

**EDITOR:**

**Sandu FRUNZĂ, U.B.B.**

**EDITOR EXECUTIV:**

**Michael JONES,**  
Temple University

**Mihaela FRUNZĂ, U.B.B.**

**MEMBRI:**

**Alina BRANDA, U.B.B.**

**Diana COTRĂU, U.B.B.**

**Codruța CUCEU, U.B.B.**

**Ana-Elena ILINCA, U.B.B.**

**DEMETER Attila, U.B.B.**

**Nicu GAVRILUȚĂ,**  
U. Al. I Cuza, Iasi

**Nicoleta POPA,**  
U. A. Vlaicu, Arad

**Calin SĂPLĂCAN, U.B.B.**

**Adonis VIDU, I. E. Oradea**

**Petre Moldovan, U.B.B.**

**TEHNOREDACTORI:**

**Horațiu CRIȘAN (.PDF)**

**Liviu POP (.HTML)**

# JOURNAL *for the* STUDY *of* RELIGIONS & IDEOLOGIES

**anul II • nr. 5 • summer  
2003**

**ISSN: 1583-0039**

**Edited by S.C.I.R.I. and  
S.A.C.R.I**

**<http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI>**

## CONSILIU CONSULTATIV

**Aziz AL-AZMEH**

American University of Beirut

**Ioan BIRIS, U. de Vest**

**Ioan CHIRILĂ, U.B.B.**

**Aurel CODOBAN, U.B.B.**

**Teodor DIMA, U. Al. I Cuza, Iasi**

**Michael FINKENTHAL**

Hebrew U. of Jerusalem

**Linda FISCHER, C.E.U.**

**Mircea FLONTA**

Universitatea Bucuresti

**Ladislau GYEMANT, U.B.B.**

**Zev HARVEY**

Hebrew University of Jerusalem

**Moshe IDEL**

Hebrew University of Jerusalem

**Adrian-Paul ILIESCU**

Universitatea Bucuresti

**Marius JUCAN, U.B.B.**

**Ioan-Vasile LEB, U.B.B.**

**SALAT Levente, U.B.B.**

**Mircea MICLEA, U.B.B.**

**Adrian MIROIU, S.N.S.P.A.**

**Camil MUREȘANU, U.B.B.**

**Toader NICOARA, U.B.B.**

**Dorothy NOYES**

Ohio State University

**Liliana POPESCU, CEP Romania**

**Dan RAȚIU, U.B.B.**

**Traian ROTARIU, U.B.B.**

**Leonard SWIDLER**

Temple University

**Ioan TULCAN**

Aurel Vlaicu U.

**Peter van der Veer,**

Univ. of Amsterdam

**Leon VOLOVICI**

Hebrew University of Jerusalem

# Contents

## STUDIES

PETER VAN DER VEER

Sincretism, multiculturalism și discursul toleranței  
(Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance) • 4

AZIZ AL-AZMEH

Postmodern Obscurantism  
and 'the Muslim Question' • 21

SANDU FRUNZĂ

Statul național și Politicile multiculturale  
(The Nation-State  
and Multicultural Policies) • 48

ȘTEFAN MAFTEI

The « Secularization » of Ethics.  
Questioning the Modern Virtues • 73

PØEYSL MÁCHA

The Rise of the Purhepechan Nation:  
Democratization, Economic Restructuring  
and Ethnic Revival among the Purhepecha  
Indians of Michoacán, Mexico • 83

FLOREA LUCACI

Liberties and Servitudes of Art, or About  
the Temptation of Existence • 103

## ARTICLES

CĂLIN SĂPLĂCAN

Secularizare și religie  
(Religion and Secularization) • 119

MIHAELA FRUNZĂ

Feminitate și occultism  
(Femininity and Occultism) • 127

SORIN CĂLIN

Corpul, o metaforă a minții  
(The Body, A Metaphor of Mind) • 143

PETRU MOLDOVAN

Mitzvot, lumi, comunitate în gândirea  
hasidică modernă  
(Mitzvot, worlds, and community in mod-  
ern Hasidic thinking) • 158

CRISTIAN CICEU

Fundamentul sincretic  
al Atalantei Fugare  
(The Syncretic Basis  
of Atalanta Fugiens) • 168

## CONFERENCES

**LIVIU ZĂPĂRȚAN**

Este globalizarea ideologizabilă?  
(Can globalization become  
an ideology?) • 178

**NICU GAVRILUȚĂ**

Dialogul interreligios între Orient și Occi-  
dent (Interreligious Dialogue  
between Orient and Occident) • 197

## BOOK REVIEWS

**VIANU MUREȘAN**

Vasile Frăteanu, Tratat de metafizică  
(Treatise of Metaphysics) • 209

**ANA-ELENA ILINCA**

Alina Branda, Repere în antropologia  
culturală  
(Orientations  
in Cultural Anthropology) • 214

**PETRU MOLDOVAN**

Ioan-Vasile Leb (coord.), Biserică și  
multiculturalitate în Europa sfârșitului de  
mileniu (Church and Multiculturality  
in End of Millenium Europe) • 216

**NICA MARIUS**

Aurel Codoban, Sacru și ontofanie.  
Pentru o nouă filosofie a religiilor  
(The Sacred and Ontophany. For a New  
Philosophy of Religions) • 218

**LIVIU POP**

Simona Nicoară, Istorie și imaginar –  
eseuri de antropologie istorică  
(History and Imaginary - Essays in His-  
torical Anthropology) • 225

**CIPRIAN LUPȘE**

Adrian Marino, Cenzura în România -  
Schiță istorică introductivă (Censorship in  
Romania) • 227

**CHRISTIAN SCHUSTER**

Delia Cristina Balaban,  
Informationsvermittlung und öffentliche  
Meinungsbildung im rumänischen  
Fernsehen, (Information Broadcasting and  
Public Opinion Making in Romanian Televi-  
sion) • 230

**RALUCA CIURCANU**

Ciprian Mihali, Inventarea spațiului.  
Arhitecturi ale experienței cotidiene  
(Space Inventing) • 233

## Sincretism, multiculturalism și discursul toleranței

### PETER VAN DER VEER

Professor of Comparative Religion and Director, Research Centre Religion and Society, University of Amsterdam. His most recent book in English is *Imperial Encounters: Religion, Nation, and Empire* (Princeton University Press). On of the leading scholars of contemporary Islam and Hinduism, he has published on the sociology and politics of these religions across continents (from Indonesia to Suriname), disciplinary approaches (from postcolonial theory to aesthetics), and thematic focuses (from gender to transnationalism and violence).

Syncretism is a term which, in comparative religion, refers to a process of religious mixture, of heterogeneous blending of faiths and beliefs. Therefore it represents an aspect of religious interaction over time. Syncretism is an interesting, though evasive, concept. It may be seen negatively as a distortion of absolute Truth. It may be seen positively as a sign of tolerance. In each these cases, it must be identified in discourse. Syncretism in seventeenth-century Europe and multiculturalism in the United States today belong to a discourse of tolerance and communal harmony. This is also valid in the Indian case. I consider the situation specific to the plural culture of India.

Termenul de sincretism este adesea întrebuințat în antropologie și în istorie de parcă ar fi un termen descriptiv și explicit ce face referire la “împrumutul, afirmarea sau integrarea conceptelor, simbolurilor ori practicilor unei religii sau tradiții într-o alta printr-un proces de selectare și armonizare” (Berlin 1980: 9). Totuși, asemenea multor alți termeni întrebuințați pentru a descrie aspecte ale religiei, de fapt asemenea termenului “religie”, are o istorie specific occidentală. Nu pot trasa aici această istorie în detaliu, însă, înainte de a analiza

## KEY WORDS:

syncretism,  
multiculturalism, India,  
tolerance

“sincretismul” în contextul indian, aş dori să subliniez că termenul nu este nici pe departe unul neutru în ceea ce priveşte istoria modernă a creştinismului, că aparţine atât dezbaterii religioase ca atare cât şi descrierii şi analizei acestei dezbateri. Mai mult, aş dori să sugerez faptul că termenul “sincretism” face referire la o politică a diferenţei şi identităţii şi că în această calitate, noţiunea de putere este vitală pentru înţelegerea termenului. Se află în joc puterea de a identifica adevărata religie şi de a autoriza anumite practici ca “drepte” şi pe celelalte ca “amăgitoare”. Sincretismul este văzut cu ochi buni de unii deoarece promovează toleranţa şi este privit cu ochi răi de alţii fiindcă promovează decăderea credinţei adevărate. La final, doresc să înaintez ipoteza că rolul pe care l-a jucat termenul de “sincretism” în societăţile fondate pe culturi religioase este astăzi jucat de termenul “multiculturalism” în societăţile fondate pe culturi seculare. Deşi întregul capitol tratează problema indiană pe care o cunosc cel mai bine, doresc să aşez această problemă într-un cadru mai larg prin analiza acestor termeni în contextul Occidentului creştin.

Sincretismul este un termen folosit în teologia creştină încă din secolul al XVII-lea. Potrivit *Oxford English Dictionary*, termenul denotă o “încercare de a micşora diferenţele şi de a realiza o unire între secte sau şcoli filosofice”. În vreme ce în 1519 Erasmus din

Rotterdam a întrebuinţat termenul în accepţiunea de reconciliere dintre creştini, în 1645 la o adunare bisericească din Thorn, teologul Calixtus din Helmstadt a fost cel dintâi care a folosit termenul “sincretism” în dezbaterea teologică în sensul de reducere a diferenţelor teologice (Kamstra 1970). Dacă sincretismul apare ca o strategie constructivă pentru a împiedica conflictele şi a promova toleranţa sau, în limbajul de astăzi, cel puţin “dialogul”, este izbitor cât de peiorativ este folosit termenul de apărătorii “credinţei adevărate”. Este privit ca o pierdere a identităţii, o contaminare nepermisă, un semn al decadenţei religioase (Pye 1971). În confruntările teologice sincretismul este în general privit ca o încălcare a principiilor sau ca o încercare de a păstra unitatea cu preţul adevărului. Sincretismul este văzut ca o denaturare a Adevărului. Aş dori să sugerez că ambivalenţa acestui termen are legătură cu naşterea protestantismului şi a războaiele civile din Europa.

Este foarte interesant faptul că perioada în care sincretismul îşi face loc în debaterile teologice este de asemenea perioada în care Lordul Herbert a oferit o definiţie universală a religiei în termeni ce mai târziu va fi numită religia naturală (Asad 1983). Cred că naşterea noţiunii de religie naturală drept o credinţă în şi o adorare a unei puteri supreme ce se regăseşte

în rîndul tuturor ființelor umane are legătură cu nașterea noțiunii de sincretism. Viziunea deistă de la începutul secolului al XVIII-lea era aceea conform căreia marile adevăruri ale religiei erau toate universale, iar adevărata religie era esențialmente religia naturală, deschisă rațiunii dar nu dependentă de evenimente istorice specifice ale revelației care despărțea o comunitate religioasă de o alta (Taylor 1989: 273-4). Aceste noțiuni înlocuiesc ideea că există doar un Adevăr absolut, iar expresiile acelui Adevăr sînt în mod esențial autorizate de Biserica Catolică universală. Rătăcirile de la acest Adevăr erau erezii și cu siguranță nu alternative, în principiu, forme echivalente de expresie a religiei naturale.

Sincretismul drept unire a ceea ce reprezintă viziuni teologice diferite, presupus egale poate apărea doar atunci cînd ideea Adevărului absolut este abandonată. Bineînțeles că există o întreagă istorie a creștinării Europei cu unirile sale a diferite credințe și metode de cult, dar acest lucru nu este sincretismul așa cum apare definit în *Oxford English Dictionary*: este o istorie glorioasă de expansiune religioasă și de convertire care creează în cele din urmă Adevărul catolic absolut prin însușirea de simboluri religioase în procesul de clădire al bisericii. Noile semnificații al sincretismului ca unire a diferențelor și a religiei ca stare naturală ar putea să apară doar atunci cînd autoritatea

Bisericii Catolice universale ca unică sursă de cunoaștere și adevăr a decăzut, așa cum s-a și întîmplat în secolul al XVII-lea. Totuși, aceasta nu înseamnă că biserica din evul mediu a impus o uniformizare absolută. O astfel de tentativă ar fi fost într-adevăr imposibilă. Ceea ce a încercat să facă a fost consacrarea ca unică sursă de adevăr.

Odată cu nașterea protestantismului universalitatea Adevărului bisericii și a creștinismului în calitate de comunitate sfîntă de credincioși face loc unei pluralități de adevăruri și de comunități religioase. La început acest lucru a provocat conflicte civile pe scară largă din cauza diferențelor religioase. Unul din răspunsurile la acest război al tuturor împotriva tuturor a fost apariția statului absolutist și urmașul său, statul-națiune laic. (Koselleck 1988). Un alt răspuns la confruntările civile a fost oferit de noțiunile complementare de sincretism și toleranță religioasă. Convertirea ca proiect misionar agresiv în rîndul creștinilor a devenit din ce în ce mai mult un fenomen marginal, fiind adesea condamnată ca prozelitism.

Atunci, religia naturală este acel ceva pe care fiecare îl deține în forme diferite, însă aceste diferențe sînt chestiuni personale fără vreo urmare politică. Mai poate fi susținut că religia oferă individului un Adevăr absolut, dar această convingere rămîne una personală și nu acționează la nivelul societății. Desigur, trebuie



să ne dăm seama că naționalismul laic este doar o mișcare ideologică și nu o ideologie totală și atot-cuptinzătoare a modernității. Totuși, în societățile în care laicitatea reprezintă un aspect definitoriu al culturii naționale, polemica se transferă de la religie la cultura națională, de la sincretism la multiculturalism și de la convertire la asimilare.

În discursul laic european și american diferența religioasă este depolitizată. Aici cultura și nu religia este dominantă la nivel discursiv. În societatea laică, “multiculturalismul” și “asimilarea” sînt tratate din perspective similare cu cele ale dezbaterilor creștine anterioare referitoare la “sincretism” și la “convertire”. Cultura națională este unitatea în diversitate, iar parada folclorică a diferenței culturale, o dovadă a unității naționale. Pe de o parte, s-a format o imagine pozitivă a îngemănării de elemente egale. Iar acest lucru este evident în metafora “creuzetului” în care se susține că Statele Unite ale Americii au o cultură națională care este rezultatul unui amestec de elemente diverse, etnic eterogene. Culturile diferitelor comunități etnice care au colonizat acest spațiu sînt prezentate drept contribuții egale la cultura națională: “*E pluribus unum*”. Pe de altă parte, a apărut un imaginar negativ al pierderii și contaminării care se conturează cel mai precis în căutarea separatistă a unor origini pure și a unor granițe bine trasate. Iarăși, dacă în cazul

sincretismului convertirea devine un eșec, în cazul multiculturalismului, asimilarea se transformă într-un eșec. În primul caz, acest lucru îl reprezintă un eșec al aparatului bisericesc de a autoriza într-o manieră eficientă practica socială; în cel de-al doilea este un eșec al aparatului de stat.

Faptul că proiectul “creuzetului” nu a fost în întregime un succes a devenit evident pentru sociologi în anii '60 (Glazer și Moynihan 1963). În vreme ce conservatorii continuă să se agațe de “creuzet” sau de proiectul de asimilare, liberalii încearcă acum să treacă “dincolo de creuzet” nu doar prin a permite ca diferența culturală să fie afișată pe străzi, ca parte a celebrării națiunii, ci și prin includerea ei în programa școlară, ca o celebrare a diferenței în sînul mașinării asimilatoare. Acesta este punctul în care unul precum istoricul Arthur Schlesinger (1992) începe să se îngrijoreze pentru ceea ce el numește “dezbinarea Americii”. Atît timp cît diferența culturală, asemenea diferenței religioase, este ceva practicat la periferia vieții sociale, precum un “hobby” s-ar putea afirma că este “depolitizată”, dar de îndată ce diferența este evidențiată în programă, parte a mașinării centrale de asimilare a statului-națiune modern, devine o chestiune politică de primă mărime – așa cum apare ea astăzi în Statele Unite.

Comparația dintre multiculturalism și sincretism, dintre convertire și asimilare pe care

am făcut-o nu are doar valoare de cercetare academică. Ea arată că o opoziție radicală dintre tradiția religioasă și modernitatea laică nu poate fi ușor combătută. Mai mult, arată că problemele pluralismului cultural care au fost adesea prezentate ca acele ale societăților tradiționale din Lumea a treia, “relele de tranziție” ale statelor-națiune tinere, sînt de fapt chestiuni politice arzătoare ale societăților moderne, industrializate din Occidentul de astăzi. Scurta mea prezentare a dezvoltării Occidentului ar trebui să servească pentru a rupe vraja iluziei generale conform căreia cealaltă parte a planetei suferă din cauza unor probleme cum sînt conflictele religioase care au fost deja soluționate în Europa secolului al XVII-lea. Propunerea mea este că polemicile și conflictele care există în India și sînt purtate mai ales în termeni religioși, se desfășoară în Occident în termeni laici de rasă, etnicitate și naționalism. Iată, într-adevăr, o transformare semnificativă, însă dacă aceasta certifică victoria Iluminismului rămîne îndoielnică.

## Hinduși și musulmani în India

Să revenim la contextul postcolonial din India. Chestiunile de “sincretism” și de “multiculturalism” sînt decisive pentru proiectul statului-națiune indian contemporan. Deoarece

atît identitatea etnică cît și cea religioasă sînt importante în India, termenii de “multiculturalism” și de “sincretism” sînt întrebuiințați aici în manieră intersanjabilă. Că problemele Occidentului și cele din India se aseamănă, nu este deloc surprinzător. India nu se găsește în afara sistemului mondial modern al statelor-națiune. Ea este o democrație cu politicile sale de numere, de majorități și minorități.

Fără îndoială că cea mai importantă realitate politică din Asia de Sud a secolului XX o reprezintă Separarea cu urmările sale de violență militară dintre India și Pakistan și de violență neîntreruptă dintre hindușii și musulmanii din multe regiuni ale Indiei. Partidul Congresului Național, forța politică de la conducerea țării, a încercat să împiedice această violență prin proiectarea unei imagini de “multiculturalism” laic, creînd astfel posibilitatea unei coexistențe pașnice a diferitelor comunități etnice și religioase sub spectrul statului laic care nu se amestecă în diferitele practici religioase ale diferitelor comunități. Diferența este instituționalizată atît în codul civil al comunității hinduse, cît și în cel al comunității musulmane, în fiecare dintre instituțiile educaționale, etc. De fapt, s-ar putea susține că statul indian este un exemplu de primă clasă a instituționalizării diferenței, mai ales în ceea ce privește politicile sale de limitare pentru castele dezvoltate și



pentru cele mai puțin dezvoltate. Toate acestea reprezintă o moștenire a statului colonial, iar în perioada colonială astfel de politici erau contestate datorită caracterului lor de “împarte-i și stăpânește-i”, de aceiași naționaliști care le-au continuat după Independență.

Naționalismul laic concepe rolul statului ca pe cel al un arbitru în disputele intercomunitare, care transcende diversele comunități ce formează societatea indiană. Se observă iarăși aceeași neutralitate pe care britanicii au încercat să o proiecteze, însă este evident că acest lucru este mai ușor de realizat când britanici creștini guvernează India decât atunci când țara este condusă de agenți ai puterii care după alegeri își reprezintă propriile circumscriptii electorale. Datorită potențialei naturi de subminare a politicilor cotidiene, rolul de liant al imaginarului naționalist este vital. Nehru și Gandhi, conducătorii Congresului Național Indian din timpul și de după Independență, au subliniat caracterul de toleranță a civilizației indiene. Pentru Nehru (1946: 77-8), hinduismul este “o noțiune vagă, amorfă, cu multiple fațade; de toate pentru toți. Este aproape imposibil să o definești.” Este mai degrabă un mod de viață decât o religie. Această definiție atotcuprinzătoare a hinduismului ca modul de viață indian este restrânsă datorită faptului că Nehru face întotdeauna referire la împăratul budist Maurya Ashoka și la împăratul musulman

Mughal Akbar ca exemple fundamentale ale naturii tolerante a civilizației indiene. Astfel, devine extrem de interesant faptul că Nehru leagă statul laic indian modern de conducători luminați care au încercat să creeze armonie între diferitele religii fără a interveni în doctrinele religioase ale acestora. Iată de ce simbolul roții, preluat din capitala Sarnath a lui Asoka, a fost adoptat ca simbol pe steagul național.

Mahatma Gandhi a subliniat în mod constant caracterul eminentamente tolerant și non-violent al civilizației indiene. Urmîndu-i pe reformiștii secolului al XIX-lea, spre exemplu Vivekananda, el a localizat aceste trăsături nu în conducătorii luminați ci într-o spiritualitate care reprezintă esența hinduismului, și, în opinia sa, dă mărturie pentru toate tradițiile religioase. Viziunile difuze și adesea contradictorii ale lui Gandhi privind acest subiect au fost sistematizate într-o manieră filosofică de filosoful și președintele Indiei, Sarvepalli Radhakrishnan care distinge între Religie și religii și echivalează Religia cu hinduismul ca Spiritul Indiei. În continuarea demonstrației, această spiritualitate deține o caracteristică importantă: toleranța sa non-violentă. În perspectiva lui Radhakrishnan, religia este o contopire a esenței tuturor religiilor, permițînd astfel unirea diverselor grupuri religioase (Minor 1989).

Noțiunea de caracter tolerant și pluralist al civilizației indiene nu o au doar liderii

naționaliști ai Indiei. Este completată de ideea că în India există o “cultură populară” sau o “religie populară” care este în esență sa “pluralistă” și “tolerantă”. Această idee este larg răspândită în rîndurile intelectualilor indieni și a mass-media indiene. O însușire pare a fi faptul că utopia liberală, occidentală, modernă a “multiculturalismului” este proiectată pe ceea ce este văzută ca “societatea tradițională”. Un bun exemplu îl reprezintă lucrările lui Ashis Nandy, un intelectual indian de frunte. Nandy realizează o distincție clară între credință și ideologie. Prin credință el înțelege “religia ca un mod de viață, o tradiție care este prin definiție non-monolitică și plurală în modul de operare”. Prin ideologie înțelege:

„religia ca un identificator sub-național, național sau trans-național al populațiilor care se luptă pentru sau apără interese non-religioase, de regulă politice sau socio-economice. Astfel de religii-ca-ideologii ajung să fie identificate cu unul sau mai multe scrieri care mai mult decît moduri de viață a credincioșilor devin identificatorii ultimi ai formelor pure ale religiilor!.

(Nandy 1990: 70)

Potrivit lui Nandy, putem regăsi această “religie-ca credință” în rîndul “majorității non-moderne a societății indiene” care trăiește în zonele rurale. În ciuda acestei distincții precise, Nandy găsește un purtător de cuvînt politic

pentru credința tradițională a maselor, a “poporului” în Gandhi, ideologul toleranței hinduse:

„Gandhi obișnuia să afirme că era un *sanatani*, un hindus ortodox. Iar ca un hindus *sanatani* pretindea a fi în același timp un musulman, un sikh și un creștin și atribuia aceeași identitate plurală celor aparținînd altor credințe. Hinduismul tradițional sau *Sanatan dharma* a fost izvorul toleranței sale religioase”.

(Nandy 1990: 91)

Toate acestea pot părea oarecum bizare, însă Nandy articulează ceea ce reprezintă un element major al discursului intelectualilor din India, adică faptul că violența religioasă întîlnită pretutindeni este opera unor manipulatori șireți, a unor fanatici religioși și a unor politicieni. Este, fără îndoială un tip de discurs foarte asemănător cu cel al autorităților la conducere și al predecesorilor colonialiști ai acestora. Diferența rezidă în faptul că Nandy și adepții săi acuză statul laic că prin proiectul său de modernizare și de unificare a distrus cel puțin parțial modul de viață tradițional și au făcut astfel violența posibilă. Că intelectualii indieni au o imagine atît de sumbră referitor la stat nu este deloc surprinzător, atunci cînd se observă în ce măsură politicienii și forțele de poliție dețin roluri de frunte în violența comunitară. Totuși, dovezile palpabile ale acestei implicări ar trebui să

conducă la o demistificare a distincției nete dintre statul laic și societatea religioasă.

Se poate aprecia și faptul că viziunea lui Nandy exprimă speranța că o imagine pozitivă a religiei va putea fi salvată de realitățile contemporane neplăcute a intensificării violenței comunitare din India. În 1984 naționaliștii hinduși au lansat o campanie politică pentru a înlocui Moscheea Babar din Ayodhya cu un templu hindus. Revendicarea lor se fundamenta pe faptul că moscheea din secolul la XVI-lea a fost construită pe lăcașul de naștere al zeului hindus Rama, un loc pe care înainte se găsea un templu hindus. Între timp, problema a devenit una dintre cele mai arzătoare chestiuni din politica indiană de astăzi (van der Veer 1988, 1994). Mii de oameni au murit în confruntările dintre hinduși și musulmani din cauza acestei probleme. Un important partid din opoziție a preluat-o cu foarte mare succes. În decembrie 1993 moscheea a fost demolată de un numeros grup de militanți hinduși. Acest fapt a înrăutățit și mai tare relațiile dintre hindușii și musulmanii din țară. În acest context trebuie înțelese încercările de a găsi repere de coexistență pașnică între hinduși și musulmani fie în istorie fie în zonele rurale.

Sînt de acord cu orice încercare de oprire a violenței comunitare din India, însă rămîne important să se analizeze critic noțiunea naturii eminamente tolerante și plurale a civilizației

indiene. Importanța unei asemenea înțelegeri decisive este subliniată de faptul că noțiunea este întrebuintată chiar și de persoanele care comit violența comunitară. Un bun exemplu îl reprezintă un anunț publicitar de mari dimensiuni referitor la mișcarea naționalistă hindusă Vishva Hindu Parishad apărută în ziarul *The Times of India* (13 februarie 1988), unde hinduismul este descris ca o religie a omenirii, ca “un parlament al religiilor și însăși polul opus al violenței, terorismului și intoleranței” (McKean 1992: 33).

Două mari dificultăți se regăsesc în viziunea lui Nandy privind pluralismul tolerant proiectat fie asupra “țărănimii” fie asupra “trecutului premodern”. Cea dintîi este reprezentată de negarea oricărei influențe asupra persoanele sînt implicate sau în violența comunală sau în votul acordat partidelor religioase sau chiar în votul și lupta pentru un stat separat, precum Pakistanul. Ei sînt zugrăviți ca înșelați de liderii lor fanatici. O dificultate înrudită este faptul că viziunea nu poate da seama pentru violența comunitară din perioada precolonială despre care deținem numeroase dovezi. Viziunea că laicitatea statului cauzează violența nu poate explica faptul că sub cel mai strict guvern laic al lui Nehru violența comunală s-a produs în cea mai mică măsură. Cea de-a doua problemă o reprezintă faptul că spiritul tolerant și plural al Indiei este esențialmente hindus. Se neagă astfel că

musulmanii au o religie care este diferită de cea a hindușilor. După cum afirmă Nandy “religia-ca-credință este cea care i-a determinat pe Indieni din Gujarat să se declare hinduși mahomedani la recensământul din 1911” (Nandy 1990: 70). Oricât de frumos ar suna acest lucru, își are răsunetul instinctiv al revendicării în scrierile hinduse comunitare potrivit cărora musulmanii convertiți are trebui să-și dea seama că sînt mai înainte de toate hinduși. Dacă aceștia nu-și dau seama de adevărata lor natură, atunci mai bine ar merge în Pakistan.

Pe cînd Nandy folosește termenul de “pluralism” în relație cu toleranța, în scrierea scolastică despre India musulmană se întrebuintează adesea termenul de “sincretism”. Potrivit istoricului Aziz Ahmad (1969: 44), “islamul indian reprezintă un mozaic de credințe populare, sincretice și pline de superstiții pe care mișcările de reformă a maselor precum cea a Mujahidin-ilor din secolul al XIX-lea au încercat să o eradicheze, dar nu au reușit în totalitate”. În cartea sa *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal* (1983) istoricul Asim Roy descrie felul în care sincretismul a devenit ținta atacurilor mișcărilor reformiste islamice în Bengalul secolului al XIX-lea. În sfîrșit, antropologul Imtiaz Ahmad (1981: 14) a argumentat că “pe de o parte, preceptele și principiile teologice și filosofice islamice, și pe de altă parte, elementele sincretice locale” sînt integrate în islamul indian.

Asemenea contextului european, sincretismul nu este un termen simplu, explicit nici în India de astăzi. Acest fapt este evident din critica făcută de istoricul Francis Robinson la adresa lucrării lui Imtiaz Ahmad privind islamul indian. Potrivit lui Robinson (1983: 187), argumentul lui Ahmad că înaltele tradiții islamice și obiceiurile locale sincretice coexistă pașnic în cadrul unui singur sistem religios provine din dorința sa de a arăta că musulmanii indieni au rădăcini adînci în societatea indiană și de aceea ei sînt buni și loiali cetățeni ai Indiei. Robinson elaborează o perspectivă alternativă prin evidențierea unui proces de islamizare de lungă durată prin care obiceiurile locale au primit noi înțelesuri sau au fost eradicate. Prin interpretarea sa încearcă să demonstreze marginalizarea graduală a practicilor sincretice și lenta victorie a ceea ce el numește “tiparul perfecțiunii” cu ajutorul reformelor, cu sprijinul statului modern “cu întreaga și importanta forță coercitivă și a puterii sale de infiltrație socială” (Robinson 1983: 194).

Se pare că Robinson îl acuză pe Imtiaz Ahmad de faptul că a evidențiat în chip deliberat sincretismul pentru a arăta “indianicitatea” islamului indian. O reacție dură a venit din partea antropologului Veena Das (1984: 299) care se întreabă dacă articolul lui Robinson susține regimurile musulmane represive care își forțează supușii să urmeze calea cea dreaptă. Apare ilustrat astfel în ce măsură analizarea

sincretismului islamic din India are legătură cu poziția musulmanilor din India după Separare. Chestiunea a devenit și mai stringentă astăzi când naționaliști hinduși ca urmare a demolării Moscheii Babar din Ayodhya amplifică ecuația indian = hindus și le cer musulmanilor care nu și acceptă hinduicitatea să meargă în Pakistan.

Nu este vorba aici doar despre indianitatea practicilor musulmane din India. Așa cum a observat Gail Minault (1984: 302) dovada sincretismului este menită a fi o provocare pentru ideea conform căreia comunitățile hindusă și musulmană au valori incompatibile care ar fi și cauza violențelor Separării și conflictele în plină desfășurare din India. Acest lucru se relaționează cu argumentul lui Nandy potrivit căruia pluralismul necesită toleranță și respect mutual, o noțiune care este de asemenea prezentă în analiza americană a multiculturalismului. Este o noțiune derivată din contextul Europei secolului al XVII-lea, unde, așa cum am văzut, termenul de “sincretism” a ajuns să fie folosit pentru a crea armonie. Cu toate acestea, nu este sub nici o formă cert că sincretismul în sensul împrumutului de la o tradiție la alta ar crea într-adevăr armonie și toleranță. În anumite contexte, există tentația de a propune o relație inversată: creșterea sincretismului implică scăderea toleranței.

Într-o analiză recentă a ritualurilor de la Kataragama, un centru al sincretismului hinduist-

budist din Sri Lanka, Richard Gombrich și Gananath Obeyesekere (1988: 163-99) arată măsura în care împrumutul de practici devoționale tamile făcut de budiștii singalezi este de fapt parte a unei transformări sociale mai ample în care sporesc antagonismele etnice și religioase. Ceea ce s-a petrecut în Kataragama a fost adoptarea graduală a practicilor hinduse tamile urmate de negarea originilor lor în hinduism. Prezența tamilă este în consecință marginalizată, așa cum s-a întâmplat în întreaga societate srilankeză. Mai mult, potrivit lui Bruce Kapferer (1988), așa numita adoptare “sincretică” a zeităților hinduse în cadrul culturilor sinhaleze de posedare este direct legată de o amplificare a demonizării populației tamile. Aceste practici sînt “culte populare” cu o teologie foarte scăzut raționalizată și elaborată, însă sînt adoptate într-o maieră crescîndă de burghezia naționalistă sinhaleză care joacă un rol de frunte în confruntările etnice din Sri Lanka. Cam atît i-a fost exaltării practicilor “populare”.

## Mormîntul sfîntului sufist

Centrul sincretismului hinduso-musulman din India este mormîntul sfîntului sufist. Există mii de astfel de morminte în toată India și atît hindușii cît și musulmanii se închină sfinților îngropați în aceste morminte. De secole



sincretismul de închinare la sfinți a devenit un subiect de controversă în rîndul musulmanilor. Chestiunea controversei nu este dacă adorarea sfinților promovează armonia și toleranța, ci dacă este o practică justă și ortodoxă. Un argument solid adus împotriva adorării sfinților îl reprezintă faptul că atribuirea de puteri divine sfîntului și mormîntului pune în pericol natura monoteistă a islamului. S-a susținut că este *shirk*, politeism, și *bid'a*, o “inovație” contrară *sunna*, exemplului Profetului. În contextul indian, adorarea sfinților este adesea combătută fiind considerată o imitație a politeismului hindus. Polemica este dusă cu o și mai mare înverșunare de sufistul Naqsbandi care a trăit în secolul al XVI-lea și a fost conducătorul Shaikh Ahmad Sirhindi, și a prins amploare în secolul al XVIII-lea odată cu învățăturile lui Shah Wali-Allah din Delhi. În secolul al XIX-lea un număr de mișcări indiene care se împotrivesc adorării sfinților au fost influențate de mișcarea arabă reformistă a Wahhabis (Gaborieau 1989).

De o importanță sporită în evoluția controversei musulmane din India privind adorarea sfinților a fost chestiunea “sincretismului” sau a “influenței hinduse” și “participarea hindusă”. Acuzația că adorarea sfinților se aseamănă politeismului hindus este în mod constant și cu tărie respinsă de apărătorii acestei practici. Apărarea lor nu se fundamentează pe argumentul că practica

promovează armonia dintre hinduși și musulmani, ci pe revendicarea că este o practică ortodoxă venită în continuarea trecutului islamic (Fusfeld 1987). Partizanii neagă că adorarea sfinților ar avea caracter sincretic. Acest lucru nu înseamnă că adorarea sfinților ca practică nu are drept urmare (poate involuntară) toleranța și armonia dintre musulmani și creștini. Ceea ce reiese clar din controversa musulmană este faptul că sincretismul este respins ca o rătăcire de la Adevăr.

Începînd cu secolul al XIX-lea argumentele în favoare adorării sfinților pierd teren în chip gradat sub atacurile repetate a unei mișcări reformiste aflate în ascensiune. Discursul reformist al secolului al XIX-lea, respectiv al XX-lea servește, într-un fel sau altul, ca încercare încununată de succes pentru a redefini granițele comunității musulmane, și ca atare, este legat de discursul naționalist. Acest lucru însă nu înseamnă că adorarea sfinților a dispărut din India. Din contră, practica este încă foarte răspîdită. Iar acest fapt oferă antropologilor șansa de a depăși ceea ce se afirmă în sursele istorice despre atitudinea musulmanilor față de această practică. Ar putea să se studie în ce măsură adorarea sfinților atît de hinduși cît și de musulmani promovează armonia și toleranța.

Este important să se semnaleze aici faptul că datele etnografice referitoare la adorarea sfinților în India sînt foarte reduse. De aceea,



următoarele observații nu pot fi comparate cu alte date pentru a conduce la un argument convingător.

Am întreprins recent cercetare de teren privind adorarea sfinților în Surat, un important oraș industrial din regiunea Gujarat, din vestul Indiei. Comunitatea sufistă pe care am studiat-o aparține de Rifa'i care s-a stabilit în Surat în secolul al XVI-lea și a înființat o lojă cu un număr de sanctuare în sudul Gujarat între Bombay și Ahmedabad. Rifa'i sînt exemple grăitoare a ceea ce în literatura despre sufism se numesc comunitățile "heterortodoxe" (*be-sbar*) datorită excentricelor ritualuri desfășurate în public de străpungere a limbii și altele (Herklots 1921). Legea musulmană (*shari'a*) este un etalon al ortodoxiei, iar practicile Rifa'i sînt considerate de anumiți musulmani că ar contrazice caracterul acestei legi. Totuși, ar trebui să se admită că atribuirea termenului de "heterortodox" unor sufiști precum Rifa'i reprezintă una din chestiunile controverselor musulmane și nu poate fi luată ca atare de observatorii care nu sînt musulmani.

Doresc să analizez pe scurt participarea hindusă la sărbătorirea unui sfînt a comunității Rifa'i din Surat. O prezentare mai detaliată despre comunitate și ritualurile sale am realizat-o într-o altă lucrare (van der Veer 1992). Sărbătorirea sfîntului comemorează ziua morții sale, adică a unirii mistice cu preaiubitul său

Dumnezeu. Este un eveniment de o puternică încărcătură deoarece sfîntul, despre care se crede că este viu în mormînt, are puterea de a-i ajuta pe cei ce i se închină datorită accederii sale directe și nestînjinite la Dumnezeu. O procesiune condusă de descendenții aflați în viață ai sfîntului merge la mormînt să înlocuiască o carpetă de pe mormînt și să o ungă cu esență din lemn de santal. Trăsătura specifică a procesiunii comunității Rifa'i este "jocul" (*khelna*) cu săbiile. Obrajii, limbile și alte părți ale corpului sînt străpunse cu săbii și cuie de fier. Hindușii reprezintă întotdeauna majoritatea între spectatorii procesiunii. Vin în număr mare, așa cum s-au exprimat anumite persoane intervievate, pentru a vedea, a lua *darshan* (vederea) și astfel să împărtășească fluxul de putere prin vîz. De asemenea, se îngrămădesc pe mormînt în momentul ungerii cu esență de santal, deoarece văd acțiunea ca manifestare a unei mari puteri și cer binecuvîntarea sfîntului înhumat acolo. Hindușii nu folosesc pentru mormînt termenul musulman de *dargah*, ci termenul hindus de *samadhi* (referindu-se la un sfînt hindus în meditație). Așadar, hindușii participă, dar păstrîndu-și propria perspectivă.

Este important să se determine și granițele participării hinduse. Ei nu participă la *bal* (transa) tinerilor și a *faqir* care se "joacă" cu săbiile ca discipoli inițiați ai sfîntului. În cel de-al doilea rînd, nu au nici o relație directă cu

descendenții aflați în viață ai sfântului îngropat, ci se concentrează asupra mormântului considerat o reprezentare necuvîntătoare a unei puteri sfinte. Astfel, nu sînt expuși discursului sufist care ar interpreta ritualul într-o manieră diferită de a lor. În final, Rifa'i îmbină procesiunea de la mormînt cu rugăcinile comunității în moschee, cu faptul că sfîntul se manifestă ca un conducător al rugăciunilor (*imam*). Aici se trasează granița clară dintre hinduși și musulmani. Este subliniat faptul că este greșit ca mormîntul sufist să fie perceput în izolare față de celelalte instituții islamice, precum moscheea.

Cum văd hindușii pe care i-am chestionat relația lor cu mormîntul și cu sărbătorirea sfîntului? Așa cum am afirmat deja, ei îi atribuie o mare putere, dar în primul rînd în relație cu boala și nenorocirile adusă de duhuri. Un anumit număr dintre cei pe care i-am chestionat mi-au spus că văd o legătură între necurătenia duhurilor și faptul că sfinții musulmani au putere asupra lor. Musulmanii par a fi apropiați unei lumi a duhurilor și de aceea pot să domine acea lume. În acest sens, ei par a fi aproape de cei ce nu pot fi atinși, care la rîndul lor pot fi specialiști în exorcism. Prin urmare se pare că în viziunea hindusă asupra lumii există o includere a adorării sfinților în categoria practicilor inferioare și impure. Concepția lui Nandy că există o relație între acest tip de sincretism și

armonia comunitară nu este susținută de cercetarea mea.

De asemenea, nimic din materialul meu nu indică o convertire treptată a hindușilor care sînt convinși de puterea mormîntului. Foarte probabil, acest lucru ar fi putut exista într-o perioadă istorică anterioară, deși nu dispunem de informații care să detalieze acest proces. În India contemporană, convertirea hindușilor la islam nu este o prioritate a sufiștilor. Acest fapt nu este surprinzător de vreme ce puterea mormîntului și a sfinților este mai mult sau mai puțin limitată unor domenii precis definite a vindecării și a magiei. Comunitatea Rifa'i pe care am studiat-o deține puține resurse în întinsa lume socio-economică, ia acest lucru îi reduce din interes și din forță.

Așadar, oricît de redusă ar fi modalitatea, nu se poate nega faptul că hindușii iau parte la cultul Rifa'i; lucru ce nu îi deranjează pe Rifa'i de vreme ce ei văd acest lucru ca pe o confirmare a importanței și puterii cultului lor. Mult mai frapantă decît această mîndrie de înțeles este poziția musulmanilor care se opun adorării mormîntului. În multe dintre discuțiile mele cu aceștia, au menționat nu doar o singură dată chestiunile referitoare la influența sau la participarea hindusă care au jucat odată un rol atît de important în controversa musulmană.

Pentru a se explica evitarea unor teme conexe ale participării hinduse sau ale influenței

hinduismului, ar trebui, în chip paradoxal, să se realizeze impresionanta supradeterminarea politică a acestor teme. Aș afirma că în India de astăzi este chiar imposibil să se separe analiza lor de afirmarea politică a granițelor dintre hinduși și musulmani. Așa cum am demonstrat tema privind “influența hindusă” din argumentația reformistă a devenit relaționată cu politica musulmană din India, de vreme ce tratează în mod direct despre granițele dintre cele două comunități. Nu există nici o îndoială că relațiile hinduso-musulmmane din Gujarat se deteriorează rapid, iar violența comunitară care era deja în exces în locuri precum Ahmedabad și Baroda, a atins de curînd și Surat-ul într-un chip tragic. Musulmanii din oraș sînt foarte preocupați de relația lor cu comunitatea “majoritară”, iar disputa referitoare la moscheea-templu din Ayodhya a generat multă nesiguranță în rîndul lor. În Surat am avut impresia că musulmanii încearcă să se distanțeze de aserțiunea politică radicală, că tema “multiculturalismului”, a “armoniei comunitare” și a “toleranței” domină în discursul lor. Aș sugera că, cel puțin în parte, acest lucru ar putea explica de ce ei nu vorbesc despre chestiunile sensibile ale participării și influenței hinduismului.

## Concluzii

Sincretismul este un termen care în religia comparată face referire la un proces de amalgamare religioasă, de împletire eterogenă a credințelor și practicilor. Ca atare, reprezintă un aspect al interacțiunii religioase de-a lungul timpului. Acest lucru poate fi considerat drept un proces atît de întins încît orice religie are un caracter sincretic de vreme ce se inspiră în mod constant din elemente eterogene într-o așa măsură încît le este adesea imposibil istoricilor de a clarifica care de unde provine. S-ar putea de aceea susține că este un concept nefolositor. Sînt de acord atît timp cît este perceput ca un termen descriptiv. Totuși, sper că am putut să arăt că sincretismul este un concept interesant, deși evaziv, atunci cînd este introdus în discursul religios.

De curînd, într-o lucrare despre naționalism Richard Handler (1988) a demonstrat că mărginirea, continuitatea și omogenitatea nu sînt niște aspecte obiective ale vieții sociale, ci metafore întrebuițate în discursul naționalist pentru a crea „entitatea” unei națiuni. Același lucru se poate susține despre rolul discursului religios în construirea comunităților religioase. Sincretismul este un termen din interiorul acestui discurs care certifică permeabilitatea și fluiditatea vieții sociale, însă este folosit pentru a o aprecia. Aprecierea depinde de contextul în

care este realizată. Sincretismul poate fi văzut în chip negativ, drept o denaturare a Adevărului absolut. Poate fi perceput pozitiv ca un semn al toleranței. În toate aceste cazuri, trebuie să fie identificat în discurs.

“Multiculturalismul” se pare că înlocuiește termenul de “sincretism” în discursul despre societatea laică modernă. Iarăși, este un termen ce se referă la deschiderea vieții sociale și este folosit pentru ca să o evalueze pozitiv sau negativ. Cei care apără multiculturalismul în Statele Unite doresc menținerea diferențelor culturale prin respectarea lor. În viziunea lor diferitele identități culturale ale cetățenilor americani ar trebui recunoscute printr-o programă multiculturală. Aceștia pretind că acest lucru va promova toleranța (vezi Taylor 1992). Cei care resping multiculturalismul îl consideră o abatere regretabilă de la proiectul iluminist. Aceștia continuă să prețuiască vechiul ideal de asimilare la civilizația euro-americană.

Ceea ce par a avea în comun dezbaterea despre sincretism din Europa secolului al XVII-lea și cea despre multiculturalism din Statele Unite de astăzi este faptul că fiecare încearcă să ofere răspunsuri pentru situații privind confruntările civile cauzate, s-ar părea, de diferențe insurmontabile ale identităților religioase sau culturale. Ambii termeni aparțin unui discurs al toleranței și al armoniei comunitare. Acest lucru rămâne valabil și în cazul

Indiei. Consider situația una tipică pentru cultura pluralistă a Indiei fiind la bază o pledoarie pentru armonia comunitară și nimeni nu dorește o îndepărtare de la aceasta. Totuși, devine important de analizat critic terenul pentru fiecare caz în parte. Atât radicalii hinduși cât și adversarii lor pretind că cultura indiană este tolerantă deoarece este plurală. Această revendicare poate fi întrebuițată în diferite moduri, dar adesea are un pronunțat caracter hindus. După cum am încercat să demonstrez, atât în cazul filosofului Radhakrishnan cât și a participanților hinduși la adorația sufistă a sfinților, sincretismul hindus înglobează și alte religii. Cuprinde practici musulmane situate într-o ierarhie inferioară. Rămîne discutabil dacă musulmanii agreează o asemenea incluziune, totuși nu este foarte clar de ce ar trebui să ducă la respect și armonie între comunități.

În analiza islamului indian, adorarea sfinților este adesea percepută ca avînd un caracter sincretic și tolerant. Am demonstrat că adoratorii musulmani ai sfinților resping sincretismul și că toleranța nu decurge instantaneu din această practică. Controversa musulmană a adorării sfinților se aseamănă controverselor creștine privind sincretismul. Anumiți musulmani indieni identifică adorarea sfinților cu o “inovație” și prin urmare o denaturare a Adevărului. Această identificare nu este acceptată de ceilalți care percep adorarea sfinților ca pe o parte integrantă

a ortodoxiei. Când antropologii străini etichetează adorarea sfinților ca având caracter sincretic, ei confirmă un curent din controversa musulmană despre ortodoxie.

#### Note:

Acest capitol este versiunea engleză prescurtată a unei prelegeri inaugurale la Catedra de Religii Comparate susținută la Universitatea din Amsterdam la data de 2 aprilie 1993. Aș dori să mulțumesc lui Charles Stewart pentru invitația sa de a scrie în acest volum și pentru comentariile sale percutante.

#### Referințe:

Ahmad, A. (1969) *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh: University of Edinburgh Press.

Ahmad, I. (1981) *Ritual and Religion among Muslims in India*, New Delhi: Manohar.

Asad, T. (1983) "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", *Man* (NS) 18: 237-59.

Berlin, J. (1980) *The Syncretic Religion of Lin Chao-En*, New York: Columbia University Press.

Das, V. (1984) "For a folk-theology and theological anthropology of Islam", *Contributions to Indian Sociology* (ns) 18, 2: 293-99.

Fusfeld, W. (1987) "The boundaries of Islam and infidelity" in Katherine Ewing (ed.), *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*, Berkeley: University of California Press.

Gaborieau, M. (1989) "A nineteenth-century Indian 'Wahhabi' tract against the cult of Muslim saints: *Al Balag al Mubin*", in Christian Troll (ed.), *Muslim Shrines in India*, Delhi: Oxford University Press.

Glazer, N. and Moynihan, D. P. (1963) *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Gombrich, R. and Obeyesekere, G. (1988) *Buddhism Transformed*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Herklots, G. A. (1921 [1832]) *Islam in India or the Qanun-i-Islam: The Customs of the Musalmans of India*, ed. nouă rev. și rearanjată de William Crooke, London: Oxford University Press.

Kamstra, J. H. (1970) *Synkretisme*, Leiden: E. J. Brill.

Kapferer, B. (1988) *Legends of the People, Myths of The State*, Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Koselleck, R. (1988) *Critique and Crisis*, Cambridge, MA: MIT Press.

McKean, L. (1992) "Towards a politics of spirituality: Hindu religious organizations and Indian nationalism", teză de doctorat nepublicată, University of Sydney.

Minault, G. (1984) "Some reflections on Islamic revivalism vs. assimilation among Muslims in India", *Contributions to Indian Sociology* (ns) 18, 2: 301-5.

Minor, R. (1989) "Sarvepalli Radhakrishnan and 'Hinduism'", in Robert Baird (ed.), *Religion in Modern India*, Delhi: Manohar.

Nandy, A. (1990) "The politics of secularism and the recovery of religious tolerance" in Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence*, Delhi: Oxford University Press.

Nehru, J. (1946) *The Discovery of India*, New York: John Day.



Pye, M. (1971) "Syncretism and ambiguity", *Numen*, 18: 83-93.

Robinson, F. (1983) "Islam and Muslim society in South Asia", *Contributions to Indian Sociology*, (ns) 17, 2: 185-203.

Roy, A. (1983) *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schlesinger, A. (1992) *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, New York: Norton.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Van der Veer, Peter (1988) *Gods on Earth*, London: Athlone.

Van der Veer, Peter (1992) "Playing or praying: a Sufi saint's day in Surat", *Journal of Asian Studies* 51, 3: 445-564.

Van der Veer, Peter (1994) *Religious Nationalism. Hindus and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press.

Traducere din limba engleză de Ana-Elena ILINCA

Prezenta traducere s-a făcut după Peter van der Veer, *Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance*, în Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Antisyncretism. The politics of religious synthesis*, Routledge, London and New York, 1994.



## Postmodern Obscurantism and 'the Muslim Question'<sup>1</sup>

### AZIZ AL-AZMEH

Distinguished Visiting Professor at the Humanities Center, Central European University, Budapest, Hungary. Author of the books: *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (1981), *An Essay in Reinterpretation* (1982), *Arabic Thought and Islamic Societies* (1986), *Islam and Modernities* (1993), *Muslim Kingship* (2001). E-mail: aziza@ceu.hu

The all-too-human proclivity to short-sightedness colludes with political perspectives of the moment, to project a fragmentary image of the present instant into the essence of eternity, and to postulate Islam as the trans-historical protoplasm in the life of all Muslims. I shall propose to you that this construal of Islam as a culture which in itself explains the affairs of Muslim collectivities and overdetermines their economies, societies, and non-religious cultures, is the fundamental element in the culture of misrecognition that I am addressing, the condition of possibility for valorising the trope of return. What I do intend to do is to return to the present point in time, and to try and understand why it is that misrecognition is so passionately willed; to probe the conditions for the exceptionalism attributed to Muslim peoples, which places them outside the remit of the historical and sociological understanding and relegates them to ethnological folklore, to consider why it is that I, like many others, have to waste so much of your time on matters that ought to be taken for granted.

“ihm doch schien, als ob irgendwo inmitten zwischen den strittigen Unleidlichkeit, zwischen rednerischem Humanismus und analphabetischer Barbarei das gelegen sein müsse, was man als das Menschliche oder Humane ... ansprechen durfte”

Thomas Mann

“je voulais, moi, occuper les Français à la gloire ... les mener à la réalité par les mensonges”

Chateaubriand

## KEY WORDS:

Muslim Question,  
postmodernism,  
political Islam,  
identity, political  
culture,  
orientalism

I would not be in the least surprised if some of you should be somewhat vexed by the title of my talk this evening. What might it conceivably be that relates postmodernism to obscurantism, and specifically to religious obscurantism which, I am sure, must automatically come to the minds of many of you as they recall the full title of this lecture? Might I be speaking about obscurantism in postmodern times, or might I be deliberately invoking paradox, or indeed charging postmodernism with being obscurantist in certain of its instances?

I hope that what I have to say might convince you that I am doing all these things at once, except for the invocation of paradox, and that my assertions will carry some conviction. But let me start by stating in a preliminary way that by 'The Muslim Question' — the name is derived from an analogy with the eastern Question which bedevilled statesmen of the Great powers in the nineteenth century, and has several elements in common with it — I mean that bundle of matters concerning political Islamism on which minds have been universally concentrated after September 11, matters that may be summed up by the existence of movements and sentiments that pursue relentlessly the quest for an unattainable absolute that is regarded by their holders as a pietist Shangri-La divinely commanded. In other words, 'The Muslim Question' refers to regarding a particular inflection of political Islamism,

one which might be compared to the Anabaptists and other radical groups among Protestants in relation to mainstream Lutherism, as not only central but eminently characteristic of both the broader phenomenon of political Islamism as of islam *tout court*<sup>2</sup>. This is of course a standard mechanism of stereotyping, in which an ethnological fragment is overdetermined and read as a total ethnological type, much like regarding all Germans as either skinheads or Bavarian rustics, every Hungarian male a melancholy Atilla or Arpad, every Hungarian woman Zsazsa Gabor. In order to understand this 'Muslim Question', I will be proposing to you that it must be made to stand on its feet rather than on its head, as it does in the common imagination, and for this to be done the name Islam must be taken apart and what it refers to reconstituted.

Some of you may well be asking themselves the question as to how one might have the temerity to question the solidity, the fastness, indeed, the self-evidence of this monolith, Islam, represented today in the form of 'The Muslim Question', let alone talk of its re-constitution. How could one conceivably disassociate the constituent elements of an entity which has for years now been reiterating its ubiquity, its exotic fastness, the pride and prejudice of its singularity, its massive presence: a presence constantly displaying an elemental force, claiming an authentic atavism, enforcing this claim with the

spectacular display of sheer energy and senseless violence, all the while asserting its inevitability as the post-colonial, albeit pre-existent destiny of an entire host of nations, of territories, almost of entire continents, all of them termed Islamic? How might one question this fastness of Muslim peoples, this primal condition of pre-colonial innocence, this inevitable post-colonial destiny?

Let me first of all dispose quickly of the easiest of relevant issues, that of the 'war of civilizations', the common cant expressed in scenarios proposed most famously by Professor Huntington and by his double, Mr. Bin Laden, the two locked in a fevered mutual demonization unmitigated by the primitive political language of President Bush and of much of his constituency: quite simply because civilisations do not go to war; what go to war are societies, armies, institutions. Civilizations are not societies, though some societal forms may in certain instances be symbolically sustained by appeal to fictitious genealogies which might be called civilisations; civilisations are rather hyper-social systems. They are not entities but performative categories, now active, now not. And in any case, speaking of entities, though there are indeed many Muslims in the world and Muslim religious sub-cultures, there is no longer in existence something that might remotely be called an 'Islamic civilization' — like Hellenism and Romanity, this is a bookish memory no matter how much it might inflame

the imagination and the aspirations of partisans and adversaries alike.

I think that we could go some considerable way together if we were to curb the fascination by which the imposing visibility of matters with an Islamic signature and the political stakes associated with them ensnare the imagination. Fascination is none other than beholding an object as if it were a marvel, and the spectacle of marvels suspends the normal operations of the human understanding. It is precisely this suspension of the understanding for which Paul Valéry was the spokesman in a pithy and moody contribution his fin-de-siècle spirit of disbelief and artifice, of modernism in the opium den, albeit in a celebratory rather than a melancholy or hostile spirit: he relished the intoxicating Orient of the mind, delighted in this reverie of the 'least exact knowledge', this 'disorder of names and imaginable things', to which neither logic nor chronology was available to keep the elements of this imaginary from falling together into 'their natural combinations'.<sup>3</sup>

I will be party, for this evening at least, to the school of spoilers of imagination transfixed by fascination, and I shall not address you in the customary manner of an oriental sage. I shall appeal to history, and will start by recalling recent memories: these will tell us that the imposing visibility and amplitude of mass political and social Islamism is a new phenomenon which

dates back a mere thirty or so years, beguiling as it may equally be to its detractors, its adherents, and its admirers. Yet the all-too-human proclivity to short-sightedness colludes with political perspectives of the moment, to project a fragmentary image of the present instant into the essence of eternity, and to postulate Islam as the trans-historical protoplasm in the life of all Muslims.

A vast culture, and indeed a vast industry of misrecognition is in place, all the more firmly after September 11, by advocates of Islamism as by Western opinion, expert and inexpert, purporting to read over and above the complex and multiple histories and present conditions of Muslim peoples a homogeneous and timeless Islam, construed as a culture beyond society and history, as a repository of 'meaning'. This, it is maintained, informs essentially all significant thoughts and actions of real or putative Muslims at all times and places, unless these be anomalous. Thus these super-islamized beings are made to yield Islamic economies unlike all economies, Islamic political systems with bizarre and irrational principles, Islamic forms of knowledge whose anachronism lends them charming or repellent, according to taste, Islamic sensibilities in pronounced distemper, Islamic dress and coiffure, Islamic law as clear, univocal, and barbarous as it is Levitically strict<sup>4</sup> — in short, a total and totalizing culture which overrides the incon-

venient complexity of economy, society and history.

Islam thus becomes fully a 'culture' in the most inchoate, yet most comprehensive and determinative of senses: it is thus reviled, but also in many circles for long patronised in an altogether preservationist spirit, in the spirit of an ethnological Greenpeace much beloved by multiculturalists, as entirely *sui generis*, and in need of recognition in its own terms and indeed of empowerment and the recognition of agency. Islam becomes impermeable to all but its own unreason, utterly exotic, thoroughly exceptional, fully outside, frightfully different — or alternatively and correlatively, it becomes fully an affective subject with prodigious internal coherence. In this capacity, the religion of Islam becomes a term that at once fully describes and adequately explains peoples, histories, and countries that are made to fall under its taxonomic sway.

In the practice of everyday discourse, such implicit notions as I have just referred to take the form of the proposition that, in some way, Muslims have in the past three decades been *re-turning* to matters that constitute them essentially, that they are reverting to type, rejoining a transhistorical nature prior to their modern history, and that integralist or fundamentalist Islam is a strident and bloody yet adequate expression of this inherent nature. Impermeable to the normal equipment of the human and social sci-

ences, the phenomena islamica — ‘The Muslim Question’ since September 11 — thus comes to acquire more than a radical exotism, and I use the term ‘exotism’ in a fairly rigorous sense deriving from its etymology. Their study comes consequently to require a particular effort of distancing and estrangement, officiated under the signature of sympathetic understanding, the *Verstehen* of alien cultural meanings, a hermeneutical procedure whereby the observer is spiritually translocated and in a sense transsubstantiated into the recesses of this Muslim other, or indeed by the two meeting at a conversational site (a ‘dialogue of civilizations’) in an ethereal in-between so beloved of postmodern anthropologists and perplexed politicians and strategists in Non-Governmental Organizations, and increasingly by official instances of many states and international organizations, including the UN. This accounts to a large extent for the recent tendency towards a radical relativism regarding the study of matters Islamic, under the title of cultural specificity which, like other forms of exoticism, I take to be a grid of misrecognition.

I am truly galled by this extraordinary revival of nineteenth century procedures of ethnological classification in the guise of social-scientific innovation, even after all the fertile debates on orientalism in the past two decades, and after history and professional ethnography had seri-

ously — albeit unevently — contested its conceptual equipment. Let me remind you that, whereas ethnography carries no necessary classificatory agendas or loyalties, ethnology is above all else a theory of racial and cultural types, and is in practice never free from an implicit or explicit normative ranking. It is apt at this juncture to indicate an unfortunate by-product of the use now ordinarily made of Edward Said’s critique of orientalism: While this use, under the rather grandiose title of post-colonial discourse, tapped a certain libertarian impulse, its excess of zeal — most characteristically in the United States — has led to a reverse orientalism grounded in an ahistorical notion of the West and its various others.

The late capitalist, postmodern emphasis on self-referentiality and self-representation, the drift towards conceiving difference as incommensurability, the cognitive nihilism associated with post-modernism, the dissolution of objects of ethnographic study into ‘voices’: all this, to my mind, leads to ejecting the tools of the historical and social sciences implicitly, but in most cases inadvertently and unreflectively, in favour of an irrationalist and anti-historicist sympathetic sociology of singularity, and of an instinctivist theory of culture which tends, with its vitalist metaphysics, to collapse knowledge into being by relating it not to cognition, but to recognition, and particularly recognition of the collec-



tive self, such that what mediates being and representation is life as Will, and such that social knowledge, represented as culture, becomes but a moment of Being itself. All this is undertaken in the name of restituting marginalized voices and histories. Such a sociology of meaning, such valorization of the voice, devolves in practice to substituting associative prolixity, self-referentiality, and political posturing for scientific practice. And such advocacy of singularity invariably results in the essentializing of identity through the irreducibility of difference, and consequently in confinement to unassailable clichés; the vogue in recent years of the theme of ‘memory’ is premised in this context on obscuring the fact that collective memory itself has a history .

Thus emerges a vicious circle, in which anti-orientalism leads directly in its claims for authenticity and singularity, to the re-orientalization of orientals — much as this is denied, this denial remains rhetorical and discursively ineffectual. And thus arose a traffic in mirror-images between re-orientalizing orientals speaking for authenticity, and orientalizing neo-orientalists, now working with social rather than philological materials, speaking for difference. This takes on particularly deleterious forms in the social sciences, when the claim is made that categories of ostensibly Western provenance, like religion and class, are intransitive, incom-

mensurable, entirely collapsible into their origins as if ontologically so fated, and therefore are applicable to Muslim peoples neither as descriptive nor as explanatory categories.

I will leave this matter for the time being, and I shall propose to you that this construal of Islam as a culture which in itself explains the affairs of Muslim collectivities and overdetermines their economies, societies, and non-religious cultures, is the fundamental element in the culture of misrecognition that I am addressing, the condition of possibility for valorising the trope of return. It is a culture of misrecognition with two main protagonists who provide mirror-images of one another: the one is the Islamist revivalist and politician, the other, the western writer or actor who shares the essentialist culturalism of the former, and who elevates his obscurantist discourse on the present, the past, and the future of Muslims to the status of indisputable knowledge: I mean here the all-too-common procedure, taken as self-evident, by which the essentialist reading of past, present, and future propounded by Islamist political or otherwise apologetic discourse, is taken for an adequate reading of the past, diagnosis of the present, and blueprint for the future of Muslims.

This reading is, of course, summed up in a number of basic propositions ceaselessly repeated and formulaically reiterated: that the history of Muslims is constituted essentially by reli-



gion, that the past two centuries of their histories are the story of usurpation and disnature by 'westernizing elites' unrepresentative of 'civil society', that the future can be no more than, with minor adjustments, a restoration of this prelapsarian condition of cultural innocence which modernity has not altered, but only held, somewhat ravaged, in abeyance.

I can at this stage offer some elements of an answer to the question of what is meant by re-constituting Islam: If 'The Muslim Question', if phenomena termed Islamic or reclaiming this or that interpretation of Islamism, are to be understood, the first step to be taken is critically to decompose the notion of Islam, and to look instead at the conditions of its recent emergence: social forces, historical mutations and developments, political conflicts, intellectual and ideological realities, devotional and theological styles and institutions, in addition to local ethnographic detail — it being clearly understood that ethnographic detail is to be regarded for what it is, and not simply as an instance or merely a concrete figure of a pervasive Islamism of life. Without this decomposition, the totalizing category of Islam will continue performing its phantasmatic role of calling things into being simply by naming them. Once this decomposition has been performed, once the reality of history has been disengaged from wanton fancy, we might be able properly to understand what is

meant by Islam and by the appeal to this name: thus will Islam — and the carriers of this name — be subject to one manner of re-constitution, among many others that will emerge in the course of my talk.

I should like to comment immediately on the timing of the extraordinary visibility of what what today appears as 'The Muslim Question'. The conjunctural element is crucially important, and the trope of return cannot be understood without it. As we know them, and I will confine my comments largely to the Arab World, political Muslim phenomena developed out of marginal pietistic and proto-fascist youth militias and sporting club movements in the 1920s and 1930s, some in brown shirts, others in grey shirts, mainly active in Egypt, but also in Syria broadly conceived. In the 1950s and 1960s, these were nurtured and provided with extraordinary financial largesse, mainly through by petro-islamic agencies and their obscurantist systems of public education (of which Mr. Bin Laden and his cavemen are sterling, unalloyed later products), by means of which they built local and international cultural, educational, and organizational structures animated by hostility to Arab nationalism in a conception of Muslim extraterritorialism that was commensurate with conditions in countries with sub-national political structures (Saudi Arabia, Pakistan). This took place, initially, in the context of an international

climate dominated by the Truman Doctrine, but was to have a wider reach later. The containment of Communism policy had a spectacular career, and in the Arab World, developed into a policy applied to counter secular Arab nationalist, socialist, and arguably pro-Soviet regimes. Those of you who may have read expert works on Arab politics published in the 1950s and 1960s will find very clear statements of the theory of Islam as a bulwark against Communism, and that the main cultural and ideological plank in pursuing the Cold War in the Arab World (and also in Indonesia and Malaysia) was the encouragement of social conservatism and of political Islamism. Later, in Afghanistan, this same policy was to have messier, bloodier, and more immediately dramatic effects, well illustrated by *Rambo III*, American champion of the leonine tribesmen of Afghanistan, a film some of you may have had to endure, initiating the danse macabre of recent months.

Yet these movements, particularly in the Arab World (though not in S. E. Asia) had little initial success, and only came conspicuously and strongly to the fore in the mid and late 1970s, in a specific conjuncture, marked by two elements. The first of these elements is the continuing trend towards a minimalization of state action in economy and society, under the impact of new international structural conditions, characterized by the correlative elements of deregulation and

of the ascendancy of finance, complemented by a natural theology of the free market. In social terms, this entailed the break-down of the post-Second-World-War Keynesian consensus, with its emphasis on social and cultural no less than on economic progress. This breakdown led, in the West, to structural unemployment and attendant results, like the rise in the influence of extreme right-wing ideologies, and the counter-racism of various brown European and North American groups, some of which define themselves as Muslim. Let me add that attendant upon these trends was the growing incidence of cult phenomena with bizarre cosmic beliefs. Correlatively, unremitting structural disorientation and various forms of deracination in some Muslim milieus under present conditions of globalization took to a virulent xenophobia as an antidote to anomie and to national frustration, and produced nihilistic political phenomena such as the so-called Arab Afghans which, with the sustenance of certain Islamist political forces, conjure up and pursue an apocalyptic 'war of civilizations' waged against a spectral enemy. And please note that though I shall be speaking of a general mood permeating Islamist movements, I will also be speaking of a specific sub-culture within them represented by Bin Laden, arising of very specific circumstances: networks that go determinedly about a war of civilizations are marked by a metapolitical rather than a political

calculation, in which the criteria of efficacy are extra-mundane, even when they are not declared to be eschatological.

In the Arab World as elsewhere in the South, these new conditions, under titles such as 'structural adjustment', have been exacting a very heavy social price correlative with the breakdown of both the will and the capacity to carry out policies of development. States came increasingly to be reduced to pure administration and to policing the effects of global deregulation. With economic deregulation came also correlative social and cultural deregulation, ideologized by communalist, anti-state paternalism on the part of western Non-Governmental Organizations and their local analogues, which became not only distributors of aid, but also loci for the production of culturalist knowledge and social practice in the name of Difference, a sort of gentrification of backwardness. Mass social and economic marginalization also led in the South to results analogous to those in the North. Among these is the strong appeal of the ultra-conservative hyper-nationalist populism with a chiliastic flavour which we call radical Islamism, or which in India is associated with movements like the RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh). Both political Islam and the RSS — and indeed also Revisionist Zionism so overwhelmingly central in Israel today — followed the rhythm of modern world history: in their emergence simul-

taneously with Fascism in the 1920s and 1930s under al-Banna, Golwalkar and Jabotinsky, and in their revival simultaneously with the retreat of modernism and with the spurning and denigration of the Enlightenment, and the correlative revival in the West of conservative ideologies, religious and secular — a revival officiated under a benign signature as well as a malignant one, the one xenophobic and the other xenophilic, both premised on a culturalist differentialism which has recently become hegemonic, and both of which, in two different spirits, speak of 'cultural specificity' which, towards the end of the twentieth century, came to perform the same conceptual functions as race had earlier performed<sup>5</sup>. Racial, national and religious 'profiling' as practiced since September 11, most hysterically the US where it is accentuated by the stridency of Republicanist Protestantism, is unthinkable without the differentialism I am talking about.

So much for the singular rhythm of political Islam. Let me add this, before I widen my purview : The Islam of militant and conspicuous Islamism repudiates the lived Islam of its milieu in its attempt to 'return' to the atopian Islam presumed to have been out there before the Fall and imagined to be still seething below the surfaces of falsehood and inauthenticity. This accounts for the extraordinary violence it has always needed to deploy in the quest for authenticity. It constructs an imagined Muslim

past, using symbolic materials derived from Muslim canonical and quasi-canonical texts, but cast in ideological moulds common throughout the international history of conservative populism, as well as anti-Enlightenment motifs, associated with a ferocious subalternism, which makes it, somehow, adorably post-modern. These moulds and motifs use vitalist and fiercely social-Darwinist figures of history and of society, a romantic notion of politics as restorative Will and direct action, an organismic conception of culture and of law, all of them reminiscent not of Muhammad and the Koran, but rather of Herder, Savigny, and Spengler, of de Bonald, Gobineau, Le Bon, and perhaps most pertinently in present circumstances, of Nechaev, Osinsky and Morozov. Two of the most influential works of revolutionary Islamism in Arabic and Persian (by Sayyid Qutb and `Ali Shariati) both specifically esteem most enthusiastically the work of Alexis Carrel, a Frenchman who, as some of you might know, started his highly distinguished medical career in New York, where he developed highly elaborate social-eugenic theories crowned with the Nobel Prize, and then went on to become the cultural and scientific oracle of the Maréchal Pétain at Vichy. His works are now standard reading material in youth summer camps run by the Front National in France. Carrel's emphasis on the creative salvational minority, his strictures against cultural and racial degeneration, were of

course not as systematic in spirit, broad in reach, and sophisticated in approach and conceptual wealth as those of German thinkers such Nordau, Klages, Nietzsche, and Jünger<sup>6</sup>. Let me say parenthetically that it is too early to predict how the postmodern reclamations of obscurantism and its predilection for the backward in the name of post-coloniality, will react to September 11, and whether it will feel the waves of disorientation, dislocation, and terminal menace that have started seriously to beset Islamist political movements of all shades. What is certain is that I have not yet seen descriptions of the destruction of the World Trade Center as quite simply a performative speech-act<sup>7</sup>, nor anything comparable to Lyotard's playful characterization of the Second Gulf War as an unreal, virtual happening<sup>8</sup> — although, I must say, feminist descriptions of the events as an act of supreme phallicism have indeed been voiced.

Be that as it may, the point is that this notion of degeneration and decadence, sometimes but not always hankering after a precapitalist arcadia, has generic affinities of an ideological and conceptual nature with the Islamist critique of contemporary society; both are the products of times of considerable commotion and disorientation, and both are anchored in a vitalist conception of society. But whereas the Germans (and Americans like Albert Freeman and Henry Ford) blamed the proletariat and the massification of

society and polity for this degeneration, Muslim thinkers like Mawdudi and Qutb blamed what they termed *jabiliyya*, unislamicity pure and simple, or Occidentosis or Westtoxification according to the English translators of the Iranian priest of authenticity, Jalal Al-i Ahmad. I might add that all the European figures I mentioned are of prime importance for political life and thought in modern European history. The fact that they are not so very well-known today, or that they have until recently been relegated to minor positions in textbooks of political and social theory, can only be read as a rather hopeful collective amnesia organized by liberal regimes following the Second World War. The post-modernist adulation of difference is not often enough aware of its own ideological and conceptual provenance.

And to round up the picture, I must also add that there is also between the parties I mentioned — Islamists and representatives of European political irrationalism — an affinity far more than subliminally elective, respecting the mystique of death and sacrifice as the morbid edges of life and antidotes to a vision of decay, and the glorification of blood and fire and steel as direct forms of political action beyond the world of daily life. One might mention here by way of example Ernst Jünger's memoir of the First World War and the notion of *jihad* according to radical Muslims<sup>9</sup>. Just as pertinently, the

Russian Narodnovoltsy and certain fringes of European anarchism, particularly in Russia and Spain, might be cited: Morozov's immortalization of the revolutionary, Nechaev's Cathéchism, more generally the metaphysical rather than immediately functional status given to the insurrectionary act of terror, the cult of self-sacrifice including death regardless by whose hand it might come, the 'absolute present' (Karl Mannheim's term<sup>10</sup>) which conceptualizes insurrection, rendering the present moment an instance in an indistinct eternity<sup>11</sup>. I am not suggesting that Mr. Bin Laden might have heard of Mikhailovsky or Morozov or that he might have read Carl Schmitt, but rather that all of these and many others were possessed by an apocalyptic language of ultimate war, of death as the ultimate affirmation of life, and that all of them belong to a modern world in which the distinctiveness of political violence, unlike the Middle Ages, is correlated to the emergence of the notion of 'the people' who might be made to rise by means of acts of exemplary violence<sup>12</sup>. in order to precipitate a predetermined outcome. They equally all belong to a modern world in which it was possible in vitalist terms to think of war as the ultimate manifestation of collective energy, acting as an antidote to decadence and degeneration, believing the world will again rise from the ashes of the Götzerdämmerung they intend to precipitate<sup>13</sup>, with an *amor fati* and in a spirit of the



Dionysian nihilism of an Absolute Subject in which life and death are seen to be interchangeable, and where the latter is indeed proof of the former and the supreme testimony of it, the nihilism of a transcendental Narcissus which in its defiant reversal of degenerate values generates the heady sense of freedom I believe energised the perpetrators of the acts of September 11, who were also clearly possessed of a keen sense for the postmodern mediatic aesthetic of the absolute event in real time. In a sense, these matters might be subjected to an analysis as instances of what Hegel termed Absolute Freedom and Terror, where freedom 'ascends the throne of the world', albeit one without real antitheses, as if they were a throwback to a previous moment of consciousness, in which the normal dialectical movement of a self-referential subject in a struggle of master and slave is condemned to unconsummation, in which individuality is condemned to remain an instance of ahistorical, pure, perpetual and singular negativity<sup>14</sup> outside historical time and without the labour of the negative.

I think it is crucial that one resist the habit of looking at these acts as being entirely inspired by the promise of a tumescent Paradise, for what we have is a cult of martyrdom and of war in which self-sacrifice is a rite of passage and an act of intense socialization, and radical Islamic political movements do subject their members to

intense resocialization<sup>15</sup>: It may be recalled that Goebbels declared that war was the most elementary form of love for life<sup>16</sup>, an attitude which to my mind provides the fundamental affective element of Carl Schmitt's theory of the state. That Bin Laden warned what he termed Jews and Crusaders that he and his people loved death more than their enemies loved life, belongs to the same tropes of militaristic nihilism, and this is a matter that may be approached, and sense made out of apparent senselessness, in terms of anthropological theories of sacrifice and of the feast<sup>17</sup>.

Such analogies as I am drawing may appear to some of you as improbable and indeed gross. But they are very suggestive, and the analogy I am making between religious zealotry and romantic anarchism and nihilism, imperfect as its definition might be, is premised on a shared repertoire of vitalist notions not available before the era of modernity or, better stated, both emerging from the same conditions of possibility, which allows for convergence and comparability. Thus I would also add that radical Islamists use much the same political language and make similar use of archaic political iconography as do vitalist romantics everywhere, for all atavism harbours a primitivist aesthetic which appeals to a concrete image of a prelapsarian, arcadian nature to be restored. This was evident in the Balkans recently, among other places. The penultimate televisual



appearance of Mr. Bin Ladin took place before a cave, recalling the Cave of Harra', where Muhammad first received his divine inspiration. This is all not too dissimilar to certain colourful fringe phenomena in the Vienna of Hitler's youth, with the revaluation of racial purity and of ancient Germanic myths by Guido von List, who adopted the swastika as the emblem for his Aryan fraternities, and particularly of Georg Schönerer's folkishness<sup>18</sup>: Thus Bin Laden and his associates adopted a medievalising coiffure and manners of dress and holy relics and, as well as ways of private behaviour and affected turns of phrase not very much out of keeping with the lurid and exhibitionistic culture of bad taste evident in analogous cult groups, in a sort of dandyism in reverse. They acted according to a notion of authenticity which is analogous to the Hindutva of the communalist Right in India, and they combine together the political mysticism of the secular Zionist Right with a mild form of the doctrine of divine election propounded by Jewish fundamentalism

It is important to note that the rhetoric of authenticity and the trope of return according to which matters I mentioned are cast by religio-political revivalism is not the unmediated voice of the natural history of a culture or of a race, but rather a *recherché* self-representation of this or that social force presuming normative hegemony. It is precisely such a process that people

commonly call an identity, a word much over-used and abused in current public debate. Authenticity, in this perspective, is highly inauthentic, indeed, a counterfeit identity, for identity is a performative category, not one of indication; it presents, as described by Adorno in another, aesthetic, context, a *für andere* masquerading as an *an-sich*: such is the case of the wholesale invention of vestimentary and intellectual traditions by Islamist movements, and the simultaneous assertion that these correspond to social practice, and such also is the deification of the Buddha in the atheistic religion of Buddhism, and such is similarly the elevation to divine of primacy of Ram by Hindu communalists in what has been termed the Semitization of Hinduism.

In all these and other cases, we witness a traditionalization as distinct from traditionalism; we witness the folklorization of classicism, in which elements from the remote past are presumed to constitute the lived present, which often results in varying degrees of a Disneyfied psychodramatic self-parody — one may most appropriately be reminded here of one among many great anthropologists little read today, of Edward Tyler, who asserted that 'the serious business of ancient society may be seen to sink into the sport of later generations, and its serious belief to linger on in folk tales'<sup>19</sup>. In this way are produced tangible tokens or icons of authenticity such as a particular manner of dress or of

punishment, and thus also are virtual collective memories exhumed from old books made into elements of a populist rhetoric, by asserting them to be actual memories. Through these virtual memories, an historical romance is construed which is then put forward as an utopian social programme whose purpose is to construct a finalist and definitive Shangri-La where everyone and everything might be authentic, be this called an Islamic state, a tausendjähriger Reich, life in the Ramrajya according to the Sanskritik *dharma*, or indeed the arrival of the Messianic age once the impeccable red heifer has been genetically engineered by Jewish Ayatollahs in the occupied territories. Under such conditions, therefore, life most frequently devolves to performance, the performance of a socially and politically disembodied psychodrama, which might indeed gather social momentum and come to constitute a facet of social reality. But this constructed facet is a measure of the distance between the past itself and its iconographic monumentalization or bloody memorialization. I might add by way of clarification that though this primitivism has become standard fare in Islamist movements, the radical primitivism that came to the fore in the figure of Bin Laden goes further, and relentlessly abstracts itself from both its conditions of genesis and its present condition and lodges itself in perpetual psychodramatic performance, enforced by the tropes of extraterritorial-

ity and exile made possible by the social and physical topographies of provincial parts of Saudi Arabia and Yemen from whence many members of al-Qaeda came, and Afghanistan, to which they moved — or indeed the self-alienation possible in a country like the United States, or under conditions of multiculturalist placelessness afforded by situations of ethnic cantonement in various European countries — not unlike the Hasidic cantonement at Borough Park, Brooklyn, for instance, or at Finsbury Park in London, where the Hasidim coexist with an equally insular Muslim community, with whom they cooperate over matters concerning public morals and multicultural educational demands. It is from such conditions that al-Qaeda and the Jewish Defence league recruit their membership.

Not so, of course, are the suicide bombers active in Israel and the occupied territories in past months. There we witness acts within a very specific political situation, with discernible and specific antagonists, acts perpetrated in a situation of national disempowerment whose proportions are almost absolute, where the embryonic structures of Palestinian self determination were being systematically destroyed by unspeakable acts that go radically counter to all norms except those of a primitive tribalism— the destruction of civil service records, cultural institutions, security forces, water and power resources, and the physical liquidation of all political cadres, ac-

cording to a savage political doctrine, echoing some that have been taken up above, and eloquently put by Ariel Sharon when he stated that it was an “iron law” of history “that he who won’t kill will be destroyed by others”, and that it was “better a live Judeo-Nazi than a dead saint” (Interview with Amos Oz in *Davar*, December 17, 1982 — English translation: <http://www.counterpunch.org/pipermail/counterpunch-list/2001-September/01>).

In the same interview, Sharon stated that “We shall start another war, kill and destroy more and more, until they have had enough. And do you know why it is worth it ? Because it seems that this war has made us more unpopular among the so-called civilized nations”: quite apart from the mass psychopathological condition underlying the need to be feared rather than admired (ibid.), this unfinished “dirty work of Zionism” (ibid.) takes on the aspect of a sub-political, biological, vitalist predation (comparable to the notion of *Lebensraum*). The unspeakably savage (the words are used deliberately, to convey the sub-political and sub-civil) character of this political genocide provokes a response in kind equally captive to the impotence of language and of reason. Thus the young woman who exploded herself in Jerusalem on 12 April, 2002, declared on video that she was intending to “state with her body” what the Arabs had not said with words: in a situation

where the means of resistance and of national self-determination had been rendered bereft of politics and transformed into Darwinist predation, a vitalist counterpoint appears eminently purposive.

Here martyrdom becomes not an apocalyptic cult, as with al-Qaeda, but a nationalist act of resistance rather akin in its mechanisms and conceptions to Sorel’s myth of the national strike. In past months (these lines are being written towards the end of April, 2002), the religious character of the discourse surrounding suicide bombers has gradually receded in favour of the more decidedly and sometimes unmitigatedly nationalist, not only on the part of suicide bombers belonging to the secular al-Aqsa Brigades (al-Aqsa mosque being a national symbol), but also by bombers belonging to Hamas. This is not too dissimilar to suicide bombers in South Lebanon belonging to the Communist Party and the Syrian Nationalist Party whose actions had more consequential effects.

Having indicated a very specific and important distinction, I will return to the mainstream of this essay, and state that I conclude from all this that, over and above iconography, there is precious little that is generically distinctive about Muslim integralism and fundamentalism, beyond the specific way in which the tissue of each of its different times and places is created by its vari-

ous conjunctural and structural elements. The 'return' to Islam is in fact to a place newly created. Its different components are generated from romantic and vitalist ideological elements present in the repertoire of political ideas universally available, no matter how much the rhetoric of identity and of authenticity might deny this; they are socially crafted out of a social material which requires for its understanding a sociology of structural marginality, another of elite competition, as well as a social psychology of middle and upper class youthful radicals in situations of normative schizophrenia and structural closure, not an ethnology of pre-colonial Arcadia; and last but not least a sociology of subcultures and of cults. The understanding of islamic political phenomena requires the normal equipment of the the social and human sciences, not their denial<sup>20</sup>. Let us not forget in this context an extremely important novel feature that has supervened onto the international legal order since the collapse of the Socialist Bloc, namely the fact that the indeterminate fluidity evident in regimes of extra-legality and extra-territoriality is, under a normative signature overdetermined by hegemonic military capacity deploying the 'power of exception' as a novel legal norm<sup>21</sup>, rendering previously prevalent modes of legality (including notions of national sovereignty) virtually irrelevant—the best examples of this are the embargo against Iraq and

Israeli policies in the Occupied territories. That lawlessness in a situation of normative legal fluidity is seen to be legitimate is unsurprising: this is the lawlessness in international relations as in economies structurally beset by illegal transactions. This requires precise analysis and cannot be understood through moralist condemnation alone.

Nor is Muslim revivalism today itself generically specific . The construal of the utopia desired as a re-enactment of supposed origins or beginnings, the trope of return to authentic beginnings, is a constant feature of all religious discourse and of nationalist and indeed much conservative discourse. In the Christian religious traditions it is termed typology, where present and putative origin are organized as type and re-enactment, as beginning and manifestation, original and figure, and where Reformation announces itself as no more than fidelity to origins: thus many Christian kings were described as a New David and as *typus christi*, Byzantine emperors were likewise regarded as instances of *Christomimesis* , and their capital was regarded as the New Jerusalem. All this forms a standard component of a broad sweep of *Heilsgeschichte* (salvation history) which is foreign to no monotheistic religion. That this also occurs in Islam is entirely unremarkable, and is a matter to be investigated in the context, not of an unrecon-

structed ethnology of the *homo islamicus*, but of the history of religions, which has much to say about beginnings as types and mythological characters, of stereotypical reproduction, of mythopraxis (in Sahlins' expression), and of the relation of these to ritual.

Before I go any further, I shall briefly try to dispel the surprise of some of you at hearing how Islamism is an offspring of modernity rather than of tradition. Let me remind you that the Arab world, like all parts of the globe, was variously and unevenly incorporated from the mid-19th century, into an international order of ideology and culture, in which circulated discursive forms and ideas which, albeit of Western European origin, were to become universal, and came to be produced and reproduced locally, being enracinated in the cultural, legal, and educational apparatus of Bonapartist states — that is, states that made it their business to become the hegemonic instance in the cultural and legal spheres. These states spread throughout the world from the early 19th century: By Napoleon himself, in Spain, Italy, and Poland, by direct Napoleonic example, as in the states created by Simon Bolívar and his example in Latin America, and as in the Ottoman Reformed state, which is the one particularly relevant to the Arab World. This was a state of extraordinary innovativeness, which incorporated into its reforms some of the most advanced ideas of the age, such as non-sec-

tarian education, ideas which in their countries of origin were thought to be dangerously avant-garde. The reformed Ottoman state of the mid-nineteenth century was almost a veritable laboratory for Comtean ideas and of positivist social engineering — Auguste Comte was quite aware of this, and his delight was evident in the open letter to Reshid Pasha that he printed at the beginning of the first volume of his *Système de politique positive*. We could actually say that the history of the Arab world in the past century and a half is an accelerated history of acculturation, in which major changes occurred very rapidly, much like the cultural history of England in the 17th century, including the absorption of irrationalist ideological motifs and concepts.

Of the new cultural forms were the journalsitic article, the pamphlet, evolving forms of the novel, all of which utilized a new form of Arabic, generated in the mid-nineteenth century, incorporating substantial lexical, some syntactic and extensive stylistic developments. Of the ideas, one might cite ideas of the nation, of the economy — which was born as a determinate conceptual field only in the 18th century —, of society itself which in the early 19th century superseded the notion of estates, of the body-social as the assembly of individuals that we gain from English philosophy most particularly, and the related idea of an abstract assembly of rights that we find in natural right theories. That the



ideas of progress, of popular will, no less than romantic notions of the organic continuity of history and the homogeneity of society, and others, are of the same order, goes without saying.

None of these has precedents in Muslim traditions; all belong to the universal regime of modernity, which in one of its aspects constituted an exclusive repertoire of the conceptual apparatus by which peoples world-wide thought and wrote on public affairs. These imperative global forms of cultural expression are analogous to what were called 'modules' in an influential book on nationalism. I do not deny the pervasive existence of archaism in the political and social aspirations of Islamists and other conservative populists elsewhere. What constitutes the specificity of Islamist groups is their appeal to a particular historical experience and its symbols, construed as a foundational myth, what I wish to insist upon is that this is not some explosion of ethnological force long repressed, but is a very *recherché* primitivism deliberately crafted of the universal modularity of modern ideologies, and the discourse of inwardness, of authenticity, of particularity, expresses a political sentimentalism, formulated in a language and by means of concepts that are entirely heteronomous: sentiments of what is called identity are not immediately translatable into politics, but need to be sensualised in emblematic or iconographic form

which then acts as a node of ideological interpellation, then parsed in the form of ideological propositions. When such sentiments do explode immediately, they take the form of direct action: as melancholy musings normally associated with the romantic sensibility, but also, when wrath is unbridled, sentiment pours forth as inarticulate terror.

The broader current in which religious sentimentalism was thus articulated ideologically was not the work of theologians, but of a group that emerged from the new public educational system, which marginalized the public role of the Muslim priestly establishment (and I am not here speaking of the peculiar conditions of Saudi Arabia<sup>22</sup>), and which was analogous in its purpose and some of its effect to the role played by the *lycée* system in France or the *Gymnasium* system in Germany. A new class of intellectuals arose, analogous according to a poor man's analogy to that which some German scholars, with reference to their own history, refer to with some dread as the *Bildungsbürgertum*. It is this same class of the *intelligentsia* that sustained secularist and otherwise secular ideologies, in concert with and by participation in the state. But it is the subaltern components of this *intelligentsia* that produced Islamism: reformist Islamism at the end of the nineteenth century, and political revivalism at the end of the twentieth. In both cases, effective secularisation led to



the possibility of defining religion separately from social realities with which it had previously been embedded, and for giving it the internal homogeneity, coherence and consistency of a total social and political programme<sup>23</sup>.

None of the matters I have highlighted is particularly mysterious or inaccessible to the understanding. The socio-economic conditions, the birth of Islamism from the interstices of universal modernity, the virtual reality of particularity which uses universal modules to construct itself, the multiple causalities that work to produce — amongst some Muslims as well as others — projects of involution and interiorization: all these, and many other collateral matters, are well-documented, and in some instances well-studied in published work, and they alone, unlike the postmodern mood, can help us clarify ‘The Muslim Question, quite apart from Valéry’s relish in the ‘disorder of names’. What is particularly striking is that there is so much resistance to perceiving the realities of the situation, so much insistence upon misrecognition.

I do not intend all over again to review the debates concerning orientalism, nor do I wish to dwell now on the foetid alleyways of collective European memories of historical antagonisms, clearly but not always articulately evident in Bosnia, Iraq, and Palestine in the last few years; I do not wish to mention more than in passing and by way of reminder, the systematic and fe-

vered demonization, under the title of terrorism, of various Muslim peoples, or the never-ending story of immediate political interests and the interests of arms manufacturers<sup>24</sup>.

What I do intend to do is to return to the present point in time, and to try and understand why it is that misrecognition is so passionately willed; to probe the conditions for the exceptionalism attributed to Muslim peoples, which places them outside the remit of the historical and sociological understanding and relegates them to ethnological folklore, to consider why it is that I — like many others — have to waste so much of your time on matters that ought to be taken for granted.

To a considerable extent, this has to do with the social and political organization, in western countries, of knowledge concerning Islam, of the production and circulation of this knowledge, of its criteria of public validation, and of the position that rigorous research as distinct from what is publicly claimed as expertise occupies in this organization — quite apart from the spectacular newsworthiness of similar reclamations emanating from Islamist political movements in quest for normative hegemony in their lands of origin. It is manifestly the case that expert knowledge — institutionally known as orientalism and as area studies — on these matters is marginal; it has no social authority to arbitrate knowledge on Islam; members of the public and persons in positions

of authority seem free to make all manner of whimsical or irresponsible statements and assumptions concerning matters Islamic without serious fear of disgrace or even of definitive correction. There is hardly a body of exact knowledge concerning Islam which is publicly authoritative and self-perpetuating, and this also applies, *grosso modo*, to the organization of university faculties, in which studies of Islam occupy a marginal and rather slight position which some scholars of Islam regard as rather a seraphic blessing — this explains to a large extent not only the manifest conceptual retardation of this field and its vulnerability to common cant, but also facts such as the virtual absence of Islamic materials in the context of other disciplines, including the history of religions.

This marginality is evident in many other ways: that the substantial though scattered advances in the study of Muslim societies in the past two decades has been unable to come into general circulation, that the excellent products of contemporary research published in Arabic are not read, for lack of linguistic competence of western experts no less than out of their contempt for Arabic scholarship, and above all that public primacy is generally given to forms of expression and of discourse of higher ideological density and authority and of wider reach than orientalist or area expertise. This is not new, of course: perhaps most glaringly but by no means

uncharacteristically, we find that the public authority on matters Islamic in 19th century Germany, for instance, was no other than Otto von Ranke. Some of you may know that Ranke wrote what was then regarded as the definitive history of the Ottoman and Spanish empires in the sixteenth and seventeenth centuries, in which he paid scant attention to the results of orientalist scholarship or to Ottoman sources, and preferred to rely instead on Venetian archives.

At present, such authority is assumed most specifically by mediatic forms of representation and their pre-literate techniques of semiosis, to whose conditions and categories university experts frequently succumb, not necessarily because of dishonesty, but rather because of conceptual vulnerability and disorientation, rendered all the more acute by the constraints of the medium. This general situation applies also to scholarship in general public circulation and with a public credibility far exceeding that of more careful research.

I would cite as an example the work of Ernest Gellner, which theorises the demotic notions of Islam in common currency and shares with this demotic notion one of its constitutive features, that of overinterpreting an ethnographic fragment (or, more traditionally, textual fragment) as a total ethnological type. Gellner studied a village in the Moroccan Atlas in the 1950s, then came to conclude that the bird's-eye view from

these panoptical heights revealed an apparition or indeed an epiphany of Islam in its full integrality as history, society, culture, a view which at once exemplifies it and sums it up. General and particular in this totalising vision correspond absolutely, just as, in myth, concrete and abstract classifiers and mutually convertible<sup>25</sup>. Thus Islam is fully representative of Muslims and can indeed be substituted for them : you will remember that I did say earlier that naming is conjuring, and this is a very good case in point.

Briefly stated, discourse on matters Islamic at present is characterized , broadly and in the form in which it enters the public sphere, by what we might call a neo-Renanism, the reference being, of course, to Ernest Renan's famous theories about the congenital incapacity of the Semitic mind to produce science and philosophy, but to excel nevertheless in the realm of poetry — a discourse based on taxonomic antitheses. We have a politological neo-Renanism which speaks, among other things, of the essential inappropriateness of democracy for countries characterized as Muslim because democracy goes against the grain; as a corollary, we have the proposition propounded in many circles that democracy for such countries is best achieved if they were to be ruled by groups which best correspond to the authentic nature of these societies, which is Islam. Correlatively, we also have a neo-Renanist pseudo-sociology, which takes the

populist declamations of authenticity for accurate descriptions of social reality and which denies the realities of secularism in Arab life on grounds of congenital incapacity, served up under the title of 'revivalism' and the trope of return.. This discourse has as its Leitmotif a culturalist differentialism, that is to say, a culturalist ethnology which supposes 'cultural meaning', including the trope of return, to be determinant at once of action as of the interpretation of action. This is a matter to which I have given considerable thought and I have concluded not only that culturalism uses the same figures and tropes that had been previously employed in racist discourses, but that like racism it operates in a rather simple manner, which consists of selecting visible tokens of ethnographic distinctiveness, which could be the colour of the skin, a certain manner of dress, or certain propositions concerning the organization of gender relations, then proceeding to give these the status of iconic markers or of stigmata of otherness — or correlatively of inwardness, as nodes of ideological interpellation as I indicated earlier. These are finally served up as totalizing criteria of ethnological classification broadly conceived, constituting Muslims by analogy with ethnotypes or what older American anthropology referred to as 'patterns of culture', though I must say that Ruth Benedict was far more conscious of her appropriate intellectual

genealogy than present-day proponents of the post-modern version of this conception, citing few anthropologists but appealing rather to German vitalist thinkers like Dilthey and Spengler. This is really not unlike regarding, for instance, Lederhosen and skinheads as the iconic markers of Germanity, of cowboys and mobsters as markers of the north American identity, corresponding to its inner nature and constituting its cultural genetic capital, and proceeding to construct an ethnic type based on the associations of these images.

I think it will be clear to all of you that this procedure partakes of all the characteristics of polemical rather than of scientific discourse, notwithstanding copious footnotes. It would be highly instructive to compare narrative features of this commonplace discourse on Islam with the tropes of polemical discourse generally, including anti-Masonic, anti-Arab, anti-Communist, anti-Semitic, and other writing and other forms of propaganda designed in antagonism. One might well compare Muslim history conceived in this fashion with left-wing histories of the Society of Jesus written in nineteenth-century France, in terms of structure, imagery, and argumentation, in which the record of Jesuit history was read as a symptomatology of the Jesuit spirit, and in which links between events were ones of mythical significance rather than ones of causality.<sup>26</sup> All polemical discourse, like religious discourse, is

typological: a history of beginnings and reenactments, in which change is illusory and where every particular is a mere illustration of the general, and in which the primacy of mythical signification is undisputed.

Yet all this has in the recent past been expressed in terms of a disarming condition of innocence, often described as a post-modern concern for diversity, individuality, the empowerment of the marginal, and a whole host of other propositions on which there is a concurrence between xenophobes, liberals, and third world communalists and integralists, all of whom speak the rhetoric of diversity, of difference, of particularity, a rhetoric which conflates the banal realities of diversity and of particularity with the topoi of culturalist and ethnographic classification. All in all, the kitsch and the spectacular, are taken for the authentic and invariant, and this procedure is often freely encouraged not only by spokesmen for authenticity, but by various other native informants, some of them professional, who play to an eager gallery, although this is not often noticed by anthropologists, journalists, or other experts<sup>27</sup>.

This post-modernist delight in the pre-modernity of others is all the rage; what it subtends really is a vigorous and triumphalist post-modernism, premised on post-Communism, and bereft of the normative, aesthetic, and cognitive attributes of modernism. It is hence captive to the

relativistic drift inherent in the use, by history and sociology, of the metaphor of the organism to describe identities as absolute subjects. This, I have repeatedly reminded you, is a standard component of European irrationalism and political romanticism.

It is therefore particularly disturbing to me that Gellner — note that I refer to him specifically because he captures with particular eloquence and limpidity and increasingly firmer demotic mood, and expresses clearly and explicitly matters that others prefer to state more guardedly, and carries them with authority and with considerable ideological density outside the field of area studies and into general circulation — it disturbs me particularly that Gellner, the anti-relativist par excellence, should state ‘In Islam, it is all different’<sup>28</sup> — which once again reminds me of an anti-Jesuit polemic of 1880, by a forgotten novelist, Jules Durantin, who wrote: ‘Everything progresses, except the Company of Jesus’.<sup>29</sup> Gellner liberates himself from the burden of proof — but equally, and most saliently, he liberates himself from the discipline of his trade of sociologist, anthropologist, and theorist of history. He proceeds to state and re-state an entire interpretation of Muslim histories and of present-day Islam, which he reduces to an invariant model, supposedly emanating from his rustic observatory in the Atlas Mountains, whose schematism is breathtakingly peremptory, and

empirical objections to which he simply ignores. Briefly stated, this notorious ‘pendulum-swing’ theory of Islam postulates two forms of religiosity, the enthusiastic-rural and the puritanical-urban, in a primordial conflict and cyclical alternance which fundamentally constitutes Muslim history — so fundamentally, indeed, that the present condition of the Muslims can be conceived in no other terms, and which can have no outcome other than the triumph of urban puritanism. Correlative with this religious characterization of a history, reduced to religious culture, is the proposition that no modernism for Muslims is inconceivable in terms other than those of the Muslim puritanical doctrine and its corollaries..

Gellner’s Moroccan village is an ethnological fragment he construed in terms of an ethnological theory which he reads into the work of David Hume and of Ibn Khaldûn (whom Gellner needed to read in the poor standard English translation), who based his own theories on a particular reading of the history of North African Muslim dynasties — Ibn Khaldun is less a guide to the interpretation of North African history than a Maghribi phenomenon interpretable historically. Yet this is a theoretical genealogy which appears largely fictitious when one looks at the actual origins of this theory in French colonialist historiography of North Africa, which had a substantial input from the German deterministic so-



cial geography of Ratzel, and which is best exemplified in the work of Emile-Félix Gautier and Robert Montagne <sup>30</sup> — the latter is much praised by Gellner overall. And if it were assumed — and this would be a very decidedly dubious assumption — that this model be applicable to certain moments of North African history, the fact that it is still utterly foreign to, say, Ottoman history, he seems simply and implicitly to regard the 500 years of Ottoman statehood over central Muslim lands to have been anomalous and uncharacteristic: he never said this explicitly, but it arises from the logic of excision and abridgment he deployed in the various versions and redactions of his theory..

What this procedure displays, in fact, is a certain will to conceptual arbitrariness — arbitrariness with regard to facts of history and society, one which construes central facts as anomalous, and partial or local phenomena as normative; a conceptual arbitrariness which allows for an indiscipline flourishing under the title of exceptionalism. There is a definite objective correlation between this arbitrariness and its historical conditions of possibility in the world outside the university, for this intellectual unaccountability is matched only by the presumption of unaccountability built into an article published by Gellner in *The New Republic* (December 5, 1983, p 22) which opens with the following statement: ‘Muslims are a nuisance. As a matter

of fact, they always were a nuisance’ — I shudder to think what would have happened to the author and to the *New Republic* had he said the same about Afro-Americans or Jews, for instance. But that which is of particular salience in this statement was that it was simply a preface to reducing to a unity, in islamic exceptionalism, of Moroccan corsairs off the coast of Newfoundland in the eighteenth century, Khomeini, and the Organization of Petroleum Exporting Countries. Clearly, the will to conceptual arbitrariness is correlative with the will to a certain form of combat which is bound by no rules. Societies, countries, territories, histories — all are reduced to a specific aspect that makes them manageable for purposes of confrontation or containment. The connection with, and anticipation of, the theses of Samuel Huntington is manifest; both repeat commonplace prejudices with equal banality .

What this will to violence no longer symbolic since September 11 — this will to reduce complexity to simplicity, will wantonly to ignore reality, will to conceptual indiscipline, will to contradict both history and ethnography <sup>31</sup> — leads to in scholarship is precisely what I started with, the over-islamization of Muslims, their endowment with a superhuman capacity for perpetual piety, the reduction of their history and their present life to a play and recovery of religious motifs, and hence a denial of their actual history



and present. It would be wrong to suppose that Gellner's statements and theories always amount to no more than vulgar Islamophobia, or to some immediately political position. Yet they are, like Gellner's last theories about the impossibility of secularization for muslim lands — the very secularization that is so evident in the fundamental thrust of modern Arab history<sup>32</sup> — based on an imperious will to denial, during the time of global post-Fordism when outsiders are barbarized in terms of a discourse of cultural incapacity: incapacity for economic, social, political, and cognitive development, cultural incapacity predisposing peoples to violence, overpopulation, factionalism, even to famine<sup>33</sup>.

#### Notes:

Parts of this paper were delivered in a variety of forms over recent years as lectures in a variety of fora, and has benefitted much from keen and diverse audiences, at the universities of Georgetown, Columbia, Harvard, California (Berkeley), and Lund; at The Central European University, Budapest, the Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi, and the Institutes of Advanced Study in Berlin and Uppsala. An early version was published as a pamphlet under the title *Reconstituting Islam* by The Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, in 1995 (Swedish translation as "Att rekonstituera islam", in *Tidskrift för mellanösternstudier*, n. 2, 1998, pp. 4-21)

<sup>1</sup> For the term "postmodern obscurantism" I am indebted to a conversation in Beirut with Aijaz Ahmad, to whom this article is dedicated

<sup>2</sup> For a clear statement of the radical position, see William E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, Leiden, Brill, 1996; Gilles Kepel, *The Prophet and the Pharaoh*, translated by Jon Rothschild, London, Al-Saqi Books, 1985

<sup>3</sup> Paul Valéry, 'Orientem Versus', in idem., *History and Politics*, New York, 1962 (*Bollingen Series*, XLV.10), pp. 380-381

<sup>4</sup> We also have now an 'Islamic archaeology': Timothy Insoll, *The Archaeology of Islam*, Oxford, Blackwells, 1999, proposes that there are 'islamic' archaeological traces which find their unifying principle in the Muslim religion as a total and ineradicable 'way of life'. That the empirical evidence sketched in the book (on the domestic environment, dress, war, visual imagery, and much else) indicates conclusions that are almost wholly directly in contradiction to the basic proposition of the book does not dent the spirited enthusiasm with which this proposition is repeated

<sup>5</sup> Aziz Al-Azmeh, 'Culturalism, Grand Narrative of Capitalism Exultant', in idem., *Islams and Modernities*, 2nd. ed., London, Verso, 1996, chapter 1

<sup>6</sup> Various facets of the relation between Islamism and universal irrationalism in politics are explored in Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, 2nd. ed., passim

<sup>7</sup> Cf. Sascha Lehnartz, 'Auch Muslime müssen müssen', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 December 2001, p. 53

<sup>8</sup> Cf. Christopher Norris, *Uncritical Theory. Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, London, 1992

<sup>9</sup> Much uninformed writing has been devoted to this historically very complex notion by Islamist as well as by

western authors. See the exemplary historical account of Mahmud al-Rahmuni, *al-Jihad. Min al-Hijra ila'd-da'wa ila'd-dawla* [*Jihad: Emigration, Proselytism, State*], Beirut, Dar at-Tali'a, 2002

<sup>10</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge and Kegan Paul, 1966, pp. 215, 225 ff.

<sup>11</sup> Cf. Richard D. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989, pp. 263 ff.; Mark Juergenmeister, ed., *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Frank Cass, 1992, pp. 106 ff. and passim

<sup>12</sup> Franklin L. Ford, 'Reflections on Political Murder: Europe in the Nineteenth and Twentieth Centuries', in Wolfgang Mommsen and Gerhard Hirschfeld eds., *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-Century Europe*, London, The German Historical Institute in association with Berg Publishers Ltd., 1982, pp. 182 and passim

<sup>13</sup> Cf. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics*, p. 299

<sup>14</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edited by Hans-Friedrich Wessels and Heinrich Clairmont, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, pp. 387 ff., 130 ff. (English translation by A. V. Miller, *Phenomenology of the Spirit*, Oxford, The Clarendon Press, 1977, §§ 585-6, 184 ff.)

<sup>15</sup> For instance, the memoir of a former member of one such group: Khaled al-Birri, *al-Dunya ajmal min al-janna* [*The World is Preferable Paradise*], Beirut, Dar an-Nahar, 2001

<sup>16</sup> Cf. Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, pp. 223, 231 f.

<sup>17</sup> For instance, Roger Caillois, 'Guerre et sacré', in idem., *L'homme et le sacré*, Appendix III; Juergenmeister ed., *Violence and the Sacred*, passim

<sup>18</sup> See Brigitte Hamann, *Hitler's Vienna. A Dictator's Apprenticeship*, translated by Thomas Thornton, New York and Oxford, Oxford University Press, 1999 pp. 206 ff., 236 ff.

<sup>19</sup> E. B. Tylor, *The Origins of Culture*; Gloucester, Mass., Peter Smith, 1970, p. 16

<sup>20</sup> For an exemplary analysis of a comparable phenomenon, see Aijaz Ahmad, 'Fascism and National Culture: Reading Gramsci in the Days of *Hindutva*' in idem, *Lineages of the Present. Ideology and Politics in Contemporary South Asia*, London, Verso, 2000, ch. 5

<sup>21</sup> Antonio Negri and John Hart, *Empire*, Cambridge, Mass., Harvard University press, pp. 13 ff.

<sup>22</sup> On the character of religious radicalism in Saudi Arabia, see Ali E. Hillal Dessouki, *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, Praeger, 1982, ch. 9; A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, 2nd. ed., ch. 7; Mahmud A. Fakhsh, *The Future of Islam in the Middle East*, Westport and London, Praeger, 1997, ch. 5. The best study of this and other aspects of Saudi Arabia remains Waddah Sharara, *Al-Ahl wa'l-ghanima: Muqawwimat as-siyasa fi'l-mamlaka al-'Arabiya al-Su'udiya* [*Clansmen and Booty: The Pillars of Politics in the Kingdom of Saudi Arabia*], Beirut, Dar at-Tali'a, 1981

<sup>23</sup> Cf. Serif Mardin, 1989, p. 118. A similar development took place in modern Buddhism and Judaism, and in other religions as well; see Aran, 1986, p. 122 and passim and Swearer, 1991, pp. 649 f.

<sup>24</sup> On this theme, see Aziz Al-Azmeh, 'The Middle East and Islam: a Ventriloquial Terrorism', in *Third World Affairs 1988*, London, Third World Foundation, 1988, pp. 23-34

<sup>25</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1966, ch. 5, passim

<sup>26</sup>See particularly Geoffrey Cubitt, *The Jesuit Myth. Conspiracy Theory and Politics in Ninetenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 1993, ch 5, pp 192-3 and passim

<sup>27</sup> This is perhaps most poignantly apparent in the cultural determinism of Margaret Mead, which has had a truly structuring impact on cultural anthropology – a cultural determinism empirically built on an ‘aberrant’ construction of the object of her field-work in Samoa, a construction based upon the credulous acceptance as serious of a prank played upon her by local adolescent girls, which ‘produced such a spectacular result in centers of higher learning throughout the western world’: This ‘wonderfully comic’ matter is traced in detail by Derek Freeman, *Margaret Mead and the Heretic*, Harmondsworth, Penguin Books, 1996, pp. xiii, 107, and passim

<sup>28</sup> Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p 62

<sup>29</sup> quoted in Cubitt, *The Jesuit Myth*, p 193

<sup>30</sup> On this constellation of topics, see Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, London, third World Centre for Research and Publishing, 1981, ch. 5

<sup>31</sup> For ethnography, see particularly Martha Mundy, *Domestic Government*, London, I. B. Tauris, 1995, especially pp 52-54

<sup>32</sup> Aziz Al-‘Azma, *Al-‘Ilmaniyya min manzur mukbtalif* [*Secularism from a New Perspective*], Beirut, Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya, 1992

<sup>33</sup> Aziz Al-Azmeh, ‘Civilization, Culture and the New Barbarians’, in *International Sociology*, vol.16, no. 1 (2001), pp. 75-94

## Statul național și Politicile multiculturale

### SANDU FRUNZĂ

Lecturer, Ph.D.Chair  
of Systematic  
Philosophy Babes-  
Bolyai University,  
Cluj, Romania e-mail:  
sfrunza@yahoo.com

Various authors emphasize an important aspect of the secular context of the contemporary world: the transfer of symbolic power from religion to political ideologies. National ideology enjoys a particular place. In the circumstance of cohabitation between religious minorities and the majority within a national state, solutions must be found that ensure the ground for religious pluralism and freedom. The paper in question aims at analyzing the prerequisites that will render possible cohabitation and mutual recognition between the minority groups and the Orthodox majority within the Romanian context. Due to the cultural diversity of Romania, the state has to elaborate multicultural policies in order to ensure opportunities for affirming the plural religious identities that can be found within the national state.

Evoluția evenimentelor contemporane arată o nouă mutație în sfera relațiilor dintre religie și ideologie, dintre religie și politică, dintre biserică și stat înțeles ca o sumă de instituții.

Existența unui transfer al religiosului asupra politicului în procesul secularizării pe care îl sesizează Ricoeur și alți gânditori în mai multe societăți contemporane atrage după sine o inevitabilă intruziune a unor forme simbolice pe care le putem asocia cu un fel de religie laică. „Orice comunitate are nevoie de o anumită sacralitate civică, marcată prin ceremonii, sărbători, desfășurări de drapele și întreg zelul

## KEY WORDS:

nation-state, religious minorities, religious identity, national church, secularisation, multiculturalism

reverențios care însoțește aceste fenomene”<sup>1</sup>. Ideologia națională ce se naște o dată cu apariția statelor moderne pare să răspundă cel mai adecvat acestei necesități comunitare.

O relație specială între religie, stat și națiune se instituie o dată cu statul modern ce se definește ca stat național. Un rol important în instituirea acestui tip de relație îl are modul în care naționalismul religios imaginează un nou tip de comunitate bazată pe construcția prealabilă a comunității religioase. În acest sens van der Veer relevă dimensiunea constitutivă a practicii și a discursului religios în schimbarea identităților sociale. Departe de a fi doar niște perdele de fum ideologice care să ascundă conflictul intereselor materiale și al claselor sociale, ele joacă un rol major în transformarea identităților în contextul nașterii naționalismului. Autorul arată că, pe de o parte, identitatea religioasă este construită în discursul ritual și în practică, iar pe de altă parte, această identitate nu este doar o anexă a unei tradiții neschimbate. Dinamica tradiției permite naționalismului religios să articuleze deopotrivă discursul asupra comunității religioase și cel asupra națiunii<sup>2</sup>.

O abordare a relației dintre naționalismul religios și modurile religioase de comunicare evidențiază faptul că naționalismul religios identifică comunitatea religioasă cu națiunea, ceea ce îi dă în fapt posibilitatea de a construi pe

identitatea religioasă consolidată anterior. Van der Veer argumentează convingător asupra faptului că atât cât dezvoltarea unei comunități religioase este crucială pentru construcția imaginativă a națiunii, comunicarea rituală a identității este un factor decisiv. Autorul operează cu definiția ritualului propusă de Stanley Tambiah: „Ritualul este un sistem cultural construit de comunicare simbolică. Conținutul cultural al ritualului este înrădăcinat în construcții ideologice și cosmologice particulare”<sup>3</sup>. Utilizând „violenta simbolică”, grupurile controlează discursul ritual pentru a-și putea comunica ideologia lor. În ideologia naționalismului religios, “națiunea este prezentată ca o extensiune a sinelui și naționalismul ca parte a religiei”<sup>4</sup>. Treptat această ritualizare se deplasează dinspre sfera religiosului înspre cea a practicilor comunitare laice și spre sfera politicului. În felul acesta, ritualul îndeplinește o funcție de comunicare prin care persoanele ce compun o comunitate își descoperă identitatea și semnificația acțiunilor lor. El ajută deopotrivă la definirea “sinelui” ca și a “celuilalt”, și la subjugarea celuiilalt prin violență simbolică.

Anderson observă că teoreticienii naționalismului pun în evidență existența a trei paradoxuri: 1) în timp ce istoricii consideră că națiunea este un fenomen obiectiv pe care îl putem sesiza o dată cu modernitatea,



naționaliștii îi atribuie o vechime pe care o desemnează în mod subiectiv; 2) naționalitatea are o universalitate formală în calitate de concept socio-cultural, dar în același timp nu poate exista decât prin manifestările sale concrete; 3) în ciuda faptului că dovedesc o reală pauperitate și incoerență filosofică, naționalismele exercită o impresionantă putere politică<sup>5</sup>.

În încercarea de a depăși aceste paradoxuri, Anderson ne propune o definiție antropologică potrivit căreia națiunea este o „comunitate politică imaginată” ce este imaginată ca fiind intrinsec limitată și suverană<sup>6</sup>. Potrivit autorului, caracterul imaginat rezidă din faptul că membrii comunității trăiesc imaginea unei reale comuniuni cu ceilalți, în ciuda faptului că niciodată nu i-au cunoscut și nici nu vor ajunge să îi cunoască vreodată. Trăirea acestei comuniuni cu ceilalți, pe care identificarea cu comunitatea o presupune are la bază o extrapolare creatoare a imaginației care integrează totalitatea indivizilor ce participă la identitatea comunitară respectivă. Este necesar ca națiunea să se imagineze ca limitată deoarece ea trebuie să fixeze granițele dincolo de care se află alte națiuni. Este necesar ca ea să se imagineze ca suverană pentru a răspunde năzuinței sale spre libere. Națiunea se imaginează ca o comunitate deoarece chiar în condițiile unei evidente inegalități, ea presupune întotdeauna “ o profundă camaraderie

orizontală”. Anderson arată că această fraternitate imaginată este cea care determină sute de milioane de oameni “să moară de bună voie pentru asemenea produse limitate ale imaginației”<sup>7</sup>.

Nu este de loc întâmplător faptul că cenotafurile și mormintele Soldatului Necunoscut i se par lui Anderson a fi emblematice pentru cultura modernă a naționalismului. Este evident că atitudinea ceremonioasă față de mormântul gol se bazează pe faptul că imaginația naționalistă are puternice afinități cu tipurile de imaginar religios al comunității. Dacă acceptăm că naționalismul este un dar al creștinismului adus lumii moderne, atunci putem să ne imaginăm că situându-l în simbolistica revelației, naționalismul poate fi înțeles în plan simbolic ca o reîntoarcere la “mormântul gol”, adică la momentul în care jocul imagistic a trecut experiența sacrificiului, dar nu a mai făcut pasul următor înspre fascinația restaurării și învierii. Însă, dacă îl privim în ordine istorică, atunci “mormântul gol” al Soldatului necunoscut corespunde unui act fondator căruia îi lipsește certitudinea religioasă. Nu trebuie să credem că pentru Anderson naționalismul ar fi un rezultat al eroziunii religiei, sau că ar înlocui-o pe aceasta. El argumentează doar faptul că naționalismul corespunde unei necesități moderne de “transformare laică a fatalității în continuitate, a



contingentei în sens” astfel că „magia naționalismului este să transforme hazardul în destin”<sup>8</sup>. Anderson înțelege naționalismul în legătură cu cele două sisteme culturale care l-a precedat – comunitatea religioasă și monarhia dinastică, la care se adaugă o modalitate specifică de trăire a timpului.

Primul sistem cultural se baza pe faptul că limbajul sacru oferă privilegiul de a avea acces la adevărul ontologic, deoarece este parte integrantă a aceluși adevăr. Al doilea sistem cultural avea ca fundament credința că societatea este organizată în mod natural în jurul unei ierarhii în vârful căreia era monarhul considerat ca fiind o ființă cu totul specială față de alte ființe umane și care conducea destinele lumii printr-un fel de împuternicire divină. La acestea se adaugă o viziune despre timp în care cosmologia și istoria erau strâns așa încât omul și lumea se întâlneau într-o origine comună.

Deoarece aici ne interesează îndeosebi rolul pe care îl joacă comunitățile religioase, trebuie să evidențiem faptul că pentru Anderson acestea se deosebesc de comunitățile imaginare ale națiunilor moderne mai ales prin încrederea pe care o au comunitățile religioase în sacralitatea unică a limbii lor. Însă, există o dinamică specifică în care “comunitățile sacre reunite în jurul vechilor limbi sacre treptat s-au fragmentat, s-au pluralizat și s-au teritorializat”<sup>9</sup>. Pe baza acestor comunități se vor dezvolta comunitățile

naționale într-un proces în care cele trei elemente culturale, mai sus amintite, și-au pierdut influența asupra mentalului individual și colectiv. În căutarea unui nou mod de a găsi o legătură rațională între putere, fraternitate și timp, se structurează comunitățile imaginare ale națiunii și ideologiile naționale<sup>10</sup>.

Procesul de raționalizare succesivă a comunităților instituite imaginativ prin cuprinderea ideii de transcendență, atrage după sine un proces de secularizare a modului tradițional de imaginare a comunității. La aceasta contribuie transferul pe orizontală a structurilor axiologice ale sacralului înspre construcții simbolice ale interacțiunii comunitare și modelării politice a societății. În acest context, atunci când nu se suprapun, religia și ideologia devin interșanjabile.

Având în vedere că națiunea este o formațiune socială a secolului al XIX-lea, iar statul modern se definește în termenii statului național apare ca legitimă printre cercetători întrebarea privind raporturile ce se stabilesc între stat și națiune.

Giddens arată că în limbajul uzual statul are două sensuri: unul care relevă semnificația statului ca aparat de guvernare sau putere și unul care semnifică statul ca totalitate a sistemului social supus acelei guvernări sau puteri. Giddens îndeamnă la o distincție între aparatul de stat și societate. El vorbește de aparat

de stat atunci când are în vedere organul administrativ de guvernare. Atunci când are în vedere întreaga cuprindere a sistemului social utilizează termenul de societate sau cultură are în vedere cuprinderea sistemului social. Societatea are un set de trăsături distincte ușor identificabil care ne permite să o înțelegem drept un sistem în mod clar delimitat de ceea ce este aparatul de stat<sup>11</sup>.

Statul poate fi evidențiat ca fiind distinct de societate ca și de alte tipuri de organizare prin cele trei elemente pe care Weber le consideră constitutive statului: 1) existența unui personal administrativ specializat; 2) susținerea pretenției monopolului exclusiv de a controla mijloacele legitime de violență; 3) susținerea acestui monopol într-o arie teritorială dată<sup>12</sup>.

Un aspect relevant este evidențiat de discursul antropologic despre naționalism, care pune în lumină dinamica particulară a dezvoltărilor religioase în Europa. Astfel, van der Veer relevă că apariția statului modern se află în strînsă dependență cu trei procese de centralizare: 1) apariția statului cu instituțiile de autoritate și putere în domeniul public; 2) apariția națiunii constituită în forma unor culturi și identități supra-locale; 3) dezvoltarea economică determinată de apariția unor căi particulare de organizare a producției și consumului<sup>13</sup>.

Invocînd o explicație antropologică a relației dintre stat și națiune, Peter van der Veer cade de acord cu Marcel Mauss potrivit căruia ideea de națiune implică în spirit colectiv ce totalizează ideile de patrie și de cetățean. Prin urmare, nu putem face o distincție clară între stat și societate. Fiecare individ se naște în viața politică, iar societatea în întregime devine Stat. Corpul politic suveran, este totalitatea cetățenilor. Pentru Veer, națiunea presupune o credință colectivă într-un anumit tip de omogenitate: ea crede în rasa sa, în limba, civilizația proprie, în caracterul național<sup>14</sup>.

În perioada modernă statul național este produs ca o realitate unitară, statul și națiunea formează un tot unitar. Spre deosebire de teoriile care văd statul ca o entitate ce poate fi concepută ca existînd înafara societății civile și poate fi criticat de societatea civilă, menită să limiteze puterea statului, van der Veer consideră că statul modern nu este o entitate, ci un raport de proiecții și acorduri prin care societatea este organizată. Externalitatea statului nu este nimic altceva decît un efect al acestor proiecții. Chiar dacă putem sesiza la Mauss o anumită respingere a distincției între cetățenie și ideea de etnicitate, rasă, limbă, religie, toate acestea converg într-o complexă transformare a societății în stat național<sup>15</sup>.

În ciuda faptului că în gîndirea lui Mauss ca și în cea a lui Durkheim există aluzii constante la

ideea că naționalismul este religia societății moderne, așa cum totemismul clanului este religia societății primitive, Veer consideră că e prea simplist să spunem că așa cum creștinismul, hinduismul, islamul, etc. sînt religii premoderne, naționalismul ar fi religia seculară a societății moderne. Religia devine o trăsătură prea importantă în definirea națiunii ca să crezi că ideologia națională poate să înlocuiască religia. Religia capătă pur și simplu caracter național<sup>16</sup>.

Peter van der Veer nu creditează teoriile sociologice potrivit cărora trecerea de la premodern la modern, de la comunitatea tradițională la cea modernă, industrializată și urbanizată ar marca un declin al religiei înțeleasă ca expresie morală a societății. El pune în evidență existența unei mari varietăți a modurilor în care secularizarea are loc în societățile occidentale. Această pluralitate face ca teza secularizării să nu poată fi susținută decît cu dificultăți în creștinismul occidental și pare a fi inaplicabilă islamului, budismului, hinduismului și altor religii<sup>17</sup>. Astfel, chiar dacă ar putea accepta împreună cu T. N. Madan arată că secularizarea este un dar al creștinătății pentru umanitate și o componentă intrinsecă a istoriei europene, van der Veer este în dezacord cu perspectiva, de altfel foarte răspîndită în analiza religiilor, potrivit căreia occidentul ar fi mai degrabă secular, în timp ce orientul este religios.

Și pentru van der Veer este evident că în secolul XX bisericile și organizațiile religioase pierd din importanță în ceea ce privește organizarea statului național. Însă, el consideră falsă ideea că secularizarea este o trăsătură distinctă a modernității. Religia își dovedește încă importanța atît în modelarea conștiinței individuale cît și în crearea sferei publice<sup>18</sup>. Statul trebuie să organizeze și rezolve problemele reale ale cetățenilor. Iar în măsura în care statul procedează la o distribuire a puterii și serviciilor care implică organizațiile religioase deja putem lua în discuție existența unor indici ai religiozității sau secularizării unei societăți anume<sup>19</sup>.

Stereotipurile privind secularizarea și au originea, potrivit autorului, în teoriile liberale potrivit cărora statul modern depinde de formarea unei societăți civile, constînd din subiecți liberi și de formarea unei sfere publice necesare purtării dezbaterilor raționale. În aceste teorii, noțiunile de libertate și raționalitate sînt definite în termeni de secularitate. Contrar acestor teorii, Veer consideră că religia rămîne o sursă majoră permanentă a subiectului moral, rațional, și un aspect organizațional major al sferei publice pe care acesta o creează<sup>20</sup>. Mișcările religioase și problemele pe care acestea le articulează i se par a fi cruciale în formarea sferei publice. Dezbaterile pe care ele le creează implică discuții raționale, critice asupra istoriei și

geografiei, ca și atacuri la adresa simbolurilor altor comunități. Problemele aduse de mișcările religioase pot fi la fel de importante cum sînt cele aduse de alte elemente esențiale ale transformării sferei publice cum ar fi educația de masă, mass media, politicile de masă etc. În același timp, migrația transnațională este un element definitoriu atît în ceea ce privește noile mișcări religioase cît și în nașterea unei sfere publice transnaționale. Tehnologiile comunicării, tipăriturile, Internetul, creează nu numai un nou sens al comunității și sferei publice, dar de asemenea al sinelui<sup>21</sup>.

Importanța interacțiunilor virtuale a fost foarte bine pusă în evidență de Mircea Miclea atunci cînd prevedea un nou context în care actorii principali ai scenei sociale vor fi comunitățile, nu neapărat statele, în condițiile în care un loc tot mai important îl va ocupa realitatea virtuală. Aceasta pentru că în timp ce statul își exercită controlul asupra spațiului fizic, spațiul virtual va fi mai degrabă unul controlat de comunități. Este evident că și comunitățile religioase iau în considerare acest spațiu și îl folosesc pentru promovarea bunăstării umane<sup>22</sup>. Prin aceasta ele participa la o latură esențială a sferei publice transnaționale. Dacă acceptăm cu van der Veer că sfera publică transnațională este astăzi succesoarea sferei publice<sup>23</sup>, atunci nu mai încapă nici o îndoială că statele și bisericele vor fi deopotrivă actori importanți ai sferei publice

transnaționale. Cu toate acestea, statul de drept, național și multicultural pare a fi cel mai dezirabil mediator între formele alternative de solidaritate.

În ce măsură statul național poate asigura condițiile exercitării identității și libertății religioase atît pentru grupul majoritar cît și pentru minoritățile religioase? Michael Walzer a arătat că statele naționale pot să creeze un mediu al afirmării minorităților, chiar dacă acest tip de organizare presupune că un grup majoritar este cel care organizează viața comună. Statul național are în vedere în procesul tolerării nu atît grupurile, cît indivizii care le alcătuiesc și care sînt concepuți în primul rînd ca cetățeni și abia mai apoi ca aparținînd unei minorități. Walzer sesizează faptul că în acest cadru cel mai adesea minoritățile nu sînt încurajate să se organizeze autonom, cerîndu-li-se să se angajeze pozitiv în cultura majorității. În ceea ce privește religia și cultura unei minorități, acestea sînt probleme considerate ca ținînd de „clectivul privat” în raport cu care „colectivul public”, atribut al statului național are tendința de a se manifesta suspicios cu fiecare tendință a minoritarilor de a-și manifesta public propria cultură<sup>24</sup>. Autorul evidențiază însă faptul deosebit de important că deși este mai puțin tolerant față de grupuri, statul național este eficient în acțiunea de a determina grupurile să fie tolerante față de proprii lor membrii. E știut că

adesea minoritățile care reclamă pentru ele o atitudine de toleranță sînt intolerante față de membrii lor în anumite aspecte pe care cel mai adesea le sacralizează sub semnul tradițiilor care țin de identitatea grupului. Încurajînd transformarea grupurilor în asociații voluntare, statul acționează în vederea liberei asocieri și în crearea cadrului pentru ca apartenența la un grup să fie condiționată de participarea liberă a indivizilor, bazată pe satisfacerea necesităților care au dus la opțiunea de asociere într-un grup. Michael Walzer arată că în statele naționale liberale și democratice presiunea se exercită în încurajarea unui model individualist de tolerare a credincioșilor. Asocierea indivizilor este cea care trebuie să dea puterea grupurilor minoritare. Walzer este convins că cu cît viața internă a asociațiilor minoritare este mai intensă, cu atît cultura lor este mai diferențiată în raport cu cea a majorității și în felul acesta prezența lor în viața publică va fi ceva care vine de la sine, dincolo de acțiunea prin care „majoritatea tolerează diferențele culturale... prin stabilirea unui regim de drepturi și libertăți civile și a unui corp judiciar independent pentru a garanta eficacitatea acestora”<sup>25</sup>. El nu poate face însă abstracție de faptul că pînă și în societățile democratice „acest regim de tolerare este supus unor presiuni din partea grupurilor majorității creștine care se tem să nu piardă controlul social. Membrii extremiști ai majorității doresc să

controleze comportamentul tuturor în numele unei presupuse tradiții comune, al valorilor familiei, al propriilor certitudini”<sup>26</sup>. În general, însă, reciprocitatea între indivizi nu este exclusă în acest model.

Trebuie să cădem de acord aici cu Paul Ricoeur: statul trebuie privit din două perspective. Statul are o latură rezonabilă – care pune accentul pe independența funcției publice, pe exercitarea funcțiilor unei birocrății integre, controlul parlamentar, independența judecătorilor, educația în spiritul libertății prin intermediul dialogului<sup>27</sup>. Însă mai are și o altă latură, care pare a fi negativă deoarece se referă la “monopolul violenței legitime” pe care îl deține. Noi vorbim aici de intervenția statului de drept, adică “un stat care instituie condițiile reale și garanțiile egalității tuturor în fața legii”<sup>28</sup>. Aceasta este o garanție a intervenției statului în condițiile multiculturalității.

O întrebare ce vine de la sine în discuția privind raportul majoritate/minoritate este dacă în contextul românesc statul național poate răspunde necesității de afirmare prin dialog a minorităților culturale în general și a celor religioase în particular.

O bună premisă în acest sens este caracterul multicultural al României în întregul său. De aceea sîntem în total dezacord cu cartografierea geopolitică propusă de Huntigton în cazul României. Considerăm că trasarea unei linii de



falie care situează granița estică a civilizației occidentale pe curbura carpatică este o construcție teoretică pur imaginară. Ea trasează o graniță artificială, care desparte teritoriul Transilvaniei de celelalte provincii românești pe considerentul că această frontieră corespunde unei separații între o zonă a României de influență culturală catolică și una ortodoxă. În realitate, România, deși are importante minorități religioase, rămîne o țară majoritar ortodoxă, chiar și în zonele pe care Huntington le așează de partea creștinismului occidental. Nu vrem nicidecum să eludăm specificitatea culturală a Transilvaniei. Ea este în primul rînd mai accentuat multiculturală decît alte zone ale României.

Aici discutăm multiculturalitatea nu sub aspectul ei etnic, ci sub aspect cultural, iar sub acest aspect considerăm religia ca ocupînd un loc central. Transilvania este un caz aparte dacă o discutăm în perspectiva multietnică, De asemenea, dacă aducem în discuție probleme legate de identitățile locale sau identitatea regională.

Însă, multiculturalitatea este o caracteristică a civilizației românești în general. Am putea spune că mentalitatea ortodoxă românească, în special prin formele pe care le ia ca religie populară, predispune la impregnarea în imaginarul religios propriu a unei mari varietăți de forme culturale și religioase, care îi sînt învecinate și chiar

străine. Este destul să amintim influențele pe care practicile comunităților ortodoxe locale le suferă din partea celorlalte confesiuni creștine, a celorlalte religii cu care conviețuiesc și, de asemenea, dinspre practici magice, arhaice.

În ortodoxie, parohia este structura centrală, vie, dinamică. Ea poartă o puternică amprentă locală pe tot teritoriul României. Acest lucru se poate observa îndeosebi în comunitățile rurale majoritar ortodoxe, dar și în cele urbane, care sînt mai standardizate din punct de vedere teologic. Teoretic, în virtutea principiului personalismului comunitar promovat de ortodoxie, comunitățile parohiale se integrează ca o persoană cu o identitate proprie în structuri mai largi, al căror orizont este – în cele din urmă – cel trasat de principiile dogmatice ale teologiei și cele ale imaginarului mistic al eclesiologiei ortodoxe.

În felul acesta, elementul local și cel global se armonizează într-un orizont nedefinit (deși personalizat) al sacrului. Astfel, ruptura care trasează granițe de natură religioasă între provinciile românești mi se pare ceva ce ține mai degrabă de lumea imaginarului decît de lumea reală<sup>29</sup>. Trasarea unei granițe rigide cum este cea propusă de Huntington atrage după sine și un model atitudinal și cultivarea unei profunde afinități. Acest lucru ar trebui să ne facă să credem că în contextul internațional de după 11 septembrie 2001, conflictul civilizațional dintre

occident și Islam ar trebui să contamineze și relațiile occidentului cu ortodoxia, despărțită de occident printr-o frontieră imaginară care o face solidară din punct de vedere civilizațional cu Islamul. Dintr-un asemenea unghi am putea ajunge la concluzia că România, în raporturile sale cu occidentul, ar putea fi mai degrabă un teritoriu al intoleranței și “terorismului ca instrument de război”, decît unul al năzuinței democratice.

Așa cum reiese din cîteva sumare referințe ale lui Robert van de Weyer la teoria lui Huntington, civilizațiile se ciocnesc din două motive: fie datorită unor divergențe pe teme legate de stăpînirea unor teritorii, fie pe teme legate de mentalitate – mai exact, bazate pe prezumția că una exercită o influență nefastă asupra modului de viață propus de cealaltă<sup>30</sup>. Nici una dintre cele două stări conflictuale nu poate caracteriza relațiile României cu occidentul. În ceea ce privește prima problemă, în fața unor nostalgii istorice legate de teritorii, România încearcă să promoveze soluții politice și culturale de aplanare a oricăror posibile divergențe. În ceea ce privește problemele de mentalitate, putem vorbi de existența unor inadecvări cu spiritul occidental. Dar acestea se datorează mai ales factorilor economici și politici care au grevat spațiul românesc în perioada dictaturilor comuniste. Ele nu se datorează opțiunii pentru

ortodoxie a peste 18 806 428 milioane din cei 21 698 181 milioane de români.

De altfel, Alina Mungiu-Pippidi care aduce o consistentă critică la adresa ortodoxiei românești, relevă, totuși, că “nu există o corelație semnificativă între etnicitate și religie pe de o parte, și orientarea democratică pe de altă parte”<sup>31</sup>. Analizele statistice dovedesc că nu există o corelație directă între opțiunea pentru o anumită religie și opțiunea pentru democrație. Așa cum nu putem spune că există o corelație strînsă între etnicitate și religie, pe de o parte și orientarea democratică, pe de altă parte, tot așa nu putem afirma că religia ar reprezenta un factor semnificativ pentru suportul democratic.

Potrivit autoarei, nu există nimic care să justifice credința noastră că cineva din Estul Europei este mai democrat dacă aparține unei confesiuni care este mai răspîndită în occident sau uneia care se află dincolo de linia de falie între civilizații stabilită de Huntington. Alina Mungiu-Pippidi relevă faptul că dacă teoria civilizațională ar fi funcțională, atunci Slovenia, care este catolică, ar trebui să aibă o cultură politică mult mai democratică decît România și Bulgaria, care sînt ortodoxe. Însă, indicatorii culturii politice de tip democratic nu variază în mod spectaculos în cazul celor trei țări. Dacă există argumente privind viabilitatea teoriei weberiene privind relația dintre protestantism și capitalism, aceasta este o consecință a faptului

că în cazul propus de Weber este vorba de o corelație ce are valențe în plan economic și nu în plan politic. De o parte și de alta a liniei de demarcație stabilită de Huntington propensiunea pentru democrație pare să fie prea puțin modelată de opțiunea confesională a indivizilor, ne spune Alina Mungiu-Pippidi.

Cu toate acestea, Alina Mungiu-Pippidi consideră că există o mulțime de mijloace prin care biserica și atitudinea religioasă a cui va pot influența psihologia politică a unei persoane sau chiar cultura politică a unei societăți. Comentându-l pe Ronald Inglehart, Alina Mungiu-Pippidi constată că prin intermediul unor norme și deprinderi culturale, o religie sau confesiune care se identifică cu un stat o vreme mai îndelungată ajunge să creeze un fel de instituții informale, care joacă un rol important în viața indivizilor chiar și atunci când aceștia nu mai practică religia respectivă, sau chiar dacă raportul între diverse confesiuni se schimbă. Așa se explică, de exemplu, opțiunea pentru o subordonare a bisericii față de stat.<sup>32</sup>

De altfel, una dintre întrebările la care încearcă să răspundă *Politica după comunism* este: ce fel de cultură politică generează confesiunea ortodoxă? Răspunsul se situează în vecinătatea analizilor occidentali ce tind să critice absența societății civile și relația de dependență față de stat, care în cazul României sînt socotite a fi o consecință a unei îndelungate

tradiții a relației de subordonare a bisericii față de stat. Este evident că atunci cînd noi susținem o intervenție a statului în dezvoltarea de politici speciale pentru minoritățile religioase nu avem în vedere o astfel de relație de subordonare a instituțiilor religioase față de stat, ci de crearea unui cadru al conviețuirii și al dialogului în marea diversitate a comunităților și indivizilor. Din criticile Alinei Mungiu-Pippidi și a altor autori, putem constata că există o lipsă de coerență în ceea ce privește acțiunea statului ca și a bisericii majoritare legat de probleme cum ar fi: relația majorității cu minoritățile religioase, instituirea unui cadru al cunoașterii și recunoașterii ca identități egale, corelarea principiului proporționalității și subsidiarității cu conferirea de drepturi speciale pentru minoritățile religioase ș. a. Dar acestea țin de gradul de democratizare a societății în general și nu de o modelare confesională sau eclesială.

Pentru a răspunde la întrebarea privind cultura politică generată de ortodoxie, Alina Mungiu-Pippidi analizează situația contemporană a raporturilor dintre stat și biserică, pe de o parte, și relația dintre atitudinile religioase și cele politice, pe de altă parte. Ea constată că autoritatea eclesiastică cultivă o atitudine ce se situează în continuarea compromisului bisericii față de statul comunist. Autoarea argumentează, printre altele, cu faptul că Biserica Ortodoxă încearcă să reînvie o politică bisericească marcată

de „cele două deviații istorice ale BOR”: pe de o parte, transformarea bisericii într-o anexă a puterii seculare și utilizarea influenței ei spirituale în scopuri politice, iar pe de altă parte naționalismul.

În ce privește prima problemă, este evident că situația de compromis față de puterea seculară este mai degrabă specifică perioadei comuniste în care biserica, la fel ca toate celelalte centre de putere alternativă au fost fie subordonate, fie desființate de către puterea dictatorială. Celelalte perioade din istoria bisericii par să pună mai degrabă în evidență o conlucrare a bisericii cu statul.

Relația între biserică și stat, ca și problema libertății religioase, suferă încă de ambiguitate. Astfel, Radu Preda arată că „Raportul dintre biserica majoritară și stat este unul de colaborare între doi parteneri sociali egali în atribute chiar dacă sînt complet diferiți prin calitate ultimă, teologică”<sup>33</sup>. Această opinie pare să fie susținută și de Viorel Dima, reprezentant al Bisericii Adventiste de ziua a șaptea, care consideră că deși n-a fost adoptată o lege a cultelor sau a libertății religioase, reglementările adoptate „se înscriu pe linia eforturilor statului român de a armoniza dreptul intern cu exigențele statului de drept, a societății democratice și a legislației comunitare europene”<sup>34</sup>. O percepție negativă a actualului context este adusă de Peter Istvan care afirmă că în termeni reali nu se poate vorbi de o

colaborare a statului cu minoritățile religioase, că „nu există relație între stat și Biserica Reformată”, că situația actuală „se caracterizează doar prin tolerarea Bisericii Reformate”<sup>35</sup>. E cunoscut că problemele sînt în acest caz în special de natură patrimonială, dar pe acest fond autorul reclamă: „Ne dorim o țară care să ne trateze ca cetățeni egali, fără discriminări, și ne dorim autorități care să exercite puterea pe baza unei etici laice, în care se oglindesc și valorile noastre și care să apere și valorile noastre creștine, umane”<sup>36</sup>.

În privința raportului statului cu bisericile este evident că ambiguitatea pe care o menține neadoptarea unei legi clare a cultelor și a libertății religioase dă naștere unor frustrări și unor poziții divergente. La aceasta se adaugă trenarea unor probleme cu care minoritățile religioase se confruntă și un sistem rigid în ce privește recunoașterea din partea statului. În privința discriminării, am să invoc aici o situație regională care mi se pare sugestivă pentru România ca întreg. Potrivit datelor unei anchete sociologice, realizată între 25 iunie-5 iulie 2000, pe un eșantion reprezentativ în județele Covasna și Harghita, se pare că nici înainte de 1989, nici după 1990 românii și maghiarii din secuime în majoritatea lor nu s-au simțit discriminați pe criterii religioase. Astfel, la întrebarea „Înainte de 1989 s-a întâmplat să aveți neplăceri din cauza vreunui din motivele următoare?” în ceea ce

privește „convingerile religioase” răspund „niciodată” 88,9% dintre români, 90,4% maghiari. La întrebarea „Dar după 1990?” răspund „niciodată” 94,1% români, 97,7% maghiari<sup>37</sup>.

Este greu de precizat care dintre situațiile practicate azi în relațiile stat-biserică în societățile democratice ar putea fi cea mai potrivită și pentru România<sup>38</sup>. Cu atât mai mult cu cât nu există o doctrină a Bisericii Ortodoxe clar exprimată în ceea ce privește relația dintre biserică și stat în postcomunism. Această lipsă se naște în primul rînd din neputința ortodoxiei postdecembriste de a face o analiză critică a tot ceea ce s-a întîmplat în viața eclesială în perioada comunistă. O meditație în oglindă era necesară unei reconstrucții a structurii atitudinale a bisericii în raport cu puterea seculară.

În ce privește naționalismul, este evident că influența ideologiei naționale este destul de tîrzie în teologia românească. Dar este incontestabil că din punct de vedere cultural această doctrină are deja o coerență complex deși cu dificultăți susținută. Ea are și o întemeiere teologică pe care nu cred că putem să o infirmăm prin punerea în evidență a rădăcinilor sale doctrinare. Însă, dincolo de legitimitatea culturală și teologică recunoscută Bisericii Ortodoxe ca biserică națională rămîne o problemă de viitor ca teologii să convingă asupra necesității consacării caracterului național

printr-un text cu caracter juridic, cum este Legea cultelor. Argumentele care se aduc sînt fie de ordin cultural, fie de ordin teologic, ori cele două planuri nu sînt contestabile decît printr-o perspectivă ideologică.

Există autori care consideră că ortodoxia preformează o structură nedemocratică a mentalului românesc. O dovadă în acest sens este considerată asocierea între gradul de încredere în armată și biserică ca opțiune statistică a populației. Însă, credem că încrederea în armată și Biserică nu trebuie văzută în perspectiva fundamentalistă a unei relaționări a armatei și corpului eclesial într-o aspirație utopică spre violența sacră. Este evident că această dublă încredere ține de un context al crizei unei societăți aflată în tranziție, proces în care cele două instituții sînt simboluri ale stabilității.

Cele două instituții reprezintă, de asemenea, părți ale procesului de autoidentificare. Populația se identifică cu armata deoarece sistemul serviciului militar obligatoriu îi face, într-un fel sau altul, participanți (afectiv, fizic sau imagistic) la această structură de securitate comunitară. Astfel, nu orientarea beligerantă, ci opțiunea pacifistă creatoare de stabilitate îi face pe români să investească încredere în armată. La aceasta se adaugă viziunea tradițională a românilor cu privire la apărarea granițelor ca semn al unității statului. Nu excludem, desigur, și



posibilitatea asocierii acestor sentimente de încredere cu ideologia naționalistă.

În ce privește biserica, trebuie să avem în vedere că, potrivit doctrinei ortodoxe, Biserica nu este o structură instituțională, ci comunitatea credincioșilor. Astfel, în fapt investirea de încredere în Biserică este una simbolică și trebuie înțeleasă ca o autoinvestire, ca o autoîncredere, ca o afirmare de sine, pe care comunitatea o exprimă în limbajul simbolic al Bisericii. Dacă nu ținem cont de această dimensiune simbolică a identificării și valorizării, nu putem ajunge decât la o abordare superficială a mentalității românești.

Cred că putem cădea de acord cu concluziile Alinei Mungiu-Pippidi că exprimarea încrederii în armată și biserică este un indicator al tradiționalismului societății românești, în general. Alina Mungiu-Pippidi consideră că opiniile majorității credincioșilor arată că aceștia nu împărtășesc ideile fundamentaliste<sup>39</sup>. Totuși, ea crede că putem califica drept fundamentalști circa 12, 77%. Iată portretul pe care îl propune Alina Mungiu-Pippidi pentru această categorie: “nu sînt oamenii cei mai religioși, cum ne-am aștepta. Dimpotrivă: ei merg la biserică rar, și sînt în mare măsură de acord că a fost o idee bună comunismul. Locuiesc cu mai mare probabilitate în orașe sub 30.000 de locuitori (cele mai recente – practic, comunele transformate de comunism în orașe incomplete)

și în Moldova, și sînt colectivști. Sînt naționaliști de speța cea mai paranoică, adică se tem că există grupuri care ne destabilizează cu bună credință. Cînd utilizăm acest grup ca variabilă dependentă într-un model de regresie, este asociat și cu preferința pentru regim militar. Pe scurt, fundamentalștii noștri creștini sînt antidemocrații noștri de profesie: fie că e vorba de regimul comunist, fie de conducerea armatei, fie de conducerea bisericii, orice variantă li se pare mai bună decît democrația civilă actuală”<sup>40</sup>.

Alina Mungiu-Pippidi ne oferă o distincție foarte bună în ceea ce privește portretizarea adeptilor mentalității fundamentaliste și a celei tradiționale. Spre deosebire de fundamentalști, tradiționaliștii ar reprezenta 9,05%. Aceștia formează un grup de “oameni cu venituri medii, care merg des la biserică, cred că ar trebui ca la școală să se predea mai serios creștinism și că mai mult spirit creștin în viața cotidiană ar fi bine venit. E vorba de țărani din zonele mai bogate, care au încredere mai mare în personalitățile politice din zona de centru-dreapta”<sup>41</sup>.

De altfel, sondajele de opinie sînt grăitoare asupra caracterului secular al societății românești dacă o judecăm sub aspectul practicării efective a comportamentului religios. E adevărat că încrederea în biserică este exprimată de un procent aproape constant din populație: 83% în octombrie 1996; 85% în martie 1997; 85 % în iunie 1997; 86 % în septembrie 1997; 76%

decembrie 1997; 85% iunie 1998; 86% noiembrie 1998; 88% mai 1999; 83% noiembrie 1999; 85% mai 2000; 86% noiembrie 2000; 89% mai 2001; 88% noiembrie 2001; 88 % iunie 2002; 88% octombrie 2002; 88% mai 2003. Cu toate acestea, o situație paradoxală este sesizată la nivelul relației dintre afirmarea încrederii în biserică și practica religioasă. Astfel, întrebați cât de des au mers în ultimul timp la biserică, la sondajul din mai 2003 răspund: 1% zilnic; 4% de mai multe ori pe săptămână; 19% o dată pe săptămână; 18% de două trei ori pe lună; 37% de Crăciun, de Paști, și alte zile sfinte; 13% o dată pe an sau mai rar; 8% niciodată<sup>42</sup>. Se poate observa că cele mai multe răspunsuri sînt cele ale practicantilor de ocazie.

Aceeași situație paradoxală este sesizată la nivelul relației dintre afirmarea religiozității și practica religioasă. Astfel, potrivit datelor oferite de World Values Survey, 67% dintre români consideră că Dumnezeu este important în viața lor, dar abia 31% dintre aceștia participă la slujbă lunar sau mai des, și doar 0,5 % fac parte din organizații religioase. Alina Mungiu-Pippidi invocă și un sondaj SAR-CURS care arată că doar 9,3% participă la slujbă zilnic sau săptămînal<sup>43</sup>.

Interesante sînt și datele puse în evidență de *Etnobarometru* în ceea ce privește identificarea culturală. În procesul de autoidentificare dimensiunea religioasă prezentă prin ideea de „a fi botezat într-o biserică românească (maghiară)”

este important pentru 30,1% români despre români; 23,55 maghiari despre maghiari. În procesul de heteroidentificare 23,8% români despre români; 20,6 maghiari despre români.

În ceea ce privește stereotipurile românilor, la întrebarea „care dintre trăsăturile enumerate descriu cel mai bine românii (maghiarii)?” răspunsurile sînt „religioși” 6,7% români; 14,5% maghiari. În ce privește stereotipuri ale maghiarilor din România răspunsurile sînt „religioși” 3% români; 3,9% maghiari<sup>44</sup>.

Sugestive sînt datele ce relevă modul în care identitățile relaționale se constituie prin raportarea unor identități regionale. Astfel, la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna și Harghita. Aspecte ale conviețuirii interetnice”, la întrebarea cât de des mergeți la biserică răspund săptămînal, de mai multe ori 3,6% români, 3,6% maghiari; săptămînal, o dată 18,7% români, 23,1% maghiari; lunar de două, trei ori 12,2% români, 14,9% maghiari; lunar, o dată 17,1% români, 13,5% maghiari; anual, de două, trei ori 26,6% români, 24,6% maghiari; anual, o dată și mai rar 16,8% români, 14,9% maghiari; deloc 4,4% români, 4,2% maghiari; nu răspund 0,6% români, 1,1% maghiari<sup>45</sup>.

Cu toate că avem un nivel scăzut al practicii religioase, nivelul de încredere ridicat și constant acordat de populație bisericii este un imbold semnificativ în acțiunea de reglementare juridică

a statutului BOR ca Biserică națională. Însă, din criticile mai multor autori ca și cele ale minorităților religioase în general, putem constata că există o lipsă de coerență și de argumentare în planul susținerii juridice a sintagmei “biserică națională”.

De ce este atât de disputată sintagma „Biserică națională”? În primul rând pentru că ea sugerează o neseparare a statului de biserică. Iar în al doilea rând pentru că legiferarea unui asemenea statut al BOR este privită de minoritățile religioase ca o încălcare a prevederilor constituționale, ceea ce atrage după sine o încălcare a principiului libertății religioase.

În proiectul pentru Legea privind regimul general al cultelor religioase se prevede în articolele 4-5 că “Formele de organizare a vieții religioase în România sînt cultele religioase. În România funcționează, de asemenea, asociații și fundații cu caracter religios. În România, cultele religioase recunoscute sînt autonome față de stat. Statul român recunoaște, respectă și garantează această autonomie”. Articolul 7 arată că “Cultele religioase sînt egale în fața legii și a autorităților publice”. Acest articol privind egalitatea are o importanță sporită în contextul disputei legată de cererea BOR de a fi desemnată ca Biserică națională. Pe de o parte, minoritățile religioase consideră că o asemenea prevedere ar aduce o discriminare între culte. Pe de altă parte,

teologii ortodocși, printre care și Ioan-Vasile Leb, susțin că ei nu permit nici o discriminare sau intoleranță, că nu pretind nici un privilegiu, ci doar specificitatea societății românești, tradițiile și trecutul ei istoric obligă țara să acorde BOR statul de “Biserică națională”<sup>46</sup>.

Totodată, Radu Preda consideră că recunoașterea statutului de Biserică națională pentru BOR ar însemna “punerea raportului dintre majoritate și minoritate pe bazele subsidiarității și proporționalității, pe echilibrul real de interese, în detrimentul falsei spirale a revendicărilor induse și întreținute propagandistic”<sup>47</sup>. La rîndul său, Irimie Marga consideră că în raportul dintre majoritate și minoritate ideea de egalitate și proporționalitate trebuie să își găsească deopotrivă locul cuvenit, evitînd toate elementele de exclusivism care le-ar putea însoți<sup>48</sup>.

Polemicile privind sincronizarea sau separarea egalității și proporționalității ar putea să își găsească rezolvarea doar printr-o atentă specificare în Legea cultelor a altor două principii: laicitatea statului și autonomia bisericii. O asemenea clarificare ar răspunde în mare măsură și reproșurilor ce se aduc statului în cea ce privește oscilarea între intervenționism, asistență punctuală și tergiversare în raporturile sale cu biserica. Atitudinea statului este ambiguă în lipsa unui principiu clar de separare a bisericii de stat care să stabilească termenii clari ai

autonomiei bisericii și sprijinul limitat pe care statul secular îl acordă bisericilor pe care le așează sub semnul egalității.

Analizînd atitudinea ostilă față de consfințirea juridică a BOR ca Biserică națională, Radu Preda consideră că prin aceasta minoritățile religioase împiedică libertatea de construcție propice a ortodoxiei, instaurînd un fel de dictatură a minorității asupra majorității. Teologul arată că atît timp cît confesiunile minoritare se identifică în funcție de dimensiunea națională, etnică, este nefiresc ca ortodoxiei ca majoritate să îi fie refuzat apelul la propriul element național<sup>49</sup>.

Două aspecte cred că e necesar să fie invocate aici. Mai întîi, naționalismul religios trebuie privit în contextul fenomenelor globale care arată că modernitatea adîncește treptat secularizarea societății. Mai mult decît atît, ea determină o metamorfoză culturală în sînul comunităților în virtutea căreia religia este secondată și uneori chiar surclasată de ideologia națională. Sinteza pe care ortodoxia românească o propune ca unitate între religia ortodoxă și ideologia națională, cu toate elementele premoderne pe care le-am putea invoca, este un produs clar al modernității<sup>50</sup>. O dată cu sfîrșitul modernității, unitatea dintre ideologia națională și religie capătă formele unei ideologii pe care o putem percepe ca pe o religie secularizată. De altfel, statisticile arată că nu în toate cazurile elementului etnic i se acordă o importanță

centrală de către minoritățile religioase. Mai mult, noile mișcări religioase în general nu sînt preocupate de acesta.

În al doilea rînd, în privința dictaturii minoritare asupra majorității (care este evident o simplă figură de stil) teologul nu ne arată căror discriminări este supusă Biserica națională în cazul neconsemnării în acte juridice a acestui statut; în ce mod libertatea religioasă ne este îngrădită celor care aparținem grupului majoritar; ce consecințe ar putea avea asupra libertății de conștiință și asupra afirmării naționale a românilor. Sînt provocări pe care susținătorii necesității consacării juridice a sintagmei „biserica națională” vor trebui să le ia în considerare.

Cererea teologilor se sprijină și pe consfințirea în Constituția modernă a României a caracterului de Biserică dominantă a BOR. Această recunoaștere venea ca un răspuns la acest tip de identificare a comunității imaginate a românilor. La aceasta se adaugă și alte elemente ce nu trebuie neglijate, cum ar fi: caracterul tradiționalist al societății românești, regimul monarhic și prezența deosebit de influentă a clerului în viața publică. Datele istorice arată că mentalitatea colectivă a consemnat locul unic pe care ortodoxia l-a jucat ca Biserică națională, în primul rînd datorită faptului că singura elită cultivată era cea a clerului. Practica bisericească legată de cultivarea limbii, a sentimentelor

religioase și naționale are contribuție decisivă în fixarea încă din secolul al XVIII-lea a locului privilegiat al ortodoxiei în mentalul popular<sup>51</sup>.

Putem sesiza împreună cu Simona Nicoară faptul că națiunile europene creștine s-au identificat de la caz la caz fie cu ortodoxia, fie cu catolicismul, fie cu protestantismul. Prin transferul de putere imaginativă dinspre religie înspre politică, problema unității ca unitate de credință politică se traduce prin ideea general admisă că națiunile au o vocație religioasă. Nu întâmplător fiecare națiune invocă predestinarea și protecția divină, vocația mesianică, sentimentul religios de apartenență la comunitatea națională. Astfel, între religie și națiune se instaurează o unitate indisolubilă<sup>52</sup>. Simona Nicoară arată că în cazul românilor această relație se materializează prin trecerea de la conținuturile conștiinței ortodoxe la cele propuse de conștiința națională. În acest proces, ortodoxia se dezvoltă mai puțin ca un patrimoniu dogmatic și în mai mare măsură “ca instanță de “reproducere” a legăturii comunitare, o componentă majoră a identității etnice și culturale a românilor”<sup>53</sup>.

Dincolo de această recunoaștere istorică și culturală, Simona Nicoară sesizează implicațiile juridice pe care le are identificarea BOR cu națiunea și a ortodoxiei cu “Legea românească”. Invocând analizele lui Daniel Barbu, autoarea relevă faptul că etnicizarea ortodoxiei are drept

consecință normalizarea existenței colective potrivit criteriilor proprii ale “legii românești”. Consecințele ne apar ca fiind negative nu atât în planul ordinii juridice – care oricum era subordonată ordinii juridice laice – cât în cel al structurii simbolice a relațiilor cu comunitățile de altă confesiune sau religie. Din acest punct de vedere discuția ni se pare relevantă. Simona Nicoară evidențiază, de exemplu, atitudinea de exclusivism și intoleranță față de celelalte confesiuni care aveau o altă coloratură etnică, dar și față de Biserica Greco-Catolică, la rîndul ei o biserică a românilor ce a avut un rol important în dezvoltarea ideologiei naționale și chiar în constituirea națiunii române și a statului național.

O parte a reprezentanților minorităților religioase consideră că acordarea unui statut special BOR ar însemna o încălcare a principiului egalității cultelor. Silviu Rogobete susține că alături de alte aspecte, pe care le consideră a fi anticonstituționale, statutul special al BOR va adînci mediul și practicile discriminatorii la care sînt supuse celelalte grupuri religioase<sup>54</sup>. În acest sens este necesar să se găsească o soluție democratică prin care statul să nu îngreuească libertatea minorităților religioase tradiționale și mai ales cea a noilor mișcări religioase de a desfășura o activitate care să corespundă atât cerințelor de manifestare a libertății religioase a adeptilor lor cât și normelor statului de drept.



Organizațiile neguvernamentale ce se ocupă cu apărarea drepturilor omului adaugă și ele critici de aceeași natură la adresa proiectului Legii cultelor. Astfel, APADOR – CH relevă faptul că proiectul de lege privind regimul general al cultelor religioase are în vedere nu numai cultele, ci și stabilirea cadrului general al manifestării libertății de conștiință, de opinie și de credință a persoanelor individuale sau aparținând comunităților religioase. De aceea propune ca în titlul legi să se facă trimitere nu numai la culte, ci și la libertatea religioasă a indivizilor. În ceea ce privește statutul special al BOR raportul APADOR – CH consideră că o lege organică cum este cea adusă în discuție nu trebuie să aibă ca obiectiv legiferarea statutului pe care l-au câștigat de-a lungul vremii anumite comunități, ci să se axeze pe libertatea religioasă în conexiune cu variate forme de organizare ale comunităților religioase. Raportul consideră că în formula în care este propus acum, „Proiectul are în vedere transformarea BOR într-o instituție avînd relații speciale cu sistemul de autoritate al statului român, cu un cuvînt important de spus în chestiunile ce privesc viața religioasă și politică din România”<sup>55</sup>.

Intervenția neutră a statului de drept în reglementarea raporturilor dintre diversele grupuri religioase este vitală într-un asemenea context. Dacă specificul european presupune un fel de parteneriat între stat și biserică, așa

cum relevă Ștefan Ioniță<sup>56</sup>, este deopotrivă esențial să înțelegem că “politica identităților a devenit trăsătura centrală a peisajului politic european în secolul XXI” într-un moment în care “Uniunea Europeană însăși a devenit o sursă de identitate sau identități”<sup>57</sup>.

Dacă acceptăm că nu există o incompatibilitate între opțiunea religioasă predominant ortodoxă și cultivarea unor relații de stabilitate și dialog cu mentalitatea occidentală și cu modul de viață al democrațiilor occidentale, atunci politica identităților trebuie să se poată desfășura în sensul afirmării armonioase a acestora. Huntington are dreptate atunci cînd spune că “valorile, cultura, instituțiile influențează pătrunzător modul în care statele își definesc interesele”<sup>58</sup>. Puternic modelată cultural, atitudinea României în ultimii ani este una de continuă afirmare a apartenenței la civilizația europeană și a dorinței de integrare în structurile economice și politice ale unei Europe reconstruite. De altfel, deși de mare importanță pentru înțelegerea lumii în care trăim, teoria civilizațiilor formulată de Huntington are câteva puncte discutabile. Unul dintre cele mai importante puncte slabe este cel referitor la liniile de falie ce marchează cultural România. Afirmarea conștiinței civilizaționale a României ca stat unitar și în mod evident multicultural este prezentă în toate stereotipurile ce însoțesc acțiunile constante și mereu lărgite de integrare

în structurile euro-atlantice, ca și în recente atitudini politice ce vor să evidențieze o poziție pro-americană. Premisele multiculturale ale contextului românesc ne pot face să fim optimiști în ceea ce privește performarea unor politici de cultivare a diversității, pluralismului și libertății religioase.

Practica relațiilor interumane și comunitare relevă că recunoașterea reciprocă nu poate fi instituită nici de o majoritate bisericească, nici de o instituție reprezentativă a diverselor comunități religioase, nici de statul național îngrădit de ideologiile tradiționale. Este necesară o intervenție neutră. Doar un stat de drept capabil să propună politici multiculturale alternative poate să creeze un cadru al dialogului între grupurile majoritare și minoritățile religioase, ca și între minorități.

Atunci când invocăm multiculturalismul avem în vedere în primul rând problema diversității culturale. Bhikhu Parekh vorbește de trei forme ale diversității culturale: 1) diversitatea subculturală ce are în vedere faptul că membrii societății participă la o cultură comună, dar în același timp împărtășesc o serie de credințe și practici particulare în anumite aspecte ale vieții; 2) diversitatea comunitară ce presupune existența unor comunități relativ organizate și conștiente de sine ce promovează o serie de credințe și practici diferite; 3) diversitatea perspectivală în care, printre altele, Parekh in-

clude și comunitățile religioase. Ea presupune existența unor membri ai societății care critică valorile și principiile culturii dominante și încearcă să o reconstruiască după alte valori<sup>59</sup>.

La rândul său, Adrian Marino identifică prin termenul de multiculturalism cel puțin trei preocupări: cea de recunoaștere a identității culturale a minorităților, cea de respingere a tendințelor asimilaționiste și cea de contestare a oricărei încercări de afirmare a superiorității identității naționale a majorității asupra identității culturale a minorității. Marino atrage atenția asupra faptului că dacă multiculturalismul devine un scop în sine, poate ajunge la izolaționism, la intoleranță sau chiar la șovinism, adică ajunge să se identifice tocmai cu atitudinile pe care dorește să le înlăture din mentalul majoritar.

De aceea, lui Marino i se pare mult mai potrivit ca în fața multiculturalității, care cel puțin în Transilvania este o stare de fapt, să propună în context românesc promovarea interculturalității. Aceasta ar însemna cultivarea dialogului și a comunicării între diferite culturi, depășirea oricărui izolaționism printr-un proces de interdependență, de influență și îmbogățire reciprocă, de recunoaștere a valorilor proprii fiecăruia și de respect real față de diferențe<sup>60</sup>.

Fie ca pledăm pentru multiculturalism, fie că socotim că interculturalitatea este mai complexă și mai benefică sub raportul relaționării ca și sub

cel al exigențelor normative, este evident că orizontul ideologic al cultivării diversității este menit să promoveze pluralitatea ca schimbare de paradigmă a raportului minoritate/majoritate. “Chestiunea centrală în orice context multicultural o constituie faptul că fiecare grup dispune de o conștiință de sine și își afirmă dreptul la putere, statut, și recunoaștere ca o comunitate culturală”<sup>61</sup>, ne spune G. Schopflin.

Sugestive în acest sens sînt și analizele lui Radu Neculau care arată că mentalitatea multiculturală se naște pe fondul unor încercări de transformare și influențare a reprezentărilor colective ale grupului majoritar în vederea creării unui mediu al toleranței și al respectului pentru diferență. În acest sens are loc o redefinire a spațiului tradițional al politicului printr-o reconstrucție a standardelor valorice care integrează diferența culturală<sup>62</sup>.

Depășirea simplei constatări a multiculturalității ca stare de fapt este avută în vedere de Parekh atunci cînd consideră că este necesară o distincție clară între multiculturalitate, care este faptul însuși al pluralității culturale și multiculturalism, care se referă la răspunsul normativ ce se dă acestui fapt al diversității<sup>63</sup>. Teoreticianul multiculturalismului arată că aflată în fața diversității o societate poate să aibă un comportament monoculturalist încercînd să asimileze diferitele tendințe și diversele culturi

sau poate să se comporte multiculturalist acceptînd pluralitatea culturală. Evident că multiculturalismul pornește de la o serie de premise: 1) democrația este cel mai eficient sistem pentru rezolvarea conflictelor multiculturale; 2) toți competitorii trebuie să accepte că ceilalți acționează cu bună credință; 3) acceptarea și respectarea normelor statului în care comunitățile trăiesc trebuie să fie premisa de bază a oricăror discuții privind diferențele culturale; 4) multiculturalismul reprezintă cea mai bună soluție pentru rezolvarea problemelor privind diferențele culturale<sup>64</sup>.

Pentru ca un răspuns normativ la problema diversității să poată fi adoptat în contextul central și est-european, Schopflin consideră că trebuie să adaptăm la realitățile locale modelul standard al multiculturalismului, inspirat din realitatea americană. El este de acord cu faptul că printre diferitele culturi ce conlocuiesc în granițele aceluiași stat, trebuie să se instituie raporturi de egalitate; că minorităților nu trebuie să li se impună normele culturii majoritare; și că aceste culturi trebuie să iasă din izolare și să-și împărtășească realizările și valorile. Însă, Schopflin consideră că deopotrivă majoritatea și minoritatea “au nevoie de garanții pentru promovarea propriilor culturi, ca și pentru definirea modului de interacționare cu alte culturi”<sup>65</sup>. Din acest punct de vedere este vitală intervenția statului de drept care să elaboreze

politici multiculturale. El trebuie să creeze cadrul necesar pentru ca diferite comunități să își poată „produce și reproduce propriile lor granițe și mecanisme de delimitare, propriile lor lumi mitice și simbolice, propriile lor matrici de reproducere culturală”<sup>66</sup>. Chiar dacă creșterea în importanță a fenomenelor transnaționale sau alte procese legate de globalizare au tendința de a eroda forța statului tradițional de a reglementa societatea, nu trebuie să uităm faptul că una dintre premisele majore ale integrării europene este aceea că “acele colectivități existente care se autodefinesc ca niște comunități ale solidarității, respectului și valorilor morale vor continua procesul de reproducere culturală și nu își vor abandona identitatea”<sup>67</sup>.

### Notes:

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 294.

<sup>2</sup> Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. X. Acesta e sensul în care “Națiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual”, Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 239.

<sup>3</sup> Idem, p. 80.

<sup>4</sup> Idem, p. 84.

<sup>5</sup> Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspîndirii naționalismului*, Ed. Integral, București, 2000, p. 10.

<sup>6</sup> Idem, p. 11.

<sup>7</sup> Idem, p. 11-12.

<sup>8</sup> Idem, p. 16.

<sup>9</sup> Idem, p. 22.

<sup>10</sup> Ibidem

<sup>11</sup> Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 17.

<sup>12</sup> Idem, p. 18.

<sup>13</sup> Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, ed. cit., p. 13.

<sup>14</sup> Peter van der Veer *The Moral State: Religion, Nation and Empire in Victorian Britain and British India*, in Peter van der Veer and Harmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 18.

<sup>15</sup> Idem, p. 39.

<sup>16</sup> Idem, p. 19.

<sup>17</sup> Idem, p. 17.

<sup>18</sup> Idem, p. 20.

<sup>19</sup> Idem, p. 39.

<sup>20</sup> Idem, p. 39.

<sup>21</sup> Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, in Dale Eickelman and Armando Salvatore (eds), *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden, p. 62.

<sup>22</sup> Mircea Mică, *Ecumenismul universitar*, în Ioan – Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România. Colocviul internațional desfășurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 10.

<sup>23</sup> Peter van der Veer, *Secrecy and Publicity in the South Asian Public Arena*, ed. cit., p. 61.

<sup>24</sup> Michael Walzer, *Despre tolerare*, Ed. Institutului European, Iași, 2002, p.24.<sup>25</sup>Idem, p. 49.

<sup>26</sup> Idem, p. 62.

<sup>27</sup> Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, ed. cit., p. 293.

<sup>28</sup> Idem, p. 293.

<sup>29</sup> Faptul că granițele trasate de Huntington sînt pur și simplu construite ne-o mărturisește autorul însuși: "Europa se termină acolo unde creștinătatea occidentală se termină și încep Islamul și ortodoxia. Acesta este răspunsul pe care vest-europenii doresc să-l audă" ( Samuel P. Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Ed. Antet, București, p. 232). Închipuindu-și că există un asemenea orizont de așteptare, Huntington se străduie foarte mult ca să îl poată oferi în construcția sa ideologică.

<sup>30</sup> Robert van de Weyer, *Islamul și occidentul. O nouă ordine politică și religioasă după 11 septembrie*, Ed. ALLFA, București, 2001, p. 96.

<sup>31</sup> Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură și psihologie politică*, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 68.

<sup>32</sup> Idem, p. 173.

<sup>33</sup> Radu Preda, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, București, 1999, p. 126.

<sup>34</sup> Viorel Dima, *Raportul între Biserici și Satul roman - o perspectivă adventistă*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 134.

<sup>35</sup> Peter Istvan, *Relația dintre stat și Biserică – o perspectivă reformată*, în Ioan –Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 119.

<sup>36</sup> Idem, p. 120.

<sup>37</sup> *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna și Harghita. Aspecte ale*

*conviețuirii interetnice*“, 25 iunie-5iulie 200, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România postcomunistă*.

*Documentele conferinței “Modelul românesc de relații interetnice. Ultimii zece ani, următorii zece ani”, București, 7-8 iulie 2000*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000, p. 380.

<sup>38</sup> Este greu să considerăm că societatea românească este una strict seculară avînd în vedere că nu putem vorbi de o reală separare a statului de biserică. Pentru a găsi un posibil model putem invoca meditațiile lui Jean Claude Perisset care, interogîndu-se asupra tipului de laicitate pe care îl va promova Uniunea Europeană, semnalează, pe de o parte, posibilitatea afirmării unei laicități a excluderii, a unui laicism care ignoră faptul religios și specificitatea sa în societate, iar pe de altă parte, o laicitate a distincției, prin care statul recunoaște caracterul particular al faptului religios, îi acordă un loc distinct în ordinea juridică și îl situează într-un raport special al relațiilor sale cu componentele societății. Jean Claude Perisset, *Identitatea eclesială și construcția europeană*, Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., pp. 21-22. Cred că această laicitate a distincției corelată cu ordinea juridică laică a Uniunii Europene poate fi punctul de plecare pentru consacrarea unui raport echilibrat între statul secular și bisericile din România.

<sup>39</sup> Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură și psihologie politică*, ed. cit., p. 179.

<sup>40</sup> Idem, p. 181. "Ortodocșii sînt în mod semnificativ mai fundamentalişti și tradiționaliști decît celelalte confesiuni" subliniază Alina Mungiu-Pippidi. (Idem, p. 183).

<sup>41</sup> Idem, p. 182.



<sup>42</sup> *Barometrul de opinie publică*, realizat de The Gallup Organization România, Fundația Pentru o Societate Deschisă, mai, 2003, pp. 53, 59.

<sup>43</sup> Alina Mungiu-Pippidi, *Politica după communism. Structură, cultură și psihologie politică*, ed. cit., p. 179.

<sup>44</sup> Irina Culic, Istvan Horvath, Cristina Raț, *Modelul românesc al relațiilor interetnice reflectat în "Etnobarometru" și Marius Lazăr, Percepții identitare și relații interetnice în secuime. Elemente pentru o "deconstrucție" și o "reconstrucție"*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România postcomunistă*, ed. cit., pp. 259-261; p. 384.

<sup>45</sup> *Răspunsuri la chestionarul anchetei sociologice „Populația județelor Covasna și Harghita. Aspecte ale conviețuirii interetnice”*, ed. cit., p. 384.

<sup>46</sup> Ioan-Vasile Leb, *Biserica Ortodoxă Română într-o epocă istorică nouă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 47. “Biserica Națională este Biserica unei națiuni care, prin continuitate istorică, reprezintă axa istorică a formării națiunii-stat. A spune Biserica națională este așadar echivalent cu a spune biserica majoritară a românilor, fapt ce nu presupune privilegii sau discriminarea altora”, afirmă Radu Preda în *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 54. La rândul său, Ștefan Ioniță consideră că „Rolul istoric al BOR nu îi conferă drepturi în plus față de celelalte culte și nu constituie un factor discriminator pentru acestea”. *Particularități ale vieții religioase în România*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 141.

<sup>47</sup> Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 53. La un mod nu foarte fericit de a argumenta în favoarea recunoașterii juridice pentru BOR a statului de “biserica națională” recurge Radu Preda atunci când afirmă că titlul de Biserica națională „înseamnă o recunoaștere a rolului ei istoric și o compensație morală pentru

deceniile de suferință în comunism” *O perspectivă ortodoxă asupra relației Biserica-stat. 9 teze* în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 71. Dacă ținem cont de cererile de compensație morală probabil că acestea sînt multiple și justificate în diferite grade. Apelînd la argumente atît de vagi cum este cel al suferinței sub comunism (greu cuantificabilă în lipsa unui real proces al comunismului în România), Radu Preda nu face decît să alimenteze interminabila discuție despre situarea delicată a BOR între martiriu-compromis-colaboraționism.

<sup>48</sup> Irimie Marga, *Biserica majoritară și provocarea coabitării în societatea românească*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda, *Culte și statul în România*, ed. cit., p. 59.

<sup>49</sup> Radu Preda, *Biserica în Stat*, ed. cit., p. 56.

<sup>50</sup> Atunci cînd corpul eclesial nu mai poate aprinde inimile doar cu mesajul tradiției religioase, suplinește această slăbire a forței credinței cu elemente ale ideologiei naționale, așa cum se întîmplă în întreaga modernitate europeană.

<sup>51</sup> Simona Nicoară, *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*, Ed. Accent, Cluj-Napoca, 2002, p. 241.

<sup>52</sup> Idem, p. 239.

<sup>53</sup> Idem, p. 32.

<sup>54</sup> Silviu E. Rogobete, *The Unfinished Odyssey of a New 'Law for the General Regime of Religion' in a South East European Country: the Romanian Case* [www.areopagus.ro/noutati.html](http://www.areopagus.ro/noutati.html)

<sup>55</sup> [www.apador.org/rapoarte/anuale/1999ro.htm](http://www.apador.org/rapoarte/anuale/1999ro.htm)

<sup>56</sup> Ștefan Ioniță, *Particularități ale vieții religioase în România – o perspectivă administrativă*, în Ioan-Vasile Leb, Radu Preda,

*Culte și statul în România*, ed. cit., p. 141.

<sup>57</sup> George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă, Levente Salat (ed.),

*Relațiile interetnice în România postcomunistă*, ed. cit., p. 127.

<sup>58</sup> Samuel Huntington, *Ciocrnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, ed. cit., p. 46.<sup>59</sup> Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.

<sup>60</sup> Adrian Marino, *Multiculturalitatea, lumini și umbre*, Altera, nr. 13/200, pp. 166-172

<sup>61</sup> George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă și Levente Salat

(ed.), *Relațiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 123.

<sup>62</sup> Radu Neculau, *Multiculturalism, anticommunism, naționalism*, Altera, 13/2000, p. 50.

<sup>63</sup> Bhikhu Parekh, *Religion and Public Life*, în *Church, State and Religious Minorities*, ed. cit., p. 27.

<sup>64</sup> George Schopflin, *Pe căi diferite spre multiculturalitate*, în Lucian Nastasă și Levente Salat (ed.), *Relațiile interetnice în România post-comunistă*, ed. cit., p. 124.

<sup>65</sup> Idem, p. 125.

<sup>66</sup> Idem, p. 130.

<sup>67</sup> Idem, p. 129.

## The « Secularization » of Ethics. Questioning the Modern Virtues

The issue, which is at stake here, consists in analysing the modern view of ethics in the context of the social and cultural transformation of the status of the individual. The role of ethics in the history of the modern mind is strictly related to the struggle between liberal individualism and the generic idea of "man," presented as a social actor in a large political and ideological arena. As a matter of fact, beginning with Illuminism, the radical assumption concerning the "human rights" has severed two different directions of thought: 1) The theory of human rights, which are immediately and unconditionally related to the preservation of both negative and positive rights of the individual; 2) the Hegelian and Post-Hegelian view (especially Marxism) – the social and political liberty of the individual is protected only by the direct intervention of the State. Thus, introducing the traditional concept of "virtue" – following Alasdair MacIntyre's theory on traditional virtues – into the arena of the modern ethics debate is seen at first as an adventurous task, but finally, as a possible solution – the neo-Aristotelian view of virtues could be considered as a positive response to the more increasing crisis of traditional values in our society.

Our starting point in the debate concerning ethics as a fundamental human project of instituting and deliberating upon values could begin with the basic assumption that, during the Modern Age, ethics is based upon the new idea of man's freedom of will. Starting with Kant, especially, the modern moral theory placed the individual in a cardinal rational position regarding its desires and aims:

« For reason recognizes the establishment of a good will as its highest practical destination, and in attaining this purpose is capable only of a satisfaction of its own proper kind, namely that from the attainment of an end, which end again is determined by reason only, notwithstanding that this may involve many a disappointment to the ends of inclination. We have then to develop the notion of a will which deserves to be highly esteemed for itself and is good without a view to

### ȘTEFAN MAFTEI

Ph.D. Student, Faculty  
of History and Philosophy,  
Babes-Bolyai  
University, Cluj, Romania.

E-mail:  
stmaftei@yahoo.com

## KEY WORDS:

ethics, secularization, Nietzsche, human rights, virtue, individualism

anything further, a notion which exists already in the sound natural understanding, requiring rather to be cleared up than to be taught, and which in estimating the value of our actions always takes the first place and constitutes the condition of all the rest. In order to do this, we will take the notion of duty, which includes that of a good will, although implying certain subjective restrictions and hindrances. »<sup>1</sup>

Kant understood that the will, in order to be moral, must necessarily rely on “free” rationality. As he himself declares,

« The will is a kind of causality belonging to living beings in so far as they are rational, and freedom would be this property of such causality that it can be efficient, independently of foreign causes determining it; just as physical necessity is the property that the causality of all irrational beings has of being determined to activity by the influence of foreign causes. »<sup>2</sup>

Now the question that arises here is in what terms can we define the role of the individual will in respect to the basic rules or laws of morality, which, as we know, can be applicable only if they are universally related to a common moral sense, or, as Kant puts it, to a universality of moral laws. Kant was very aware of the gap between pure individual morality and the establishment of a moral doctrine based on common sense. Thus, he filled this gap by presupposing freedom of the will and rationality as a hypo-

thetical *datum* in his theory; therefore he was not forced to suppress one of the two faces of morality: the subjective or the objective aspect – he simply declared that moral laws are universal as long as they are respected by all human beings, which are, necessarily, endowed with reason, and thus with the free rational recognizing of the correctness of the moral law:

« It is not enough to predicate freedom of our own will, from whatever reason, if we have not sufficient grounds for predicating the same of all rational beings. For as morality serves as a law for us only because we are rational beings, it must also hold for all rational beings; and as it must be deduced simply from the property of freedom, it must be shown that freedom also is a property of all rational beings. It is not enough, then, to prove it from certain supposed experiences of human nature (which indeed is quite impossible, and can only be shown a priori), but we must show that it belongs to the activity of all rational beings endowed with a will. Now I say every being that cannot act except under the idea of freedom is just for that reason in a practical point of view really free, that is to say, all laws which are inseparably connected with freedom have the same force for him as if his will had been shown to be free in itself by a proof theoretically conclusive. »<sup>3</sup>

Nevertheless, the questions still arise, since Kant never succeeded in completely explaining

the relation between subjective and objective reason. The result of this is that modern ethics is deeply concerned with the arbitrariness of individual morality. Hegel, for example, tried to solve this tension by bringing forward the “solid” relationship between the will of the individual and the will of the State. According to Hegel’s view, the State, as a rational, objective image of liberty, is the only legitimate custodian of man’s moral and legal behaviour. Actually, the individual cannot be acquainted with its own moral and rational limits in the social sphere – the only authorized authority which can establish universal law on morality and liberty is the objective authority of the State, by mediating individual desires and aims.

This aspect is differently but similarly reflected in the classical Marxist theory of the State. Since the State is *not* the “political Idea” *par excellence*<sup>4</sup>, for this very reason, says the early Marx, criticizing Hegel’s thesis, State is the real materialization of social relations. The relationship between State and society is dialectical: not rigid and ideally petrified, but dynamic, historical, and sometimes even revolutionary. Nevertheless, Marx’s materialism does not change the ambiguous shape of the ethical question. Rather, it aggravates it. Thus, the status of the individual becomes more incongruous in a society severed in classes – in this game of social relationships, the individual (as a human being) becomes a

mere abstraction or a faded image of the past. The status of man is at stake, because he remains in question only by a theoretical trick: as an ensemble of social relations, even in his most personal spheres:

« The human essence is not an abstraction inherent to the isolated individual. In reality, it is the ensemble of the social relationships. »<sup>5</sup>

Lucien Sève, one of the most renowned theorists of Marxism, recognized that so-called “pure” Marxism was never fond of reflecting upon the idea of humanity or upon the individual as such. He observes the “disqualification” of the concept of individual in the case of classical Marxism, because speaking of “man” in general or as a singular person was considered a real mystification. The history of humanity would therefore appear as a natural process of the development of humanity, but of humanity produced inside and by social relationships:

« Non pas bien sûr que le marxisme « oublie » l’existence et le rôle des hommes « réels », « concrets ». Mais « ne pas oublier » les hommes réels n’implique pas du tout nécessairement qu’on accepte *le concept d’homme* comme concept scientifique – pas plus que l’économiste n’oublie la misère réelle parce qu’il considère qu’en parlant des « pauvres » on ne possède pas encore un concept scientifique. Or s’il est vrai, comme l’énonce la VI<sup>e</sup> *Thèse sur Feuerbach*, que ce n’est pas dans l’individu que



réside l'« essence » humaine mais dans l'ensemble des rapports sociaux, une science qui croit pouvoir prendre pour objet les individus humains semble bien être une science sans essence, une *fausse science*. On soutiendra donc que les individus ne peuvent intervenir dans la théorie marxiste *que dans la mesure où ils personnifient des rapports sociaux*, donc dans la mesure où ils *ne sont pas* des sujets psychologiques. C'est ce que dit Marx, apparemment, dans la Préface de la première édition du *Capital* : „Il ne s'agit ici des personnes qu'autant qu'elles sont la personification des catégories économiques, les supports d'intérêts et de rapports de classe déterminés. “ »<sup>6</sup>

The history of human relationships, as seen in the case of Marxism, does not change the ambiguous status of human ethics in the Modern and Postmodern Age. The point is – and this also clarifies the title of our article – that conceptualizing ethics as being « *secularized* », thus being deprived from the presence of a « transcendent » argument about the *essence of a human being*<sup>7</sup> – entails a set of contradictions which neither Kant nor Hegel were able to solve. Therefore I propose an opinion based upon the famous work of Alasdair MacIntyre, *After Virtue*<sup>8</sup>, which, right in the heart of the American analytical debate, proposes a surprisingly traditional « ethical turn » to Aristotle's theory of virtue.

Following the modern line of thought, MacIntyre is very much indebted to Hegel's and Marx's view. In fact, his intellectual career is closely related to Marxism<sup>9</sup>: he was at first an active member of the *English New Left*, the British Marxist wing. After he emigrated from Britain to the United States, he rejected Marxism and started to plan his own ethical theory, which is represented in *After Virtue*. Thus, his doctrine is well aware of the contradictions in Hegel's theory:

« In politics, the Hegelian position was attacked by revolutionary communism, while Kierkegaard opened a second front in philosophy, and blamed Hegel for reducing existence to a concept. Under siege on one side by Marxism and the other by Existentialism, the Hegelian synthesis split up. The point of view of the individual and the point of view of society, which Hegel had reconciled, were again separated. Moral philosophy by degrees enshrined an ever more absolute idea of liberty, while the social sciences came to propound a more and more inexorable determinism: on the one hand, man was presented as a subject, and on the other hand as an object. But the desire for unity which the Hegelian system had tried to satisfy remained. »<sup>10</sup>

He also shows skepticism towards Sartre's Marxist humanism or to the morality of the working class:

« In the dispensation of the New Left, one could not reduce morality to something simply relative to class, nor should individual conscience be sacrificed to ideology. Philosophically speaking, this critique is grounded in an analysis of the relation of the agent and the social structure, an analysis prominent in the work of both MacIntyre and Thompson. This revisionist Marxism, which calls itself *humanist socialism*, inserted itself into the existentialist climate of the time. »<sup>11</sup>

Discussing the faith of the ethical thinking in the late XX<sup>th</sup> century, MacIntyre is very fond of the idea that neither Marxism nor liberalism could solve the ethical contradiction between objective, ideological reason and subjective, arbitrary will. In fact, he describes individualism in ethics as “emotivism”: there are only personal criteria of valuing; all moral judgments are only expressions of preferences and attitudes, as long as these possess a moral or evaluative function. Emotivism could be related to a non-rational explanation of moral habits, thus making impossible a strict differentiation between manipulative and non-manipulative relationships. As MacIntyre explains, postmodern ethics could only be explained by a theory of manipulative relationships between the dominant class (bureaucracy) and the rest of society. This is, of course, a Marxist critical point of view, but clearly depicts *the moral types* typical of our society. MacIntyre

recognizes four major types of moral actors, typical of the postmodern period: *the aesthete, the therapist, the manager, and the bureaucratic expert*. Although not obviously, the manager and the bureaucrat are real moral types, as they establish manipulative power, dissimulating the so-called *moral neutrality* of the expert. The economic concept of *efficiency* is therefore *not* morally neutral, but highly active, contributing to the generation of *manipulative* behaviors. Actually, the concept of *efficiency* is in itself a moral concept, although not a real, but rather a *fictional moral concept*, due to the fact that it establishes persuasion through the conviction that the managerial projects are highly specializes and effective and, thus, highly certified. The solid status of the bureaucratic power is thus determined by a *general illusion* that the managerial economic theories are infallible. MacIntyre destroys the myth, saying that the infallibility is only a moral illusion and not a real certified fact: the capitalist society dissimulates efficiency and perfection using a skilled system of ethical, rather than informational or economic, manipulation. Facing the contradictions of the pluralist, individual ethics, MacIntyre adopts a different view: he reestablishes the authority of the Aristotelian tradition of the combined *rational and factual system* of goods. In this case, the role of *moral virtue* is fundamental: virtue is the *actualization of the moral rational interest* (the virtu-

ous person is determined only by its virtuous *facts*), thus being the only way of certifying the moral value:

« In the Homeric poems a virtue is a quality the manifestation of which enables someone to do exactly what their well-defined social role requires. The primary role is that of the warrior king and that Homer lists those virtues which he does becomes intelligible at once when we recognize that the key virtues therefore must be those which enable a man to excel in combat and in the games. It follows that we cannot identify the Homeric virtues until we have first identified the key social roles in Homeric society and the requirements of each of them. The concept of *what anyone filling such-and such a role ought to do* is prior to the concept of a virtue; the latter concept has application only via the former. On Aristotle's account matters are very different. Even though some virtues are available only to certain types of people, nonetheless virtues attach not to men as inhabiting social roles, but to man as such. It is the *telos* of man as a species, which determines what human qualities are virtues. We need to remember however that although Aristotle treats the acquisition and exercise of the virtues as means to an end, the relationship of means to end is internal and not external. I call a means internal to a given end when the end cannot be adequately characterized independently of a characterization of the

means. So it is with the virtues and the *telos*, which is the good life for man on Aristotle's account. The *exercise* of the virtues is itself a crucial component of the good life for man. This distinction between internal and external means to an end is not drawn by Aristotle himself in the *Nicomachean Ethics*, as mentioned earlier, but it is an essential distinction to be drawn if we are to understand what Aristotle intended. The distinction *is* drawn explicitly by Aquinas in the course of his defense of St. Augustine's definition of a virtue, and it is clear that Aquinas understood that in drawing it he was maintaining an Aristotelian point of view. The New Testament's account of the virtues, even though it differs considerably in content from Aristotle's—Aristotle would certainly not have admired Jesus Christ and he would have been horrified by St. Paul—does have the same logical and conceptual structure as Aristotle's account. A virtue is, as with Aristotle, a quality the exercise of which leads to the achievement of the human *telos*. The good for man is of course a supernatural and not simply a natural good, but supernature redeems and completes nature. Moreover the relationship of virtues as means to the end which is human incorporation in the divine kingdom of the age to come is internal and not external, just as it is in Aristotle. It is, of course, this parallelism which allows Aquinas to synthesize Aristotle and the New Testament. A

key feature of this parallelism is the way in which the concept of *the good life for man* is prior to the concept of a virtue in just the way in which, on the Homeric account, the concept of a social role was prior. Once again, it is the way in which the former concept is applied which determines how the latter is to be applied. In both cases the concept of a virtue is a secondary concept. »<sup>12</sup>

MacIntyre therefore launches a revolutionary theory on the *narrative unity* of the moral life, by reconstructing the three Aristotelian stages of virtue: 1. Individual practice of virtue; 2. Good life; 3. The necessary role of the *community*, which ultimately recognizes the *intrinsic* worth of the individual's actions. His ethical view is the redefinition of the *teleological* view of the moral action, which thus becomes a virtue. Nevertheless there are some questionable issues here. The most stringent is the fact that MacIntyre totally ignores the radical *aristocratic* view on *arête* (virtue), which is clearly exemplified by Aristotle's *Politics*. We know that he rejects every kind of aristocratic individualism, especially Nietzsche's *Übermensch*. But, as Alexander Nehamas explains in his discussion of the relevance of the Greek concept of *arête* in Nietzsche's image of the "noble man", this is the real signification that could be given to the sphere of this concept:

« In ancient Greek thought, there was universal agreement that what distinguishes human be-

ings from one another is the quality called *arête*. Although we usually translate that word as "virtue", that fact that animals as well as inanimate objects exhibit it shows that a better rendering would be, precisely, "distinction", the quality that makes someone an outstanding member of some group. *Arête* is what makes anything justifiably notable. »<sup>13</sup>

Therefore, using the concept of *arête* to explain the moral virtues is a task that is unconditionally related to the concept of the aristocratic "noble man". Any attempt to acclimatize *virtue* to the popular "common sense" of democratic modernity will face serious problems:

« Nobility of soul and nobility of actions cannot therefore be separated from one another. Though it is very difficult to say what that is, noble actions must be of a certain kind: they are contrary to those that betray, as we have seen, its lack and they must be importantly different from the actions that are common in one's world. The individual, who constitutes "greater, more manifold, more comprehensive life transcends and lives beyond the old morality" (*Beyond Good and Evil* 262): that is part of what it is to 'give laws to oneself,' to create one's own values, which for Nietzsche is the hallmark of greatness. One is only an individual to the extent that one (to revert to the Greek notions with which we began) is different, stands out, is distinguished from the rest of one's world, from the crowd



which Nietzsche contemptuously dismisses as “the herd.” »<sup>14</sup>

Finally, we may ask if Alasdair MacIntyre’s attempt to establish a new common sense of virtue as a solution for filling the gap between *actualized value* and *abstract value* is indeed a correct understanding of the traditional concept of virtue. Nevertheless, the debate remains opened:

« MacIntyre does not bother to evaluate the merits claimed by liberal democracy, because it gladly admits its indifference towards virtue, and takes itself for the least worst of regimes. Like Aristotle, MacIntyre refuses to denigrate humanity, but he neglects the attempts of the Philosopher to caution us. By drawing a political philosophy from the *Nicomachean Ethics*, he yokes together the moral ambition of the ancients with the political ambition of the moderns. He uses Aristotle, more than he learns from him. Under cover of this “revolutionary Aristotelianism”, one will not find it difficult to find the Marxist Christianity which the young MacIntyre claimed to follow - Thomism making the transition between the Christian ethics to that of the Stagirite. “If the Christian hope is to be realized in history, it must assume the form of a political hope [...]”. Marxism is in essence a complete realization of Christian eschatology” – (*Marxism: an Interpretation*, 1953, p. 120). By ignoring the *Politics*, MacIntyre loses the idea of politics as architectonic, and replaces it unwittingly by the Marxist

claim that “everything is political”. Depoliticization paradoxically implies an over-politicization: Marx wanted revolution only in order to end politics. MacIntyre associates Aristotelian perfectionism with Marx’s impatience; his thoughts are born from the mating of an animal and a god. The desire for truth bows before a concern for justice. »<sup>15</sup>

### Notes:

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Fundamental Principles of The Metaphysic of Morals* (1785) (translated by Thomas Kingsmill Abbott) – *Preface*.

<sup>2</sup> *Id.*, *ibid.*, *Third Section. Transition from The Metaphysic of Morals to The Critique of Pure Practical Reason*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Hegel speaks about the special relationship between society (with private rights) and State. In Marx’s opinion, Hegel has *reversed the real and always dynamic* relationship between State and society, by declaring that the State is dominant, being the objective, stable, and solid reflection of the Spirit upon society. Marx accuses Hegel of ‘political mysticism’ and vain idealism, when he asserts that Hegel idealized the role of the State. The real relationship between society and State is empirical; actually, society itself is the establisher of the rules that determine the existence of the State. See Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: Karl Marx/ Friedrich Engels - *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin, Band 1, Berlin/DDR, 1976, p. 206: « An dieser Stelle



erscheint der logische, pantheistische Mystizismus sehr klar. Das *wirkliche* Verhältnis ist: „daß die Zuteilung des Staatsmaterials am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt ist.“ Diese Tatsache, dies *wirkliche Verhältnis* wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkür, diese Wahl der Bestimmung, diese *wirkliche Vermittlung* sind bloß die *Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat. Die Idee wird versubjektiviert und das *wirkliche* Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre *innere imaginäre* Tätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, Umstände, Willkür etc. zu *unwirklichen*, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee. »

<sup>5</sup> Karl Marx/ Friedrich Engels - *Werke*. (Karl) Dietz Verlag, Berlin, Band 3, Berlin/DDR, 1976, p. 6: « Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit, ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. »

<sup>6</sup> Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 91.

<sup>7</sup> I use here the terms *transcendent* and *secularisation* in a special way, as including the pres-

ence of a superior human nature, which is ethically attainable. In this argument, I include the threefold image of a traditional ethical scheme, following Alasdair MacIntyre's theory as explained in his most famous work, *After Virtue*. MacIntyre sees ethics as strictly related *not* primarily to a transcendent nature of God – (which is, in fact, only the Christian theological explanation of man), but to a transcendent image of human nature – that which is possibly attainable. His argument is closely related to Aristotle's view on human ethics – Aristotle himself separates the divine happiness of gods from the happiness acquired by the means of human virtue; that is why the theory of virtues plays a crucial role in Aristotle's view. See Aristotle, *Eudemian Ethics*, I, 1, 5, 1214 a 22 ff.: « Or does happiness come in none of these ways (i.e. nature or habit), but either by a sort of elevation of mind inspired by some divine power, as in the case of persons possessed by a nymph or a god, or, alternatively, by fortune? For many people identify happiness with good fortune (...) Having then in regard to this subject established that everybody able to live according to his own purposive choice (*kata ten autou proairesin*) should set before him some object for noble living to aim at (...) it is therefore more necessary to decide within oneself, neither hastily nor carelessly, in which of the things that belong to us the good life consists, and what are the indispensable conditions for men's possessing it. » (in: Aristotle, *Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, Loeb Classical Library, Harvard Mass., 1994, p. 201-203, translated by H. Rackham). The concept of deliberative choice in Aristotle (*proairesis*) is very close to Kant's transcendental view on moral.

<sup>8</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Second edition (University of Notre Dame Press: South Bend, IN, 1984).

<sup>9</sup> See: Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity* [1968] (London: Duckworth, 1995).

<sup>10</sup> See: Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre between Aristotle and Marx* (Translated from the French by Stephane Douard and Jonathan Hand) – [www.src.uchicago.edu/politicaltheory/saussine99.pdf](http://www.src.uchicago.edu/politicaltheory/saussine99.pdf)

<sup>11</sup> *Id.*, *ibid.*

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Second edition (University of Notre Dame Press: South Bend, IN, 1984), p. 183.

<sup>13</sup> Alexander Nehamas, *Nietzsche and “Hitler,”* in: *The Southern Journal of Philosophy* (1999), vol. XXXVII, Supplement “Nietzsche and Politics,” p. 2.

<sup>14</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 6.

<sup>15</sup> Emile Perreau-Saussine, *Alasdair MacIntyre between Aristotle and Marx* (Translated from the French by Stephane Douard and Jonathan Hand) – [www.src.uchicago.edu/politicaltheory/saussine99.pdf](http://www.src.uchicago.edu/politicaltheory/saussine99.pdf).



Pøemysl Mácha

## The Rise of the Purhepechan Nation: Democratization, Economic Restructuring and Ethnic Revival among the Purhepecha Indians of Michoacán, Mexico\*

This paper seeks to identify the common conditions which have supported nation formation in Mexico, abstract the specifics of the Purhepechan case to account for the degree of its advancement in contrast with other ethno-political movements in Mexico, and contextualize the regional trends vis-a-vis the ideological transformations at the level of the individual and the community. In our paper we will pay special attention to two extraordinary phenomena: the rise and discourse of the organization Ireta P'orheecheri - Purhepechan Nation, and the celebration of the newly established ethnic-revivalist event P'orheecheri Jimbangi Uexurhini (Purhepechan New Year). Our thesis is that nation formation in Mexico is a result of economic and social modernization, democratization and the introduction of western liberal discourse, and changes in government indigenist policies that have been taken advantage of by indigenous political leaders.

### PØE MYSL MÁCHA,

Department of Philosophy, Philosophical Faculty, University of Ostrava, Reální 5, 702 00 Ostrava, Czech Republic  
Tel.: +420/596160376  
Email: machap@quick.cz

## Introduction: Nationalism, Politicians and Sleeping Nations

Mexico has always been a multicultural state. In the past decade, it has also gradually become a multinational state with new nations constantly appearing. Where had all these nations been? Why have they come to appear on the political scene precisely now? And why do we observe such significant regional differences in the speed, depth, form, and character of individual nation formations? The goal of this paper is to provide some answers to these very preoccupying questions.

We specifically focus on the very advanced nation formation process in the Purhepechan

## KEY WORDS:

Modernization, democratization, indigenism, nationalism, ethnicity, Mexico, Purhepecha.

communities of central Michoacán, Mexico. Our presumption is that socioeconomic modernization and political democratization, together with changes in the indigenist development policies of the federal government led to a crisis of the traditional corporate character of the Purhepechan society. The subsequent ethnicization of local politics and the choices made by local political elites promoted the rise of a new ethnopolitical subject - the Purhepechan nation. This process has been accompanied by a number of power struggles and ideological controversies which have complicated national consolidation. However, the objective and subjective existence of the new nation is now an undeniable reality which the Mexican federation of the 21<sup>st</sup> century will have to learn to accommodate both politically and administratively.

First, we will briefly describe the theoretical framework which has served as the point of departure for our analysis. Then we will summarize basic information about the Purhepechan culture and outline major socioeconomic and political transformations of Purhepechan communities. Finally, we will analyze the principal regional political and ethnopolitical trends with a special focus on the organization Ireta P'orhécheri (Purhepechan Nation) and the celebrations of the Purhepechan New Year, in the context of current developments elsewhere in Mexico.

## Theoretical Framework

At the root of the contemporary nation formation processes in Mexico we find a political-philosophic crisis of the closed corporate community (Wolf 1957). The crisis is a product of three principal factors: modernization, democratization and indigenism. By modernization we mean the social and economic transformation of the traditional society, i.e. the monetarization of social relations, the privatization of communal land, the proletarianization of the labor force, the intensification of agriculture, the nuclearization of the extended family, the individualization of community members, the fragmentation of the social networks and the secularization of the society. By democratization we refer to the introduction of Western democratic political values, norms, processes and institutions into the traditional society. Finally, indigenism is the governmental development policy focused on the incorporation of indigenous communities into the Mexican national society. Indigenism opened indigenous communities to governmental control and modernization, and produced a new generation of educated indigenous leaders versed in the art of politics. From 1970s on, the confluence of these three processes has been producing the aforementioned crisis and promoting a complex transformation of the traditional society.

We believe that the differential level of modernization, democratization and penetration by indigenism produced varying responses in different parts of the country, both in the character of the crisis and in the reactions it provoked. In some places it led to the dissolution of the communities. In others it sparked violent political conflict and - where the conflict was overcome - it promoted the ethnicization and strengthening of the communities. The crisis politically supported and economically made possible the redefinition of roles and institutions; at the same time, however, it laid down the causes for an intense struggle for the future character of the reconstituted community. We argue that propitious preconditions for the birth of new ethnopolitical subjects arose in communities with a higher degree of modernization and democratization and with a longer experience with indigenism. By the same token, in communities with a lower degree of these factors in combination with a resilient and strong closed corporated community the process of ethnicization of linguistic groups proceeds more slowly and chaotically.

In the conceptualization of the causes and progress of the nation formation processes we draw our principal inspiration from the presumption of Ernest Gellner (1993) about the relationship between modernization and nationalism, extrapolating his conception from the state

to the local level. However, we understand nation formation as a more instrumental process and emphasize the role of political elites, uprooted and alienated from their culture and language (Hobsbawm 2000). While modernization and democratization create the preconditions for nation formation, the final decision about the inception of the process is made by political elites, selecting between the inclusion in the majoritarian society or playing the “ethnic card.”

While Gellner and Hobsbawm explain well *why* nation formation happens, *how* it happens is best described by the analytical model of Miroslav Hroch (1996). According to Hroch, nations come to life with the desintegration of the feudal society and the development of capitalism. At first (Phase A), intellectuals who often are not members of the nation-to-be study its customs, language and history and promote national awareness. In the second phase (Phase B), a new generation of educated indigenous activists works to persuade and mobilize as many people as possible for a political struggle. Initially they are not very successful but gradually the effects of their activity begin to be felt. The third phase (Phase C) is marked by a mass nationalist movement. Nation formation can be interrupted in any phase and it can proceed with varying speed in different regions. Hroch based his model on the study of small Central and Eastern European nations for which he thought the



model most adequate. However, we find it extremely useful for the understanding of small nation formation in Mexico, as well.

Finally, for the full conceptualization of nation formation in Mexico we consider it necessary to mention Michel Foucault's idea on the bureaucratic production of object/subject. Bureaucratic categories such as insanity, sickness, deviance, crime and others which simplify and standardize the world and make it more easily controllable may become internalized and transformed by the target of the bureaucratic action. They take a life of their own and begin to contest the regime of truth which produced them (see e.g. Foucault 1995). Thus, "Purhepechas", that is, the bureaucratic category of the National Indigenist Institute (INI) and the academic category of anthropologists may turn into self-conscious, authentic and politically active Purhepechas. We do not claim that nations are produced by bureaucrats or anthropologists. We do argue, however, that the bureaucratic and anthropological categories have significantly shaped the forms which the nation formation process in Mexico has adopted.

## The Purhepechas of Michoacán

The Purhepechas live in some 110 communities located in 21 *municipios* (1) of central

Michoacán, covering an area of approximately 12% of the total surface of the state (Dietz 1999: 103). In 2000, this region had nearly 800000 inhabitants of which 110000 (13%) spoke Purhepecha. The population density in the region was double when compared to the state average - 109 inhab./km<sup>2</sup> - and had grown very little since the previous census. 1/3 of the region's population lives in three major cities: Uruapan, Pátzcuaro and Zacapu (INEGI 2002). Map 1 shows the location of the Purhepechan area within the state while and Map 2 presents the location of principal centers and villages mentioned in this paper.

The Purhepechan region is traditionally subdivided into four sub-regions: *Juatarisi* (large and dry volcanic plateau in the north, west and south of the region), *Japundarbu* (fertile lake area around Pátzcuaro and Zirahuén), *Eraxamani* (a short, fertile but densely populated valley in the north) and *Jurbio* (lowland fertile and significantly acculturated area in the northeast). There are major geographic and historical differences between these areas which shape their specific developments. These areas also have an identificational significance for their Purhepechan inhabitants and influence their regional interaction.

In the Tarascan kingdom the word *p'orbéecha* signified a "commoner" (as opposed to *uakúsecha*, the "nobility"). It was a social cat-

egory much as the Aztec *macehual*. It has gained its ethnic connotation only in the last two decades. The Purhepechas differentiate themselves from the mestizos (*turisbecha*), that is, from Mexicans of mixed descent who control the regional trade, politics and the administrative centers of *municipios*.

Most Purhepechas live in compact villages, centered around a church, a hospice and several public buildings. Houses are multi-generational and usually have an adjacent orchard and a garden. Land ownership is predominantly communal with individual usufruct but private and *ejido* plots are common, as well.(2) Traditional *milpa* agriculture was the prevailing source of subsistence until mid-20<sup>th</sup> century. Agriculture was complemented by local cattle herding, seasonal wage work, fishing, and wood, pottery, basket and musical instrument industries (Dietz 1999: 122-125).

In most communities the membership in village quarters (*barrios*) and sections is a significant stratificational factor shaping social interactions. Family ties and godfatherhood (*compadrazgo*) play a key role in public life and are *sine qua non* of a successful political career. Most families are extended, directed within and represented without by the eldest male. For women marriage still remains the main opportunity for social ascent and prestige. All communities require their members to take part in mu-

nicipal works and religious events, punishing in-conformity with marginalization or expulsion.

The Purhepechan religion is a mixture of catholicism and polytheistic folk believes, influenced by pre-Colombian mythologies. Communal religious celebrations are the focus of religious life and have a significant integrative function. Celebrations are sponsored by individuals who thereby gain social prestige. Alongside regular intra-sectional and intra-village events there also exist elsewhere unknown regional celebrations such as K'enchintskua in the *Eraxamani* region or the Purhepechan New Year (see later) which promote and strengthen regional solidarity and identity (Aída Castilleja, personal communication).

Traditional Purhepechan politics followed patterns common to most Mesoamerican closed corporate communities. Political-religious hierarchies (3) were the center of public life with a heavy emphasis being placed on public service, humility and wealth redistribution. In Purhepecha this orientation is expressed by words such as *jats'ipeni* ("to serve others") or *marhuatspeni* ("to serve the society") (Lucas 2002). With a few exceptions we no longer find in the Purhepechan region the standard, closely integrated political-religious hierarchies we know, for example, from Chiapas or Oaxaca (Sepúlveda 1974: 84). Hierarchies have been preserved only in the religious sphere. By 1950s

the traditional political offices had disappeared and the office holders had been almost universally replaced by standard municipal functionaries such as the municipal president, the secretary or the hamlet-based municipal agents. This does not mean, however, that local political offices have the same powers and responsibilities as the Mexican municipal law requires. In fact, only few villages respect the electoral dates and periods. Often the political functionaries receive no pay for their work and they are assigned additional religious duties and roles which go far beyond regular administrative work (Aída Castilleja, personal communication).

## Modernization and indigenism in Purhepechan communities

Today's Purhepechan area lies in the center of the pre-Colombian Tarascan kingdom, conquered by Spaniards in 1523. As in other parts of Mexico, resettlement projects (*congregaciones*), forced labor (*encomienda*, *repartimiento*), and tribute and taxation significantly changed the original settlement and organizational patterns. As other Indian groups also the Purhepechan communities maintained the status of indian republics (*repúblicas de indios*) for most of the colonial period. What might have differentiated the Purhepechan area from other conquered regions

was the privileged position of the Tarascan nobility during the colonial period and the deep Catholic religiosity attributed to the work of the bishop Vasco de Quiroga. Unlike catholicism the Tarascan nobility vanished with the colonial regime.

The communal character of indian republics based on corporate land ownership was attacked by the 19<sup>th</sup> century's liberal reforms. The reforms were resisted less successfully than in other parts of Mexico and by the turn of the 20<sup>th</sup> century most village lands had been divided and privatized. Usually the richer members of the community and their mestizo neighbors took possession of them (Dietz 1999: 146-148).

During the Mexican revolution in Michocán, General Lázaro Cárdenas built the foundations of his later career. Thanks to a close relationship with Cárdenas many agrarian leaders were able to establish themselves as local strongmen and rule village politics for several decades. The agrarian movement, however, never gained a large following in the region, mostly due to the predominant private small-holding pattern of land ownership and the conservative nature of the deeply Catholic villages. Most villages split into two factions: the anti-Catholic landless *agraristas* and the traditionalist small landowners. The conflict turned into a civil war during the 1920s and 30s and in many villages the *agraristas* were drowned in blood. This conflict

prevented the reconstitution of strong closed corporate communities in the region.

Thanks to Cárdenas's influence as the state governor and later the country's president the Purhepechan area became a laboratory for the first indigenist experiments which preceeded similar programs in other regions by decades. In 1928 the first Cultural Missions (*Misiones Culturales*) were opened in Paracho and Charapan. In 1932 the influential Mexican anthropologist and one of the founding fathers of Mexican indigenism Moisés Sáenz established in Carapan in a parish building closed during the agrarian movement the Experimental Station for the Incorporation of the Indian. The experiment was a fiasco, ending a year later, setting, however, the future integrationist course of governmental policies. In 1935 the first Indian Boarding School was opened in Paracho. By the end of the 1930s the infamous Summer Institute of Linguistics, invited by Cárdenas, had established itself firmly in the region. These experiences led to the creation of the Institute for the Literacy of Monolingual Indians in Cherán in 1940s (Dietz 1999: 180-183).

It is not a coincidence that the first Interamerican Indigenist Congress, organized by Cárdenas in 1940, took place in Pátzcuaro in the very heart of the Purhepechan region. The conference prepared ground for the creation of the National Indigenist Institute (INI) in 1948. The

INI was directed by principal sociologists and anthropologists of the time who prepared acculturation and development projects with the final goal of incorporating indigenous communities into the Mexican society. The INI created coordination centers around the country which trained indigenous workers as teachers, medical personnel and development agents (*promotores*) who promoted indigenist policies in the communities themselves. Many of these workers became politically influential due to their government contacts and as *caciques*, autocratic strongmen, ruled their communities for the subsequent decades. To increase its political legitimacy, the INI created supreme councils (*consejos supremos*) for each linguistic group which were to coordinate development efforts. As at that time linguistic groups still lacked ethnic consciousness, the councils represented noone and for the most part were captured by INI workers and teachers. With the councils, however, new bureaucratic-political forms appeared which the subsequent nation formation filled with substance (Favre 1985).

The first coordination center in the Purhepechan region was founded only in 1967 in Cherán. It was to serve the western half of the area. However, in the eastern half the Cárdenas-promoted Regional Center for Basic Education in Latin America (CREFAL) had been already doing the same kind of work since the 1940s. Only

in 1975, when CREFAL's activities waned to a simple bureaucratic vegetation was the second coordination center opened in Pátzcuaro. The political and economic competition between the centers and also between their indigenous clients led to the creation of two supreme councils, representing the western and eastern halves of the region. In 1979 the program for ethnolinguists was opened in Pátzcuaro, creating an inflation of bilingual teachers with political ambitions. They soon took control of the councils, having remained in the forefront of local and regional politics ever since. In 1980s numerous technical, vocational, agricultural and pedagogical schools were opened in the area but none could stop the high migration outside of the region.

The new intellectual elites found themselves in a politically highly propitious situation when at the end of 1970s the government began to change its indigenist policies from assimilationism to the promotion of cultural diversity and consciousness. Until 1970s both the rhetoric as well as the practice of indigenist institutions openly strived to eliminate indigenous cultural practices. These were seen as backward and injurious to the mental and physical health and progress of indigenous groups. The use of native languages and the traditional clothing was prohibited in many areas and traditional healing and agricultural practices were suppressed as outdated and inefficient. (4)

In 1970s indigenist projects were reevaluated and a new leadership was appointed to head the INI. During this and the following decade a new approach, ethnicism (or ethnopopulism) as it was called, began to stimulate the revitalization of traditional cultural practices which the INI had previously tried to uproot. (5) At the ideological level this turn was supported by many intellectuals with Bonfil Batalla in the forefront. His famous book *México Profundo* (1987) idealized indigenous cultures and called for a total reconstruction of Mexican society on the basis of the Mesoamerican civilization. As a consequence, the new indigenous elites had the funding, the political backing and the intellectual ammunition to attempt to gain a greater legitimacy by ethnic mobilization. From agents of modernization the elites turned into ideologues of ethnicity. Indigenism never intended that but it provided all the necessary means.

By mid-1980s the supreme council for the western area had taken control of the INI-created Purhepechan radio station and ethnicized its broadcasting. In 1985 the council even occupied the INI center in Cherán and forced a change of its directorship. In the eastern area the supreme council followed the suit and in 1989 its members occupied an old colonial mansion in Pátzcuaro which had belonged to the last descendant of the Tarascan king and at the time served as the INI center's headquarters. Since



then the mansion has served as a Purhepechan-controlled tourist market (Dietz 1999: 289-294).

The wave of purhepechization of the area received a substantial impetus by the amendment of the Agrarian Code which newly allowed the creation of agrarian communities besides *ejidos*, as well. The former communal lands of the indian republics became legally recollectivized again, falling under the control of a new legal subject, the agrarian community. The community, defined on linguistic grounds, had an independent source of authority, the Ministry of Agrarian Reform (SRA), which gave the members a leverage against the mestizo-controlled municipal governments. By 1982 there were 230 communities controlling over 84% of all land in the Purhepechan area (Vázquez León 1986: 90).

As a result of these and other modernization programs the quality of life and the lifestyle of contemporary Purhepechas differ little from mestizo communities. Living standards and the access to public services, education, and medical care are comparable to state levels and in some indicators the Purhepechan communities even show more favorable results. The relative and absolute exceptionality of this case is highlighted by a comparison with indigenous communities of central Chiapas (Los Altos region). In 2000 in the Purhepechan area the illiteracy rate in the age group 6-14 was 14.5% (Los Altos 34%) and in the age group 15+ it was 14.1% (Los Altos

46.5%). The differences between men and women were minimal: 4.5% (Los Altos 26.9%). Only 16% of women over 15 were illiterate (Los Altos 60%). The access to public services is also fairly high. Only 18% of households lacks water plumbing (Los Altos 38%) and 4% lacks electricity (Los Altos 17%). Only 26% of inhabitants, however, have full access to health services. Generally speaking, the percentage of people employed in the primary sector in the Purhepechan villages is slightly higher than the regional average (20%, Los Altos 76%) but nowhere does it exceed 50% while in Los Altos it is more than 85%. All of these figures demonstrate an earlier and more profound modernization of the Purhepechan area in comparison with others. Finally, 95% of inhabitants are Catholic (Los Altos 53%). As a result, Michoacán has not, for the most part, seen the violent religious conflict we know from Chiapas or Oaxaca (INEGI 2002).

The modernization process has led, as elsewhere, to profound changes of the Purhepechan society. In the area of production we see a tendency towards the commercialization, mechanization and intensification of agriculture and the growing use of pesticides and chemical fertilizers. As a result, poorer farmers are forced to seek temporary and permanent wage work outside of the region. It is estimated that at any given time up to 20% of all Purhepechas work outside of Michoacán, mostly in the U.S.A. (Gobierno del

Estado de Michoacán 1999: 18). Many families move out of the villages to municipal centers and cities. Traditional social institutions are desintegrating and the closed corporate community is weakening. It is the dissolution of the traditional society, a growing wealth inequality, and an increasing tension between individual and collective rights that are the major driving force of local politics and the Purhepechan nationalism.

## The Purhepechas and Electoral Democracy

An early modernization and a strong impact of indigenism in the Purhepechan communities allowed for a relatively rapid and successful democratization of the area. It is difficult to evaluate the ordinary people's attitude towards democracy before 1989. As everywhere in Mexico elections were marked by fraud and low real voter turn-out. The speed with which electoral democracy in Michoacán developed, however, indicates the existence of certain propitious normative, socio-economic and political preconditions.

Already in mid-20<sup>th</sup> century there were opposing factions within the ruling Institutional Revolutionary Party (PRI) in most communities. The so-called *party of the people* represented and de-

fended conservative, anti-agrarian interests and closely cooperated with the Catholic circles in Zamora. The other wing, the *revolutionary party*, allied with landless peasants and agrarian activists fighting for further agrarian reform and internal democratization of communities (Aguirre Beltrán 1991: 152-153). Unlike in most other indigenous regions of Mexico where the monopoly of the PRI remained uncontested oppositional parties were able to harness significant support among the Purhepechas. The most successful of them was the clerofascist National Sinarchist Union (UNS).

The democratization movement's impact on Michoacán was deeper and proceeded faster than in other parts of the country. This was mainly due to the popularity of Cuauhtémoc Cárdenas, the state's ex-governor and son of Mexico's most popular president, who led the movement at the national level. In 1989, his Party of the Democratic Revolution (PRD) successfully contested the PRI in numerous municipalities, winning in 12 of the state's 13 districts with a significant Indian population (Sánchez 1999: 123).

Conflicts which accompanied democratization everywhere in Mexico occurred in the Purhepechan communities, as well. In 1989 the PRD occupied municipal offices in Tzintzuntzan and forced the creation of a plural municipal government, in Cherán the police injured two

PRD members and the PRD subsequently erected a parallel municipal government, and in Chilchota over 20 PRD members were attacked and injured by local PRI followers (Calderón Mólgora 1994: 154-156). In many other municipalities the PRD occupied townhalls and formed parallel governments. This happened, for example, in Paracho, Charapan, and Nahuatzen (Ávila García 1992: 243).

The municipal elections in 1992 did not proceed regularly either; by 1995, however, the entire Purhepechan region had seen a consolidation of local democracy and the establishment of a free competition of political parties. Electoral participation between 1992 and 2001 remained well over 50% and significantly exceeded the state average. This was not because of continuing electoral fraud but because of a real opening and pluralization of indigenous communities and the inclusion of women in the electoral process.

The situation in Michoacán again sharply contrasts with the democratization process in Chiapas. There, the presence of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN), the Mexican army, and numerous paramilitary groups together with violent religious conflicts and the strong resistance of the ultraconservative political-religious hierarchies continue to thwart the development and consolidation of democracy. This is reflected in low voter turn-out as well as

in everyday political violence, persecution, repression and expulsion of the opposition. Strong political identities also draw attention away from ethnic mobilization which is nearly nonexistent in Chiapas.

The situation in Michoacán, however, is still far from ideal. Party identification remains a question of pragmatic material gains rather than of ideological preferences and the participation of women continues to be low. The democratization process is not yet completed and the citizen control of public organs remains weak. Civic action tends to be chaotic and explosive rather than systematic and on-going. Finally, family ties and factionalism continue to shape local politics and make it little transparent and open. These problems reveal the fragility of Michoacán's democracy, yet at the same time frequent open discussions about them attest to the growing legitimacy of democratic culture and values in the region. In comparison with the tension and violence in Oaxaca or Chiapas these problems seem rather trifle, anyway.

Last but not least, the establishment of democratic institutions and processes was accompanied by the introduction of democratic ideas and values, such as political equality, tolerance, pluralism, individual human rights, women's rights and others. The adoption of these values brought about a crisis of the traditional corporate society. Today's Purhepechas live an omni-

present duality of tradition and modernity, *entre la ley y la costumbre* (Franco Mendoza 1997). The tension is highly visible in politics when women and young men challenge the authority of elder men, in public life when the corporate community is undermined by individuals who refuse to participate in mandatory municipal works or who wish to sell their usufruct parcels of communal lands, and also in private life when women leave the household to work for wages and become financially independent on men. Modernization and democratization brought about a crisis of political authority, legitimized by tradition, ancestors, gods, saints, public service and inter-generational submission. The legitimization vacuum was for some time filled with struggles for land, natural resources, public services or environmental protection. At the end, however, most village leaders played the “ethnic card” and rested their political authority on ethnic identity (6). In 1990s the individual municipal transformations converged into a region-wide ethnic mobilization. The following paragraphs attempt to capture the principal moments of this process.

## Regional Ethnopolitical Processes

The regional political scene in the Purhepechan area is highly fragmented at

present. Dozens of organizations compete for political support. Let us mention at least the supreme councils, the National Association of Indigenous Bilingual Professionals (ANPIBAC), the Indenpedent Front of Indigenous Communities of Michoacán (FICIM), the Independent Front of Indigenous Nations (FIPI - Michoacán), the Purhepechan Nation, the Communal Peasant Union Emiliano Zapata (UCEZ), the Zapatista Purhepechan Nation, the Democratic Teachers’ Movement (MDM), the organizers of the celebrations of the Purhepechan New Year, individual political parties, and various national and state peasant organizations (Zárate Hernández 1999: 254). While this political jungle weakens the Purhepechan nationalist movement organizationally, the competition paradoxically helps to fortify the idea of a Purhepechan nation as individual organizations strive for support by appeals to national or ethnic solidarity and identity.

The specific development of regional politics in the Purhepechan area is heavily influenced by the struggle over the control of natural resources (water, forests, land) and by the serious environmental devastation of the area (erosion, pollution, waste) which antagonizes intra- and inter-village conflicts. The last important issue is the question of equalizing the political and economic discrepancies between the mestizo-controlled municipal centers and the dependent

Purhepechan villages and hamlets. The ethnicization of these discrepancies radicalizes Purhepechan organizations and promotes the construction of new exclusive identities based on communal membership and blood.

The principal causes for political mobilization in the western part of the region (*Juatarisi*) were water shortage and forest exploitation. When the first water pipeline in the area was opened in 1979, it connected only two mestizo-controlled municipal centers, Paracho and Charapan, leaving the Purhepechan villages out. Local protests moved to a regional level when the Committee of Communities was created by eight communities excluded from the pipeline. Women played an important role in the process. With time the Committee gained wider support and extended its activities to include agricultural, industrial, forest and social development issues. In 1987 it transformed itself into an ethnically defined Committee of Purhepechan Producers. A growing distance between its leadership and the member base weakened the organization and today it does not play an important role any more. There are several other organizations such as the Union of Indigenous Communities Adolfo López Mateos or the Cooperative Marku Anchukoren but personal animosities, competing economic interests and severe inter-village conflicts over land prevent their unification (Dietz 1999: 263).

In the area of the Lake Pátzcuaro (*Japundarhu*) the regional mobilization began when the federal government announced the establishment of a nuclear power research center on lake's shore. In 1981 the Committee for the Environmental Defense of Michoacán (CODEMICH) formed, achieving the cancellation of the project. Another impetus to the regional movement was given by the struggle to close a factory polluting the lake's water, the observable desiccation of the lake, and the increasing decimation of the fish population caused by reckless exploitation. In this climate, two organizations were created - the Lakeshore Organization against the Pollution of the Lake Pátzcuaro (ORCA) and the Center of Social and Ecological Studies (CESE) which continue to carry out various environmentalist projects in close coordination with Purhepechan communities (Esteva 1997). Finally, in early 1980s, the mobilization of the Purhepechan village Santa Fé de la Laguna against land invasions by neighboring mestizo ranchers had a major impact on local ethnopoltics. This tension strengthened linguistic solidarity in the area and promoted the ethnicization of local politics, resulting in the autonomist efforts of some communities (Zárate Hernández 1999: 258-260).

Ethnopolitical organizations operating in the entire Purhepechan area began to appear approximately at the same as the aforementioned



local organizations and were marked by similar factionalism and competition. Suffice it to mention the intellectual lobby group the Revolutionary Indigenous Movement (MIR), created in 1975, or the Communal Peasant Union Emiliano Zapata (UCEZ) which has been helping peasants to create, protect and extend communal land holdings since its formation in 1979. Differences between regional organizations were overcome only at the beginning of 1990s when president Salinas de Gortari initiated constitutional reforms marking the end of the agrarian reform and allowing for the privatization of communal property. In protest against the reforms the Independent Front of Indigenous Communities of Michoacán (FICIM) was formed in 1991, issuing the Declaration of the Purhepechan Nation in which the idea of Purhepechan nationhood was clearly formulated for the first time (see FICIM 1991). The ethnic-corporatist course set by this declaration has never been abandoned.

Two years later the FICIM divided into a radical, ethnically oriented and a moderate, marxist wing. The ethnic wing transformed itself into the organization Purhepechan Nation (*Ireta P'orhéecheri*) and issued the Declaration of the Principles of the Purhepechan Nationality (Nación Purhépecha 1993). After the EZLN uprising they expressed support for the zapatistas and even took part in their negotiations with the federal government in San Andrés. In Michoacán

they organized a number of protests and raised funds for developmental projects (Máximo Cortés 2002).

The Purhepechan Nation strived from the start to become the official spokesman for all Purhepechas but it never achieved this goal. Internal conflict resulted in the division of the organization into the Purhepechan Nation (NP) and the Zapatista Purhepechan Nation (NPZ). The NP supports electoral politics, cooperates with the moderate National Plural Indigenous Assembly for Autonomy (ANIPA) and promotes the creation of indigenous municipalities and electoral districts. By contrast, the NPZ supports the radical program of the EZLN, boycotts electoral politics and calls for an extensive local and regional political autonomy (Máximo Cortés 2002). Both organizations are the most active ethno-political subjects in the region and organize a number of political meetings, protests, marches and conferences. They took an active part in the organization of the Third National Indigenous Congress in the Purhepechan village of Nurío in 2001 and mobilized support for constitutional changes in the same year. Thus far, their competition has not threatened the gradual consolidation of the Purhepechan national identity as is clearly demonstrated by the growing popularity of the Purhepechan New Year celebrations, sponsored by their conservative competitors.

## P'orhéecheri Jimbangi Uexurhini (Purhepechan New Year)

The celebrations of the Purhepechan New Year (*P'orhéecheri Jimbangi Uexurhini*) were conceived as a project for the revitalization of the Purhepechan identity and culture. Starting in 1983 they have taken place every year since then in almost as many villages. The project was initiated by a group of conservative Purhepechan intellectuals living in the state capital Morélia. Most have university degrees and some of them work at the state university. Others work for the government, in schools or as priests. The composition of the original organizers influenced heavily the form and content of the project, presented as conservatively apolitical (Rojas 2002).

The celebrations are characterized by conscious syncretism and the reinvention of tradition. The traditional and the modern combine to produce new forms with the ultimate goal of creating common identity and ethnic solidarity and pride. They take place on February 1<sup>st</sup> when according to the Tarascan calendar the old year ended. The new day (and year) is welcomed at midnight with a sacred bonfire, symbolizing the Tarascan sun god Curicaueri. In theory, the place of celebrations should rotate every year between the four traditional Purhepechan areas, in practice the organizers improvise according to demand. This reminds us of the traditional rota-

tion of offices and ritual celebrations between quarters and sections of villages. The organization of the celebrations is conceived of as a *cargo* (traditional office), binding the office holder with responsibility to cover all expenses associated with the celebrations. The organizing committee - *petámutchica* (*petámuti* was the chief Tarascan priest) - acts as a sort of a regional council of elders and all *cargo* holders automatically become its members (Rojas 2002).

The organizing village prepares the program and provides food and refreshment for all participants and visitors who amount to several thousand. Hospitality thus becomes a constitutive element of the Purhepechan identity. The entire program from dances, songs and poetry to the Catholic mass and discourses of activists and politicians takes place in the Purhepechan language. The use of the native language is meant to renew ethnic pride and serves as a political manifestation of ethnic difference before the visiting outsiders (mestizos and foreigners).

The principal symbols of the celebrations are an obsidian spear point and a stone cube with engraved signs of all past *cargo* holders' villages. Ever more often the Purhepechan flag can be seen, as well. The flag has four colored fields, symbolizing the four traditional areas. In the center there is an obsidian spear point, surrounded by flames, with arrows pointing to four directions. From the flames a clenched fist is ris-

ing. The flag often bears the words *Ireta P'orbeecheri - Juchari Uinapikua* (Purhepechan Nation - Our Strength) and conveys the radical spirit which gave it birth in Santa Fé de la Laguna in 1980s (Roth Seneff 1993).

The celebrations are not yet universally accepted but every year they gain a greater authenticity in the eyes of the common people. Although the organizers present the celebrations as a purely cultural event, they are in fact deeply political, and not only because they draw a clear line between the Purhepechas and the rest. *Petámutchá*, the intellectual fathers and organizers of the event, compete for the political representation of the Purhepechas. As a result, every year the celebration is marked by inter-organizational strife. Inter-village conflict is visible as well, be it in the ostentatious absence of inhabitants of the enemy village or in the lobbying during the selection process for the place of the next event. Furthermore, intra-village political conflict is also reflected in the event. Finally, many ordinary people resist the celebrations for their folklorization and politicization of traditional culture which to them is still alive. In their eyes the politicians are expropriating their culture and turning it into a political manifest (fieldwork in 2002). Very few, however, challenge the Purhepechan identity as such.

## Conclusions: Multiculturalism or Multinationalism?

In spite of the aforementioned political differences and complexities we may consider the organizations Purhepechan Nation and Zapatista Purhepechan Nation and the Purhepechan New Year celebrations as unique manifestations of the rising indigenous nationalism which with a few exceptions lacks adequate parallels in other parts of Mexico, as yet. In Hroch's terminology we may place Purhepechan nationalism somewhere between Phase B and C, that is, we may characterize it as an incipient mass movement. To what extent we have to presume that other linguistic groups will follow the Purhepechan suit is yet to be determined. In the little modernized and strongly conservative central Chiapas we find no clear nationalist movements.<sup>(7)</sup> Among the city Zapotecs of Juchitán, Oaxaca, the Zapotec identity is very strong, yet lacks the panregional impact the Purhepechas have been able to establish. We also find a very advanced stage of nationalism among the Yaquis of Sonora who are, according to our expectations, some of the most modernized and acculturated indigenous groups of Mexico (Molina 1999).

Modernization and democratization, however, are not the causes of Indian nationalism as Gellner (1993) theorized. They only produce the necessary conditions such as the individualiza-

tion, secularization, homogenization and proletarianization of community members. Such an individual, however, can easily become absorbed by the Mexican society. And many, in fact, do and have done. A large portion of the Mexican “mestizo” peasants are in reality but acculturated Indians, who had lost their indigenous identity in the past. The key role in the nation formation process has been played by the new political elites, educated at Mexican or Western universities, wielding the ethnicist and collective rights’ discourse and receiving political and material support from Western intellectuals. They appeared for the first time in 1960s and 1970s and pragmatically responded to changes in the government policies. It is them who will make the final decision between a standard electoral democracy within the Mexican society and an “ethnic democracy” of reinvented “traditional” institutions. Thus far, we fear that most have chosen the second option. We may only hope that the Mexican government will accommodate the new demands with sufficient speed and flexibility before the ethnic movements turn into armed national liberation struggles.

#### \*Acknowledgements:

The writing of this paper would have not been possible without the kind help of dr. Carlos Paredes, Alexandra Sapovalova, dr. Ireneo Rojas, dr. Marco

Calderón, Aída Castilleja, Edgar Alejandre, dr. Oldřich Kašpar and many others. I wish to thank to everyone for their thoughts, commentaries, suggestions and insights. The arguments presented in this paper, however, are solely mine.

#### Notes:

1. *Municipios* are the lowest self-administrative entities. They are represented by a president and several functionaries, all of whom are regularly elected. The municipalites have an administrative center (*cabecera municipal*) and several dependet villages, hamlets and ranches. We include in the Purhepechan region the following municipalities: Charapan, Cherán, Chilchota, Coeneo, Erongarícuaro, Nahuatzen, Nvo. Parangaricutiro, Pracho, Pátzcuaro, Peribán, Quiroga, S. Escalante, Tancítaro, Tangamandapio, Tangacícuaro, Tinguindín, Tingambato, Tzintzuntzan, Uruapan, Zacapu.

2. *Ejido* is an agricultural collective formed by a group of peasant who applied for a land grant under Mexico’s Agrarian Code. It is a self-governing entity, based on the collective ownership of land and direct-democratic decision-making procedures. Its members usually farm specific plots individually and only cooperate in the purchase of expensive technologies, fertilizers and pesticides, the dealings with governmental and private bodies, and the merchandising of their products. Together with the agrarian communities (reinstated indigenous communities with communal land ownership) *ejidos* control over half of the national territory (Toledo 1992: 37). *Ejid*os are the product of Mexican Revolution (1910-1970). In 1992, reforms of the Agrarian Code brought the agrarian reform to a definite end.



3. For a closer look on the origins, principles, and functions of political-religious hierarchies see for example Chance and Taylor 1985 or Sepúlveda 1974.
4. For a superb illustration of the indigenist thought of that era see de la Fuente (1953).
5. An excellent record of the paradoxical and unintended consequences of this process among the Mames of Chiapas can be found in Hernández Castillo (2001).
6. This legitimization crisis is well documented, for example, by Zárate Hernández 1993 and Rivera Farfán 1998.
7. This sentence might seem shocking in view of all that has been seen and heard from the Zapatista Army of National Liberation. However, a closer examination of the zapatista movement reveals a very different picture. The zapatistas are based in the cosmopolitan and peasant part of eastern Chiapas, not in the linguistically and culturally homogeneous and conservative Los Altos of which we speak in this article. Their rhetoric is pan-Indian, not Tzotzil, Tzeltal, Ch'ol or Tojolabal. The intellectual father of the EZLN documents most probably is the mestizo Subcommandant Marcos, not indigenous leaders. The EZLN tried to transcend the problems of Chiapas with a universalist program, speaking of democracy, neoliberalism and environmental protection, and using the new technologies with mastery. It thus should be understood rather as a post-modern, umbrella movement which does not, by any means, exclude the possibility of a Tzotzil or Tojolabal nationalist group ever appearing on the Chiapanecan political scene. A by-product conclusion of this article could be, then, that unlike Michoacán, Chiapas could not, as a result of its present cultural, social and political composition, produce anything else but a pan-Indian movement. The local scene is still (in Los Altos) and already (in La Selva

Lacandona) too fragmented (in different ways) to allow for a regional ethnic solidarity.

#### Literature:

ÁVILA GARCÍA, Patricia (1992). "La política de agua potable en la meseta p'urhépecha y sus implicaciones." In Sergio Zendejas Romero (ed.). *Estudios Michoacanos IV*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, pgs. 233-258.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1987). *México profundo: una civilización negada*. México: Secretaría de la Educación Pública and Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

CALDERÓN MÓLGORA, Marco Antonio (1994). *Violencia política y elecciones municipales*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

DE LA FUENTE, Julio (1953). "El Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil: una realización indigenista del México de hoy." In *América Indígena* Vol. XV, No. 1 (January 1953): 55-64.

DIETZ, Gunther (1999). *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

ESTEVA, Joaquín et al. (1997). *La ORCA: su historia y su forma de trabajo*. Pátzcuaro, México: ORCA a CESE.

FAVRE, Henri (1985). "El cambio sociocultural y el nuevo indigenismo en Chiapas." *Revista Mexicana de Sociología* vol. XLVII, No. 3 (July-September 1985): 161-196.

FOUCAULT, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.



FRANCO MENDOZA, Moisés (1997). *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

FICIM (1991). *Decreto de la Nación Purhépecha*. December 5, 1991.

GELLNER, Arnošt (1993). *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hóíbal.

GOBIERNO DEL ESTADO DE MICHOACÁN (1999). *Programa para el desarrollo de las comunidades indígenas de Michoacán 1996-2002*. Morelia, México: Gobierno del Estado de Michoacán.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001). *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social and Miguel Ángel Porrúa.

HOBBSAWM, Eric (2000). *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.

HROCH, Miroslav (1996). "From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation Building Process in Europe." In Gopal Balakrishnan (ed.). *Mapping the Nation*. New York: Verso, pgs. 78-97.

CHANCE, John K. and William B. Taylor (1985). "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy." *American Ethnologist* 12, pgs. 1-26.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (2002). *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. www.inegi.gob.mx. 20. april 2002.

LUCAS, Benjamín (2002). Personal interview with a Purhepechan linguist, historian and activist. Morélia, Mexico, February 27, 2002.

MÁXIMO CORTÉS, Raúl (2002). Personal interview with the chief leader of the Zapatista Purhepechan Nation. Morélia, Mexico, February 27, 2002.

NACIÓN PURHÉPECHA (1993). *Proyecto ideológico y político de los pueblos indios purhépechas de Michoacán, México, agrupados en Ireta P'orhecha Juchari Uinapikua (Nación Purhépecha Nuestra Fuerza)*. October 1993.

RIVERA FARFÁN, Carolina (1998). *Vida Nueva para Tarecauto: cabildo y parroquia ante la nueva evangelización*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán.

ROJAS, Irene Dr. (2002). Personal interview with the chief organizer of the Purhepechan New Year celebrations. Morélia, Mexico, February 19, 2002.

ROTH SENEFF, Andrew (1993). "Región nacional y la construcción de un medio cultural: el Aòo Nuevo P'urhépecha." *Relaciones* 53 (winter 1993): 241-272.

SEPÚLVEDA, María Teresa (1974). *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*. México: INAH a MNAH.

TOLEDO, Victor M. (1992). "Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas y campesinos de México." In Julio Moguel et al. (eds.) *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*. México: Siglo XXI Editores and Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, pgs. 33-51.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1986). "La Meseta Tarasca: los municipios 'indígenas'." *Estudios Michoacanos* I (1986): 75-93.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis (1992). *Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

WOLF, Eric R. (1957). "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java."

*Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 13, No. 1,  
pgs. 1-18.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo (1993). *Los señores de utopía*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán a CIESAS.

ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo (1999). "La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México." In Willem Assies et al. (eds.). *El reto de la diversidad*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán, pgs. 245-268.

## Liberties and Servitudes of Art, or About the Temptation of Existence

### FLOREA LUCACI

Assoc. Profesor, Faculty of Humanist Sciences, Aurel Vlaicu University, Arad, Romania. Books: *Creație și ființare în ontologia umanului* (2002).

This study departs from the premises that the idea of freedom determines a paradoxical condition of the relation between art and politics. The author uses the concept of freedom in a Kantian manner, as a transcendental condition of the co-ordination of the historically constituted values in the fields of art and politics. Metaphorically speaking, the experience of freedom can be understood as a temptation to existence. Analytically speaking, from the perspective of the practical reason, one can observe that freedom funds the paradoxical relations between the competences of a certain field of culture and the creative performances of the artists. More exactly, political persuasion can be rediscovered in what recent history calls "the Manicheist spirit of the artist".

The title of this paper could be perceived as a prosaic, awkward even, reformulation of the state of history suggested in Emil Cioran's fascinating essays. Undoubtedly, the seed of scandal in his spirit is manifest here too, especially since the reference is liberty and they who act it out paradoxically: the artist and the zoon politikon. Cioran himself reached the status of the moralist by long exercising liberty in his capacity of writer, artist and philosopher.

We do not know whether the Romanian philosopher, self-exiled in France, was fated to live

## KEY WORDS:

art, liberty, experimentation, faith, existence, postmodernism

his life in the metaphysical fury of words, or whether like Socrates, was served devotedly by an adviser-daemon. What is certain is that a paraphrase of one of Luther's maxims befits him: to be a genius writer and not to be at once divine and devilish is almost impossible. This Manichean image expresses the temptation of being for all those who experience liberty. It is like playing life - the comedian's subtle trick. We are fully aware of the deception, still we enjoy the circus show.

Should we believe that the artist is the man who can hear voices?! We could start our journey through history with the case of Socrates, as if he were on display in a museum. We would point at him and his demon that turned a diabolical dictator into a sun god, or, on the contrary, that demented writer who plunged a blessed country into calamity and plague, as did Yahweh with Egypt. This survey could equally be a pathetic indictment or an apology. Either way, the philosopher should be realistic.

Personally, I do not belong to Cioran's group. In his *The Temptation to Exist*, he depicted Socrates, Saint Paul, Luther, Gogol and others; I, for one, neither the moralist nor the judge, do not hand out sentences nor good conduct certificates. I want to sublimate the total sum of empirical facts into one unitary whole, into the substance of a question drawing on Kantianism: If Art and Politics are forms of liberty, how is it

possible for Politics to play the master's role, and for Art to play the role of the faithful or unfaithful subject?

## 1. Formal delimitations

The concept of liberty is rather problematic, for it is applied to variable states ranging between a set of opposites. It should not come as a surprise, then, that the Political and Art, as sui generis forms of liberty, are not defined but rather characterized. More precisely, the notions of Politics and Art are rather vague, so two of the inherent consequences should be considered:

a) In the process of classifying the objects and activities generically named artistic, or the activities, events, phenomena and processes regarded as political, intervenes the arbitrary and the accidental, that is, the strictly necessary condition for falling into the denoted class. In this respect, for instance, in the class of Art, besides the elements consecrated by history (painting, sculpture, literature, etc., of Ancient Greece, the Byzantine epoch, the Renaissance, Romanticism, etc.), room has been found for such elements as the so-called proleultural (?? "pre-cultural" poate?) art, the ready-made objects of non-art. Likewise, in the class of Politics, we find such hybrids as the democratic monarchy, scientific socialism, Islamic fundamentalism, etc.

b) Within the content of the notions of Art and Politics are manifest opposite properties, theorized as, for instance, the aesthetics of the beautiful and the aesthetics of the ugly, in the case of Art. As regards politics, these opposing properties are legitimated by theories described by such collocations as peace politics and war politics. Paradoxically, the race for nuclear armament during the Cold War was claimed to be peace politics by both the Americans and the Russians. If an ideal peace founded on the elimination of conflict-generating causes is not possible, then the solution is the real peace, albeit built on a fragile equilibrium of forces, enforced by politico-military bodies of the NATO type.

A brief analysis reveals that Art and Politics are in a quasi-paradoxical relationship. If in a strictly logical sense, by paradox we mean a formal contradiction generated by ignoring some suppositions so that  $p \wedge q$  does not exclude the relation  $q \wedge \sim p$  and  $p \wedge q$  and  $q \wedge \sim p$ , the relationship Art-Politics cannot be reduced to a logical situation. Since the notions of Art and Politics accommodate both material and spiritual elements, practical activities depending on “n” variables (the creative subject, the axiological reference of the concrete historical context, the style, the material that gives birth to the idea, etc.), the paradox of this relationship is carried too far and becomes paradoxical.

Some delimitation is necessary to distinguish between the logical paradox and the type of paradox manifest in Art and Politics.

i) On the logical plane,  $p \wedge \sim p$  represents a false universal formula for any interpretation of the propositional variables within it. In Aristotle’s words, in order to express the truth, one has to separate the affirmation from the negation “declaring that what is, is not, or that what is not, is, constitutes a false statement; on the contrary, a true statement is that by which you say that what is, is, and that what is not, is not.”<sup>1</sup>

Examples of the formula in a natural language (English, for instance) might read as follows:

(1) The wolf is flesh-eating and the wolf is not flesh eating.

(2) The genius is divine and the genius is not divine.

(3) Minister x is virtue embodied and minister x is not virtue embodied.

One can easily notice that in any of the three examples there is a false statement, and according to the formula  $(p \wedge 0) = 0$ , all the conjunctions are false.

ii) On the artistic plane,  $p \wedge \sim p$  does not represent an inconsistent expression, a logical contradiction. The history of art and literature has recorded no crises of agnosticism. Aristotle himself noted that the statements in a literary text



could be neither true nor false. This situation is generated by the absence of any reference relation, and thus annuls the principle of correspondence-truth.

Paul Ricoeur points out that within artistic literature a special type of truth is operated with, metaphorical truth, which assimilates is not into is, causing a tension within the substance of the verb to be in poetic language. 'The paradox lies in there not being any other way of justifying the notion of metaphorical truth but that of including the sharp critical edge of is not (literary) in the ontological vehemence of is (metaphorical).'<sup>2</sup> From among the consequences of operating with the notion of metaphorical truth we note the affirmation of the signifying rationality, hereby bringing to an end the language-word relationship crisis. The competence of the literary language tends to become an equivalent for the artistic performance, for this language is the essence of a world as such, a world rather rashly called fictional. Consequently, in the world as literary work, sentence (1) is no longer false. Since the negation is assimilated within a harmonious structure, (1) becomes a valid formula opening up the world of fairy tales, namely:

(1a) Once upon a time, the wolves and the sheep were playing in the same meadow.

This sentence opens up a world where the principle of non-contradiction is invalidated, that

is, the logical 'false' is converted into an imaginary harmony where something is and is not.

The passage from the real to the fantastic is not a completely obscure process. Truth holds within the metaphor, although the relationship between the logical poles of the supposed comparison is short-circuited. An argument in favor of this idea is offered by Petre Botezatu in his "Horizons of Negation": the forming of "negative predicates." When we say: "S is non-P instead of S is not P", we initiate a process of transforming the "negative predicates" into "positive names", which in time lose their negative resonance and slip quietly into the world of "positivity". So it is difficult for anyone to argue that such words as eternal (endless), calm (unagitated), firm (inflexible) still carry a halo of negativity."<sup>3</sup>

Looking at the second illustration (above), we notice that in it the logic of yes and no must remain silent, as suggested by Wittgenstein in the last sentence of his *Tractatus*. The negation expressed by "it is not divine" becomes the name "diabolical." It follows then:

(2a) The genius is divine and diabolical.

The conjunction of the opposites finds its ultimate, even absolute, expression in the warning by Saint Paul in the Second Letter to the Corinthians (11:14):

(2b) Satan turns into an angel of light.

Obviously, statements (2a) and (2b) are no longer cognitive sentences, for faith and experi-

ence substitute cognition. The harmony denoted by *coincidentia oppositorum* is first of all the basis for the artistic construct as well as a form of catharsis. On the other hand, these ideas of the conjunction of the opposites can be traced in a theory construed by Karl Rozenkranz - the aesthetics of the ugly. The assertion of the negative beauty concept annuls the contradiction between beautiful and ugly. The ugly is subjected to beauty, frees itself of "its hybrid and egotistic nature," and "becomes comical." Thus, "the comic is the form in which, by opposition to beauty, it frees itself once again from its negative character." Thus beauty "fraternizing with the ugly through the comic leads to the purging of the aesthetical 'hell' of the diabolical significances of monstrosity."<sup>4</sup>

(iii) On the political level, where everything is or seems real, the metaphorical truth persists. One possible proof is the recycling of old Romanian folk wisdom into the political program. Thus, the saying "Call the bear 'uncle' till you are safe across the bridge" – an autochthonous variant of the *coincidentia oppositorum* formula – has become the fundamental principle for opportunism and gaining access to political power. Thus, the practice of the Romanian transition validates the general principle of sophism, that is, one can assert opposite things about the same thing, meaning that  $p \ \& \ \sim p$  is not a universally false but rather a conjecturally true formula.

The Cretans were not the only liars! When the wise Romanian ponders and eventually concludes: there must be something, for it never happened for something not to be one way or another, then the future can no longer be contingent but rather necessary. However, in this case the modal qualifier does not refer to what is logically true, i. e. "it is necessary that  $p \vee \sim p$ ", but to what is conjecturally true, i.e. "it is necessary that  $p \ \& \ \sim p$ ."

Let us reconsider sentence (3) and analyze it, not from the logician's, but rather from the politician's angle (the politician as an instance of the lying Cretan). The predicative expressions "he is virtue embodied" and "he is not virtue embodied" can be abbreviated resulting in the following components of the conjunction in (3):

(3a) Minister X is honest.

(3b) Minister X is corrupt.

If these statements are uttered by a member of the minister's party then (3a) is true and (3b) is false, whereas if they are uttered by a member of the Opposition, then (3a) is false and (3b) is true. It follows that the truth-value of the statements is not validated by the rules, but rather by the interests of the subject.

By generalizing, the significance of the sentence in the form of  $F(x)$  will be  $(F(x))s$ .

Yet, in politics people do not behave like the stone that consistently falls in the same direction under the pull of gravitational force. The Roma-

nian transition has produced and keeps producing countless examples of political people “falling” from one party into another, from the left to the right, or vice versa. It follows that the subject (s) may alter his/her assessments, and therefore we must include in the formula the time (t) factor: the moment of achieving or of blocking interests.

Then we have:  $(F(x))_{st}$ .

Political opportunism is favored by the people’s ignorance; the “honesty” of the opportunist is based on false reasoning with the following syllogistic structure:

It’s not impossible for it to be so.

That which is impossible, is possible.

So, it is possible for it to be so.

Since in politics we deal with pragmatic statements whose purpose is persuasion, the logical is disseminated. We can’t say that the imperatives, the promises, or the advice, etc., made or given by a politician are either false or true, but rather that they are correct or incorrect. “The problem of the correctness of a pragmatic statement, says Gh. Enescu, implies: a) a logical position of the fact; b) a logical position of the sender-subject; c) a logical position of the receiver. The logical position indicates a conversion of some vague exactness in the sphere of the possible, that is, “the fact is achievable,” “the sender-subject is justified to emit the imperative” and “the receiver is capable of responding.”<sup>5</sup>

The analyses of Raymond Aron point out that in democracy in particular, liberty is a paradoxical political exercise. One can sense a touch of subtle irony in his definition of democracy as the “regime of debate” where the political spirit is confiscated by the magic power of the verb, by a particular rhetoric<sup>6</sup>. But then the possible is perceived as the real. Politics tends to conceal the state of fact behind words and the legal state becomes a sophisticated ideological construct. When we apply this analysis to the particular case of the so-called socialist democracy, one of the consequences of this paradoxical situation finds its expression in the “theoretical anti-humanism” pointed out by Louis Althusser in the structure of Marxism.

If we take into consideration all of the multiple significances of defining liberty as a political exercise, when sketching the possibilities of Art we will certainly consider “resistance through culture” as more than simply a rhetorical formula justifying a camouflaged dissidence.

## 2. Art – A Form of Experiencing Liberty

The  $(F(x))_{st}$  formula is a suggestive expression of the pragmatic limits to the liberty of non-conformist behavior, artistic creation included. If s (subject) relates explicitly to the person, t

(time) implies the existence of a referent. Thus, we have to distinguish between the artistic practice, that is the individual action whose performance is possible on the line connecting aptitude and genius, and the theory of Art, whose competence it is to legitimate a style, a theme, an ideal, etc. To put it briefly, it acknowledges a historic-cultural model, which implicitly limits the liberty of the artist. More specifically, it involves a composite referential structured on political, economic, religious values and interests, etc.

In what concerns the matters of political, religious, etc., liberties, I believe that by analogy we can acknowledge the artistic liberty as a distinct species. The idea of artistic liberty can be traced both in Kant's theory about the genius and in the revolutionary - anarchical manifestos of the artistic vanguard of the 20th century.

Kant conceives of the genius as "the soul's innate disposition (*ingenium*) by which nature prescribes rules to Art". The rules prescribed by the genius itself are the very rules of the genius' liberties, the undetermined and variable rules of creation. By not being determined and invariable, the rules establish that the foremost quality of the genius is originality, namely the tireless capacity of renewing the creative approach. As unique and exemplary, the products of the genius "serve others as models to copy, that is, as yardsticks or rules for assessment". It follows

that the genius manifests itself as a principle generating existence.<sup>7</sup>

In the same vein, Constantin Noica speculates about genius but he transfers the analysis to the ontological plane, operating with the instruments of ontological logic. Noica gives the holomer as the equivalent for the Kantian genius, only he takes the thought farther by developing the logistics that reveal the dynamics of this ontological structure. His intention is to connect Aristotelian syllogistics and Hegelian logic. By defining it as an environment, it follows that the substance of the holomer incorporates the structure of the syllogism, and thus implicitly lends harmony to the rules of the genius' liberties, that is, to creation. Hence, if harmony is possible in the liberty of the individual act of creation, then it is possible for the same liberty property of the holomer-genius to be found in the created work - the reality of a new existence. According to Noica, "the genius has fed on the substance of his outer environment which he has turned into the inner environment to the point where he has turned himself into the outer environment of other persons and other realities"<sup>8</sup>. A deeper analysis of Noica's speculations yields the conclusion that the relationship mediated by the holomer-genius between the inner subjectivity of the person and the outer objectivity of the general which unites the multiple into one, may be defined as a whole. In this whole, unlike in the

Hegelian whole, the stress lies on difference rather than on identity. True indeed, contemplating the individual-general relationship (or part-whole relationship), Noica uses the concept of secondary multitude defined as “the multitude of multitudes with one element”. In a symbolical way, the relation controlling this multitude reads: “ $A = /a$ , where  $= /$  could show that the whole  $A$  is equal with part  $a$ , that is, part  $a$  is a carrier of the whole, but the part is not equal to the whole”<sup>9</sup>. We think, however, that if we equate the holomer-genius to a dialectical type of structure relationships, then the whole as a form of onto-axiological integration based on difference is defined by the following properties: non-transitivity, non-reflexivity and non-symmetry.

These properties express the liberty peculiar to artistic creation and implicitly the ontological difference in the creation and establishment of the new reality.

To make intuitive the complexity of the relation defined by Noica through the formula  $A = /a$ , we have in view the proposition:

$X$  (holomer-genius) is the creator of work  $Y$ , and  $Z$  (the epigone or the critic or the disciple or the admirer) is the beneficiary of work  $Y$ .

a) The relationship is non-transitive. We notice that, although “work  $Y$ ” is the common co-domain of both relations, the former only transfers itself into the latter under special

circumstances, so that  $x - y$  is non-transitive. But let us go into more detail. As regards the epigone that copies the aesthetic view and imitates the means of expression specific to the genius  $X$ , the relationship is transitive. As regards the critic-work, the relation is intransitive since the rules of the critical endeavor are not the rules of inner liberty specific to the genius, but rather of the outer constraints as set by the cultural-historical model. By analyzing a piece of work, the critic defines its rapport with the cultural whole, determines its value and function in the context of the spiritual life of the moment, etc. In the case of the disciple-work relation, there are both transitive and intransitive elements, which means that the relation is non-transitive. By definition, the disciple continues and develops the work of the master, and also by definition adopts the master’s principles of creation, which is the source of the difference between the two. Finally, the relation ‘admirer-work’ is intransitive.

To conclude, since it is not always transitive, nor always intransitive, it follows that it is non-transitive.

b) The relation is non-reflexive. In the relation  $(x \& y)$  “ $(z \& y)$  equality is only apparent. The holomer-genius, in the liberty of its mediation, apparently creates a balance between the two relational structures through the determinations that give unity to the individual and the



general. The becoming of the genius, i.e. creation, is a confirmation of the identity of the self and of the difference for others.

To conclude, since the relation is at times reflexive and other times irreflexive, it follows that it is non-reflexive.

c) The relationship is non-symmetrical. Since, at times the relation is symmetrical, i.e. it is also valid in reverse (for example in the case of the disciple, X is the creator for Z and Z is the creator for X), and other times it is asymmetrical (in the case of the critic, X is a creator for Z and Z is a critic for X), then the relation is non-symmetrical.

Where the genius theory is concerned, it is clear that a work is the domain for experimenting liberty. Yet, what type of liberty is upheld by the revolutionary manifestos of the artistic vanguard of the 20th century? How is the artistic creation possible in the context of -isms?

History has recorded the tendency to evade the civilized world as early as the 19th century. Countless musicians, writers, and painters took refuge in exotic lands. The crisis of values climaxed in the manifestos of Dadaism, Surrealism and Futurism. The liberty of expression took on the consistency of madness. Thus, Tristan Tzara considered liberty some sort of abolishment of logic and the expression of utter disdain. The Dada Manifesto of 1918 ends as follows: "Liberty: DADA DADA DADA, a yell in undulating col-

ors, the meeting point of all contraries and all contradictions, of any grotesque motif, of any incoherence: LIFE"<sup>10</sup>. The liberty principle of the Dada type is illustrated in the recipe for composing poetry, a lottery of cutout words from newspapers.

Andre Breton, too, in *The First Manifesto of Surrealism* defines liberty as a form of exaltation, something "that is able to keep, ad infinitum, man's ancient fanaticism."<sup>11</sup> Such liberty is possible only by eliminating any form of rationalism and by abandoning the self to dreaming, to the hallucinatory creations of the imaginary. The Futurism of Marinetti contains a set of "commands", from among which we quote: (3) "We want to extol the aggressive movement, the febrile insomnia, the double quick step, the somersault, the hand and the fist!"; (9) "We want to glorify the war - the sole hygiene for the world - militarism, patriotism, the destroying gesture of the anarchist"; (10) "We want to destroy the museums, libraries, academies of any type, and fight against moralizing..."<sup>12</sup>

It is not difficult to notice that experimenting with liberty in art leads to anarchy, to spiritual and moral terrorism. In this sense, the history of the 20th century has witnessed "a series of assaults" such as the exhibiting by Duchamp of a urinal renamed *Well* or the *The Box of Excrements* displayed by Manzoni.

In this case, when the artist's liberty is anarchy, when the random is creation, the emergence of a "piece of work" of this type is a necessity. That is, by eliminating all contradictions we get: possibility=necessity. Only common sense, now a form of dissidence, believes that the random may be understood as a scale featuring the following stages: impossible, improbable, doubtful, plausible, almost certain, certain. One certainty, though, is that everything is possible in the free world of Art.

## 2.1. About the Liberty of creation

Apparently, the exercise of artistic liberty is described by a disjunction, i.e. art as the creation of a genius or art as a random product. We think that the first term designates an ideal, more precisely, the genesis of a piece of work under the auspices of the founding values: the sacred, the truth, the good and the beautiful, whereas the second reduces art to an indeterminate empirical diversity impossible to define.

Overused by the Romanticists, the notion of genius has now fallen into desuetude. Moreover, Art itself is eclipsed by the economic and political play. The pleasure afforded by sheer contemplation is rare, foreign even, in times such as ours. What if today were an accident? If it is an accident, then we know that it carries no defin-

ing purpose or ideal for us to assume. Yet, we are at liberty to judge the world. Indeed, thinking becomes salvation or sin.

Back to Kant! Resuming our analysis, let us note a distinction, namely, the conceptual delimitation between the creating liberty of the genius and the value judgment of a genius creation. Although Art seems to be a harmless domain, Kant offered priority to the critical reception of the work rather than to its creation. He considers that "the richness and originality of ideas is as important for beauty as is an appropriately free liberty for the legitimacy of the intellect." We may say that the liberty of the genius is sacrificed on grounds of the assumption that "imagination, when its liberty is devoid of laws, only produces absurdities."<sup>13</sup>

The sacrifice of the genius is, obviously, a metaphor. Still, this "sacrifice" indicates the starting point, which rules that an object is what it is and the way it is, in a society where art is either merchandise or nothing. This involves: a) disciplining the productive impetus of the artist so that society can integrate his creation: b) recycling of the creative energy into a useful and profitable activity, so that the measure of the work's value is the profit-measure; c) reciprocal compensatory gain - artist and society - a gain legitimized by interest.

Therefore, the problem is what is art, and why does something fall under the concept of

art. Answers that are justified culturally could be: value crisis, alienation, snobbism, abolishment of formal conventions, etc. In his essay “Do what-ever Crosses Your Mind”, Thierry de Duve shocks us by saying: “the circularity of the empirical definition Art is everything that is called Art, far from being a sophism, constitutes the ontological particularity of the art work.” It follows then that “Art is a self—instituted, self-named, and self-justified autonomous process.”<sup>14</sup> The answer of the economist – the sage in the consumer society – can be only one: it sells.

The artist’s liberty in relation to a society that is judgmental inasmuch it judges can be described as such:

i) If society accepts the artist’s creation either as value or as merchandise, then the artist is confirmed as servicing the public welfare, that is, as a cultural exponent or a profitable investment.

ii) If society rejects the creation, denying its artistic value or its merchandise quality, then the artist may be either an exponent of the society or alienated. In this case, the non-determinate nature of the artist is not significant for the artist-society relation, but the impact of the creation is, for its novelty unbalances the scale of values and interests in society.

iii) If the artist creates under the authority of the assumed values or of market demand, then the society may accept or reject his creation. In this case, although the artist is determined as an

exponent of the socio-cultural and economical values and interests and his creation is beneficial, the significance of his creation may be occluded by the limits of society.

iv) If the artist is a professed rebel, alienated, then society rejects his creation.

Yet, the liberty of the artist is not a logical relation but a practical one. The sense of creation, its finality, is not accounted for exclusively by a logical rationality, for there intervene numerous variables by nature political, economic, cultural, religious, etc.

## 2.2. The Freedom of Creation in Postmodernism

The identity of every nation, and by derivation, the identity of every creator, artist or thinker lent by his/her affiliation to a cultural paradigm, is denounced as simply conventional. First and foremost, it is historians who “no longer spin the thread of time but rather tear it to pieces, teaching us not to identify our image in that of our forefathers.”<sup>15</sup> Other disciplines within the Humanities also disregard the sense and unity of history. Thus, sociologists Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron state that “the range of meanings that objectively define the culture of a group or of a class as a symbolic system is arbitrary; moreover, the structure and

functions of this culture cannot be inferred from any universal principle, be it physical, biological or spiritual, as they are not linked by any kind of internal relationship to the nature of things or to the human nature.”<sup>16</sup>

The nihilism manifest in postmodernism brought about a kind of freedom characterized by cultural perversities. If reality is deemed to be a convention, then anything is possible. For instance, history is pervaded by the imaginary, whereas real historical personalities become fictional characters. Classical visions are compromised; heroes are turned into derisory, ridiculous or comical figures. For instance, in our country an obsession of one of our ministers’ to revive a page in our history in the form of a theme park - Dracula Land - has become governmental policy. This is the age of vampires! They sell well. Money talks! In this vein, Eminescu’s lines in the last stanza of his poem *Scrisoarea III* (Letter III) should be censored! Long live Vlad the Impaler, the Vampire!

Under such circumstances as preserve in the postmodern world national and even tribal reminiscences, man’s identity in this old-new world is rather a surrogate. Justly, Harlem Desir believes that “the reality of our references is a sort of cultural half-breed.”<sup>17</sup> In this hybrid world, the visual arts are released from any extra artistic determination or constraint. In this respect Jean-Francoise Lyotard points out that the arts

are “free from iconographical and iconological connotations (in Panovsky’s meaning),”<sup>18</sup> so that the meanings of a work of art are no longer decoded by means of an external reference, culturally and historically determined. This rebase (??) was called by some theorists “the death of Art”, whereas the ideologists of postmodernism think that this is only the end of an art displayed in museums, subjected to foreign ideals.

In an open world in which *tout est art* and *rien n’ est art*, the freedom of creation cannot be limited. Among the consequences of this boundless freedom the necessity of again conceptualizing the term reality and, in this connection, of defining the concept of semblance becomes obvious. Perhaps even the question: “What is reality?” needs to be reshaped in such a way as to eliminate the faintest suggestion of a split between subjectivity and the external world. The reality of postmodernism cannot be built on anything except a lavishing ontology, wherein the role of *ratio essendi* (the reason of existence) is played by imagination. As shown by the aforementioned example of Dracula seen as an alter ego of Prince Vlad the Impaler and Dracula Land as an expression of a revived medieval Walachia, the model of postmodern imagination is parody. The new concept of reality denotes a world with no rules and restrictions, where even the fanciful becomes reality, a parody, a piece of reality withstanding integration into an ensemble.

In what concerns the term semblance, we find that it denotes the manner in which parodying reality is embodied. Thus, in the postmodern way of life, the reassessment of, let's say, Kant's Criticism through a promotional offer is not considered a gesture that could affect philosophy. At this stage, where money is the supreme god, "the semblance and the simulation of a bag of noodles has become both the real concept and the present, while the philosopher, the concept-character, or the artist have become the merchant of the work of art." According to Gilles Deleuze, the current stage is the beneficial stage of the professional trade, which has replaced - due to successful capitalism - the encyclopedic and pedagogical stages of thinking.<sup>19</sup> This semblance or commercial image of paradoxical thinking rejects the rules of classical reasoning.

Therefore, everything is image. Hence, the freedom of creation is the ability to imagine something in which by chance and chance only one again finds the reality of old-fashioned common sense. The epidemic of postmodern freedom has created a new Babylon - the "collage town." Any American can live in two worlds, in the States and in Chinatown, in the States and in Little Italy, in New York and in a Latin barrios, etc. Reality has become fiction, or maybe vice versa, and semblance has turned into an undeniable truth.

### 3. On the Artist's Manichean Spirit

In his freedom, the artist has sometimes dreamt about changing the world, in the concrete meaning of the word given by Marx in his 11th thesis about Feuerbach. Perhaps in every artist's soul there lies the moralist, the fighter for justice, or perhaps the dictator, for that matter. Any philosopher seriously pondering the condition of the artist would detect the existence of the antinomy. More concretely, the starting point of the analysis could be the following question: Is the artist's freedom an innocent game or is it a specific way of assuming certain ideals? This is the source of several disjunctions: aesthetic purity or moral commitment? Fiction or reality?

There were moments in history when artists placed the world in an exclusive disjunction of the type everything or nothing. This was the age of revolutionary artists. Thus, the productivist group of Moscow published in 1920 a manifesto that engaged art in political activity. The assumed ideology was "scientific communism" based on the theory of "historical materialism" and the aim envisioned was "the building of a communist culture". Therefore the following slogan was established: "Down with all artistic traditions, long live the constructivist technician!"<sup>20</sup> Maiakovski, too, published a similar manifesto in



1923 in the first issue of the Lef (the magazine of the Left Front of the Arts).

Obviously, the artist was backed by the competent and qualified ideologist, who formulated the theory of socialist realism. The artist is no longer inspired by muses but rather draws upon the program of the communist (Bolshevik) party. In the Soviet Union, art is unequivocally defined as “the ideological weapon for class struggle.” The writers’ task - as promoter of the “proletarian art” – “was to castigate relentlessly everything that hinders our advancement on the road to communism,” according to the documents of the XIXth Congress of the P.C.U.S (The Communist Party of the Soviet Union).<sup>21</sup>

Obviously, the proletarian culture was exported to all the other socialist countries. Today it has vanished, or perhaps only lies metamorphosed, dormant like a butterfly nymph.

We have no intention of insisting upon empirical aspects, partly experienced first hand and partly “learned” from documents, but the least we can do is sketch the philosophical dimension of our object.

In his freedom, the artist may unconsciously become an exponent of the Manichean ethics, of a Manichean spirit. When Goya produced the cycle of caprices, and more precisely, when he wrote on one of his engravings that “Sleep of reason begets monsters”, he illustrated the pact between reason and imagination, between Good

and Evil. With Goya, and not Goya only, the latent Manichean heresy is involuntarily manifest as a drama of human life. Everything thus seems deceptively simple: when reason is asleep, imagination plays freedom, and when reason is awake, imagination becomes canonically obedient.

At face value, the issue appears as a moment of twilight, when reality is confused and Good seems to be the twin brother of Evil. Isn’t art a field of surprise? The artist is the one who turns the proud king into the humble beggar, the prostitute into a saint, or discovers spots in the sun and luxuriantly grows flowers of evil. This is the game of light and darkness.

The poet Lucian Blaga says: “Like a heretic I ponder and wonder: where does the light of Heaven come from? - I know: It is hell that lights it with its flames!”

But let’s stop for a while at the two limits suggested by Goya’s engraving:

a) When reason is asleep. Imagination is the child that dwells in the artist’s soul. His state is play. In his considerations about Art, Freud shows that “in German the relationship between the child’s play and the literary creation has been very well preserved: the word *Spiel* (play) designates those creations of the writer that require the support of tangible objects and that can be represented: *Lustspiel* (comedy), *Trauerspiel*

(tragedy), whereas the person who embodies these creations is called Schauspieler (actor).”<sup>22</sup>

The play is a form of rebasing (??) from Pandora’s Box forbidden instincts, unfulfilled desires, sinful obsessions, dirty thoughts. Like another god, the artist creates an endless world.

In his world by means of his characters the artist robs, rapes, kills. He does whatever comes to his mind. And when reason is asleep, the monsters enter the souls of the wretched people. Levels can always be reversed, i.e. character x may be the mentor of a real person x. When the artist’s reason is sleeping, he himself can mix up the levels and can, for instance, turn his art into an efficient ideological weapon.

b) When reason is awake. Like any other child, imagination can be subject and can be obedient. Obedient towards the political reason, as reason of the citadel, the artist is the one who offers the daily circus. This is especially so when bread is missing. Under the guidance of the party’s ideologist, the artist himself can become an ideologist, preaching an aggressive Manicheism.

To conclude, if Lucifer is a light carrier, then the artist too can enlighten spirits. Because this is art: sweet temptation.

## Notes

<sup>1</sup> Aristotel, Metafizica, Academiei, București, 1965, p.155 (IV, 7, 1011b)

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, Metafora vie, Univers, București, 1984, p. 392

<sup>3</sup> Petre Botezatu, Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă, Junimea, Iași, 1973, p.196.

<sup>4</sup> Karl Rosenkranz, O estetică a urâtului, Meridiane, București, 1984, pp. 35-36.

<sup>5</sup> Gheorghe Enescu, Fundamentele logice ale gândirii, Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 201.

<sup>6</sup> Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Gallimard, Paris, 1976, p. 136.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, Critica facultății de judecare, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 202-203.

<sup>8</sup> Constantin Noica, Scrisori despre logica lui Hermes, Cartea românească, București, 1986, p. 71.

<sup>9</sup> Idem, pp. 145-146.

<sup>10</sup> Mario De Micheli, Avangarda artistică a secolului XX, Meridiane, București, 1968, p. 272.

<sup>11</sup> Idem, p. 283.

<sup>12</sup> Idem, pp. 329-330.

<sup>13</sup> Immanuel Kant, Op.cit., p. 214.

<sup>14</sup> Thierry de Duve, În numele artei: pentru o arheologie a modernității, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001, pp. 14-15.

<sup>15</sup> Alain Finkielkrant, Înfrângerea gândirii, Humanitas, București, 1992, p. 50.

<sup>16</sup> P. Bourdieu; J-C. Passeron, La reproduction, Editions de Minuit, 1970, p. 22.

<sup>17</sup> Harlem Desir, L'identité française, în Espace 89, Editions Tierce, 1985, p. 120.

<sup>18</sup> Jean-François Lyotard, Le Travail et l'Écrit chez Daniel Buren. Une introduction à la philosophie des arts contemporains, p. 6, [www.nouveau-muse.eorg/documentation/publications/amejfl.html](http://www.nouveau-muse.eorg/documentation/publications/amejfl.html)

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, Les conditions de la question: qu'est-ce que la philosophie?, pp. 5-6, [www.philogera.net/deleuze.htm](http://www.philogera.net/deleuze.htm)

<sup>20</sup> Mario De Micheli, Op. cit, pp. 356-358.

<sup>21</sup> M. Rozental; P.

Iudin, Mic dicționar filosofic, Editura de stat pentru literatură politică, 1954, pp. 30-31.

<sup>22</sup> Sigmund Freud, Scrieri despre literatură și artă, Univers, București, 1980, p. 8.

## Secularizare și religie

### CĂLIN SĂPLĂCAN

Lecturer, Faculty of  
Greek Catholic The-  
ology, Babes-Bolyai  
University, Cluj,  
Romania.

Secularization is a polysemantic word quite difficult to explain. If it is viewed as being characterized by two processes related to the religious changes of society and the social changes of religion, then there can be little pertinent utilization of this term in theology. This is what I'll try to explain in this article. Key words: secularization, state and church, theology, evangelization.

### Introducere<sup>1</sup>

Un contact sumar cu termenul de secularizare impune deja o primă constatare : acesta este un termen polisemic. Astfel putem citi în *Encyclopaedia Universalis* : « Vicisitudinile cuvântului secularizare, atât de frecvent utilizat în zilele noastre în materie de religie, circulația sa între franceză și germană, au reușit să-i dea un sens în aparență recent și împrumutat. Mai mult,

## KEY WORDS:

Secularization,  
religion, theology,  
society, church-  
state separation.

acest pretins neologism, anglicism sau germanism, este însoțit de o polisemie [...] care dă opoziții, excluderi sau recuperări doctrinale»<sup>2</sup> El poate desemna trecerea în patrimoniul statului a bunurilor ce aparțin bisericilor sau mănăstirilor<sup>3</sup>, dar și trecerea de la statutul de preot sau călugăr la cel de laic<sup>4</sup>. De asemenea, acest termen a fost utilizat pentru a desemna un recul al religiei, asimilându-l cu „termenii de laicizare, de decristianizare, de păgânizare și de locuțiuni cum ar fi extinderea necredinței sau a ireligiozității”, dar și „anumite mutații interne religiilor”.<sup>5</sup>

Encyclopaedia Universalis sesizează sintetic doua procese importante ce caracterizează secularizarea : „cel al unei mutații religioase a societății și cel al unei mutații sociale a religiilor.”<sup>6</sup> Vom urma îndeaproape aceste două procese dintr-o perspectivă catolică europeană, pentru a încerca să discernem ceea ce vizează termenul de secularizare.

## O mutație religioasă a societății

Conceptul de secularizare este utilizat pentru a desemna de o maniera globală **un reflux al religiei** în societate, legat adesea de fenomenul modernității. Acest concept nu este specific teologiei, el fiind împrumutat filozofiei și sociologiei. Pe ce ne bazăm atunci când vorbim

despre un reflux al religiei? Pentru Hervé Legrand, există câteva “manifestări care pot fi măsurate științific”:

a. O primă manifestare este legată de **separarea Bisericii de Stat**. Să remarcăm că secularizarea era un scop politic și ideologic în țările blocului comunist din estul Europei, pe când în țările vest europene aceasta era consecința unei evoluții sociale. Vizibilitatea separării dintre Stat și Biserică în țările din estul Europei, marcate de regimurile comuniste, este neîndoielnică. În aceste țări, s-a observat o ostilitate a regimurilor marxiste vis-a-vis de implicarea Bisericii în viața publică precum și un proces juridico-politic de separare dintre Stat și Biserică. După căderea regimurilor comuniste, țările din estul Europei se apropie din ce în ce mai mult de modelul vest european privind raportul dintre Stat și Biserică, chiar dacă aceste raportări diferă de la un stat la altul. Dorința acestor țări de a integra Comunitatea Europeană, ne face să anticipăm o accelerare a acestui proces. Dar care este această raportare dintre Stat și Biserică în vestul european? Deși nu există constrângeri exterioare, construcția societăților vest europene nu se mai face în raport cu o referință explicită la o transcendență religioasă. “...Biserica încetează să mai gândească raporturile sale cu Statul în termeni de putere (putere temporală/putere spirituală; putere



directă sau indirectă a Bisericii asupra Statului).<sup>7</sup> Statele nu se mai confundă cu statele creștine și nu mai tolerează dominația instanțelor religioase. Rolul lor este legat de respectul libertății religioase individuale și sociale, precum și a limitei acestei libertăți religioase (problema sectelor). Statele moderne preferă în general să regleze juridic raportul cu instanțele religioase, respectând pluralitatea confesiunilor. Desigur așa cum remarcă Paul Valadier: “Aceste afirmații devenite banale, nu sunt deloc banale [...] Comparția situației noastre cu cea a țărilor islamiste ne arată surprinzătoarea originalitate a tradiției noastre și sugerează deja că o astfel de separare, trăită pe “tărîm” creștin, adesea împotriva Bisericilor, are fără îndoială ceva legat de creștinism.”<sup>8</sup> (p.18).

b. O altă manifestare a refluxului religiei este **privatizarea religiei**. Paul Valadier leagă această manifestare de apariția tehnicii, a științelor, a experimentelor ce conferă o forță de evidență complexității realului. Delimitîndu-și metodele și frontierele, fiecare domeniu se particularizează, făcînd loc ideii de o “știință a științelor” capabilă să ordoneze totalitatea cunoașterii. Religia se vede astfel relativizată: “Teologia să prescrie cum se cîștigă cerul, astronomia să explice mișcarea astrelor. Aceasta este schema perfectă a secularizării.” (p.19-20) Se observă o raționalizare a cîmpurilor realului, a cărei derivă este raționalismul și scientismul.

c. Un **reflux al valorilor etice**. Deja de la Kant încoace asistăm la construirea unei morale autonome în raport cu revelația, a cărei urmă o găsim pînă în zilele noastre. Acest reflux al valorilor etice se manifestă mai cu seamă în ceea ce privește divorțul, homosexualitatea, contracepția.

d. O altă manifestare a secularizării este **recesiunea practicii religioase**. .

Vom încerca în cele din urmă să propunem o **critică a conceptului de secularizare**. A vorbi despre un reflux al religiei nu merge de la sine, căci întîmpinăm o primă dificultate: cînd încercăm să determinăm la ce ne referim cînd vorbim de un reflux al religiei. Dimensiunile: “rituală”, “experimentală”, “ideologică”, “practică”?<sup>9</sup> Mai mult, există o diferență semnificativă a acestor manifestări în funcție de fiecare țară. Lucrul acesta este foarte vizibil între țările din vestul și cele din estul european.

De asemenea nu putem să asociem modernității o dispariție a religiei. Paul Valadier remarcă o permanență religioasă care poate să ia forme diferite: “forme sacrale pe care putem să le judecăm “degradate” (magia, ezoterismul, sectele,...), sau forme de adeziune vagi la o transcendență fără chip (credința în cealaltă lume, la o viață de apoi, la o finalitate ce nu poate fi reperată), sau forme ale căutării unui sens personal care nu face să înceteze proiectul

modern al transformării, chiar dacă este contestat în principiul său.”<sup>10</sup> (p.220)

Societatea, remarcă autorul, a suferit transformări importante legate de eroziunea marilor referințe simbolice ce structurau existența: “punere sub semnul întrebării a autorității, a tradiției, a trecutului ca și sursă imprescriptibilă de valori; suspiciune față de instituții [...]” (p.218). Pierzându-și referințele care-l fondează (structuri și instituții), individul este trimis în sfera privată pentru a găsi un sens vieții. Dar acest lucru este cu atât mai dificil cu cât “societatea modernă separă domeniile, sparge omogenitățile, distinge publicul de privat, economicul de politic, dreptul de morală, profanul de religios.” (p.218). Această sectorizare a lumii este resimțită și în universul religios care este sensat să facă unitatea.

## O mutație a societății religioase

### a. Conciliul Vatican II și “autonomia realităților terestre”.

În textul *Gaudium et Spes*, părinții Conciliului Vatican II par să accepte termenul de secularizare. Chiar dacă nu întâlnim o utilizare a conceptului de secularizare, găsim în textele Conciliului referințe care par să fi legitimat

utilizarea termenului de secularizare în Biserică. Părinții Conciliului Vatican II vorbesc despre o “autonomie a realităților terestre” ce corespunde cu voința Creatorului: “...lucrurile create și societățile însăși au legile lor și valorile lor proprii, pe care omul trebuie să învețe să le cunoască, să le utilizeze și să le organizeze: această autonomie nu numai că este revendicată de oamenii zilelor noastre, dar ea corespunde voinței Creatorului”<sup>11</sup> Această diferențiere a domeniilor este specifică secularizării. Trebuie să spunem că această autonomie a realităților terestre de care vorbește Conciliul Vatican II are un fundament teologic, adică distincția dintre Creator, creatură și creație. Părinții conciliului fac clar distincția dintre autonomie și independență, respingând pozițiile unei « autonomii a temporalului » prin care s-ar înțelege că « lucrurile create nu depind de Dumnezeu și că omul poate să dispună de ele fără o referință la Creator ».

O confirmare a legitimării conceptului de secularizare este oferită de Conferința Episcopală din Europa.

b. “Secularizare și evanghelizare” - Conferința Episcopală din Europa din 1985:

În cadrul Conferinței Episcopale Europene din 7-11 octombrie 1985 - reunind nu numai episcopi, ci și teologi, sociologi, filozofi, etc. - are loc simpozionul cu tema “*Secularizare și evanghelizare*”.

Consultările regionale care au avut loc în prealabil, semnalează o utilizare neclară a termenului de secularizare, ca fiind imprecis și echivoc pentru a înțelege situația concretă a relațiilor dintre Biserică și societatea din Europa de azi. Recursul la acest termen riscă să cedeze unor explicații simple și univoce, asociind : “pe de o parte, [cuvinte ca, n.n.] secularizare – liberalism – burghezie – drepturile omului – privatizare – individualism - permisivitate – modernitate tehnică – progres, etc.; iar pe de altă parte, tradiție – religie - autoritate – ordine morală – societate rurală, etc. Chiar în interiorul acestor ansambluri, trecerea de la un cuvânt la altul nu este deloc evidentă.”<sup>12</sup> (p.180) Utilizarea termenului de secularizare riscă să constrângă persoanele de a accepta sau a refuza o astfel de analiză a situației, căci o evaluare rapidă a raportului dintre religie și societate ar reduce acest termen la o alternativă între progres sau recul al religiei în societate. O astfel de constrângere care să impună o alegere între cele două blocuri, fără să țină seama de complexitatea situației în care trăiește biserica.

Pentru Paul Valadier, termenul de secularizare trebuie utilizat cu prudență și chiar evitat. De ce? A considera secularizarea ca și cauză a refluxului religiei, fie ar induce din partea bisericilor strategii de apărare (uneori agresive) față de lumea modernă care ar fi suspectă și periculoasă, fie că biserica s-ar

închide lumii exterioare pentru a nu fi contaminată de “boala modernității” care ar perverti creștinismul. Nici una dintre atitudini nu este responsabilă: prima, opunând Biserica lumii moderne pe care neînțelegând-o, o diabolizează; a doua, care implică o repliere a bisericii, ar duce la pierderea oricărei credibilități în fața lumii. Amîndouă atitudinile sunt sectare și sterile ne spune autorul, deoarece Biserica “se rupe de posibilitățile de a avea o prezență fecundă și umanizantă (divinizantă).”<sup>13</sup> (p.214) Și totuși, autorul afirmă în ciuda avertismentului de a nu utiliza decît cu prudență acest termen, faptul că el este de neînlocuit... deoarece fie că vorbim de secularizare, de secularism, de laicizare, aceste expresii prezintă transformări profunde ale societății, care au atins sfera religioasă, în particular prin “raționalizarea vieții naturale și sociale.”<sup>14</sup> (p.215) Ar fi eronat să se înțeleagă că fenomenul raționalismului este liniar și ineluctabil și că raționalitatea cîștigă întotdeauna în fața religiei. De altfel, ne avertizează autorul, nu numai că raționalitatea este departe de a fi omogenă ea variind în funcție de grupuri sociale, de națiuni, de indivizi; ci și faptul că raționalitatea instrumentală are nevoie de o alteritate, de un ordin simbolic, deoarece ea “nu poate să-și aproprieze totalitatea realului fără să o ducă la nebunie (totalitarism politic, scientism, etc.). De aceea ideea unei societăți în întregime secularizate nu are consistență [...]”<sup>15</sup> (p.216)

Vom încerca în continuare să vedem reacția unui teolog, J.B. Metz, care prezintă o încercare de deblocare a presupusei incompatibilități dintre credința creștină și lumea modernă secularizată.

### c. "Pentru o teologie a lumii" – J.B. Metz<sup>16</sup>

Primul capitol al lucrării lui J.B. Metz, *Înțelegerea lumii în credință*, utilizează conceptul de „mondenitatea lumii.”<sup>17</sup> Ce înseamnă aceasta? Pentru autor, lumea nu este un obiect exterior nici omului, nici lui Dumnezeu. Atât Dumnezeu cât și omul sunt angajați într-un proces istoric de adopție, numit „mondenitatea lumii”, care are ca rezultat o lume mondenă ce include secularizarea. Prin Întruparea lui Isus Cristos, Dumnezeu a adoptat și locuiește definitiv lumea; lumea este acceptată de Dumnezeu și îi este dată autonomia ei ca lume, ca lume mondenă în devenire, ca istorie, ca și câmp de acțiune responsabilă a omului. Dumnezeu face istoria împreună cu oamenii, dar prezența lui nu este clară, lizibilă imediat, fără probleme; iar lumea, chiar dacă este adoptată definitiv, poate să recunoască dificil prezența Lui și deci poate intra în contradicție cu această adopție, să o ignore, să o contesteze; credința oamenilor este astfel răspuns la acest eveniment care s-a produs în istorie.

Deoarece mondenitatea lumii este rodul adopției liberatoare în Isus Cristos, creștinii nu trebuie să refuze autonomia lumii, desigur trăită de o manieră ambiguă, ci să participe la această lume și să o ajute să fie ea-însăși: adică distinctă de Dumnezeu și dăruită ei-însăși de Dumnezeu. Cu cât mai mult Dumnezeu este Dumnezeu, cu atât mai mult lumea este lume. Lumea și istoria nu sunt divinizate sau glorificate imediat. Observăm în teologia întrupării lui Metz o radicalizare a doctrinei creației, în care Dumnezeu este transcendent cu creatura și cu creația (lumea) și care încearcă să rupă cu formele de gândire “cosmocentrice” specifice gândirii grecești.

Cum am mai spus, mondenitatea lumii (secularizarea) este un fapt pe care Biserica nu-l poate ignora, adesea înțeles ca și un proces împotriva credinței și care trebuie să fie jugulat. Metz ia distanțe față de aceste poziții: “Lumea a devenit “mondenă” și, chiar dacă aparențele sunt înșelătoare, sfârșitul acestui proces nu este încă previzibil. Credința este legată de această mondenitate, fiind chemată să se înțeleagă în raport cu acesta.”<sup>18</sup> (p.17) Autorul caută să descifreze Istoria Mântuirii în această mondenitate a lumii, oricare ar fi ambiguitățile ei inevitabile. Procesul secularizării nu mai este considerat din perspectiva lumii ci din cea a credinței. Aceasta din urmă, nu este răspunsul la un eveniment trecut (Întruparea), ci participare

activă la un eveniment care domină din interior istoria și lumea, ce le conferă un fundament și o determinare escatologică. Nu există într-o parte o Istorie a lumii, iar pe de altă parte o Istorie a Mântuirii.

## Concluzie

Pentru teologii catolici, conceptul de secularizare este prea puțin clar pentru a fi operatoriu. Recursul la acest concept riscă să fie adesea o soluție de facilitare, care ține locul unor explicații complexe ce țin de restructurarea aproape permanentă dintre societate și religie. Acest lucru nu înseamnă că evanghelizarea nu are nimic de a face cu aceste manifestări. Munca teologului constă în a revela aceste manifestări, să prezinte direcții de cercetare și muncă specifice Bisericii, să nu se lase dus de valul diviziunilor ideologice, să se adape la fântâna credinței pentru a găsi posibilități noi de dialog etc.

## Note :

<sup>1</sup> Toate citatele ce au referință cărți sau CD-ROM-uri în limba franceză, sunt traduse de către mine.

<sup>2</sup> Cf. «sécularisation» în Encyclopaedia Universalis, CD-ROM versiunea 5.1.2.

<sup>3</sup> Cf. Dicționarul Explicativ al Limbii Române.

<sup>4</sup> Cf. Dictionnaire de la Langue Française Larousse.

<sup>5</sup> Cf. «sécularisation» în Encyclopaedia Universalis, CD-ROM versiunea 5.1.2.

<sup>6</sup> Cf. «sécularisation» în Encyclopaedia Universalis, CD-ROM versiunea 5.1.2.

<sup>7</sup> Henri DE LAVALETTE, L'Aufklärung selon J.B. Metz. În: Recherches de Sciences Religieuses, 72/4, 1984, 527-554 p.

<sup>8</sup> Paul VALADIER, L'Eglise en procès, Flammarion, Paris, 1989, 241 p.

<sup>9</sup> Cf. «sécularisation» în Encyclopaedia Universalis, CD-ROM versiunea 5.1.2.

<sup>10</sup> Paul VALADIER, Société moderne et religion chrétienne. În: Hervé LEGRAND, Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, 212-229 p.

<sup>11</sup> Gaudium et Spes, nr.36, &2. In Conciliul Ecumenic Vatican II.

<sup>12</sup> Jean JONCHERAY și Jean-Pierre LECONTE, L'usage du concept de sécularisation par un groupe des évêques.



In Les évêques de l'Europe et la nouvelle évangélisation, Paris, Ed. du Cerf, 1991, 521 p.

<sup>13</sup> Paul VALADIER, Société moderne et religion chrétienne. În: Hervé LEGRAND, Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, 212-229 p.

<sup>14</sup> Paul VALADIER, Société moderne et religion chrétienne. În: Hervé LEGRAND, Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, 212-229 p.

<sup>15</sup> Paul VALADIER, Société moderne et religion chrétienne. În: Hervé LEGRAND, Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, 212-229 p.

<sup>16</sup> J.B. METZ, Pour une théologie du monde, Ed. du Cerf, Paris, 1971.

<sup>17</sup> Este varianta pe care o propunem termenului din limba franceză: „mondanéité du monde”.

<sup>18</sup> J.B. METZ, Pour une théologie du monde, Ed. du Cerf, Paris, 1971.

## Feminitate și occultism

### MIHAELA FRUNZĂ

Teaching Assistant,  
Department of System-  
atic Philosophy, Babes-  
Bolyai University, Cluj,  
Romania. E-mail:  
mihafrunza@yahoo.com

This paper attempts to critically discuss and situate the phenomena of contemporary witchcraft (both the Wicca tradition and the feminist one). Contemporary Anglo-Saxon witchcraft is one of the components of "mystic-esoteric nebulousness". It has a particular status both among contemporary practices of witchcraft and among women-dominated religions. Among recent philosophical trends, it has affinities with ecofeminism and neopaganism. Along this line, its roots seem to indicate a connection with the ancient beliefs that characterized the matriarchal civilization of Old Europe. Finally, contemporary witchcraft finds itself well integrated in the framework of the New Age movement.

Așa cum arată Susan Starr Sered, religia este domeniul care s-a arătat cel mai rezistent față de noua dimensiune oferită de studiile feministe; fapt oarecum paradoxal, deoarece studiile antropologice indică o mare diversitate de religii în care rolul principal îl joacă femeile. De asemenea, unul dintre factorii asociați în mod constant feminității este iraționalitatea, emotivitatea, ceea ce le face pe femei să fie un subiect mai potrivit pentru practicile religioase. Totuși, nu trebuie să înțelegem de aici că religiozitatea ar fi apanajul exclusiv al femeilor. Așa cum arată Edward H. Thompson Jr., analize

## KEY WORDS:

witchcraft, religious movement, syncretism, ecofeminism, neopaganism, New Age.

cantitative și calitative recente tind să demonstreze că trăsătura “religiozității” ține mai degrabă de prezența **feminității** (este legată deci de gen) și nu de faptul biologic de a fi femeie<sup>1</sup>.

“Comportamentul” diferit al religiei față de componenta de gen este explicat de Susan Starr Sered ca o consecință a existenței a două straturi ontologice a conceptului de “femeie”. Pe de o parte avem de-a face cu “femeile ca agenți”, referitor la femeile reale care sînt implicate în diverse grade în acțiunile religioase, pe de altă parte persistă “Femeia ca simbol”, construct simbolic ce condensează genul, sexul, sexualitatea, dar și alegorii, metafore, ideologie, fantezie și (în cazul religiilor dominate de bărbați) proiecțiile bărbaților despre femei<sup>2</sup>.

Deși această dublă caracterizare a femeii – ca agent și ca simbol – influențează în fapt toate sferele vieții sociale, religia pare a fi domeniul cel mai marcat de ea, deoarece la acest nivel simbolul joacă un rol hotărîtor. Totuși, specificitatea religiosului și rezistența acestuia la strategiile studiilor de gen nu a împiedicat discursul feminist asupra relațiilor dintre gen și religie. Literatura feministă pe această temă este organizată în jurul a trei teme: una vizează restaurarea mesajului original al religiilor, presupus neutru față de gen (grupul feminismului reformator); o alta consideră că “problema femeii” este adînc înrădăcinată în simbolurile tradiției religioase, astfel încît

feminismul contemporan trebuie să ajute la crearea unor ritualuri și interpretări orientate spre femei; în fine, în ipostaza cea mai radicală, feministele argumentează că religiile existente contribuie la menținerea patriarhatului, iar eforturile feminismului contemporan trebuie să se axeze spre crearea unei noi religii care să reflecte adecvat spiritualitatea feminină<sup>3</sup>.

În cele ce urmează am ales pentru analiză un exemplu care se încadrează în ultima temă. Exemplul este cel al vrăjitoriei contemporane, care, spre deosebire de vrăjitoria tradițională, se compune din practici și premise teoretice axate majoritar pe femei (avînd chiar o ramură distinctă de inspirație feministă). Vom trece în revistă astfel contextul contemporan care a făcut posibilă creșterea în amploare a vrăjitoriei după o aparentă perioadă de diminuare a importanței sale, urmînd apoi să ne concentrăm asupra fenomenului în sine.

## Renașterea ocultismului în lumea contemporană

În peisajul contemporan asistăm la o recrudescență a magiei și vrăjitoriei, proces în care “străvechile ritualuri și practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci și spațiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în

forme postmoderne cum ar fi luciferismul televizat, cabinetele de descântători, ghicitul tehnologizat mijlocit de ordinator etc”<sup>4</sup>.

Cercetătorul religiei poate constata că atracția actuală pentru fenomenele de tip ocult nu mai provine dintr-o simplă curiozitate și nici nu trage un fenomen de marginalitate socială. Fr. Champion constată proliferarea în spațiul culturii occidentale a religiozităților paralele (subînțelegînd prin acest termen toate religiile necreștine, diferitele esoterisme, toate credințele și practicile parareligioase) caracterizînd manifestarea acestor religiozități paralele prin sintagma “nebuloasa mistico-esoterică”<sup>5</sup>. Aceasta prezintă șapte trăsături funda-mentale:

- 1) Centralitatea acordată ideii de “experiență”; leitmotivul este: nu trebuie să crezi, trebuie să experimentezi.
- 2) Obiectivul adeptilor este transformarea de sine datorită unor tehnici psihocorporale sau psihoesoterice: yoga, meditație, dansuri sacre etc.
- 3) Mîntuirea vizată privește viața pe pămînt și este concepută după criteriile dominante în societatea actuală (ea implică de pildă sănătatea).
- 4) Predomină o concepție holistă despre lume, care refuză separarea dualistă a religiilor abrahamice (a umanului de divin, a lumii materiale de cea supranaturală).

5) Se manifestă un optimism în ce privește posibilitatea omului de a se dezvolta, în ce privește evoluția lumii.

6) Este propovăduită o etică a dragostei, suficientă pentru a asigura un comportament just, atîta vreme cît originea răului nu este păcatul, ci frica sau ignoranța.

7) Este practicat un joc al harismei, cîtă vreme nebuloasa mistico-esoterică este alcătuită din grupuri de afinități organizate în jurul unor lideri aleși individual și recunoscuți pentru calitățile lor<sup>6</sup>.

A. Faivre stabilește mai multe elemente fundamentale a ceea ce s-ar putea numi fondul comun al credințelor de tip esoteric:

1. Natura este gîndită ca fiind vie, iar cosmosul ca fiind complex, plural și ierarhizat. Magia s-ar sprijini pe cunoașterea rețelelor de simpatie și antipatie care leagă lucrurile și ființele.
2. Între microcosmos și macrocosmos pot fi stabilite corespondențe; publicul contemporan caută aceste corespondențe ca termeni comuni ai diferitelor tradiții, presupunînd o omogenitate de bază între concepțiile asupra sacrului.
3. Imaginația vizionară, pe care se bazează orice gîndire esoterică, se servește de simboluri și imagini cu scopul cunoașterii medierilor între lumea supranaturală și natură.
4. Orice cunoaștere esoterică se transmite fie prin tradiție autentică instituționalizată, fie

printr-un raport inițiativ între maestru și discipol.

5. La acestea se adaugă ideea subiacentă a posibilității ameliorării omu-lui și naturii, care susține diversele variante ale “salvării” omu-lui și naturii, a posibilității metamorfozei, a transmigrării sufletelor și a unei a doua nașteri<sup>7</sup>.

## Caracteristicile vrăjitoriei contemporane

Printre componentele “nebulosei mistico-esoterice” se numără și revigorarea tradiției vrăjitoriei. În cele ce urmează, ne vom ocupa cu precădere de acele ramuri ale vrăjitoriei care s-au dezvoltat în ultimele decenii în subcultura ocultă britanică, de unde au migrat în alte țări, în special în S.U.A. Există în principal două ramuri majore ale vrăjitoriei: mai întâi **Wicca** sau **vrăjitoria tradițională** (*traditional witchcraft*) fondată de Gerald Gardner (1954) și apoi **vrăjitoria feministă** (*feminist witchcraft*), promovată de feminismul radical care exploatează consecințele lucrărilor lui Jules Michelet (1862), Matilda Gage (1893) și Margaret Murray (1921)<sup>8</sup>. Diferența principală constă în faptul că în vrăjitoria tradițională este venerat un cuplu de zei – Marea Zeiță și Zeul Încornorat (*The Great Goddess and the Horned God*), în

timp ce vrăjitoria feministă acordă importanță doar Zeiței, în diversele sale întruchipări.

Există apoi o diferențiere în interiorul vrăjitoriei feministe între **feministele liberale**, care includ și bărbați printre membri și **feminismul Dianic** (*Dianic feminism*), întemeiat de Zsuzsanna Budapest (1970), care nu acceptă decât femei, în general lesbiene<sup>9</sup>.

Sintetizând mai întâi diferențele dintre aceste grupuri, Elizabeth Puttick arată că domeniile de divergență sînt trei: sexualitatea, autoritatea și clasa. Feministele vrăjitoare consideră că accentul pus de Wiccani pe polaritatea genurilor este heteroxist și irelevant; în replică, Wiccarii susțin că în felul acesta este recuperată totalitatea. Mai departe, adepții Wicca sînt majoritar heterosexuali, întrînd în conflict cu feminimul Dianic. În ce privește autoritatea, adepții Wicca acordă privilegii sporite Marelui Preot și Marii Preotese, în timp ce vrăjitoarele feministe favorizează structuri mai deschise și mai libere, unele preferînd chiar să lucreze singure. În ultimul rînd, adepții Wicca aparțin așa-numitei *middle-class* și uneori chiar claselor superioare, în timp ce adepții feminisți sînt mai degrabă anarhiști și rebeli<sup>10</sup>.

Două trăsături comune caracterizează fenomenul vrăjitoriei în acest context: mai întâi, el este inclus în cadrul vrăjitoriei contemporane, în al doilea rînd, practicanții săi sînt în majoritate femei. Pentru a analiza mai bine acest fenomen,



vom apela mai întâi cu titlu general la două modele explicative – unul în ce privește fenomenul contemporan al vrăjitoriei, celălalt relativ la modelul unei religii preponderent feminine. Primul model este constituit de analiza socio-antropologică a lui Claude Rivière asupra vrăjitoriei contemporane. În opinia lui Rivière, patru sînt caracteristicile vrăjitoriei astăzi:

Mai întâi, vrăjitoria a pierdut o parte din coerența sa de altădată ca urmare a slăbirii credinței în diavol, însă se menține ca variantă a unui sistem de credințe, de reprezentări și de practici. Apoi, demonicul se refugiază în povești și legende; autonomizîndu-se, evenimentul vrăjitoresc suscită rumoarea și circulă sub formă de poveste. În al treilea rînd, se poate spune că există mai degrabă persoane vrăjite decît vrăjitori, iar interesul celui vrăjit (subiect al unor nenorociri repetate) se îndreaptă mai degrabă asupra mijloacelor de protecție și apărare împotriva vrăjilor. În fine, vrăjitoria se raportează la ceea ce se poate numi circulația forței vitale, respectiv capacitatea individului de a-și asigura supra-viețuirea economică și socială. Cel ce desface vraja devine astfel vrăjitorul vrăjitorului<sup>11</sup>.

Al doilea model se referă la ceea ce Susan Starr Sered numește “religiile dominate de femei”. Ea subliniază că, deși impactul genului asupra religiei este unul limitat (religiile femeilor nefiind diferite în mod esențial de cele ale

bărbaților), el este totuși unul semnificativ în ce privește felul în care sînt imaginate ființele supranaturale, modul în care sînt performate ritualurile, etc.

În opinia lui Susan Starr Sered, următoarele trăsături caracterizează cu precădere religiile dominate de femei:

a) Ceea ce caracterizează deținerea autorității în religie de către femei este accentuarea personalității sau a puterilor supranaturale mai degrabă decît ierarhia sau conducerea unui cult/biserică.

b) Femeile sînt atrase de religiile salvării și mai puțin de religiile care au o orientare decis militantă sau politică.

c) Religiile dominate de femei se caracterizează printr-o orientare către lumea de aici care neutralizează diferența dintre sacru și profan. În consecință, divinitățile venerate de femei sînt în mare măsură imanente.

d) Religiile dominate de femei tind să pună un accent mai mare pe ritual decît pe teologie.

e) Femeile sînt preocupate în special de stabilirea și menținerea conexiunilor (după modelul relațiilor de familie); astfel, o mare parte din ritualurile feminine au în vedere hrana sau vindecarea.

f) În fine, temele esențiale și comune tuturor religiilor dominate de femei sînt maternitatea și dominația patriarhală<sup>12</sup>.

Cele două ramuri principale ale vrăjitoriei britanice pot fi înțelese mai bine dacă încercăm să le raportăm la considerațiile lui Rivièr și ale lui Susan Starr Sered, precizând atât asemănările cât și diferențele față de cele două modele schițate:

Astfel, Diavolul a dispărut complet din sistemul de reprezentări al vrăjitoriei contemporane. În cazul religiei Wicca, cele două zeități alcătuiesc un cuplu mai degrabă complementar decât polar, iar în cazul vrăjitoriei feministe Zeița include aspecte atât benefice cât și malefice, ea întruchipând simultan viața, moartea și renașterea. Acest lucru însă, departe de a slăbi coerența internă a sistemului de credințe și practici, îl consolidează. Practicanții nu se mai simt obligați să motiveze originea răului în lume, nici să dezvolte teorii asupra liberului arbitru, ci se pot concentra asupra tehnicilor efective de eliminare a răului concret și prezent (care vizează, de pildă, structurile inerente ale patriarhatului, cum este cazul în vrăjitoria feministă)<sup>13</sup>.

Rumoarea care acompaniază reînvierea tradiției vrăjitoriei ne avertizează că avem de-a face cu un fenomen destul de controversat și care redeșteaptă în unele cazuri temeri ancestrale<sup>14</sup>. Mai întâi, este semnificativ faptul că fenomenul vrăjitoriei a putut să se constituie de o manieră atât de organizată – în Anglia cel puțin – de-abia după 1951, an în care au fost

abolite vechile legi împotriva vrăjitoriei (!). De asemenea, trebuie să menționăm că, deși nu se mai pune problema unei reiterări a “vânătorii de vrăjitoare”, în S.U.A. “acuzăția” de vrăjitorie poate să conteze în cazul încredințării copilului într-un proces de divorț<sup>15</sup>.

Problema protecției împotriva vrăjilor este importantă doar pentru cei care se tem de vrăjitoare și nu constituie o dimensiune esențială. Pentru diversele comunități de vrăjitoare funcționează o etică a toleranței și libertății, sintetizată în “legea cu trei fețe” (*three-fold law*): “Fără să faci nici un rău, fă ceea ce vrei” (*And in harm none, do what you will*) deoarece orice faptă se întoarce împotriva făptuitorului cu forță întreită<sup>16</sup>.

Vrăjitoria este într-adevăr o problemă de circulație a forței vitale, însă conotațiile social-economice sînt mai puțin subliniate. Accentul cade în special pe sesizarea ritmurilor naturii și pe folosirea lor prin intermediul ritualurilor ciclice.

În ce privește deținerea autorității, atât în ce privește tradiția Wicca cât și vrăjitoria feministă se remarcă preferința pentru grupurile mici de practicanți care în principiu nu se supun nici unei ierarhii exterioare superioare. În interiorul grupului există conducători (Marele Preot și Marea Preoteasă în cazul Wicca) însă aceștia se schimbă periodic.

Vrăjitoria se încadrează mai degrabă în cadrul religiilor salvării decît în cel al religiilor militante, dacă ținem seama de faptul că nici una din tradiții nu încurajează în mod special prozelitismul, ba chiar îl dezaprobă. Totuși, deși ambele ramuri pun accent pe salvarea personală, în cazul vrăjitoriei feministe există totuși o importantă componentă politică și militantă, manifestată de pildă în cazul protestelor față de campaniile nucleare. Această componentă este manifestă și în cazul feminis-mului Dianic, întemeietoarea curentului, Zsuzsanna Budapest spunînd că vrăjile nu valorează nimic fără implicarea activă în plan politic<sup>17</sup>.

Cît privește orientarea față de această lume, ambele tradiții sînt convergente: ceea ce contează este lumea de aici, Zeița (și Zeul) sînt imanenți, natura reprezintă “corpul lui Dumnezeu” și în consecință viața trebuie respectată sub toate formele ei. În această direcție sînt îndreptate preocupările ecologice ale adeptilor vrăjitoriei, întîlnindu-se astfel cu curentul ecofeminist.

Și în acest caz există o apropiere fundamentală între vrăjitorie și religiile dominate de femei. Teologia (sau theologia) vrăjitoriei este extrem de redusă și puțin dezvoltată. Zeitățileenerate sînt simple reiterări ale zeitelor din panteonul grecesc sau germanic (Gaia, Artemis=Diana, Hecate, Brigid etc.) sau personificări a femininului anonim și universal (a

se vedea Marea Zeiță sau pur și simplu Ea cea Mare). Preocu-parea principală este și de astă dată de ordin practic, vizînd reuniunile periodice ale grupurilor de adepți cu ocazia sabaturilor și/ sau a esbaturilor<sup>18</sup> cu prilejul cărora se desfășoară ritualurile de vindecare. De asemenea, sînt extrem de importante ritualurile de inițiere sau dedicația (cel puțin în cazul tradiției Wicca).

Problema *relaționării* este centrală în cazul vrăjitoriei, multe din ritualurile vrăjitorești desfășurîndu-se sub forma unor cercuri de participante cu mîinile înlănțuite pentru a simboliza legăturile care le unesc între ele și cu natura-Zeiță<sup>19</sup>. Dacă în ce privește hrana în general nu există prescripții speciale față de alte religii (deși mulți adepți ai vrăjitoriei sînt vegetarieni), vindecarea este o componentă dominantă a ritualurilor vrăjitorești.

Dimensiunea maternității este inclusă în revalorizarea generală a corpului feminin cu toate atributele sale care favorizează apropierea sa față de natură (nașterea, hrănirea din corp, menstruația etc.). Cît despre problema dominației patriarhale, ea este evidențiată în special în vrăjitoria feministă (unde mare parte a ritualurilor de vindecare au în vedere tocmai vindecarea tarelor patriarhatului, a căror inte-riorizare a condus la îmbolnăvirea femeilor). Însă și tradiția Wicca manifestă o atitudine mai deschisă față de femei decît alte religii, oferind în

plus o variantă de practicare a egalității între femei și bărbați în interiorul grupurilor de adepti.

## Interferențe ale vrăjitoriei cu alte curente culturale

*Reînvierea interesului pentru vrăjitorie nu este un fenomen de sine stătător. Ea poate fi corelată cu alte două curente care au influențat vrăjitoria: ecologismul în varianta ecofeminismului și neopăgânismul ca încercare de a reînnoia legătura cu tradiția religiei anterioare celei indo-europene.*

### a) Vrăjitorie și ecofeminism

Termenul de eco-feminism a fost construit în 1972 de către Francoise d'Eaubonne. Principala teză a ecofeminismului (prin care intră de altfel în relație cu vrăjitoria feministă) se referă la existența unei relații istorice, simbolice și politice între denigrarea naturii și a femeii în cultura occidentală. Această denigrare s-a afirmat treptat în filosofie prin consolidarea gândirii dualiste. Conceptul de gândire dualistă se referă la elaborarea celor două noțiuni europocentrice de “masculin” – asociat cu raționalitatea, spiritul, cultura, autonomia și sfera publică și de

“feminin” – asociat în mod corelativ cu emoția, corpul, natura, relaționarea, receptivitatea și sfera privată. În paralel s-au dezvoltat o sumă de asumptii esențiale pentru patriarhat: că seria de attribute asociate masculinului este superioară seriei de attribute asociate femininului; că femininul există în slujba masculinului; că relația dintre cele două este esențial agonistică; și că logica dominației culturii și masculinului trebuie să prevaleze asupra naturii și femininului.

Denunțând caracterul sexist al acestor asumptii, ecofemiștii tind să explice criza mediului înconjurător ca pe o consecință logică a modului de gândire dualistă ce a caracterizat patriarhatul până în prezent și care a condus la denigrarea naturii în paralel cu oprimarea femeii. Cu alte cuvinte, “naturismul” (exploatarea naturii) face sistem cu rasismul, clasismul și sexismul. Ecofeminismul critică filosofia environmentalistă, susținând că aceasta trebuie să abandoneze pozițiile presupus *gender-free*, individualismul abstract și fixația asupra “drepturilor” (de orice fel: ale omului, ale animalelor etc.) și să realizeze că relațiile umane (între sine și restul lumii) sînt constitutive și nu periferice. Din punct de vedere politic, ecofemiștii încearcă să oprească politicile și practicile distructive și să creeze alternative înrădăcinate în legitimitatea bazată pe comunități care ancorează bunăstarea societăților umane în bunăstarea întregii comunități de pe pământ.

Ecofemiști susțin că drumul spre biocentrism trebuie să treacă printr-un antropocentrism autentic (nu unul reducionista, raționalist). Pe o poziție similară se situează și ecologia de profunzime (*deep ecology*) care propune, pentru reevaluarea naturii, soluția identificării sinelui cu natura. Val Plumwood identifică trei posibilități: cea a sinelui indistinct, al mediului (milieu) ca și concept unificator care să dizolve separația dintre lumea naturii și cea a omului; cea a sinelui extins (în care nu se mai produce identitatea sine-lume, ci doar o identificare printr-o mai mare empatie, la limită prin autosacrificiu); în fine, cea a sinelui transcendent sau transpersonal (care presupune o identificare imparțială cu toți particularii).

Comentând aceste sugestii ale ecologiei de profunzime, Mihaela Miroiu consideră că o abordare ecofeministă ar avea de ridicat mai multe obiecții: astfel, presupunerea unui sine indistinct i se pare “forțată” (nu mă pot identifica la infinit cu ceilalți, deoarece asta presupune propria mea anihilare); autosacrificiul sinelui extins este tot o formă de egoism, deoarece subînțelege faptul că eu cunosc ceea ce îmi doresc ceilalți; în fine, un sine transcendent sau transpersonal nu poate fi (potrivit sugestiei pe care o aduce particula “trans”) decât un sine destrăpătat, care refuză imanența acestei lumi și deci reînnaște separația dintre spirit și natură<sup>20</sup>.

Apropierea dintre vrăjitorie și ecofeminism se realizează cel mai bine dacă luăm în considerare latura spirituală a acestuia din urmă. Din punct de vedere spiritual, ecofemiști sunt atrași înspre practici și orientări care alimentează experiența nondualității și reverenței față de acest întreg sacru care este cosmosul. Se poate remarca faptul că ecofeminismul este mai apropiat de vrăjitoria feministă decât de cea tradițională, prin refuzul perspectivei dualiste.

Dimensiunea spirituală a ecofeminismului încearcă să ofere o alternativă la lumea occidentală fragmentată și alienată, propunând o reconceptualizare radicală care onorează integrarea holistică: interconexiune, transformare, întrupare (*embodiment*), solitudine (*care*) și dragoste. Mulți ecofemiști consideră că există suficiente temeiuri pentru a utiliza o imagerie feminină în relație cu “divinul” sau cu misterele ultime ale cosmosului, în special în societățile patriarhale. Aceștia se apropie de spiritualitatea Zeitei apreciind faptul că sacrul este immanent față de pământ, față de corpurile noastre și față de întreaga comunitate cosmică<sup>21</sup>. Perspectiva holistică și venerarea Zeitei ca întruchipare a sacrului immanent în natură sunt împărtășite și de vrăjitoria feministă.

Pe o linie paralelă se situează o altă preocupare a ecofeminismului, cea legată de criticarea concepției patriarhale asupra divinității. Monique Dumais enumeră trei etape



ale acestei critici: punerea în valoare a dimensiunii imanente a lui Dumnezeu, denunțarea unei tradiții spirituale a dominației și transformarea simbolisticii creștine<sup>22</sup>.

Prima etapă este evidențiată de lucrările lui Rosemary Radford Ruether și Starhawk. Rosemary Radford Ruether propune în *Gaia & God* reabilitarea zeiței grecești a pământului, Gaia, ca alternativă la Dumnezeuul monoteismului. Imaginea zeiței ne obligă să considerăm Pământul ca pe un sistem viu, comportându-se ca un organism unificat. În continuare, Starhawk (care se declară simultan adeptă Wicca și feministă vrăjitoare) propune stabilirea unei spiritualități centrate pe pământ (*Earth-based spirituality*) ce se sprijină pe trei concepte: imanență, conexiune și comunitate – aceasta pentru că pământul este un corp viu și noi facem parte din ființa sa. Starhawk se situează astfel simultan în tradiția vrăjitoriei și în cea ecologică, propunând legături între cultul Zeiței și mișcarea ecologică: ambele tind să abolească relațiile de dominare și să promoveze viața.

Tradiția spirituală a dominației este denunțată de Anne Primavesi în *From Apocalypse to Genesis*, care reprezintă o relectură radicală a Genezei 1-3, în lumina paradigmei ecologice. Ea propune un parcurs diferit de cel al teologiei tradiționale: în loc să considere creația în trecut și apocalipsa în viitor, ea situează apocalipsa în prezent, întrevăzând o

nouă creație în viitor. Această perspectivă ne determină să căutăm o regenerare a vieții. Paradigma ecologică presupune existența unei conexiuni între toate ecosistemele planetei și Pământ, ceea ce reprezintă o modalitate de a gândi lumea în complexitatea și totalitatea sa, modalitate alternativă față de sistemul ierarhic-dualist care s-a impus în gândirea occidentală.

În ce privește etapa transformării simbolisticii creștine, în lucrările lui Anne Primavesi și Sallie McFague se impune metafora lumii ca și corp a lui Dumnezeu, care ne scoate din domeniul imaginilor regaliste și imperialiste ale divinității, propunând modelul unui corp divin spiritualizat care unește transcendența și imanența.

## b) Neopăgânism și vrăjitorie

Neopăgânismul cuprinde în general o mare varietate de practici, care se întind de la studiul general al “misterelor pământului” la druidism, vrăjitorie, magie înaltă (*high magic*), magia haosului (*chaos magick*). Elizabeth Barette, în *Contemporary Paganism*, susține că majoritatea acestor practici religioase au precedat matricea iudeo-creștină. Dacă înaintăm suficient de mult în timp, strămoșii tuturor au practicat la un moment dat o religie păgână – ale căror rămășițe le găsim în picturile rupestre, în morminte sau statui.

Credințele general acceptate de către neo-paganiști sînt similare cu cele ce susțin vrăjitoria și în bună măsură ecofeminismul. Ele au în vedere sacralitatea naturii în întregul său, proclamarea responsabilității fiecăruia dintre noi față de mediul înconjurător, necesitatea practicării magiei doar în scopuri benefice, afirmarea virtuții toleranței. Personificarea cea mai răspîndită a Zeiței în interiorul neopăgînismului o reprezintă Gaia, care reprezintă Marea Zeiță în rolurile sale de Pămîntul Mamă și de Creatoare<sup>23</sup>.

Diversi cercetători au încercat reconstruirea păgînismului “originar”, care a stat la baza varietății de culte care astăzi include și vrăjitoria. Numele cel mai invocat în acest sens este cel al lui Margaret Murray, care a considerat că vrăjitoria din Europa Occidentală înfierată de Biserică era rămasă a unui cult păgîn al fertilității ai cărei adepți erau femeile. După cum arată Mircea Eliade, aproape toată construcția cărții era greșită cu excepția afirmației că a existat un cult precreștin al fertilității și că reminiscențele acestui cult păgîn erau stigmatizate în Evul Mediu ca vrăji<sup>24</sup>. Similar, Eliade arată că și în Italia au fost descoperite urme care dovedeau prezența unui cult popular al fertilității, de către Carlo Ginzburg, și că investigațiile din cultura populară românească au condus la concluzii similare.

O ipoteză încă și mai ambițioasă și care urcă mult mai mult în timp este avansată de Marija Gimbutas. Pornind de la descoperiri arheologice din Europa sud-estică și dunăreană, ea presupune existența unei civilizații neolitice ce a precedat venirea indo-europenilor. Această civilizație a *Vechii Europe* era (sau ar fi trebuit să fie) matrifocală dacă nu matriarhală, deoarece panteonul său cuprindea un mare număr de zeițe și cîțiva zei<sup>25</sup>.

Este interesant de comparat reconstrucția religiei Vechii Europe cu mai recente manifestări ale vrăjitoriei și neo-păgînismului. În cele ce urmează, am grupat similitudinile<sup>26</sup>.

Mai întîi, diversele zeițe feminine ale acestei civilizații pot fi grupate pe trei categorii. Prima este Creatoarea sau Atotdăruitoarea, zeița-pasăre care dăruiește viața dar o și curmă. A doua categorie este zeița regenerării și transformării, care reprezintă potențialul embrionic al vieții. A treia categorie este reprezentată de fertilitate și nemurire, zeița-șarpe și zeița-gravidă. Or, unul dintre simbolurile importante ale neo-păgînismului este zeița triplă: fecioară, mamă și babă (*crone*).

Tărîmul zeitelor este cerul, pămîntul și lumea sub-pămînteană. Conceptul de principiu divin feminin este manifestat în formă umană, animală și abstract-simbolică. Manifestările lui sînt pretutindeni, venerarea lui fiind legată de ciclul infinit al vieții, morții și renașterii. Regăsim aici

atît ideea imanenței zeiței în natură, cît și conceptul de ciclicitate valorificat în vrăjitorie.

Principiul masculin, apărînd ca animal sau ca falus, servea la regenerarea puterilor zeiței. Însă principiul feminin era considerat creator și etern, în timp ce cel masculin era privit ca spontan și efemer. Primul caz este cel îmbrățișat de tradiția Wicca, pentru care femininul și masculinul sînt polarități complementare, în timp ce partea a doua a afirmației își găsește ecou mai degrabă în vrăjitoria feministă.

Preponderența figurinelor feminine descoperite în sanctuare sugerează că activitățile religioase cădeau în mare parte, dacă nu exclusiv, în sarcina femeilor. Or, ambele tradiții ale vrăjitoriei sînt centrate în mai mare măsură pe femei decît pe bărbați.

Practicile religioase elaborate de femei includeau în dezvoltarea ritualului cele patru elemente: aerul (esențe parfumate), pămîntul (pîinea și obiectele din lut), focul (opaițele și cuptoarele) și apa (lichidul din vase). Deși, firește, cele patru elemente joacă un rol privilegiat în istoria generală a umanității, nu e lipsit de interes să observăm că majoritatea ritualurilor vrăjitoarești includ trasarea unui cerc care este marcat de cele patru puncte cardinale, în care sînt plasate în mod simbolic cele patru elemente: apă, aer, pămînt, foc. Muzica, dansul, ofrandele, măștile, riturile care implicau pîinea și băutura jucau și atunci ca și acum un rol însemnat în economia ritualului.

Ce anume s-a întîmplat o dată cu venirea triburilor indo-europene și a zeităților lor masculine și războinice? Marija Gimbutas presupune o hibridizare treptată a celor două culturi. Zeii învingătorilor au ocupat astfel poziția principală în panteon, în timp ce zeițele vechii Europe și-au modificat atributele și funcțiile ocupînd locul secund: zeița Atena este fosta zeiță-pasăre, Hera, moștenitoarea zeiței-șarpe, a devenit soția lui Zeus etc. “Religia *veche europeană* centrată pe cultul zeităților feminine a devenit clandestină și a fost continuată de populația subjugată, în primul rînd de bunica și de mama familiei. Cîteva dintre vechile tradiții, în special cele legate de ritualurile nașterii și morții ori fertilității pămîntului au continuat în cîteva regiuni chiar pînă în zilele noastre”<sup>27</sup>.

Este posibil ca o parte din aspectele vechii religii europene să fie recuperate, într-o formă sau alta, de către neopăgînismul contemporan, în special în cadrul tradițiilor vrăjitoarești.

## Vrăjitoria în contextul spiritualității New Age

Legătura dintre vrăjitorie și New Age este evidențiată de vrăjitoarea Argante, care arată că o parte a mișcării feministe<sup>28</sup>, avînd contingențe cu neopăgînismul anti-creștin și cu mișcarea

ecologică se transformă în *cult al vrăjitoarelor*, participând ca atare la spiritualitatea New Age.

Spiritualitatea New Age este o parte a ceea ce în antichitate fusese numit *gnosis* și care reapare astăzi sub forma unui neognosticism cu diverse denumiri: teosofie, antroposofie, mișcarea Graalului, scientologie. Pentru Hermann Sculze-Berndt, există cinci trăsături definitorii ale acestei spiritualități: depersonalizarea lui Dumnezeu; divinizarea panteistă a omului; derealizarea lumii, realitatea obiectivă fiind declarată iluzie și loc de joacă al spiritului pur; propovăduirea mântuirii, de fapt a automântuirii prin diferite tehnici de dobândire a stării de iluminare; identificarea răului cu starea de ne-iluminare spirituală.

Ceea ce se petrece sub denumirea de New Age nu mai este o simplă religie, ci o mișcare socială soteriologică, “o mișcare a conștiințelor cutremurate de perspectiva dezastrului global ce pîndește omenirea în cazul continuării istoriei sub vechea paradigmă a rațiunii burgheze”. Altfel spus, se preconizează abolirea paradigmei carteziane a Erei Peștilor și instituirea paradigmei holiste a Erei Vărsătorului, care se va petrece simultan cu o înnoire lăuntrică a omului<sup>29</sup>.

Vom încerca în încheierea acestei lucrări să vedem în ce fel se încadrează vrăjitoria în acest complex mistico-esoteric care este spiri-tualitatea New Age. Tibusek considera că există patru

trăsături comune a tuturor grupărilor mișcării New Age:

1) Lumea vizibilă, materială nu e singura realitate. Această afirmație nu este dezmințită de “tradiția reinventată a vrăjitoriei”, însă în cazul acesteia din urmă se manifestă ceea ce Susan Starr Sered numea o orientare centrată pe lumea de aici, implicit lumea vizibilă și materială.

2) Lumea e un sistem holistic, în care omul e închis. Divinitatea e identică cu universul, acesta fiind trupul ei. Omul este de sorginte divină (o părticică de divinitate). Cu aceste considerații vrăjitoria contemporană nu poate fi decît de acord: zeita/zeul sînt imanenți acestei lumi, pămîntul este trupul ei/lui, respectiv o totalitate organică din care omul face parte la rîndul său.

3) În om sălășluiește (în paragină) un potențial care trebuie desfășurat prin meditație și diverse psihotehnici. Această afirmație vine în continuarea practicilor vrăjitorești de inițiere a adeptilor și de revelare a propriilor puteri ascunse în interior<sup>30</sup>. Pe lîngă meditație (care joacă un rol important în special în tradiția Wicca, existînd cărți și manuale în care sînt propuse diverse tipuri de meditație) sînt preferate de regulă ritualurile colective (de vindecare, de încărcare energetică etc.).

4) Toți adeptii New Age cred în venirea unei ere noi, în care acest potențial va fi pe deplin desfășurat și va produce efecte benefice. În funcție de tradiție, adeptii vrăjitoriei împărtășesc

această convin-gere. De pildă, vrăjitoarele feministe așteaptă venirea unei epoci în care domnia patriarhatului să fie abolită. Probabil că această componentă eshatologică diferă în ce privește modul concepere al noii ere.

5) La toate acestea se poate adăuga faptul că ambele tipuri de organizații – atît cele new-age-iste cît și cele vrăjitoarești – preferă o structură în rețea, evitînd ierarhiile exterioare și rigide ale paradigmei carteziene.

După cum se poate observa din considerațiile de mai sus, vrăjitoria se încadrează printre grupările ce se reclamă de la spiritualitatea New Age. Există însă unele trăsături care diferențiază vrăjitoria de celelalte mișcări new-age-iste. Mai întîi, spiritualitatea New Age privilegiază dimensiunea spirituală a mîntuirii omenirii în termeni de trezire sau de iluminare. Dimpotrivă, vrăjitoria – în principal cea feministă, este tentată mai degrabă să denunțe gîndirea “dualistic-patriarhală” aflată îndărătul unor concepte opuse de tip spirit-materie și să încerce o reabilitare a termenului defavorizat.

În al doilea rînd, mișcarea New Age este extrem de complexă – ea angajează un aparat teoretic la nivelul unei filosofii a transformării, a unei noi fizici a ordinii implicite și a unor paradigme noi în psihologie, psihiatrie și pedagogie. Tradiția reinventată a vrăjitoriei nu presupune nimic de acest gen, în ea prevalînd dimensiunea practică, efectivă, cea care face

lucrurile să se întîmple fără a se mai întreba după care sînt consecințele lor ontologice sau epistemologice.

## Concluzii

Vrăjitoria contemporană anglo-saxonă este una dintre componentele “nebulosei mistico-esoterice”. Ea are un statut aparte atît printre practicile contemporane ale vrăjitoriei cît și printre religiile dominate de femei. Dintre curentele filosofice recente se înrudește îndeaproape cu ecofeminismul, cu care împărtășește o parte dintre presuposițiile constitutive și din preocupările politice. Dintre curente religioase se învecinează cel mai bine cu neopăgînismul, din care de altfel s-a și desprins. Pe această filieră, rădăcinile sale par a trimite nu atît la vrăjitoria medievală europeană (față de care manifestă un dezacord important prin eliminarea Diavolului) cît la mai vechiul fond de credințe ce au caracterizat civilizația matriarhală a Vechii Europe. În fine, vrăjitoria face o figură aparte și în contextul spiritualității New Age, în care se integrează prin perspectiva sa holistică și de care se distanțează prin orientarea sa necentrată pe spiritual.



<sup>1</sup> Vezi Edward H. THOMPSON Jr. (1995), "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", în *Journal for the Scientific Study of Religion*, no. 30 (4) / 1991, pp. 381-384.

<sup>2</sup> Susan Starr SERED, (1999) "'Woman" as Symbol and Women as Agents. Gendered Discourses and Practices", în Myra Marx FERREE, Judith LORBER, Beth B. HESS, (eds.) (1999), *Revisioning Gender*, SAGE Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi, pp. 193-221.

<sup>3</sup> Susan Starr SERED (1999), p. 212.

<sup>4</sup> Nicu GAVRILUȚĂ (1998), *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Polirom, Iași.

<sup>5</sup> Între timp, în literatura de specialitate au apărut diverși termeni construiți după modelul "nebuloasei mistico-esoterice". Amintim aici compusul "nebuloasa psiho-mistică" elaborat de Valérie ROCCHI (1998) pentru a explica fenomenele sincretice ale "astrodramei" și ale "visului trezit" (*rêve éveillé*). (Valérie ROCCHI – "L'astro-thérapie: exemple d'une alliance psycho-religieuse au sein d'une voie de salut séculière" în *Religiologiques*, 18/1998.)

<sup>6</sup> Francoise CHAMPION (1996) "Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme" în Jean DELUMEAU (coord.) (1996), *Religiile lumii*, Humanitas, București.

<sup>7</sup> Antoine FAIVRE (1992), *L'ésoterisme*, PUF, Paris.

<sup>8</sup> Jules MICHELET a scris *La Sorcière* în care interpretează vrăjitoarea ca pe o respingere masivă (care a luat forma unei revolte) de către țărani a creștinismului; Matilda GAGE, în *Women, Church and State* a descris vrăjitoarele ca fiind purtătoare ale unei tradiții feminine alternative care putea să ofere comunității femeilor puteri temute de biserică; Margaret MURRAY pretindea în *The Witch Cult in Western Europe* că vrăjitoria

europenă era o religie precreștină a fertilității care a supraviețuit în mediul satelor; în Maggie HUMM (1995), pp.299-300.

<sup>9</sup> Susan GREENWOOD (1996), "Feminist Witchcraft: A Transformatory Politics" în N. CHARLES (ed.) (1996), *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, Routledge, London and New York, pp. 114-115.

<sup>10</sup> Elizabeth PUTTICK (1994), *Women in New Religions*, Macmillan and St. Martin's.

<sup>11</sup> Claude RIVIÈRE (1998), "Réactivations et réinterprétations de la magie" în *Religiologiques*, 18/1998. Vezi și Jeanne FAVRET-SAADA (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

<sup>12</sup> Susan Starr SERED (1994), *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press, New York și Oxford, pp. 3-10.

<sup>13</sup> Susan GREENWOOD (1996), pp. 128-129.

<sup>14</sup> Pentru detalii asupra amplitudinii pe care l-a luat fenomenul "fricii de vrăjitoare" (ca prelungire și precizare a "fricii de femeie") în trecut, vezi Jean DELUMEAU (1986) *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. II, Meridiane, București.

<sup>15</sup> Pentru exemple de cazuri recente din justiția americană în care s-au formulat acuze de vrăjitorie, vezi Jennifer Ann DROBAC (1997), *Demonized Women: Accused Witches in Recent Child Custody Case*, Legal Studies Colloquium, April 1997.

<sup>16</sup> În același sens se situează, de exemplu, și preocupările eticii feministe a grijii. Pentru o prezentare succintă, vezi Alison M. JAGGAR (1996), "Féminisme: l'éthique de la sollicitude" în *Magazine littéraire*, 345/1996.

<sup>17</sup> Melissa M. WILCOX (1997), *Uppity Religion: Z. Budapest and Dianic Witchcraft*, presented at the Western Regional meeting of the American Academy of Religion, March, 1997.

<sup>18</sup> Cei mai mulți adepți Wicca celebrează opt sabaturi în “roata anului” care cad de echinocții, solstiții și în cele patru zile de răscruce – adică pe data de 1 a lunilor februarie, mai, august și noiembrie. Mulți adepți marchează pe lângă acestea și esbaturile – ritualuri de venerare în acord cu o anumită fază a lunii (în general lună nouă sau lună plină).

<sup>19</sup> Conexiunile femeie-natură sînt teoretizate și de către ecofeminism. Karen J. WARREN enumeră opt astfel de conexiuni: conexiuni istorice-cauzale, conceptuale, empirice și experiențiale, simbolice, epistemologice, politice, etice și teoretice. (Karen J. WARREN, “Introduction” în Michael ZIMMERMAN, J. Baird Callicott, George Sissions, Karen J. Warren and John CLARK (eds.) (1993), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, New-Jersey, Prentice-Hall, pp. 253-267.)

<sup>20</sup> Mihaela MIROIU (1996), *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Alternative, București, pp. 183-185.

<sup>21</sup> Charlene SPRETNAK (1993), “Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism” în Peter TUCKER and Evelyn GRIM (eds.) (1993), *Worldviews and Ecology*, Bucknell Press, Philadelphia, pp. 181-189.

<sup>22</sup> Monique DUMAIS (1996), “Préoccupations écologique et éthique féministe” în *Religiologiques*, 13/ 1996.

<sup>23</sup> Elizabeth PUTTICK (1994).

<sup>24</sup> Mircea ELIADE (1997), *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Humanitas, București, p. 77.

<sup>25</sup> Marija GIMBUTAS (1989) – “Spiritualitatea Vechii Europe” în *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Meridiane, București, pp.76-123.

<sup>26</sup> Am accentuat în prezentarea următoare elementele care puteau indica o apropiere între cele două religii. Desigur că există numeroase alte elemente care le diferențiază. Pe de o parte, simbolismul religios al vechii Europe este mult mai complex, iar pe de altă parte ritualurile religioase ale noii Europe comportă semnificații mult diferite.

<sup>27</sup> Marija GIMBUTAS (1989), p. 118.

<sup>28</sup>

<sup>29</sup> Bruno WÜRTZ (1992), *New Age. Paradigma bolistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Ed. de Vest, Timișoara, pp. 7-18.

<sup>30</sup> Nickie CHARLES vorbește chiar de construirea unei “identități magice” prin intermediul practicilor vrăjitoriei feministe, care s-ar opune pulverizării identității tipică postmodernității. (Nickie CHARLES, “Feminist Practices. Identity, Difference, Power” în *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, ed. cit., p. 17-18).

## Corpul, o metaforă a minții

This paper attempts to explain the theory of the body as seen by I.P. Culianu. Thus, starting from the idea that the soul is full of body – which is motivated by theories in the domain of fashion – through which the body is that which assumes the defining symbolic charge of the spirit which inhabits it. Reversing the order of things, if one looks in the latter portions of the vast work of I.P. Culianu the perspective may be found according to which the body, even if not full of the soul, may at least be defined as a prolongation of the mind, that is, as the real engine of history and culture.

La debutul recenziei sale extinse a masivei lucrări colective în trei volume, coordonată de Michel Feher în colaborare cu Ramona Naddaff și Nadia Tazi, intitulată *Fragments for a History of the Human Body* (I)<sup>1</sup>, Ioan Petru Culianu remarcă un fapt de o evidență absolută: „corpul a devenit din ce în ce mai atrăgător” (II, p. 293). Și totuși, lucrarea sa nu are ca scop explicarea acestei mutații decisive în istoria interpretării corpului uman. El este preocupat, în principal, ca o dată cu trecerea în revistă a unor teorii di-

## KEY WORDS:

soul, body, magic, corporeality.

verse, uneori antagonice, despre corp să inițieze o nouă critică a viziunii evoluționiste despre sociogeneza civilizației occidentale, respectiv a sociobiologiei și a unor anumite teorii ale secularizării. Cu toate acestea, așa cum bine remarca Sorin Antohi (ibidem, p. 63), regretatul istoric al religiilor își va afirma energic propria sa teorie despre corpul omenesc: „el este o prelungire a minții și, în același timp, un joc al minții. Mentea transformă corpul într-o metaforă complexă” (ibidem, p.310). Ipoteza sa ne amintește de poziția lui Schopenhauer pentru care corpul era o expresie a voinței. Radicalitatea gândirii filosofului german nu este, însă, un bun reper pentru înțelegerea aserțiunii culiene. Pentru filosoful român corpul nu reprezintă o expresie concretă a minții, ci doar o prelungire a acesteia în sensul posibilităților de interpretare și, implicit, de utilizare pe care ea le conferă suportului fizic al ființei umane. În acest sens, propoziția aleasă ca motto pentru versiunea textului său, din volumul colectiv *Religious Reflections on the Human Body* (III), este extrem de revelatoare: „Sufletul ... este plin de corp” („The Soul ... is full of the Body”). Sintagma îi aparține lui John Smith și pune în discuție ceea ce lucrarea în sine nu analizează explicit. E vorba de relația suflet-corp și, implicit, evoluția sa în istoria culturii. Referitor la aceasta, cel puțin pentru spațiul occidental, concluzia volumului recenzat este clară: „accentul cade, în

Antichitatea târzie, pe corp ca metonimie pentru sex, încărcată de o negativitate care merge de la serios la violent; în timpul Evului Mediu corpul este, în primul rând, o metonimie pentru nutriție, din care rezultă anumite particularități ale misticismului medieval, în special în cazul celui practicat de femei; în sfârșit, după Reformă corpul se va risipi într-un număr de subiecte cu un accent aparte asupra primejdiilor sexuale ale feminității” (II, 294). Interpretarea corpului devine tot mai complexă și vizează domenii din ce în ce mai diverse, de la sex și nutriție, la simbol și biologie. Un aspect aparte îl constituie, fără îndoială, moda care, și ea, se „feminizează”, cele mai influente modalități de decodare a mesajelor emise prin intermediul ei fiind psihanaliza și sociobiologia neodarwiniană.

Revenind la aserțiunea platonistului de la Cambridge, aceasta poate fi oricând considerată ca imagine exemplară a felului în care își privește corpul omul modern, sugerînd totodată inversarea raportului tradițional. Ce întorsătură ciudată au luat lucrurile față de perioada antichității grecești, cînd dihotomia platonică ireconciliabilă corp-suflet considera primul element un balast pentru cel de-al doilea?! La omul modern, prin necesitățile și dorințele sale, corpul dictează efectiv spiritului, singurul concept reminiscent din vechea triadă corp-spirit-suflet, ce a rezistat, nu fără transformări, revoluțiilor suportate de gândirea umană.

Triunghiul evocat de Culianu corp-minte-suflet amintește de teoria pneumatică a lui Aristotel, pe care gânditorul român o descrie magistral în lucrarea ce l-a consacrat deopotrivă ca filosof erudit și autor de succes: *Eros și Magie în Renaștere.1484*. Descrierea din această perspectivă a mutației operate de modernitate poate revela într-o anumită măsură misterul care o însoțește și constituie, deopotrivă, un bun punct de plecare pentru înțelegerea teoriei culiene asupra corpului.

## Pneuma fantastică

În anexa I a celebrei opere culiene anterior amintită, referitoare la originile doctrinei privind vehiculul sufletului, autorul arată că împotriva încercărilor neoplatonicienilor ce au utilizat-o de a i-o atribui maestrului lor, pasaje incriminate de ei (*Phaidon*, 113 b; *Phaidros*, 247 b; *Timaios*, 41 e, 44 e, 69 c) „n-aveau nici o legătură cu corpul subtil care învelește sufletul” (IV, 291). Totuși, el acceptă că, în *Legile* (898 e), Platon admite ca ipoteză existența unui înveliș de foc sau aer al sufletului, văzut ca un intermediar între acesta și corpul fizic. Aristotel este cel care adoptă acest punct de vedere depășind, astfel, dihotomia corp-suflet gândită ca ireconciliabilă de maestrul său. El va face din *pneuma*, spiritul de foc sideral, sediul sufletului irațional (*De gen.*

*animal.*, 736 b) parte înăscută (*sympbyton*) a individului ce se transmite în actul procreației (ibidem, 659 b). Acesta mediază între suflet și trup: este atât de subtil încât se apropie de natura imaterială a sufletului dar, totuși, este un corp ce poate intra în contact cu lumea sensibilă. „Fără această pneuma astrală, sufletul și trupul ar fi complet inconștiente unul față de altul, oarbe cum sunt, fiecare la domeniul celuilalt” (IV, 29). Avem de-a face, în fapt, cu un aparat ce îndeplinește funcția de prim instrument (*proton organon*) al sufletului în relația sa cu trupul, pe care Stagiritul îl localizează în inimă. Prin intermediul lui sufletul transmite activitățile vitale corpului care este o simplă formă de organizare a elementelor naturale. Pe de altă parte însă, „trupul îi deschide sufletului o fereastră înspre lume” (ibidem) prin cele cinci organe de simț ale căror mesaje sosesc la *proton organon* care se ocupă de codificarea lor spre a le face comprehensibile. Această operațiune se numește *phantasia* sau simț intern și constă în convertirea senzațiilor primite de la simțuri în *fantasme* perceptibile sufletului, singurele pe care acesta le poate înțelege. „Totul se reduce la o problemă de comunicare: sufletul și trupul vorbesc două limbi nu numai diferite sau chiar incompatibile între ele, ci *inaudibile* una alteia. Simțul intern este singurul capabil să le audă și să le înțeleagă pe amândouă, având astfel rolul de a traduce, potrivit cu direcția mesajului, din una



în alta. Dat fiind, însă, că vocabulele limbajului sufletesc sunt niște fantasme, tot ceea ce îi parvine sufletului dinspre partea trupului - inclusiv limbajul articulat - va trebui transpus într-o secvență fantastică” (ibidem, 30). În plus, accentuează Culianu, deoarece sufletul are o întâietate absolută asupra trupului și *fantasma are întâietate absolută asupra cuvîntului*. Altfel spus, ea precedă în același timp articularea și înțelegerea oricărui mesaj lingvistic. Avem de-a face deci cu două gramatici dinstincte, cea a limbii fantastice fiind cu mult mai importantă decît cea a limbii vorbite. Provenind din suflet și fantastic el însuși în esența sa, intelectul este singurul care se poate bucura de privilegiul înțelegerii gramaticii fantastice. La acestea, trebuie adăugat faptul că stelele sunt alcătuite din aceeași substanță ca și *pneuma*, aici aflîndu-se punctul de contact al teoriei pneumatice cu doctrinele astrologice.

Renumitul istoric al religiilor amintește că teoria aristotelică a pneumei fantastice nu apare pe un teren gol: „sistemul aparține Stagiritului, în timp ce elementele sistemului îi sunt preexistente” (ibidem). E vorba, în primul rînd, de școala medicală siciliană al cărei ilustru reprezentant este Empedocle din Agrigent, „șaman grec din secolul al V-lea” (ibidem, 31). Pentru acesta spiritul constituie o exhalatie subtilă a sîngelui ce se deplasează prin arterele corpului omenesc, doar circulația venoasă fiind

rezervată sîngelui însuși. Rolul cel mai important în menținerea funcțiilor vitale ale corpului îi revine inimii, ca depozit central al pneumei. Școala medicală din Cos, întemeiată de Hipocrate, contemporan cu Socrate, se deosebea de precedentă prin aceea că pneuma arterială nu era decît aer inhalat din mediul înconjurător, centrul ei fiind creierul. Cele două poziții vor fi sintetizate de Erasistrat - ale cărui opinii au ajuns la noi datorită scrierilor lui Galen - care propune descentralizarea pneumei. Spre a-i mulțumi pe empedocleeni el face din ventriculul stîng sediul pneumei *vitale* (*zotikon*), iar pentru a fi în acord cu hipocraticii localizează în creier pneuma *psihică* (*psychikon*). Făcînd o paralelă cu timpurile actuale, nu putem să nu remarcăm faptul că viitorii doctori rostesc, la absolvirea studiilor, jurămîntul lui Hipocrate, partizanul localizării centrului pneumei în creier și nu în inimă. Raționalitatea fiind caracteristica fundamentală pe care se bazează știința pozitivă, iar creierul considerat suportul ei fizic, producătorul ei, am putea spune că gestul discipolilor moderni ai lui Hipocrate e unul cu adevărat semnificativ pentru întreaga societate modernă.

Dacă pentru Aristotel pneuma nu era decît un înveliș subtil al sufletului, pentru stoici, ca și pentru medici, pneuma este sufletul însuși ce pătrunde în corpul omenesc în întregime, supraveghindu-i toate activitățile. Cu toate

acestea, teoria stoică a cunoașterii sensibile nu este lipsită de legătură cu cea a Stagiritului: „un „sintetizator” cardiac, hegemonikon-ul, recepționează toți curenții pneumatici care-i sunt transmiși de organele de simț și produce „fantasme comprehensibile” (*phantasia kataleptike*) aprehendate de intelect” (ibidem, 34). Acesta nu cunoaște decât „amprente de pe suflet” (*typosis en psyche*) produse de Principal. Marele Claudius Galenus, autoritate medicală în secolul al II-lea, se inspiră din teoriile „pneumaticilor”. El modifică situarea hegemonikon-ului din inima omului în creier, atribuindu-i însă funcția de *synaisthesis*, de sintetizare a informațiilor pneumatice.

## De la idolatrizarea feminității inaccesibile la legăturile magice ale Statului

Galen și-a făcut din nou apariția odată cu redescoperirea Antichității grecești prin filieră arabă, eveniment cultural produs în secolul al XII-lea, îndeobște cunoscut sub denumirea de Renaștere. Din acest moment, noile cunoștințe se vor impune în epocă pînă cînd Reforma va începe cu succes să le alunge din imaginarul cultural al vremii, științele cantitative reușind să ducă la bun sfîrșit această misiune. Beneficiind

de o erudiție impresionantă și operațională Culianu arată că pătrunderea în Apus a cunoștințelor din Antichitatea greacă s-a însoțit, deopotrivă, de infiltrarea insistentă a elementelor provenind din Răsărit, ce amenințau cu dezintegrarea bazelor înseși ale societății medievale. E vorba, în speță, de vechea gnoză universalistă a lui Mani, revigorată, în secolul al X-lea, de învățăturile preotului bulgar Bogomil. Curentul de gîndire pe care îl va genera acesta poseda întreg arsenalul gnozelor dualiste: „îl ținea pe adversarul lui Dumnezeu drept creator al lumii vizibile și drept inspirator al Vechiului Testament, care era respins în bloc sau aproape; predica *encratismul* sau abandonarea căsătoriei și abținerea de la relații sexuale, pentru a nu perpetua creația rea a lui Satan, și *vegetarianismul*, pentru a evita încorporarea elementului satanic prezent în regnul animal; recomanda de asemenea *antinomismul* sau nesupunerea față de legile dictate de autoritatea civilă și religioasă” (ibidem, 40). Catharismul, ce începe să se manifeste către finele primei jumătăți a secolului al XII-lea, constituie ramura occidentală a bogomilismului. Împotriva acestuia, consideră Culianu, Biserica catolică „a creat și a perfecționat neliniștitorul instrument al Inchiziției” (ibidem). Cînd marea s-a retras, arată el, influențele de la Apus și de la Răsărit s-au găsit unite în ideologia bizară și originală de *amour courtois*, iubirea curtenească. Una dintre

caracteristicile definatorii ale acesteia este vocația suferinței pe care o manifestă fidelul amorului. El caută să obțină nu favorurile ci disprețul femeii iubite, ca, astfel, ea să-i fie mai mult ca niciodată inaccesibilă. Fidelul își sporește prin toate mijloacele posibile chinurile pasiunii, are vocația bolii și refuză cu îndârjire să-și potolească dorința în mod vulgar. Renumitul istoric al religiilor precizează în mod expres că „în acest proces de îndepărtare voluntară a obiectului iubirii, îndepărtare ce produce suspendarea indefinită a împlinirii dorinței, trebuie să vedem unul dintre secretele tradiției occidentale” (ibidem, 45). E vorba de un fenomen extrem de complex în care fidelul amorului își induce și amplifică iubirea pentru aleasa sa pînă la simptomele unei boli, de aici și denumirea de *amour heroes* sau, latinizat, *heroycus*. El îi conferă femeii calități demne de o zeiță cu scopul de a experimenta tainele altfel de nepătruns ale cunoașterii prin iubire, așa cum le regăsim, bunăoară, în *Banchetul* lui Platon și de a urca, succesiv, treptele acesteia pînă la tronul de neatins al Iubirii Divine. De mare ajutor în această grea și solicitantă încercare îi este mecanismul pneumatic de producere a fantasmelor grație cărora fidelul se infestază cu imaginea feminină, trăgînd apoi foloase din deliciile maladiei spirituale pe care o consumă. Această psihologie empirică a erosului Culianu o regăsește la Marsilio Ficino, Giovanni Pico

della Mirandola și Giordano Bruno, utilizată însă în scopuri magice.

Magia se folosește de continuitatea dintre pneuma individuală și pneuma cosmică, din aceeași „conspirație” penumatică universală derivînd și psihologia abisală a erosului. Lui Ficino, sursa clasică a magiei din Renaștere, îi revine paternitatea ecuației eros= magie, ai cărei termeni se pot foarte bine inversa. El este primul care relevă identitatea de substanță a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, implicit aceea a procedurilor operaționale specifice fiecăreia. Iubirea este un magician, erosul asigurînd colaborarea dintre sectoarele universului, însuflețit fiind de aceeași *pneuma*, ce se regăsește deopotrivă în stelele care împodobesc cerul și firele de iarbă ce acoperă pămîntul. Iubire este numele dat de Ficino forței care dă continuitatea lanțului neîntrerupt de ființe. Prin eros, natura devine un mare magician. Dacă magia este iubire și aceasta din urmă, la rîndul ei, e magie, iar operațiunile desfășurate de îndrăgostit pentru a intra în grațiile obiectului dragostei sale au, evident, un caracter magic. Acesta creează o adevărată *rețea* și pune în joc toate mijloacele de persuasiune de care dispune pentru a-l *lega* pe celălalt. Îndrăgostitul și magicianul utilizează același procedeu: își aruncă „plasele” pentru a atrage către ei anumite obiecte. Ei fac uz de talentele lor pentru a pune stăpînire pe aparatul pneumatic al celui momit.

Ca să poată acționa e necesar să dețină știința mrejelor și a momelilor ce trebuie să le întindă pentru a obține efectul dorit, operațiune denumită de Bruno *vincire* (a lega), procedeul generic fiind *vincula* (legături). În opinia lui Culianu „Bruno este primul care exploatează conceptul de magie pînă la ultimele-i consecințe, considerînd această știință un instrument psihologic infailibil întru manipularea maselor, ca și a individului uman” (ibidem, 129). Supoziția sa fundamentală este aceea că Erosul este un mare instrument de manipulare. Totul se definește în raport cu erosul, repulsia și ura nefiind altceva decît partea negativă a aceleiași atracții universale. Acțiunea magică are loc printr-un contact indirect, prin sunete și figuri ce-și exercită puterea asupra simțurilor văzului și auzului. Trecînd prin deschizăturile simțurilor ele imprimă imaginației anumite efecte de atracție sau repulsie, plăcere ori dezgust. Văzul și auzul nu sunt, însă, decît porțile secundare prin care „vînătorul de suflete” (*animarum venator*), magicianul, își poate introduce „legăturile” și momelile. Intrarea principală a tuturor operațiunilor magice este *fantezia*, singura poartă a tuturor afectelor interne și „legătură a legăturilor” (*vinculum vinculorum*). Aceasta se întîmplă deoarece, practic, nu există nimic care, plecînd de la simțuri, să poată ajunge la rațiune fără mijlocirea fanteziei. Atît Ficino cît și Pico sau Bruno utilizează în acest sens teoria pneumatică

a lui Aristotel, îmbunătățită între timp cu doctrina neoplatonică a pogorîrii omului primordial în cosmos. Aceasta din urmă suferind și ea la rîndul ei puternce influențe din partea astrologiei, în special în ceea ce privește existența unei informații cosmice prenatale care se imprimă în suflet - cu prilejul parcurgerii de către acesta a traseului celest - și determină destinul individual. Așa se face că vehiculul (*ochema*) neoplatonician al sufletului va ajunge să se confunde cu sintetizatorul pneumatic al lui Aristotel, *pneuma* siderală care e înăscută și se transmite prin actul procreației. Acest fapt are o latură restrictivă aceea că poziția planetelor la naștere determină o limitare a liberei alegeri umane. În teoria iubirii ea se reflectă în doctrina compatibilităților și a incompatibilităților erotice. Pe de altă parte, însă, avînd aceeași substanță ca și astrele putem, grație anumitor operațiuni magice, să obținem de la ele unele beneficii, pe care acestea le acordă în virtutea consubstanțialității și a compatibilităților dintre noi. De aceea, în cazul erosului, teoria vehiculului astral permite să se stabilească nu doar modalitatea fenomenului iubirii ci și cauza lui, furnizînd motivele transcendente ale alegerii noastre. La toate acestea, se adaugă necesitatea credinței. Ca o operațiune să aibă succes, insistă Bruno, trebuie ca operatorul și subiecții să fie deopotrivă convinși de eficacitatea ei. Credința este condiția prealabilă a magiei,

legătura legăturilor (*vinculum vinculorum*). Pentru el „nu există decît un singur principiu sacrosant, nu există decît un singur adevăr și acesta este: *totul este manipulabil*, nu există *absolut nimeni care să poată scăpa raporturilor intersubiective*, că-i vorba de un manipulator, de un manipulat ori de un instrument” (ibidem, 135). În opinia sa, orice religie e o formă de manipulare a maselor și menționează figura profetului alături de cea a magicianului și a medicului, precizînd că ignoranții vor fi cei mai dispuși să se lase convinși de fantasmе create de aceștia. Cu toate acestea, ideea fundamentală a tratatului brunian (*De vinculus in genere - „Despre legături în general”*) analizat de Culianu este că „iubirea domină întreaga lume”, că „cea mai puternică dintre legături este aceea a lui Venus”: erosul „este stăpînul întregii lumi, el împinge, dirijează, reglează și temperează pe oricine. Toate celelalte legături se reduc la aceasta, precum se vede la genul animal, unde nici o femelă și nici un mascul nu admit nicicum rivali, uitînd să mănînce și să bea, neglijînd pînă și viața însăși” (ibidem, 140). Acestea rezidă în a spune că magia erotică reprezintă gradul zero al oricărei magii. Mai mult de-atît, deoarece nu există act care să nu implice într-o anumită măsură o mișcare a pneumei, putem aprecia că existența unui individ se desfășoară în sfera magiei naturale, iar pentru că relațiile dintre indivizi sunt reglate de niște criterii erotice,

întreaga societate poate fi privită ca o magie în derulare. Ființele participă de cele mai multe ori inconștient la acest proces magic. Excepție face operatorul, singurul care, „avînd conștiința ansamblului acestui mecanism, se constituie mai întîi ca observator al relațiilor intersubiective, realizînd simultan o cunoaștere din care înțelege mai apoi să tragă profit” (IV, 147). Dintre figurile evocate de Bruno - magician, profet, medic, primele două par a fi dispărut cu totul din societatea modernă. Culianu consideră că ei „sau camuflat pur și simplu sub niște aparențe sobre și legale”. „Magicianul se ocupă astăzi de relații publice, de propagandă de prospectarea pieței, de anchete sociologice, de publicitate, de informație, contra-informație, și dez-informație, de cenzură, de operațiuni de spionaj și chiar de criptografie” (ibidem, 148). Concluzia este mult mai radicală și de o însemnătate greu de conștientizat la prima vedere, adevărat punct de pornire pentru o critică pertinentă a științei moderne: „pe nedrept istoricii au tras concluzia dispariției magiei o dată cu apariția „științei cantitative”. Aceasta n-a făcut decît să se substituie unei părți a magiei, prelungindu-i, de altfel, visurile și scopurile prin mijlocirea tehnologiei” (ibidem). Revenind la relațiile intersubiective și profitul ce poate fi tras din cunoașterea lor în ansamblu, eruditul autor român devine categoric: „funcția manipulatorului brunian a fost preluată de Stat”



și „acest nou magician integral are în sarcină să producă instrumentele ideologice necesare în vederea obținerii unei societăți uniforme” (ibidem, 149). Pentru cei frustrați există creații alternative, căci Statul nu produce numai „cultura” ci și „contra-cultura” (ibidem).

## Cenzura imaginarului

Culianu pune dispariția magiei și avântul ulterior al științelor moderne pe seama unor schimbări enorme produse la nivelul imaginației umane. În opinia sa, știința modernă este rezultatul interacțiunii complexe a unor forțe ideologice, realizat printr-un proces asemănător selecției naturale a speciilor. Așa apar accidente: „spiritul nostru științific modern s-a născut ca o muscă apteră care, în marile vârtejuri ale istoriei din secolul al XVI-lea, a avut norocul de a trece neobservată și de a nu fi eliminată de neîndurătoarea selecție naturală. Aceasta a lovit atât de tare științele Renașterii, încât le-a răpit orice șansă de redresare” (ibidem, 241). Reforma religioasă reducea totul la singura carte pe care o accepta, Biblia și nu tolera nici magia, nici erosul, nici alte științe ale Renașterii. Marea frică învinge totul și, astfel, se renunță la alchimie sau astrologie. Așa se face că, „la un moment dat cenzura transformase personalitatea: oamenii pierduseră obiceiul de a-și utiliza activ imaginația

și de a gândi prin „calități”, căci lucrul acesta nu mai era permis. Pierderea facultății de imaginație activă a antrenat în mod necesar observarea riguroasă a lumii materiale, iar aceasta s-a tradus printr-o atitudine de respect față de orice date cantitative și de suspiciune față de oricare aserțiune de ordin „calitativ” (ibidem, 242). De aici și pînă la erodarea transcendenței platonico-creștine pe care o va anunța Nietzsche nu a mai fost decît un pas. Cu timpul, odată cu cele două revoluții majore petrecute în spațiul Occidental, franceză și bolșevică, dar în special datorită ideologiilor ce le-au făcut posibile, mitul progresului prin științele cantitative a transformat triada corp-spirit-suflet într-o diadă dezechilibrată în care spiritul este doar o funcție a creierului, identificată din ce în ce mai mult cu gîndirea. Dictonul cartezian *ego cogito, cogito ergo sum* a devenit un precept ce a marcat nu doar debutul perioadei moderne a filosofiei ci a întregii culturi occidentale. Din această perspectivă, devine simptomatic faptul că realitatea fizică este descrisă de gînditorul francez doar prin prisma a două substanțe *res cogitans*, respectiv *res extensa*. Nici urmă de suflet de aci înainte prin cultura Occidentului, cu excepția unor încercări, mai mult sau mai puțin obscure atunci cînd nu sunt oculte, prin care se nutrește revitalizarea unor tradiții mistice sau de breaslă. Capătul acestui drum, anunțat de nihilismul nietzschean și voința de putere a

omului eliberat de orice instanță transcendentă, magistral interpretat și explicat de Martin Heidegger, a generat capitalismul occidental cu a sa societate de consum, a cărei supremație mondială devine evidentă de la căderea zidului Berlinului și transformarea Europei Centrale și de Est într-o zonă a democrației. Caracterizarea realizată de I.P. Culianu nihilismului capitalist este definitorie și pentru istoria interpretării corpului uman. „Esența capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru *mijlocul de schimb*, pentru bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerțului” (V, 216). El pune în discuție ecuația capitalism = comerț, formulă care descrie cu fidelitate interesul mobilizator al energiilor omului actual, adevăratul motor al realității privite prin ochii acestuia. Din această perspectivă putem înțelege cum a fost posibilă metamorfoza conceptului de corp, care dintr-o temniță pentru suflet s-a transformat într-un adevărat supermarket. În absența sufletului și, implicit, a transcendenței verticale proprie paradigmei platonico-creștine omul actual a uitat nu doar de Divinitate ci și de moarte. Locul eternității, către care sufletul, ca vehicul, se îndrepta după marea trecere, a fost luat de secunda cotidiană multiplicată în-continuu de amăgirea unui consum, aparent fără sfârșit, suscitată cu măiestrie de diversificarea accentuată

a tuturor apetențelor și dorințelor posibile ale ființei. Consumator prin excelență în acest moment, omul actual își privește corpul în lumina spoturilor publicitare care exultă în prezentarea exuberantă a aptitudinilor unui trup ce trebuie păstrat mereu tânăr, frumos și sănătos, grație, bineînțeles, calităților extraordinare ale produselor aparținând numeroaselor firme producătoare. Fie că e vorba de modă, medicină, sport sau orice alt domeniu ideea de bază e aceeași: cumperi și te bucuri, prin trupul tău, de avantajele consumului. Moartea nu există atîta timp cît poți consuma; senzația trebuie prelungită fără sincope și problema nemuririi pare rezolvată. Chiar și după moarte, un sicriu de marcă arată cine ai fost, ar spune un adept al comerțului. Dar numai pînă la porțile raiului, ar răspunde profetul.

## Și corpul e plin de suflet

Această atracție a corpului resimțită de omul actual este pe cît de paradoxală pe atît de puternic înrădăcinată în mintea sa. Handicapul fizic evident al trupului uman, iremediabil marcat de trecerea timpului, este mascat cu dibăcie de ideologiile consumului, dominante în epoca nihilismului capitalist. O adevărată magie și un bagaj impresionant de fantasmă concură la realizarea acestui obiectiv. Caruselul de imagini

fantastice cu care magicianul sau, mai bine zis, Statul magician leagă masele credule este surprinsă de Culianu în critica acestor mecanisme. De asemenea, felul în care el privește corpul, ca o prelungire a minții, vine să întărească ideea că, în prezent, supraevaluarea trupului constituie și ea o secvență fantastică indusă cu măiestrie conștiinței moderne. Astfel, cu toate că în acest proces, trupul se află în prim plan, mintea este, de fapt, elementul esențial. Ea pune în valoare, valorizează lucrurile, realitatea, universul.

În postfața realizată la *Gnozele dualiste ale Occidentului*, H.R. Patapievici relevă faptul că metoda utilizată de I.P.C. pentru surprinderea funcționării faptelor spiritului se transformă într-o adevărată *mathesis universalis*. În opinia sa, reputatul autor începe să devină conștient de metamorfoză în special după 1986. El pune pe seama acestei conștientizări transformările de esență suferite de ediția remaniată a *Gnozelor dualiste ale Occidentului* (1990), apărută în 1992 cu titlul schimbat: *Arborele Gnozei*. Însăși autorul explică necesitatea remanierii „nu prin cantitatea de material sau prin noutățile erudiției gnostice, ci prin inovațiile metodei întrebuintate, metodă care îi permite cercetătorului să identifice apartenența naturală la același sistem, generat de aceleași premise, a unor fenomene culturale aparent îndepărtate (toate gnozele dualiste de la gnosticism la cathari, pînă la poezii

romantici sau filosofii și biologii secolului XX)” (VI, 348). Metoda respectivă rezidă într-un „set de reguli”, un „mecanism de generare” și funcționează prin „activarea tuturor posibilităților de interpretare a variantelor de opțiuni care caracterizează orice material cultural dat” (ibidem). De exemplu, aplicarea acestui procedeu la patru secvențe mitologice din Cartea Genezei generează Arborele Gnozei. Concluzia lui Patapievici e pe cît de radicală pe atît de clară: „Ideea sistemică transformă metoda într-o *mathesis universalis*. Totul poate fi definit ca un *mind game*, pentru că orice înțeles are o bază cognitivă (cultura este un proces computațional)” (ibidem, 349). Interpretarea sa e întărită de ideile lui Culianu însuși care într-un articol intitulat *Etichete, imagini, simboluri*, o variațiune pe tema minții-computer, afirma că „istoria intelectuală a omenirii nu este decît jocul minții umane cu ea însăși și nici nu poate să fie altceva” (II, 265). El considera „această minte” drept „un mecanism dotat cu o mare plasticitate și care nu e defel legat de un anume sistem cosmic, de ritmul unui anume timp și de anumite obiceiuri stabilite odată pentru totdeauna” (ibidem, 260). De aici și aserțiunea finală: „interacțiunea dintre minte și lume produce simboluri. Dar și aplecarea minții asupra ei înseși și asupra propriilor ei posibilități produce simboluri, iar acestea sunt mai durabile decît celelalte (ibidem, 265)”. Aceasta se potrivește de

minune metamorfozelor suferite de corpul uman privit ca o metaforă a minții. Dar să pornim cu începutul ...

Într-un articol intitulat, „*Religia ca sistem*”, apărut ca prefață la versiunea în limba engleză a *Dicționarului religiilor*, Culianu aplică metoda sa cognitivă concepțiilor referitoare la reîncarnare și pune în discuție existența unei premise comune tuturor acestora: dualitatea trup-minte. El precizează că în multe tradiții activitatea mentală e identificată cu sufletul, fiind considerată independentă de trup. E vorba, în fapt, de relația suflet-trup pentru care există doar câteva soluții plecând de la combinațiile determinate de următoarele propoziții atomare: 1) sufletul preexistă trupului - sufletul nu preexistă trupului; 2) sufletul este creat - sufletul nu este creat (II, 344). Astfel, sufletele sînt create și preexistente, ceea ce reprezintă o concepție comună, întâlnită atît la hinduși și platonicieni cît și la unii gnostici, origeniști etc. Creștinii ortodocși susțin, cam de pe vremea lui Augustin, că sufletele sunt create și nu există înaintea trupurilor lor. Sufletele nu preexistă trupurilor lor și nu sunt create, doctrină numită traducianism, proprie lui Tertulian din Cartagina. Potrivit acesteia, sufletele se nasc din copulația psihică a părinților, tot astfel cum trupurile iau naștere din copulația lor fizică. A patra ipoteză de lucru o constituie credința conform căreia sufletele preexistă trupurilor lor fără

a fi create individual. Ea se întîlnește la multe populații nord-americe, ce susțineau existența unui rezervor permanent de substanță sufletească din care provin sufletele individuale și la care acestea se reîntorc. O asemenea idee întîlnim și la aristotelicianul islamic din Spania secolului al XII-lea, Averroes, pentru care Intellectul Universal este singular, intelectele individuale fiind reabsorbite în el după moarte. Plecînd de la acestea, reputatul istoric al religiilor conchide că metensomatoza, creaționismul și traducianismul sunt „trei dintre cele mai frecvente soluții logice la problema relației dintre minte și trup, ca atare sunt atemporale și ubicue, ele nu-și au originea în India și nu traversează Iranul; sunt prezente în toate mințile omenești care le contemplă contemplînd problema” - aluzie la ipoteza lui Cumont care încearcă să demonstreze că toate credințele în metensomatoză provind din India și că pitagoreicii greci le primiseră via Iran (ibi-dem). Cu alte cuvinte, relația suflet-trup poate lua diverse formule care se derulează în cadrul unor culturi. Binomul respectiv poate suferi transformări care niciodată însă nu pot fi altceva decît combinații proprii sistemului generativ pornind, bineînțeles, de la aserțiunile de bază ale acestuia.

Un intermediar interesant între minte și trup îl constituie veșmintele. Potrivit teoriilor sociobiologiei, amintea Culianu, „moda umană,

în special cea feminină, ar fi din punct de vedere signaletic orientată spre evocarea funcției sexuale” (ibidem, 263). Astfel, „fardul, ciorapii, pantofii cu toc înalt ar avea funcția de stimulente ale procreerii în virtutea calităților lor simbolice” (ibidem). Față de asemenea abordări există diferite obiecții. Una demnă de luat în seamă e aceea că evoluția modei occidentale are un orizont de abordare prea îngust, singular, cu toate că fenomenul în sine este unul planetar, multiplele tradiții neputînd fi reduse la aceleași componente. Atari abordări privesc moda ca pe un fenomen cultural, nenatural, reducînd simbolurile la convenții istorice și nu la fapte biologice. Modul în care sunt priviți de-a lungul timpului pantofii cu toc purtați de femei denotă și el diversitatea interpretărilor. Apariția, la Veneția, la mijlocul secolului XV, a celebrilor *zoccoli*, a produs un adevărat șoc în moda timpului, introduși fiind de curtezane, al căror echilibru, pentru a-i putea utiliza în mers, trebuia asigurat de prezența a două servitoare. Sosiți din Turcia, unde femeile îi purtau pentru a evita contactul cu apa în băile publice sau cu murdăria străzilor, îi regăsim în Spania creștină la începutul aceluiași secol. *Los chapines* sau *tapines*, împodobiți acum cu ornamente de argint sau aur, dau de furcă creatorilor vremii și buzunarelor bărbaților (pluta devenise un material rar și hainele femeilor o aventură costisitoare, fusta acoperind întotdeauna

pantofii). De aici, *chapines* ajung în Franța și Anglia, se pare, în mod paradoxal, chiar cu binecuvîntarea Bisericii, pentru că pune femeile în imposibilitatea de a dansa. În Anglia elizabetană *chopines* ating impresionanta înălțime de douăzeci și patru de inci. Teoria formalistă a „ciclurilor de modă” a lui Agnes Brooks Young, formulată în 1937, susține că tocurile ar trebui să parcurgă aceleași cicluri ca și rochiile (tubulare-largi-clopot-tubulare), adică să scadă cînd au ajuns la un maximum și să crească atunci cînd ajung la un minimum. Culianu privește fenomenul ca avînd în subsidiar o altă rațiune. Întreruperea ciclurilor cu tocuri înalte este motivată de ideologii ce încurajează îmbrăcămîntea modestă, naturală, estetică sau rațională: „Tocurile înalte au fost suprimate de „modestia” puritană la mijlocul secolului al XVII-lea, de „raționalitatea” urmînd Revoluției franceze de întoarcerea la natură în timpul perioadei romantice și de rochia „estetică” din deceniile preraphaelite. Și totuși, din jurul anului 1850 pantofii cu toc înalt revin constant în mod feminină, fiind uneori inhibați dar niciodată complet suprimați” (ibidem, 318). Interesul femeilor pentru acest accesoriu de multe ori incomod și chinuitor pentru ele a primit diverse explicații, cele mai numeroase relevînd funcția lor erotică. Altele pun în joc simbolismul falic al tocurilor înalte, exemplar fiind aici modelul freudian de „transfer” fetișist. William a Rossi



explică atracția pantofilor cu toc prin modificarea ținutei corpului și a conturului aparent al gambelor, încheieturilor și labei piciorului. Astfel, femeia devine o contradicție vie: picioarele ei lungi par făcute pentru a se mișca cu mare viteză și totuși ea abia poate merge; este agresivă, dar totodată pasivă fiindcă este imobilizată. Un alt rezultat este unduirea șoldurilor etc. Ideea îmbunătățirii aspectului fizic este evidentă iar contextul sexual invocat de folosirea „falușilor mergători”, cu greu poate fi evitată. Pantofii cu toc au devenit, practic, în timpurile moderne, un accesoriu de neînlocuit pentru femei, constituind un adevărat simbol al emancipării acestora, alături, bineînțeles, de alte inovații mult mai evidente, cum ar fi fusta mini.

Însăși ideea de bază a fenomenului înveșmîntării, aceea privind sensul acoperirii corpului uman, primește explicații polare. Prima dintre ele, deosebit de răspîndită pînă în secolul al XIX-lea începe cu Augustin. E vorba de teoria „pudorii”, a rușinii față de senzualitate”: hainele sunt utilizate din decență. Hainele femeiești au un dublu rol, ele constituie un obstacol pentru ochi dar și o marcă a proprietății masculine. Între anii 1880 și 1890 antropologii au constatat că îmbrăcămintea poate fi și un stimulent sexual, nicidecum un sedativ. Așa apare teoria „indecenței”, conform căreia veșmintele de fapt descoperă și nu acoperă. Freud încearcă să le sintetizeze pe ambele remarcînd apariția

scoptofiliei (libidoul de a privi) și a exhibiționismului (libidoul de a fi privit). Bărbații sunt apreciați ca scoptofilici, femeile ca exhibiționiste. J.C. Flugel duce mai departe ideea părintelui psihanalizei. El subliniază ambivalența îmbrăcăminții. Hainele acoperă corpul dar în același timp atrag atenția asupra lui, acesta fiind „rezultatul unui transfer al conflictului iconștient dintre exhibiționism și pudoare” (ibidem, 311). De aici și ideea că sentimentele publice legate de modă nu sunt altceva decît „sentimente compensatorii despre sexualitate” (ibidem). Această perspectivă poate explica feminizarea modei declanșată spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea cînd creativitatea domeniului e rezervată exclusiv femeilor, moda pentru bărbați reducîndu-se la utilitate. Toate acestea demonstrează că veșmintele ce acoperă corpul uman au o funcție simbolică, mai mult sau mai puțin sexuală, ele stau în locul a altceva, în speță, a personalității individului. Trupul preia și el prin transfer acest bagaj simbolic, definind prin expresia pe care o îmbracă, spiritul ce sălășluiește în interiorul său. De aceea, dacă la începutul lucrării remarcam aserțiunea lui John Smith, conform căreia „sufletul este plin de corp”, acum putem inversa, din nou, raportul de forțe surprins de ea. Corpul, la rîndul său, este, dacă nu plin de suflet, măcar o prelungire a minții, fapt evidențiat de ideile lui IPC, pentru care aceasta constituie adevăratul motor al

istoriei și culturii. Relația corp-suflet este, care va să zică, una biunivocă. Nu doar sufletul influențează corpul, ci și invers. Acest din urmă proces e admirabil valorificat în Hatha Yoga, atunci când practicantul adoptă anumite posturi corporale cu scopul de a forța spiritul să lucreze și el într-un anume sens, sufletul conformându-se, apoi, acestuia.

I) Michel Feher, Ramona Naddaff și Nadia Tazi - *Fragments for a History of the Human Body*, New York, Zone Series, 1989

II) Ioan Petru Culianu - *Un corpus pentru corp*, în *Jocurile minții*, traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitru, Dan Petrescu, Catrinel Pleșu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi, cu un studiu introductiv de Sorin Antohi, Ed. Polirom, 2002, p.293

III) Jane Marie Law - *Religious Reflections on the Humain Body*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1995

IV) Ioan Petru Culianu - *Eros și Magie în Renaștere.1484*, traducere din limba engleză de Dan Petrescu, traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan și Ion Acsan, Ed. Nemira, 1999

V) Ioan Petru Culianu, Gianpaolo Romanato și Mario G. Lombardo - *Religie și Putere*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu și Șerban Anghelescu, Ed. Nemira, 1996

VI) Ioan Petru Culianu - *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Theresa Petrescu, cuvânt înainte al autorului și postfață de H.-R. Patapievici, Ed. Nemira, 1995

#### Note:

<sup>1</sup> Numerele dintre paranteze trimit la lista operelor citate, aflate la sfârșitul lucrării. Cifrele romane se referă la titlu, cele arabe la pagină.

## Mitzvot, lumi, comunitate în gândirea hasidică modernă

Moshe Idel considers that the emergence of Hasidism is not the result of the confrontation between ancient and modern orientations. In M. Idel's interpretation of the Hasidic phenomenon, a central point is ascribed to the inevitable encounter of the Hasidim masters with a variety of mystic literature. I have chosen to analyze three extremely complex and very important concepts regarding Jewish mystic phenomenon: *mitzvot*, *worlds*, and *community*. In discussing these concepts I have tried to emphasize their practical and very important nature. I have also described the relations that bring them together, in order to identify the special role of the Hasidic mystic in the process of influencing the superior and inferior worlds. This depends on the manner in which he respects and carries out the commandments. I would like to emphasize the blurred line between mystic and magic in the Hasidism of Southeastern Europe.

Moshe Idel, unul dintre cei mai importanți cercetători ai fenomenului mistic iudaic, consideră că lurianismul, sabatianismul împreună cu literatura cabalist-etică prezentau o afinitate în religiozitate și gen și erau materialul cel mai apropiat de hasidism. În timp și spațiu apariția acestuia din urmă nu este efectul unei confruntări între pozițiile antice și cele moderne, după cum influența unei cărți sau a unei literaturi nu sunt în măsură să dea naștere unui fenomen spiritual major<sup>1</sup>. În interpretarea lui Moshe Idel a fenomenului hasidic punctul central îl constituie o inevitabilă întâlnire a maeștrilor hasizi cu o literatură mistică variată. Acest lucru demonstrează importanța gândirii

### PETRU MOLDOVAN

MA in Culture and Communication,  
Babes-Bolyai University, Cluj, Romania.  
E-mail:  
pmmoldovan@yahoo.com

## KEY WORDS:

Kabbalah, Hasidism, mystics, magic

mistice iudaice în înțelegerea fenomenului hasidic.

Datorită faptului că problema esențială în dezvoltarea gândirii mistice iudaice nu pare să fie legătura dintre diferite școli, în cadrul unui continuum istoric, Moshe Idel ne oferă spre înțelegere, în locul unui model de succesiune, o imagine în care în cadrul fiecăreia dintre manifestările gândirii mistice iudaice, implicit și în hasidism, apare o serie de alegeri făcute dintr-o varietate de alternative existente. Însăși coexistența unei varietăți de paradigme mistice în cadrul mai larg al misticii iudaice poate explica modul în care hasidismul a reușit să repună în circulație un întreg set de concepte mistice<sup>2</sup>.

În literatura de specialitate care a precedat cercetările lui Moshe Idel, Martin Buber și Gershom Scholem, au oferit alte explicații referitoare la problema apariției fenomenului hasidic. Potrivit lui Buber, hasidismul este o îndepărtare de Cabala lurianică, fenomen care-l precedase. Ceea ce credea acest gânditor că poate fi originalitatea hasidismului era introducerea unui nou tip de religiozitate fără precedent în istoria misticii; o transformare a două forme anterioare de iudaism: cel halakhic și cabala (concepută ca mistică lurianică)<sup>3</sup>. Pe de altă parte, G. Scholem va considera hasidismul o reacție la mișcarea sabatiană, printr-o neutralizare a elementelor mesianice ale

acesteia<sup>4</sup>. I. Tishby nu elimină din calcul ideea ca hasidismul să fi apărut în cercurile de sabatieni, iar în opoziție, Mendel Piekartz minimizează impactul sabatianismului, dar acceptă totuși contribuția lurianismului la formarea noului tip de mistică<sup>5</sup>.

Din perspectiva cercetărilor sale, Moshe Idel ajunge la concluzia că formele importante ale spiritualității iudaice nu au apărut ca rezultat al confruntării istoriei sau a crizelor istorice, ci în cadrul unor sinteze între aspirații religioase, personalități, idealuri, nomenclaturi și temeri, pe de o parte, și diferitele modele mistice, pe de altă parte<sup>6</sup>.

Atenția noastră s-a oprit asupra a trei concepte de o mare importanță în fenomenul hasidic, dar care nu sunt decât reflexii survenite târziu, datorită existenței lor și în alte curente ale misticii iudaice. Însă în cadrul hasidismului s-au operat anumite interpretări de un nivel hermeneutic mai puțin elitist, accentul punându-se în acest caz pe comunitate. Comunitatea era beneficiara cea mai de preț, iar hasizii ca și conducători spirituali au tins spre a dezvolta anumite concepții în acest sens.

Mitzvot după cum ne spune Yeshayahu Leibowitz – “prescrise de Tora trebuie să fie privite în primul rând ca praxis religioase”<sup>7</sup>.

Rabbi Șneur Zalman din Liady ne spune că cele 365 de *mitzvot lo taasse* (interzise) sunt opuse voinței lui Dumnezeu, adică ele sunt sepa-

rate de “unicitatea” și “unitatea” acestuia, tocmai de aceea ele trebuie asimilate celeilalte părți, “cojii”, *avoda zara* (slujirea străină). Dacă aceste comandamente defensive sunt încălcate atunci conform credinței, cele trei “veșminte” ale sufletului – gândirea, cuvântul, acțiunea – se unesc cu “coaja” numită *avoda zara*<sup>8</sup>. Aceste comandamente cu un caracter explicit negativ, prin încălcarea lor duc la o afectare a divinității. Omul prin actele sale, din lumea aceasta, trebuie să se mențină pe o traiectorie dinainte prescrisă de Tora. Numai în acest fel *avoda zara* nu ajunge în contact cu “sufletul” lui Israel. Iar menținerea pe această traiectorie nu este posibilă decât în spiritul mitzvot.

*Ma'asse HaMitzvot* este actul care-i permite evreului realizarea unei mitzva, “veșmânt”, ce primește formă în paradisul inferior. Datorită “intenției pure”, *kavana*, ce-l însuflețește pe evreu face ca prin realizarea mitzvot să ia formă un “veșmânt” în paradisul superior. Se poate vedea cum apar două moduri de abordare a lui Dumnezeu. Pe de o parte, privit ca cel prezent în plenitudinea sa în toate lumile, iar pe de altă parte, ca cel care înconjoară lumile. În primul caz este numit Dumnezeu doar atunci când se revelează prin acțiunea sa însuflețitoare, iar în al doilea, când, deși este prezent în creaturile sale este totuși ascuns. Rostirea de *berahot* (binecuvântări) este actul care are menirea de a-l “atrage” pe Dumnezeu în lumea inferioară. Acest

lucru necesită o translatare a stării de “ascuns” spre cea “revelată”. Recitarea *beraha* (binecuvântării), deoarece debutează prin cuvântul *baruh*, îl face pe evreu să se arate demn de a invoca simbolul Tetragramei, unde *Yod* simbolizează *tzimtzum* (concentrația) și a cărei literă *Heb* este simbolul pentru *hitpaštut* (întinderea vizibilă). În concluzie, stării de concentrare îi urmează desfășurarea manifestă, iar acest lucru este posibil pentru R. Șneur Zalman din Liady doar pentru că în fiecare evreu se găsește facultatea de a-și oferi sufletul pentru sanctificarea Numelui<sup>9</sup>.

Prin realizarea unei mitzva evreul face posibilă apariția unei noi forme în paradisul inferior. Această acțiune constituie identitatea conlucrării de la un nivel singular spre un nivel general – comunitatea. Prin *kavana*, concept care apare și în cabala lurianică, această formă din paradisul inferior se materializează în paradisul superior. *Berahot* constituie modalitatea prin care misticul evreu îl constrânge pe Dumnezeu să intre în lumea inferioară, iar fapta umană, prin binecuvântare, este un demers care facilitează prezența divină în lume.

În concordanță cu textele hasidice, spune M. Idel, mitzvot sunt văzute ca o multitudine de acte care atrag spre lumea aceasta lumina infinită<sup>10</sup>.



Legătura dintre faptele umane și prezența divină trebuie înțeleasă, potrivit lui M. Idel, ca un rezultat al unei concepții teurgice despre porunci a căror îndeplinire este considerată ca având eficacitate asupra divinității, ușurându-i stabilirea în lume<sup>11</sup>.

Dacă ne continuăm analiza asupra aceluiași gânditor, R. Șneur Zalman din Liady, putem observa concepția sa despre suflet care este acoperit de două veșminte interioare – gândirea și cuvântul. Cele două se unesc într-un proces de *yi'bud* (unificare) perfectă cu Voința supremă, lucru care este posibil deoarece legile religioase care sunt obiectul de meditație a evreului și despre care comunică, sunt locuri interioare, emanate de Voința supremă. Dar, în acest caz, a gândi și a exprima Divrei Tora constituie o mitzva diferită de celelalte mitzvot. Deoarece pentru R. Șneur Zalman din Liady combinațiile de litere din Biblia ebraică apar ca prelungiri, emanații ale Voinței unificate în En Sof (Infinitul) într-o unitate perfectă. Voința supremă se revelează în sufletul omului manifestându-se prin gândire și cuvânt, abia în acest caz sufletul și “veșmintele” sale se unesc cu En Sof. Această uniune a sufletului împreună cu “veșmintele” sale în En Sof este o stare care depășește în intensitate *Yi'bud*-ul luminii lui En Sof, deoarece Voința supremă se revelează în sufletul care se ocupă de Tora. Se poate observa o identitate: Voința supremă este Tora însăși. Lumile

superioare își primesc vitalitatea din lumina și vitalitatea care emană din Tora<sup>12</sup>.

Această uniune poate fi considerată *devekut*, iar prin obiectul de meditație se comunică lucruri despre structura internă a divinității.

Moshe Idel mai subliniază și ideea conform căreia concepția cordoveriană a literelor ascendente, parte integrantă a rugăciunii mistico-magice, se poate regăsi ca o influență a limbajului talismanic în hasidism, de exemplu la Iacob Joseph din Polonoy sau la Isaac Yehiel Safrin din Kormano<sup>13</sup>

R. Eleazar Azikri ne spune că diferențele care există între realitățile acestei lumi sunt o consecință a diferențelor dintre mitzvot care trebuie îndeplinite aici pentru a putea merita lumea viitoare<sup>14</sup>.

Din această perspectivă, mitzvot apar ca obiecte ideale, constante, ce nu fac decât să amplifice sau să diminueze dreptul celui care le studiază în lumea aceasta, de a putea ajunge în cea de dincolo.

R. Dov Ber din Mezerici consideră că rugăciunea nu trebuie să fie o *keva* (obligație fixă), ci un act de dragoste, o *Ra'hamin VeTa'hanunim* (rugă fierbinte) cu locația sau locul – *Makom* – binecuvântat de Dumnezeu. Acest lucru ar permite *Șebinei* (Prezența divină) să fie eliberată din *Galut* (Exil). *Makom* apare în gândirea lui R. Dov Ber într-o relație de identitate cu *Șebina*. Îndeplinirea unei mitzva nu

se petrece în mod autentic doar pentru că omul consideră acest lucru, ci doar dacă a fost sincer în intenție, evitând interesul personal. Prin neevitarea acestui interes personal, intenția umană din aceste “acte”, considerate mitzvot, nu sunt în opinia lui R. Dov Ber decât o operare înspre separația lui Dumnezeu de *Şebina*.

*Şebina* este expresia imanenței și a omniprezenței lui Dumnezeu<sup>15</sup>. Dacă mitzva nu este îndeplinită cu *kavana*, atunci aceasta se închide în ea însăși, intră în starea de *kelipa* (coajă) ce împiedică unirea cu Dumnezeu<sup>16</sup>.

*Şebina* este de asemenea într-o relație de identitate cu comunitatea lui Israel<sup>17</sup>. Locul unde este prezentă această comunitate este învăluit de prezența divină, iar în Exil aceasta trebuie scoasă din starea de potență și trecută în cea de act. Imanența lui Dumnezeu în îndeplinirea mitzvot are, în analizele lui Idel, afinități cu acea percepție hasidică conform căreia trecerea la acțiune a lui Dumnezeu se face prin intermediul omului<sup>18</sup>. Adică: “... relația specială între Dumnezeu și o anume parte de pământ a fost absorbită și spiritualizată în hasidism, dar spațiul sacru a fost transformat într-un om sfânt, care, spre deosebire de pământ, asigură activ coborârea influxului divin”<sup>19</sup>.

Privitor la slujirea lui Dumnezeu, R. Şneur Zalman din Liady vorbește despre două tipuri. Un tip ar fi “dragostea înfocată” – cea care vrea să iasă din trup, iar al doilea tip ar fi acea dragoste

care umple trupul cu emoție. Acesta din urmă este modul prin care se încearcă “atragera” pe pământ, în lumea aceasta, a Divinității; lucru care este posibil prin folosirea Torei și a mitzvot<sup>20</sup>. Iar în altă parte a aceleiași lucrări, R. Şneur Zalman, pornind de la *Abavat Olam* (dragoste eternă) și *Abava Rabba* (marea dragoste) afirmă că pentru Dumnezeu – dragostea eternă – este o “dragoste a lumii”. Termenul *Olam* poate avea în același timp o semnificație temporală și spațială, doar că este de ordinul tainicului și al misterului. “Marea dragoste” ce ne este purtată de Dumnezeu este o desemnare a dragostei purtată lui Israel. Se poate vorbi despre două tipuri de dragoste de Dumnezeu. Pe de o parte, cea care se naște din reflecția noastră, cu privire la măreția lui En Sof, emoție și dorința de ascensiune la Dumnezeu. Apare interesant că această dragoste este văzută ca o “nouă naștere” ce se produce prin inteligență și meditație. Pe de altă parte, dragostea numită “ascunsă” în sufletul evreului, îl face pe acesta, datorită naturii sale, să caute posibilitatea de a intra în En Sof. Meditația este modalitatea prin care dragostea poate fi scoasă din starea de ascundere, însă datorită faptului că această dragoste este în noi, nu se poate vorbi de o “nouă naștere” produsă de inteligență. Trecerea de la “ascuns” la “revelat” este intermediată de studiul Torei. Statutul lui *Abava Rabba* este mai elevat decât cel al *Abavat Olam*, deoarece prima aparține ordinii luminii

moștenite de la patriarhi. O altă deosebire între *Abavat Olam* și *Abava Rabba* se configurează datorită intermitențelor care apar în *Abavat Olam*, lucru datorat faptului că spiritul nostru meditează inconstant la realitățile lumii de aici. În timp ce *Abava Rabba*, ascunsă, nu suferă de intermitențe, ea este tot timpul prezentă în noi. Tora, în schimb, este necesară pentru ca această dragoste să se poată revela în toată plenitudinea ei<sup>21</sup>.

Din punctul de vedere al lui R. Nathan din Bratzlaw<sup>22</sup> evreul trebuie să îndeplinească mitzvot cu bucuria de a fi îndeplinit o mitzva, recompensa este pentru el chiar mitzva însăși. Doar în acest fel poate beneficia de posibilitatea de a mai îndeplini încă o mitzva.

R. Haiym din Volojin remarcă faptul că rădăcina superioară a Torei, ascunsă, își are sursa mai sus decât toate lumile, ea este începutul și rădăcina lui *atzilut* (spiritualitatea lui Dumnezeu). Vitalitatea și implicit existența lumilor depind de studierea Torei și de meditarea asupra ei. Actul studierii face ca fluxul *beraba* (binecuvântării) să coboare neîncetat spre noi, asupra tuturor lumilor, ceea ce înseamnă o viață fără sfârșit, o sfințenie asupra lumilor potrivit fiecărei capacități de a primi și a-și purta sfințenia. Reversul în această situație ar fi că în cazul nestudierii Torei, reprezintă factorul ce duce la “istovirea” lumilor până la dispariția lor<sup>23</sup>. Alexandru Șafran aderă și el la ideea că

existența cosmosului depinde de acțiunea exercitată de Tora asupra lui, însuși Universul menținându-se datorită acceptării și păstrării Torei de către evrei<sup>24</sup>. Levinas sesizează la rândul lui nuanța, și afirmă în legătură cu sufletul că acesta are calitatea de rădăcină, iar lumile superioare sunt rădăcinile celor inferioare<sup>25</sup>

R. Aharon întărește ideea prin care evreul care îndeplinește o mitzva trebuie să aibă *kavana* (intenția pură), deoarece aceasta este o cerință a Numelui. Orice cerere îi este făcută lui Dumnezeu prin rugăciune, de către evreu, trebuie să urmărească îndeplinirea acelei mitzva care invită la rugăciune atunci când se întâmplă ceva rău<sup>26</sup>. Pe marginea ideilor întemeietorului hasidismului est-european, Baal Șem Tov, R. Aharon ne asigură că nu există rugăciune care venită din partea unui evreu să se piardă, însă apar în lumile de sus situații când rugăciunea este necesară în vederea unei *tikun* (restaurări) ce nu este cunoscută decât acolo. Cu privire la *beraba* rostită de un evreu cu *kavana* ea se adaugă la alte *berabot* pentru sufletul său<sup>27</sup>.

Tzadikul devine un intermediar, “canalul”-tzinor – este transformarea calitativă a misticului într-un spațiu de trecere al influxului divin<sup>28</sup> către lumile de jos. Între lumea aceasta și lumea cerească comunitatea lui Israel mediază activ între puterea divină și lumea inferioară ce se află în strânsă dependență de puterea divină. Această atragere a influxului divin și ascultarea mitzvot

ne apar ca două acte aflate într-o strânsă legătură<sup>29</sup>

Concepția idealului cabalistic *tikun* (restaurarea) face un recurs la corpusul lurianic, cu toate că în aparență doar în această instanță *tikun* și integrarea sufletelor sunt exprimate în conexiune cu ideea de *devekut*<sup>30</sup>

Omul pregătit pentru rugăciune și care dorește să se roage cu o mai mare *kavana*, aflându-se într-o stare de concentrare, simte că este invadat în inima rugăciunii sale de o “gândire străină”. Pentru R. Dov Ber din Mezerici acest lucru nu este altceva decât “ajutorul de sus” în vederea “înălțării” către rădăcina sa, iar în această situație credinciosul își încheie rugăciunea atingând o fervoare mai mare decât la început, deoarece el a eliberat “scânteile divine” din *kelipot* (coajă), iar acțiunea a constat în ajutorul primit<sup>31</sup>.

Moshe Idel ne oferă un exemplu al abordării hasidice privitor la înțelegerea talismanică a lui *devekut*, prin intermediul lui R. Haim din Cernăuți care în lucrarea Sha’ar ha Tefila descria: “ al doilea tip de rugăciune, al cărei scop este <<lumina spiritualității și vitalitatea divină, care prin mijlocirea fiecărei binecuvântări se revarsă din lumina Dumnezeului nostru, binecuvântat fie numele Lui, pentru a se uni cu El și pe care vrea să o atragă spre ei, ca să se bucure prin unirea cu Dumnezeu >>” ca o clară dovadă a interpretării mistice a implicațiilor magice ale

modelului ermetic, și care “este aspectul mistic al ritualului care domină înțelegerea rolului rugăciunii”<sup>32</sup>

R. Aharon prezintă motivul pentru care Baal Șem Tov a înclinat mai mult în propovăduirea dragostei pentru om care-l călăuzește în slujirea lui Dumnezeu. Aceasta este mai plăcută pentru Creator decât orice *bitbodedut* (solitudine). Însă unirea spirituală rămîne un lucru important, deoarece comentând opinia din “Noam Elimeleh”, R. Aharon spune:

“... aceasta înseamnă că omul care nu consacră o oră pentru a se izola, singur cu Dumnezeu, ca să reflecteze la scopul existenței sale nu trebuie considerat om.”

În felul acesta el subliniază importanța lui *bitbodedut* în măsura în care prin acest act se urmărește o adevărată “întoarcere” la Dumnezeu<sup>33</sup>. Potrivit aceluiași gânditor sunt trei moduri de a trăi *bitbodedut*: solitudinea *teșuvei* (întoarcerii) la Dumnezeu, în care se pătrunde prin *sigufim* (mortificare), mod prin care sufletul urcă la sursa sa; al doilea mod de trăire a *bitbodedut* este prin aprecierea măreției Numelui, iar această modalitate este văzută ca cea mai înaltă treaptă la care au ajuns *tzadikim* (oamenii dreapți, sau dreptii); a treia cale este calea supremă, deoarece constă în a intra în *bitbodedut* cu Dumnezeu realizând *yibudim* (unificări)<sup>34</sup>.

Nahman din Bratzlaw apreciază *hitbodedut* deoarece “este cea mai bună cale pe care omul o poate lua pentru a se apropia de El”<sup>35</sup>. R. I. HaLevi Horowitz ne spune că trezirea suscitată de jos, din lumea aceasta, prin “slujirea” lui Dumnezeu are efect asupra realităților de sus<sup>36</sup>. *Teșuva* (întoarcerea la Dumnezeu) care trebuie realizată de către om este făcută pentru Nume. Nu “teama” de Dumnezeu trebuie să fie motivul, deoarece atunci *teșuva* ar fi împlinită în nume propriu, ci din “dragoste” pentru Creator, datorită faptului că prin păcatul său omul i-a adus atingere. Prin îndeplinirea *teșuvei* cu *kavana* reiese adevărata *teșuva*, doar în acest fel are loc acoperirea “lipsei” de sus cauzată de păcatul omului, pentru restabilirea “plenitudinii” în lumea de sus<sup>37</sup>. Divinitatea, în cadrul teurgiei, trebuie ajutată să-și refacă armonia sefirotică pierdută, iar scopul teurgiei este Dumnezeu, nu omul, chiar dacă acestuia îi sunt atribuite puteri inimaginabile care cu ajutorul Torei îi permit să fie independent. Ceea ce caută teurgul este salvarea lui Dumnezeu, nu salvarea proprie. Astfel, prin concentrarea pe acțiune și nu pe gândire, regăsim în Cabala teurgică o amplificare a responsabilității evreului, una din caracteristicile importante ale religiei iudaice<sup>38</sup>. Ceea ce se modifică, în opinia lui M. Idel, privitor la teurgie, în timp, este schimbarea direcției de la o activitate elitistă, cum apare ea în Cabala lui Isaac Luria, spre o teurgie populară,

așa cum se poate vedea în misticismul hasidic. În hasidism afinitatea care există între om și Dumnezeu nu reprezintă o asemănare structurală, ci, mai curând, o apropiere a procesului emotiv de nivel inferior și cel de nivel superior. Acest lucru nu a făcut decât să ușureze diseminarea ideilor Cabalei, iar în locul unei participări a misticului la viața divină, apare participarea mistică a divinului la viața umană<sup>39</sup>

Influența Cabalei lurianice este considerată evidentă în spusele lui Daniel C. Matt, care vede hasidismul ca o renaștere, unde întreaga existență este animată de divin. Până și cele mai mundane activități pot servi ca o oportunitate de a-l descoperi pe Dumnezeu<sup>40</sup>.

Din prezentarea interpretărilor asupra unor aspecte ale gândirii hasidice se poate observa, mai ales în viziunea lui Moshe Idel o metamorfoză a curenților anterioare ale misticii iudaice, dar și aspectul original dat de hasizii moderni. Conceptele care s-au dorit a fi interpretate sunt, după cum s-a putut vedea, deosebit de complexe. Studiul nostru s-a axat în principal pe o încadrare comparativă a opiniilor asupra lor. Comandamentele sunt misiunea evreului în lumea aceasta, ele trebuie respectate după un anumit ritual. Acest ritual pune în legătură, angrenează, lumea de jos și cea de sus. Ceea ce reiese este un mod binar de a vedea acest aspect, pe de o parte mistic, iar pe de altă parte magic. Cel drept are capacitatea de a



influența divinitatea într-un scop anume.

Comunitatea este vizată în acest caz, ea este și cea mai puternică diferență față de alte tipuri de mistică iudaică. Formula “evreu” desemnează identitatea cu întreaga comunitate a lui Israel. Din această perspectivă comunitatea prin ritualul îndeplinit, după modelul conducătorului spiritual, ajunge să contopească lumea inferioară cu cea superioară într-o mișcare ascensională de atragere a influxului divin în lumea aceasta.

Dar, dacă mitzvot sunt privite în strânsă legătură cu atragerea influxului divin, atunci importanța lor scade în favoarea misiunii conducătorului spiritual. Ele apar, în acest context, privite ca un spațiu median în acțiunea tzadikului. Prin îndeplinirea corectă a comandamentelor, lumile nu vor avea de suferit, iar comunitatea lui Israel va reuși aducerea prezenței divine în mijlocul ei.

#### Note:

<sup>1</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 25.

<sup>2</sup> Idem, p. 26.

<sup>3</sup> Idem, p. 16.

<sup>4</sup> Idem, p. 17.

<sup>5</sup> Idem, p. 18.

<sup>6</sup> Idem, p. 44.

<sup>7</sup> Yeshayahu Leibowitz, “Commandments” în Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary*

*Jewish Religious Thought*, The Free Press, New York, 1987, p. 67.

<sup>8</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 220.

<sup>9</sup> Idem, pp. 211-215

<sup>10</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 132.

<sup>11</sup> Moshe Idel, *Cabala – noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 230.

<sup>12</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 220-223.

<sup>13</sup> Cf. Moshe Idel - *Du langage talismanique dans la mystique juive*, Diogenes, No. 170, April-Juin, Paris, pp. 30-31.

<sup>14</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 224.

<sup>15</sup> Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, Hebrew Publishing Company, New York, 1995, pp. 599-600. (oferă o explicație succintă a acestui concept)

<sup>16</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 226-227.

<sup>17</sup> G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1961, pp. 229-230; *Cabala și simbolistica ei*, Ed. H

umanitas, București, 1996, pp. 19-20.

<sup>18</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 289.

<sup>19</sup> Idem, pp. 302-303.

<sup>20</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască”, în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 235-237.

<sup>21</sup> Idem, p. 237-239.

- <sup>22</sup> Idem, p.239-241.
- <sup>23</sup> Idem, pp. 259-260.
- <sup>24</sup> Alexandru Șafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 161.
- <sup>25</sup> Citat și comentat în Sandu Frunză, *Iubirea și transcendența*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 59.
- <sup>26</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 294.
- <sup>27</sup> Idem, p. 295.
- <sup>28</sup> Cf. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 173.
- <sup>29</sup> Idem, pp. 175-176.
- <sup>30</sup> Cf. Moshe Idel, “Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism” în M. Idel & Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York, 1996, p. 39.

<sup>31</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., pp. 288-289.

<sup>32</sup> Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., pp. 137-138.

<sup>33</sup> Alexandru Șafran, “Texte alese din literatura mistică evreiască” în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 328.

<sup>34</sup> Idem, pp. 329-330.

<sup>35</sup> Idem, p. 331.

<sup>36</sup> Idem, p. 360.

<sup>37</sup> Idem, pp. 361-362.

<sup>38</sup> Cf. M. Idel, *Cabala – noi perspective*, ed.cit. p.246.

<sup>39</sup> Idem, pp. 270-271.

<sup>40</sup> Daniel C. Matt, *The Heart of Jewish Mysticism*, Harper, San Francisco, New York, 1996, p. 16.



Cristian Ciceu

## Fundamentul sincretic al Atalantei Fugare

This paper aims at emphasizing several elements that give shape to the syncretism of the alchemic work *Atalanta Fugiens*, which represents one of the classic texts of alchemy and continues the hermetic and theosophical trends of the Renaissance. *Atalanta Fugiens* is of current interest because of its flavor of multimedia essay *avant la lettre*, as it gathers a series of emblems, epigrams, and alchemic comments on the mythological Greek-Roman corpus in an attempt to order in an emblematic book the entire knowledge of humanity, to reformulate in alchemic terms the totality of the spiritual experience of humanity. The book may be compared both with a palimpsest and with a blending of elements of different natures (visual and auditory). However, what is most important is that the book exits the "Gutenberg galaxy" and enters territories that only today – thanks to computers and the Internet – are we able to explore.

Textul *Atalantei Fugiens* (1618) reprezintă unul dintre textele clasice ale alchimiei ce se dezvoltă în prelungirea curentelor hermetiste și teosofice ale Renașterii. Autorul său, Michael Maier, este unul din intelectualii vremii implicați în enigmatică mișcare rozicruciană ce a ținut capul de afiș în acel început de secol XVII<sup>1</sup>. Medic al lui Rudolf al II-lea, Maier, deși de confesiune luteran, dă dovadă de un profund interes pentru alchimie și pentru muzică. Aceste preocupări ale sale se îmbină neașteptat de reușit în acest eseu multimedia *avant la lettre* care este *Atalanta Fugiens*. Din această cauză vom evita pe cât se poate să ne referim la *Atalanta* ca la o carte și o vom considera un tip

### CRISTIAN CICEU

MA in Jewish Studies,  
Babes-Bolyai University, Cluj, Romania.  
<http://cristianciceu.tripod.com>  
E-mail:  
[cristianciceu@clujnapoca.ro](mailto:cristianciceu@clujnapoca.ro)

## KEY WORDS:

alchemy, syncretism, Renaissance.

sui generis text care iese din galaxia Gutenberg pentru că subsumează mai multe orizonturi de percepție: vizual, auditiv și intelectual.

*Atalanta Fugiens* cuprinde cincizeci de gravuri ce ilustrează tot atâtea situații alchimice, gravuri care sunt însoțite de cincizeci de epigrame ce sintetizează în versuri ceea ce este reprezentat grafic, precum și de cincizeci de comentarii care marchează propria exegeză alchimică a lui Michael Maier asupra acestor imagini. Ceea ce este interesant, pe lângă faptul că epigramele sunt puse pe muzică – este vorba de cincizeci de fugi<sup>2</sup> pe trei voci –, este că pretextul pentru meditație alchimică este oferit de fondul mitologic greco-roman reconstruit în cheie alchimică.

Observăm că încă din start ne situăm într-un câmp eminentemente sincretic, atât la nivelul formei în care ni se prezintă *Atalanta*, cât și la nivelul fondului speculativ. Forma este tripartită: imagine, sunet, cuvânt (discurs), iar fondul reprezintă o exegeză alchimică a mitologiei bazinului mediteraneean care s-a păstrat în cultura occidentală la marginea creștinismului și care apoi a fost recuperată în epoca Renașterii. Trebuie să recunoaștem că prin toate acestea ne aflăm în fața unei intertextualități destul de complexe și greu de analizat, conexiunile fiind multiple și deosebit de fecunde în semnificații.

Dacă ținem cont de toate aceste elemente atunci putem spune fără să greșim că *Atalanta*

își devansează epoca cu câteva sute de ani. Pentru a o înțelege în ansamblul său trebuie să o privim prin prisma unor criterii contemporane de analiză cum ar fi: sincretismul multimedia așa cum apare în elaborările net.art, holismul, intertextualitatea, colajul, tehnica sampling-ului, poate chiar și sugestia unui anumit tip de interactivitate.

Poate că nu este o pură întâmplare că tocmai textul alchimic se face expresia unui sincretism de asemenea amploare și a unei sinteze de asemenea anvergură, pentru că, în definitiv, și Marea Operă se bazează pe o anumită formă de sinteză sincretică, sinteză care se vede împlinită în piatra filosofală. Mai mult, traseul operațiilor alchimice, traseul transmutațiilor, datorită ambiguității sensurilor pretinse de experiența alchimică, reconfigurează experiența atrifex-ului când într-o direcție spiritualistă, când într-una fizicalistă, când într-o presupusă sinteză a acestora.

Din cele spuse pînă acum putem trage o primă concluzie: *Atalanta Fugiens* trebuie tratată mai degrabă ca o creație literară (într-un sens contemporan) decît ca o elaborare filosofică (în sensul clasic al cuvîntului). Pentru a putea pretinde o privire de ansamblu asupra sa trebuie să ieșim din orizontul imediat al semnificațiilor și să pășim în cel al impresiilor concomitent auditive și vizuale. Fugile ce însoțesc textul scris nu își etalează toate posibilitățile dacă nu sunt

cîntate/audiate efectiv. Pe lîngă simbolistica intrinsecă a celor trei voci ce cîntă același text poetic, însă o altă melodie, – vocea Atalantei, vocea lui Hippomenes și vocea merelor de aur – există și o evidentă valoare auditivă, pur muzicală. Însă fugile însoțesc epigramele, care la rîndul lor însoțesc imaginile ce, fiecare, au parte de un comentariu, de o explicație în registru alchimic. Iată caracterul holist al operei lui Michael Maier! Nu putem scăpa din vedere nici un aspect pentru că în acest fel nu am mai avea parte de o experiență totală. Maier țintește să creeze o adevărată rețea sonoră, vizuală, intuitivă/intelectivă, rețea evident imposibil de realizat în epocă – de aici și ușorul parfum utopic care o însoțește –, însă rețea perfect realizabilă în zilele noastre grație internetului, a hipertextului, a sincronismului imagine/cuvînt/muzică din orice *site web*. Putem spune fără să greșim că sincretismul pluriform imaginat în *Atalanta* își găsește în sfîrșit în epoca culturii multimedia adevărata expresie.

Michael Maier este foarte explicit în intențiile sale sincretice. Locul pe care îl acordă artei regale este cel imediat în urma teologiei. Alchimia este a doua în importanță după cercetarea lucrurilor divine: „secretele chimice nu sunt ultimele ci cele dintîi, fiind cele mai prețioase dintre toate, după cercetarea lucrurilor divine”<sup>3</sup>. În clasificare sa – care este în același timp și o ierarhizare – Maier distinge între științele

intelectuale și cele care implică un obiect fizic, alchimia operînd o siteză (sincretică) a spiritualului și fizicului: “Este vorba într-adevăr despre lucruri foarte subtile, auguste, sacre, rare și obscure, care, din acest motiv, trebuie să fie sesizate cu inteligența mai înainte de a fi sesizate cu simțurile, aceasta grație unei contemplații profunde ce se face prin lectura autorilor și prin compararea acestora, precum și cu operele naturii, mai degrabă decît prin intermediul unei operații sensibile sau a unei experiențe concrete, care este oarbă dacă nu o precede Teoria”. Științele care implică un obiect fizic sunt optica sau perspectiva, legată intim de pictură, pe care o consideră o *poezie mută*, precum și muzica vocală și instrumentală. În contextul muzicii el nu uită să-i amintească pe Pitagora și pe Platon iar apoi se lansează într-o mică digresiune pe marginea ethosului modurilor antice: “Socrate era versat în muzică, la fel și Platon, care îl consideră pe cel ce nu gustă armonia muzicii ca fiind compus într-un mod nearmonios. Pitagora s-a preocupat la rîndul său de această artă, el care, se spune, se folosea de un concert dimineța și de altul seara pentru a binedispune spiritele discipolilor săi. Muzica posedă într-adevăr această putere de a răscoli sau de a calma sentimentele, aceasta în funcție de diferitele moduri muzicale. Astfel, modul frigid era numit de către greci războinic pentru că era folosit în război și pentru că era dotat cu o capacitate



specială de a trezi curajul soldaților”. Din toate acestea se vede foarte clar că prin preocupările sale Michael Maier reprezintă tipul intelectual al Renașterii și nu cel al modernității. Spiritul său plurivalent îl conduce în mod inevitabil către tipul de sinteză sincretică pe care îl întâlnim în proiectul *Atalantei Fugare*.

Clasificării și ierarhizării științelor i se adaugă clasificarea și ierarhizarea simțurilor. Astfel, vederea și auzul sunt mult mai spirituale decât mirosul, gustul sau simțul tactil. “De aceea, pentru a putea cuprinde dintr-o singură privire aceste trei simțuri care sunt cele mai spirituale: vederea, auzul și inteligența însăși, și pentru a introduce în spirit o singură dată ceea ce trebuie înțeles, iată că am unit optica cu muzica și simțurile cu inteligența, adică lucrurile demne de a fi văzute și auzite cu emblemele chimice potrivite acestei științe”. Deși aparent textul este suficient de explicit, nu este foarte clar dacă într-adevăr Maier consideră inteligența ca pe un simț în sine – similar vederii și auzului. Oricare ar fi răspunsul, un lucru este cert: modul sincretic în care este prezentată *Atalanta* nu este întâmplător, din contră, el marchează însăși esența demersului speculativ: optica se unește cu muzica și cu înțelegerea pentru ca ansamblul relațiilor și a raporturilor care se constituie din punct de vedere alchimic în jurul acestor coordonate să poată fi sesizate dintr-o dată și printr-un singur “efort” spiritual. Arta regală se

constituie în trena sincretică a vederii, auzului și rațiunii ca facultăți privilegiate în raport cu simțuri ca mirosul sau gustul. *Atalanta Fugare* trebuie cercetată cu privirea, ascultată cu urechea și analizată cu mintea; dar nu pe rând – așa cum facem acum – ci concomitent, într-o intuiție care să unifice toate percepțiile. Meditația pe marginea gravurilor se desfășoară însoțită de muzica fugilor și de comentariile aferente. În acest caz nu imaginea însoțește textul scris – ca simplă ilustrație – ci textul scris însoțește imaginea ca o explicație a ei. Muzica și cuvântul explicitează în registrul auditiv și semnificativ sensul alchimic al acelei imagini corespondente. Trebuie să recunoaștem că Michael Maier țintește foarte departe cu acest sincretism al său. El țintește către o integralitate “paradisiacă” a orizontului sufletesc uman, înspre o experiență totală a “intertextualității” imagine/sunet/semnificat. Este evident că ne aflăm la antipozii arbitrarității semnului.

Accentul pus pe acest sincretism al simțurilor are o explicație foarte simplă. În concepția sa filosofică Maier consideră, ca un adevărat empirist, că nimic nu se află în intelect care să nu fi fost anterior în simțuri, și că simțurile sunt concomitent niște detectivi și niște mesageri care adună informații și le prezintă inteligenței ce are rolul unui judecător sau arbitru. Mai mult, simțurile sunt comparați cu paznicii ce stau la porțile cetăților. O rațiune suplimentară pentru

care *Atalanta* a luat această formă sincretică este aceea că, fiind o scriere alchimică, ea nu trebuie înțeleasă de toți oamenii; arcanizarea este un fenomen specific oricărui tip de esoterism, chiar dacă uneori motivele concrete diferă. Din această cauză sunt necesare anumite văluri care să o îmbrace. “Nu același lucru se poate spune despre chimie care trebuie văzută, asemenea unei fecioare caste, printre zăbrele, și, la fel ca Diana, nu fără de un veștmînt bogat colorat, din motive ce au fost expuse în altă parte”. Esoterismul implică în mod necesar disimularea, ocultarea, iar sincretismul pare să fie o modalitate eficientă de a ascunde, nu numai de a revela. Această dublă exigență ocultare/revelare impune așadar forma sincretică a *Atalantei Fugare*. Pe cei mai puțini versați în subtilitățile artei regale culorile veștmintelor, adică emblemele, sunetele muzicale și simbolurile alegorice, îi vor distra de la adevăratul sens; în schimb pe cei inițiați în aceste secrete îi vor conduce negreșit către sensul adevărat. Trebuie să constatăm că deși bogat în semnificații dintre cele mai diverse, textul alchimic țintește – cel puțin în mod declarativ – către un sens univoc. Această univocitate a semnificatului descalifică toate hermeneuticele alternative care se pot constitui pe marginea textului și care pot părea conforme cu litera acestuia. Dacă invită la hermeneutică, textul nu invită și la delir interpretativ. Ironia constă în aceea că ceea ce

nouă astăzi ni se poate părea subtilitate, finețe sau rafinament hermeneutic<sup>4</sup>, pentru autori ca Maier putea trece drept eroare, dacă nu chiar pur și simplu prostie.

“Primește deci o singură dată, într-o singură carte, aceste patru tipuri de lucruri: compoziții născocite, poetice și alegoric, embleme gravate în Venus sau cupru, nu lipsite de Venus sau grație, realități chimice, secrete de explorat cu inteligența, în fine compoziții muzicale foarte rare, și folosește-te de aceste lucruri care îți sunt dedicate.” Maier ne introduce cu bună știință într-un univers pe care l-a creat, după cum declară, pe o structură cvadripartită, dar care din punctul nostru de vedere se poate reduce la una tripartită: cuvînt, imagine, sunet. Asocierea nu are cum să fie întâmplătoare, pentru că ea nu face decît să stea mărturie pentru ordinea lumii și “raționalitatea” lumii. Că o asociere între imagini, sunete și cuvinte este posibilă nu ne miră astăzi – așa cum nu a mirat nici în trecut –, însă nu este mai puțin adevărat că această asociere este posibilă pentru că lumea este ordonată și bine ierarhizată. Ideea de plenitudine cred că joacă un rol esențial în posibilitatea configurării unor astfel de structuri sincretice. Valoarea lor nu stă în surpriza asocierilor – ca în cazul exercițiilor practicate de suprarealiști –, în folosirea hazardului, ci în justetea, firescul sau naturalitatea asocierilor. Este clar că pentru Michael Maier există o

legătură evidentă între embleme și fugi, chiar dacă natura acestei legături, și modul cum se manifestă aceasta uneori încă ne scapă. În privința asocierii dintre embleme, epigrame și comentarii nu planează, cred, nici un mister, căci emblemele joacă rolul unor figuri mnemotehnice care sunt explicate mai apoi în versuri și proză, într-o creștere gradată a clarității.

Maier asociază imaginile și sunetele cu semnificația cuvintelor pentru că este convins că în acest fel semnificațiile alchimice pe care vrea să le comunice ajung mai repede în mintea receptorului. “Dacă folosirea îți este mai degrabă intelectuală decât senzorială, într-o zi îți va fi cu atât mai folositoare și mai plăcută. Însă dacă ea este mai întâi revendicată de simțuri, este sigur că trecerea se efectuează de la simțuri la inteligență, ca printr-o ușă. De fapt se spune că nu este nimic în inteligență care să nu fi intrat printr-un simț oarecare [...]” Simțurile sunt atrase spre intelect, pentru a conlucra cu acesta, prin intermediul imaginilor și sunetelor. Maier alege dintre simțuri pe cele pe care le consideră – în buna tradiție filosofică a occidentului – cele mai spirituale: văzul în primul rând, și apoi auzul. Sincretismul *Atalantei fugare* are atât un rol de comunicare cât și unul de memorare, de fixare a semnificatului în mintea celui ce urmărește spectacolului de cuvinte, iamgini și sunete. Cred că ar fi extrem de util de analizat în viitor

raportul pe care îl pot avea emblemele și diagramele alchimice cu arta memoriei.<sup>5</sup> Imaginile alchimice frapează prin insolitul lor, iar aceasta este una din caracteristicile imaginilor mnemotehnice.

Spuneam că asocierea dintre imagine, cuvânt și fugi nu este întâmplătoare. Iată de ce: “La fel cum aleargă această Atalantă, o voce muzicală fuge întotdeauna înaintea alteia care o urmează asemenea lui Hippomenes. Cu toate acestea ele se stabilizează și se consolidează în cea de-a treia care este simplă și posedă o singură valoare, asemenea unui măr de aur.” Arta fugii imită pentru Maier întrecerea mitică dintre Atalanta și Hippomenes prin aceea că vocile se urmăresc și se ajung din urmă una pe cealaltă. În consecință ea este forma muzicală ideală pentru a ilustra acest mit antic. Cele trei voci ale fiecărei fugi sunt o replică muzicală a celor trei participanți: Atalanta, Hippomenes și merele de aur. Însă rolul bucăților muzicale nu este doar acela de a transfera în registrul sonor întrecerea dintre Atalanta și Hippomenes, ca de altfel și fiecare gravură, ci și acela de a sensibiliza sufletul ascultătorilor, de a-l predispune spre meditație, și în același timp de a-l relaxa și a-i oferi o anume plăcere estetică; totodată, la fel stau lucrurile și cu gravurile: “Dacă negustorii apreciază și cumpără pentru o mare sumă de bani o pictură oarecare în care numai ochii sunt înșelați, pentru că o judecă apropiată de natură, oamenii de

litere cum nu vor prețui aceste figuri puse în slujba inteligenței și a mai multor simțuri, într-un asemenea fel încât pe lângă plăcere poate fi sperat un mare profit”.

Textul – așa cum l-am definit mai sus – mediază între autor, care este emițătorul, și lector, care este receptorul. Așa cum am mai spus, el se aseamănă foarte mult ca funcție cu ceea ce numim astăzi *net.art*, asemănare favorizată tocmai de structura sa sincretică – imagine, sunet, cuvânt. Însă asemănările se opresc aici pentru că *Atalantei fugare* îi lipsește un lucru esențial: interactivitatea, dar și suportul de propagare a informației – mediul electronic. Îngemănarea dintre artă – gravuri, fugi, epigrame –, filosofie și mitologie (sau o lectură alchimică a mitologiei) este posibilă datorită tehnicii colajului, colaj ce folosește mai multe “materiale”: vizuale, sonore, semnificante.

Deși comparația cu ceea ce înțelegem astăzi prin *software* pare ușor deplasată ea poate reprezenta un punct de plecare fecund în înțelegerea sensului sincrismului întâlnit în *Atalanta Fugiens*. Este clar că întreaga elaborare a textului vizează un anume tip de răspuns/ reacție din partea lectorului, un anume tip de “comportament”. Bineînțeles, diferența apare în momentul decodării, care în acest caz nu este ferită de erori hermeneutice. Limbajul *Atalantei fugare* nu este codul mașină pe care îl înțelege astăzi calculatorul. Maier nu folosește un limbaj

universal deși apelul la imaginarul mitologic<sup>6</sup> poate indica ceva în acest sens. Cu toate aceste diferențe, cred că sensul vizat este unul similar. Din moment ce comportamentul omului se negociază în intervalul schițat de organele de simț și de intelect – cu accentul evident pe simțurile “spirituale” ca văzul și auzul –, din moment ce inter-fața sa este una concomitent audio-vizuală, atunci modalitatea adecvată de situare în procesul de comunicare este una audio-vizuală; de unde și prezența fugilor care însoțesc gravurile. Intuiția lui Michael Maier este validă.

În această elaborare sincretică pe care o analizăm aici întâlnim mai multe metamorfoze ale sensului, aceasta în funcție de suportul vizual sau sonor. Textul, sau mai degrabă opera artistico-filosofico-muzicalo-alchimică reprezintă un creuzet în care se amestecă cele trei realități menționate mai sus, realități susceptibile de a se reordona într-o nouă structură. Aproape că am putea spune că de fapt adevărata elaborare sincretică se află nu în urma grafică analizată de noi ci în interacțiunea dintre lector – care trebuie să fie și un spectator – și “textul” care acționează ca un stimul pe mai multe niveluri. Dintr-o dată ne aflăm în fața unui aflux de informație de trei ori mai mare. Stimulii nu mai acționează doar din foaia de hârtie pe care o ținem în față, ca în cazul unei simple cărți. Prin

aceasta Michael Maier se situează după cunoștința mea cu mult înaintea timpului său.

Din textul *Atalantei* apare foarte clar un tip de discurs alchimic ce speculează și funcționează în trena unui sincretism mitologic. Acest sincretism mitologic se caracterizează printr-o hermeneutică *chymică* a miturilor ce au fost active din punct de vedere religios la un moment dat în bazinul mediteraneean. Această hermeneutică sui generis – Maier este convins de justetea interpretărilor sale, precum și de faptul că întregul corpus mitologic pe care îl cunoștea nu reprezintă decât o ilustrare simbolică a artei regale – este favorizată de o lectură sincronică și nu diacronică, de o suprapunere a straturilor mitologice și a variațiilor în jurul unor aceleași teme mitice. Maier aplică o lectură u-topică, în perfectă consonanță cu încercarea sa – la fel, utopică – de a oferi o sinteză vizuală, auditivă și intelectuală a doctrinei alchimice, așa cum o înțelegea el. Toate aceste elemente se împletesc foarte bine cu o altă caracteristică importantă a *Atalantei*, și anume holismul său. Fiind exponenta unui travaliu sincretic, *Atalanta fugară* poartă marca unui holism ca rezultată a acestei întreprinderi sincretice. În acest sens este folosită foarte bine o tehnică a colajului “multimedia”: gravură, sunet<sup>7</sup>, notație muzicală, cuvânt scris în versuri sau proză.

Că apropierea dintre universul multimedia și *Atalanta fugiens* nu este hazardată o atestă și

asemănarea dintre aceasta din urmă și expoziția *Art by Telephone* din 1969 de la Muzeul de Artă Contemporană din Chicago, expoziție ce cuprindea operele a 36 de artiști care au folosit telefonul pentru a transmite indicațiile necesare pentru realizarea lucrărilor lor, lucrări pe care muzeul le-a realizat în mod concret. Ceea ce reținem în acest context din acea expoziție este că ea a reprezentat “o expresie a sincretismului dintre limbaj, performance și arte vizuale”<sup>8</sup>. Să nu uităm în acest sens că și *Atalanta* este rodul colaborării dintre Michael Maier și editori, tipografi și gravori. Ea nu este rodul efortului unui singur.

Această apropiere dintre universul multimedia și *Atalanta fugară* nu a scăpat celor care se preocupă de acest câmp de expresie artistică<sup>9</sup>: “Totodată în Renaștere asistăm la prima tentativă modernă de re-creare a integralității (“ordinea intimității”) grație puterilor asociate ale artei și ale magiei, care în fapt sunt văzute ca în mod natural inter-legate prin structura lor profundă, esențialmente lingvistică. Elementul unificator este “acțiunea la distanță” iar sinteza tuturor ramificațiilor sale este **Cartea Emblema** (s. n.) care amestecă, urmărind o știință hieroglifică, imaginea, cuvântul și câteodată chiar și muzica (ca în *Atlanta Fugiens*<sup>10</sup> a lui Michael Maier), cu scopul de a opera în lector, în lumea reală, schimbări “morale” (adică spirituale). Obiectivul artistului/hermetist din Renaștere era utopic



[...].” De aici și metafora palimpsestului, care ne introduce într-o lume – evident, utopică – a sincronicității și nu a diacroniei. Palimpsest înseamnă multistratificare, și exact aceasta încearcă aici Maier; emblemele sunt concomitent imagini însoțite de text, imagini ce traduc textul în mod alegoric și structuri hieroglice care tind să surprindă “esența” cuvintelor<sup>11</sup>. Singularitatea elaborării lui Michael Maier rezultă din aceea că el are prezența de spirit să introducă în *cartea emblema* și prezența inefabilă a muzicii, iar prin aceasta o urmă a temporalității<sup>12</sup>. Prin aceasta *Atalanta* reprezintă vârful de lance al hermetismului renascentist și totodată întrezărirea unor alte modalități de expresie “artistică”.

Ceea ce este cel mai important în *Atalanta Fugiens* este faptul că prin ea Maier creează, prin folosirea sincretică a elementelor pe care le avea la îndemână, **un context** și nu o operă statică. Contactul cu această operă are o aparență de *performance* pentru că solicită concomitent urechea, ochiul și inteligența fiecăruia. Trebuie să constatăm că *Atalanta Fugiens* nu mai reprezintă o carte. Ea nu mai face parte în mod exclusiv din galaxia Gutenberg, iar ca dovadă sunt încercările contemporane de reconstituire a ei pe net<sup>13</sup>, locul ideal în care sincretismul său se poate manifesta în toată amploarea sa.

## Note:

<sup>1</sup> Vezi Frances A. Yates, *Iluminismul rozicrucian*, Humanitas, București, 1998.

<sup>2</sup> Din punct de vedere muzicologic termenul de fugă este folosit aici nu în sensul său propriu, acela al unei compoziții în stil contrapunctic bazate pe imitația unei scurte teme generative numită subiect și care a apărut către sfârșitul sec. XVII din tradiția polifonică a secolelor anterioare (XV și XVI), ci în sensul în care italienii foloseau numele de fuga în secolele XIV, XV și XVI, pentru a desemna simple canoane, compoziții muzicale ce au ca fundament procedeul tehnic prin care două sau mai multe voci ale unei aceleiași fraze muzicale intră una după cealaltă, fiind vorba despre o imitație contrapunctică de o formă foarte strictă – de unde și numele de canon (regulă). Fuga clasică apare abia după anul 1650, deci cu mai bine de 30 de ani după publicarea *Atalantei* fugare, iar perfecțiunea o atinge odată cu Bach și cu lucrările acestuia (Clavecinul bine temperat, *Arta fugii* etc); vezi Andre Hondeir, *Les formes de la musique*, Presses Universitaires de France, 1990, p. 48, p. 52.

<sup>3</sup> Michael Maier, *Atalanta Fugiens* în prefața către cititor (ca de altfel și următoarele referințe).

<sup>4</sup> Să exemplificăm doar cu aplicațiile psihanalitice, de altminteri fecunde, ale alchimiei pe care le-a efectuat Jung?...

<sup>5</sup> vezi Frances, A. Yates, *L'art de la memoire*, Gallimard, 1975.

<sup>6</sup> Ceea ce este interesant este faptul că deși luteran, Maier nu folosește aici imaginarul creștin. Sau poate tocmai pentru că este un luteran...

<sup>7</sup> Dacă fugile ce însoțesc imaginile și epigramele au avut menirea de a fi cîntate atunci putem vorbi de cel puțin două medii de comunicare: suportul fizic dat de

hîrtia din care este confecționată cartea și cel auditiv, la un alt grad al fizicului, dat de executarea fugilor respective.

<sup>8</sup> Eduardo Kac, *Aspects de l'esthetique communicationelle*, în *Connxions Art Reseaux Media*, Ecole nationale superieure des beaux-arts, Paris, 2002, p. 257.

<sup>9</sup> Hakim Bey, *Le palimpseste*, în *Connexions*, pp. 121-122; <http://www.t0.or.at/hakimbey/palimp.htm>., consultat ultima dată în 7. 04. 2003.

<sup>10</sup> sic!

<sup>11</sup> Hakim Bey, <http://www.t0.or.at/hakimbey/obelisk.htm>

<sup>12</sup> Nu însă și a istoricității, fapt în perfectă consonanță cu tipul de lectură aplicată asupra mitologiei greco-romane, lectură în “palmipsest” care nu face decât să întărească sincretismul.

<sup>13</sup> <http://usuarios.lycos.es/rafaelg64/III.htm>

## Este globalizarea ideologizabilă? Sarmalele cu mămăliguță și globalizarea

### LIVIU ZĂPÂRȚAN

Prof., Ph.D., Faculty  
of Law, Babes-  
Bolyai University,  
Cluj, Romania.

The conference aims at explaining the term “globalization” from various perspectives. It is a problematic concept due to the fact that it allows a powerful spreading of information, economic values, services, yet it is easier to be analyzed from the ideological point of view. This may be seen at the political movements today because of its particular influence it has on these.

Pentru a mă situa în buna tradiție a școlii filosofice clujene, unde astfel de asocieri de idei năstrușnice sunt rare și pentru, cum spune Cicero, “captatio benevolentiae”, o să vă spun cum s-a întâmplat de am ajuns la această asociere de idei: eram la Timișoara, la Sesiunea Națională a Școlilor de Științe Politice, împărțiți în mai multe secțiuni de lucru și am avut o intervenție acolo despre problematica aceasta a globalizării

## KEY WORDS:

globalization,  
ideology, political  
movements,  
international  
relations

pe care am intitulat-o atunci "Sarmalele cu mămăliguță și globalizarea"; ideea i-a plăcut colegului Sandu Frunză și mi-a spus că dacă aş putea-o relua un pic mai serios la Cluj, să-i schimb și titlul, pentru că lucrările sesiunii se vor întâmpla în sala Blaga și atunci mi-am spus: "Bine, înapoi la Blaga". Nu știu dacă am să reușesc să vă conving că "înapoi la Blaga" este o întreprindere extrem de grea în clipa de față; așa am păstrat și titlul insolit și cel serios, academic.

Pentru a discuta, haideți să ne precizăm termenii; de ce termenul de globalizare și în raport cu ce alți termeni ar putea fi el pus în relație pentru a putea fi precizat în conținuturile sale mai bine. Unii spun că termenul de globalizare este al englezilor și că mult mai expresiv este cel de internaționalizare pentru spiritul european - internaționalizarea și toate relațiile care transcend frontierele naționale, trec dincolo indiferent ce formă ar îmbrăca, ar fi mai bine de nominat prin termenul de internaționalizare. Alții spun că ar fi mai expresiv termenul de mondializare pentru că este mai aproape de spiritul latinității, pentru că se referă la întreaga lume și se face trimitere la vorba lui Paul Valery, care spunea că după primul război mondial, o dată cu venirea în arena internațională a Statelor Unite, "le monde se mondialise" ("lumea se mondializează"), în sensul că se multiplică relațiile bazate pe niște principii fundamentale și de aici ideea că

mondializarea este chiar acest proces de răspândire a unui set de idei mai mult sau mai puțin legate de activitatea economică, de producție a bunurilor materiale. Exegeții problematicei globalizării fac distincția între acești trei termeni, reținându-se pentru internaționalizare ideea că ea este tot ce trece peste granițele naționale, participă la acest proces față de care mondializarea înseamnă răspândirea la scară planetară a unor procese, tendințe, fluxuri, păstrând termenul de globalizare pentru a desemna și aceste fluxuri, aceste mișcări de capitaluri, de idei, de bunuri, de oameni, dar și consecințele acestora - și probabil dată fiind această încărcătură de conținut, termenul de globalizare să fie cel mai frecvent uzitat pentru a desemna aceste procese.

Se pune mai întâi următoarea întrebare: la ce se referă această globalizare și unde să-i căutăm sursele, ca proces real, pentru a vedea apoi dacă este interpretabil din perspectivă ideologică; să răspundem la titlul acestei întâlniri. Sunt în primul rând procesele economice care în forma actuală își au extensia în ultimul pătrar de veac XX. După cei treizeci de ani glorioși ai dezvoltării societății occidentale, ca societate de consum, s-a pus în evidență nevoia extinderii schimburilor economice, s-a pus problema susținerii creșterii economice prin extensie la o scară cât mai mare a piețelor în primul rând, a piețelor de mărfuri și a celor bancare și financiare. Într-adevăr, au

apărut companiile transnaționale, s-au dezvoltat; ele apăruseră, mai demult cunosc o extensie deosebită acum, ceea ce face ca de pildă din 150 de actori economici semnificativi ai lumii de astăzi, jumătate să fie aceste companii transnaționale. Unele dintre ele (se știe asta, deja este element de propagandă des frecventat) realizează o cifră de afaceri care echivalează cu produsul intern brut al unui mare număr de țări dezvoltate. Ceea ce înseamnă că sunt agenți economici ai scenei internaționale de o deosebită greutate și într-adevăr, deseori suntem martori la scene diplomatice în care președinți de astfel de companii sunt primiți cu onorurile șefilor de stat (este suficient să ne gândim la Bill Gates). Răspândirea activităților acestor companii atrage după sine fluxurile financiare, bancare, ceea ce face ca astăzi, de pildă, în clipa când se închide Bursa de la Frankfurt, să fie în plină funcțiune cea de la New York și să se închidă sau deschidă cea de la Tokyo. Globul este prins în această sferă de relații economice și astăzi greu cineva mai poate face avere în stilul lui Soros, să speculeze la bursă disfuncționalitățile în aceste relații; de asta el este considerat de pildă în Asia inamicul public nr.1, fiindcă speculațiile sale bursiere care l-au făcut câștigător a un miliard de lire sterline în câteva zile, a dus la prăbușirea unor întregi piețe financiare din Asia. Astăzi procesul acesta este greu de imaginat, pentru că aceste schimburi

economice și financiare au o tendință foarte clară, au tendința de a fi reglementate. Aici este marea problemă: cum să se reglementeze la scară globală, la scară planetară aceste schimburi. Oamenii politici au intuit acest proces și încă în anii '60, președintele Statelor Unite, Kennedy a lansat cunoscuta rundă Kennedy de negocieri care a dus la constituirea primei organizații care a încercat o reglementare a schimburilor. Ce fel de reglementare - pentru că fiecare țară, în virtutea suveranității și independenței sale, își reglementează prezența în schimburile internaționale și este chiar un atribut de bază al suveranității statelor (cantitatea de monedă, controlul acestei monede, participarea cu rata de schimb pe care o hotărăște banca în numele interesului național). Această reglementare nu putea fi decât o liberalizare a schimburilor, liberalizare care să dea voie circulației de mărfuri și de bani. Și aici se pune următoarea întrebare: e bine sau nu e bine că se întâmplă lucrurile așa? Răspunsul e pozitiv: e bine, globalizarea aduce prosperitate. Schimburile economice de pildă la scară planetară din '90 în '99 s-au triplat. Înseamnă că oamenii, în număr din ce în ce mai mare, au acces la o cantitate din ce în ce mai mare de bunuri. Iar dacă procesul se întâmplă la scară planetară, atunci este clar că prin globalizare se ridică zone rămase în urmă, sunt puse în valoare zăcămintele lor, resursele de materii prime, energie și, de ce nu, resursele



umane. Apare chiar un proces foarte interesant: datorită punerii în lucru a prețului forței de muncă, apare procesul de delocalizare pe care îl cunosc țările dezvoltate din punct de vedere economic. Rețeaua fiind globală, aceste mari întreprinderi economice, companii transnaționale, își plasează capacitățile de producție oriunde, unde este randamentul mai mare, iar acesta este mai mare unde este prețul forței de muncă mai mic, pentru că factorul tehnologic se instalează oriunde găsește condiții favorabile de valorificare. Asta este o lege a capitalismului și mi se pare firesc să se întâmple așa, numai că în felul acesta devin interesante zone cu diverse zăcăminte, resurse de materii prime, încât problema iese din sfera economică și intră în cea a militarului și politicului, respectiv cea diplomatică, ceea ce înseamnă geopolitică, geostrategie și de la Lutwak încoace geoeconomie și în ultimul timp, mai ales de la 11 septembrie, geocultură. În termenii aceștia, potrivit lecturii lui Immanuel Wallerstein, orice zonă a globului este potențial o zonă de creație, poate deveni o zonă de creație. Sigur, spune el, până acum modernitatea a adus acest nucleu dur al Europei Occidentale ca zonă de creație și care plasează restul lumii la periferie, dar nimic nu împiedică să gândim acest proces de emergență a procesului de creație în alt punct al globului. Ușor de zis și teza lui Wallerstein în substanța ei e pozitivă, nimic nu ne împiedică să spunem că

secolul XXII-XXIII va fi al Asiei, al Australiei, al Africii, al Americii de Sud. Numai că în termenii realismului, inclusiv al realismului în tratarea relațiilor internaționale lucrurile nu stau așa și într-o perspectivă care privește cel puțin generațiile noastre nu cred că se vor schimba. Nu se vor schimba pentru că globalizarea și mondializarea au loc în condițiile în care scena internațională este o scenă a raporturilor de forță. Statele nu intră în relațiile internaționale cu potențiale egale. Potențialele lor sunt extrem de diferite, suntem extrem de diferiți de exemplu sub unghiul demografic; una este o populație ca a Luxemburg-ului de 450.000 de locuitori, într-un fel se poate autogestiona această populație și altele sunt problemele Chinei, cu azi-măine un miliard și jumătate de oameni. Eu spun mereu ce înseamnă să schimbi la uniforma chinezească moda cu numai un nasture; înseamnă din start un miliard și jumătate de nasturi, nemaivorbind de alte necesități pe care le are o astfel de populație. Suntem apoi foarte diferiți ca plasare geografică, respectiv suprafață, ca poziție geografică, climatică, nu lipsită de semnificație pentru factorul militar de pildă, pentru că elementul meteo își pune amprenta asupra strategiilor politice militare. Suntem foarte diferiți sub unghiul a ceea ce ne identifică în calitatea noastră de ființe sociale. Problemele omenirii sunt aceleași dintotdeauna și vor fi întotdeauna

aceleași - hrană, locuință, îmbrăcăminte, acces la cultură, la darurile științei, la viață spirituală. Diferențierile însă provin din felul în care răspundem în calitate noastră de comunități de identificare la aceste mari probleme. Unii răspund performant, alții nu, alții rămân în urmă. Or acest proces de identificare colectivă se substanțializează în primul rând în limbă, în așezarea pe un teritoriu, într-o anumită structurare a conduitelor noastre; se exprimă însă mai ales de la modern încoace în formula statului. Procesele acestea de mod în care răspundem la marile probleme ale omului dintotdeauna introduc componenta ideologică, parti pris-ul, modul nostru de a vedea lumea și de a răspunde la sfidările acestei lumi. Până la moderni din punct de vedere politic - și acesta este punctul de vedere pe care îl pun la baza intervenției mele, în alte domenii îmi declin competențele - epoca modernă este cea care, prin Păcile Westfalice de la 1848 a introdus această relație între trecutul și prezentul unei comunități, pentru că atunci suveranii Europei s-au recunoscut egali în capacitatea lor de reprezentare a populației lor pe care o conduceau și care, în consecință, a trecut de la stadiul de populus, la cel de natio, de națiune. S-a substanțializat istoria, s-a stabilit că această comunitate de identificare se leagă prin origine, limbă, adică prin elementul național și acest element național este substanțializat de suveran,

adică de puterea politică. De aici, o serie întreagă de consecințe pentru structurarea nu numai a mentalităților, ci și a modului de a realiza viața practică în spațiul european. Nu fac apel aici la o literatură destul de bogată care evidențiază centralitatea pe ființa umană, Immanuel Todd spune că această invenție a Europei trece prin descoperirea individului care încă din Biblie este singur și acesta ne îndeamnă să ne aducem aminte de invocarea lui Iisus: "Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?" și spune el iată, încă de la rădăcina creștină a spiritului european, omul este ființa singulară, care trebuie să-și aleagă drumul pe care merge și pe care cred, din câte știu, Sf. Ioan Gură de Aur să fi dat expresia cea mai plină de substanță, această idee a libertății ființei umane care își alege drumul. Dar spune Immanuel Todd, în același timp, acest individualism este corijat de ideea de iubire, de solidarizare cu semenul și pe aceasta se construiește și o morală a solidarității și responsabilității. Ce face spiritul modern cu această rădăcină? Îl consolidează în sfera economică, fiindcă preia de la antici, de la romani, ideea că un lucru are un singur stăpân și atunci consolidează structurile spirituale această idee că individul este stăpânul întâi al propriului său corp, al propriului său destin și apoi este stăpânul a ceea ce reușește să producă, să agonisească. Este o etică nouă, spune în acest sens Max Weber, este o etică a spiritului angajat,

a dinamismului, a dorinței de afirmare a individului în societate. Cred, în filiație de idei cu Pierre Menant că substanța spiritului modern o dă Jean-Jacques Rousseau. Ideea aceasta a contractului social, idee care exprimă faptul că această ființă individuală își cedează o parte a atributelor sale prin contractul pe care îl face cu semenii, către corpul social și acest corp social, impersonal, devine el suveranul și în virtutea acestui fapt capătă o autonomie. Acest Leviathan, care se declară reprezentantul voinței colectivității, identității naționale în ultimă instanță, în virtutea acestei idei de reprezentativitate hotărăște asupra destinului oamenilor din societate. Și demonstrația lui Menant mi se pare cu totul remarcabilă, pentru că Rousseau deschide de o parte posibilitatea construirii sistemului politic liberal modern care vine până în zilele noastre și care înseamnă individul deținător al unor drepturi și libertăți cetățenești care se mișcă în societate, își câștigă viața, își poate alege conducătorii și care poate merge până la anarhism (sunt anarhiști care se revendică din Jean-Jacques Rousseau) și de cealaltă parte formula încrederii în societate, formula acordului pe care acest individ o dă statului și structurilor sale de reprezentare și care pot duce la totalitarisme în ultimă și consecventă analiză, pentru că totalitarismul este această idee că prevalează interesul colectiv și cei ce îl personalizează, îl exprimă foarte bine ceea ce

fac. Rădăcina aceasta a politicii moderne vine până în zilele noastre și creează problemele pe care le creează, pentru că pe de o parte globalizarea înseamnă exacerbară liberalismului, pentru că înseamnă libertate de inițiativă, înseamnă a nu îngrădi schimburile în nici un fel, dar în același timp înseamnă aceeași constatare că aceste schimburi multiplicare la scară planetară și angajând actori din ce în ce mai diverși impun o reglementare. Două tendințe contradictorii și de aici posibilitatea reală de a interpreta globalizarea și mondializarea din perspectivă ideologică. Ar fi simplu ca această construcție ideologică să respingă sau să susțină această globalizare sau mondializare. În fapt lucrurile sunt mai complexe și asupra acestei complexități a stării politicii în lumea de astăzi aș vrea să vă rețin în continuare atenția.

Procesul acesta de difuzie a informației, a valorilor economice, bunuri, servicii, de răspândire a cunoștințelor științifice nu face altceva decât să ducă peste tot în lume modelul european de gândire și de raportare practică la natură a omului și societăților. Poate aici este primul ingredient ideologic al proceselor de globalizare și mondializare pe care îl resimt diversele mișcări politice ale zilelor noastre. Dincolo de absurdul situației, nu este paradox mai teribil decât să-i vezi pe acești talibani, în ținută tradițională, respectând tot ritualul

tradițional, lucrând cu laptop-ul cu dezinvoltură. Și când mai vezi și biografiile lor și constăți că sunt absolvenți de Oxford sau de Cambridge sau de alte universități americane sau europene, nu poți să nu îți pui această întrebare: de unde această fractură teribilă, acest apel la valorile tradiționale pentru a contesta alte valori. Contestarea nu își poate avea sursa decât în această spaimă, a pierderii identităților colective.

E adevărat, aceste procese de globalizare stârnesc reacții și în țările care susțin aceste procese. La Seattle, de pildă, la forum-ul mondial de acum cinci ani, două zile ministrii nu s-au putut reuni la conferință deoarece străzile au fost blocate de contestatari și a trebuit să intervină poliția. Iarăși un paradox: se întâlnesc mai marii lumii să discute despre aranjarea lucrurilor, despre normele pe care să le propună societății zilelor noastre și sunt împiedicați la modul acesta violent, aceeași reacție are Praga în legătură cu NATO, aceeași reacție are Moldova în clipa în care s-au întâlnit reprezentanții Fondului Monetar. În mare, globalizarea, chiar dacă aduce prosperitate o aduce cu prețul pierderii unei anumite scheme axiologice, a unor puncte de repere ale colectivităților umane. De aceea, Kofi Anan a lansat un program de eticizare, de moralizare a acestor procese de globalizare. El a cerut o regândire de către marii actori economici ai scenei internaționale a modalităților de a se implanta, de a intra în relație cu societăți

nepregătite pentru asimilarea acestor câștiguri ale globalizării și mondializării.

Globalizarea își pune amprenta și asupra modului în care se realizează viața politică a zilelor noastre. Modelul european este modelul politicii democratice, modelul în care oamenii liberi și egali în fața legii își aleg scenariul dezvoltării societății lor, liniile mari de conduită ale societății lor și își aleg conducătorii și atunci procesul acesta politic stă sub semnul supremației legi; au state de drept care însoțesc invariabil afirmarea drepturilor și libertăților cetățeanului. De aici, ideea unui anumit consens asupra regulilor jocului politic, ideea că societatea trebuie să aibă o anumită stabilitate a evoluției sale economice. Dacă priviți criteriile pe care le-a impus Uniunea Europeană la Copenhaga în 1993 de primire a noi membri în Uniune, îmi veți da dreptate că prin aceste criterii de fapt se susține, se promovează un model economic caracterizat prin stabilitate, prin ideea că aici piețele au rolul reglator, că pârghiile de care dispune statul sunt din ce în ce mai reduse. Ideea statului social, care a făcut din Germania, din Europa Occidentală ceea ce a făcut, este astăzi căzută în desuetudine și probabil primul puseu al globalismului trebuie să-l fi dat Reagan, doctrina Reagan din anii '80, acel neoliberalism viguros și care a fost preluat apoi - paradoxal, să vedem ce înseamnă univocitatea unui sistem de valori - de către

democrați și dus mai departe sub președinția lui Bill Clinton, cu succesul pe care îl știm: economia americană este în clipa de față cea pe care o știm, cu indicii de performanță care o clasează în fruntea puterilor economice ale lumii. În ultimă instanță acesta este criteriul de judecare a viabilității istorice a unui sistem economic, social și politic.

Anecdotic, este un scriitor care spune că în America trebuie să îndeplinești două condiții: să fii sănătos și bun de lucru, pentru că într-o astfel de societate a liberalismului mai mult sau puțin deplin, aspecte de protecție socială, de intervenția statului, de ceea ce Europa a considerat întotdeauna că este bunul său, ideea de solidaritate, acest model nu mai este împărtășit. S-a născut această idee că actorii statali își diminuează rolul, fluxurile acestea transnaționale îl ocolesc sau îl eludează pur și simplu. Ce mai poate reglementa statul în condițiile în care General Motors sau altă întreprindere se instalează sau delocalizează? Daewoo, spre exemplu, în Franța a produs o adevărată catastrofă în zona Lorenei pentru că a delocalizat, piața de muncă în Franța este scumpă, chiar dacă Lorena este una din cele mai sărace al Franței și atunci Daewoo și-a luat fabrica și a dus-o în Irlanda unde forța de muncă era mai ieftină. De aici ideea aceasta că armonizăm nu numai aspectele de politică economică, de schimburi financiare, ci

armonizăm inclusiv modelele de viață socială - și de aici al doilea element de rezistență la procesele de globalizare după cele care țin de identitatea colectivă. Schimburile acestea sunt greu de conceput fără un limbaj, fără un mijloc de comunicare universal. Aceasta face ca limbile care substanțializează specificul cultural al unui popor să cedeze față de o singură limbă, care este limba engleză în clipa de față. Poți împărtăși ideea lui Romano Prodi, care spune “ce frumoasă va fi această Europă a noastră când fiecare dintre noi va ști că aparține unei minorități”, atunci nu va mai fi nici o sursă a învrăjbirilor, căci nu va mai fi ideea inegalității dintre națiuni. E clar că Europa evoluează în acest sens al considerării fiecăreia dintre colectivitățile, comunitățile de identificare ca o minoritate. Această gestiune globală e o gestiune din perspectiva întregului, a acestor mari colectivități umane. Experiența europeană însă mai învederează un lucru: acela că statul în ipostaza sa de personalizare a identității colective, pierzându-și datorită mondializării și globalizării o parte a atributelor sale, va trebui înlocuit cu un alt mecanism și întrebarea e care va fi acest mecanism. Deja observăm cu toții că aquis-ul comunitar ne pune mari probleme; el este, în fond, ansamblul reglementărilor valabile la scara Uniunii Europene. Și toată lumea știe - și vom învăța și noi lucrul acesta - dreptul comunitar are preeminență față de dreptul



național . Mai mult decât atât, prin preluarea acestui drept comunitar în dreptul național, nici nu mai e nevoie de o instanță care să îl aplice: judecătorul național devine, în același timp, judecător european. Distanțe de putere nu, capacitate de a da legi, nu, totul devine expresia unui joc al pieții. Nici un reglator să nu existe aici? Ba da, pentru că economia de piață are legile ei foarte aspre care sunt legile contractului. Marea problemă va fi aceasta: să introducem ideea de contract în tot acest ansamblu de relații, de fluxuri care exprimă globalizarea. Conceptul care desemnează această nouă formulă de structurare a relațiilor între feluri de agenți care participă la globalizare este acela de guvernanta. Guvernanta sintetizează această concepție că pe un anumit spațiu se pun anumite probleme. Acolo sunt implicați câțiva actori; acei actori să fie chemați să contracteze gestionarea activităților în zona respectivă. E o descentralizare, o coborâre a întregului proces de structurare a identificărilor colective la nivel de problemă. Dacă o companie transnațională vrea să dezvolte Transilvania sau Oltenia sau Moldova, dispune de capacitatea de a fi un pol de creștere, de susținere a dezvoltării economice în acea zonă, ea atrage administrații publice, organizații cetățenești, grupuri de inițiativă, pe toți cei interesați în dezvoltarea acelui pol de creștere. Odată realizată această interacțiune a factorilor interesați, acest contract, centrul de

atenție se deplasează spre altă zonă, în nici un caz autorități centrale sau supranaționale nu mai au de ce să intervină. Chiar și la nivelul Europei este deja, datorită principiului subsidiarității, această tendință ca Bruxelles-ul să nu mai rezolve problemele nu știu cărei țări sau zone, în virtutea principiului subsidiarității autorități de rang înalt intervin în domenii particulare numai dacă acolo o regiune, un stat nu poate rezolva singur problema. De aceea, de pildă, cantitatea acquis-ului comunitar a scăzut în ultimii ani după Tratatul de la Amsterdam din '97 când s-a spus foarte clar: Comisia Europeană să înceteze cu aceste directive în care de la priză până la compoziția șoselei, totul era reglementat. Lăsăm fiecare agent să-și manifeste inițiativa în a converge spre o Europă caracterizată de anumiți parametri calitativi și mai puțin de ordin cantitativ. Aceasta înseamnă pierderea unor atribute ale statului, atributelor de suveranitate și acesta este cel mai masiv atac la modernitate. După cum spuneam, conceptul de suveranitate substanțializează gândirea politică pe care o aduce modernitatea. Ce instanțe pot interveni în acest caz? Lectura postmodernă, oricât ar fi de hulită, de criticată, spune mult despre această evoluție viitoare a lucrurilor, această autonomie încredințată părții mici a întregului, după faimoasa formulă “Small is beautiful” (“Micul este minunat”) ne îndeamnă la fragmentare, la parcelare, la destructurare în ultimă instanță. Va

fi o lume - spun unii autori - a adhocrației, se vor naște structuri de putere în funcție de ceea ce Putnam numește capital social: de cât ne vom da seama noi că avem o problemă și trebuie să o soluționăm împreună, se va structura un centru de putere, care va gestiona rezolvarea problemei respective, după care aceste relații se vor desface și vor intra în alte compoziții. Una dintre ideile care este foarte dezvoltată în clipa de față de către o întreagă școală engleză cu Othweiler, cu Martin Shaw (cărțile lor de altfel apărute în ultimii doi ani se bucură de un mare succes) pentru că, spun ei, în felul acesta, prin renunțarea la structurile centralizatoare, la ceea ce ne-a învățat modernitatea că înseamnă solidaritate, va ceda locul la ceea ce Martin Shaw numește societate civilă globală. Oamenii se vor lega de cine vor dori ei, cum vor dori și pe ce amplitudine a relației vor dori, o resubiectivizare a individului în buna tradiție a antichității, o lepădare de tot ce înseamnă piedici în calea realizării personalității lui ca persoană, ca identitate de sine stătătoare. În acest caz, această etică a responsabilității de care vorbea Jonas va face ca fiecare om să se lege de semenul său sub semnul acestei responsabilități, dorințe de a soluționa împreună problemele concrete pe care le au. Ce înseamnă de fapt aceasta din punctul de vedere al ideologiei? Ideologia ca partis pris a însemnat promovarea interesului grupului mare și s-a vrut întotdeauna un factor de

universalizare a condiției noastre și de fapt probabil ca și religiile, și ea a fost antrenată în acest proces de globalizare, probabil primele forme de globalizare ele să le fi reprezentat. În acest caz nici ideologiile mari nu își mai găsesc suporturile și revenim la elementul de legătură universală pe care în plan moral ni l-a dat religia, iar în plan politic, ni-l va da această nouă religie, cum spune Adrian Năstase, a drepturilor omului, religia secolului XXI, cu precepte fundamentale, generale, decalog, care să ghideze toate conduitele noastre. Aș spune că este în spiritul lui Kant, este o construcție teoretică extrem de ambițioasă, extrem de generoasă, dar cred prea puțin suportată de realitate. Trebuie să fim totuși conștienți că în această lume e mult necaz, e multă mizerie și că ideea aceasta de solidaritate născută dintr-un om care și-a rezolvat toate problemele vieții și acum se consacră fericirii și binelui colectiv nu este suportată de realitate. Revin la lectura realistă și a relațiilor internaționale, dar și a celor sociale în general, relațiile acestea sunt guvernate de ceea ce pot fi principiile raporturilor de forțe și de aceea cred că accesele acestea de globalizare și mondializare se cer supuse rațiunii, analizate, prinse într-un mecanism rațional, stăpânite într-un anume fel, pentru că altfel riscăm ca acest produs al modernității care este știința, tehnologia să devină ucenicul vrăjitor pe care nu îl mai putem stăpâni. Este însă adevărat că din aceeași

perspectivă realistă trebuie să constatăm un alt proces. Probabil Martin Shaw are dreptate atunci când vorbește de societate civilă globală și probabil că ne vom simți din ce în ce mai mult legați la scară planetară unii de alții - probabil internetul, sateliții, televiziunea să contribuie la această apropiere. Însă deocamdată eu constat altceva, că marile colectivități, marile comunități de identificare, popoarele și națiunile tind să-și păstreze această identitate în spațiul cultural. Economic desigur că ne dorim cu toții, prin binefacerile acestei revoluții științifice și tehnice aflate chiar pe la a cincea generație, cultural însă procesele de identificare nu vor fi dislocate atât de repede. Mă gândesc la faptul că o cultură este totuși un întreg și că factorii aceștia de identificare culturală vor fi mai puternici și vor asimila, vor da un veșmânt propriu acestor exigențe ale globalizării și mondializării. Sigur, vom lucra toți cu computere, dar am această senzație că limbajul utilizat în exploatarea lui va fi nu numai englezesc, va fi și românesc; de altfel nemții, francezii, țări cu anumită forță a identității colective și care au născut naționalismele în Europa nu folosesc limba engleză. Mă gândesc că procesele acestea ne vor obliga și pe noi să participăm la aceste schimburi cu ceea ce economia de piață ne va face competitivi, cerințele economiei de piață ne vor face competitivi.

Este un autor la care eu țin foarte mult, ne și leagă relații personale de apreciere, este Pierre Hasner de la Paris; el a condus multă vreme Institutul de Științe Politice din Paris și cam douăzeci de generații de politologi din Franța s-au format sub forța gândirii lui, este de origine română, a plecat din țară când avea 14 ani. El are această teorie: în fața proceselor de globalizare și mondializare va conta foarte mult vitalitatea națiunii, capacitatea ei de a-și afirma identitatea, de a oferi în acest schimb liber de valori ceea ce au ele mai bun. Și așa s-a născut această idee hazlie într-un fel - că dacă noi vom fi caracterizați de sarmalele cu mămăliguță și aceasta va fi sursa noastră de competitivitate sau forța ieșirii noastre competitive în lume, atunci 22 de milioane de români vor face sarmale cu mămăliguță, dar să avem grijă că va trebui să le facem la niște performanțe calitative deosebite. Aici se întâmplă paradoxul, paranoia, ceea ce se leagă de globalizare. Într-una din reuniunile pe care le-am avut, un coleg de-al meu a venit cu o pastă de dinți Colgate, firmă americană, pasta făcută în Brazilia, hârtia în România, învelișul în China - asta este globalizarea, toți participă cu ceva, ce știu să facă mai bine. Am aici o listă, un studiu pe care îl face Serviciul de Informații al SUA, sunt niște global trends, analizează perspectivele dezvoltării pe 10-15 ani. Au făcut o astfel de prognoză pentru anul 2010 și au corectat-o și în această corecție spune cam ce da

fiecare dintre țări în aceste schimburi mai mult decât alții. Va trebui să ne gândim la această vitalitate, să o căutăm în noi înșine, să vedem la ce suntem buni ca popor, ca națiune, o vitalitate care se manifestă o dată pe secol sună foarte frumos. Mulți dintre dvs știți cât de mult am ținut la Blaga, ce mult am fost de legat de reuniunile care l-au cinstit la Sebeș ani de zile, însă boicotul istoriei de care vorbește el, faptul că ne-am retras, ne-am cântat doina, ne-am cultivat grâul și mălaiul și oaia în spațiul mioritic ne scoate din cursă, acum nu mai este loc de întors, hora ne-a prins pe toți la scară planetară și trebuie să jucăm în această horă pe melodia la care poate punem și noi, pe struna la care poate ne aducem și noi contribuția. Trebuie să ne descoperim aceste resurse de creativitate, printr-un efort de consensualitate mai serios, nici această ieșire o dată la o sută de ani, dar nici această pierdere în mărunțișuri cotidiene, pentru că globalizarea este aidoma unui val de șapte metri, dacă îl vezi de la distanță, îi previzionezi forța, te poți adapta. Dacă închizi ochii, te strivește, acesta este mesajul pe care l-am putea găsi în Blaga, ideea că trebuie să fim noi înșine ca popor, ca națiune.

## Discuții:

**Întrebare:** Ce atitudine ne impune globalizarea? Este vorba de adaptare, învățare și o socializare la o nouă formă și la noi structuri?

**Liviu Zăpârțan:** Globalizarea impune un nou tip de socializare, socializarea în dublu sens, de prindere a insului în niște structuri ale societății și în același timp de intrare a societății în sufletul omului. Sigur că da, este clar că globalizarea și mondializarea, dacă ne schimbă modul de a fi, trebuie să ne schimbe și modul de a gândi, de a ne forma.

De exemplu, în economie, în virtutea legilor economice, vrând-nevrând, trebuie să te adaptezi mecanismului concurențial, devii sau piață de desfacere sau furnizor de mărfuri, servicii. Sunt numai două posibilități în economia de piață și asta sigur că te obligă să adaptezi cadrul legislativ, etc. Și aici, în procesul acesta de restructurare în zona centrală, est-europeană, unii s-au mișcat mai repede, au avut inteligența aceasta colectivă să priceapă care este sensul, încotro merge această Europă. Noi am avut alte probleme, a trebuit să ne căutăm dosarele, părinții, moșii, strămoșii, reziduuri comuniste, cine-i mama, cine-i tata; în America nu te întreabă nimeni cine-i mama, cine-i tata, te întreabă ce știi să faci. Noi n-am întrebat asta și nici nu ne-am chinuit să facem ca noua generație să fie structural pregătită pentru acest lucru.

Convingerea mea este că suntem un popor cu resurse de creativitate uriașă, trebuie să ne coagulăm resursele în acest sens, chiar dacă asta naște naționalism.

**Onufrie Vințeler:** Când am aflat titlul acestei conferințe, m-a interesat pentru că în calitate de lingvist are loc o internaționalizare a lexicului nu numai la noi, ci în general. Probabil că unii au participat la lansarea unui dicționar de acum câteva luni, unde se discuta foarte mult tocmai această problemă a internaționalizării lexicului și eu vreau să vă pun o întrebare. Ați folosit aici “globalizare”, “internaționalizare”, “mondializare” - le considerați sinonime perfecte, este aici o sinonimie totală sau numai o sinonimie parțială, pe de o parte, pe de altă parte ați folosit “planetar”, dar “planetarizare” nu ați folosit. Intră și acest termen în seria sinonimică sau nu? La acești componenți ai acestei serii sinonimice am putea adăuga și alții locali sau naționali?

**Liviu Zăpârțan:** Chiar când am început povestea, am început-o cu această distincție între termeni. Nu sunt sinonimi și chiar spuneam că în ciuda faptului că “globalizarea” o folosesc mai mult englezii, literatura anglo-saxonă, “mondializare”, literatura francofonă, distingând-o de “internațional” care înseamnă tot ceea ce iese peste o anumită graniță, astăzi a mondializa este o opțiune pe care am constatat-o. Limbajul este o convenție, sigur, consolidată de istorie,

dar având în vedere că e și problema nouă și termenii sunt introduși pentru a desemna niște procese noi, eu am propus această distincție: “mondializare” pentru procese care cuprind întreaga lume, “globalizarea” însemnând și consecințele acestor procese. Într-adevăr, nu am zis “planetarizare” pentru că aveam nevoie de termenul “planetar” pentru suportul a ceea ce se întâmplă.

**Întrebare:** Aș dori să îl rog pe dl profesor dacă poate argumenta în ce măsură sunt implicate religiile în această mondializare și dacă este vreo temere a vreunei religii că va pierde terenul. Și doi, l-aș ruga să comenteze o afirmație a Coreei de Nord din seara trecută sau acum două seri de pe postul de televiziune :”Vom lupta până vom vedea toată America în flăcări”.

**Liviu Zăpârțan:** Nu sunt un priceput în problematica religiilor; câteva lucruri știu; știu că “catolicus” înseamnă universal și că prin natură această biserică tinde la a se universaliza și a și făcut-o. Este de altfel o lucrare foarte atrăgătoare referitoare la procesele de mondializare pentru că afirmă că aceste procese au început în 1492, când, prin navele lui Columb, s-a dus pe teritoriul Americii religia catolică. Dacă religiile au rol în procesul de mondializare, ați putut remarca faptul că în explicarea pe care am dat-o eu lucrurilor, accentul cade pe procesele economice și sociale, pe consecințele lor politice cu impregnul cultural, cu intervenția factorului



cultural. Religia, fără îndoială, componentă de bază a oricărei culturi - toată lumea știe ce rol au avut religiile în procesul de identificare colectivă, și în spațiul românesc ortodoxia este considerată instanța care la un moment dat a păstrat ființa noastră națională -mai degrabă cred deci că religiile, din ceea ce văd din lectura lui ? și alte lecturi pe relațiile internaționale de astăzi, religiile sunt mai degrabă un factor de identificare colectivă, un factor care frânează această globalizare sau poate să-i fie indiferentă. Eu nu văd o relație absolut necesară între globalizarea economică, politică și cea religioasă.

Cât privește poziția Coreei, aici putem discuta asupra faptului pe care l-am pomenit, economia unei intervenții, sigur că ar trebui să trec peste această idee. Globalizarea și mondializarea vor solicita un concert politic, așa cum a fost concertul European în urma Congresului de la Viena din 1815, care a asigurat pacea Europei timp de 100 de ani și cred că va fi un astfel de concert, de astă dată al marilor puteri. Aici e o întreagă teorie - care este condiția optimă a lumii de astăzi în ce privește numărul de superputeri care să se înțeleagă asupra gospodăririi, gestionării scenei internaționale a lumii de azi. Toată lumea spune o superputere, nu, Statele Unite, atunci când se ipostaziază în această calitate de unică putere, riscă să aibă de cealaltă parte restul lumii. Atunci ideea este că ar trebui stimulată o altă superputere și e clar că

acest nou pol este Uniunea Europeană; din punct de vedere economic ea este o solidarizare pentru a face față acestor procese de gestionare economică în fața a ceea ce se întâmplă. Ea însă are un mare deficit, nu are identitate politică, este Uniune Europeană; acum, dacă urmăriți actualitatea, Convenția își propune să vorbească despre statele unite ale Europei, în perspectiva unui nou tratat și se vorbește chiar despre proiectul german de instituire a președinției, respectiv a unei președinții bicefale, un președinte al Comisiei Europene și un președinte al Consiliului de Miniștri care să asigure această gestiune politică, care înseamnă în primul rând politică externă și de securitate greu de realizat; experiența din Iugoslavia dovedește că acest pol numit Uniunea Europeană nu funcționează pe această coordonată. Sunt orgoliile celor mari din Uniune, a Germaniei, sunt tendințele dintotdeauna ale Angliei, naționalismul este de fapt consecința ideii liberale că “sunt stăpânul corpului meu”, idee de la 1215; ei au spus regelui lor “ne îngrijim noi corpul nostru și mai trebuie să punem în lucru și niște drepturi și libertăți de bază”-

“magna charta libertatum”. Este deci în tradiția acestui popor să ceară mereu o clauză, opting out; Anglia n-a venit la euro, dar va veni, pentru că toate schimbările ei sunt aici și apoi marea previziune a lui Churchill, să dizolvăm

Comunitatea Europeană în sfera noastră de interese așa cum se dizolvă o bucățică de zahăr într-o ceașcă de ceai nu s-a împlinit și Europa se construiește așa cum se construiește, dar sunt convins că încet, încet, va fi al doilea pol de putere. Dar o lume bipolară este, așa cum zice H. Kissinger, o lume fără fantezie. Or lumea globalizării e o lume a fanteziilor, lumea producțiilor inclusiv politice și atunci se stimulează un al treilea pol de putere. Observați vă rog cât de grijulii sunt marile puteri cu Rusia (consolidarea democrației), de la judecăți foarte aspre legate de faptul că Rusia e un stat mafiot, acum expresiile sunt din ce în ce mai blânde, au început investițiile către Rusia. Rusia are un ritm de creștere extraordinar, cel puțin așa zic serviciile de informații ale Statelor Unite – deci poate fi un al treilea pol. Se întâmplă însă un lucru - nimeni nu s-a așteptat la acea soluție mixtă a Chinei. China reproduce acum soluția germană din anii ' 50 a economiei sociale de piață. Sigur, o face experimental, dar funcționează și deja China are ritmuri de creștere impresionante. Toate mărturiile despre ce se întâmplă acolo sunt în acest sens; vreau să vă spun că după vizita pe care a făcut-o primul ministru luxemburghez în acea zonă industrială, el care este unul dintre guvernatorii Fondului Monetar Internațional și a Băncii Mondiale, a spus clar: în următorii 50 de ani yuanul va fi moneda de bază a lumii și nu euro sau dolarul.

Dincolo de exuberanța cu care se privește această experiență, există deja un concern de trei-patru puteri care vor gestiona aceste relații. De altfel, după părerea mea în ziua de azi să mai faci război, să te mai joci cu armele e un lux pe care Rusia de exemplu nu și-l poate permite. A face război în condițiile globalizării, când totul se judecă prin performanța economică e un lux, europenii nu și-au putut permite în Iugoslavia, dincolo de orgolii politice, fiindcă și-au dat seama de tragedie; au trebuit să intervină Statele Unite, singura superputere care își mai poate permite luxul să facă război. Îl face în numele valorilor democratice și impresia mea este că pungile acestea de criză, Afghanistan, Nicaragua, Somalia, așa vor fi gestionate, aceste superputeri, astăzi Statele Unite, dar mâine Europa, China, nu își vor mai permite luxul acestor surse de criză locală și vor interveni masiv în rezolvarea lor pe orice căi. De aceea cred că ceea ce fac acum coreenii, ceea ce face și Irakul, pentru mine este clar că va fi intervenție, sigur, nu s-a găsit încă formula ideologică, dar doctrina este, este doctrina dreptului de ingerință umanitară, este doctrina intervenției licite; Europa are misiunile de tip Petersberg care înseamnă peace making, faci pacea și o păstrezi cu orice preț acolo, pui soldați, sigur, costă, dar lumea nu își va mai îngădui să păstreze aceste pungi conflictuale și va interveni în soluționarea lor.

**Întrebare:** Plec de la remarcă următoare: relații între oameni și nație au existat din tot timpul, există și acum la fel, și atunci v-aș întreba ce anume mai precis se globalizează. Și am înțeles din câte ați spus dvs că prin fenomenul de globalizare se merge către o orientare a persoanei către sine. Totuși în final ne aduceați în vedere că fiecare nație, ca întreg, deci ca o colectivitate formată din mai multe individualități va trebui să contribuie într-un fel sau altul la ceea ce va fi, în finalul globalizării, o structură, formată pe anumite valori. V-aș întreba acum cum se va analiza contribuția fiecărei nații și mai ales care sunt criteriile de analiză - ați dat de înțeles că ar putea fi superputerile, dar în acest caz unde ar fi teoria contractuală de care spuneți sau drepturile omului?

**Liviu Zăpârțan:** Poate nu am pus eu un accent suficient de tare pe premisa acestei intervenții. Pentru mine globalizarea este un proces obiectiv, deci ea se întâmplă, multiplicarea fluxurilor la scară planetară se întâmplă, vrem sau nu vrem și vrem pentru că aduce bunăstare. Aduce și efecte perverse, fără îndoială. În Le monde, de pildă, era o caricatură nu de mult: un oarecare domn cu joben trece pe lângă un cerșetor, ieșea de la conferința despre globalizare și îi spune cerșetorului: "Liniștește-te, nu te agita, nu face scandal, globalizăm și sărăcia". Unul din efecte este acesta, cine nu rezistă, cine nu se încadrează în hora

competiției, dacă e sărac, devine și mai sărac, asta e premisa întregii intervenții pe care am avut-o în fața dvs. Putem discuta asupra impregnului ideologic al acestui model de liberalism, care în fața lecturii postmoderne se corectează, dar eu am pus în discuție mai ales aspectele care țin de reacția la procesele de globalizare, ideologic fiind marcată de identitățile collective; fiecare răspundem la sfidările lumii de astăzi în felul nostru. Este clar că un mecanism unic, cu reguli unice, va determina și o apropiere a comportamentelor noastre. Dl profesor vorbea despre internaționalizarea limbajului - nici nu m-am gândit la asta. Legea Pruteanu atunci s-ar justifica. Și vreau să vă spun că cu ani în urmă, francezii au adoptat și ei o asemenea lege petru că se săturaseră de anglicanisme, de pătrunderea termenilor englezești. Nu este însă mai puțin adevărat că cel ce a creat realitatea, crează și limbajul.

**Ioan-Vasile Leb:** Îi mulțumesc domnului profesor și dlui Sandu Frunză pentru tema abordată în seara aceasta fiindcă este foarte clar că ne privește pe toți. Poate că ar trebui extinsă la discuția a doi termeni, globalizare-polarizare, fiindcă globalizarea ca atare aduce ceea ce spunea și dl profesor, polarizarea: cei bogați se îmbogățesc și mai tare, cei săraci se sărăcesc și mai mult. Este ceea ce face ca societățile foarte conștiente să-și ridice vocea împotriva acestui

proces, fără a nega necesitatea globalizării. În acest context aş aminti o conferinţă la care am participat prin iunie tocmai la Roma, fiindcă se dă impresia uneori că globalizarea aceasta priveşte doar sistemul puterii şi sistemul economic. Or religiile ca atare sunt cele care trebuie să aibă grijă de coordonata spirituală. De aceea s-au ținut în lume foarte multe conferinţe tocmai pe tema aceasta şi însuşi consiliul ecumenic al bisericilor a lansat o lozincă foarte puternică preluată şi de Biserica Romano-Catolică, aceea să se dea un suflet Europei, omul să nu rămână la nivelul de unealtă, de individ, ci să i se descopere şi redescopere personalitatea, identitatea, ceea ce înseamnă persoana ca atare, lucru care este accentuat foarte tare în Biserica Ortodoxă. Aş spune că termenul de catolic vine de la “cata olon”(?), este un cuvânt de origine grecească contopit, două cuvinte unul lângă celălalt şi aş mai spune că biserica Greciei se numeşte pe sine actualmente “ii catoliki ecclesiastis eladum”, adică Biserica Ortodoxă este şi ea Biserică Catolică în sensul de învăţătura cea adevărată, dar asta este o altă discuţie. Religiile ca atare pot constitui un pas pentru regăsirea adevăratului sens, sensului integral al lumii. Exemple pentru aceasta aş avea destul de multe, pentru că s-au întrunit religiile în destul de multe locuri şi timpuri tocmai pentru a dezbate acest element. Ar trebui ca cei care se ocupă de problemele acestea să aibă în vedere o integrare

a elementului religios în discuţia referitoare la globalizare. Sigur că economicul a premers, el este şi matricea pe care s-a constituit Uniunea Europeană şi s-a pornit apoi şi globalizarea. Însă tocmai la un moment dat s-a uitat această dimensiune, iar religiilor le-a revenit şi le revine sarcina de a readuce la valorile umane integrale.

O întrebare pentru dl profesor legată de joben şi de o întâmplare pe care am trăit-o eu prin anii '70 în Germania. Tot aşa, la o discuţie importantă un african a început să critice foarte puternic amestecul puterilor europene, americane, a civilizaţiei europene în ţările africane şi celelalte, distrugând cultura şi civilizaţia proprie. La un moment dat, un german se înfurie şi îi spune “lasă-mă, domnule, în pace, că dumneata ai coborât acum din copac”. Şi el îi răspunde “da, domnule, însă am coborât cu mercedes-ul”. Este un exemplu extraordinar al impactului care a avut loc în perioada respectivă. Globalizarea este de fapt o reluare a discuţiei dinainte şi anume - aţi spus dvs că se încearcă o restructurare şi o pierdere a unui singur pol conducător, o descentralizare şi totuşi aceasta se poate realiza, dar nu ajungem că prin globalizare marii mastodonţi industriali, câţiva îşi vor supune întreaga lume şi atunci democraţie şi drepturile omului şi valorile umane sunt cu totul şi cu totul în altă parte.

**Liviu Zăpârţan:** Mă gândeam în numele prieteniei care mă leagă de Sfinţia sa să glumesc

în legătură cu destinul religiilor și am avut un moment de teamă, fiindcă aș fi vrut să întreb, e de conceput ca servitorii Majestății Sale Regina Angliei să fie cetățeni ai Europei și să asculte de președintele Franței sau urmașii revoluționarilor francezi să cânte imnul marșului de la Buckingham. Politicește, suntem iconoclaști - guvernul român a spus dacă intrăm în Uniunea Europeană și Convenția își pune în minte să schimbe Constituția Europei și să schimbe regimul politic, noi suntem pentru federație.

**Ioan Chirilă:** Atunci când vorbim de globalizare, nu avem dreptul să cantonăm discursul strict în limitele creștinismului, datorită faptului că acest concept privește panoplia integrală de religii și atunci aici ar trebui să vorbim de un nivel teoretic al globalizării în planul vieții religioase, putem vorbi doar într-un segment al dialogului inter-religios care se mai poartă în unele locuri. Însă globalizarea trebuie sesizată în planul religios în toate direcțiile sintetice, holistice de manifestare religioasă. Și atunci aici apar teoretizările de nuanță subiectivă care introduc conotații sau abordări confesionale și se întinde prea mult discuția, pentru că termenul de globalizare rămâne ideologie, ca să răspundem efectiv la titlu, atâta vreme cât nu își realizează obiectiv dimensiunile planetare. Or câtă vreme este UE sau SUA sau altele nu putem vorbi de o globalizare decât ca deziderat, ca subiect sau ca țintă și atunci până

nu se trece de această polaritate - să zic numai de doi factori, UE și SUA - pot să zic deocamdată globalizarea este aptă unei ideologizări, este o idee, nu este un fapt.

**Liviu Zăpârțan:** Aici v-aș contrazice puțin, fiindcă din datele mele rezultă că aceste procese de globalizare sunt într-adevăr planetare în clipa de față.

**Ioan Chirilă:** Pe unele segmente care nu implică calitatea relațiilor. Pentru că relația nu se exprimă doar la nivelul timbrului economic, ca să fie definit integral conceptul de relație.

**Liviu Zăpârțan:** Da, este adevărat, și nici regulile nu sunt de toată lumea acceptate, ca dovadă poziția la Organizația Mondială de Comerț.

**IC:** Totul devine atât de politizat încât se poate pune întrebarea ce facem cu UE, ce se întâmplă cu partidele politice?

**Liviu Zăpârțan:** De fapt în Parlamentul european se stă pe partide, nu se stă pe națiuni, ci pe grupuri politice. Eu țin foarte mult la această idee: globalizarea se face obiectiv, ca proces și interpretarea, acceptarea-neacceptarea. Eu nu sunt partizanul acesteia, eu constat.

**Întrebare:** Aș vrea să fac o precizare din punctul meu de vedere în legătură cu posibilitatea religiilor de a contribui într-un anumit fel la procesul globalizării. Cred că da, și această contribuție po vād în două planuri - într-unul care după părerea mea trebuie considerat



dezirabil, acela al sprijinirii mișcării ecumenice, bineînțeles păstrând ceea ce poate să fie numit specificul valorii sub aspect axiologic al fiecărei religii. În sensul acesta, religiile, fiecare în felul ei și în măsura în care este în stare, ar putea chiar să instituie prin dialogul lor un forum care să monitorizeze mai sever procesul globalizării, dată fiind și autoritatea, prestigiul de care se bucură tema providenței în fiecare dintre religiile și credințele despre care am putea discuta. Al doilea plan este unul indezirabil, pe care fiecare dintre religiile mai importante, îl pune în joc din surse fundamentaliste sau de exacerbare a dogmelor, a învățăturilor pe care le abordează și pe care le propovăduiesc. Așa încât o religie la ora actuală poate să joace unul din aceste roluri, de preferat ar fi să se gândească și să se oprească la primul.

**O întrebare:** putem răspunde cu da sau nu: globalizarea, fie că o numim globalizare, mondializare, dar prin care înțelegem această structură care să se caracterizeze și prin

completitudinea domeniilor pe care le cuprinde în noua structură mondială, va însemna sau nu un mare prejudiciu pentru asigurarea democrației autentice la nivel de comunitate și individual? Dacă da, aş vrea eventual câteva repere în care s-ar putea materializa acest prejudiciu.

**Liviu Zăpârțan:** Cred că da, pentru că decizia tehnică, decizia de eficiență economică nu se pune la vot.

**Onufrie Vințeler:** Eu cred că ni s-a prezentat aici un tort de probleme. Cred că în continuare va trebui să luăm fiecare blat, fiecare strat, s-au discutat prea multe probleme dar nu a fost aprofundată nici una. În al doilea rând, ați vorbit aici despre creativitate, trebuie să amintesc un citat din Blaga care în urmă cu șase sau șapte decenii spunea “Din orice colț al lumii poți să vorbești omenirii”, deci Blaga se gândea atunci la ceva foarte important.

## Dialogul interreligios între Orient și Occident

### NICU GAVRILUȚĂ

Lecturer, Ph.D., Faculty of Philosophy, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania. Author of the books: *Mentalități și ritualuri magico-religioase* (1998), *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale* (2000), *Imaginarul social al tranziției românești* (2001), *Fractalii și timpul social* (2003). E-mail: nicolas@uaic.ro

The paper attempts at analyzing the bases of interreligious dialogue in the West, as well as the forms of its successful or failed implementation in Romania. The author reviews the causes of the Western recent preoccupation towards the Oriental (especially Indian) religions. Then, he approaches the question of interreligious dialogue from the Romanian perspective, looking for the specific elements that transforms the framework. Thus, he firstly analyzes the failed forms of the interreligious dialogue (that are the stereotypical discourse, the missionary and the proselytism), paying a special attention to the case study of MISA. Finally, he interprets Mircea Eliade's writings on India as a successful and fruitful dialogue between two cultures and two religions.

### I. Cauzele interesului occidental față de religiile Orientului. Specificul lor în România contemporană

Literatura occidentală de specialitate prezintă și analizează mai multe cauze ale apariției și intensificării dialogului interreligios dintre Orient – cu precădere India – și Occident. Le vom expune și noi succint, apoi le vom comenta, încercând să analizăm (in)compatibilitatea lor cu spațiu social românesc al tranziției.

## KEY WORDS:

interreligious dialogue, Romania, transition, Oriental religions

O primă cauză, intens mediatizată, aduce în discuție existența unor *structuri depersonalizate* create de societățile industriale moderne. Ele ar fi dezumanizat suficient de mult viața și relațiile interumane din Occident. Or, religiile orientale vin și pretind că dețin alternative serioase la criza modului comun de viață socială din Europa și America.

Credem că astăzi structurile depersonalizate încetează să mai fie un fenomen exclusiv occidental. După 1989, ele își fac simțită tot mai intens prezența și în spațiul românesc. Însăși tranziția, asemenea unui ritual de *descensus ad inferos*, presupune în mod obligatoriu dezavuarea unor valori, uzanța unor modele, diluarea unor credințe religioase. Toate acestea pot fi interpretate (și) ca preludiu al unei renașteri. Și atunci se poate înțelege parțial condiția unor subiecți cu speciale sensibilități religioase, care, nesuportând durerile tranziției, caută refugiul în stilul de viață propus de unele grupuri denominaționale, inclusiv de cele orientale.

Altă cauză amintește de existența unei *noi contraculturi* în Europa occidentală și Statele Unite ale Americii. Cea veche a anilor '60 din SUA și Europa s-ar fi epuizat, lăsând locul alteia noi. O componentă importantă a acesteia din urmă o reprezintă și religiile orientale. Ele oferă noi alternative de viață la modelul statal, clasic, de tip instituționalizat.

Comentînd această afirmație a lui Jean Vernet din cartea sa intitulată sugestiv *Sectele*, vom remarca un fapt. Viabilitatea și durabilitatea noii contraculturi depinde enorm de modul în care ea se raportează la cultura oficială, statală. Poate să i se opună frust, elementar și atunci are șanse mai puține de reușită sau, dimpotrivă, noua contracultură poate fi un subtil și eficace braț al Statului, inteligent structurat în “sînul” grupurilor sociale nonconformiste pentru a le controla și manipula în voie<sup>1</sup>.

Evident, ipostaze sociale ale noii contraculturi au apărut și în anii tranziției românești. Numai că, funcționînd într-un mediu în mare parte omogen din punct de vedere religios, ele nu mai au aceeași forță și aceleași efecte puternice ca în Occidentul – central-european sau american.

Următoarea cauză aduce în atenție ceea ce s-a numit a fi *criza Bisericii*. În primul rînd a Bisericii creștine neortodoxe. Altfel spus, fenomenul s-a manifestat în plenitudinea lui în Occident. Aici au existat și există “segmente ale tinerei generații care așteptau de la bisericile lor altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulți dintre cei care au încercat să ia parte activă la viața Bisericii erau în căutare de experiențe sacramentale și mai ales de instruire în ceea ce ei numesc «gnoză» și «misticism». Sigur că au fost dezamăgiți”<sup>2</sup>. Urmarea a fost adeziunea totală la unele grupuri denominaționale, mai ales la cele

de inspirație orientală. La acest fenomen se mai adaugă și o substanțială insatisfacție față de dogmele Bisericii, explicabilă, din punctul nostru de vedere, mai curînd prin ignorarea și necunoașterea propriilor tradiții.

Cu totul diferit stau lucrurile în România ultimilor ani. Aici tradițiile, dogmele și ritualurile religioase s-au păstrat mult mai bine. Liturghia sacramentală n-a fost simplificată. Insatisfacția socială față de Biserică – dacă a existat – a fost de o cu totul altă natură. Totuși, nu de puține ori tinerii au încercat să experimenteze pe viu anumite ritualuri doar amintite în Biserică. Cel isihast, de exemplu, este doar unul dintre ele. Mulți dintre cei care s-au înscris într-un grup denominațional de coloratură orientală “reproșează” Bisericii absența preocupării față de practicile spirituale propriu-zise. Ei văd în yoga Orientului, de pildă, o cale mult mai vie și concretă spre Absolut. Aici cred ei că se află răspunsurile *reale* la marile probleme ale vieții. Asta nu înseamnă, în mod obligatoriu, o excludere a creștinismului. Acești tineri continuă să frecventeze Biserica și chiar să fie într-o anumită măsură practicanți ai cultului creștin. Rezultă o formă de sincretism religios care merită el însuși o analiză separată.

*Fascinația inițierii personale*, așa s-ar putea numi o altă cauză a creșterii amplitudinii fenomenului religios oriental în Occident, dar și în România ultimilor ani. Nu de puține ori,

Mircea Eliade a insistat asupra faptului că religia lui Iisus a respins dintru început practicile vechi misterice (gen Misterele din Eleusis) și cultul clasic al inițierii personale. Misterele creștine au fost anunțate pentru absolut toți credincioșii de la amvonul Bisericii. Inițierea a devenit colectivă. Ritualismul a ajuns să fie, uneori, unul fad, sec, irelevant. În aceste condiții, religiile orientale au venit cu promisiunea unei căutări personale și practice a absolutului, într-un “veritabil” scenariu secret al inițierii.

Societatea capitalistă, uneori *dură și depersonalizată*, stimulează și alimentează constant dorința cetățeanului de *reconstrucție a identității sociale*. El se vrea integrat unui grup și dorește să aibă sentimentul apartenenței la acel grup. Pentru unii, denominațiunile creștine și orientale sunt în măsură să le îndeplinească visul. Faptul este valabil pentru Europa și America în general, dar și pentru România timpului de tranziție.

Redescoperirea spiritului comunitar, a cultului familiei și a vieții private atrage după sine și dorința de a avea *un nou lider charismatic*. Or, grupurile “orientale” din Occident și din România livrează constant o diversitate de asemenea lideri.

O altă cauză a revirimentului nonconformismului religios amintit de o parte a literaturii sociologice occidentale de specialitate se referă și la așa-zisa *revanșă a victimelor*

*persecuțiilor ecleziastice*. Generațiile actuale care au urmat “arderilor pe rug” și “excomunicărilor” medievale au încercat să-și răzbune predecesorii “trădînd” creștinismul și pactizînd cu ritualurile religioase exotice, în special orientale. Pentru România o asemenea problemă nu se pune, iar în Occident ea trebuie verificată prin studii temeinice de istorie și arheologie socială.

*Așteptarea viitorului apocaliptic*, așa s-ar putea intitula o altă cauză a popularizării Orientului religios în lumea contemporană. Psihoza sfîrșitului iminent este în continuare copios alimentată de mediatizarea marilor catastrofe ale secolului trecut, înțelese ca prolegomene la Apocalipsă. Este vorba, printre altele, de ”cataclismul celor 55 de milioane de morți ai celui de-al doilea război mondial, de genocidul cambodgian, foametea lumii a treia, catastrofele industriale de la Sevesto, Bhopal și Cernobîl, conflictele și revoluțiile care s-au produs ca urmare a războiului rece, amenințarea permanentă și imediată a unui război nuclear final”<sup>3</sup>.

Toate aceste creează o așteptare a sfîrșitului în condiții de teamă și anxietate pentru virtualii membri ai grupurilor denominaționale. Acestea le promet șansa unei inițieri și a unei *salvări* de iminentul rău planetar. Încheierea mileniului doi și începerea celui nou alimentează și mai mult fantasmеle apocaliptice. Or toate acestea se

întîmplă în mai multe medii sociale din Occident, dar și în România actuală.

O altă cauză a proliferării semnificative a denominaționismului oriental o constituie și *tenația “fructului oprit”*. În perioada dictaturii lui Ceaușescu, practicile orientale erau privite cu suspiciune (vezi scandalul “Meditația Transcendentală”) sau chiar stigmatizate pînă la diabolizare. Într-un anume fel, era firesc ca ele să revină spectaculos după 1989.

Dincolo de toate acestea, colonizarea unor ținuturi orientale (India) și întîlnirea lor cu modernitatea occidentală au provocat în mod special dialogul interreligios. El a avut și are loc în forme slabe, chiar ratate, dar și în ipostaze realmente reușite.

## II. Formele slabe ale dialogului interreligios Orient-Occident: discursul stereotipic, misionarismul și prozelitismul

### II.1. Discursul stereotipic

Reprezentările noastre comune cu privire la lumea Orientului stau, de cele mai multe ori, sub semnul stereotipului. Pentru a-i înțelege mai bine funcționalitatea este necesar, înainte de



toate, un mic excurs etimologic. Termenul stereotip este compus din două cuvinte grecești: *stereos* (fix, solid) și *typos* (caracter). Sensul original era unul de natură tehnică: semnifica “multiplicarea unei forme tipografice prin turnarea în metal a unei copii”<sup>4</sup>. Preluat în deceniul 3 al secolului XX în științele umaniste, stereotipul a ajuns să numească acel corpus de reguli sau atribute din care unele reprezintă trăsături de personalitate.

În mass-media, stereotipul este o formă de prezentare sintetică, aproape simplificatoare, a realității cotidiene. În viteza dementială a derulării evenimentelor contemporane – vezi războiul din Irak -, jurnaliștii nu mai stau să analizeze, să înțeleagă și să explice ceea ce se întâmplă. Unii nici nu sunt pregătiți să o facă. Și atunci cad într-o capcană infinit mai păguboasă pentru noi ceilalți: relatează pur și simplu faptele, considerând că toate acestea sunt și suficiente pentru înțelegerea lor.

Așa se întâmplă deseori și cu religiile Orientului ilustrate în mass-media occidentală, inclusiv românească. Nu sunt excesiv de mulți cei care reușesc, totuși, să vadă sensurile ascunse ale evenimentelor și să înțeleagă semnificațiile lor simbolic-religioase. Pentru cei mai mulți dintre noi, stereotipul este cel care ne “ajută”. El numește “enunțul unei cunoașteri colective care se vrea valabilă în orice moment istoric”<sup>5</sup>. Ceea ce s-a spus ieri la noi cu privire la Orient este

valabil astăzi, dar și mâine. Atunci nu avem de ce să ne mirăm că, pentru majoritatea oamenilor, terorismul este “arab”, fundamentalismul “islamic”, iar despotismul, bineînțeles, “oriental”.

Invers, stereotipurile au funcționat și mai funcționează și în mentalul social oriental (indian) cu privire la Occident. Paradigmatic îmi pare a fi în acest sens, celebra incursiune în Anglia începutului de secol XX (1902) a lui Madho Singh, maharajah din Jaipur. Acesta fusese invitat la Londra pentru a asista la încoronarea lui Edward al VII-lea. “Pentru el, Marea Britanie era o țară îndepărtată, barbară, aflată în partea de nord-vest a ostilei «Mări Negre». Madho Singh nu-și putea supune augusta persoană unui mediu atât de străin. Iar o asemenea călătorie i-ar fi supus riscului și pe supușii lui, căci în timpul încoronării, poporul din Jaipur se identifica ritualic cu trupul regelui. Dacă Madho Singh se pîngărea în această călătorie, pămîntul și poporul său se pîngăreau în aceeași măsură”<sup>6</sup>.

În același timp, maharajuhul a găsit soluția imaculatei sale călătorii dincolo de cuprinsul “apelor negre”. A închiriat un vas pe care preotul l-a purificat și sfințit. Și-a transferat apoi o parte din mediul geografic, social și cultural hindus la bordul vasului, sfîrșind prin a-l exporta temporar în Anglia. Concret, “Au fost aduse la bord orez, fructe uscate, legume și apă, precum și cîteva vaci, plus finul necesar hrănirii lor, pentru ca

laptele proaspăt să fie asigurat zilnic. S-a păstrat de asemenea țărână din Pământul Sfânt al hindușilor (*bharatavarsha*) și apă din Gange, pentru ca regele să-și poată face ablațiunile și să purifice împrejurimile străine. În acest mediu de bun augur, Madho Singh a pornit în siguranță către Anglia”<sup>7</sup>.

Evident, astăzi asemenea strategii sunt, în ochii occidentalilor cel puțin, deplasate, stupide și ineficiente. Chiar indienii le-au abandonat. Însă stereotipurile cu privire la Occidentul “barbar”, “criminal”, “exploatare” etc. continuă să funcționeze. Din nefericire, principalul lor efect este tocmai *blocarea dialogului interreligios*.

Ceea ce ni se pare interesant este faptul că de acest “păcat originar” al comunicării stereotipe sunt conștienți chiar și promotorii ei. Cu toate acestea, reziduuri vechi, preluate și transmise intergenerațional prin mecanica banalei comunicări continuă să rămână în mintea noastră vie și eficiente. Alături de știința de manual, ele dau seama de faptul că “imaginarul colectiv al Occidentului cu privire la Orient (mai ales la Orientul musulman) exprimă mult mai multe adevăruri despre subiect (despre cel ce privește) decât despre obiect (cel care este privit)”<sup>8</sup>. Exprimă, de exemplu, intenția mai mult sau mai puțin mascată a subiectului de convertire religioasă a celuilalt pe “calea dreaptă”.

## II.2. Misionarismul

Una din clasicele căi de convertire, care în opinia noastră exprimă o formă slabă a dialogului, este misionarismul religios. Discutând despre întâlnirile creștino-hinduse și despre misionarismul occidental, trebuie să începem inevitabil cu primii misionari din India.

Printre ei s-au situat la loc de frunte baptistul englez William Carey (1767-1837) și anglicanul William Hodge Mill (1792-1853). Aceștia au fost pionerii ofensivei creștine din India. Aveau în față două alternative de persuadare a populației autohtone. Prima viza scoaterea indianului din sistemul său filosofico-religios și impunerea latinei ca limbă a noului cult.

Însă o asemenea strategie și-a dezvăluit imediat consecvențele și ineficiența. Sistemul de castă hindus s-a arătat a fi aproape impenetrabil. Prin urmare, misionarii au recurs la o variantă mai dificilă, dar cu șanse mai mari de reușită. Ea viza introducerea “calului troian” – sub chipul limbii sanscrite în care au fost traduse textele creștine – în cetatea culturii hinduse. Fenomenul acesta a fost menționat de Conciliul Vatican II sub numele de *inculturare*. Mai exact, s-au tradus în sanscrită *Decalogul*, *Crezul* și în latină celebrul text *Bhagavad-Gita*. Deși “rupeau” ceva în sanscrită, misionarilor creștini li s-au asociat, sub semnul cruciadei întru Hristos,

unii pandiți autohtoni și orientaliști remarcabili ai timpului.

Marile dificultăți au apărut în momentul echivalenței în limba indigenă a unor elemente esențiale din creștinism: Dumnezeu, Iisus Hristos, Sfântul Duh etc. Inițial, misionarii au încercat să-l traducă pe Dumnezeu Tatăl prin termenul de *Isvara*. N-au reușit. Au eșuat, pe bună dreptate, din moment ce diferențele dintre cei doi sunt remarcabile. Astfel, Dumnezeu intervine activ în viața credincioșilor, pe când *Isvara* nu. Se arată a fi suspect de rezervat, ajutându-i, uneori, doar pe cei care s-au decis să se consacre total practicilor yoga. Această “simpatie metafizică” (M. Eliade) pentru yoghini i-ar fi consumat întreaga energie. În concluzie, pentru majoritatea hindușilor, *Isvara* este un fel de *Deus otiosus* și nu poate fi speculat în folosul cauzei misionare creștine. La fel de ineficiente s-au dovedit a fi și echivalările Sfântului Duh cu formule de genul: *Pavistra-atman* (atmanul purificator); *Isvara-atman* (atmanul lui Dumnezeu); *Deva-atman* (atmanul divin) sau *Punya-atman* (atmanul sfânt).

Cele mai vii și aprinse controverse au apărut însă în momentul în care Iisus Hristos, Mîntuitorul lumii, a trebuit să îmbrace haina sanscrită. Mințile abile ale multor misionari s-au orientat asupra termenului de *avatar*, considerat a fi cel mai convenabil echivalent al lui Iisus în religia hindusă. Literar, *avatara* s-ar traduce,

sugerează Radu Bercea, prin “traversare în jos”. Este drumul pe care divinitatea supremă, Vișnu, îl parcurge pe pămînt. El nu-și părăsește, totuși, condiția transcendentă. Îl însoțește periodic pe om, ajutîndu-l să restabilească ordinea cosmică. Exemplul clasic este cel al lui Krișna, avatarul lui Vișnu. Or, și de data aceasta, echivalența a fost ratată. Sunt prea mari diferențele dintre cele două religii pentru ca apropierea să poată funcționa. Avatarul are o intrare repetată în timpul ciclic al lumii. Iisus intervine o singură dată în timpul liniar al istoriei. Avatarul nu-și asumă împăcarea cu decrepitudinea acestei lumi. Iisus, dimpotrivă, salvează lumea prin sacrificiul personal. Avatarul hindus este departe de a intra în ecuația soteriologiei umane. Fiul lui Iosif și al Mariei se predă însă necondiționat martirajului și răstigniri, lăsînd totul în voia Tatălui ceresc.

Toate acestea sunt exemple suficiente pentru a argumenta incompatibilitatea celor două mari religii și culturi. Ele sunt, după celebra expresie a lui Thomas Kuhn, *paradigme incomensurabile*. Noi le putem judeca în termenii moralei comune sau în funcție de criteriile misionarismului religios. Rezistența indiană la pătrunderea creștinismului este ilustrată și de faptul că “în India contemporană, creștinii, europeni și indigeni, nu depășesc 3% din populație, iar dintre ultimii, majoritatea aparțin straturilor sociale modeste și slab educate”<sup>9</sup>. Mai mult, unii dintre zeloții misionari

creștini care au învățat sanscrita pentru a duce religia lui Iisus în inimile orientalilor au cunoscut ceea ce sociologia numește a fi *efectul pervers* (Raymond Boudon). S-a întâmplat cu ei ceva cu totul neașteptat, surprinzător. Întorși acasă, unii misionari, cum ar fi cazul evanghelistului scoțian John Muir (1810-1882), s-au dedicat “cu rezultate notabile, indologiei de tip academic”<sup>10</sup>. J. Muir “a editat seria de cinci volume *Original Sanskrit Texts* și a fondat la Universitatea din Edingburgh, în 1862, «Catedra de limbă, literatură, filosofie sanscrită și de filologie comparată»”<sup>11</sup>. În pragul morții, venerabilul creștin a conchis că, totuși, cele două religii (creștinismul și hinduismul) “sunt două posibile atitudini umane în fața divinului”<sup>12</sup>.

### II.3. Prozelitismul oriental. Cazul MISA

O altă formă slabă a dialogului interreligios este prozelitismul. Vom exemplifica fenomenul cu prozelitismul yoga din România postdecembristă. Referința precisă este la Mișcarea Spirituală de Integrare în Absolut (MISA). De ce? Pentru că anumite practici mediatizate de acest grup se regăsesc, într-un fel sau altul, și în cazul altor denominațiuni orientale de la noi. Chiar prin notorietate și număr de adepți, MISA a devenit în momentul de față emblematică pentru fenomenul tantrico-yoghin românesc.

Dintr-un început observăm că strategia MISA este, din punct de vedere fenomenologic, similară celei practicate de misionarii creștini ai Indiei. Aceștia din urmă au recurs la limba sanscrită pentru a răspîndi creștinismul. Cei autohtoni traduc astăzi, indirect, conținuturile învățăturilor orientale în limba română. S-a înțeles, și într-un caz și în celălalt, că o bună persuadare se realizează prin utilizarea limbii autohtone.

Diferențele dintre cele două strategii merită a fi însă amintite. În primul caz, misionarismul creștin din India era pus în joc în special de străini. În noua situație, cei care-l importă pe Vișnu și pe Shiva pe plaiurile mioritice sunt chiar românii. Creștinii din India aveau o pregătire teologică, iar unii dintre ei chiar studii filologice și filosofice. În schimb, majoritatea celor care propovăduiesc practicile orientale la noi după '89 sunt absolvenți ai facultăților tehnice. Le lipsesc aproape cu desăvîrșire competențele lingvistice și filosofice. Aici ar sta, din punctul nostru de vedere, slabiciunea acestui model de dialog interreligios. Și-au anunțat oficial pasiunea pentru cele spirituale, apoi s-au autoproclamat profesori și chiar guru.

O altă diferență importantă se referă la faptul că misionarii creștini din Orient recurgeau în practicile lor la sursele autentice. Cunoșteau Biblia și textele de bază ale creștinismului în original, nefiind străini nici de criteriile unor

traduceri competente. Or, “specialiștii” indigeni care predau yoga în România nu cunosc – în cea mai mare parte a lor – sanscrita, pali sau tamila, dialect răspândit în sudul dravidian al Indiei. Nu au studii filologice și, prin urmare, recurg la sursele de mîna a doua sau a treia. Traduc texte orientale despre yoga din franceză sau engleză, publicîndu-le la edituri obscure. Condițiile grafice produse lasă de dorit. Mai mult, “profesorii” de yoga oferă cursanților sofisme de genul: “Un gram de practică valorează cît tone de teorie”. Se minimizează astfel importanța pregătirii teoretice, în special filologice și filosofice. E clar că unei asemenea serioase pregătiri nu i-ar face față mulți dintre cei care fetișizează MISA. Or, aici, cursantul nu dă un examen teoretic, ci, mai curînd, i se se solicită să fie punctual cu plata contribuției financiare. Și încă ceva: dacă “un gram de practică valorează cît tone de teorie”, atunci de ce profesorul de la Universitatea din Calcutta, Surendranath Dasgupta, i-a interzis lui Eliade să practice luni de zile exercițiile yoga, pînă nu stăpînește satisfăcător limba sanscrită și filosofia indiană?

În scenariul prozelitismului oriental de la noi s-a recurs – pentru o mai bună eficiență – la limba română. Materialul propagandistic este puternic codimentat cu motive pur creștine. Iată, spre exemplificare, doar cîteva dintre acestea.

În perioada 22 decembrie 1996 – 31 ianuarie 1997, MISA organizează în București un experi-

ment de tip parapsihologic, pe baza unor tehnici orientale de meditație. Scopul declarat era scăderea ratei infracționalității și armonizarea energetică a ambianței sociale din capitală. Adepții MISA susțin că au reușit. Un argument al lor ar fi confirmarea oficială a scăderii cu 50% a infracționalității și accidentelor rutiere în Bucureștiul sfîrșitului de an 1996. Știrea despre acest fenomen a fost difuzată și de postul de televiziune Antena 1 în cadrul emisiunii “Observator” din 4 ianuarie 1997. Liderul suprem al mișcării, controversatul domn Bivolaru Gregorian, și-a argumentat reușita trimițînd nu la sursele orientale, ci la anumite fragmente din... Biblie. Au fost invocate pasaje cum ar fi cele din *Ieremia* (29,12-13), *Matei* (7, 7-8) sau *Facerea* (28).

O situație similară în care MISA a recurs la creștinism a fost cea creată de “previziunile” apocaliptice ale lui Virgil Hîncu. Yoghinii bivolarieni au creditat imediat afirmațiile respectivului domn, numinundu-le “cercetări competente”. Au propus ca soluție ultimă “rugăciunea colectivă”, practică zilnic în perioada 1 ianuarie – 15 februarie 2000, între orele 21.00-21.45.

Am mai aminti recursul acelorași misionari yoghini la “metoda unică eficientă de agregare la unison”. Mărețul ei scop era acela de a îndepărta, măcar un centimereu, asteroidul apocaliptic care urma să lovească pămîntul în



septembrie 2000. Din fericire, sfârșitul lumii nu a avut loc atunci. Noi, ceilalți, muritorii de rînd, mai suntem astăzi în viață și n-ar trebui să ne cenzurăm permanenta recunoștință față de acești yoghino-salvatori.

Combinția ciudată de idei și practici religioase creștin-orientale merge pînă acolo încît unii și-l reprezintă pe Iisus drept un guru, un inițiat în ashram-urile indiene. Evident, aceste riscante analogii puse în joc de neprofioniști trădeză de acum partea maladivă a unei mentalități de tip New Age. Sincretismul acestei mișcări diluează diferențele esențiale dintre religii și credințe, compromițînd veritabilul dialog interreligios. Ele sunt adunate la un loc și manipulate eficient în folosul cauzei.

Concluzia ar fi că practicile orientale din România anilor '90, în special cele de tip MISA, nu sunt altceva decît forme denaturate, uneori chiar periculoase, ale adevăratelor religii și filosofii orientale, ilustrînd, în cel mai bun caz, o formă slabă a comunicării religioase.

### III. Ipostazele reușite ale dialogului interreligios Orient-Occident

Din punctul meu de vedere, una dintre ele poate fi ilustrată de modelul cultural oferit de indianistul Mircea Eliade. Un anume răspuns oferit arhitectului francez Claude Henri Rocquet

îmi pare a fi deosebit de edificator cu privire la ceea ce credea Eliade referitor la importanța cunoașterii religiilor orientale și la viitorul dialogului interreligios. “Simțeam că nu puteam înțelege destinul omului și modul specific de a fi al omului în univers fără să cunoaștem fazele arhaice ale experienței religioase. În același timp aveam sentimentul că-mi vine greu să descopăr aceste rădăcini pe baza propriei mele tradiții religioase, adică pe baza realității actuale a unei anumite biserici care, ca toate celelalte, era «condiționată» de o îndelungată istorie și de instituții al căror sens și forme succesive le ignoram. Simțeam că mi-ar fi fost greu să descopăr adevăratul sens și mesaj al creștinismului numai în tradiția mea. Iată de ce voiam să merg în profunzime: Vechiul Testament, întîi, apoi Mesopotamia, Egiptul, Lumea mediteraniană, India”<sup>13</sup>. Interesul tînărului hermeneut s-a orientat apoi cu predilecție asupra formelor „baroce”, exotice, de yoga populară și, în special, de yoga tantrică. Iată ce-și nota Eliade în *Memorii* cu privire la acest fapt. „Dimpotrivă, ceea ce mi se părea original, și tendențios neglijat atît de elitele indiene cît și de savanții occidentali, era yoga tantrică. Descopeream în textele tantrice că India nu era pe de-a întregul ascetică, idealistă și pesimistă. Exista o tradiție întreagă care accepta viața și trupul; nu le considera nici iluzorii, nici izvor de suferință, ci exalta existența încarnată ca singurul

mod de a fi în lume în care libertatea absolută poate fi cucerită”<sup>14</sup>. În joc erau, cu alte cuvinte, motivații existențiale și culturale străine de orice „exotism” și imposibil de redus la „spectaculos” și „erudiție” pe o temă străină realității românești.

Este exact ceea ce nu s-a înțeles bine în anumite medii, chiar din momentul susținerii doctoratului și publicării tezei (în 1936). Deplîngînd superficialitatea și reaua-credință, Eliade nota în *Prefața* din 1937 la *Cosmologie și alchimie babiloniană*: „A judeca însă o carte după aspectul ei grafic, a crede că un număr strict de note înseamnă „cultură”, iar un număr mai mare de note devin „erudiție”, a trece cu vederea conținutul cărții sau a refuza să judeci validitatea unei anumite afirmații pentru că se referă la realități nefamiliare – atitudinea aceasta mi se pare sterilă și primejdioasă unei culturi”<sup>15</sup>. Nu s-a înțeles atunci (și poate nici astăzi într-o suficientă măsură) caracterul *românesc* și universal al cărților lui Eliade despre Yoga și importanța lor pentru viitorul dialogului dintre religii. Eliade îl explică în variate texte<sup>16</sup>, dar poate cel mai succint formulat apare tot în amintita prefață. Acolo, hermeneutul român scrie că „ceea ce caracterizează problematica actuală a culturii românești este autohtonismul, adică rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină. Cum am arătat în altă parte, asemenea fenomene de rezistență și

chiar insurecție a spiritualității autohtone împotriva formelor unificatoare venite din afară se întîlnesc destul de des în istorie. Chiar în tînăra noastră cultură modernă, formula lui Lucian Blaga – „revolta fondului autohton” – a fost pusă întîi în circulație, pe la 1860, de către Hașdeu, cu al său studiu *Pierit-au dacii?*, deși la întrebarea aceasta n-a răspuns definitiv decît Pîrvan, 60 de ani în urmă. Or, unul din rezultatele precise la care ajungem în yoga este tocmai această rezistență a fondului autohton, prearian, și surparea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălitorii indo-europeni”<sup>17</sup>.

Concluzia generală ar fi aceea că exegeza de specialitate asupra fenomenului yoga întreprinsă de Mircea Eliade începînd cu anii '30 ai secolului trecut este deosebit de importantă și chiar actuală pentru contextul globalizării și dialogului interreligios contemporan. Este un adevăr pe care în România contemporană l-au înțeles foarte bine elitele culturale. Sunt tentat să-i dau perfectă dreptate lui Vasile Lovinescu care recunoștea autenticitatea dialogului religios doar în cuprinsul mediilor elevate cultural. Faptul că dialogul Orient-Occident se consumă în registrele eleganței, toleranței, înțelegerii și acceptării celuilalt mi-l confirmă instituții și structuri culturale, cum ar fi Institutul de Științe Orientale “Sergiu-Al George” și editurile ce traduc și publică direct din original textele religioase orientale; Asociația Română de Istoria

Note:

<sup>1</sup> A se vedea, pentru detalii, Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere. 1484*, București, Editura Nemira, 1994, pp. 151-157.

<sup>2</sup> Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, Eseuri de religie comparată*, traducere din engleză de Elena Bortă, București, Editura Humanitas, 1997, p. 84.

<sup>3</sup> Referințe la gruparea Ananda Marga (Calea Fericirii) se găsesc în lucrarea lui Constantin Cuciuc, *Religii noi în România*, București, Editura Gnosis, 1996, pp. 112-114.

<sup>4</sup> Septimiu Chelcea, *Personalitate și societate în tranziție. Studii de psihologie socială*, București, Editura Societatea Știință și Tehnică, 1994, p. 242.

<sup>5</sup> Bichare Khader, "Stereotipuri occidentale cu privire la Orient", apud *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 57..

<sup>6</sup> Richard Burghand, *Hinduism in Great Britain*, apud Kim Knott, *Hinduismul. Foarte scurtă introducere*, traducere de Gabriela Inea și Florin Șlapac, București, Editura Allfa, 2002, p. 122.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Thierry Hentsch, "L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen", Paris, Ed. de Minuit, 1988, apud *Secolul XX*, nr. 1-3, 1996, p. 59.

<sup>9</sup> Radu Bercea, "Creștinismul în India. Evanghelizare, dialog interconfesional sau pluralism religios", în *Secolul XX*, nr. 4-6, 1996, p. 316.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude Henri Rocquet*, traducere și note de Doinea Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 24.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Memorii* (1907-1960), ediție și cuvânt înainte de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1991, p. 193.

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, București, Ed. Humanitas, 1991, pp. 68-69.

<sup>16</sup> A se vedea, de exemplu, p. 72 din ediția Humanitas 1991 a *Alchimiei asiatice*; p. 216 din monografia lui Ioan Petru Culianu intitulată

*Mircea Eliade* (Nemira, 1995). Aici Eliade este invocat cu o mărturie din septembrie 1981 unde explică discipolului Culianu cum India l-a ajutat să priceapă temeiurile tradiționale ale țaranului român. Mai precis, urmărind funcțiile castelelor indiene, Eliade a înțeles prestigiul aproape neobișnuit de care se bucurau bătrânii în vechea societate românească. Ei sporeau prestația comunității și "nu erau aruncați la gunoi". Faptul acesta îi părea lui Eliade a fi în deplin contrast cu mitul veșnicei tinereți ce domina America aceluia timp. De referință sunt și locurile din celebrele convorbiri ale lui Eliade cu Claude Henri Rocquet despre unitatea culturală vastă ce leagă la un nivel mai profund, neolitic chiar, Scandinavia de Ceylon, China de Portugalia și România de India. Trimiterea precisă este la pp. 54-57 din singura ediție românească a cărții. Exegetul scrupulos ar mai putea consulta și *Jurnalul* lui Mircea Eliade, în special pp. 222-223 din volumul I apărut în 1991 la Humanitas. Aici se vorbește convingător despre *universalitatea* culturii românești descoperită prin yoga, despre dezavuarea așa zisului "exotism" al acestui fenomen și despre o Românie culturală a viitorului, văzută ca punct de legătură între Orient și Occident.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *Alchimie asiatică*, ed. cit., p. 70.



## Vasile Frăteanu, Tratat de metafizică

Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Ar putea fi îndemnul sau, poate, chiar programul filosofic pe care ni-l propune profesorul Vasile Frăteanu în ultima sa carte, *Tratat de metafizică*. De la Nae Ionescu încoace în facultățile românești de filozofie n-au fost ținute cursuri de metafizică, pe fondul probabil al lipsei de vocație a majorității celor ce prestează *ex cathedra* dar cu siguranță și ca urmare a inhibițiilor provocate de șantajul constant al ideologiei materialist-dialectice, gata în zelul ei mediocru să se lepede, bunăoară, de întreaga operă a lui Blaga diagnosticată drept „metafizică” și „mistică”. Cu venirea la Facultatea de Filozofie din Cluj-Napoca a profesorului

Frăteanu debutează, în 1990 *Cursul de metafizică*, singurul de acest fel din țară, ce va duce prin continue rafinări, aprofundări și nuanțări la actuala formulă de *Tratat*, piesă culturală indispensabilă arealului filosofic failibilizat imprudent de mult prin diversele relativisme, deconstructivism, postmodernisme sau epistemologii „slabe”. Revenirea filosofiei la metafizică, după diversele heterodoxii, fertile sau nu, încercate mai cu seamă de la Nietzsche și Marx încoace, echivalează, pentru a livra o figură de cea mai sublimă relevanță simbolică pentru spiritul european, cu întoarcerea lui Ulise la Ithaca, singura insulă de certitudine, singurul teren nemișcător, singura „casă” unde să fie posibilă locuirea *per aeternitatis*, căci oare nu tocmai asta ne oferă metafizica, o locuire în toposul esențelor absolute, a principiilor infailibile? Și cum ar putea fi numită o cultură care s-a înstrăinat de metafizică dacă nu „rătăcitoare”, „fără casă” și „fără teme”, asemenea sufletelor damnate de care pomeneste Platon în unele pasaje ale operei lui? Toate aceste stigmat nu ne-ar îndreptăți oare să diagnosticăm așa-zisa filozofie post-metafizică drept una „amnezică”, atinsă de-o regretabilă senescență sau de-a dreptul alienată, contrar plăcerii acesteia de a-și măguli diagnosticul cu atributul „inovației”? Libertatea riscată a unei culturi post-metafizice comite poate, fără s-o știe ori fără capacitatea de a realiza efectele, nu mai

### VIANU MUREȘAN

Lecturer, Ph.D.,  
Faculty of Philosophy,  
Avram Iancu University,  
Cluj, Romania.

## KEY WORDS:

metaphysics, Being, Thought, language, relational ontology

mult decît o listă de meniuri ideologice, fertilă la nivel de limbaj, productivă în glose ce tatonează cu insistență obsesivă imediatul, cotidianul, conjuncturalul, practicul, dar se dovedesc incapabile să facă față provocării marelui „pisc” - pentru a relua o imagine heideggeriană - al metafizicii. Apologetica locvace a cotidianității, osanalizarea inflaționară a sensibilului imediat, cu toate că se gratulează, fără eufemism, cu meritul utilității, este, la o analiză mai puțin concesivă, consecința indeniabilei neutralizări a tensiunii impuse de *transcendență*, de *suprasensibil*, de *universal*, de *absolut* – conceptele bazale ale tradiției filosofice, și cînd spunem *tradiție* avem în vedere tocmai esența metafizică a actului cultural dintotdeauna.

Proiectul profesorului Frăteanu – unic în cultura română actuală, după cum va putea constata oricare cititor - nu are totuși gravitatea sentențioasă a alternativei exclusive, nu se lasă afectat de iluzia facilă a reformismului, încercată prea adesea numai în sec. XX, ci se oferă sub egida generoasă a revenirii la temele mari, la categoriile clasice, la modelele filosofice care au străbătut veacurile culturii europene, în copleșitoarea lor majoritate fiind tipuri metafizice. Fără lipsa de măsură a polemistilor cu orice preț, nu e totuși lipsit de spirit critic și de angajamente proprii, în special în partea finală a tratatului, care se dorește o reșezare a filosofiei în demnitatea ei tradițională, de care nu numai

că n-ar trebui să se dezică, dar pe care ar trebui să o prefere ca șansa ei salvatoare. Nu e cu nimic impropriu să considerăm că tocmai acestea ar constitui nucleul tare al culturii filosofice europene. Va fi astfel inevitabilă tematizarea Ființei, Neființei, Devenirii, Binelui, Adevărului, Frumosului, Spațiului, Timpului, Cunoașterii, a conceptelor conexe, în rețele deosebit de complexe și bine articulate, urmărite de Vasile Frăteanu de-a lungul întregii culturi filosofice și științifice, de la presocratici, prin Platon, Aristotel, filosofii creștini și pînă la Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Rorty, Derrida, Bergson, M. Henry, Lévinas, Habermas, Plantinga, Hintika, Penrose, Einstein, Hawking, Barrow, Bohm sau Strawson. Faptul de a vrea să le excludă ar lua unei filosofii tocmai esența ei specifică, iar ambiția de a opera fără de ele ar duce la derapaje către aria hibridă a diverselor dialecte practicate de științe perifilosofice ce-și flatează cu titulatura interdisciplinarității evidenta lor anamorfoză.

Ce anume legitimează un proiect de metafizică? Profesorul Frăteanu nu va înceta să o afirme, convingerea că există un nivel de realitate supratemporală, supraformală, sustrasă contingentelor de orice fel, o realitate „suprasensibilă” care, egală cu sine dincolo de o simplă ecuație logică, întreține calitatea de fundament atît pentru lumea obiectelor cît și pentru exercițiul intelectual. Atît *a fi* cît și *a cunoaște* devin posibile numai printr-un fundament



suprasensibil care le protejează de riscul disoluției în pura devenire, sau măcar le investește cu calități stabile în absența cărora orice identitate ar fi de neconceput. Ființa, de la a cărei principialitate se alimentează toate modalitățile *a fi*-ului, gamă relativ indeterminabilă, garantează prin propria temeinicie singulară tocmai amfibologia ce ipostaziază existentul în obiect și subiect, în a căror relații survine mai devreme sau mai târziu și ceea ce numim cunoaștere, în cea mai generală, primară accepțiune. Astfel că nu credem a greși dacă numim ontologie tipul de filozofie propus de Vasile Frăteanu, evidentă fiind de-a lungul spectaculoaselor sale argumentații, privilegierea categoriei ontologice centrale. Dar trebuie să amintim imediat și nota de inovație, specificând că *relația* este cea care face posibilă manifestarea, dar și înțelegerea corelativă a ființei cu devenirea, a substanței cu forma, a spațiu-timpului cu devenindul, a sensibilului cu suprasensibilului, a cunoscătorului cu cognoscibilul. Așadar avem de a face cu o *ontologie relațională*, alternativ unei *ontoteologii relaționale*, dacă nu ometem ideea din capitolul despre Dumnezeu, în care se postulează clar că acesta „*apartine prin excelență domeniului suprasensibilului, al metafizicului*” (p. 323), tema predilectă a metafizicii, care are „sarcina” și „onoarea” de a-l face cunoscut pe Dumnezeu. Dacă vrem să

extragem **figurile relaționale** dominante în sistemul profesorului Frăteanu, putem alege cuaternarul, „patrulaterul lingvistic” **ființă-devenire-gîndire-limbaj** (cap. IV al cărții), triada **adevăr-bine-frumos** (cap. V) și diadele, îndelung practicate de-a lungul filosofiei europene, **ființă-devenire** (cap. II) și **ființă-neființă** (cap. III). Credem că analiza acestor *figuri relaționale* constituie, pe lângă dovada organizării geometrice de înalt rafinament, veritabila noutate introdusă de Vasile Frăteanu în scriitura metafizicii actuale.

De ce metafizica este o ontologie? Întrebarea trebuie să lămurească o altă chestiune, cu aparență mai explicit metodică: de ce problema ființei nu poate fi radiată din domeniul investigației filosofice? Pentru că fără de ființă nu poate fi gîndit *temeiul* sau „principiul de întemeiere a lumii” (p. 7), *identitatea* sau „unitatea internă” (p. 9) și *rațiunea* sau „datul universal” (p. 9), iar fără acestea nu poate fi analizat determinatul, concret sensibil sau doar inteligibil; existența în general, indeterminată, fundalul purei prezențe, ca și cea particulară și nici cunoașterea nu ar fi posibile fără suportul ființei. Chiar dacă nu orice filozofie tematizează ființa, ea o presupune subiacent în ipotezele sale de lucru, căci nu există filozofie care să nu accepte că există *identități* cognoscibile, *instanță cunoscătoare* și produsul cunoașterii în mod legitim considerat „adevăr”. Gîndită

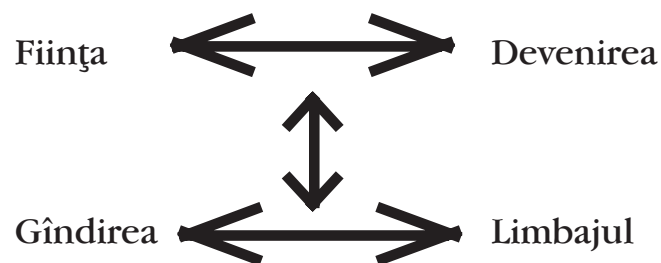
indeterminat ori calificată, gândită ca pură potență ori ca prezență activă, eternă ori autoconstituită, asimilată unului, esenței supreme, totalității sau lui Dumnezeu, livrată supracategorial intuiției, categorial rațiunii ori comprehensiunii ec-stactice, ființa nu poate lipsi din discurs fără al priva de ceea ce-l legitimează. Chiar dacă am vrea să limităm metafizica la o filozofie a limbajului - tentăție consacrată variat în sec. XX spre exemplu -, tot ar trebui să luăm în considerație, conform demersului profesorului Frăteanu, o anume *ființă a limbii*, coalescentă *ființei subiectului*, ca figuri ontologice diseminate, adică să fondăm metafizic justetea actului de filosofare în curs.

Suplimentar, lămurirea necesității temei ființei rezolvă și falsa dilemă: *ființă sau devenire*. Disjunția nu-și mai are locul, căci chiar dacă am privilegia principiul devenirii tot ar trebui să recunoaștem absurditatea unei devenirii pure - de fapt o entropie radicală, autodisolutivă -, să aderăm la raționalitatea corelativității cu ființa, să operăm cu complexul relațional ființă-devenire (sau devenire-ființă) ca realitate indisjunctibilă. Dificultatea, aparent insurmontabilă a operării cu conceptul neantului, poate fi dezamorsată doar dacă, în loc să-l remitem nimicului pur îl integrăm formelor gândirii, limbajului, îl angajăm dialectic în ființă, îl asimilăm alterității sau unei forme active a statutului ființării. Neantul are sens filosofic pentru că despre el *se gîndește, se*

*vorbește*, pentru că servește speculațiilor asupra formelor ființării, este deci o specie aparte de intelectual, un concept al cărei esență se vădește tocmai în transcenderea propriei sfere de semnificare, ca ceva anume care nu spune altceva decît că nu vrea să indice către nimic din ceea ce beneficiază de existență, de formă, de quiditate. Comprehensiunea neantului se produce atunci cînd întîlnirea cu el este imposibilă, cînd actul de a învăța despre el este principial neîntemeiat, adică în acel tip de manifestare a intelectului sau intuiției în care eficiența prestației se vede suspendată de propria indeterminare. Tocmai anularea prestației emfatică a formelor mentale lasă să se revele nonprincipialitatea neantului, caracterul spraesentțial și supraformal al „prezenței” lui. Lăsînd cuvîntul profesorului Frăteanu, neantul „*trimite la conceptul ființei fără ființă, la conceptul ființei care își pierde treptat forma de a fi și modul de a fi în și ca manifestare, revelare, dezvăluire, pentru a se recula finalmente în «nesăvîrșire» și pentru a se închide într-o opacitate absolută.*” (p. 175)

Cuaternarul ființă-devenire-gîndire-limbaj este figura metafizică de maximă cuprindere în sistemul metafizicianului clujean, consacrarea categorică a ontologiei relaționale. Corelația orizontală (cu extensiune spațio-temporală) a ființei și devenirii se completează cu una orizontală (extensiune în sfera strict noetică,

suprasensibilă) între, de-o parte ființa-devenirea și, de alta gândirea-limbajul, astfel:



schemă în care se indică transferabilitatea primei corelații orizontale în condițiile celei de-a doua, asta desemnând totodată modalitățile în care esența ontologică a lumii capătă sens în esența spiritului uman, devenind formă intelectual-linguală, „*toți acești termeni sunt termeni corelativi*” care „*împreună trimit la un complex de moduri «existențiale» și la un sistem dinamic de interdependențe*”. (p. 178) Iată o viziune atotcuprinzătoare asupra sarcinii metafizicii, care în esența ei ultimă este atât teorie a existenței cât și a gândirii și limbajului. De aici nu inferăm că ființa-devenirea se exprimă fără rest în gândire-limbaj, nici că dincolo de formele limbii nu s-ar afla forme de ființare. Indeterminatul ființei sau al devenirii, chiar indeterminatul gândirii, fondul prenoetic, nu pot consacra forme de limbaj. Limita astfel vizibilă nu destructurează totuși caracterul corelațiilor stabilite în cuaternar întrucât tot ceea ce este în limbă se constituie din rafinarea ființei și gândirii. Ființa face posibil principiul identității în vreme

ce devenirea pe acela al diferenței. Cele două conlucrează sinergic în rețeaua lumii. Dar nici gândirea nu poate gândi în absența identității și diferenței, iar limba nu poate exprima nimic fără ele, căci n-ar beneficia de concepte și judecăți. Prin continuitatea lor de la ontologic la logic cele două principii permit transferul ființei-devenirii în criteriile de inteliecție ale gândirii-limbii. Ceea ce vrea profesorul Frăteanu să afirme prin exigentul travaliu asupra cuaternarului este caracterul fundamental metafizic al acestei figuri și primordialitatea relației, reconfirmându-și proiectul unei ontologii relaționale.

Finalul *Tratatului de metafizică* ne dezvăluie un gânditor solitar ce-și ia sarcina de a apăra ceea ce gândirea post-metafizică pretinde a fi depășit, de a relegitima tocmai sensul tradițional al filosofiei, într-un turnir glorios cu nume ce-și inhibă din start orice adversar, să-i invocăm pe Habermas și Derrida, deși nu sunt singurii. În cele din urmă, filosofia acestora spune ceva tocmai pentru că, fără s-o afirme, ei înșiși creditează o esență metafizică a actului de gândire, a semnificării și expresiei; pretențiile la validitate universală a propozițiilor și judecăților acestor gânditori, adversari ai metafizicii, se fondează, după cum ne-o dovedește Vasile Frăteanu, pe „*niște presupozii integral metafizice*.” (p. 404) Desigur, nu avem de a face cu un gânditor care ni se impune, care ne confiscă alternativa pentru a ne satura cu



**ANA-ELENA ILINCA**

MA Faculty of Letters,  
UBB, Cluj, România

angajamentul propriu prezentat pe post de unică filosofie. Metafizicianul clujean, care întrupează o figură a gânditorului pur, solemn, dezangajat mundan dar univoc în atașamentul față de suprasensibilul lumii, amintind în obstinația lui epifanică de Empedocle sau de Plotin, ne invită să vizităm marile arhitecturi mentale, temple ale filosofiei europene (figura templului cred că e preferabilă celei a bulevardului cultural de care părea atît de fascinat Noica), cu convingerea că nu și-au pierdut nici sacralitatea, nici frumusețea nici relevanța. Statornice, edificate parcă de-o mînă invizibilă pentru a susține ordinea lumii, ele mai au încă ceva de comunicat chiar și atunci cînd vacarmul frivol al modernității noastre pretinde a fi spus totul.

Ana-Elena ILINCA

**Alina Branda, Repere în antropologia culturală**  
Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2002, 272p.

The book which I have chosen to review, *Orientations in Cultural Anthropology* by Alina Branda, has drawn my attention due to its character of novelty in the Romanian cultural context. As the author herself stated in the foreword of her book, this book stands for “an approach of diachronic and synchronic identification of the major stages” of cultural anthropology. It is also a “pleading” for establishing the study of cultural anthropology in Romania.

The author places her arguments within the framework of broader theoretical trends that one could identify in this domain. Therefore in the first chapter of the book she discusses the main

## KEY WORDS:

Alina Branda, cultural anthropology, symbolic system,

tendencies of cultural anthropology since the time when it gained the status of a well-established science. On the one hand, this chapter is a critical comparison of the major anthropological trends and schools. On the other hand, it has a systematic dimension that introduces the inquisitive reader into a field that places humanity at the very heart of culture. Alterity is a key concept in cultural anthropology, and therefore the author pays tremendous attention to that issue, since one could assert that knowing the Other has always been the main goal of anthropological research.

The second chapter of this book analyzes the relations between cultural anthropology and other social sciences such as sociology, linguistics and philosophy. What is most interesting about cultural anthropology is its distinct feature of being an “open” science. Its character, full of paradoxes and dilemmas, is underscored, as is its propensity towards borrowing from related sciences. To researchers these attributes may be sources of great distress, but they are also a unique way of asserting a dynamic and challenging science.

An extensive sub-chapter deals with the *fieldwork* that represents a major foundation for this particular field of study. Fieldwork provides both a basis of information and a source of experiences that shape the researcher in cultural anthropology. What is noteworthy is the fact that

fieldwork is carried out differently by the various anthropological schools, and as such it provides different outcomes, and produces different types of anthropological discourse.

The author continues her analysis by considering several of the most important theories corresponding to cultural anthropology. Consequently, the third chapter is dedicated to the presentation of functionalism as envisaged by Bronislaw Malinowski, of symbolic anthropology and its interpretative paradigm, and of cultural relativism. Malinowski's functionalist approach privileges the social system, especially the mechanism of human necessities. He focuses on concepts like function and structure that are considered to be at the basis of the social life. One of the main alternatives posed to this kind of approach comes from symbolic anthropology. This type of analysis views culture as a symbolic system. It articulates the importance of cultural symbols and their meanings within the framework of the social life of the group. The cultural relativism perspective values the diversity of cultures. It includes different forms and types of relativist approaches. It has positively influenced the theories and methods existing in contemporary cultural anthropology. It may also present the risk of a unilateral judgement of different cultures.

A. Branda concludes her book with an analysis of the relation between Western cultural an-





thropology and the similar researches being carried out by specialists from southeastern Europe, namely ethnography and ethnology. From the very outset of the last chapter, the author points out that one cannot speak of cultural anthropology in southeastern Europe, as, here, the main approaches have been of an ethnographical and ethnological nature. There are fundamental differences between the two traditions, both in approach and in methodology. Further on, the author identifies the complex causes of the gap between the two traditions. She also underlines the need for Southeastern European researchers to adjust themselves to the contemporary research being conducted in this field. Special attention is given to the Romanian situation.

Although this work was first written as a PhD thesis, the phrase which might best depict this book would be “a bird’s eye view”, as it aims at providing an integrative presentation of what cultural anthropology represents. It may very well be considered an attempt that is intended to awaken the awareness of the Romanian public to this kind of topic. The lengthy bibliography attached at the end of the book gives the reader the opportunity to become more familiar with this domain of research.

Petru Moldovan

**Ioan-Vasile Leb (coord.),  
Biserică și multiculturalitate  
în Europa sfârșitului de  
mileniu,  
Editura Presa Universitară Clujeană,  
Cluj-Napoca, 2001, 461p.**

Dezbaterea în jurul rolului Bisericii, la începutul noului mileniu, subliniază în mod concret modalitățile prin care această structură de origine divino-umană reușește să se implice în societate cu soluții benefice ce merită să fie luate în considerare în viitorul ce se prefigurează cu repeziciune. Autorii din acest volum reușesc prin discursul specific fiicăruia să scoată în evidență, în contextul actual, problemele cu care se confruntă Biserica.

Astfel, majoritatea gânditorilor care contribuie la acest volum își ridică vocea împotriva procesului de globalizare, deoarece este considerat un factor de fragmentare a socialului;

## KEY WORDS:

Church,  
multiculturalism,  
tolerance, Europe

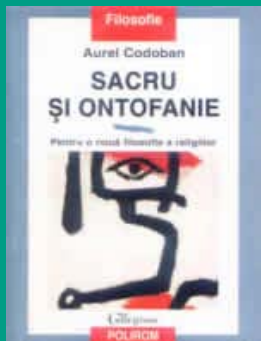
un motor care accentuează dizolvarea identității religios-culturale a omului tradițional. În acest context, procesul secularizării a făcut ca tradițiile populare să fie degradate destul de mult. Soluția dată acestor probleme se îndreaptă spre re-asumarea de către creștinism a statutului de segment activ, cu spirit critic și ca o forță rațională și constructivă cu privire la mutația personală și comunitară autentică a umanului – comuniune cu Dumnezeu – în Hristos și Biserică.

O altă perspectivă propusă este cea în care credinciosul nu-și pierde identitatea, prin deschidere față de alteritate, ci reușește tocmai prin aceasta să o păstreze, prin pluralitatea culturală europeană, în special datorită unei situări în “centrul” devenirii europene. Sau, se mai poate afirma că globalizarea este benefică numai dacă ajută concret la crearea acelor condiții specifice sau necesare desăvârșirii lor. Mai reiese din volum și nevoia unei noi evanghelizări, sau faptul că “noua” evanghelizare trebuie făcută sub forma sa în spiritul unei complementarități, printr-o distanțare de orice tip de confruntare, ca un demers de regăsire a credinței. Este evident vorba de credința creștină care din primele momente ale ei a conferit varietății națiunilor europene un substrat comun, în același mod în care geografia confesională a dat naștere unor trăsături caracteristice fiecăreia, motiv pentru care este

mai mult decât necesară o colaborare între biserici.

Exegeza este adusă în discuție ca un aspect care conservă și afirmă multiculturalitatea. Deoarece în cadrul bisericii creștine ea este văzută asemeni unui creuzet în care sunt puse la un loc culturi naționale ce experiază mărturia aceluiasi adevăr unic. Dar multiculturalitatea mai este văzută și ca respectare a celuilalt, un spațiu roditor pentru cuvântul lui Dumnezeu, iar reversul medaliei ar fi secularismul, conceput ca un spațiu neroditor, o societate care nu poate fi marcată de multiculturalitate. Volumul mai aduce în discuție și darwinismul din sfera socială, care ar fi o încercare de a arăta că oamenii nu sunt identici ca nivel, iar într-o societate vor exista mereu diferențe sociale ce pot fi benefice pentru binele comun.

Atitudinea multiculturală a gândirii ortodoxe românești este evidențiată de exemplul lui Dumitru Stăniloae. Iar în acest context analizele referitoare la opera acestuia conduc la ideea că funcția imaginarului religios în gândirea ortodoxă oferă posibilitatea unui dialog interreligios ca bază pentru mai largul dialog dintre culturi. Legitimare oferită și de faptul că ortodoxia afirmă modelarea învățăturii unice a Bisericii în funcție de specificul cultural al comunităților particulare, permițând o angajare a culturilor într-un efort multicultural comun.



## NICA MARIUS

Student, Department  
of Philosophy, UBB,  
Cluj, Romania

Nevoia Europei de re-evangelizare, de re-catehizare apare ca o lucrare imperativă pentru Biserica ecumenică și care nu mai poate fi amânată. În acest effort, Ortodoxia, de exemplu, are șansa de a oferi Europei sufletul pe care l-a pierdut.

Cultura va îndeplini rolul de vehicol principal ce ar contribui la resuscitarea noțiunii de “sacru”, cum ar fi cazul societăților ieșite de sub acțiunea seculară a regimurilor de tip totalitar; lucru care pare posibil de realizat sub acțiunea educației, care permite omului accesul la un orizont valoric aparte. Această dimensiune religioasă sau spirituală face ca omul să iasă din condiția sa istorică pentru a putea avea acces la un univers diferit calitativ.

Prin participarea la acest volum a unor distinși teologi și oameni de știință români și străini s-a reușit abordarea interconfesională și interdisciplinară a unor probleme de mare actualitate în societatea contemporană. Volumul de față oferă o foarte bună și consistentă deschidere spre o dezbatere largită a acestor probleme în societatea românească.

Nica Marius

## Aurel Codoban, Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor, (The Sacred and Ontophany. For a New Philosophy of Religions) Ed. Polirom, Iași, 1998

Aurel Codoban este profesor al Departamentului de Filosofie al Universității „Babeș-Bolyai”, din Cluj Napoca. Este autor a mai multor volume, printre care: „Structura semiologică a structuralismului”, Ed. Dacia, Cluj Napoca 1984, „Introducere în filosofie”, Ed. Argonaut, Cluj Napoca, 1995, etc. Volumul de față a apărut la Ed. Polirom Iași, 1998, și după cum precizează și autorul, este o încercare de a structura propriul curs de „Filosofie a religiilor”. Linia de interpretare filosofică pe care o urmează, îi conturează pe Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach și Mircea Eliade, și propune un nou tip de filosofie a religiilor.

Cartea demarează cu o incursiune istorică spre a arăta că filosofia religiilor apare din conflictul dintre filosofie și religie. Se face

## KEY WORDS:

philosophy of religion, religious experience, religious phenomena, religiosity

observația că încă din Grecia antică, filosofia s-a constituit ca o alternativă la religie, alternativă în care accesul la sacru era mediat de cunoaștere. Relația religie filosofie se instaurează încă de atunci, însă în decursul fiecărei epoci secularizarea le separă cantitativ. Astfel, filosofia religiilor apare în momentul în care filosofia nu mai are nici un contact cu religia, cu tendința de a păstra dialogul dintre ele. Autorul optează pentru o filosofie a religiilor înțeleasă deopotrivă ca istorică și fenomenologică. În definiția dată de el, filosofia religiilor „se constituie ca orice reflexie rațională care are ca și obiect religia și se situează la altitudinea teoretică a conceptului, o reflexie rațională asupra condițiilor de posibilitate a experienței religioase mai întâi, iar apoi asupra condițiilor de posibilitate a religiei”.<sup>1</sup>

Punctul de plecare în această hermeneutică a religiilor este experiența religioasă, autorul susținând că „fundalul filosofic care ne permite formularea problemelor experienței religioase este alcătuit din criticismul kantian, din fenomenologia luată într-o accepțiune mai largă decât cea husserliană, din filosofia heideggeriană a ființei, însoțită nu numai de hermeneutica gadameriană, ci și de cea a lui Ricoeur. Acestea din urmă, impun în contextul kantiano-fenomenologic, ideea raționalității semnificante.”<sup>2</sup>. Ca urmare, Codoban interpune o paralelă între experiența religioasă și cea kantiană, dar arată el apar diferențe între cele

două tipuri de experiențe. Prima ar fi situarea în planul cunoașterii pentru experiența kantiană, și în cel al existenței pentru experiența religioasă; cea de a doua, e legată de condițiile de producere a obiectului în experiență, la Kant ele sunt transcendente, iar în experiența religioasă sunt atât religioase, cât și transcendente și a treia, sacral ca și categorie a experienței religioase este diferit de categoriile lui Kant, el aparținând nu doar conștiinței, ci și transconștiinței și inconștiinței

Experiența religioasă are în vizor Absolutul, care este mediat de sacru. Sacral este văzut prin prisma a două teorii, ca sacrilegial, sau sacrificial.

Dintre cei situați pe poziția sacrului sacrilegial, Roger Callois vede sacral sau „ideea-mamă a religiei”, manifestat într-o „lume cu prohibiții transcendente, arbitrarie sau inexplicabile”, lume opusă celei profane și care impune reguli spre a asigura conservarea societății, respectiv pe scară largă, a universului. Sacral este tratat de Rene Girard ca fiind legat de violență, prin sacrificiu care este interpretat ca și violență sacră, anume având funcția de a îndrepta violența unei societăți împotriva unui inamic care va fi suprimat; acesta este considerat sacrificiul fondator al societății umane. Se observă la interpretarea sacrilegială a sacrului, o opoziție sacru-profan, opoziție care implică plasarea pe orizontală a lumilor sacrului și profanului

Ca aparținând poziției sacrului sacrificial, Rudolf Otto, plasează numinosul în centrul experienței religioase, numinos căruia i se acordă ca aspecte primare: spaima cutremurătoare și venerația; sentimentele generate de numinos scot la iveală sacrul, evidențiindu-l ca un obiect ce poate fi caracterizat doar indirect, prin analogie, ca o valoare ce ne lasă să distingem non-valoarea profanului, și ca un concept. Mircea Eliade consideră sacrul ca mod al conștiinței de a se raporta la lume și de a se descoperi pe sine ca o conștiință religioasă în raport cu ceva „cu totul altul”, sacrul putând fi descris numai datorită manifestării spațio-temporale. Interpretarea sacrificială a sacrului denotă o verticală între sacru și profan, la sacru putându-se ajunge doar printr-un „sacrificiu”, sau „stare de jertfă”.

Sacrul se manifestă în totalitatea ființei umane. Ca aparținând transconștiinței, sacrul se manifestă ca valoare, pentru că „valorile au sensul de itinerare spre ființă.”; este o valoare ambivalentă, amalgamând fascinația, admirația, cu oroarea, cutremurarea, astfel apărând ca o sursă a celorlalte valori sau o formă primitivă a lor. Pentru conștiință, el este o categorie transcendentală care face posibilă experiența religioasă, respectiv constituirea hierofaniei și a cratofaniei; conștiința descoperă sacrul în măsura în care se descoperă ca insuficientă, esența omului devenind astfel

autotranscendența. Inconștientul înglobează sacrul în punctul în care apare conștiința, așadar în subconștient, unde sacrul poate fi descoperit ca și formațiune, ca tensiune dată de transfigurarea unei rupturi și ca o ambivalență a conceptelor în centrul cărora se află teama.

Manifestat în aceste trei niveluri, sacrul poate fi considerat ca „un ax al omului dinspre inconștient prin conștient spre transconștient.”<sup>3</sup> Tot ceea ce înfățișează sacrul, este o mediere spre Absolut, aceasta fiind văzut prin mister, întrucât „Absolutul se poate da în această lume doar ca mister, iar Sacrul nu face altceva decât să ne indice prezența unui mister”<sup>4</sup>.

Manifestarea sacrului în această lume se efectuează prin hierofanie și cratofanie, care îi sunt mediatori și schimbă realitatea obiectului prin care se interpun, în ordinea raționalității semnificante, obiectul respectiv rămânând atât el însuși cât și devenind un altceva, plin impregnat de sacru.

Hierofania ca și manifestare a sacrului este strâns legată de simbolul religios. Acesta, la rândul lui, prezintă un raport de inadecvare între semnificat și semnificant, raport care se dovedește a fi cea mai adecvată formă de expresie a Absolutului, analogia care se formează între semnificat și semnificant, putând menține „atât o maximă deschidere a semnificației globale, cât și un semn dat”<sup>5</sup>. Ca funcții ale simbolului, autorul afirmă că simbolul: este



simultan realitatea pe care o desemnează cât și semnul care arată acea realitate sacră; este polisemic, o realitate eterogenă într-un sistem unitar al lumii, printr-o înțelegere și o interpretare spontane; susține unitatea și eterogenitatea printr-un paradox specific, care ajunge la extrem coincidentia oppositorum; are o valoare existențială; și dezvăluie realitatea spirituală primind o semnificație transindividuală.

Codoban spune că simbolul religios dezvoltă hierofaniile în simbolisme. În interpretarea simbolismelor, Eliade ajunge la arhetipuri, care după el, aparțin aparatului psihic, sunt permanent apriorice și tind spre împlinirea propriului sens, consecințele acestei interpretări fiind că simbolismul este un dat imediat al conștiinței totale, că are calitatea unui sistem autonom, și în prelungirea lor observația că astăzi simbolismul este erodat în favoarea semnului, aceasta putând fi văzut prin însăși funcționarea simbolului, care își pierde polisemia spre a ajunge la monosemie, ceea ce duce la erodarea sa aproape totală.

Însă mediatorii sacrului nu pot fi separați unul de celălalt, așadar hierofania este secundar cratofanie și invers. Mai mult, structurile le sunt identice, constând din suprapunerea sacrului peste un ceva, dar acel ceva este o formă în cazul hierofaniei și o forță în cazul cratofaniei. Se observă însă prin introducerea raționalității semnificante, că pe de o parte, sacrul se

manifestă inițial ca formă și apoi ca forță, și pe de altă parte, că experiența religioasă ajunge să treacă de la raționalitatea operațională la cea semnificantă. În acest fel, se poate afirma că religia se reduce la a se constitui ca una dintre interpretările lumii și omului. Dezvoltarea cratofaniei este redată de gândirea magică, ea reprezentând pentru cratofanie ceea ce simbolul religios înseamnă pentru hierofanie; „gândirea magică este modul în care lucrează raționalitatea semnificantă devenită rațională, modul în care simbolurile devin eficiente ca putere.”. Ea reprezintă realitatea lumii ca pe o rețea de energie sacră. Este regăsită la nivelul conștiinței și operează cu simbolul, axele sale devenind metafora și metonimia.

Experiența religioasă este exprimată prin mit, care este eminent religioasă, „o povestire tradițională” care poate institui toate formele de gândire și acțiune prin care omul se poate înțelege pe el însuși și lumea sa. Mitul trece de la individual la colectiv și „fondează atât o structură a realului cât și un comportament uman” întrucât el este și ontofanie. El „operează cu categorii și arhetipuri, structurile îi sunt ale ontologiei arhaice, și comportamentele îi sunt exemplare”. Prin mijloacele eternei reîntoarceri, și eshatonul lumii, mitul se manifestă ca un remediu împotriva istoriei, a trecerii timpului.

În paralel cu mitul dar pe latura cratofaniei, se dezvoltă ritualul, el fiind, în viziunea lui

Codoban, veriga ce urmează gândirii magice, dar ocupând această poziție ritualul devine „o tehnică de manevrare sau manipulare a sacrului sub aspectul său de putere, sub forma sa de energie”. Ceea ce face ca diferența între mit și ritual să fie cea dintre semnificație și operare,

În opinia autorului, rezultatul final al experienței religioase este ontofania, revelarea sacrului ca ceea ce există cu adevărat; forma elaborată a ontofaniei fiind regăsită în ontologiile arhaice și constând într-o scădere a polisemiei și ambiguității simbolice, respectiv o creștere a comunicabilității și a rigorii. La nivel de ontofanie, dacă verificăm modalitățile de manifestare a ei în Europa, cu precădere în Grecia antică, vom observa mai multe stadii ale evoluției experienței religioase. Primul stadiu este cel de pansemie, polisemie și panontism, un coincidentia oppositorium care nu distinge între mai multe nivele de realitate. Pe acest fundal se ivesc patru focare ale sacrului: pământul, sângele, nașterea și moartea. Apoi intervine o etapă în care nivelurile de realitate segregă și se accentuează, apărând astfel ontologia asimetrică, respectiv un prim pas spre eliminarea din calcul a răului, el fiind scos din ontologie. Ontologiile grecești au în centru hierofania, ceea ce face ca zeii să se manifeste ca formă antropomorfică, și ca atare, să poată fi localizați în spațiu. Ontologiile filosofice continuă modelul asimetric al lumii, dar schimbă tipul de formă al divinității,

prin dezanthropomorfizare și transformarea Absolutului în principiu, fapt ce duce la problematizarea omului ca și element ontologic. Dar cum filosofia este bazată pe cunoaștere, ele rezolvă și problema răului, mutându-l din ontologic în gnoseologic, și vidându-l de consistență ontologică. Dacă orfismul răspunde la problema răului prin introducerea nemuririi personale, salvarea sufletului fiind prin ritual, filosofic și ea este anexată planului cunoașterii, întrucât salvarea vine prin cunoașterea formelor potrivite,

La comparația ontofaniei greci cu cea iudaică se pot observa anumite diferențe: zeii greci fac parte din lume, cel iudeu e creator al lumii și nu se află în ea, dar se manifestă în ea, comunicarea cu oamenii făcându-se în timp, în istorie. Consecințe ale acestui fapt sunt: persoană în locul formei, ca apariție a zeului și istorie în locul naturii, ca manifestare a sa. Morala nu mai e legată de cunoaștere, ci de voință, răul putând fi dizolvat prin punerea în acord cu voința divină, și medierea uman divin este dată de cartea sfântă. Însă creștinismul care face sinteza acestor două tipuri de religiozitate, socotește mediator divin pe Hristos, care e de aceeași natură cu Dumnezeu, și păstrează persoana divină în locul principului.

Comparația hierofanie cratofanie este urmărită prin prisma religiilor avraamice respectiv asiate. La cele avraamice schema este

formată din trei puncte importante: Dumnezeu creează lumea, apoi intervine căderea prin păcătuire, și mântuirea care va aduce din nou starea originală. Creația este bună și are o consistență proprie, ea neparticipând la cădere. Schema ontologiilor asiatică are pe Maya ca și corespondent al unei lumi externe, dar la ele, Maya are rol de a arăta irealitatea lumii, respectiv transcenderea ei, și este dată ca efect al jocului divin. Al doilea punct este Samsara, roata vieții și a morții, apărută din dispersarea ființei și devenirea universală și este analog căderii, întrucât această etapă trebuie transcensă. Mântuirea ar fi pregătită de Karma, acțiunea generatoare de existență, și ieșirea efectivă din Samsara este Nirvana. Autorul observă că la religiile hierofanice eliberarea înseamnă găsirea formei bune, iar la cele cratofanice ea înseamnă renunțarea la orice formă.

Ontofania face trecerea de la experiența religioasă la religie, întrucât transpune sacrul manifestat individual în sacru la nivelul transindividualului, interpretarea sacrului putând fi apofatică, ducând înapoi la simbolul religios și la gândirea magică sau catafatică, apărând o ontologie religioasă. Religia apare așadar atunci când există o interpretare comunitară a sacrului, interpretare care tinde să limiteze, experiența religioasă a individului. Momentul ieșirii religiei din religiozitate este important el marcând un prim pas spre

secularizare, întrucât accesul la divin este pierdut din ansamblul societății, și comunitatea religioasă încearcă să stopeze degradarea sacrului în profan. Din punct de vedere al raționalității semnificante, putem spune că experiența religioasă este în cadrul comunităților mici, o „semioză hermetică”, iar la cele mari, singura interpretare valabilă este cea dată de tradiție, pierderea tradiției egalând pierderea unui simbolism sau a cunoașterii într-un sens larg. Mijloacele de operare a unei religii sunt dogma, care oferă o cunoaștere adecvată, cultul, care manifestă o practică analoagă dogmei și biserica, luată ca și colectiv de instituire a lor.

Relația sacru profan este văzută în decursul istoriei în două feluri: sacrul derivă din profan ceea ce face ca profanul să se ascundă în sacru; profanul este produs de sacru ceea ce face ca sacrul să se camufleze în profan. Această relație nu se manifestă doar în cadrul experienței religioase, ci și al metaexperienței religioase, unde se poate observa o direcție de evoluție a experienței religioase. Ca atare, la Mircea Eliade, există o dialectică a sacrului și profanului, aducă o camuflare continuă a sacrului în profan, astfel nu există profan care să nu fi fost sacru, și mai mult, cultura se manifestă tot ca receptacol al sacrului, chiar dacă un sacru aparent areligios. Dialectica sacrului și profanului se manifestă în două moduri: ca manifestare a Absolutului, când ceea ce se revelează se și ascunde, și ca proces

istoric, unde apare o succesiune de hierofanii și cratofanii, respectiv privilegierea unora față de altele. Mecanismul acestei dialectici este și el prins la nivelul sacrului în om, adică în transconștient, conștiință și inconștient, prin variația volumului și alternarea sferei valorilor, în transconștient, prin mediere, în conștiință și prin erodarea pertinentei simbolice a hierofaniilor și multiplicarea hierofaniilor, în inconștient. Mecanismul descris mai sus poate da aparența unei degradări, prin trecerea dintr-o lume a sacrului într-o lume unde se manifestă exclusiv profanul, însă urmând linia lui Eliade, Codoban spune că dispariția unei religii nu duce la dispariția religiozității, întrucât religiozitatea stă ca bază religiei, și în plus, ea se manifestă și în modernitate, grație culturii. Apoi faptul că religiozitatea nu a dispărut, este arătat prin observația că după trecerea în istorie de la politeism la monoteism, politeismul se pare că revine în scena sacrului. Autorul propune aici o metaforă pentru acest proces, cea a conglomeratului și a luminii stelare: el compară religiozitatea cu un proces repetitiv, dar nu circular, evolutiv, dar nu linear, asemănându-l cu ritmurile fluctuațiilor luminii stelare.

În opinia noastră, volumul „Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor”, este o prezentare comprehensivă a fenomenului religios; Aurel Codoban se înscrie prin acest volum pe linia celorlalți gânditori români care

au abordat domeniul în cauză, domeniu care nu mai este discutat prea mult în contextul actual. Autorul poate fi considerat însă nu doar un continuator, cât și un deschizător de drumuri, în măsura în care prezintă fenomenul religios altfel decât premergătorii săi români, ocupându-se atât de ontologiile europene, cât și de cele asiatic. O eventuală continuare ar putea-o constitui o abordare globală sau mai vastă a acestui fenomen, spre a se observa manifestările „sacrului și ale ontofaniei” în religiozitatea mai multor popoare. Am putea eventual afirma bazându-ne pe acest volum, că orice interpretare a realității prin prisma raționalității semnificante are o valabilitate la fel de mare ca oricare alta, or experiența religioasă este doar una dintre aceste interpretări, primară ce e drept, și eventual fondatoare pentru celelalte. Considerând că din religiozitate nu putem ieși, autorul ne furnizează o posibilă lume a sacrului în care ne manifestăm cotidian, sacru care ne însoțește pretutindeni. Și dacă e să acceptăm ideea fluctuațiilor luminii stelare, ne-am putea juca afirmând ca în „Războiul Stelelor”: „Fie ca Sacrul (Forța) să fie cu noi!”

<sup>1</sup> Aurel Codoban, Sacru și ontofanie, Ed. Polirom, Iași, 1998, pp. 16, 23

<sup>2</sup> Idem, p. 42

<sup>3</sup> Idem, p. 68

<sup>4</sup> Idem, p. 73

<sup>5</sup> Idem, p. 82



Simona Nicoară,  
Istorie și imaginar – eseuri de  
antropologie istorică  
(History and Imaginary - Essays  
in Historical Anthropology)  
Editura Presa Universitară Clujeană,  
Cluj-Napoca, 2000

„Istorie și imaginar” a doamnei Simona Nicoară este o colecție de eseuri pe marginea relației dintre imaginarul social și istorie. Unui astfel de discurs i se adecvează cel mai bine forma eseistică, care permite înglobarea atât a unui discurs care poate conține și reflecțiile personale și date concrete. După cum declară autoarea, lucrarea apare în urma unui proces de maturizare, dar și datorită necesității de adoptare a unei discipline în plină expansiune: studierea imaginarului, mai precis a imaginarului social.

Ignorarea imaginarului nu mai poate avea loc într-o cercetare istorică fără a se simți mari lipsuri. Însă introducerea imaginarului în rechizitoriul istoricului presupune schimbarea

metodologiei și trecerea de la un discurs pozitivist-științific la unul narativ literar. Această trecere nu poate însă să nu lase urme, și acestea se observă la nivelul vocabularului unde apare o ușoară urmă de ambiguitate, inerente însă unui discurs literar, chiar poetic. Însă doar în acest fel se pot surprinde nuanțele, esența materialului cercetat și legăturile dintre istorie și imaginarul social.

Într-o astfel de abordare este firesc să apară nevoia interdisciplinarității, mai ales pentru că țelul este până la urmă încercarea de a oferi o definiție a umanității. Nevoia de definire a umanității apare într-un moment de criză a europocentrismului: momentul descoperirii și conștientizării existenței Celuilalt. În preajma acestei crize apare o puternică influență din partea antropologiei, care reușește să reducă din rigiditatea atitudinii pozitivistice din științele care studiază omul. Astfel, antropologia își lărgeste aria de studiu, ocupându-se acum de condiția umană în general, nu doar de cercetarea unor grupuri umane arhaice și exotice, devenind o disciplină de graniță care va facilita traficul dintre istorie, sociologie, entologie. În aceste condiții, imaginarul devine obiectul de studiu a mai multor discipline ca reprezentant al spiritului uman.

Imaginarul este înțeles ca ansamblul imaginilor și al relațiilor dintre imagini. Ca structură, imaginarul nu este o entitate statică, ci



## KEY WORDS:

social imaginary,  
history, historical  
anthropology, meth-  
odology

dimpotrivă: se înregistrează un dinamism clar. Există o alternanță la nivelul imaginarului colectiv (raționalism-empirism, idealism-realism, impresionism-expresionism) explicabilă dacă facem apel la un mecanism de refulare pedagogică urmată de o proiecție în plan imaginar. Imaginarul mai este îmbogățit și de reacția de împotrivire în fața Devenirii și a Morții și de încercarea de ameliorarea a situației omului în lume. Imaginarul încearcă să echilibreze spiritul uman și să îi ofere o alternativă în fața implacabilului destin. Relația aceasta dinamică din interiorul imaginarului nu poate fi surprinsă decât făcând apel la un vocabular poetic. Între mit și expresia artistică există o strânsă legătură, simbolul fiind liantul dintre realitatea mitică și cea concretă. Simbolul este un act de evocare a unei realități transcendente.

Relația dintre imaginarul colectiv și istorie este una complexă. Există un conflict între încercarea istoriei de a elimina petele albe ale trecutului și memoria colectivă care introduce mereu o viziune mitică asupra trecutului. Memoria istorică și memoria colectivă sunt într-un raport conflictual generat de cele două facultăți care le susțin: memoria și imaginația. Istoria ca știință încearcă să purifice memoria de infiltrările imaginației, însă aceasta duce la o limitare a

perspectivei asupra trecutului. Trebuie găsită o cale mediană de cercetare a trecutului, care să țină cont în același timp și de faptele concrete, dar și de dimensiunea mitică din jurul acestor fapte.

Tipul de investigație propus de Simona Nicoară este temerar tocmai prin încercarea de conciliere a două domenii aparent incompatibile: pe de-o parte istoria ca știință pozitivistă, care încearcă să redea cât mai fidel și mai coerent un fir al evenimentelor din trecut, punând în lumină deosebirile diferitelor perioade, iar pe de altă parte studiul imaginarului social, care este un rezervor de mitologie, în care există mai multe fire narative paralele și care păstrează în memorie asemănările. În același timp, acest sol este fertil, punând în contact o multitudine de discipline, și îndeamnă la interdisciplinaritate, care se dovedește a fi cea mai potrivită dintre abordări.

În concluzie, „Istorie și imaginar” este o bună introducere în problematica și metodologia cercetării antropologiei istorice. Sunt prezentați termenii principali și temele predilecte de cercetare ale istoricului care dorește să extindă domeniul de cercetare și asupra unei părți din spiritul uman ignorată până nu demult.

Adrian Marino,  
Cenzura în România - Schiță  
istorică introductivă,  
Ed. Aius, Craiova, 2000, 96 p.

La origine, întreprinderea lui A. Marino apare din inițiativa lui Derek Jones, editorul științific al lucrării *Censorship. An International Encyclopedia*, de unde și stilul intenționat enciclopedic al lucrării. Ea urma să constituie, în această enciclopedie, baza articolului dedicat României.

În intenția mărturisită a lui A. Marino, cu toate că nu este, și nici nu se dorește exhaustiv, textul subliniază caracterul specific al cenzurii românești.

Istoric vorbind, prima formă de cenzură românească nu eludează contextul european general. În speță ea este una religioasă. Pe parcursul secolelor 16-17 metoda preferată a

bisericilor creștine rămâne constantă: elaborarea și proliferarea indexurilor de cărți interzise. Vehicol al ideilor, cartea devine odată cu democratizarea scrierii obiect și, concomitent, intermediar al opresiunii.

Absolutismul luminat al secolului 18 introduce o nouă etapă a cenzurii în țările românești. Se ajunge la suprimarea monopolului cenzurii bisericești, instituindu-se un sistem al dublei cenzuri. Mai mult, pentru prima oară puterea ecleziastică se subordonează autorității seculare, cel puțin în această problemă. Noile forme ale cenzurii sunt susținute în mod centralizat prin crearea unui aparat birocratic de o extremă complexitate.

Dacă în Transilvania un atare model se perpetuează neschimbat pînă în secolul 19, celelalte teritorii românești cunosc, sub impulsul apariției inițiativei private în domeniul editării, tipăririi și difuzării de carte și periodice, eliminarea totală a monopolului bisericii asupra controlului cenzurii scrierii. Condițiile socio-politice imprimă cenzurii de secol 19 un curs fluctuant; rigoarea sa variaza de la intransigența „polițienească”, trecînd prin liberalizare, pînă la desființare. O perioadă dificilă, din perspectiva libertății de gândire și expresie, este cea a ocupației rusești. Asemenea autorităților imperiului habsburgic în Transilvania, și cele rusești vizau prevenirea accesului în țările românești a ideilor occidentale. Se ajunge la

## KEYWORDS:

copyright,  
authoritarianism,  
dictatorship, fas-  
cism, communism,  
freedom of think-  
ing, freedom of  
speech.

interzicerea publicațiilor străine, considerate ca fiind periculoase. Oricum, eficacitatea acestei cenzuri rămîne relativă.

Perioada 1848-1859 înregistrează, după un prim succes, aparent, al revoluției de la 1848, un recul al libertății de expresie, odată cu reprimarea acesteia. Situația teritoriilor românești este departe de a fi izolată: tipică întregii Europe, această perioadă se caracterizează prin apariția și adoptarea în limbajul administrativ a terminologiei statului polițienesc modern. Acum devin curente sintagme precum *cenzură politică*, *reguli ale cenzurii*, *carte oficială* etc. În replică, iau amploare protestele, susținute și motivate de ideologia liberală. Suprimarea cenzurii și garantarea libertății de expresie devin chestiuni de modă intelectuală.

Evoluția cenzurii în România secolului 20 se suprapune celei a evenimentelor politice ale perioadei. Evenimente istorice precum războaie, dictaturi, ocupații străine reprezintă tot atâtea pretexte valabile pentru instituirea cenzurii. Cazurile extreme din istoria cenzurii românești sunt reflectările în plan ideologic ale regimurilor autoritare, dictatoriale și totalitare din România, respectiv cel regalist, fascist și comunist. Cenzura introdusă de ocupația sovietică după 23 august 1944 menține aceleași premise ca cea de la 1831: blocada ideologică și izolarea politico-teritorială a României.

Represiunea de care se face vinovată cenzura comunistă este direct proporțională cu nivelul organizării și birocratizării la care ajunge aceasta.

Cazul particular al relațiilor scriitorilor cu cenzura comunistă devine unul general dacă ne referim la această categorie în sine. Într-un fel sau în altul toți scriitorii au fost supuși cenzurii. În cazul lor rigoarea cenzurii comuniste cunoaște o varietate progresivă a gradelor:

- 1) Cenzura parțială – se limitează la eliminarea unui pasaj incomod dintr-un text mai amplu.
- 2) Cenzura unor scriitori străini, prin traducerea selectivă și “adaptarea” textului.
- 3) Refuzul tipăririi unor texte depuse la edituri; retragerea din circulație a celor editate. În general această formă de cenzură nu are implicații negative asupra celorlalte lucrări ale autorului în cauză.
- 4) Asocierea interzicerii propriu-zise a lucrării cu „demascarea” publică a autorului și cu o formă spectaculară de proces.
- 5) Cenzura integrală a scriitorilor români din exil, identificați cu activismul de *dreapta*.
- 6) Agravarea cenzurii între două ediții succesive ale unui roman de succes.
- 7) Pierderea dreptului de semnătură. În funcție de context opera unui scriitor era interzisă ca urmare a publicării unui text considerat periculos.

8) Interzicerea totală și definitivă în țară a autorilor care, debutând în România, și confruntându-se direct cu cenzura, au decis să-și trimită lucrările clandestin în străinătate, cu scopul publicării la anumite edituri din „blocul vestic”.

Sub aspect „tehnic” lucrarea intenționează să se constituie drept proiectul unei cercetări mai ample cu privire la conturarea diacronică în România a relațiilor dintre ideea de cenzură, pe de o parte, și cea de libertate, pe de alta. Ideile de *cenzură* și *libertate de gândire și expresie* sunt privite de A. Marino ca un tandem contrar, însă complementar și organic alcătuit, ca supuse unor raporturi indisolubile, fixate în cadrul exins al realităților istorico-ideologice europene. Primul obiectiv al unei atari lucrări ar fi de natură preponderent practică: ea se propune, în perspectivă, ca sursă de referință pentru lucrări

ulterioare interesate de această temă. Celălalt obiectiv, cu pretenții euristice în sfera ideologiilor autohtone, urmărește demonstrarea existenței tradiției istorice a ideii libertății de expresie și gândire ca proprie culturii române, chemată să se opună oricăror manifestări ale gândirii totalitare și represive, indiferent de orientarea sa politică.

Proprie ideii libertății de gândire și expresie i-ar fi autodelimitarea de orice formă a „învățăturilor” tradiționalist-dogmatice, marcate pompierist de morbul „inițierilor”. Dacă ne este permis, am putea afirma că sensul determinațiilor care circumscriu la A. Marino distanțările raportului „libertate *versus* cenzură” vine pe o linie de gândire similară celei prin care un K.R. Popper delimitează societatea deschisă, al carei adept fără rezerve este, de tribalismul gândirii mitice, așa cum apare acesta la Platon.



Christian Schuster

Delia Cristina Balaban,  
*Informationsvermittlung und  
öffentliche Meinungsbildung  
im rumänischen Fernsehen*,  
Editura Presa Universitară, Cluj-  
Napoca, 2003.

Autoarea Delia Cristina Balaban aruncă o privire critică asupra peisajului mediatic al televiziunilor din România, făcând atît un scurt istoric al acestei branșe în țara noastră, cît și, mai ales, o trecere în revistă a principalelor evoluții care au avut loc în perioada de după căderea regimului comunist. Bazîndu-se atît pe studii consacrate în domeniu, din țară sau din străinătate, cît și pe experiența și pe cercetarea proprie, autoarea redă o panoramă a dezvoltării sectorului televiziunii, în general, precum și a diferitelor subsectoare ale acestuia, gravitînd în jurul problemei informării politice a publicului.

**CHRISTIAN SCHUSTER**

Ph.D. student, Department of Philosophy,  
UBB, Cluj, Romania.

Studiul poate părea, la o primă lectură – fugitivă cum sunt mai toate primele lecturi – un amalgam sec de teorie a mediilor de comunicare în masă, în special a televiziunii, și de date statistice înșirate exhaustiv pe sute de pagini, în tabele și liste interminabile. O privire mai atentă descoperă însă fără prea mare dificultate că toate extrapolările teoretice și întreaga bogăție de date oferite spre lectură converg într-o manieră armonioasă în a răspunde unei întrebări de cercetare bine definite, și anume în ce măsură și prin ce mijloace mediile de comunicare, în special însă televiziunea, reușesc să-și îndeplinească funcția declarată de informare – în principal politică – a publicului larg și, mai ales, cum reușesc instituțiile mediatice să-și definească și să-și realizeze această funcție în spațiul oferit de procesul dinamic de transformare a societății aflate în tranziție, cu toate influențele civilizației vestice și sub presiunea mediului social, economic și politic specific.

Tocmai aceste încercări sunt descrise în primul capitol al lucrării, care oferă o descriere pe orizontală a peisajului audio-vizualului din România, începînd cu înființarea, în 1956, a Televiziunii Române, continuînd cu o comparație a modului în care sistemul dual: instituții publice / instituții private a fost implementat în statele Europei de Vest, respectiv în România, și culminînd cu prezentarea



## KEY WORDS:

mass-media, Romanian television, opinion making, infotainment

posturilor private de televiziune și a concurenței dintre acestea și televiziunea publică.

Cu toate că se poate observa atenția acordată detaliilor, relevante în felul lor în atingerea scopului lucrării, unele detalii pe care mă așteptam să le descopăr în această lucrare lipsesc: de exemplu, pentru a numi doar câteva, a fost omis aspectul că postul B1TV aparține companiei Fox, iar faptul că mari trusturi de presă din străinătate fac în ultimii ani eforturi susținute pentru a acapara sectorul publicitar al mass-mediei românești nu este deloc menționat aici. Putem însă pune acest lucru pe seama imensei dinamici a transformărilor prin care trece sectorul TV în țara noastră, datele prelevate pe teren tinzând să-și piardă actualitatea în foarte scurt timp. Dacă mai luăm în considerare și faptul că de la începutul unei cercetări de o asemenea amploare și până la încheierea și publicarea ei au loc schimbări care nu mai pot fi prelucrate pe parcurs, aceste omisiuni sunt perfect scuzabile, cu atât mai mult cu cât ele nu lezează tema principală a cercetării.

Partea a doua a lucrării este, în ansamblu, o analiză pe verticală a structurii programelor diferitelor televiziuni, a ponderii diverselor tipuri de emisiuni în grila de programe. Aici, autoarea susține teoria convergenței în sistemul dual al audio-vizualului, adică a apropierei structurii grilelor de program ale televiziunilor publice și ale celor private. Această convergență

își are originea, în principal, în relațiile concurențiale din sectorul mediatic, fiind însă, paradoxal poate, și creatoare de concurență.

Una dintre dezvoltările cele mai remarcabile din peisajul televiziunii din România este poate cel al invadării grilelor de program cu forme „hibride” de emisiuni, de genul *infotainment* (joc de cuvinte dintre *information* și *entertainment*), care proliferază cu aceeași amploare în mediile private și în cele publice. Capitolele trei și patru ale lucrării sunt dedicate tocmai acestor forme hibride din sectorul de știri și, respectiv, de politică, forme care, în goana lor pentru audiență – obținută, evident, în principal prin ceea ce se numește *entertainment* – ajung să sacrifice chiar *funcția de bază* a mediilor de comunicare, deci și a televiziunii, care este *informarea*.

Aceasta este, de fapt, partea cea mai interesantă și mai elaborată din punct de vedere științific din întreaga lucrare, aici avînd loc operaționalizarea efectivă a expunerilor teoretice anterioare și convergența acestora cu materialul empiric-statistic. Astfel, autoarea ajunge la concluzia că „cei care își procură informațiile politice exclusiv prin intermediul televiziunii (peste 70% din totalul populației, după cum arată primul capitol), sunt informați doar superficial asupra evenimentelor politice. (...) Imaginea pe care și-o poate face telespectatorul

român despre viața politică este ca participarea la un joc, ale cărui reguli nu-i sunt cunoscute.”

Cu toate că materialul statistic și empiric pus la dispoziția cititorului poate duce foarte ușor la diminuarea credibilității cercetării în sine prin excesul de material ce trebuie prelucrat de cititor (aceasta fiind, de ce să nu o spunem, metoda preferată a multor colegi de breaslă pentru a masca eventuale inadvertențe sau incoerențe), pot spune că autoarea dă dovadă de curaj, încercând să spună lucrurilor pe nume. Este vremea unor astfel de lucrări, care să nu se mai mulțumească cu simple retrospectivă, ci care să

vină cu o critică precis formulată și bazată pe studii științifice simple, dar clare, așa cum este și cercetarea de față.

„Propria epocă nu poate fi schimbată”, îi scria Goethe acum mai bine de 200 de ani, în vara lui 1798, lui Schiller, „însă poți să i te împotrivești și să pregătești apariția unor efecte pozitive.” Poate că autoarea, Delia Balaban, nu a reușit aici pe deplin acest lucru, dar în mod clar a găsit soluția ideală de abordare, din perspectiva științelor comunicării, a problemei lipsei de informare a cetățeanului.



Raluca Ciurcanu

## Ciprian Mihali, Inventarea spațiului. Arhitecturi ale experienței cotidiene, Editura Paideia, București, 2001

Problematica spațiu-timp se prezintă în filosofie ca o garanție prea puțin aluzivă la condițiile de constituire a celor două coordonate esențiale ale existenței, pornind de la o întemeiere metafizică. În direcția evaluării din perspectivă absolutistă, și avansînd spre un nou tip de relaționare cu evenimentțialul și cu jocul de sens.

În acest cadru se integrează și analiza „inventării spațiului” așa cum se prezintă în cartea cu același titlu a profesorului Ciprian Mihali. Cercetarea reiterează conceptual expunerea realizată în volumul anterior „Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian”, lucrare în care se evidențiază, într-o formă

interogativă, legitimarea filosofică a imersiunii cotidianului în gîndire, sub o altă formă decît cea a opoziției sale cu evenimentul și cu sensul, fapt ce conduce la o reinterpretare pasibilă de reiterări successive în plan filosofic, la o deschidere spre acceptarea “precarității oricărui sens” și la evenimentțialitatea infinită a ascești, ca relevanță a imposibilității unei finalități conceptuale decisive și definitive.

„Inventarea spațiului” continuă, pe aceeași linie de abordare, analiza hermeneutică și fenomenologică a spațiului cotidian, de această dată, demers ce ar trebui să conducă la o tratare a realității concrete a existenței noastre cotidiene, la o dimensionare individuală și colectivă a acesteia, intuind chiar o analiză a condiției de posibilitate a lui „noi”, a faptului de a fi în comun.

Este de reamărcat faptul că dimensiunea simbolică a spațiului, deși acceptată ca variantă de expresie, pierde tot mai mult teren în favoarea funcționalității, a practicii și producerii spațiului în lumina acestui sens pragmatic al spațiului cotidian, cel care apare cel mai frecvent în operarea de zi cu zi. Spațialitatea nu este pusă în discuție în contextul nuanțării unui fapt intrinsec, ci urmărește, în aceleași condiții de analiză, o evidențiere a lumii contemporane, în general, și, în mod deosebit a societăților „post-comuniste” în care se resimt indiciile unei imposibilități de stăpînire și control a spațiului,

**RALUCA CIURCANU**

Student, Department of Philosophy, BBU, Cluj, Romania

## KEY WORDS:

architecture, space  
invention,  
postmodernism

sub toate formele și dimensiunile sale, mergînd, prin extrapolare, pîna la plierea acestui atribut pe spațiul mental sau imaginar.

Analiza cuprinde patru momente esențiale în desfășurarea ei: o primă relevare a cîtorva modalități de constituire a spațialității, pornind de la abordările fenomenologice ale lui Patocka și Heidegger; cercetarea raportului spațiu-loc, din perspectiva cotidianității, demers în care se integrează abordări din diferite discipline precum arhitectura, sociologia și geografia, psihologia socială, teoria artei; topografierea propriu-zisă a vieții cotidiene, în care vizarea merge spre o serie de termeni spațiali ce concură la trasarea hărților cotidiene: orizontal-vertical, centru-periferie, interior-exterior, aflați sub incidența celor două principii coordonatoare ale existenței- funcționalul și simbolicul: în fine, o ultimă parte a analizei se centrează pe argumentarea în favoarea unei filosofii mai puțin hermetice, care ar permite cunoașterea sensului (fie el spațial sau temporal), nu doar dintr-o perspectivă privilegiată și cu un grad de accesibilitate redus pentru cei neinițiați, ci din unghiul unei largi deschideri spre cotidianitatea și spre libertatea semnificării într-un plan diversificat.

Arbitrarierea spațiului ca geometrie formală, operată de către știința modernă a condus la insolvabilitatea aporiilor generate de acest demers, impunînd necesitatea ieșirii din cercul

vicios al teoretizării; fenomenologia a constituit o cale de soluționare în acest sens, prin argumentarea spațiului ca și process ce se realizează progresiv, în opoziție cu intenția de schematizare apriorică, și prin fundamentarea relațiilor și sistemelor relaționale evidente în contextul experienței vieții și a trăitului, subiectul și lumea nu sunt două realități suspendate, ci comportă valențele unei interactivități evidente, în condițiile în care individul nu se inserează în lume, ci operează el însuși inserția și își proiectează cadrul de acțiune și de a fi în lume echivalează cu o disponibilitate pentru ceea ce „ne interpelează și ne obligă să intrăm în contact cu lucrurile și cu ceilalți ca noi”; este vorba de o asumare în mod necondiționat a ceea ce ne vine din lume, a sistemului relațional ce guvernează acest spațiu care este unul al deschiderii și al transformării.

Individualitatea însăși, fixarea în spațiu a lui „eu” se realizează prin prisma interacțiunii cu „tu” sau „el”, elemente nu disjunctive, ci proximale, care dau seama de evidența spațializării lui „eu”, atît la nivel „geometric”, cît și mental- „tu” este cel grație căruia „eu” are accesul la el însuși. Intersubiectivarea produce o omogenizare ce se sustrage unei spațializări exacte și rigide, lasînd loc manifestării voliționale în contextul angajării într-o relație cu „tu” sau „el”.

Dacă se poate vorbi despre un „spațiu original”, atunci acesta este cel al vieții, trăit înainte de a fi gândit și tematizat, construit înainte de a fi deconstruit în ecuații matematice și legi fizice. Este interesant de remarcat aspectul construirii și locuirii spațiului, operație ce implică individul în întregul său ansamblu relațional, mental și senzorial, aspecte ce concură, la rândul lor la efortul cotidian ce vizează o înrădăcinare a omului în lume, o stabilire a unui raport de strînsă solidaritate cu ceilalți și cu întregul ființării, de reducere a străinului și de aducere a acestuia dinspre periferie spre centru, în zona de siguranță și control.

Se produce o detașare de actul contemplării și o deplasare spre acțiunea practică, folosința de fiecare dată precisă și cu finalitate determinată. O altă trăsătură importantă a cercetării o constituie valorificarea terminologiei heideggeriene cu privire la validarea spațiului ca și relaționare între Dasein și valențele exterioare, prin preocuparea pentru înlăturarea departelui față de lucruri și evidențierea neajunsurilor acestei abordări ce vizează mai mult raporturile de tip „ustensilar”, ce nu deschid calea unei intersubiectivități, a unei ființări în comun, ori a comunității pur și simplu. Relația dintre spațiu și loc este tratată din perspectivă arhitecturală și sociologică, corelată cu stabilirea unui dialog cu alte tratări filosofice.

Prin generozitatea sa semantică, „locul” a ieșit oarecum din sfera de înțelegere a spațialului, uzîndu-se în limbajul comun și în discipline care nu tratează întotdeauna explicit despre spațiu. Punctele de vedere reliefate aici se scindează între Heidegger și M.de Certeau, nuanțate cu intervenții venind de la H. Lefebvre, C. Norberg-Schulz, A. Ioan, E. Levinas și A. Giddens.

Heidegger trasează aceeași dimensiune lucrativă, afirmînd că numai lucrul, care este el însuși loc, poate acorda, îngădiu, un loc; locuri nu există înaintea lucrului și, implicit, nu există spațiu înaintea locului; lucrul este unul construit prin excelență. O întrebare inevitabilă în acest context se referă la raportul dintre loc și spațiu și la relația dintre om și spațiu. Perspectiva arhitecturală permite o apropiere nuanțată de factorul construirii; se vorbește despre un „genius loci” care exprimă individualitatea locului și necesitatea de a ține cont de ea în orice proiect arhitectural. Mai departe, ocurența omului în spațiu, respectiv loc, este dată de actul locuirii, sub aspectul identificării raportului potrivit cu lucrurile și locurile, prin instituirea unei centralități care este locuința, casa.

Perspectiva sociologică vine să contureze o premisă fundamentală conform căreia, într-o societate de consum indivizii nu se supun pasivi la imperativele impuse de instituții și structuri sociale, ci își inventează, prin nenumărate



tehnică, o viață cotidiană aflată sub incidența unor originale combinații de practică și narațiune. Faptul inventării dinamice a cotidianului presupune utilizarea unor strategii bine gândite și calculate, ce pot fi extrapolate și la dimensiunea spațiului pe care omul îl poate stăpîni prin instituirea unui loc apropiat ce permite controlul vizual al celorlalte locuri; este, pînă la urmă, în formula foucauldiană de abordare, un joc de putere și de control organizat asupra spațiului; avem de a face cu o mulțime de spații, față de care individul are un interes practic; spațiul cotidian este deopotrivă trăit și povestit.

O topografiere a spațiului comportă ca și consecință, o prezentare a locurilor exemplare ale vieții de zi cu zi, în dubla lor articulare - simbolică și funcțională, deși granița dintre cele două este una extrem de fragilă. Ceea ce poate reprezenta simbolicul în spațiu este concretizat în prezența monumentului, ca un răspuns la evenimentul fondator; acest tip de simbolism generează un model static de reprezentare, spre

deosebire de celelalte repere ale vieții de zi cu zi: casa, strada, locul de muncă, elemente care creează „cercuri, trasee, traiectorii, înaintări și reveniri, opriri și accelerări, transmițeri și transformări”.

„Inventarea spațiului” traversează terenul instituit de o pretenție la absolutizare și, implicit, imobilizare conceptuală, pentru a se situa, ca și analiză, pe un teren neutru, al fragmentarității și diviziunii de sens. Esențială în înțelegerea aserțiunilor ce țin de spațialitate este acceptarea diversității, a transformărilor inerente lucrurilor, în opoziție cu tradiționalele închistări ideatice. Este vorba de a aduce filosofia în prim-planul acțiunii, de a propune realitatea ca și materie primă a proiectelor filosofice. Ceea ce transpare la o lectură atentă a lucrării este faptul de a fi bine structurată și de o deosebită originalitate. Este, poate, una dintre cele mai bune lucrări care ar putea răspunde la o interogație atît de evidentă astăzi: „ce se poate face astăzi cu filosofia?” și, mai ales, ce se poate face în spațiul românesc atît de tulburat, al gândirii și acțiunii.