

„Ne mor martorii și nu putem să ne opunem. Tot ce putem face este să repetăm, cu fiecare ocazie, povestea lor.“ (Irina Nicolau, 2001, p. 47).

Cuvînt înainte

Orice strădanie de cunoaștere se cuvine să pornească de la trăirea unei întrebări esențiale. Întrebarea fundamentală care ne-a animat în acest studiu — „cum și, mai ales, de ce suntem noi românii ceea ce suntem?” — își sporea miza pe măsura avansării în miezul neliniștitor al interacțiunii cu actorii cercetării. Aceștia, reprezentați fie de oameni obișnuiți sau de exponenți ai elitei, fie de instanțe sociale semnificative ori de plan secund, de temeri colective sau de scenarii imaginare, au multiplicat întrebarea originară într-o neîncetată serie de întrebări suplimentare, care puteau fi din ce în ce mai onest circumscrise. Căci, pe măsură ce lectura fenomenului identitar românesc se adîncea, deslușeam limpede că nu există un singur răspuns la o întrebare capitală ca cea formulată inițial, după cum întrebarea însăși nu este legitim să fie articulată într-o manieră singulară. Mai mult, onestitatea invocată anterior impunea să nici nu pretîndem că putem cuprinde marea temă de dezbatere publică asupra specificului național, ce însoțește modernizarea societății românești, în cadrul unor răspunsuri care să-și revendice vreun adevăr ultim. Am înțeles, curînd, primejdiile și limitările inevitabile cu care ne confruntăm.

În primul rînd, un fenomen atît de complex nu poate fi surprins de către un singur autor, cu uneltele unei singure discipline științifice. Se impunea, așadar, o primă transgresie de la nivelul globalizant și atît de divers al „românității” generice, înspre o Românie direct accesibilă cercetătorului, cuprinsă în cadrele unor teritorii ce pot fi investigate nemijlocit. În consecință, am optat îndeosebi pentru studierea realităților sociale bănățene, așadar doar ale uneia dintre Româniile posibile.

Apoi, demersul nostru nu și-a propus o studiere exhaustivă a prefacerilor sociale, demografice, economice, culturale și politice ale zonei, convinși fiind că o astfel de întreprindere depășește cu mult resursele unui proiect, totuși, individual. Așa cum titlul lucrării accentuează, ceea ce ne-a călăuzit în cadrul lucrării este strădania de a dezvălui, sistematiza și înțelege modul în care românii acestei regiuni și-au reprezentat dinamica identitară, asociind-o procesului mai larg de modernizare a societății românești în ansamblul său. Ne vom focaliza, așadar, nu asupra schimbărilor petrecute într-un țesut social „obiectiv“, cât mai degrabă asupra unui registru al subiectivității sociale, urmărind felul în care oamenii acestor locuri și-au imaginat, au trăit și au reconstruit subiectiv propria lor identitate, dar și identitatea celor cu care au intrat în relație.

De altfel, derularea tematică pe care am propus-o încearcă să răspundă acestor exigențe. Astfel, în prima parte a lucrării vom prezenta aspectele conceptuale care ne vor călăuzi mai apoi, necesare deslușirii resorturilor semantice și operaționale ale registrului subiectivității sociale. Prin urmare, vom face o incursiune în studiul mentalităților, accentuând rolul exercițiilor comprehensive proprii abordării imagologice și celor realizate din perspectiva paradigmei reprezentărilor sociale. Pe baza clarificărilor teoretice vom înfățișa, în partea a doua a proiectului, un ansamblu de studii asupra specificului național efectuate în ultimul secol, ce au configurat o succesiune de imagini despre ceea ce suntem, îngemănând o dinamică specifică a portretului identitar la nivelul imaginarului social românesc în modernitate. Aceste linii portretistice vor constitui punctul de plecare pentru partea a treia, aplicativă, a cercetării în care ne-am angajat, ce va reuni trei investigații distincte din zona Banatului, chiar dacă intim interrelate: o explorare a unui eșantion de interviuri de istorie orală ale căror subiecți provin dintr-un strat generațional vîrstnic, o alta centrată pe aplicarea unor teste autoreferențiale pe un strat generațional tînăr și, în sfîrșit, o anchetă de teren realizată pe un eșantion regional reprezentativ.

Subordonînd demersul nostru tuturor acestor ținte de cunoaștere, am înțeles, totodată, că nu puteam surprinde adevărul deplin despre ceea ce a însemnat lungul și sinuosul proces al trăirii modernizării, ci doar o colecție de adevăruri complementare, de perspective adiacente, ce sunt chemate să intre în dialog cu alte puncte de vedere alternative. Doar pe această cale, credem, imaginea noastră despre ceea ce a reprezentat asumarea individuală și colectivă a procesului modernizării poate fi întregită. O asemenea abordare se întîlnește, neîndoielnic, cu o dominantă a epistemologiei contemporane care proclamă sfîrșitul marilor narațiuni în toate proiectele de cunoaștere, în general (Lyotard, 1979), dar și în cadrul psihosociologiei, în particular (Wallerstein, 1998). Vom consimți, așadar, asemeni epistemologilor de astăzi, că nici una dintre lecturile pe care le propunem și nici unul dintre adevărurile pe care le vom desluși nu spune întreaga poveste a acestor locuri.

Dar ce bogăție de memorii, travalii și speranțe sociale ce așteaptă a fi dezvăluite! Cîte voci care ne cheamă stăruiitor pentru a-și rosti propria poveste!

Ascultîndu-le, aducîndu-le laolaltă și pășind dincolo de recitativul lor, lucrarea de față încearcă să scoată la lumină continuitățile tematice, solidaritățile discursive, similaritățile valorice și atitudinale ale actorilor sociali angrenați în configurarea unuia din chipurile identitare ale României prezente. Suntem încredințați că prin multiplicarea unor asemenea demersuri și prin dialogurile ce se vor naște între aceste portrete identitare alternative vom izbuti, pas cu pas, cu luciditate și emoție deopotrivă, să ne cunoaștem mai bine, regăsindu-ne, ajungînd să ne asumăm și integrăm Memoria, să ne revitalizăm Speranța, angajîndu-ne, astfel, într-o istorie în care nu suntem doar martori pasivi, ci actori implicați.

Circumscrierea problematicii teoretice

Pornind de la tema generală a lucrării, „*Mentalitate și societate. Cartografii ale imaginarului identitar din Banatul contemporan*“, prima parte a proiectului nostru își propune o întemeiere teoretică a demersului aplicativ ulterior prin reunirea resurselor conceptuale și metodologice capabile să furnizeze *cheile de lectură* ale fenomenului identitar românesc.

Se impune, dintru început, să precizăm că *obiectul studiului* este reprezentat de speciile identității sociale și ale imaginarului social de interes pentru lucrarea de față, și anume, identitatea etnică și imaginarul identitar. *Teritoriul supus studiului*, în secțiunea de analiză a lucrărilor de factură etnopsihologică asupra identității naționale, cuprinde un ansamblu de texte relevante care vor furniza o *imagine în mișcare despre ceea ce suntem*, articulată progresiv în ultimul secol al modernizării societății românești. În cadrul acestui demers rezumativ am acordat, totuși, prioritate cercetărilor de teren din ultimii ani, iar trăsăturile sintetice rezultate în urma acestui bilanț retrospectiv au constituit reperele ipotetice în jurul cărora am construit direcțiile de acțiune metodologice din partea aplicativă a proiectului de cercetare, centrat pe realitățile identitare bănățene.

Grila de lectură asupra obiectului de studiu a fost reprezentată de *teoriile culturalist-interacționiste ale identității*, iar *perspectiva disciplinară* pe care am articulat-o a fost una *etnopsihologică*, deschisă interdisciplinarității. În acest exercițiu de cunoaștere, *domeniul realității social-istorice* investigat l-a constituit realitatea social-istorică *subiectivă* („*mentalul colectiv*“), iar cele mai însemnate concepte mobilizate au fost: *mentalitate*, precum și cele derivate din familia sa semantică și funcțională — *imaginar social* și *reprezentări sociale*. *Așadar, a studia conținutul și extensia conceptului de mentalitate a implicat, cu necesitate, un*

exercițiu de cunoaștere a tuturor conceptelor subordonate. Un asemenea demers a devenit legitim întrucât celelalte concepte înrudite, cu o extensie mai redusă, precum cele evocate — de imaginar social și reprezentări sociale — s-au transformat în obiecte principale de studiu pentru discipline autonome, născute în conjuncturi epistemologice și moștenind tradiții intelectuale diferite, care arareori au găsit canale și coduri de comunicare reciproce, instituind o adevărată *segregație disciplinară*. Prin urmare, *studiul mentalităților nu poate fi decât interdisciplinar, ca singură cale de părăsire a dialogurilor însingurate pe care toate aceste științe despre om și societate le-au articulat în decursul propriilor lor evoluții.* Vom accentua în capitolele următoare, prin derularea terminologică pe care o vom dezvolta, *vocația de liant a conceptului de imaginar social*, care a dobândit pentru travaliile de cunoaștere identitară o putere de atracție mai intensă decât alte concepte alternative, generând o asumare a sa ca obiect de studiu pentru mai multe cîmpuri disciplinare, precum psihologia culturală și interculturală, literatura comparată, antropologia culturală, sociologia istorică și politică. *O astfel de constatare ne-a îndreptățit să ne apropiem de abordarea imagologică privită ca perspectiva cea mai fertilă de investigare a identității etnice.*

S-ar cuveni să facem încă din primele pagini câteva observații preliminare, însoțite de câteva precauții epistemologice. Astfel, în primul rînd, întrucît ținta finală a lucrării noastre o constituie studierea imaginariului identitar românesc, în general, și a celui bănățean, în special, vom privilegia definițiile identitare culturaliste în explicarea fenomenului identitar, *fără a elimina însă determinările naturaliste.* Totodată, situîndu-ne în fața unui asemenea obiect de studiu de maximă complexitate, se accentuează *nevoia de recompunere a cîmpurilor problematice ale disciplinelor angajate* într-un asemenea demers de cunoaștere, precum istoria mentalităților, sociologia istorică și politică, psihologia socială, antropologia culturală, literatura comparată și semiotica. În sfîrșit, *o subordonare conceptuală* dinspre mentalitate înspre conceptele înrudite *nu echivalează cu o subordonare disciplinară* a științelor ce-și asigură combustia din operaționalizarea conceptelor corespondente.

Conformîndu-ne acestor premise, vom realiza în cele ce urmează o primă sinteză privitoare la *teoriile asupra identității*, pe care o vom dezvolta în stadiul aplicativ al lucrării, și vom propune, mai apoi, o progresivă prezentare a modurilor de *studiere interdisciplinară a mentalităților*, prin intermediul tuturor disciplinelor socio-umane angajate în acest demers complex, pornind de la observația preliminară că realitatea socială subiectivă („*mentalul colectiv*“), cu tot rezervorul său de memorie colectivă și scenarii imagine pe care le vehiculează, reprezintă principala combustie identitară.

În *figura nr. 1* este înfățișată o *schiză a secțiunii teoretice* a proiectului nostru, care încearcă să pună în evidență conexiunile, accentele și mizele expuse mai sus, ce ne va călăuzi pe parcursul primei părți a acestei lucrări, în care ne vom strădui să lămurim înțelesul tuturor acestor concepte interrelate.

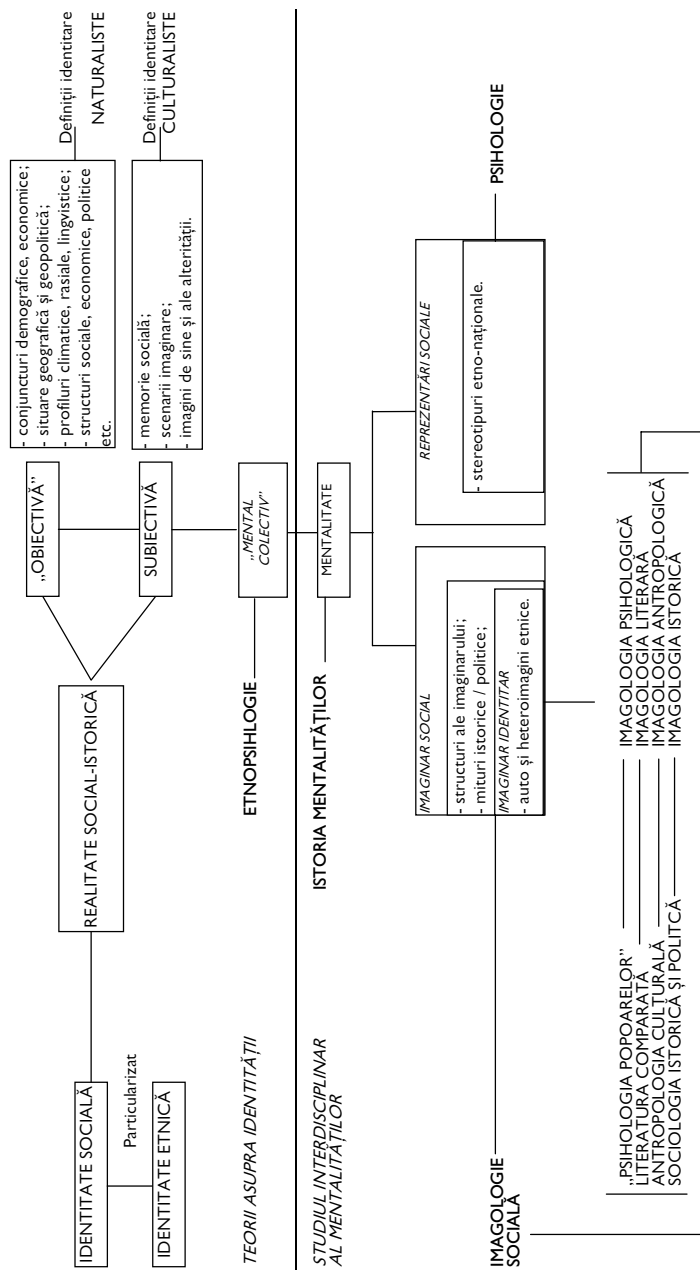


Figura nr. 1 Planul de lucru al secțiunii teoretice

PARTEA ÎNTÎI

1. Teorii asupra identității

1.1. Avatarurile identității — un excurs epistemologic în miezul definiției identitare

Identitatea s-a dovedit dintotdeauna un concept ambiguu, polivalent, imposibil de circumscris unei definiții durabile. Cu alte cuvinte, identitatea rămîne un concept încărcat de istoricitate, iar definițiile sale sunt, cel mai adesea, contextuale. De aceea, o regîndire a înseși resurselor și articulărilor sale semantic-operaționale se dovedește a fi binevenită. Un punct de plecare profitabil în înțelegerea mecanismului îngemănării structurii identitare îl poate constitui, așa cum subliniază M. Lazurca (1999), binecunoscuta conferință despre identitate a filosofului german M. Heidegger (1953/1991). Astfel, de la afirmația de debut aparent sterilă — *principiul identității se poate rezuma într-o formulă curentă $A = A$* — se poate progresa înțelegînd că gîndirea occidentală a conferit acestui principiu logic o resursă importantă: *mijlocirea*. Prin urmare, a fi identic cu tine se traduce prin a da viață raportului apelînd la o instanță intermediară. Un cetățean român, de exemplu, ce călătorește într-o țară străină probează că este identic cu sine recurgînd la o mijlocire, în cazul de față la un document administrativ, un pașaport. Iată cum o împrejurare atît de simplă ne sugerează cîteva din elementele definitorii ale identității: înainte de toate, apelînd la o *mediere*, *identitatea se enunță într-un context specific* (trecerea într-o altă țară printr-un punct vamal, în cazul nostru), context *care desemnează și tipul particular de identitate vizat* (cel legat de naționalitate) și în care obiectul identității își asumă un rol activ în fața

unei *instanțe-martor* (statul respectiv, reprezentat de lucrătorii vamali). Așadar, devenind *subiect* al raportului identitar, cetățeanul scenariului nostru ar fi pus în postura de a-și *declara identitatea* într-un mod adecvat conjuncturii, adresându-se unui *destinatar interesat*. Având în vedere multiplicitatea contextelor sociale și gradul lor diferit de profunzime structurală, tipurile de identități personale sunt extrem de diverse — „a fi profesor“, „a fi soț“, „a fi ortodox“, configurează fiecare anumite tipuri de identități profesionale, familiale sau religioase. În toate cazurile, enunțarea identității produce un *discurs* categorizator, numit *discurs identitar*, ce este receptat dialogal de către un actor social implicat *care ne privește*.

Rezumând, raportul tautologic inițial poate fi depășit, întrucât structura identității presupune următoarea configurație: prezența unui *subiect social* activ, ce transformă principiul identității într-un raport *expresiv*, recurgând la *mijloace* adecvate unui *context*, care este hotărâtor în elaborarea unui anumit tip de identitate. Mijlocirea este însoțită de producerea unui *discurs identitar*, iar acest discurs este adresat unui *destinatar* care trebuie angajat în acest joc social dialogal.

Și identitățile colective pot fi supuse acestui regim structural de înțelegere a identității. *Subiectul social* poate fi reprezentat de *români, priviți ca națiune*, care într-un *context* determinat, cum ar fi începerea negocierilor de aderare la Uniunea Europeană, construiesc un *discurs* (ce pornește de la *starea de fapt* și se îndreaptă spre ceea ce vrem să devenim) reunit într-o strategie națională de aderare (*mijlocul adecvat contextului*) și „țințește“ înspre organismele europene abilitate în evaluarea unui astfel de proiect social global (*destinatarul*).

Privind către structura formală a identității, și recunoscând faptul că identitatea nu poate deveni expresivă decât prin parcurgerea tuturor acestor nivele interrelate, se ivește o problemă ce nu poate fi ocolită: elementul hotărâtor al identității îl constituie *subiectul social*; și nu putem să nu ne întrebăm în ce manieră înțelegem natura acestuia? („românii“, bunăoară, prin ce sunt ei români?; „românitatea“ este un dat natural, biologic, ori o construcție culturală?).

În paginile următoare vom încerca să răspundem la această întrebare, dilema prilejuindu-ne deschiderea unei discuții privitoare la teoriile identității, dar și asupra raporturilor dintre identitatea personală și identitatea socială.

Ceea ce rămîne de netăgăduit e faptul că identitatea se arată a fi un concept complex și contradictoriu: pe de o parte mobilizează, inclusiv etimologic, ideea de a fi identic, de a fi asemănător cu alte obiecte sau ființe din lumea socialului, pe de altă parte, ideea de unicitate și deci de distincție, de diferențiere de „celălalt“. Identitatea oscilează astfel „între alteritatea radicală și similaritatea totală“ (Lipiansky, 1986, p. 8), iar delimitările nu pot fi realizate decât articulînd toate elementele evocate ale structurii identității.

1.2. Perspective teoretice în înțelegerea identității

Rîndurile de față nu-și propun decît o schițare a principalelor maniere de abordare a problematicii identitare, pornind de la general spre particular, de la identitățile marilor grupuri umane înspre identitatea personală. Astfel, se pot distinge două mari categorii de teorii: *substanțialiste* și *interacționiste*.

Concepțiile substanțialiste ale identității, antrenînd un fel de determinism tare al apartenenței, subliniază rolul trăsăturilor „obiective“ în definiția identității (trăsături de ordin biologic, social sau istoric). O asemenea alăturare de trăsături „tari“, „naturale“, constituie *substanța* identității și generează, inevitabil, o viziune statică asupra acesteia. Identitatea apare, pe o astfel de filieră explicativă, un fel de esență eternă, un nucleu inalterabil al lui „ceea ce sunt“, ce se integrează mai degrabă într-un registru transistoric.

Localizînd, pentru clarificare, discuția noastră pe teritoriul identității etno-naționale, aceasta devine un dat istoric, care decide anticipativ apartenența individului la o comunitate națională precisă (Hobsbawm, 1990/1997; Gellner, 1994/1997; Hermet, 1996/1997; Sabourin, 1996/1999). Determinată de o *Kulturnation* și animată de un *Völkgeist*, identitatea națională se hrănește prin adînci rădăcini etnice, este configurată vertical, printr-un fel de genealogie culturală și este superioară oricărei forme de organizare politică (de exemplu, statului). Desigur, orientarea inițiată de J.G. Herder la sfîrșitul secolului al XVIII-lea nu este străină de *contextul* social-istoric, de frămîntările lumii germane de atunci. Divizările politice neîntrerupte, inerțiile raporturilor de tip feudal, clivajele confesionale, dar și renașterea militară și economică au impus *adecvarea*, descoperirea unui liant catalizator al acestor tensiuni atît de diverse, ca premisă a nașterii unui corp social-cultural nou: națiunea germană. Doar astfel s-a putut contura treptat, dar stăruitor, creșterea și afirmarea unui *discurs* ce avea în centrul său ideea unei existențe substanțiale, a unui *suflet supraindividual* ce mobilizează forțele interioare ale poporului în cadrul unei *entități transindividuale* (națiunea). Privind critic în urmă, J.G. Herder va regăsi luminile „Evlui întunecat“ zugrăvit de raționaliști, opunînd rațiunii abstracte, atotputernice și universale individualitatea culturală a comunității naționale (Herder, 1791/1991, p. 111). Expresie originală a unei umanități globale, *Völk*-ul este cel ce va deveni subiectul principal al progresului istoriei, fiind privit ca o unitate culturală distinctă, care asimilează creator influențele, realizînd o sinteză unică. Culturile sunt imaginate, conform perspectivei naturaliste-herderiene, asemeni unui „individ colectiv“ cu o personalitate proprie, ce se afirmă pe scena istoriei (*apud* Dumont, 1955/1996, p. 141). Acest nou *subiect social* începe să fie privit prin intermediul unei metafore organiciste, similar evoluției din regnul vegetal: „o națiune este o plantă naturală“ (Herder, 1791/1991, p. 165).

O asemenea realitate-natură, anistorică, practic moștenită pe calea unei eredități sociale, care se exprimă printr-o identitate atât de cuprinzătoare și complexă precum identitatea etno-națională, poate fi transferată și la nivele subordonate, coborînd pînă la nivelul individual. Prin urmare, și natura individului, ce a internalizat un anumit capital cultural, se exprimă cu necesitate prin anumite atitudini, comportamente cu notă specifică. Abordările de tip *primordialist*, provenind îndeosebi dinspre travaliul antropologic, au consolidat această perspectivă. Un autor deja clasic al problematicii, precum C. Geertz (1973), sublinia cum individul își modelează identitatea pornind de la un *dat ontologic* reprezentat de grila noastră de lectură a realității, conferită de inserarea noastră într-o anumită cultură. Socializarea produce inevitabil un set de achiziții esențiale pentru identitatea individuală, generînd un atașament adînc, cel mai adesea nerostit și inconștient față de acest dat „primordial“. Referindu-se, într-o carte mai timpurie, la aceste „elemente date“ ale existenței sociale, C. Geertz menționa „alăturarea directă și legăturile de rudenie, dar dincolo de ele acel dat care își are originea în însuși faptul de a te fi născut într-o comunitate religioasă, de a vorbi o anumită limbă sau de a împărtăși anumite practici sociale. Se apreciază că aceste afinități de sînge, limbă, obiceiuri și așa mai departe exercită o *inefabilă și copleșitoare coerciție* (subl.ns.) prin ele însele. Omul este legat vrînd-nevrînd de rudele sale, de vecinii săi, de cei care-i împărtășesc credința; nu doar ca rezultat al afecțiunii personale, al necesității practice, al interesului comun sau al obligațiilor inevitabile, ci, în mare măsură, în virtutea unei *valori absolute și de neexplicat, atribuite legăturii înseși* (subl.ns.). Puterea generală a unor asemenea legături primordiale și acele tipuri ale ei care au însemnătate diferă de la o persoană, o societate sau de la o epocă la alta. Dar practic pentru orice persoană, din orice societate și din aproape toate epocile, *unele atașamente par să vină mai mult dintr-o afinitate naturală (...) decît dintr-o interacțiune socială* (subl.ns.)“ (Geertz, 1963, pp. 1109–1110).

Teoriile care privilegiază însă interacțiunile sociale devin astăzi tot mai influente în dezbaterile epistemologice asupra identității. Așa-numitele *teorii interacționiste* postulează faptul că identitatea se elaborează pe calea unei relații vii, dinamice cu alte identități, în miezul unui *context* determinat deopotrivă psihologic, social, cultural și istoric (Barth, 1995). Asemenea abordări își propun mai puțin să extragă trăsături „obiective“ ale identității, cît să pătrundă semnificația subiectivă a acesteia, să înțeleagă *identitatea ca un proces* născut din raportul interactiv prin care un *subiect social* își construiește o anumită reprezentare de sine în relație cu alți subiecți sociali într-o societate anume, ce însuflețește un anumit climat mental, „populat“ de ideologii, scenarii imaginare și mentalități. E.M. Lipiansky (1986, pp. 10–11) sugerează că mecanismele fondatoare ale acestui proces pot fi analizate pornind de la cel puțin trei orizonturi majore conceptuale și metodologice ale unor discipline diferite, precum psihologia socială (con-

ceptele de atribuire, categorizare, diferențiere socială, *in*-grup — *out*-grup, grup de referință și grup de apartenență, de status și rol); psihanaliza (cu termenii de identificare, proiecție și introiecție, identificare proiectivă, ideal al eului sau supraeului) și semiotica (concepte precum reprezentare, mit, ideologie, formațiune discursivă).

De asemenea, este inadecvată o abordare care să distingă artificial între un subiect individual și un subiect colectiv, sau altfel spus între un demers psihologic centrat pe individ și unul psihosociologic centrat pe interacțiune și pe grupuri sociale. Un astfel de clivaj nu rezistă unui examen critic, așa cum intuise de timpuriu S. Freud (1939/1981, p. 83): „opозиția între psihologia individuală și psihologia socială sau colectivă ce poate apare, la prima vedere, foarte profundă, își pierde mult din acuitatea sa atunci când o examinăm mai de aproape. (...) *Celălalt* este cel care joacă totdeauna în viața individului rolul unui model, al unui obiect, al unui asociat sau adversar, iar psihologia individuală se prezintă de la bun început ca fiind în același timp, într-o anumită măsură, o psihologie socială în sensul cel mai larg, dar deplin justificat al cuvîntului.“ Așadar, elementul hotărîtor în formarea identității, conform acestei perspective, îl constituie interacțiunea socială, relația cu *celălalt*. Astfel de teorii refuză lectura esențialistă a realității și aduc în prim-plan ideea de construcție socială a identității, termeni precum *negocierea* și *strategia* identitară. Fiind abordări deschise, dinamice, ele presupun înțelegerea raporturilor dintre anumite structuri social-istorice și subiectul social care le internalizează și le exprimă mai apoi prin modele identitare specifice. Determinările sunt „slabe“ într-o astfel de accepție, părăsesc condiționările „naturale“, dar sunt mult mai susceptibile de a explica dinamica jocului social real.

Revenind la exemplul nostru inițial de maximă generalitate, identitatea etno-națională, aceasta devine mai puțin o moștenire organică generată de apartenența la o anumită etnie, limbă, tradiție sau spațiu geo-politic, cît o neîncetată construcție și negociere socio-culturală. În limbajul pe care l-am avansat la începutul studiului, natura identității se exprimă în mult mai mare măsură prin ansamblul reprezentărilor comune membrilor unui grup național și al discursurilor care sunt produse la acest nivel. Cu alte cuvinte, „a fi român“ nu înseamnă, sau, mai bine spus, nu înseamnă *numai*, moștenirea unei anumite etnii, limbi, tradiții sau inserări într-un spațiu anume, printr-o filiație genealogică, verticală, ci, înainte de toate, o *anumită imagine de sine, reprezentarea unui destin istoric particular, mobilizarea unei memorii colective*, toate îngemănate într-o istorie multiseclară, adică o sumă de produse elaborate orizontal prin mijloace culturale. Se recunoaște, desigur, ideea națiunii electiv reunită în celebra formulare a lui E. Renan (1882/1992, pp. 54–55): „existența unei națiuni este un plebiscit zilnic“. Nefiind, deci, un dat istoric, identitatea etno-națională se bazează pe prin-

cipiul consimțământului, adică al participării active și responsabile a fiecărui subiect social la o astfel de construcție colectivă.

Teoriile despre identitate sunt încorporate în teoriile mai largi ale realității — precum cele proprii interacționismului simbolic sau sociologiei cunoașterii — și se impun să fie înțelese în funcție de logicile care articulează aceste viziuni mai largi. Astfel, un curent influent în cadrul abordărilor fenomenologice în sociologie, precum sociologia cunoașterii, a subliniat dialectica dintre identitate și societate, privind identitatea ca un fenomen social în care întrebările despre statutul psihologic al individului „nu pot fi formulate fără recunoașterea definițiilor asupra realității” (Berger, Luckmann, 1966/1999, p. 203), mereu mișcătoare și contextuale.

1.3. Identitate personală versus identitate socială

După ce am făcut o incursiune în dezbateră epistemologică ce e evidențiat prezența celor două maniere de gândi elaborarea identității, sugerînd că, deși tensionat, dialogul între cele două perspective este obligatoriu și se impune să le reunească într-o sinteză ulterioară, să încercăm în paginile următoare să furnizăm câteva mecanisme interne, deopotrivă individului și grupului, de formare a identității.

Privilegiind inevitabil teoria interacționistă, să ne îndreptăm atenția înspre abordările teoretice ce își propuneau dezvăluirea acestor mecanisme prin depășirea opoziției individual-colectiv. Încă de la începuturile sale, tema privitoare la *interacțiunea cu „celălalt”* a jucat un rol de prim-plan în istoria psihosociologiei, fapt dovedit de eoul semnificativ în epocă al studiilor lui C.H. Cooley (1902, 1909) despre „sinele în oglinda celuilalt”. Totodată, un rol considerabil în cadrul clarificărilor teoretice ce vizau înțelegerea identității l-a jucat teoria „eului interacțional” formulată de G.H. Mead (1934/1963), în care se sublinia că interacțiunea socială în care sunt angajați subiecții stă la originea conștiinței lor individuale, prin raportarea la *celălalt generalizat*. Tensiunea și distincția dintre individ și acest sine normativ este cea care a reprezentat fondul pe care s-au elaborat mai apoi teoriile identității sociale.

Pe această cale, referința obligatorie o constituie Școala de la Bristol și strădaniile lui H. Tajfel. Dezvoltînd o teorie proprie a identității sociale, psihosociologul britanic a subliniat rolul esențial al grupurilor de referință, respectiv de apartenență. Conform viziunii sale, identitatea etnică sau națională este privită ca o formă particulară de identitate socială, iar aceasta din urmă este definită în termenii *conștiinței unei persoane despre apartenența sa la un grup*. Este vorba de așa-numita *paradigmă a grupului minimal*, care aduce cu sine ideea comparării sociale, ce se bizuie pe abordările teoretice din anii '50 ale lui L. Festinger (1954, pp. 117–140). Grupurile, susține H. Tajfel, se autodefinesc prin procesul compa-

rării lor cu alte grupuri. O simplă gestionare aleatoare a includerii subiecților într-un grup determină un atașament imediat față de grupul de apartenență — *in*-grupul — și un comportament discriminatoriu față de *out*-grup. Elementul hotărâtor în relația *in*-grup — *out*-grup îl reprezintă *înclinația grupurilor de a maximiza diferența între ele*. Grupul este în căutarea unei identități sociale pozitive, iar aceasta poate fi dobândită numai prin diferențiere și competiție cu *out*-grupul (Tajfel, 1974). Categoriile sociale sunt încărcate de o coloratură afectivă puternică, iar implicarea în registrul afectiv declanșată prin intermediul categorizării configurează un element central al echilibrului inter-personal: respectul de sine. Astfel, identitatea socială pozitivă este căutată ca o sursă a respectului de sine, dezvoltându-se adevărate strategii de dobândire a acestuia. Mai mult, o identitate socială negativă poate fi refuzată chiar prin părăsirea grupului depreciat (Tajfel, Turner, 1979).

H. Tajfel (1986, p. 16) a rezumat rezultatele cercetărilor sale sub forma a trei principii explicative, respectiv a două consecințe la nivelul conduitei: subiecții se mobilizează pentru a ajunge la o concepție despre sine pozitivă; apoi apartenența la grupuri sociale sau la anumite categorii este însoțită de o apreciere pozitivă sau negativă a lor; astfel, identitatea socială va fi fie pozitivă, fie negativă, după cum evaluările grupurilor care configurează identitatea socială a unui subiect sunt pozitive sau negative; și, în sfârșit, evaluarea *in*-grupului se face în funcție de alte grupuri specifice prin intermediul comparării sociale și are ca rezultat o sporire sau diminuare a prestigiului grupului de apartenență, după cum evaluările s-au realizat în favoarea sau în defavoarea acestuia în comparație cu alte grupuri.

Urmările care decurg de aici sunt rezumate de H. Tajfel astfel: subiecții sunt înclinați să își asigure o identitate socială pozitivă, susținută de comparațiile pozitive relativ la alte grupuri, iar atunci când identitatea socială este considerată ca nesatisfăcătoare, subiecții tind să își părăsească grupul pentru a se alătura unui grup mai apreciat, fie vor reraționaliza într-un sens favorabil identitatea propriului grup.

Parcurgând același univers teoretic, J.C. Turner (1987) a sporit importanța acordată elementelor cognitive ale identificării. În consecință, identitățile sociale sunt definite ca „grupări cognitive ale sinelui și ale unei clase de stimuli ca fiind constante în opoziție cu alte clase de stimuli“ (Turner, 1987, p. 44). Categorizarea devine procesul vital pentru înțelegerea identificării, reprezentând principalul nostru mijloc de orientare în lumea socială prin *acordare de sens*. Se urmează sugestiile timpurii venite dinspre W. Lippmann (1922) sau G. Allport (1954), care au atras atenția asupra faptului că pentru o rezonabilă orientare a noastră în social nu putem să ne lipsim de clișee mentale, de stereotipuri, și deci de categorii clarificatoare, chiar dacă acestea sunt doar construcții simbolice ce se pot despărți uneori brutal de autenticitatea realității sociale. Doar astfel, prin

aceste prefabricate cognitive, individul poate depăși impasul informațional pe care se vede obligat să-l înfrunte atunci când se integrează în societate. Mai mult, J.C. Turner (1987, pp. 49–50) nuanțează abordarea, furnizându-ne modelul unei structurări verticale trinivelare a procesului de categorizare în cadrul teoriei auto-categorizării. Astfel, la nivelul cel mai cuprinzător și mai general, situează actorul ca ființă umană, în opoziție cu speciile animale; la nivelul intermediar, plasează subiectul ca membru al unui *in*-grup, iar raporturile cu celelalte *out*-grupuri alcătuiesc identitatea sa în grila de lectură propusă anterior de H. Tajfel; și, în sfârșit, la nivelul cel mai restrâns, localizează persoana care își construiește identitatea diferențându-se de ceilalți subiecți ce alcătuiesc *in*-grupul lui.

Toate aceste nivele se assemblează tensionat în ceea ce J.C. Turner numește *antagonismul funcțional* ce determină *depersonalizarea individului*, care hrănește tendința actorului în relație de a-și articula identitatea la un nivel de categorizare mai înalt decât cel din interiorul grupului de apartenență, deplasându-și definițiile identitare de la nivel personal la nivel social, fapt ce conduce la o mai mare omogenitate a comportamentelor și reprezentărilor în *in*-grup, pliate pe tipare rigide, stereotipale. Se poate, însă, pune în evidență și un efect de omogenizare prin separare al *out*-grupului, ce permite subiecților unui grup să-și justifice comportamentele discriminatorii față de alt grup diferit cu care se află în relație și, totodată, determină un fel de percepție anticipativă a acțiunilor *out*-grupului (Wilder, 1986).

Teoriile cognitive recente favorizează punctul de vedere conform căruia oamenii sunt un fel de *zgîrciți cognitivi*, manifestînd tendința de a opta pentru calea care presupune un efort cognitiv minim, construindu-și, astfel, identitatea, înțeleasă ca apartenență la un *in*-grup, printr-un mecanism de evaluare a costurilor cognitive (Fiske, Taylor, 1991).

Oricum, toate aceste teorii explicative, care, cum se poate observa, nu sunt întru-totul convergente, accentuează, în procesul elaborării identității, rolul vital al inserării subiectului social în grupuri determinate, al mecanismelor cognitive (și deci evaluative) ce sunt mobilizate, dar nu pot face abstracție de importanța *contextului* social-politic. Pentru a prelua structura inițială a identității explicită la începutul studiului nostru, toate aceste teorii explică *natura subiectului* (o entitate „nenaturală“, ce rezultă ca urmare a unui proces de interacțiune socială și negociere simbolică), *mijloacele* avansate pentru construcția identitară (mecanismele de categorizare și diferențiere), *discursul identitar* (prin colectarea tuturor reprezentărilor sociale și imaginilor reciproce ce sunt raționalizate prin intermediul „categoriilor“), *destinatarul* discursului („celălalt“, *out*-grupul), dar în mai mică măsură sunt preocupate de *circumstanțele* construcției identitare. Asupra acestora din urmă să deschidem o scurtă discuție lămuritoare.

F. Lorenzi-Cioldi și W. Doise (1997) argumentează cum un context socio-politic caracterizat de relații de dominare-supunere între grupurile aflate în interiorul aceleiași societăți conduce la o inversare a mecanismelor de articulare a identității amintite pînă acum. Într-o asemenea zonă tematică, un experiment anterior organizat de G. Lemaine (1979) pusese în evidență rolul stimulatoriu pentru *in*-grup al confruntării cu *out*-grupuri ce dețin un status superior, demonstrînd că, în situații de amenințare a identității, subiecții caută diferențierea și eterogenitatea. Așa-numita *ipoteză a opresiunii* argumentează cum pentru indivizii care aparțin unui grup cu prestigiu inferior procesul descris de J.C. Turner nu se mai declanșează (LaFrance, Henley, 1994). Se produce o omogenizare relativă a *in*-grupului și o personalizare a grupului cu statut superior. Pornind de la aceste achiziții teoretice și experimentale, cei doi psihosociologi au elaborat un model explicativ original, care se întemeiază tocmai pe trăsăturile contextuale, îndeosebi pe o anumită distribuție structurală a prestigiului intergrupal. Acest model pornește de la o diferențiere duală și este rezumat în *tabelul nr. 1*.

Tabelul nr. 1. Rolul contextului în definirea identitară (*apud* Lorenzi-Cioldi, Doise, 1997, pp. 71 –72)

<i>Grupuri colecție</i>	<i>Grupuri agregat</i>
— cu prestigiu superior, dominante;	— cu prestigiu inferior, dominate;
— încurajează personalizarea indivizilor din cadrul lor;	— nu încurajează personalizarea indivizilor din componența lor;
— definirea și autodefinirea indivizilor prin intermediul trăsăturilor care <i>se aseamănă</i> cu caracteristicile <i>in</i> -grupului prestigios;	— definirea și autodefinirea indivizilor prin caracteristicile <i>care deosebesc</i> grupul lor de <i>out</i> -grupul prestigios;
— identitatea apare autonomă, internă, diferențiată, individuală.	— identitatea apare heteronomă, externă, nediferențiată, colectivă.

Situîndu-ne în interiorul perspectivei interacționiste, un astfel de model se dovedește foarte fertil în a explica diferitele tipuri de construcții identitare în societățile profund polarizate (social, etnic, religios, politic), în care grupurile subordonate își articulează identitățile bizuindu-se pe un *operator de negociere identitară colectivist* (identitatea este „moștenită“, externă, organică), spre deosebire de identitățile grupurilor supraordonate ce se întemeiază pe un *operator individualist* (identitatea este diferențiată și personalizată).

În pofida progreselor remarcabile realizate în ultimele decenii înspre depășirea clivajelor rasiale, un afro-american din Bronx, *declarîndu-și* identitatea, va fi mult mai înclinat să se recunoască în „organismul“ său etnico-rasial în mod nediferențiat, topindu-și individualitatea sa în acea masă identitară exterioară, decît un reprezentant al *WASP*-ului, care va favoriza o definiție (și deci un discurs) identitar mult mai personalizată. Și pentru a nu ne situa ilustrările doar

„în alte zări“, atât de diferite *contextual* de realitatea românească, pornind de la acest model vom putea, cred, înțelege mai bine mecanismul prin care românii din Transilvania — spre exemplu —, ca grup etnic discriminat, și-au construit identitatea în epoca modernă spre deosebire de grupul etnic dominant politic pînă în 1918 (maghiar), după cum vom avea acces la mecanismele de articulare identitară proprii *grupurilor expulzate* (nu numai geografic) la marginea lumilor sociale. Putem exemplifica cel din urmă caz prin toate categoriile deportărilor, prin care membrii grupurilor alungate se regăseau în *familia suferinței* ca într-un nucleu sensibil, hrănit colectiv, stabilit prin diferența față de „celălalt“-asupritor, ce *unea prin separare*, devenind singura armă împotriva sorții.

Așadar, alimentată și configurată neconținut din rezervorul subiectivității sociale („*mentalul colectiv*“), identitatea reprezintă, înainte de toate, o *construcție socială obținută prin interacțiune nemijlocită și neîntreruptă între actorii ce participă la jocul distribuirii semnificațiilor și valorilor*. Am încercat să argumentăm în aceste rînduri faptul că nu există o opoziție autentică între identitatea individuală și cea socială, aceste tipuri fiind interconectate chiar dacă nu de puține ori într-o rețea tensionată. Ne-am străduit, totodată, să furnizăm un cadru general de înțelegere a structurii identității ca punct de plecare teoretic pentru delimitările tipologice, deci operaționale, ulterioare, fără să uităm că regîndirea *vocației identității — ca resursă socială hotărîtoare în drumul prin lume al subiectului individual sau colectiv* — rămîne un demers obligatoriu pentru cel ce intenționează să coboare în adîncimile socialului. Să ne îndreptăm acum tocmai înspre registrul profund al subiectivității sociale, „cealaltă jumătate“, deseori tăcută, dar nu mai puțin vitală a societății și istoriei.

2. Studiul interdisciplinar al mentalităților

2.1. Mentalitățile și școala lor

Așa cum s-a subliniat deja, vom prezenta în cele ce urmează o progresivă clarificare a conceptului de mentalitate și a conceptelor înrudite subordonate (imaginar social și reprezentări sociale), parcurgând toate abordările disciplinare asociate. Debutînd cu o descriere a unei aventuri intelectuale de excepție — ilustrată prin Școala de la *Annales* — ne vom familiariza și cu atît de necesara deschidere pe care această școală a promovat-o și pe care s-a întemeiat demersul nostru: dialogul viu, fertil și neînterupt între științele socio-umane angajate în dezvăluirea mentalului societăților.

Dacă am rezuma *scopurile* vizate prin tratarea temei, s-ar cuveni să menționăm, în primul rînd, imperativul exersării unei priviri panoramice asupra științelor socio-umane contemporane, prin parcurgerea istoriei instituționale a unuia dintre cele mai importante proiecte epistemologice ale secolului al XX-lea, ce a încurajat tipul de abordare interdisciplinară pentru care am optat în cercetarea noastră. Mai apoi s-ar impune să evocăm nevoia de a ne fixa atenția asupra resurselor de semnificație și funcționalitate ale conceptului de mentalitate, dar și asupra derivatelor sale: repartiție triadică a duratei, straturi istorice, imaginar, recuperare a actorului social-istoric, toate „populînd“ domeniul hibrid al etnopsihologiei.

2.1.1. Specificul abordării. Istoria mentalităților — o istorie-răspîntie

Cu această formulă care condensează vocația istoriei mentalităților (*une histoire carrefour*) își deschide J. Le Goff (1974/1986) referențialul articol-pro-

gram ce a sintetizat specificul disciplinei, subliniind în primul rând deschiderea sa interdisciplinară, care reprezintă cu mult mai mult decît o simplă modalitate de a articula exercițiul istoriografic, cît o largă interogație multidisciplinară. Așadar istoria mentalităților nu este doar un tip de istorie specializată — ca atîtea subramuri născute în secolul fragmentarismelor —, ci un catalizator semantic și metodologic remarcabil, prin care teritoriul cunoașterii sociale este continuu sporit.

În consecință, pentru ca vocația sa să se materializeze se impune o multiplă colaborare disciplinară. Astfel, este necesară o apropiere de antropologie, așa cum susținuse încă din deceniul al treilea al secolului trecut unul dintre inițiatorii noii abordări, M. Bloch (1924/1997), și accentuase suplimentar E. Labrousse (1962, p. XI), atunci cînd afirmase: „asupra economicului întîrzie socialul, și asupra socialului mentalul“, dar și de sociologie, căci obiectul vizat este colectiv, asociat îndeosebi metabolismului instituțiilor sociale. Totodată, o contaminare cu mijloacele de cunoaștere ale psihologiei sociale este binevenită, îndeosebi prin valorificarea noțiunilor de „comportament“ și „atitudine“, ce devin resurse terminologice esențiale. De asemenea, istoria serială, care se va articula ca una dintre căile de cercetare cele mai fertile în cîmpul istoriei mentalităților, a învățat să utilizeze tehnicile cantitative dezvoltate de psihologii sociali, precum scalele de atitudine, metodele biografice sau analizele istorice ale comportamentelor electorale. În sfîrșit, o influență importantă asupra noii direcții de studiu o va avea și metodologia structurală, întrucît mentalitatea însăși e o structură: „Ea se situează la punctul de întîlnire dintre individual și colectiv, dintre timpul lung și cel cotidian, dintre inconștient și intențional, dintre structural și conjunctural, dintre marginal și general“ (Le Goff, 1974/1986, p. 110).

Registrul gnoseologic precumpănitor dezvăluit în cadrul istoriei mentalităților se referă la *ceea ce scapă subiecților individuali ai istoriei, pentru că relevă conținutul impersonal al gîndirii lor*, sau, pentru a prelua sintagma grăitoare a istoricului francez: „ceea ce au în comun Cezar și ultimul soldat al legiunilor sale, Sfîntul Ludovic și țăranul de pe domeniile sale“ (*ibidem*, p. 111).

Metoda privilegiată propusă de J. Le Goff pentru un astfel de demers l-ar reprezenta o cercetare „arheologică“ a straturilor unei „arheopsihologii“ — a acelor „epave“ mentale reunite în nuclee coerente care supraviețuiesc „cataclis-melor clipei“ (*ibidem*, p. 112). În toată această derulare epistemologică, *inerția devine o forță istorică vitală*, de natură preponderent spirituală: „tot ce e adînc înrădăcinat, născut din improvizare și reflex, gesturi mașinale, cuvinte negîndite (...) vin de departe și mărturisesc despre lunga și adîncă lor infiltrare în sistemele de gîndire“ (*ibidem*, p. 113). Prin urmare, *istoria mentalităților devine istoria lentorilor istoriei*.

2.1.2. Origini și etimologie

Etimologic, istoria *mentalităților* provine de la adjectivul *mental* — în sens de spirit, intelect, care își are sursa originară în latinescul *mens*, dar epitetul latin *mentalis* pătrunde doar în scolastica medievală, el nefiind folosit de latina clasică. Substanțializarea cuvântului — prin substantivizarea sa tîrzie — dovedește punerea sa în relație cu un alt context social-cultural decît adjectivul. Oricum, limba franceză reține în vocabularul său cuvîntul *mental* undeva pe la mijlocul secolului al XIV-lea, iar derivatul acestuia — *mentalitate* — se impune de abia la mijlocul secolului al XIX-lea. Mai mult, în franceză *mentalité* nu s-a format, pe cale directă, din *mental*, ci a fost împrumutat din engleză, care realizase transferul *mental* — *mentality* prin secolul al XVII-lea. Semnificația sa în engleză atribuie *mentalității* calitățile psihismului colectiv, „modul de a gândi și de a simți al unui popor, al unui anume grup de persoane...” (Mandrou, 1968b/1997, p. 479), dar utilizarea sa intră doar în limbajul propriu filosofiei. Franceza îl preia și îi lărgeste considerabil raza de penetrare socială, medii dintre cele mai diverse adoptîndu-l. În limbajul științific, conceptul de *mentalitate* pare să se fi conturat în secolul al XVIII-lea, o dată cu inaugurarea dezbaterii despre necesitatea unei înnoiri a discursului istoriografic. Voltaire, în „*Eseu asupra moravurilor și spiritului națiunilor*“ (1754/1964, pp. 23–24), se simte influențat de acele trăsături definitorii ale psihismului colectiv asociate diferitelor popoare (în sensul englezescului *mind*), iar primul dicționar care îl menționează — Robert, în 1842, îl traduce prin *calitate a ceea ce este mental* — apropiat, așadar, de *mentality*. Mai apoi, E. Littré, la 1877, vorbește de „schimbarea *mentalității* inaugurată de enciclopediști“, preluînd înțelesul sub care a circulat în filosofia pozitivistă a lui H. Stupuy, unde exprimă, mai elaborat, „o formă de spirit“ (*apud* Le Goff, 1974/1986, p. 115), acea „manieră de a gândi care este prevalentă într-o societate“ (*apud* Duby, 1961/1986, p. 940).

La începutul secolului al XX-lea, M. Proust (1913/1989, p. 236) remarcă identitatea termenului de „*mentalitate*“ cu substanța propriei investigații psihologice, cuvîntul dobîndind de atunci înțelesul său curent — un echivalent în vreme al germanului *Weltanschauung*, care reprezenta viziunea integrală despre lume specifică unei comunități. Este și perioada în care, în limbajul comun, se accentuează adjectivizarea sa — în engleză *mental* dobîndește un sens peiorativ, de „retardat, înapoiat“, e subînțeles ca „deficient“. J. Le Goff (1974/1986, p. 115) sugerează că la baza acestei deprecieri semantice stau evoluțiile întîlnite în două discipline științifice în plină ofensivă la începutul secolului al XX-lea, psihologia copilului și etnologia. În cea dintîi (Wallon, 1945/1975; Violet-Conil, Canvet, 1946), copilul era privit ca o personalitate neîmplinită, un fel de minor din punct de vedere mental. Oricum, dicționarele de filosofie, psihologie ori psihanaliză franceze ignoră termenul de *mentalitate* (a se vedea cele mai influente dicționare recente: Sillamy, 1995/1996; Chemama, 1995/1997). Cît privește etnologia, *mentalitatea* este înțeleasă ca un psihism al primitivilor, un fenomen colectiv ce

exclde psihismul individual — personalitatea —, caracterizat prin automatisme și reflexe involuntare. În această accepție apare termenul folosit la L. Lévy-Bruhl (1922/1976) în „*Mentalitatea primitivă*“. O sinteză a celor două tendințe se va strădui să lanseze H. Wallon (1945/1975, 1957) atunci cînd a alăturat mentalității primitive pe cea a copilului, stîrnind replica tăioasă a lui C. Lévi-Strauss (1958/1971) în ale sale „*Structuri elementare ale înrudirii*“.

Indiscutabil, destinul conceptului în psihologie a fost unul modest. P. Besnard (*apud* Le Goff, p. 116) a studiat frecvența termenului de „mentalitate“ în indexurile bibliografiilor de psihologie. *Psychological Abstracts* îl menționa arareori (1927–1943), fiind evitat în prezent de arsenalul semantic al psihologiei (inclusiv al psihologiei colective, care va dezvolta, după cum vom dovedi mai apoi, conceptul de reprezentări sociale). Continuînd un demers asemănător prin parcurgerea întregii baze de date din *Psychological Abstracts* oferit pe suport CD (1927–1997), am putut observa cum nu se înregistrează decît 12 mențiuni ale termenului de *mentalité*.

Prin urmare, o tratare sistematică și explicită a mentalităților din alte perspective disciplinare rămîne un exercițiu rar. Au existat, totuși, cîteva importante sinteze tematice care merită evocate, fie realizate de psihosociologi (Dufrenne, 1953/1966; Kluckhohn, 1954; Faberman, 1970, Herzlich, 1972), fie de istorici deschîși către dialogul cu psihologia socială (Bouthoul, 1952/1988; Dupront, 1961).

Singura disciplină care îi redă centralitatea meritată va deveni, însă, istoria mentalităților, dar concepte cu arii semantice asemănătoare vor circula în alte discipline. Pe lîngă „salvarea“ cuvîntului, instrumentalizarea sa în franceză, în cadrul noului curent, a permis și o retransmisie lingvistică spre limbile de largă circulație: engleză, germană, spaniolă și italiană (*Mentality, Mentalität, mentalidad, mentalità*).

Dezvoltarea unui discurs propriu istoriei mentalităților a întîmpinat, nu de puține ori, piedici neașteptate. Deși *noua școală istorică*, avîndu-i ca teoreticieni pe L. Febvre (1938), G. Duby (1961) și R. Mandrou (1968b), a încercat să impună grile proprii de abordare a fenomenului istoric — iar L. Febvre și M. Bloch au și izbutit în acest efort de discurs globalizant —, vechile reziduuri peiorative ale semanticii termenului de mentalitate, așa cum a fost asimilat de gîndirea comună, au impus chiar o retranscriere a principalelor teme de studiu a noilor specialiști pe probleme punctuale, dar marginale, cel mai adesea ale patologiei sociale. Cu toate că unele strădanii vor rodi în studii remarcabile, chiar dacă subiectul lor era mai degrabă extravagant — despre vrăjitorie, erezii, milenarism sau spaimele sociale escatologice —, o reorientare spre integralitatea fenomenului social-istoric se va restabili doar o dată cu marea operă a lui F. Braudel. Chiar și astăzi istoricul mentalităților se vede îndreptățit să răspundă provocărilor unor teme limită — de pildă atitudinile fundamentale în fața morții sau asumarea spirituală, în cadru social, a miracolelor — decît să dezvolte trivialele unui excurs global. Pînă și psihosociologii vor fi acaparați de ineditul unor astfel de preocu-

pări — un specialist de talia lui R.H. Turner (1964) va studia nașterea și propagarea dezastrelor generatoare de panică, folosind datele acumulate de un institut specializat de cercetare a fenomenelor sociale „de ruptură“, după cum H. Desroche (1973) va elabora o fascinantă, dar izolată „*Sociologie a speranței*“.

2.1.3. Sursele și specificul istoriei mentalităților

Dacă ar fi să rezumăm tipul *surselor* privilegiate pentru studierea mentalităților, s-ar impune să reținem în primul rând *documentele ce se asociază părților tradiționale, cvasi-automate ale izvoarelor scrise și nescrise*. Se cere valorificată lectura discursului „impus și mecanic, unde ai impresia că se vorbește pentru a nu se spune nimic, unde sunt invocați pe neașteptate, în unele epoci, Dumnezeu și diavolul, în altele, ploaia și timpul frumos, care devin *cîntecul profund al mentalităților, țesutul adeziv al spiritului societăților*, alimentul cel mai prețios al unei istorii care se interesează mai mult de *isonul* decât de finețea unei note din muzica trecutului“ (Le Goff, 1974/1986, p. 119). Respectînd dezideratul de mai sus, în partea aplicativă a proiectului de față vom selecta un tip de sursă documentară de acest gen: un eșantion de interviuri de *povestiri ale vieții*, care în ansamblul lor devin grăitoare prin producerea unor recurențe discursive, a unor automatisme explicative, dar care *ajung să vorbească și prin tăcerile lor*, prin ceea ce subiecții decid, printr-un fel de consimțămînt colectiv implicit, să nu spună despre propria identitate.

Totodată, în cadrul unei asemenea abordări se valorifică și documentele ce mărturisesc despre sentimentele paroxistice sau marginale proprii mentalității comune (de tipul hagiografiilor, confesiunilor ereticilor, proceselor inchiziției, documentelor judiciare pentru perioada medievală, sau publicațiilor de mare tiraj, literaturii și filmelor comerciale sau jurnalelor de știri de astăzi), precum și documentele literare și artistice (ca produse ale imaginarului — de tipul ilustrării textelor literare, dar și însemnărilor de pe cărți). Alte resurse documentare importante, mai puțin spectaculoase prin caracterul lor aparent rutinier, sunt reprezentate de arhivele de natură demografică, funciară, comercială. Abia în final, istoria mentalităților este interesată de prelucrarea documentelor elitei, de cartea de specialitate, sau de discursul actorului social de prim-plan, care ilustrează confruntările de idei politice și sociale.

Se cuvine accentuat că nu trebuie separată analiza mentalităților de studiul locurilor și mijloacelor de producere a acestora — mediul creatorilor și vulgarizatorilor —, precum și de vehiculele lor privilegiate (asociate rețelelor de comunicare socială, de la structurile de rudenie specifice societăților tradiționale și de la imaginea pictată pe frescele bisericilor, pînă la toate structurile de comunicare proprii lumii contemporane, prin intermediul speciilor mass-mediei formalizate și impersonale ce mobilizează un imperialism al imaginilor — de la cele propagate prin televiziune pînă la cele activate pe Internet).

Cît privește *specificul* unei astfel de abordări interdisciplinare, acesta se întemeiază pe o întreită premisă: coexistența mai multor mentalități în aceeași epocă și spațiu social, apoi recunoașterea particularității care afirmă că, deși sunt de ordinul permanențelor, *mentalitățile nu sunt imuabile* și, în sfârșit, individualizarea istoriei mentalităților față de istoria ideilor. Astfel, studiul mentalităților privilegiază investigarea „*ideilor bastarde*“ în dauna celor „pure“ și decontextualizate, accentuând imensa energie socială pe care o dobîndesc aceste „nebulose de idei eșuate“ (*apud* Le Goff, 1974/1986, p. 123).

Așadar destinul istoriei mentalităților nu se va împlini decît după separarea sa definitivă de istoria ideilor, pentru că nu numai ideile unor minți rafinate și îndrăznețe au dirijat spiritele secolelor și societăților, ci și acele *nebulose mentale* care le preluau selectiv, sărăcind conținutul ideatic originar, dar care erau traduse prin grila de înțelegere a oamenilor obișnuiți, ce formează partea cea mai consistentă a lumilor sociale. Puterea de penetrare comunitară a unor asemenea *idei eșuate*, preluate de mentalitatea comună, sporește considerabil, covîrșind semantica autentică, și conferă acestor *noi idei* un ecou social nebănuț. Mecanismul tainicei metamorfoze ideatice în straturile adînci ale subiectivității sociale a fost descris, cu peste șase decenii în urmă, de N. Iorga (1940, pp. 30–31) — printr-o adevărată prefigurare a conceptului tîrziu de reprezentări sociale: „cele mai sublime adevăruri ajung să pătrundă pînă la ceea ce noi numim prostește, cu despreț: poporul, mulțimea, masele, vulgul. Acolo însă se petrece același lucru ca și picătura de ploaie în taințele roditoare ale țărînei. Aceste adevăruri se amestecă îndată cu atîtea lucruri pe care le prefac, prefăcîndu-se ele înseși și dînd în felul acesta o formă nouă care se va isprăvi prin roade triumfătoare mult deasupra pămîntului. Ideile filosofice, morale, estetice le primește acel popor, le pune împreună cu *ceea ce simțea și știa* (subl.ns.) înainte de aceasta, le supune fără să voiască la transformări care vin din toate aceste înrîuriri misterioase și de aici iese ceva care, în ce privește forma, se poate întîmpla să nu aibă curăția picăturii aceleia de apă venită din nouri și poate să semene numai cu o magmă de noroi, dar produce lucruri pe care în puritatea ei picătura de ploaie nu le-ar fi produs niciodată.“

Iată, deopotrivă, și o limpede ilustrare a delimitării dintre istoria ideilor și istoria mentalităților, precum și chemarea la a recupera *ideile alungate* care întregesc teritoriul mentalului colectiv. Un discurs coerent al istoriei mentalităților nu se poate dezvolta într-o manieră izolaționistă, fără comunicarea deschisă cu studiul dinamicii sistemelor culturale, a sistemelor de credințe și valori, fără dezvoltarea echipamentului mental al straturilor sociale și al contextelor în care au fost articulate. În consecință, se impun deschideri disciplinare multiple, îndeosebi înspre etnologie, dar și înspre psihologia socială: „Legată de gesturi, comportamente, atitudini — prin intermediul cărora ea *se îmbină cu psihologia pe o frontieră pe care istoricii și psihologii vor trebui să se întîlnească, într-o bună zi, și să colaboreze* (subl.ns.) —, istoria mentalităților nu trebuie să se lase înghițită de un

behaviorism care ar reduce-o la automatisme lipsite de legături cu sistemele de gândire și care ar elimina unul dintre aspectele cele mai importante ale problematicii sale: *locul ocupat în această istorie de factorul conștiință și de dezvoltarea conștiinței* (subl.ns.), precum și de intensitatea lor“ (Le Goff, 1974/1986, p. 124).

2.2. Criza sfârșitului de secol și noua istorie. „Împrietenirea ideilor“ — cazul Școlii Analelor

Adevărată revoluție a investigației istorice, școala franceză de istorie a mentalităților va inaugura o *cale a regăsirii* științelor socio-umane prin deschiderea unui larg dialog interdisciplinar. Apariția și orientarea acestui proiect radical — probabil cea mai generoasă ofertă epistemică a științelor despre om în secolul XX — nu ar putea fi înțelese, însă, fără a surprinde prefacerile de plan secund petrecute în creuzetul mental generativ al dezbaterilor sfârșitului de secol. În atmosfera interogativă a epocii se impunea tot mai acut necesitatea unei sinteze, capabilă să integreze vechile curente, unele încă active, care să organizeze mulțimea nediferențiată de fapte a pozitivismului și intuițiile istorismului, într-un cadru conceptual reformat, calitativ superior.

Dar pentru a înțelege *nașterea sintezei*, trebuie aparent să ne îndepărtăm, lărgind considerabil perspectiva, pentru a ne apropia în fapt de miezul căutării noastre — explicația nu poate fi dobândită decât prin conturarea *constelațiilor mentale*, în orizontul științelor socio-umane, a două spații intelectuale ce se aflau într-o neostenită dispută simbolică: cel francez și german.

Climatul intelectual al Franței sfârșitului de secol XIX este dominat de modelul lui A. Comte, formulat între 1830–1842 (*apud* Boudon, 1992/1997, p. 27). Deși nerevendicat, el se va infiltra subteran în viziunea lui É. Durkheim și ar putea fi rezumat într-un ansamblu de trei idei dominante: *concepția holistică asupra socialului*; *viziunea evoluționistă asupra istoriei și clasificarea ascendentă a științelor*, devenită canonică în Franța sfârșitului de secol XIX, prin care sociologia era privită ca ultimă verigă a unui lanț progresiv și cea mai îndreptățită astfel să se identifice cu stadiul pozitiv.

Toate aceste idei ce „pluteau“ în mentalitatea comunității științifice din Franța, trăite ca un *dat*, au direcționat dezbaterile interdisciplinare: după É. Durkheim sociologia e recunoscută ca independentă de istorie și celelalte științe socio-umane (precum psihologia sau economia); istoria, astfel, „nu mai face parte din științe“ (Durkheim, 1895/2002, p. 71), psihologia manifestă „pretenții nelegitime“ (*ibidem*) și se cere, în consecință, „expulzată“ (*ibidem*), iar economia poate fi ignorată.

În spațiul cultural german al aceleiași perioade impactul modelului comtian a fost modest, pentru că *rolul solistului* în câmpul dialogului disciplinelor

socio-umane era ocupat de proeminenta personalitate a lui G.W. Hegel. La sfârșitul secolului al XIX-lea, tema cea mai dezbătută încerca lămurirea statutului epistemologic al științelor spiritului (*Geisteswissenschaften*), căutându-se răspunsuri la problema *obiectivității în istorie*.

Tipurile de soluții ar putea fi identificate, pe de o parte, în *programul realist* împărtășit de L. Von Ranke, cel care formulase deviza cunoașterii faptelor istorice *așa cum au fost ele în realitate* (apud Braudel, 1949/1986, V, p. 6), și, pe de altă parte, în *programul speculativ*, cu o mult mai largă libertate acordată interpretării, dezvoltat pe calea deschisă de G.W. Hegel (1807/1968) la Universitatea din Berlin.

Substanța acestei dezbateri a creat premisele lansării și impunerii sociologiei clasice germane. Spre deosebire de istorie, sociologia construia o modalitate originală de a înțelege fenomenele istorice și sociale, refuzând *metoda genetică* rankiană a povestirii. M. Weber (1920/1993) a ocolit maniera narativă atunci când a răspuns la întrebarea de ce industrializarea nu a generat în Statele Unite efectele de laicizare din Franța ori Germania, sau de ce capitalismul s-a dezvoltat în mediu puritan, după cum G. Simmel (1900/1987) a investigat socialul în profunzime atunci când a lămurit influența banilor asupra reprezentărilor colective, sau W. Sombart (1906/1992), când a stabilit motivele pentru care industrializarea nu a avut ca efect în SUA apariția unor mișcări socialiste. Ceea ce se impune unei priviri epistemologice asupra perioadei este persistența unei infiltrări subversive în mentalitatea științifică germană: contestată sau ponegriată chiar „vocea” lui K. Marx (1847/1958, 1867/1955) răzbate deseori în mesajele directe rostite pînă și de adversarii săi de idei. Astfel, spre deosebire de spațiul intelectual francez, în cel german rolul economicului dobîndește, cu paternalitatea amintită, o poziție centrală.

Importanța economicului e consolidată de apariția teoriei economice elaborate în Austria de C. Menger între 1871 și 1883. F. Von Hayek (1978, pp. 122–123) va sugera, de altfel, că primul care a exprimat principiile pe baza cărora se va întemeia sociologia clasică germană a fost chiar C. Menger. Se pot evidenția trei principii reunite pentru înțelegerea socialului, conform acestei viziuni, după cum urmează: unul *cauzal*, ce recurge la explicarea fenomenelor macrosociale prin reducerea la *cauzele* microsociale, apoi unul *motivațional*, prin care cauzalitatea socială trebuie asimilată *motivelor* (implicite sau explicite) ale actorilor sociali, și, în sfârșit, unul *operaționalizator*, ce impune ca actorii sociali, datorită considerabilei lor diversități, să fie grupați în *tipuri ideale*, pentru a prelua formula weberiană.

Iată deci toate condițiile reunite ca în Germania sociologia să se dezvolte la întrepătrunderea istoriei, economiei și psihologiei; autonomia și puterea discursului fiecărei discipline va favoriza, astfel, în sociologia germană o perspectivă *individualistă* asupra societății. În Franța, însă, sociologia se va articula printr-o tensiune dispută cu toate aceste științe, subordonându-le, impunându-se o viziune *holistică* asupra socialului.

Considerînd că paradigma este alcătuită dintr-un *operator central* și *elemente de difuziune*, pentru mentalitatea științifică franceză de la începutul secolului XX operatorul era, neîndoielnic, holismul, iar elementele asimilate, cele provenite din creația conceptuală individualistă proprie spațiului intelectual german. Din această neobișnuită comuniune se va ivi Școala Analelor, reconfirmînd vocația ideilor de a călători și împleti în „ansambluri prietene“, chiar dacă „proprietarii“ lor (comunități științifice naționale, în exemplul nostru) se apreciază a fi adversari ireconciliabili.

Rezumînd, tensiunea manifestată la sfîrșitul secolului XIX pe teritoriul istoriei aducea în stare de confruntare *istorismul*, care păstrase tiparul gnoseologic al filosofiilor istoriei exersate de mai bine de un secol, subordonate îndeosebi mitului ascensional al progresului în istorie, și *empirismul pozitivist*, ce susținea necesitatea „descoperirii continue de fapte noi“ (Barracough, 1957, p. 123), sfîrșind într-o „vînătoare pedantă de fapte inutile“ (*ibidem*). Lupta simbolică dintre cei doi poli ai cunoașterii se va împlini prin proiectul Analelor, care va valorifica potențialul noțional și de cunoaștere al școlii germane de istorie ridicate împotriva viziunii limitative a lui L. Von Ranke.

Așadar, proiectul epistemologic german va anunța și contamina fertil paradigma Analelor, militînd pentru o apropiere între științele sociale, sociologia și psihologia urmînd să fie integrate în istorie (Simmel, 1892/1984; Andrei, 1936/1997; Frunzetti, 1982). Printre cei mai semnificativi reprezentanți ai școlii germane se impune K. Lamprecht (1913, *apud* Andrei, 1936/1997, p. 130). Dacă ar fi să rezumăm ideile forță ale concepției sale merită subliniată caracterizarea *istoriei ca fiind, în primul rînd, o psihologie socială*, după cum legile istoriei devin, în consecință, legi psihologice. Totodată, obiectul istoriei este alcătuit, conform viziunii sale, din ceea ce este permanent și general în fenomenele studiate, iar fenomenele retrospective reprezintă forme exprimate de către un *suflet social*, individualizat în fiecare epocă printr-o *dominantă mentală*. Evoluția istoriei constituie un progres al conștiinței sociale ce se confruntă cu fenomene inconștiente și se soldează cu victoria finală a conștiinței sub forma succesiunii unor lungi valuri de experiențe socio-psihologice distincte. Prin urmare, menirea istoriei s-ar focaliza asupra stabilirii legilor generale de evoluție a *conștiinței sociale, a configurării sufletului social asociat unei dominante mentale*.

Și ceilalți animatori ai deschiderii istoriei către celelalte științe socio-umane în spațiul german se vor apropia de o asemenea viziune psihologizantă. Astfel, conform lui K. Breysig, istoria este definită ca știința „voinței și a simțirii, a reprezentării și a gîndirii“ (Breysig, 1927, *apud* Andrei, 1936/1997, p. 131), iar natura faptelor istorice se explică prin principiul „rezonanței active a faptelor“ (Meyer, 1884, *apud* Frunzetti, 1982, p. IX) care aduc cu sine un „flux de aluviuni, de reziduuri permanente“, așa cum susținuse într-un text mai timpuriu al aceleiași școli E. Meyer (*ibidem*, p. X).

De asemenea, schimbarea în istorie se impune a fi privită, conform acestei viziuni, într-o distribuție multinivelară, neomogenă și dependentă de structurile sociale. Mai mult, o lectură istorică autentică solicită *recuperarea subiectivității în istorie*, de unde imperativul sondării acelor atitudini mentale caracteristice, evocate deja la mijlocul secolului al XIX-lea de J. Burckhardt (1861/1969, pp. 218–261), care conturau o epocă modelată de o *dominantă senină* sau, dimpotrivă, o epocă *fără o dominantă articulată*, a crizelor identitare, în care domină puseurile umorale și incertitudinea morală (Lamprecht, 1913, *apud* Frunzetti, 1982, p. XXI). Se anticipează printr-un astfel de exercițiu de cunoaștere *întilnirea în idee* cu morfologii culturii L. Frobenius din „*Paideuma*“ (1920/1985) și O. Spengler din „*Declinul Occidentului*“ (1917/1995). Totodată, se subliniază *dubla determinare asupra faptului social-istoric*, produsă dinspre *realitatea materială*, dar și dinspre *realitatea mentală*.

Printre reprezentanții europeni de seamă ai noii abordări se numără și A.D. Xenopol (1908/1997, pp. 29–70), care a evidențiat prezența unei alte *ordini cauzale*, diferențiind între faptele *de repetiție*, ce depășesc contextul, sunt uniforme, guvernate de legi și sunt studiate exclusiv prin intermediul științelor naturale, și faptele *de succesiune*, adânc impregnate de trăsăturile contextuale, ce sunt supuse influenței timpului și se înscriu în *serii*. Conform acestei abordări, fenomenele istorice se explică unele prin altele printr-un *alt tip de determinism*, iar pentru a fi înțelese trebuie expuse doar în cadrul seriei din care fac parte. Astfel, „faptele care compun o serie istorică trebuie explicate în ce privește cauzele care le-au produs, și deci legate de forțele și condițiile care le-au dat naștere“ (Xenopol, 1908/1997, p. 320). Se propune, în cadrul perspectivei adoptate de A.D. Xenopol, o relativizare a judecății istoricului și o reconstrucție gnoseologică pe baza specificității fenomenelor de psihologie colectivă care populează istoria.

În aceeași linie ideatică se va articula și cea care a fost calificată în epocă drept *noua istorie*, al cărui „părinte“, H. Berr, a întemeiat în 1900 „*Revista de sinteză istorică*“ („*Revue de synthèse historique*“). Publicația a promovat multe din *liniile forță* ale Analelor de mai târziu, precum necesitatea interdisciplinarității, viziunea *istoriei ca bilanț al științelor umaniste*, deschiderea spre totalitate și comparativism și a propus termenul de „*l'histoire nouvelle*“, care va reveni cu fiecare nouă cotitură epistemologică (Berr, 1930, *apud* Le Goff, 1978/1998, p. 36). De asemenea, colecția „*Evoluția umanității*“ („*L'évolution de l'humanité*“), lansată în paginile revistei, va deveni un reper simbolic important pentru viitoarele colecții multitematice ale Analelor, pregătind exercițiul interdisciplinar ulterior.

Transformându-se într-o aventură intelectuală de excepție, paradigma Analelor a reunit un amalgam de idei ce a aglutinat multiple influențe, dar centrală a rămas moștenirea școlii germane de istorie. În ansamblul ideatic al școlii franceze se mai pot localiza influențe provenind dinspre viziunea filosofului matematician A.A. Cournot (1913, *apud* Leveque, 1938, pp. 54–55), care susținu-

se idea conform căreia faptele pot fi așezate în *serii*, iar un secol poate reprezenta o unitate distinctă a experienței; ale geografului P.V. de la Blanche (1904, *apud* Le Goff, 1978b/1998b, p. 36), care subliniasse importanța determinărilor geografice; ale economistului și sociologului F. Simiand (1932), prin înclinația sa pentru studierea schimbărilor ciclice. O altă contaminare fertilă asupra ariei semantice și funcționale a conceptului titular de mentalitate a mai produs termenul de „conștiință colectivă“, elaborat de É. Durkheim (1893/2001), dar și reflexia antropologică a lui L. Lévy-Bruhl (1922/1976) ori M. Mauss (1925/1997), cel din urmă impunând în câmpul științelor sociale „faptul social total“ și însemnătatea categoriilor inconștiente ale magiei, religiei și limbajului.

În privința etapizării evoluției școlii de istorie a mentalităților și a succesiunii generaționale pe care a provocat-o, merită semnalat un paradox. Astfel, deși este școala istoriografică ce a militat cel mai convingător pentru desprinderea de superficialitatea evenimentului, evoluția sa a fost marcată de câteva cutremure evenimentale ce au configurat principalele sale stadii de afirmare în câmpul științific mondial. Prima răscruce a fost asociată mării crize economice și ecourilor relativismului și a marcat debutul școlii, legat de numele „părinților fondatori“, „patriarhii“ M. Bloch și L. Febvre (de la 1929 pînă la al doilea război mondial). Urmează marea conflagrație mondială, ce a favorizat „preluarea ștafetei“ de către generația lui F. Braudel (perioada post-1946, în care *Analele* au luat locul canonului academic), apoi rebeliunea studentească din mai 1968, ce a adus în prim plan „a treia generație“, cea *revoltată și critică*, reprezentată de E. Le Roy Ladurie și J. Le Goff; în sfârșit, implozia comunismului și căderea zidului Berlinului (perioada de după 1989), în care „moștenitorii“ generației „a patra“, din jurul lui B. Lepetit, s-au „reconciliat“ cu „părinții“ lor. Toate aceste succesiuni generaționale nu au fost liniare, lipsite de tensiuni, iar fiecare generație „nouă“ a reformulat creator proiectul „moștenit“. Să parcurgem în paginile următoare nașterea și creșterea școlii de la *Annales* în spațiul epistemologic mondial, fiind preocupați precumpănitor de modul în care s-a articulat și a fost valorificat conceptul central de mentalitate.

2.2.1. Fondatorii

La 15 ianuarie 1929, doi istorici ce-și asiguraseră deja o aură de prestigiu remarcabilă pun bazele unui proiect de anvergură ce se concretizează în editarea revistei „*Annales d'Histoire Economique et Sociale*“. M. Bloch și L. Febvre¹ vor

¹ Dacă ar fi să rezumăm cele mai importante scrieri ale inițiatorilor Școlii de la *Annales*, s-ar impune să fie evocate următoarele: Marc Bloch — *Regii taumaturgi* (1924), *Caracterul original al istoriei rurale franceze* (1931), *Societatea feudală* (1939); postum: *Strania înfrîngere* (1946), *Schiță pentru o istorie monetară a Europei* (1950), *Apologia pentru istorie sau Profesiunea de istoric* (1952); Lucien Febvre — *Filip al II-lea și regiunea Franche-Comté* (1911), *Istoria regiunii Franche-Comté* (1912), *Rămîntul și evoluția omului* (1923), *Martin Luther, un destin* (1928), *Problema necredinței în secolul al XVI-lea* (1942), *Origen și Des Périers* (1943), *Iubire sacră, iubire profană* (1944); postum: *Lupta pentru istorie* (1953), *În inima credinței secolului al XVI-lea* (1957), *Pentru o istorie totală* (1962).

inaugura o *cale a regăsirii* științelor socio-umane, prin deschiderea unui dialog interdisciplinar care va angaja — în paginile revistei și în acțiunile inițiate de ea — reputați specialiști ai unor discipline ce pînă de curînd luptaseră pentru cîștigarea autonomiei proprii. Secțiuni de o mare varietate, precum „*Probleme și bilanțuri*“, „*Anchete*“, „*Figuri*“, „*Chestiuni de fapt și de metodă*“, „*De la trecut la prezent*“, „*Viața științifică*“, vor reaseza istoria pe făgașul autenticității vocației sale: studierea istoriei va părăsi exercițiul pozitivist static, iar obiectul acesteia va deveni viu, fluid, modelat de mișcări ample și multinivelare, reunind acțiuni imprevizibile, ce scăpau inevitabil unei sinteze obiectiviste. Astfel, istoria inițiază un dialog activ cu un trecut ce își pierde, la rîndul său, caracterul de colecție de fapte inerte, comunicînd o semantică univocă. Acum trecutul se metamorfozează într-un spațiu ce face loc și ambiguității, refuză ordonarea strict cronologică și în care apar glasuri polemice ale faptelor istorice, nuanțări și diferențieri.

Conceptul central pe care îl vehiculează în scrierile sale L. Febvre (1942/1996, 1998; 1953/1992) este cel de *utilaj mental*, reunit într-un ansamblu format din cuvinte, vocabular, sintaxă, matrici logice, concepții asupra spațiului și timpului, operatori ai mentalităților. Oricum proiectul Școlii Analelor, progresiv conturat în scrierile istoricului francez, se ridică împotriva limitărilor vechii istorii pozitivistice și propune în primul rînd dezideratul *dramatizării cursului istoriei*, prin care actorul individual sau colectiv devine un *personaj* pe scena istoriei (Febvre, 1953/1992, p. 82), rol care conduce la ideea „timpului construit și a cronologiei subterane, distorsionate, asincronice, adevărată *geologie a fînteii*, prin excelență istorică, care e omul“ (Febvre, 1957, p. 145). Fluxurile istorice comunică subtil, conservînd unitatea profundă, se întîlnesc în dinamica unor mișcări plurale ce traversează „un ocean de curenți ce merg unul *alături* de celălalt“ (*ibidem*, p. 160). În egală măsură, se susține ideea *multiplicării cauzalităților*, astfel încît apartenența evenimentului nu mai poate fi reductibilă la o cauză primară. Pe această cale se respinge *paternalitatea ideilor* asociată *întemeietorilor de sistem*, priviți mai degrabă ca organizatori ai „rumorilor publice (...)”, nuclee de coagulare a unor sentimente, idei, opinii și doctrine ce traversează subteran, neformulat încă epocile“ (Febvre, 1957, pp. 16–17). De aici se naște opțiunea pentru *negarea întemeietorilor*, în care personalitatea, fără să fie evacuată, rămîne un *magnet* în miezul unei atmosfere în care „ideile plutesc în aerul“ vremii (*ibidem*, p. 337). Totodată, se subliniază *refuzul barierelor culturale*, care nu pot să împiedice viața și circulația ideilor (Febvre, 1962, pp. 566–568).

Momentul 1938 se impune ca unul referențial în cadrul dezvoltării istoriei mentalităților și este legat de o „întîlnire“ cu o disciplină înrudită a istoriei. Atunci L. Febvre (1938) publica „*Istorie și psihologie*“ („*Histoire et psychologie*“), demonstrînd necesitatea abordării interdisciplinare. Lărgind în această direcție aparatul conceptual, în 1941 istoricul francez formula o problemă fundamentală: „*Cum reconstituim viața afectivă de altădată. Sensibilitatea și istoria*“, vorbind

despre „acel domeniu din care se exclude orice imaginație intuitivă, domeniul istoriei ideilor, domeniul istoriei instituțiilor — ce frumos teren de cercetare, de reconstituire, de interpretare pentru *istoricul psiholog!* (subl.ns.). Teritoriul său de investigare, prin excelență. Căci istoricul nu poate înțelege și nu poate face să se înțeleagă mecanismele unei epoci, ideile acestei epoci sau ale alteia, dacă nu are o grijă de prim ordin, pe care eu o numesc psihologică: grija de a lega, de a face să depindă de întreg ansamblul de condiții de existență a unei epoci sensul acordat ideilor lor de către oamenii acelei epoci. Căci aceste condiții colorează ideile, ca toate celelalte lucruri, cu o culoare foarte adecvată epocii și societății. Căci aceste condiții își lasă amprenta asupra ideilor, ca și asupra instituțiilor și a jocului lor. Iar pentru istoric, ideile și instituțiile nu sunt niciodată elemente ale veșniciei, ci sunt manifestări istorice ale geniului uman într-o anumită epocă și sub presiunea circumstanțelor care nu se mai reproduc niciodată“ (Febvre, 1941/1986, p. 130). Nevoia conlucrării cu demersurile psihosociologilor devine un leitmotiv al perspectivei sale, așa cum reiese din concluziile aceluiași text sintetic: „dacă, întotdeauna și mai înainte de orice, menținem contactul cu cercetările psihologilor și rezultatele oferite de ei (...) atunci vom putea să inițiem o serie de lucrări care ne lipsesc cu totul, iar cât timp ne lipsesc, *nu vom avea o adevărată istorie!* Nu avem istoria Dragostei, să ne gândim la asta! Nu avem istoria Morții. Nu avem istoria Milei și nici a Cruzimii. Nu avem istoria Bucuriei! ... Solicit deschiderea unei ample anchete colective despre sentimentele fundamentale ale oamenilor și despre modalitățile lor. Câte surprize ne apar la orizont!“ (*ibidem*, pp. 134–135). Într-adevăr, multe surprize împlinite mai apoi, dacă ar fi să amintim numai studiile celebre ale lui M. Foucault (1972/1996), „*Istoria nebuniei în epoca clasică*“, P. Ariès (1977/1997), „*Omul în fața morții*“, ori J. Le Goff (1981/1995) „*Nașterea Purgatoriului*“.

În lucrarea deja citată pe tema reconstituirii sensibilității trecute, L. Febvre (1941/1986) se sprijină pe cercetările de pionerat ale lui H. Wallon (1941/1964) în domeniul psihologiei infantile, dar și pe câteva cărți de mare respirație intelectuală, ce au deschis viziuni noi asupra cercetării mentalităților, cum ar fi: „*Amurgul Evului Mediu*“ a olandezului J. Huizinga (1919/1980), „*Istoria literară a sentimentului religios în Franța*“, aparținând lui H. Brèmond (1936/1968), ori „*Erasm și Spania*“ a lui M. Bataillon (1937/1991).

Rezumînd, *orientarea* lui L. Febvre poate fi caracterizată ca fiind îndreptată înspre o triadă principială care va fi mereu reînnoită în cărțile sale: nevoia unui *dialog interdisciplinar*, apoi *reumanizarea istoriei*, conform devizei: „Fiecare epocă își fabrică mental propriu-i univers. Dar nu îl fabrică doar cu materialele de care dispune, cu faptele (adevărate sau false) pe care le-a moștenit sau pe care le-a dobîndit mai curînd. Îl fabrică și cu propriile-i înzestrări, cu ingeniozitatea ei specifică, cu calitățile, darurile și curiozitățile ei, cu tot ce o distinge de epocile ce o preced“ (Febvre, 1942/1996, p. 23), la care se adaugă imperativul *proble-*

matizării istoriei — „A ridica o problemă este începutul și sfârșitul fiecărei istorii“ (Febvre, 1941, *apud* Duțu, 1986, p. 7).

„Prinț al spiritului“¹ (Braudel, 1942/1996, c. 4), cum îl numea cu multă căldură cel mai ilustru discipol, L. Febvre va ști mereu să-și reînnoiască proiectul pe care l-a inaugurat. În 1946, după dispariția lui M. Bloch, el a redenumit revista: „*Annales. Economies. Sociétés. Civilisation*“, reorientând-o, neputând să rămână impasibil la marile seisme provocate de al doilea război mondial în mentalul colectiv. În articolul program „*Face au vent*“ istoricul francez anunța nevoia ardentă de înțelegere a omului contemporan: „Metoda istorică, metoda filologică, metoda critică — frumoase instrumente de precizie. Ele fac cinste celor care le-au inventat și generațiilor care le-au primit de la înaintași și le-au perfecționat, utilizându-le. Dar a ști să le mînuiești, a-ți face plăcere să le mînuiești — iată că nu e suficient pentru a deveni istoric. Acela singur este demn de acest nume care se lansează integral în lume (subl.ns.), cu sentimentul că aruncîndu-se într-însa, scaldîndu-se în ea și lăsîndu-se cuprins de *umanitatea prezentă* (subl.ns.), declanșează forțele sale de investigare, puterile de a reînvia trecutul. Trecutul care deține și care îi restituie sensul secret al destinelor umane“ (Febvre, 1946, *apud* Duțu, 1982, p. 16).

Dar întreaga istorie a Analelor nu s-ar putea scrie fără să-i acordăm celui-lalt „părinte fondator“ locul care i se cuvine. M. Bloch va ilustra cu multă fidelitate nu numai *întîlnirea în idee* cu L. Febvre, dar și spiritul de camaraderie, de prietenie autentică, în care fiecare individualitate s-a afirmat prin completarea viziunii celui-lalt. De altfel, această comuniune de spirit va sta la temelia creării *climatului Annales*, în care toți cei angrenați în construcția proiectului, magiștri și discipoli deopotrivă, au știut mereu să conserve acel „aer de familie“, comunicarea fecundă și lucrul în echipă.

Dacă L. Febvre, prin longevitate și constanță, coordonator al monumentalei Enciclopedii Franceze, cu o laborioasă activitate didactică în ultimii săi ani la *Collège de France*, va fi un fel de *simbol senin* al Analelor, M. Bloch devine un *simbol tragic*. Destinul său dramatic — rănit și decorat cu crucea de război în prima conflagrație mondială, evreu, membru al Rezistenței franceze în al doilea război, torturat și împușcat de Gestapo la 57 ani (1944) — l-a impus posterității în chipul istoricului cetățean. Ne vom rezuma, în cele ce urmează, să prezentăm doar latura — și ea spectaculoasă — a activității științifice. Numit lector în 1919 la nou

¹ Iată emoționantul mesaj pe care-l trimitea F. Braudel (1942/1996, c. 4) cititorilor cărții lui L. Febvre, *Religia lui Rabelais*; un omagiu de mare grațitudine adresat părintelui său spiritual: „Va fi mare numărul istoricilor care, în această proză magnifică, vor auzi iarăși o voce neuitată de nimeni din noi — o voce pătrunsă de căldură, de încredere, de prietenie. Mare luptător — în mii de rînduri — Lucien Febvre a fost însă mai cu seamă bun camarad și prinț al spiritului, de o infinită bogăție sufletească, de o fidelitate atît de neabătută ca și curajul și dragostea ce o purta meseriei ce o practica.“

înființata Universitate franceză din Strasbourg¹, profesor din 1921 al aceleiași universități, M. Bloch sparge tiparele academice când publică o carte surprinzătoare, profund diferită de stilul istoriografiei vremii și care anunța marile teme din „*Annales*”: „*Regii taumaturgi*“ (1924/1997). În acest volum se derulează înaintea cititorului, cu o demonstrație bazată pe un impresionant registru documentar, *istoria unui miracol* — cel al atingerii regale, explicat în durată și dinamica sa, în cuprinsul unei „*explicări totale*“ (apud Le Goff, 1983/1997, p. 12). Sintagma totalității avea să fie reluată neîncetat de-acum de adepții noii orientări, iar cine se încumeta pe acest drum anevoios avea la dispoziție și monumentalul exercițiu demonstrativ al lui M. Bloch. Și în această carte se simte deschiderea interdisciplinară și influențele școlii lui É. Durkheim. Doi elevi ai acestuia, M. Halbwachs (1925/1994) și C. Blondel (1926), colegi ai lui M. Bloch la universitate, vor dezvolta un discurs sociologizant care se va regăsi în cadrele scrierilor sale. De altfel, moștenirea primită de la É. Durkheim istoricul francez o va prețui toată viața, iar ideea durkheimiană a *sacralului ca reprezentare a societății* (Durkheim, 1912/1995) va constitui una dintre temele dominante ale „*Regilor taumaturgi*“.

Un bun și ilustru prieten, H. Sée, i se va adresa pe acest „canal“ lui M. Bloch, susținând că „în fond, istoria (...) trebuie să învecineze într-o mai mare măsură cu sociologia decât cu geografia; iar metoda sociologică, așa cum a definit-o Durkheim, este, în mare parte, o metodă istorică“ (See, 1927, apud Le Goff, 1983/1997, p. 10). Recunoscând caracterul pluridisciplinar al textului și „vocea“ lui É. Durkheim, prietenul de idei al istoricului francez nu uită să sublinieze *spiritul de pătrundere al cărții* în dezvăluirea sentimentelor straturilor sociale de plan secund, iar H. Pirenne elogiază contribuția istoricului francez la „cunoașterea ideilor politice, religioase și sociale“ (Pirenne, 1927, apud Le Goff, 1983/1997, p. 25).

Trecînd prin rituri, gesturi, imagini, legende, apelînd la folclor și etnografie pentru a înțelege miracolul regal, studiul ajunge, în final, la *chestiunile profunde și psihologia colectivă* ce declanșează marele clivaj al secolului al XVIII-lea între opinia comună și spiritele luminate, între elite și poporul de rînd care continuă să creadă într-o acțiune miraculoasă (Bloch, 1927/1995, pp. 285–298). Ieșind din conotațiile particulare, dar atît de captivante ale cărții lui M. Bloch, se cuvine să descriem un fenomen ce nu poate trece neobservat. În această primă carte istoricul francez își reconfirmă vocația întemeietoare, utilizînd sistematic un *utilaj conceptual complet nou*, ce va fi mai apoi preluat de întreaga istorie a mentalităților. O întregă galerie

¹ Universitate simbol, ea a devenit după primul război mondial, prin recuperarea de către francezi a Alsaciei și Lorenei, o „vitrină intelectuală și științifică a Franței în fața lumii germane“ (Le Goff, 1983/1997, p. 9). Între rafturile unei biblioteci admirabile, sub semnul acelei emulații culturale aparte, aveau să scrie nu numai L. Febvre și M. Bloch, ci și specialistul în antichitate romană André Piganiol, medievistul Charles-Edmond Perrin, istoricul Revoluției franceze Georges Lefebvre, fondatorul sociologiei religioase franceze Gabriel Le Bras, geograful Henri Baulig, filologul Ernest Hoepffner.

de concepte sunt instrumentalizate în premieră, precum „gânduri“ și „*reprezentări mentale, intelectuale și sentimentale*“ (*ibidem*, pp. 37, 39, 175, 181), „idei colective“ (*ibidem*, p. 30), „opinie comună“ (*ibidem*, pp. 153, 155, 172), „imaginație conceptuală și simbolică“ (*ibidem*, pp. 16, 103), „rituri de trecere“ (*ibidem*, pp. 48, 139) — reluând pe teritoriul istoriei termenul introdus în antropologia culturală de A. Van Gennep (1909/1996) —, „conștiință colectivă“ (*ibidem*, pp. 49, 61, 178) — prin filiația É. Durkheim (1893/2001) —, acele „chestiuni profunde“ (*ibidem*, pp. 61, 77, 81), metaforă care „ajută istoria să-și depășească barierele“ (Le Goff, 1983/1997, p. 23), și, în sfârșit, cl de „*mentalitate*“ (Bloch, 1924/1997, p. 13), termen care, așa cum sugera J. Le Goff (1983/1997, p. 23), „va însoți aproape confidențial întreaga sa operă“.

Ne aflăm, așadar, la debutul unui proces de recreare a unor științe înnoite din magma interdisciplinară, psihologia colectivă, antropologia, istoria ideilor, sociologia trebuind să se supună acestei reîmprospătări epistemice. Astfel, dezi-deratele *noii istorii* sunt anticipate explicit — prin „istoria totală“ — sau implicit — prin „durata lungă“ — de întreaga sa operă. Considerat fondator nu doar al istoriei mentalităților, ci și al antropologiei istorice, M. Bloch se va apropia și de istoria geografică în „*Caracterele originale ale istoriei rurale franceze*“ și își va definitiva sinteza în „*Societatea feudală*“ (1939), carte de o mare deschidere epistemologică, articulată la granița dintre istoria economică, socială și a mentalităților. Pornind de la condițiile materiale, modurile de a simți și de a gândi, memoria colectivă, fundamentul dreptului, autorul dezvăluie condițiile vieții și *atmosfera mentală* a societății medievale franceze.

Reformulând ideea lui L. Febvre, M. Bloch reiterează că „vînatul istoriei este omul“ (Bloch, 1952, *apud* Duțu, 1986, p. 17), după cum o altă „întîlnire“ cu prietenul său de idei se petrece postum, atunci cînd apare „*Apologia pentru istorie sau Profesiunea de istoric*“ (1952), în care afirmă că „oamenii seamănă mai mult cu timpul lor decît cu părinții lor“ (Bloch, 1952, *apud* Le Goff, 1983/1997, p. 22). Suntem în prezența unei dominante a gândirii sale ce exprimă deopotrivă luciditatea retrospectivă, dar și angajarea în substanța vie, fluidă, a actualității, atunci cînd istoricul își revendică obiectivitatea judecății despre trecut: trecutul devine accesibil doar prin asumarea deplină a prezentului. Interogațiile lui M. Bloch se extind asupra unui spectru foarte larg de discipline. Mereu interesat de comparativism — în 1928 publica „*Pentru o istorie comparată a societății europene*“ —, dedicat apoi istoriei rurale, profesor de istorie economică la Sorbona între 1936 și 1937, părinte al antropologiei istorice pe filiația J. Frazer și L. Lévy-Bruhl¹,

¹ Lucien Lévy-Bruhl — autor în 1922 a „*Mentalități primitive*“, într-o scrisoare datată 1924, adresată lui M. Bloch, își exprimă aprecierea și solidaritatea cu aparatul său conceptual și demersul său metodologic: „sunt recunoscător <scrie L. Lévy-Bruhl> celor ce studiază o mentalitate (...) în regiuni și timpuri accesibile istoriei (...), care constituie un subiect de reflecție și (...) prețioase comparații“ (*apud* Le Goff, 1983/1997, p. 25).

deschizător de drumuri pe tărîmul istoriei politice, urmărind „firul conducător al istoriei profunde“ (Le Goff, 1983/1997, p. 30), M. Bloch rămîne, împărțind această povară întemeietoare cu L. Febvre, spiritul tutelar, de necontestat, călăuză în nașterea, copilăria și dobîndirea *destinului matur al istoriei mentalităților*.

Grupul de istorici care au colaborat la prestigioasa revistă lansată de M. Bloch și L. Febvre a creat, în spiritul, iar, în parte, sub îndrumarea inițiatorilor, o adevărată școală ce s-a dezvoltat neconținut și s-a impus în arena dezbaterii intelectuale a celei de-a doua jumătăți a secolului XX. Această școală a *noii istorii* și-a cîștigat o autoritate necontestată pe plan internațional, pentru că istoricii mentalităților au instituționalizat universitar demersul lor în cadrul celebrei „*École Pratique des Hautes Études*“, numită în prezent „*École des Hautes Études en Sciences Sociales*“, care a devenit un centru vital al vieții academice europene. Se vorbește deja de „*noile generații Annales*“ care succed fondatorilor, reunind o întreagă pleiadă de profesori ce au sondat noi drumuri în cercetarea: lumii mediteraneene și structurarea triadică a duratei istorice — F. Braudel (1949/1985–1986); civilizației occidentului medieval — J. Le Goff (1985/1991); mentalităților medievale în curs de modernizare și a spaimelor escatologice — G. Duby (1980/1996); formării culturii franceze moderne — R. Mandrou (1961, 1968a, 1974, 1987/1997, 1991/1998); Renașterii și a atitudinilor fundamentale din viața occidentalilor, precum „pastorală fricii“ și curajul, a mentalităților religioase — J. Delumeau (1983/1998); civilizației rurale și a raporturilor omului cu mediul ambiant, ritmurile de dezvoltare ale Occidentului în secolele XIV–XVIII — E. Le Roy Ladurie (1966, 1980); Europei clasicismului și a luminilor, conceperea *geologiei istorice* — P. Chaunu (1978); atitudinilor în fața morții — F. Lebrun (1971), P. Ariès (1977/1996), M. Vovelle (1982/1992); istoriei cărții ca suport a reprezentărilor colective, mentalităților asociate rupturilor sociale de anvergură precum Revoluția franceză, a derivei ideilor comuniste prin secolul al XX-lea — F. Furet (1978/1992, 1995/1996); istoriei instituționalizării spațiului concentraționar și reprezentările acestuia; precum și impunerea hegemonică a izolării sociale a patologiei mentale — M. Foucault (1972/1996, 1975/1997); imaginarului artistic — P. Francastel (1965/1972).

Dacă ar fi să izolăm, în finalul acestui subcapitol, accentele generației fondatoare, s-ar impune să precizăm, în primul rînd, că localizarea școlii și autorii care au devenit activi în cadrul acesteia s-au manifestat în miezul unui proiect coagulat, simbolic, în cadrul Universității din Strasbourg, unde au lansat proiectul Analelor și unde au profesat cel mai adesea, ca un însemn al *marginalității instituționalizării* lor inițiale. Totodată, în al doilea rînd, demersul *Annales* a reprezentat replica franceză la curentul german, exprimînd o *istorie antiîdiografică*, cu un program ce accentuează *economicul și socialul*, pentru că sunt mai durabile și mai profunde decît *politicul și diplomaticul*, obiecte favorite ale scrierilor istoriografice de pînă atunci.

2.2.2. Generația „Braudel“

Nume emblematic al celei de-a doua generații „*Annales*“, F. Braudel (1902–1985) avea să continue cu sporită combativitate „*Juptele pentru istorie*“ (Febvre, 1953/1992) declanșate de părinții fondatori pentru extinderea teritoriilor cunoașterii în spațiul unei „istorii a oamenilor“ (Febvre, 1957, p. 145). Profesor agregat în 1923, F. Braudel trăiește un deceniu departe de tumultul marilor centre universitare, la Alger, în preajma mării care avea să devină personajul principal al primei sale cărți. „Mediterrana“ este rodul unor căutări anevoioase, desfășurate departe de avanscena dezbaterilor epistemologice ale timpului, printre arhivele spaniole ori venețiene, ori cele de pe litoralul Adriaticii. Misterul apropierei ei răzbate pretutindeni: „Am iubit cu patimă Mediterana — desigur, pentru că am venit din Nord, ca atîția alții, după atîția alții — și i-am consacrat cu bucurie ani îndelungați de studiu, pentru mine mult mai mult decît întreaga mea tinerețe. Sper, în schimb, că o fărîmă din această bucurie și o bună parte din strălucirea ei să lumineze și paginile cărții de față. Ideal ar fi, fără îndoială, să dispunem de personajul nostru după bunul plac, în felul romancierilor, să nu-l pierdem o clipă din vedere și să evocăm fără conținere prezența sa ilustră. Dar, din păcate, sau, dimpotrivă, din fericire, profesiunea noastră nu posedă admirabila înmlădiere a ficțiunii. Cititorul care intenționează să se apropie de această carte așa cum aş dori eu trebuie deci să contribuie cu propriile sale amintiri, cu imaginea sa personală despre Marea Interioară, să coloreze cu ele textul pe care i-l ofer, să mă ajute să recreez această vastă prezență, ceea ce eu m-am străduit cît am putut... Cred că marea, așa cum o putem vedea și iubi astăzi, rămîne documentul cel mai important asupra vieții sale trecute“ (Braudel, 1949/1985, I, p. 35).

Oricîte influențe am putea detecta — pe cele ale lui H. Berr și L. Febvre neîndoielnic —, se simte glasul unei puternice personalități ce remodelează obiectul istoriei prin deschiderea spre „viața adevărată, fecundă și viguroasă“ (*ibidem*, p. 39), construind o adevărată *arheologie a cunoașterii* prin ceea ce J. Le Goff numea „o nouă concepție a documentului (...), care nu e nevinovat, (...) <trebuind astfel> destructurat pentru a-i dezvălui condițiile de producere, (...) deslușind tăcerile istoriei“ (Le Goff, 1978b/1998b, p. 63); doar în acest fel „istoria așezîndu-se la fel de bine pe golurile ca și pe plinurile care au supraviețuit“ (*ibidem*).

Între 1935 și 1937 F. Braudel a lucrat alături de viitorul ilustru antropolog C. Lévi-Strauss în Brazilia, unde s-a inițiat în comparativism și „istorie la scară mare“ (*apud* Riza, 1984, p. 397); depărtarea de Europa dezvoltîndu-i reflecția integratoare, universalizantă. Războiul intervine brutal în destinul său intelectual, căci prin prizonieratul din Germania — de la Lübeck — va fi obligat să renunțe pentru cinci ani la biblioteci și arhive. „Scrisă în gînd“ (*ibidem*, p. 398), „*Mediterrana*“ anunță un debut tîrziu (la 47 ani) și propagă un adevărat șoc epis-

temologic. Rodul a douăzeci de ani de muncă neostenită va constitui, probabil, cel mai revoluționar proiect istoriografic al secolului.

Să privim, însă, și către contextul științific în care a fost inserat istoricul francez, evidențiind cele câteva repere ale evoluției școlii care nu pot fi despărțite de strădaniile tutelare ale lui F. Braudel. Astfel, perioada imediat postbelică este cea în care se produce o adevărată renaștere instituțională — revista se transformă în *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* și se creează grupul de cercetare a *Secției a VI-a* din cadrul *École Pratique des Hautes Études*. Totodată, se petrece „predarea de ștafetă” efectivă după moartea lui L. Febvre (1956), când F. Braudel preia conducerea Analelor. Anul 1949 este hotărâtor: atunci publică „*Mediterrana*”, pledînd pentru o comunicare fecundă a istoriei cu științele sociale și criticînd istoria narativă, acea „*istorie care istorisește*” („*l'histoire historisante*”), cum ar fi spus L. Febvre (*apud* Duțu, 1982, p. 17).

În 1958 F. Braudel redactează articolul program al noii orientări: „*Istorie și științe sociale. Durata lungă*” („*Histoire et Sciences Sociales. La longue durée*”) (Braudel, 1958/1996). Simbolic, întrucît contravenea prin poziția sa curentului pozitivist, încă dominant în mediul academic, i se refuză un post de profesor la Sorbona, dar i se admite un angajament la *Collège de France*. Eforturile sale și ale grupării pe care a patronat-o au „transformat școala franceză de istoriografie în cel mai reformator proiect epistemic pe terenul istoriei, luînd locul ocupat altădată în Europa de către școala germană ca pepinieră de istorici” (Momigliano, 1961, *apud* Riza, 1984, p. 414).

În 1950, adresîndu-se în discursul inaugural la *Collège de France*, F. Braudel avertiza că: „*asemenea vieții, istoria ne apare ca un spectacol nestatornic, în mișcare, plin de întrepătrunderea problemelor ce se împletesc strîns și care poate lua, pe rînd, sute de chipuri diverse și contradictorii întărind ideea multiplicității perspectivelor*” (Braudel, 1950/1996, p. 20), iar „*tentativele de a reduce multiplul la simplu sau aproape simplu au însemnat o îmbogățire fără precedent a studiilor noastre istorice, de un secol încoace. Ele ne-au condus progresiv pe drumul depășirii individualului și evenimentului, depășire de mult prevăzută, presimțită, întrevăzută, dar care se împlinește, pe de-a-ntregul, tocmai sub ochii noștri... Noi nu mai credem în cultul acelor semi-zei sau, mai simplu, suntem împotriva afirmației unilaterale a lui Treitschke: «oamenii fac istoria». Nu, istoria face la rîndul ei pe oameni și plămădește destinul lor — istoria anonimă, profundă și adesea tăcută, al cărui nedefinit, dar imens domeniu a sosit momentul să-l abordăm. (...) Dificultatea nu constă în concilierea, pe planul principiilor, a istoriei individuale cu istoria socială; dificultatea constă în a simți și pe una și pe cealaltă concomitent (subl.ns.)*” (*ibidem*, pp. 21–22).

Alături de colegii săi de idei din a doua generație „*Annales*”, C. Morazè, P. Vilar, E. Labrousse, gînditorul francez refuză tentația structuralistă atît de în vogă în epocă și promovează un mesaj orientat înspre un dialog viu, nehegemo-

nic cu celelalte științe sociale în câmpul istoriei. Din această dospire se va naște tendința cea mai puternică a istoriografiei contemporane: colaborarea conceptuală și metodologică a istoriei cu științele sociale care erau considerate odinioară antiteza ei (Duțu, 1985b); „acesta este, în sensul cel mai larg al termenului, aportul esențial al școlii, despre care aduc mărturie mulți istorici care nu țin direct de ea“ (Barracough, 1980, p. 178). În egală măsură, demersul lui F. Braudel va fi decisiv în reorientarea cunoașterii istoriografice către uman, către „bogăția omenească excepțională (...) a șantierei istoriei“ (Braudel, 1949/1985, I, p. 38). Astfel, „Analele au dotat Franța cu un model de schimburi între sociologie și istorie (...) infinit mai subtil decât varianta americană“ (Momigliano, 1979, *apud* Riza, 1984, p. 412).

Anul 1958 aduce cu sine și o importantă clarificare, o dată cu publicarea articolului programatic al celei de-a doua generații de *analști* (Braudel, 1958/1996), în care, plecând de la ansamblul de concluzii al primei ediții a „*Mediterraneei*“, F. Braudel realizează o adevărată sinteză retrospectivă a achizițiilor și împlinirilor Școlii Analelor, criticând sever istoria evenimentială — cu al său „eveniment exploziv, noutate sunătoare (...) a cărui fumărie abuzivă umple conștiința contemporanilor“, acel „timpul scurt“ care devine astfel „cea mai capricioasă și înșelătoare dintre durate“ (*ibidem*, p. 45) — și oferă poate cea mai celebră definiție a mentalității: „*prisons de la longue durée*“ (*ibidem*, p. 51), închisori ale gândului, ale vieții spirituale, care au o mare inerție în timp.

Autorul receptează chiar și pericolul care provine dinspre recitativul conjuncturii, al ciclului ce se poate substitui unui nou fenomen evenimential, care se regăsește în „patetismul economic de durată scurtă“, reiterând „pateticul politic de modă veche“ (*ibidem*, p. 48). În contrast cu timpul evenimential, *durata lungă* permite relevarea fenomenelor ample, a modelelor, structurilor și seriilor ce se combină în aluatul istoriei. Nu întâmplător, J. Le Goff va aprecia că „cea mai fecundă perspectivă definită de pionierii istoriei noi a fost cea a duratei lungi“ (Le Goff, 1978b/1998b, p. 54), invitând la reluarea dialogului cu celelalte științe sociale, preocupate îndeosebi de construirea unor „modele, de descoperirea unor continuități și văzând perspectiva istorică ca pe un nesfârșit tunel tenebros în care calamități de tot soiul pun piedici nu numai omului abstract pe care-l mențineau în centrul preocupărilor lor, ci și unei observații netulburate a lui“ (*ibidem*, p. 56). F. Braudel afirmă categoric necesitatea limbajului comun și a reconcilierii: „*Aș dori ca științele sociale să înceteze, provizoriu, să tot discute în legătură cu frontierele lor reciproce*, cu ceea ce este sau nu este știință socială, cu ceea ce este sau nu structură... Să încerce mai degrabă să traseze, de-a lungul cercetărilor noastre, liniile, dacă există pe acolo linii, care ar orienta o cercetare colectivă, și, tot așa, temele care ar îngădui să fie atinsă o primă *convergență*. Aceste linii, eu personal le-aș numi: matematizare, reduceri la spațiu, *durată lungă*... Adică acele abstracții care, pe poarta duratei lungi, deschisă de ea, au intrat în perimetrul

istoriei, înțeleasă (...) ca un ansamblu al ansamblurilor (subl.ns.)“ (Braudel, 1958, *apud* Riza, 1984, p. 413).

Spirit de luptător, urmînd aceste deziderate, liderul celei de-a doua generații a școlii de la Annales avea să publice în anii ce-au urmat un nou tip de manual ce rețrăgea din prim-planul predării istoriei evenimentul în dauna structurilor. Astfel apare în 1963 și în ediții revizuite succesive, în 1966, 1975 și 1987, „Gramatica civilizațiilor“ (Braudel, 1987/1994), stîrnind un val de proteste din partea unui mediu conservator prin excelență — învățămîntul preuniversitar. Dar F. Braudel nu a fost omul unei singure cărți, căci, pe lîngă reeditarea refăcută și limpezită a „Mediterranei“ (1966, ediția a doua; 1976 ediția a treia), el redactează alte două studii fundamentale. Ne referim, în primul rînd, la „Civilizație materială, economie și capitalism. Secolele XV-XVIII“ (Braudel, 1979a/1984a, 1979b/1984b, 1979c/1989), în care autorul evidențiază tipologiile istorice care se nasc din dinamismul confruntării dintre economie și civilizație, dintre viața materială și cea spirituală, gîndită sub semnul semanticii jocului. Încercînd să construiască un demers la întîlnirea dintre social, politic, economic și cultural, cu uneltele metodei comparative, din „perspectiva duratei lungi“ (Braudel, 1979b/1984b, p. 8), a rezultat o carte-bilanț „la jumătate de drum între istorie, inspirația dintîi, și alte științe despre om“ (*ibidem*, p. 9). Merită semnalată, în al doilea rînd, sinteza pe care viața nu i-a mai dat răgazul s-o termine: „Identitatea Franței“, apărută postum, în 1986, carte de mare respirație intelectuală, în care plecînd de la deviza lui Marc Bloch: „Nu există o istorie a Franței. Nu există decît o istorie a Europei“ (*apud* Aymard, 1987/1994, p. 18), dezvăluie un tablou amplu, integrator, care îl determină să adauge: „Nu există o istorie a Europei, există o istorie a lumii“ (*ibidem*).

În pofida individualității fiecărei cărți, toate revin, ciclic, la marile teme din „Mediterrana“, completîndu-le neîncetat. Este și motivul pentru care vom stăruii asupra primului, dar mereu îmbogățitului său volum. Concepția istoricului francez din lucrarea de referință a carierei sale intelectuale ar putea fi reunită într-o dispunere conceptuală triadică, ce furnizează o *temporalitate multiplă*, alcătuită din *permanențe*, modelate de cadrul geografic, climă, căi de comunicație, apoi din *conjuncturi*, ilustrate prin cicluri economice și demografice, și, în sfîrșit, din *evenimente*, acele „scurte licăriri ce abia se nasc pentru a se întoarce în noapte și adesea în uitare“ (Braudel, 1949/1986, V, p. 6), „talazurile pe care marea le ridică prin frămîntarea lor intensă“ (*ibidem*, I, p. 42), ce formează cadrul individual, toate așezate într-o dispunere piramidală, întocmai ca în *figura nr. 1*.

Se cuvine subliniat că în scrierile sale memorabilă rămîne *metafora mării*, care îmbină „valurile“ evenimentului, „istoria încă fierbinte“ (Braudel, 1949/1985, I, p. 42) cu jocul subtil și misterios al „undelor“, ce reprezintă adîncul permanențelor. Istoria tradițională, sugerează istoricul Școlii Analelor, n-a rămas decît la nivelul „valului“, ignorînd sursa ascunsă și profundă a acestuia.

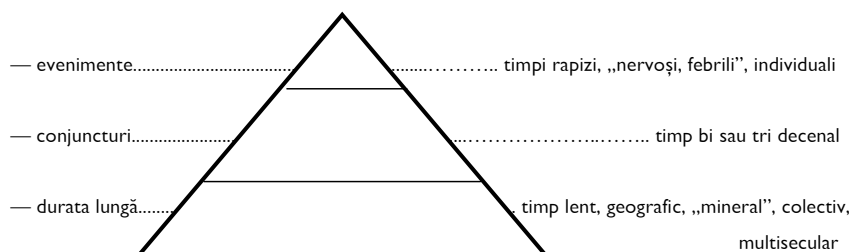


Figura nr. 1 Modelul triadic al duratei în „Mediterana“ (Braudel, 1949/1986)

Care este, însă, rolul constantelor? „*Aceste cadre permanente*, societăți conservatoare, economii, prizoniere ale neputinței, civilizații care rezistă secolelor, toate aceste moduri îngăduite de a jalona o istorie în profunzime *dau, după părerea mea, esențialul din trecutul oamenilor* (subl.ns.), cel puțin pînă astăzi, în 1966, (data celei de-a doua ediții a „*Mediteranei*“, n.ns.) ne place să considerăm ca fiind esențial. Dar acest esențial nu reprezintă totul...” (Braudel, 1949/1986, V, p. 6), întrucît nu putem să alungăm din cîmpul studiului formele de exprimare trecătoare din registrul evenimentelor, căci „fiecare dintre ele, oricît ar fi de efemere, aduc o mărturisire, luminează un colț al peisajului, uneori mase profunde ale istoriei“ (*ibidem*, p. 7).

Ni se deschide, prin urmare, accesul către o *temporalitate alternativă*, fiecare fapt particular și agent social care-l însoțește fiind încadrat într-o structură etajată tripartită a duratei: *etajul esențial — durata lungă — se află la baza piramidei*, ce conține în zona mediană *timpul decenal și tridecenal al conjuncturilor* și, în vîrf, *evenimentul*. Timpul acesta lent, geografic, mineral și colectiv se descompune printr-o subtilă alchimie în timp rapizi, nervoși, febrili și *individuali*.

De asemenea, istoricul francez nu încetează să sublinieze rolul *lentorilor istoriei*, al constrîngerilor inerțiale: „Este un fapt că fiecare univers cu o populație densă a elaborat un grup de răspunsuri elementare și o tendință supărătoare de a rămîne în ele, din cauza *forței de inerție* (subl.ns.) care este unul din marii făuritori de istorie“ (Braudel, 1979a/1984a, II, p. 361).

Prin ce se caracterizează, așadar, strădania lui F. Braudel și ce resurse conceptuale suntem încredințați că le vom putea valorifica în cadrul lucrării noastre? Îndeosebi se cuvine să invocăm capacitatea conceptelor pe care le-a îngemănat de a ilumina permanențele socialului, identificate în structurarea triadică a duratei, plasînd istoria în cadrul ei natural. În egală măsură, ne referim și la *tonul comprehensiv* al scrierilor sale, care este profund *umanizant*, prin sublinierea neconținută a rolului hotărîtor al vocilor istorice de plan secund. Astfel, la întîlnirea dintre presiunile structurilor materiale și ale celor mentale, istoria poate fi citită dincolo de aparența evenimentială, asigurîndu-și izbînda simbolică în examenul

dificil la care a fost provocată de celelalte științe socio-umane: pe această cale, abordarea istorică a asimilat deplin adevărata ei substanță, *socialul*, împlinind ceea ce pentru generația părinților fondatori era doar o speranță. Astăzi nu mai există istorie socială, căci istoria nu poate fi decît socială, pentru a prelua fericita „sentință“ a lui A. Riza (1985, p. 415). Și ne mai rămîne sensul imprimat de această „revoluție“ îndreptată către o știință socială globală a oamenilor, ancorată în dilemele prezentului, care află răspunsurile despre traumele trecutului nu doar printre rafturile bibliotecilor sau ale arhivelor, ci „aruncîndu-se“ în viața profundă, însă tumultoasă și de nestăvilat a civilizațiilor pe care vrea să le înțeleagă.

Reașezînd faptul istoric în rețeaua complexă și plurivalentă care îi reconfirmă integralitatea, F. Braudel avea, încă de la prima sa carte, „să surprindă, să șocheze pe unii, să fascineze pe mulți și să impună o nouă viziune asupra istoriei“ (Aymard, 1983, *apud* Riza, 1984, p. 399). Astfel, generația braudeliană a contribuit substanțial la articularea unui *limbaj comun al științelor umane*, cărora „istoria să le aducă dimensiunea fundamentală a timpului“ (*ibidem*, p. 414).

Înainte de a parcurge trăsăturile generației „moștenitoare“, se cuvine să evocăm alte două nume de referință ale generației secunde, care au avut un rol determinant în recunoașterea și afirmarea istoriei mentalităților, și care, alături de F. Braudel, au avut contribuții substanțiale la îngemănarea *canonului Annales* (Wallerstein, 1993; Stoianovich, 1994): G. Duby și E. Labrousse.

Așadar, E. Labrousse optează, alături de F. Braudel, pentru o abordare macro-economică asupra structurilor sociale prin analiza corelată a tendințelor seculare și a conjuncturilor în volumul său „*Istoria economică și socială a Franței*“ (*L'Histoire économique et sociale de la France*), recurgînd, asemeni sociologilor, la statistica descriptivă pentru a încerca un răspuns la întrebările: „Cum să cunoaștem, și conform căror ritmuri, dezvoltarea modernă (...), și ce consecințe a avut ea asupra grupurilor ce constituiau societatea?“ (Braudel, Labrousse, 1977, I, p 12).

În ceea ce-l privește pe istoricul care realizează tranziția între generații, G. Duby (1961/1986), acesta instituționalizează în mediul universitar perspectiva disciplinară a școlii, înființînd în 1956 prima catedră de istoria mentalităților la Universitatea din Aix-en-Provence. În cadrul demersului său de cunoaștere optează pentru conceptul de „mentalitate“, subsumat celui de „civilizație“, și subliniază individualitatea noii istorii față de istoria „ideilor fără trup“, identificată cu istoria ideilor (Duby, 1961/1986, p. 940). Totodată, medievalistul francez se orientează metodologic înspre studiul *imaginarului*, „magazia de forme“ (Duby, 1971, p. 89) moștenită de fiecare generație și stabilește ca menire a istoriei mentalităților surprinderea *rolul imaginarii în dinamica socială*. Asupra acestui teritoriu conceptual ce se asociază subiectivității sociale ne vom fixa precumpănitor atenția, deopotrivă în tratarea teoretică ulterioară a conceptului de mentalitate și a ariei sale semantice, dar și asupra potențialităților aplicative ale speciilor imagi-

narului, care ne vor călăuzi teoretic în stadiul ulterior al proiectului nostru, focalizându-ne îndeosebi asupra imaginarului social și imaginarului identitar.

2.2.3. Generația „revoltei“

Predarea următoarei „serii“ a ștafetei simbolice intergeneraționale se petrece imediat după un alt cataclism social, asociat marilor tulburări din 1968, când se produce o respingere progresivă a *istoriei totale* braudeliene. Prin urmare, rebeliunea studențească aduce cu sine intrarea în scenă a celei de-a treia generații, care își manifestă curînd predilecția pentru istoria pragmatică, particulară, ce ia locul holismului conceptual și metodologic anterior. Liderii acestei generații cultivă un respect reînnoit pentru *istoria narativă*, *istoria politică* și *istoria imediată*, contemporană, înregistrîndu-se o importantă mutație dinspre construcția ce-și propunea înțelegerea totalității (proprie modelului lingviștilor), înspre deconstrucția ca exercițiu intelectual (proprie literaturii).

Noul proiect al Analelor se încadrează în ceea ce s-a numit în epocă „*rebeliunea împotriva «părinților»*“: De Gaulle la nivel național, Braudel la nivelul disciplinei istorice (Wallerstein, 1993, p. 17). Totodată, treptat, istoricii Analelor se identifică cu ideile liberale, începe *era post marxistă*, se respinge cu tărie orice fel de determinism *tare* și se îndreaptă atenția înspre grupurile marginale (ereticii, evreii, imigranții, femeile) și înspre suprastructurile ideologice (Stoianovich, 1994, p. 39). După 1968 influența Școlii de la *Annales* sporește continuu, propagîndu-se și în regiunile unde a întîmpinat rezistență (precum spațiul anglo-saxon, Germania) și se difuzează cu sporită vitalitate în zona culturală franceză (Europa latină, Quebec).

Simbolic, în 1968 F. Braudel cedează conducerea unică a Analelor unui comitet colectiv coordonat de liderii marcantă ai celei de-a treia generații: J. Le Goff și E. Le Roy Ladurie. În aceeași perioadă, în 1970, are loc ultima mare construcție instituțională a Analelor — *La Maison des Sciences de l'Homme* — administrată de F. Braudel pînă la moartea sa (1985), apoi de I. Wallerstein și M. Aymard (în prezent). Merită semnalat că, în același registru instituțional, în 1975 EPHE (*École Pratique des Hautes Études*) se transformă în EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*), devenind cea mai prestigioasă școală de științe sociale din spațiul francofon. De asemenea, că în noul context epistemologic al vremii se naște o *criză de identitate*, ilustrată îndeosebi prin îngusta profesionalizare și tendința spre *fragmentare (émiettement)*, și se produce o regrupare tematică înspre studiul mentalităților, alături de o expansiune deosebită a cercetărilor empirice. În egală măsură, se încurajează o colaborare strînsă cu antropologia și cu tot ansamblul cunoașterii asociat sferei simbolice, ce urmează „*spiritul inclusivității*“ (Stoianovich, 1994, p. 40).

Dar tendința majoră care merită evidențiată ne indică faptul că istoricii francezi grupați în jurul școlii de istorie a mentalităților au dezvoltat neîntrerupt pro-

gramul inițial, lărgindu-i intențiile, diversificându-i acțiunile, nuanțându-i aparatul conceptual, chiar dacă dialogul cu precursorii a fost, în cadrul acestei generații, cel mai tensionat. În cele ce urmează vom prezenta două „voci” puternice și clare în dezbaterile lansate în jurul programului *Annales*. În primul rând se cuvine să-l amintim pe istoricul ce asigură „tranziția generațională” (Duby, 1967/1987, 1977/1992, 1978/1998, 1980/1996; Duby, Ariès, 1985–1987/1995–1997) care ne atrage atenția cu o expunere sinteză, deseori evocată ca fiind referențială în evoluția „noii istorii” (1961/1986). El subliniază, pentru început, *caracterul de noutate al investigării mentalităților*. Vocația ei este una de *întâlnire disciplinară*, întrucât, fiind preocupată de studiul comportamentelor și atitudinilor mentale, apare naturală înclinația unei colaborări cu psihologia, dar și cu sociologia, lingvistica ori semiotica. Totodată, G. Duby realizează distincția între explicația istorică psihologizantă și cea exclusiv psihologică, cea din urmă, „psihologia», venind din afară, ca element de explicație și de interpretare subiectivă” (Duby, 1961/1986, p. 937). Autorul francez prezintă, mai apoi, *drumul deseori sinuos către o istorie a mentalităților*. Doar o dată cu secolul al XVIII-lea se poate vorbi de o preocupare sistematică de observare a modificării atitudinii psihologice a oamenilor pe măsura avansării cursului istoriei. Dominantă rămîne, însă, multă vreme *istoria ca teatru, drama* în care sunt prezenți doar câțiva protagoniști de prim-plan, de unde și destinul istoriografic remarcabil al conceptului de *personaj istoric*. De abia cu primele decenii ale secolului XX se realizează transferul dinspre un obiect istoric din registrul excepționalului, exemplarului, înspre o istorie a oamenilor obișnuiți, o istorie a grupurilor și mișcărilor colective. La originea unei astfel de mutații se situează neîndoielnic É. Durkheim, care lansează termenul de *conștiință colectivă*, o „noțiune grosieră, dar stimulativă” (*apud* Duby, 1961/1986, p. 940), ori C. Blondel, care, redactînd în 1928 o „*Introducere în psihologia colectivă*” („*Introduction à la psychologie collective*”), nuanța valențele noului concept, subliniind că „nu se pune problema să ne înverșunăm să determinăm de plano maniere universale de a simți, de a gândi și de a acționa” (*ibidem*, p. 941), ci să identificăm condiționări locale, datorate profilului unei anumite societăți. Pe această cale vor apărea cărțile întemeietoare ale istoriei mentalităților și se va naște Școala de la *Annales*, L. Febvre și M. Bloch fiind primii cercetători care refuză imperialismul evenimentialului și proclamă superioritatea unei istorii sociale.

G. Duby accentuează, de asemenea, *nevoia de conlucrare metodologică cu psihologia socială*, îndeosebi prin preluarea unor tehnici de observație și a unor mijloace deja asimilate performant de disciplina vecină (precum interviul sau chestionarul). Recurgînd la o astfel de contaminare de metode și tehnici, ce urmărește scrierea unei istorii a atitudinilor mentale și a comportamentelor colective, se poate lărgi considerabil cîmpul de observație al istoricului. Vitală devine înțelegerea dialogului identitate-alteritate, subiect-obiect istoric, a cadre-

lor de afectivitate mentală, anticipând mutațiile epistemologice postmoderne, unde subiectul dialoghează cu obiectul studiului său într-un context de incertitudine negociind mereu sensurile, asigurând *dialectica subtilă* de a exersa „o psihologie socială ce se prelungește natural într-o istorie a mentalităților (subl.ns.), care nu este altceva decât observarea, dar de la distanță foarte mare și pe alte ritmuri, a situațiilor, relațiilor între persoane și grupuri și modificărilor acestora“ (*ibidem*, p. 944).

O deschidere spre sociologie este, de asemenea, indispensabilă. Evitând o istorie a excepționalului, se impune identificarea centrelor culturale, a punctelor lor de iradiere, care penetrează în profunzime. Bunăoară, se vizează, prin intermediul unor anchete, surprinderea asumării unor noi obiceiuri, a dezvoltării unor noi practici, pe scurt, a asimilării „noului“ în funcție de diferențele medii sociale și de diferențele ritmuri ale vieții. Așadar, ne aflăm în fața unei valorificări a *cadențelor diferite*, a celor trei ritmuri temporale descrise de F. Braudel (1949/1985–1986, 1958/1996), iar pentru fiecare nivel apare necesitatea realizării unui demers metodologic particular, adecvat acestor cadențe.

Conceputele cheie care se arată susceptibile de a fi operaționalizate sunt, înainte de toate, cele reunite în jurul nucleului funcțional denumit de L. Febvre (1942/1996) *utilaj mental*. Urmînd îndemnul său „să inventariem mai întîi în detaliu, apoi să recompunem pentru epoca studiată materialul mental de care dispuneau oamenii acelei epoci“ (Febvre, 1942, *apud* Duby, 1961/1986, p. 952), acest „aluat“ mental s-ar compune din mai multe registre reunite. Astfel, autorul evocă *limbajul*, vocabularul, mijloacele de expresie dobîndite prin socializare, ce impun colaborarea cu lexicologii și cu sociologii limbii, încercîndu-se identificarea afinităților noționale cu anumite cadre de viață (de exemplu, cînd apare o expresie, un cuvînt, ce semnificație are la origini, cum se modifică, ce înclinații de comunicare cu mediul social se stabilesc?). Un alt registru important este constituit din *procedeele de expresie cuantificabile* sau unitățile de măsură ale timpului și spațiului, care desemnează un mod specific de situare în istorie (cine știa să socotească și cum; cît de însemnată era raționalizarea timpului ?); iar pe această cale se cere investigată *organizarea percepției*, prin exersarea unei adevărate istorii a percepției, deschizîndu-se acea suită de studii captivante asupra suportului sensibil al fiecărei epoci și asupra modurilor în care „fiecare epocă își fabrică mental propria-i reprezentare“, evocate de L. Febvre (1942/1996, p. 24) în „*Rabelais*“. Trebuie, în egală măsură, urmărite și *semnificațiile atribuite de subiecții istoriei regimului matrimonial, alimentației, igienei, regimurilor de viață, istoriei economice*, doar toate la un loc izbutind să contureze *portretul mental global al unei epoci și societăți*. Se mai cuvin cercetate *modelele educaționale*, printr-o adevărată istorie a educației în sensul cel mai larg, încercîndu-se dezvoltarea *pattern*-urilor de asimilare a modelelor culturale încă din copilărie, a stabilirii locului copilului în familie, a tipului de familie (deschisă, largă sau închi-

să, restrictivă), a rolului grupurilor de co-vîrstnici, a modalităților de instituționalizare (cînd debutează educația prin școală și cum, ce fel de strategii pedagogice sunt folosite?), a formelor de educație a adulților. Nu poate fi uitată într-o istorie a mentalităților convingătoare strădania de a *identifica nodurile sociale de comunicare, a prilejurilor de întîlnire* — târgurile, pelerinajele, campaniile militare, caravanele negustorești, *vocația călătoriei de traversare a orizontului* (apud Leu, 1998b), impactul noilor mijloace de transport — a trenului, în principal — în lumea modernă. De asemenea, se cuvin evidențiate *vehiculele culturii* — povestiri, predici, discursuri, texte de toate categoriile și calibrele, de la cele cu coloratură didactică pînă la cele folosite în amvon sau academie; *miturile și credințele* unei societăți, reprezentările despre lume, viață, religie, politică, însoțite de tot cortegiul de ceremonial, rituri de trecere, „atelajul de convenții expresive“ (Duby, 1961/1986, p. 961). În aceeași direcție a cunoașterii trebuie studiat *imagarul*, privit ca registrul cel mai complex al mentalului colectiv propriu unei societăți, cel în care se exprimă tensiunea dintre ordinea trăită și cea povestită, dintre real și ritual, pentru a prelua diferențierea lui C. Lévi-Strauss (1955, apud Duby, 1961/1986, p. 962). Astfel se vor descifra temele creației colective ce domină lumile imagarului social, precum propagarea ideii de sărăcie, care ipostaziază o importantă mutație a secolului al XI-lea–al XII-lea. Provenind dinspre mediul monastic, propagate de predicatorii vagabonzi heterodocși, aceste idei n-ar fi avut impactul cunoscut dacă nu s-ar fi întîlnit cu o largă aspirație colectivă, articulînd un metabolism imaginar neîntreput, care va hrăni și mitul cruciadei. Pe măsură ce noi formule și noi imagini sunt lansate, ele se vor împleti cu noi temeri și expectații, modelînd o idee care va domina pentru secole imagarul social occidental (Duby, 1961/1986, p. 964).

A-l evoca pe G. Duby doar menționîndu-i această sinteză ar fi însă o decizie nemeritată, căci istoricul francez, care a profesat către finalul carierei și la *Collège de France*, a exercitat o influență considerabilă asupra dezbaterii intelectuale din cîmpul științelor socio-umane. Prin mentalitate, noțiune ambiguă și greu de acceptat într-un registru universitar, istoricul francez intenționa să dea un conținut concret celui de-al treilea termen introdus în subtitlul revistei „*Annales*“ de L. Febvre — cel de civilizație. „Cel mai mare medievist“ al vremii (apud Pessis-Pasternak, 1981, p. 12), titular al Catedrei de Istorie a Mentalităților și Istorie a Societății Medievale din 1970, se va întoarce și înspre „istoria bătălie“ (Duby, 1966/1986), reformînd-o, și se va preocupa de nașterea „primului umanism“, explorînd arta secolelor X–XV (Duby, 1981/1987).

Arta și reprezentarea artistică îl înzestreză pe G. Duby cu o nouă privire: se deslușesc treptat, dar limpede, acele canale de dialog între „omul vremii sale“, existența cotidiană și permanentă. Această moștenire imagistică asumată de fiecare generație, ansamblul de imagini mentale care asigură înțelegerea realității l-a determinat pe istoricul francez să opteze, în cele din urmă definitiv, pentru

termenul de *imaginar* în locul celui de *mentalitate*, fixînd ca scop esențial al istoriei mentalităților capacitatea ei de a dezvălui rolul și „partea imaginarului în evoluția societăților umane“ (Duby, 1961, *apud* Duțu, 1986, p. 10). Este și motivul pentru care vom prelua acest concept puternic, care se arată a fi unul integrator și operațional deopotrivă. Urmîndu-l, vom înțelege mai bine că „totul se reduce la a pune întrebările pe care nimeni n-a avut curajul să le pună! Răspunsurile apar de la sine, apoi răsar dintre rînduri!“ (Duby, 1980/1996, p. 25).

Cealaltă „voce“ puternică am amintit-o deja, e cea a lui R. Mandrou (1968b/1997), care reface bilanțul „*Annales*“, dar și cea care narează cu un ton inconfundabil „o altă istorie a Franței și a oamenilor ei“ (Mandrou, 1961, p. 12), redactînd-o după o colecție de fișe și note lăsate de L. Febvre, pe care predecesorul său nu a mai avut ocazia să o valorifice în ceea ce și-a propus: o „introducere în inteligența omului francez modern“ (*ibidem*, p. 9). Totodată, autorul lărgeste câmpul sintezei, iar volumul său „*Introducere la Franța modernă. Eseu de psihologie istorică, 1500–1640*“ („*Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500–1640*“) ne prezintă în cele trei secțiuni tematice „*măsura omului*“, „*mediile sociale*“ și „*tipurile de activități umane*“. Prima parte ne construiește portretul *omului fizic și psihic*, cu toate cortegiile de senzații și pasiuni ce se împletesc, cu structurarea *utilajului mental* și a atitudinilor fundamentale. Partea secundă, ce vizează solidaritățile sociale — precum familia sau parohia (ca și comunități fundamentale), sau regalitatea și grupurile de tineri, ori festivitățile (ca solidarități temporale), este urmată în partea finală de descrierea activităților prozaice sau a celor care depășesc imediatul, cititorul devenind martorul reflectării mentale a realității, dar și al mecanismului de schimbare a reprezentării de către realitate. R. Mandrou include la *activități prozaice*: tehnicile manuale, banii, jocurile și divertismentele — dansul și vînătoarea; la *depășiri*: artele, umaniștii, savanții și filosofii, viața religioasă; iar la *evaziuni*: nomadismul, lumile imaginare — teatrul, muzica, călătoriile imaginare —, magia și moartea.

Acest sumar atît de divers, care sugerează combustia oferită de cercetarea aplicată, ne înzestreaază cu chipul unei lumi: Franța perioadei studiate, cu trăsăturile comune ale agenților sociali — viziunile despre existență reunite în structuri mentale —, precum și *climatele sensibilității* care ipostaziau diferite *conjuncturi mentale*. Strădania sa de a reconstitui istoria europeană prin grila *psihologiei istorice*, a dinamicii reprezentărilor mentale, a conceptelor, a structurilor, a viziunilor despre lume, a mijloacelor de comunicare intelectuală, nu s-a realizat pe deplin, căci în anii următori preocupările sale s-au focalizat asupra istoriei politice sau asupra relațiilor sociale și politice ale intelectualilor. Această tendință poate fi localizată în studiile istoricului francez despre „bancherii Fugger“, progresul gîndirii europene din secolul al XVI-lea–al XVII-lea (când se produce trecerea de la umaniști la oamenii de știință), epoca agitată a lui Ludovic al XIV-lea sau prefacerile Europei secolului al XVIII-lea (*apud* Duțu, 19, p. 22).

În bilanțul '68, R. Mandrou (1968b/1997) redefinea în maniera lui L. Febvre și G. Duby *obiectivul istoriei mentalităților*, identificându-l cu „reconstituirea comportamentelor, a expresiilor și a tăcerilor care traduc concepțiile asupra lumii, sensibilitățile colective, reprezentări și imagini, mituri și valori recunoscute sau doar subînțelese de către grupuri sau de către întreaga societate, care constituie conținutul psihologiilor colective și care furnizează elementele fundamentale ale acestei cercetări“ (*ibidem*, p. 436).

Astfel, noua disciplină va trebui să-și revendice deopotrivă domeniul cunoașterii *sferei afective*, a sensibilității, a sentimentelor și pasiunilor individuale și colective, cât și cel al *sferei intelectuale*. Pornind de la premisa enunțată de M. Bloch (1955, p. 113): „Faptele istorice sunt prin excelență fapte psihologice“, istoria mentalităților își va îndrepta căutările înspre teritoriile miturilor, iluziilor colective, reprezentărilor trecutului. Conceptele angrenate în acest demers vizează aducerea laolaltă a *viziunilor asupra lumii*, regăsite în formula *modurilor de viață*, dezvăluind totalitatea reprezentărilor, dar și a comportamentelor sociale dominante (cum ar fi intensitatea și modul de articulare a solidarității familiale și comunitare). O astfel de lectură a socialului se desparte de clișeele globalizante și îndeamnă la precauție și nuanțări. Doar în acest mod vom putea înțelege, bunăoară, surprinzătoarea remarcă a lui L. Febvre, conform căreia „oamenii secolului XVI erau mai degrabă auditivi decât vizuali“ (Febvre, 1942, *apud* Nicoară, 1997b, p. 110), sugerînd că vederea definită ca simț intelectual, abstract este o achiziție mult mai târzie, fapt demonstrat și de P. Francastel (1972) în cercetările sale iconologice asupra artei medievale. Căci într-un fel se situează în lume și o percep ce-i ce aveau „urechea fină și ascuțită“ și în același timp „vederea pătrunzătoare“, dar „nedespărțită de celelalte simțuri“ (Mandrou, 1968b/1997, p. 437), și, în alt fel, omul modern, care valorizează în sens rațional imaginea și imperialismul ei. Totodată, se cer investigate *structurile mentale*, care asigură stabilitate peste secole unei anumite reprezentări. Un exemplu sugestiv îl constituie tema cărții deja invocate a lui M. Bloch (1924/1997), care argumentează durabilitatea caracterului supranatural atribuit puterii regale în Anglia și Franța, din Evul Mediu timpuriu pînă în zorii epocii contemporane. Este important, în egală măsură, de dezvăluit *conjuncturile mentale* reunite în climatul unei epoci. Marea spaimă din 1789 este un exemplu convingător, dovedind cum se preschimbă societatea printr-un astfel de val de neliniște colectivă, atunci cînd știrile cele mai absurde erau crezute și declanșau violențe extreme. O ilustrare în acest registru poate fi și descrierea, pentru noi, a atmosferei unei epoci tragice, precum cea a primului război mondial și a păcii de la Buftea-București, sau a celei din vara anului '40, cu răvășitoarele ei cedări, precum și, la celălalt pol, atmosfera de exuberanță nelimitată imediat de după Marea Unire. Fără înțelegerea puterii sociale remarcabile a acestor cadre mentale conjuncturale, înțelegerea unei epoci și a unei societăți nu poate fi decât deformată.

Alte concepte subordonate care se cer angrenate în demersul de cunoaștere propriu istoriei mentalităților sunt cele provenite dinspre psihologia socială (identificare, sublimare, comparație, simulare, discriminare), ce-și dobândesc firesc „drept de cetate“ (*ibidem*, p. 438) în vocabularul istoricilor printr-o fertilă contaminare.

Așadar, tocmai în reconstituirea utilajului mental printr-un *joc complex*, prin descifrarea modurilor de a gândi, a ideilor „absorbite“ și a concepțiilor fundamentale despre spațiu, timp, natură, comunitate și diversitate, deci a structurilor mentale care ordonează subiectivitatea socială a fiecărui grup important și prin extragerea substanței *climatului sensibilității*, a conjuncturilor în care se cufundă o societate la un moment determinat al evoluției sale, a *atmosferei mentale* ce-o caracterizează, poate fi cunoscut chipul său autentic (Mandrou, 1974). Pentru ca demersul să fie împlinit este necesar, însă, ca istoria mentalităților să-și dezvolte cunoștințe clare despre natura umană și despre modelele de umanitate, precum și instrumente adecvate investigării peisajului mental al societăților trecute (Mandrou, 1968a, pp. 289–290). Această invitație, lansată în 1968, se sprijinea deja pe o maturizare conceptuală și instrumentală ce nu putea fi revendicată de predecesorii săi — este și motivul pentru care, la începutul deceniului opt al secolului curînd încheiat, istoria mentalităților se definește ca un pol de atracție și acțiune remarcabil.

Acest climat intelectual fertil va oferi noi sinteze: cele mai interesante aparțin lui A. Dupront (1970), P. Ariès (1978/1998) și T. Stoianovich (1976, 1994).

Rezumîndu-le, ar merita sublinat că A. Dupront reamintește contribuțiile înnoitoare ale lui G. Duby, P. Chaunu, R. Mandrou ori A. Chastel, care au îmbogățit „viziunea istoriografică cu acea dimensiune a interiorului fără de care omul rămîne absent în propria sa creație“ (Dupront, 1970, p. 381) și invită la recuperarea *oralității* în viața societăților, precum și reinserarea în cîmpul investigațiilor a *evenimentelor extraordinare*, doar astfel putîndu-se capta omul dintr-o istorie ce poate eșua printr-o excesivă sistematizare. Trebuie ținut cont de faptul că „pe de o parte, (...) pînă azi, materialul scris constituie documentul cvasi-exclusiv al conștiinței istoriografice, făcînd din expunerile noastre istorii ale celor care scriu, și nu istorii ale celor mulți care vorbesc sau tac (subl.ns.); pe de altă parte, acțiunea malefică discret implicată, dar nu mai puțin pernicioasă, <conduce la> acea operație de transformare a evenimentului istoric sau a unui fapt prin inserarea lui în continuitatea unui *recitativ istoric* (subl.ns.), unde din singular și unic, deci extraordinar, el devine parte din ordinarul artificial al unei normalități denumite istorie“ (*ibidem*, p. 380). Acest tip de abordare se dovedește a fi cu atît mai necesar cu cît societatea studiată poartă cu ea puternice atribute ale arhaicității, ale modelelor tradiționale — societatea românească, bunăoară, s-ar încadra precumpănitor în această tipologie. Readucerea la lumină a *lumii care tace* și regăsirea diversității culturilor se poate împlini numai prin dialogul cu antropologia cultu-

rală. *Stratul oralității*, descoperit chiar și la societăți ce se considerau evolute, a impus reconvertirea metodologiei prin împrumuturi dinspre *antropologie* și *etnologie* (cercetarea povestirilor, basmelor și poemelor populare, studierea meșteșugurilor cu caracter artistic: țesutul, olăritul, al habitatului — construcția caselor și dispunerea lor —, interviurile cu oamenii simpli din cadrul comunităților tradiționale). O astfel de incursiune va inaugura E. Le Roy Ladurie (1966) într-o carte ce a avut un larg ecou în epocă — nu doar printre specialiști —, în care descrie viața unei comunități dintr-o regiune muntoasă a Franței secolului al XVI-lea, deslușind ansamblul de reprezentări și atitudini fundamentale ce o caracteriza, ori C. Ginzburg (1976/1997) zugrăvind universul unui om obișnuit, morarul Menocchio, în pragul Evului Mediu. Această tendință va contribui la mai buna cunoaștere a culturilor și a relațiilor reciproce, la stabilirea raporturilor dintre cultura elitelor și cultura satelor în societatea occidentală prin surprinderea infiltrării credințelor ancestrale în mentalul colectiv și, în sfârșit, va reevalua *rolul imaginilor* în dialogul cultural (Trenard, 1968, pp. 695–697; Reichardt, 1978, pp. 130–166).

Oricum, militând pentru o reîmprospătare metodologică, A. Dupront construiește o adevărată pledoarie în favoarea nevoii de comunicare între istoria mentalităților și istoria culturii, care „deblochează ceea ce poate deveni static, cristalizat, într-o istorie a mentalităților prea stabile“ (Dupront, 1970, p. 395), explicând astfel contactele dinamice între culturi ce remodelează universul mental al societăților.

P. Ariès (1978/1998) prezintă sintetic istoria mentalităților printr-un articol de enciclopedie, contextualizând nașterea *noii istorii*, urmărindu-i evoluția, semnalând importanța achizițiilor dinspre domeniul economic și demografic. Se distinge cerința de a limpezi chiar conceptul de mentalitate și de a stimula înregistrarea diferențierilor sociale. Omul modern, susține autorul, e tot mai preocupat de experiențele trecute, iar acestea pot fi reînsuflețite prin operaționalizarea „noii idei de timp“ (*ibidem*, p. 178), sistematizată într-o lucrare bilanț ulterioară (Ariès, 1986/1997).

T. Stoianovich (1976, 1994) s-a pronunțat și el asupra specificului evoluției istoriei mentalităților, parcurgând *fazele postbelice de creștere* a școlii. Astfel, putem urmări cum după 1946 mișcarea din jurul revistei a fost instituționalizată prin crearea noii secții — *Sixième Section* — la *École Pratique des Hautes Études*, prin care „*Annales*“ impune propria sa *paradigmă*, construind o „matrice autonomă a disciplinei“ (*apud* Duțu, 1982, p. 24). Caracterizând-o, T. Stoianovich reține *trei accente* distincte ce o particularizează: în primul rând, *viziunea funcționalist-structuralistă asupra istoriei*; apoi, *deschiderea integratoare* spre istoria globală și, în sfârșit, *mutația* survenită în cadrul celei de-a treia generații prin deplasarea explicației dinspre structuri către funcții, realizată de istoria serială.

Analizând, în primul registru amintit mai sus, tipul de demers realizat de exponenții școlii, se poate evidenția cum operatorul structuralist-funcționalist desparte demersul istoriografic de „istoria exemplară (...), care selecta elemente relevante pentru a discredita trivialul și a face să strălucească datul glorios sau pentru a atrage atenția asupra erorilor și ororilor“ (Stoianovich, 1976, p. 239). *Noua istorie* se îndepărtează și de abordarea evoluționistă care formulează legi generale ale dezvoltării societăților, preferând grila de înțelegere braudeliană, privilegiind comunicarea (nu întîmplător emblema revistei devine Hermes) și studierea căilor de circulație a bunurilor. Nu este neglijată nici zeița vetrei, Hestia, motiv pentru care în cercetările concrete au fost atrași alături de istorici și folcloriști, etnologi ori antropologi. Toate informațiile culese sunt puse în slujba dezvăluirii structurilor care se îngemănează într-o adevărată *arhitectură a civilizațiilor*.

În cel de-al doilea registru al evaluărilor, se semnalează impunerea unei tendințe totalizatoare, ce se proiecta îndeosebi în descifrarea acestei arhitecturi: unele structuri evoluează pe ritmurile *duratei lungi*, în timp ce altele cunosc o reșezare rapidă. Nivelele temporale triadice au permis înțelegerea dinamicii societăților într-un mod radical diferit de cel liniar al istoriei și sociologiei tradiționale. Deschiderea nu se produce doar în adâncime, ci și în plan orizontal, tot mai multe arii de cultură întrînd în sfera de preocupare a analiștilor sociali.

Cît privește registrul legat de dinamica școlii, se poate remarca o mutație importantă ce se ivește o dată cu deplasarea acțiunii operatorului de la structuri spre funcții. Istoria serială — gândită de P. Chaunu (1978) și prefigurată de A.D. Xenopol — reinterpreta disponerea nivelelor temporale, care n-ar putea fi înțelese fără asocierea nivelelor istoriei seriale — cel economic, social și mental. Privilegierea operei lui F. Braudel în dauna ideilor fondatoare ale lui L. Febvre și M. Bloch, dar și a celorlalte curente ce coexistă în cadrul proiectului „*Annales*“, nu-l împiedică pe autor să concluzioneze aproape ecumenic: „Paradigma Analelor constituie o investigare a modului în care funcționează unul din sistemele unei societăți sau o întreagă colectivitate, luând în considerare multiplele ei dimensiuni temporale, spațiale, umane, sociale, economice, culturale și evenimentțiale“ (Stoianovich, 1976, p. 236).

Un exponent de frunte al *noii generații* este, fără îndoială, P. Chaunu. Amintit deja în rezumatul nostru, el a participat la remodelarea celui de-al treilea operator al paradigmei *Annales*. În „*Istorie cantitativă. Istorie serială*“. („*Histoire quantitative. Histoire sérielle*“), acesta configurează conceptul de „*timp geologic al civilizației tradiționale*“ (Chaunu, 1978, p. 28). Condiționate de elementul geografic, societățile, în diversitatea și complexitatea lor, introduc și condiționări subiective — acel *tempus loci*, un timp „prizonier al locului“. Deși nu-l citează pe A.D. Xenopol, care a introdus în istoria începutului de secol XX termenul de istorie serială, autorul francez îi resemantizează conceptul funda-

mental: *istoria serială* se transformă într-un tip de *istorie cantitativă*, ce nu trebuie înțeleasă în opoziție cu *istoria calitativă*, ci devine o istorie *utilă*, cu *senti-mentul totalității*, evitând apriorismul și sprijinindu-se pe date cuantificabile, măsurabile. Istoria serială e privită ca „o istorie care se interesează mai puțin de faptul individual (fapt politic, bineînțeles, dar la fel de bine cultural și economic), cât de elementul repetat, prin urmare integrabil într-o serie omogenă, susceptibilă de a susține procedeele matematice clasice de analiză a seriilor, susceptibilă mai ales de a fi racordată la seriile utilizate curent de celelalte științe ale omului“ (*ibidem*, pp. 11–12).

Supusă unei astfel de observații, Europa însăși se arată a fi un continent ce se materializează prin locul ascuns al diferitelor straturi temporale (sau serii, pentru a prelua terminologia autorului). În această *geologie istorică*, europenii nu mai pot fi priviți într-o perspectivă omogenizatoare, căci vârstele seriilor istorice care coexistau în cadrul acestui continent plural nu doar geografic, ci și temporal, erau diferite. Europa secolului al XVII-lea, remarcă P. Chaunu, se arată a fi, în adâncul ei, „o Europă foarte veche“ (Chaunu, 1966/1989, I, p. 25), iar peste un alt veac se poate identifica în profunzime „ecoul uimitor unde se conservă societățile tradiționale, de cinci sau șase ori seculare la vest, mult mai arhaice la est și la sud“ (Chaunu, 1978, p. 24); noi, românii, plasându-ne, așadar, în spațiul ultimei localizări. De aici se poate deduce că vârsta cronologică nu este cu necesitate vârsta reală a unui eveniment istoric. *Tempus loci* și spiritul — deci mentalitatea — care-l animă determină autentică vârstă a evenimentului. Istoricul francez sugerează că o societate reunește într-un anumit moment al dezvoltării sale mai multe serii istorice și fiecare poartă în sine o temporalitate proprie, definitorie pentru subiectul social care a asimilat-o și care-i dă viață. Această pluralitate de temporalități stabilește o rețea aproape geologică de falii succesive ce se împletesc tensionat. P. Chaunu își ilustrează demonstrația cu un neașteptat diagnostic: „85% din locuitorii Europei clasice continuau să trăiască în cadrul în mare măsură neschimbat al comunității și al moșiei senioriale“ (Chaunu, 1966/1989, p. 26). Deși ne aflăm cronologic în epoca lui Ludovic al XIV-lea, corpul social al vremii poate fi delimitat în doi actori sociali distincți, care, deși sunt contemporani geografic, nu împărtășesc o contiguitate temporală: majoritatea covârșitoare a lumii franceze este caracterizată prin ruralitate, religiozitate, neparticipând la istoria cadrului statal. Purtătoare a unei vârste istorice distincte, ea se arată a fi de cinci sau șase ori mai „tânără“ decât grupul activ politic și economic al celor 15% care trăiesc în vârstă cronologică oficială. Important de precizat este că seria care conferă societății vârsta ei istorică e cea mai puțin numeroasă, dar mai adaptabilă clipei, mai dinamică (*apud* Chaunu, 1988, pp. 293–356). Seria istorică dominantă caută neconținut mijloacele adevărării și omogenizării celorlalte serii existente, angajându-se într-un adevărat *prozelitism temporal*. Această perspectivă ne va oferi prilejul unei reînțoarceri, căci imaginea *geologică* a societăților împreună cu

determinările *duratei lungi* vor deveni principalele structuri conceptuale ce ne vor permite abordarea imaginarului social și identitar românesc în modernitate. Fixându-le drept călăuze în călătoria noastră, să continuăm acum prin evidențierea câtorva replici importante la acest *mod de a face istoria*.

Cum am subliniat, ele provin îndeosebi dinspre *istoria socială* (*social history*) britanică. P. Burke (1992/1999) menționa refuzul britanic al termenului de „mentalitate“, mai ales în înțelesul de „mentalități colective“, preferînd o individualizare a istoriei: *mentalul colectiv* se divizează în *oameni care gîndesc*, istoria omenirii fiind *istoria oamenilor priviți în ipostazele lor individuale*; V.H. Galbraith a condensat această idee în formula celebră: „*history is just chaps*“ (Galbraith, 1980, *apud* Duțu, 1982, p. 30). Francezii însă insistă — instrumentalizînd operatorul holist propriu spațiului științific național — asupra *imaginii societății ca întreg*, „conștiința colectivă“ fiind un concept care-și sporește neconținutul vitalitatea încă de la É. Durkheim (1893/2001), dar toate aceste convingeri și reprezentări sunt considerate colective doar în sensul lor de împărtășire comunitară și nu în sensul că sunt undeva în afara lor (Burke, 1992/1999, p. 110).

Cea mai severă critică asupra școlii Analelor dinspre spațiul britanic o formulează A. Bullock (1979), invocînd excesul de sistematizare și raționalizare introdus de istoric în studiul retrospectiv. Prezentînd-o pe larg, reținem principalele ținte ale criticii perspectivei francofone din partea celei anglofone: „Nu pot subscrie la un mod de a privi istoria care desface compoziția în nivele diferite și prezintă aspectele regulate — fie că este vorba de economie de durată sau de schimbările lente ale structurilor și instituțiilor unei societăți — ceea ce, în fond, contează, sub motivul că ele sunt permanente, fundamentale și determinate în istorie. (...) Dacă <astfel> am arunca deoparte ceea ce nu poate intra sub controlul rațional <considerînd-o> ca fiind cronică <superficială> a unor simple evenimente, întîmplări, acțiuni politice ale unor <oameni mari>, a tot ceea ce Braudel elimină cu dispreț drept <mica știință a contingențelor>... Cei care văd istoria așa cum o privesc istoricii de la *Annales* consideră că realul este rațional, nu în ceea ce ne arată experiența aici și acum, ci în ceea ce crede că se află în spatele sau dincolo de experiență. Pentru istoricul tradițional, realul este ceva mai diferit, anume însăși lumea concretă a experienței... Trebuie să recunoaștem că istoria este, și foarte probabil va rămâne, o disciplină prin excelență umanistă... Sunt foarte multe feluri de a privi experiența umană, dar cred că mai este loc pentru unul care atrage atenția asupra modului în care evenimentele contrazic pe profeți și asupra felului în care oamenii, chiar în secolul XX, au știut să-și făurească propria lor istorie“ (Bullock, 1979, p. 761).

Obiecțiile lui A. Bullock s-ar rezuma, așadar, la următoarele două demersuri „ratate“ ale școlii franceze: pe de o parte, tendința de a secționa organismul istoriei pentru a extrage permanențele; pe de altă parte, excesul raționalizării istoriei.

Analizându-le, s-ar cuveni să subliniem, în primul rând, că afirmația conform căreia evenimentul, neprevăzutul, individul *dă tonul* în istorie ar fi la fel de falsă ca și enunțul că acestea nu au nici un rol în istorie. De altfel, F. Braudel și adepții săi — care n-au dat niciodată dovadă de „dispreț“! — s-au luptat tocmai pentru o reconsiderare a evenimentialului în adevărata sa substanță și energie de penetrare, tendință ilustrată convingător, bunăoară, de reformarea „istoriei băătălie“ la G. Duby (1966/1986). Dar investigarea realității dinamice nu poate și nici nu trebuie să piardă din vedere *constantele, nucleele tari* ale civilizațiilor reunite în acel „palier de profunzime“ (Braudel, 1987/1994, I, p. 70), care dacă sunt alterate pot distruge omul și societatea (*ibidem*, p. 63). Cît despre determinism, niciunde el nu apare la istoricii francezi ai mentalităților ca univoc. Plurivalența sa, precum și comunicarea continuă a *straturilor istorice* — fie că e vorba de seriile istorice sau palierele duratei — sunt un postulat prea evident formulat pentru a nu ne gândi la o eroare de lectură a lui A. Bullock, care provine, probabil, dintr-una din acele *noțiuni cataractă* (în cazul de față, *istoria socială*, în accepțiunea ei britanică) care interpun între subiectul reflexiei și lume o lentilă deformatoare, modelată, paradoxal, chiar de una din structurile pe care A. Bullock le critică cu vehemență: structura mentalității științifice din spațiul britanic, cu inerția (constanța ei, deci!) inevitabilă.

În al doilea rând, realul este convențional identificat de epistemologi cu lumea concretă a experienței, dar nu numai cu atât. Căci sfera *experienței* e mult mai largă: ea reunește și *experiența trecută* și acumulările ei, cu toate reprezentările și viziunile despre lume, cu *modul de a gândi și simți* transmis pe calea eredității sociale. Dintr-o astfel de perspectivă, opoziția dintre *rațional* și *concret* nu poate fi decît arbitrară. Iar o cale eficientă de depășire a acestei opoziții o constituie acțiunea de cunoaștere asumată de Școala Analelor, prin îndemnul de a transgresa limitele artificiale dintre disciplinele ce-și revendică *bastioane private* și de a deschide o comunicare inter și transdisciplinară autentică, pe temeiul unor construcții metodologice consistente. Or, tocmai în câmpul metodologiei mai este loc pentru clarificări. Așa cum sugera J. Le Goff (1978/1998) și cum va întări și R. Reichardt, istoria mentalităților trebuie să decidă: fie va elabora „lucrări incitante, dar excesiv de specializate, ceea ce o va transforma într-o culegere de discipline diverse și, în final, într-o modă trecătoare“ (Reichardt, 1980, *apud* Duțu, 1982, p. 30), fie va trebui să-și definitiveze teorii și terminologii proprii, întreținînd totodată un dialog fertil cu celelalte discipline înrudite. Astfel, „prin contactul cu *știința socială* conceptul de mentalitate nu are decît de cîștigat; conceptul tulbure care rezultă din cercetările aplicate s-ar putea preschimba în concept clar, prin elaborarea unei teorii a istoriei sociale întrevăzute ca *istorie a diversității și transformării științei sociale* (subl.ns.)“ (*ibidem*, p. 29).

Deși britanicii refuză instrumentalizarea conceptului de mentalitate, ei au contribuit hotărîtor la studierea domeniului. M.S. Anderson recunoaște, de alt-

fel, în studiul său legat de manierele interpretative ale istoriei focalizate asupra secolului al XVIII-lea, că, față de istoriografia pur descriptivă, în ultima vreme se înregistrează o sporire a preocupărilor față de istoria socială, privită în sensul ei larg, care nu se interesează numai de „aspectele exterioare ale structurilor sociale, instituțiilor, împărțirii în clase și a implicațiilor lor economice, cât mai ales <de> un *mare complex de idei, tradiții, credințe, substructuri iraționale și emoționale* (subl.ns.) pe care se întemeiază o bună parte din comportarea socială. Studiul mentalităților populare, al ideilor diferitelor societăți și grupuri despre moarte, fericire, comportare sexuală, educarea copiilor este probabil rezultatul cel mai rodnic și stimulant din tot ce s-a scris despre această perioadă“ (Anderson, 1979, p. 271). Ceea ce părea ireconciliabil se dovedește a fi, iată, doar o dispută formală, viziunea lui M.S. Anderson stabilind mai multe punți conceptuale și metodologice cu lectura asupra istoriei a lui L. Febvre, decât cu tradiția canonică a istoriografiei britanice. De altfel, în anii din urmă, au apărut o serie de volume foarte influente prin ecoul pe care l-au stîrnit, realizate de istorici și sociologi inserați în spațiul cultural anglofon, din perspectiva unei *istorii sociale reînnoite* (Stone, 1981; Abrams, 1982; Anderson, 1983/2000; Darnton, 1984/2000; Skocpol, 1984; Burke, 1992/1999, Smith, 1992; Bush, 1992; Wallerstein, 1999).

Nefiind, oricum, doar o singură modă, Școala Analelor se arată a fi, așa cum sugera liderul celei de-a treia generații, E. Le Roy Ladurie, „imaginea societăților pe care le studiază — lentă. Ea își făurește propria sa durată pe direcțiile prelungi ale secolului nostru. Bătrîna cîrțiță, ea-și sapă bine lăcașul, și nu-și părăsește ușor galeriile subterane; (...) ascultă lumea așa cum merge ea, dar nu se pleacă, de la un an la altul, la recomandările imperative promulgate de marile case de mode sau de marile magazine de confecții...“ (Le Roy Ladurie, 1980, p. 15).

Nu e ușor să configurăm climatul în jurul școlii de la *Annales* întreținut de ultima generație (pe care îl vom rezuma în subcapitolul următor), pentru că majoritatea reprezentanților ei sunt la începutul carierei, iar mesajul „patriarhilor“ e încă propagat stăruitor. Portretul colectiv al generației „reconciliante“¹ poate fi anticipat, fragmentar deocamdată, prin contribuțiile „generației de tranziție“, ce aparține deopotrivă familiei de idei succesoare lui F. Braudel, dar din rîndul căreia se vor impune și glasuri puternice și autonome, care se vor auzi cu siguranță în viitor. Să enumerăm, în continuare, câteva astfel de realizări. Spre exemplu, în zona sociologiei politice, pe linia inaugurată de J. Blondel (*apud* Colțescu, 1997, p. 33) cu *secționismul* său, F. Bon (*ibidem*, p. 37) va vorbi de o

¹ S-a apreciat că prima generație aparține fondatorilor M. Bloch și L. Febvre, ce s-au luptat contra *establishmentului* istoriografiei vremii; cea de-a doua e reprezentată de F. Braudel și E. Labrousse, în care Analele iau locul canonului academic; a treia generație, de E. Le Roy Ladurie, care adoptă o poziție critică conservatoare, în primul rînd față de magistrul F. Braudel; în sfîrșit a patra generație „de 30-40 ani“, ce se arată a fi deschisă dialogului cu ansamblul conceptual și instituțional pe care l-a moștenit. Am preluat această clasificare de la un bun cunoscător al evoluției școlii de la *Annales*, I. Wallerstein (1997, pp. 24-25).

adevărată *geologie electorală* în studierea comportamentului la urne al francezilor; nu putem să nu remarcăm influența modelatoare a lui P. Chaunu, cu a sa *geologie istorică*, fenomenul politic devenind doar o formă de expresie socială particulară a *seriilor istorice* identificate.

M. Vovelle întreprinde un demers asemănător, comparând distribuția în teritoriu a reușitelor de adeziune obținute de revoluționarii anului II cu distribuția voturilor stângii în același teritoriu la alegerile din 1962, observând o continuitate deplină între iacobinismul rural din timpul Revoluției Franceze și opțiunea stângistă din ultima parte a secolului XX, continuitate care se regăsește și în voturile de dreapta ce apropie zonele tradiționale catolice din Franța rurală (Vovelle, 1982/1992, pp. 240–243), îngemănând o convingătoare ilustrare infiltrării *duratei lungi* braudeliene într-un set de atitudini sociale specifice — cele asociate comportamentului electoral. Și la J. Lagroye (1993) se simte influența lui F. Braudel, căci în studiile sale se poate urmări cum mentalitățile colective structurează codurile culturale, și acestea, la rândul lor, direcționează reprezentările sociale ale organizării politice. Acest nucleu mental joacă un rol frenator în fața schimbărilor politice: o nouă ordine mentală nu se poate înstăpini asupra socialului decât conservând esența modelelor anterioare; oricâte prefaceri radicale s-ar înregistra la suprafața evenimentialului, dinamica substratului e lentă, iar constantele domină.

Paradigma Analelor se regăsește și în studiile lui R. Chartier (1987/1997, 1991/1998), preocupat de conținutul și difuziunea culturii tipărite, în vocația sintetică, evocată deja, a lui M. Aymard (1985/1995), ambii directori de studii la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; același statut l-au dobândit între timp și J. Revel (1985/1995), preocupat de *istoria socială și modelele culturale*, precum și de *istoria istoriografiei contemporane*, D. Schnapper (1987/1997, 1991) — specialistă în *diversitățile culturale și relațiile interetnice și cetățenie*, ori P. Braunstein (1985/1995), cel ce a studiat *reprezentările sociale ale autonomiei individuale* în Evul de mijloc. Istoria mentalităților este, așa cum sublinia un alt ilustru reprezentant al „generației de tranziție“, F. Furet: „mai puțin legată de trecut și mai mult prin dorința de a readuce în actualitate emoții, convingeri, universul mental al înaintașilor noștri“ (Furet, 1983, p. 405). Impusă definitiv ca *istorie totală* după F. Braudel în miezul dezbaterilor identitare purtate alături de celelalte științe socio-umane, acest gen de demers de cunoaștere „a adus sociologia între științele istorice, stabilind astfel o agendă a restructurării în toată lumea“ (Wallerstein, 1997, p. 24).

Momentul de referință al îngemănării unui discurs-sinteză asumat de generația a treia îl reprezintă, neîndoielnic, apariția volumului coordonat de J. Le Goff (1978a/1998a), „*Noua istorie*“ („*La Nouvelle Histoire*“), prin care se recuperează subiectivitatea socială, reconfirmându-se libertatea subiectului istoric. Mai mult, prin intermediul demersului realizat de liderul acestei generații, se propu-

nea înglobarea unor *noi obiecte*, precum istoria imediată, marginalii, corpul, manierele de a mânca, dragostea, riturile de trecere, limbajele, miturile, imaginarul (Le Goff, 1978a/1998a, p. 10). Se sublinia, totodată, că deși istoria „nu a încetat și nu trebuie să înceteze să aibă în orizont (...) modelele globalizante“, se cuvine să se îndrepte spre „reîntoarcerile echivoce“ (*ibidem*, p. 15), îndeosebi către *eveniment*, văzut asemenea unui *vîrf de iceberg*, cristalizator și revelator de structuri, dar și înspre istoria-povestire, biografie, istoria-politică.

Recunoscîndu-se situația paradoxală prin care, pe măsură ce se invoca recurent o *criză a istoriei* — o altă obsesie a epistemologilor secolului al XX-lea —, cercetarea istorică cunoaștea o dezvoltare fără precedent, demersul articulat de J. Le Goff substituia vechea analiză a societăților și economiilor cu studierea culturilor și a subiectivității sociale, realizînd transferul de la centrarea pe *date obiective* (starea forțelor de producție, succesiunea anilor buni sau săraci, repartiția globală a producției) la investigarea *datelor subiective* ale prezenței omului în lume (*ibidem*, p. 11). Se producea, astfel, o schimbare de proiect prin *modificarea schemelor temporale de referință*, prin furnizarea unor *sisteme de explicații plurale*, dar și prin exersarea unor atitudini de genul „totul este bun“, ce conduce la acea „*istorie în fărîme*“ („*histoire en miettes*“) (*ibidem*, p. 12).

2.2.4. Viziunea ultimei generații

Acest fragmentarism incipient, care se sincronizează deplin cu afirmarea post-modernismului (Lyotard, 1979), va fi reconfigurat de către viziunea ultimei generații a școlii de la *Annales*. Pregătind cea de-a 60-a aniversare a Analelor, se va anticipa mutația epistemologică a actualității într-un articol program interogativ: „*Istorie și științe sociale. O cotitură critică?*“ („*Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?*“) (*Annales. E.S.C.* nr. 2 /1988), reunit în jurul evaluării-bilanț: „*mi se pare că a sosit vremea incertitudinilor*“ (*ibidem*, p. 291). Astfel, într-un peisaj intelectual în continuă mișcare, paradigmele dominante sunt apreciate că și-au pierdut capacitățile structurante, impunîndu-se noi alianțe, noi frontiere, noi convenții retorice. Noile teme solicitau ecoul celor mai reputați membri ai școlii asupra proaspetei conjuncturi epistemice, cu ocazia apariției numărului jubiliar.

Echipa din jurul lui B. Lepetit, dar și vechii „*analști*“ formulează diagnosticul prezentului în *Annales. E.S.C.*, nr. 6 / 1989. Ideile forță sunt reunite în articolul care deschide revista: „*Sondînd experiența*“ („*Tentons l'expérience*“) (Lepetit, 1989). Cele mai însemnate mutații sesizate de istoricul francez semnaleză, în primul rînd, nevoia de opta pentru o *operaționalizare nuanțată a temporalităților*: „Astăzi, atenția acordată evenimentului și resurecția unui anumit istoricism semnaleză că intuiția inițială (exersarea excesivă a permanențelor, n.ns.) este pe cale să-și epuizeze efectele sale. Metafora etajării planurilor istoriei și grija particulară acordată fenomenelor de lungă durată sunt însoțite de riscul de

a uita procesele prin care noul survine. În momentul în care teoriile auto-organizării redescoperă că viitorul este simultan puțin previzibil, dar își extrage întregul conținut din trecut, istoricii singuri încep să rămână tăcuți“ (Lepetit, 1989, p. 1317). Astfel, trebuie cunoscute toate temporalitățile, influențele lor reciproce, dar și natura creatoare a decalajelor temporale. Istoria e în egală măsură *irreversibilă, imprezvizibilă și determinată, iar fiecare societate este într-o continuă reconstrucție de sine*.

Totodată, se impune o *depărtare de modelul funcționalist și structuralist în favoarea unei analize în termeni de strategii*, reintroducând memoria, învățarea, incertitudinea și negocierea în *inima jocului social*. Identitățile sociale, care sunt apreciate ca o țintă privilegiată a cercetărilor din domeniu, sunt în tot mai mare măsură privite ca realități dinamice, ce se construiesc și se reformează în miezul problemelor cu care actorii sociali sunt confrunțați. Pe această cale importantă se arată a fi studiarea *exercițiului puterii*, prin care se pot exploata resursele unei situații. În consecință, vitală devine *centrarea pe actorii sociali angajați în jocul social*, ce își redefinesc continuu rolurile în cadrul unui înnoit obiect al istoriei, *organizarea socială*.

În egală măsură, *infuzia de relativism* se impune ca un imperativ epistemologic al cunoașterii actuale. Conform acestei perspective, *istoria produce precumpănitor comentarii, adică modele de inteligibilitate*, de unde *metafora socialului ca text*, prin care cititorul participă activ la producerea sensului (Ricoeur, 1986/1995, pp. 147–153). În lectura trecutului, ca și în cea a prezentului, trebuie exersat *un reglaj diferit al opticii*, prin dobândirea deprinderii de a asocia fiecărei lecturi asupra realului o grilă diferită, fără a uita că nu există o opoziție micro-macro, ci doar o complementaritate nuanțată. Nu în ultimul rând, se pledează pentru *nevoia regîndirii interdisciplinarității*, prin care să se conștientizeze că împrumutul „sălbatic“ de odinioară — părăsit datorită unei specializări continue — a condus deopotrivă la multiplicarea provinciilor inedite, dar și la primejdia unei noi închistări.

Istoria devine prima dintre științele sociale care se lansează într-un amplu proiect de redefinire, expunându-și public interogațiile și incertitudinile, în condițiile depășirii definitive a *hegemonismului disciplinar*; astfel, „*știm cu certitudine că nici o paradigmă majoră nu-și mai revendică ordonarea, și cu atît mai puțin unificarea câmpului științelor sociale* (subl.ns.)“ (Lepetit, 1989, p. 1321).

Sinteza cea mai cuprinzătoare a viziunii ultimei generații va fi furnizată în cartea cu un larg ecou în mediul academic „*Formele experienței. O altă istorie socială*“ („*Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*“), coordonată de B. Lepetit (1995). Ideile centrale susținute în această lucrare sunt reunite în jurul constatării epistemologice care afirmă că în universul științelor sociale *timpul veleităților imperialiste a trecut*. Dacă *istoria este scriitură*, raționamentul istoric nu este reductibil nici la o duplicare a realului, nici la o amenajare lingvistică, *istoria fiind în egală măsură discurs și tehnică de cercetare* (prin procedee criti-

ce). Istoria devine, aşadar, o *tehnică* fondată prin *manipulare* (instrumentalizând arhive, serii, contexte, straturi, ipoteze) şi *experimentare*, întocmai ca în maniera comprehensivă sugerată cu două decenii mai devreme de H. White (1973). În consecinţă, se impune o *reordonare a centrelor de interes ale istoriei*, hotărâtoare devenind *problematica identitară şi studierea legăturilor sociale* (Lepetit, 1995, p. 12). Cum se poate observa, ne aflăm în miezul *cristalizării unei noi paradigme*, ilustrată de mutaţii semnificative în toate disciplinele: de la lingvistica saussuriană la semantica situaţiilor; de la determinismul prin *habitus* la pluralitatea lumilor de acţiune; de la raţionalitatea substanţială a actorilor economici la convenţiile şi raţionalitatea procedurală; de la antropologia structurală la studierea efectelor istoricizării culturilor.

Istoria participă la această largă mişcare îndeosebi prin modalităţile de amenajare a societăţilor şi prin practicile interindividuale şi colective *ce fac jocul* înţelegerii socialului. Calea de urmat este cea a unei *cunoaşteri praxiologice*, prin *centrarea pe actor*. Esenţială devine *competenţa inductivă*, în care orice călătorie prin social trebuie să pornească de la premisa că *normele şi valorile sunt polisemantice, contextuale*, neputând fi analizate în termenii unei pure impunerii, întrucât constituie pentru actori un ansamblu de repere la care se raportează, conform constrîngerilor situaţiei. Actorii înşişi trebuie înzestraţi cu o calitate principală, *competenţa*, înţeleasă într-o multiplă determinare: ca şi *capacitate de a recunoaşte pluralitatea câmpurilor normative* şi de a le identifica conţinutul, dar şi de a repera caracteristicile unei situaţii şi calităţile protagoniştilor. La aceste facultăţi se adaugă aptitudinea actorilor de a glisa în spaţiile interstiţiale formate din universul regulilor sociale şi de a mobiliza spre profitul lor sistemul de norme şi de taxonomii adecvate, precum şi capacitatea *de a construi*, pornind de la norme şi valori disparate, *interpretările proprii ce organizează lumea*.

Nici o egalitate nu este postulată între actori, *iar libertatea se îngemănează în funcţie de o întreită determinare, legată fiind de poziţia lor de moment, de multiplicitatea lumilor la care au avut acces prin propria biografie şi de capacităţile lor inferenţiale*.

Astfel, prin pluralitatea şi polisemia universurilor normative, taxonomice şi prin competenţa activă a subiecţilor se induce o modificare a schemelor temporale. Prin urmare, se cuvine abandonată necesitatea instituită (de tipul *habitusului*), căci „istoria nu este o constrîngere continuă“ (*ibidem*, p. 21), iar *trecutul* trebuie privit *ca un univers de resurse*.

Diagnosticul din 1989, moment de ruptură nu doar istorică, ci şi epistemologică, va fi confirmat de recunoaşterea acestor noi orientări ale cunoaşterii chiar de către un apropiat al şcolii de la Annales, I. Wallerstein (1998, 1999). Marxist declarat — deci un adept al universalismelor —, liderul „Asociaţiei internaţionale de Sociologie“ va recunoaşte, proclamînd şi în câmpul ştiinţelor socio-umane, *sfîrşitul metanaraţiunilor*.

Afirmând că „sociologia se află la o răscruce intelectuală“ (Wallerstein, 1998, p. 21), autorul va evidenția criza și nevoia unui nou proiect: „noi nu ne aflăm în timpuri normale“ (*ibidem*, p. 38), afirmase gânditorul la sfârșitul congresului mondial de sociologie pe care l-a patronat la Montreal. Întrucât există mai multe paradigme concurente, devine necesară o restructurare instituțională și intelectuală considerabilă, supraviețuirea nemaifiind posibilă numai prin *braconaj* disciplinar. În consecință, se impune o *reconstrucție transdisciplinară care să depășească deconstrucția postmodernă*, iar istoria mică, locală, personală devine astfel mai frecventabilă și mai fertilă în înțelesuri decât *marile narațiuni*, istoria cu I mare, globală, națională.

2.2.5. Construirea cunoașterii social-istorice în cadrul generației postmoderne a Școlii de la *Annales*

Doi tineri directori de studii de la „*École des Hautes Études en Sciences Sociales*“, D.S. Milo și A. Boureau, parcurgând traseele inițiatice prefigurate de colegii lor din redacția *Analelor*, editează un volum extrem de non-conformist, lansând un adevărat *manifest post-modern* în domeniul științelor sociale: „*O altă istorie. Eseuri de istorie experimentală*“ („*Alter histoire. Essais d'histoire expérimentale*“). Și numai simpla enumerare a imperativelor formulate în cadrul acestui text programatic ne înfățișează caracterul incendiar al abordării propuse (Milo, Boureau, 1991). Astfel, este evocată obsesia *de a elibera imaginația istoricului, de a admira forța posibilului*, dar și refuzul istoriei ca dogmă a opacității trecutului, după cum autorii pledează pentru o intervenție comprehensivă în vederea *sporirii dezordinii*, prin *defamiliarizarea și deplasarea obiectelor istorice*, recunoscându-se participarea activă a audienței la elaborarea produselor finale ale științei cunoașterii retrospective: „istoria e istorie doar dacă e citită și dobândește sens“ (*ibidem*, p. 44), iar mediul de transmitere a cunoașterii istorice nu este neutru în relația cu informația angajată. Mergând pe aceeași filieră iconoclastă, autorii propun cunoașterea temeinică a grilei tradiționale, urmată, însă, de o lectură prin care istoria e citită *împotriva* acestei grile anticipate, evocând proverbul tunisian: „ia sfaturi de la bătrâni, apoi fă contrariul“ (*ibidem*, p. 40). Totodată, pledoaria se articulează înspre a face loc *nonsensului* ca obiect al istoriei, a recupera *absența* ca fapt istoriografic (*ibidem*, p. 35) și a regăsi *uitarea ca agent al istoriei*, înțelegând că „istoria trebuie să opereze cu incertitudinea la fel de mult ca și cu certitudinea“ (*ibidem*, p. 22).

Pentru dezintoxicarea de prejudecățile epistemologice ale „*ismelor*“ și de acumulările inerte cantitativiste, cei doi istorici sugerează ca o cale purificatoare opțiunea pentru un *moratoriu* asupra cercetării de noi documente: „Oprțiți cercetarea de noi surse pentru o perioadă de cinci ani, chiar și numai de șase luni. (...) Profitați de cărările existente deja, din care multe sunt și inutile!“ (*ibidem*, pp. 30–31).

Dezideratul central al demersului promovat poate fi rezumat în formula: *trebuie violentat obiectul istoriei* (*ibidem*, p. 12). Chiar dacă aparent „pasivitatea istoriei este definitivă, deoarece materialul de manipulat — trecutul — este iremediabil absent: omul poate ajunge pe Lună, dar nu în secolul al XIII-lea“ (*ibidem*, p. 13), ce anume caracterizează experimentarea științifică? Răspunzând acestei provocări, și mergînd dincolo de inerția semantică a termenului, autorii lămuresc cum „se dă numele de experimentator celui ce folosește procedee de investigație simple sau complexe pentru a *varia* sau *modifica*, într-un *scop* oarecare, fenomenele (...) și a le face să apară în circumstanțe sau condiții pe care natura nu le-ar fi prevăzut (*ibidem*, p. 12)“. În acest registru definițional, *istoria experimentală* este privită ca o *știință de o agresivitate activă, iar experiența nu este decît o observație provocată*.

Tehnicile de provocare cele mai fertile evocate de cei doi istorici sunt (*ibidem*, p. 15): *aglutinarea* — adăugînd la X un element Y ce îi este străin; *amputarea* — „smulgînd“ de la X un element X1, ce în mod normal face parte din el, activînd așa numita *experiență prin distrugere*; *deplasarea* — mutînd X în afara mediului său natural; *schimbarea treptei* — prin „plimbarea“ lui X într-o succesiune de nivele de observație; *decatégorizarea* — refuzîndu-i lui X mediul său conceptual obișnuit; și, în sfîrșit, *juxtapunerea* — prin alăturarea a ceea ce de obicei „nu merge“ împreună.

Prefacerile epistemologice ale ultimului secol, colorate ideologic în adîncul lor, au fost, în fond, forme alternative de *experimentare în istorie*. Prezentînd schematic originile acestui exercițiu intelectual, autorii au prezentat următoarea configurație simbolică, întocmai ca în *figura nr. 2*, infiltrînd o subtilă ironie evaluativă (de exemplu, structuralismul, funciar ideologic de stînga, este calificat de „dreapta“). Mesajul istoricilor e limpede: *totul*, chiar și adevărurile ideologice „definitive“, pot fi văzute și *altfel*, din perspective mereu proaspete, și în felul acesta înțelese mai bine.

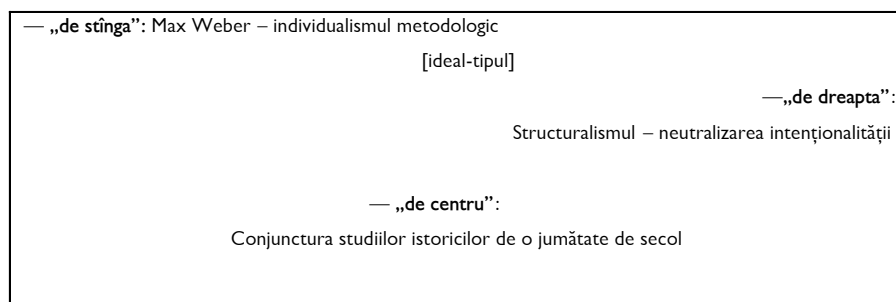


Figura nr. 2 Originile experimentalului în istorie (*apud* Milo, Boureau, 1991, pp. 37 –39)

De altfel, pentru a dobândi o cale eficace de a înnoi perspectivele de lectură ale socialului și culturalului, autorii propun o omologie între istoria experimentală și arta de avangardă. Și într-un caz, și în altul, obiectului studiat i se refuză contextul său normal, creînd premisele unei cunoașteri mai profunde și mai înnoitoare a acestuia (*ibidem*, p. 21).

2.2.6. Exemple implicite de istorie experimentală

Așadar, instrumentarea trecutului ca resursă și a istoriei ca joc social, dramatizarea scenariului istoric, schimbarea contextului, iată câteva căi care ne pot furniza matricea comprehensivă a socialului proprie ultimei generații a școlii Analelor.

Și tocmai o modalitate de a privi trecutul ca un univers de resurse, prin această deschidere înspre actorul social particular, care prin destinul său personal participă la mersul istoriei, o reprezintă *istoria orală*, precum și toate acele demersuri epistemologice ce favorizează în psihosociologie maniera de lectură interacționistă articulată printr-o grilă dramaturgică, ce ne oferă *adevărurile lor*, ale celor *tăcuți* pe avanscenele socialului, asupra *adevărurilor noastre*. Părăsind calea clasică, convențională, precumpănitor experimentală, această abordare va recurge la o nuanțare metodologică, prin apelul la metode calitative (precum interviul comprehensiv sau focus-grupul), în toate *personalitatea psiho-socială fiind privită mai puțin o sumă de trăsături stabile care se exprimă printr-o consistență comportamentală decontextualizată, cât un construct situațional*, ce se pliază pe normativitatea clipei, pe înțelesurile atribuite situației de către actorii implicați în rol (Joule, Beauvois, 1996/1997, p. 13).

Cel care a avut o înrîurire decisivă asupra afirmării curentului interacționist este E. Goffman, sociologul vieții cotidiene. Venind dinspre antropologia culturală, psihosociologul american a dat viață unor concepte care de atunci vor dobîndi un rol de prim-plan, chiar dacă unele au mai fost exersate și înaintea sa: *self*-ul, interacțiunea și ordinea socială, devianța, calculul simbolic, inegalitatea socială. Construind o analiză dramaturgică a comportamentului social, autorul va propune o schimbare a cadrului de referință contextual și va ajunge să sublinieze rolul hotărîtor al *managementului impresiei*, conturînd un portret al ființei umane instrumental, în care *este mai puțin însemnat ceea ce este omul cu adevărat, ci ceea ce lasă să se creadă că este*, portret de pe urma căruia încearcă să dobîndească toate beneficiile simbolice posibile în urma interacțiunii cu semenul său: „Ori de cîte ori un subiect se găsește în prezența altora, va avea toate motivele să manipuleze impresia pe care ceilalți și-o fac despre el, în așa fel încît aceasta să servească propriilor lui *interese* (subl.ns.)“ (Goffman, 1956/2001, pp. 95–96). Intrat pe o *scenă* în care „celălalt“ este deopotrivă partener de rol și spectator, actorul social își construiește replicile și își articulează identitatea în mod diferit sub luminile rampei, adică sub privirile celorlalți, decît ar face-o în *culise*. Distincția

dintre spațiul public (*scena*) și spațiul privat (*culisele*) înfățișează și un comportament specific al actorului, adecvat contextului. În fața unui public, subiectul mobilizează un comportament cu miză (în funcție de care „știe“ că este evaluat de către „celălalt“), angajant, normativ, care activează funcțiile sale psihofiziologice și care contribuie la definirea situației sociale. În plan privat, însă, el își poate recupera individualitatea, poate să se privească în oglinda propriei conștiințe și să se detașeze de ceea ce spectacolul la care a participat i-a impus (Goffman, 1956/2001, pp. 21–25).

K. Burke (1973), în „*Retorica bătăliei lui Hitler*“ („*The Rhetoric of Hitler's Battle*“), a analizat raportul actori, univers etic, propagandă și chipul unei lumi în această cheie dramaturgică, identificând următoarele elemente interrelate: *acțiunea*, asociindu-și ceea ce se petrece în gândurile și prin faptele oamenilor; *scena* sau fundalul acțiunii, contextul social, politic, cultural al desfășurării „acțiunii“; *agentul*, actorul social, ipostaziat de personalități, instituții angajate în realizarea acțiunii; *instrumentele*, formate din înțelesurile, simbolurile ce dau conținut interacțiunii dintre actori; și *scopul*, alcătuit din motivul sau cauza care inițiază acțiunea.

Întreaga sa lucrare este o asamblare a acestor entități în explicarea ororii naziste, pornind de la „*Mein Kampf*“, nucleu ideologic ce a constituit o pervertire a gândirii religioase și o reorientare a unei imense frustrări sociale înspre un *agent* (Hitler) care a intervenit într-o *scenă* (spațiul cultural german, cu toate frământările sale politice și sociale). *Uneltele* privilegiate urmăreau identificarea *Völk*-ului într-o „voce“ unică și mobilizau simboluri și concepte, precum *Reich*-ul, armata, „democrația germană“, rasa, națiunea, arianismul, mitul poporului ales, spațiul vital, într-un aluat modelat malefic, care avea ca scop unificarea poporului german în împlinirea destinului său „excepțional“. Pe această cale *putem cunoaște mai bine deriva unei lumi* prin dezvăluirea divorțului dintre acțiune, agent și imperatiivele etice, în care retorica propagandistică exclude gândirea alternativă, confruntările de idei, suspendă discernământul și devine o comunicare trunchiată care cucerește prin articularea coerentă a unui mesaj ce se întemeiază pe cunoașterea neliniștilor, temerilor, așteptărilor, frustrărilor publicului, inducând credințe și comportamente „izbăvitoare“.

Tot chipul unei lumi contorsionate ne este deslușit printr-o lectură dramaturgică în cheia istoriei experimentale de către S. Alexandrescu (1998) în „*Paradoxul român*“, prin inventarea unui personaj, *Scribul*, ce conturează portretul și epoca lui Antonescu, sau în cartea lui D. Sandu (1999a), „*Spațiul social al tranziției*“, prin exersarea unei *lecturi analogice a tranziției* (modelul exodului, al jocului de șah și al tratamentului bolnavului), toate tensionând raporturile convenționale dintre obiectul și subiectul social-istoric și *provocând* o cunoaștere *dezvrăjită* de determinările strict cantitative, într-un spațiu al relativismului

(ipoteza e de preferat în locul certitudinii) și negocierii de sensuri (acum, când s-a proclamat deja *sfirșitul marilor narațiuni*).

Bizuindu-ne pe toate aceste resurse metodologice și conceptuale (maniera interacționistă de înțelegere a socialului, dramaturgia socială, activarea potențialului istoriei orale), vom prelua ansamblul terminologic și de acțiune pe care ni-l pun la dispoziție în vederea utilizării lui în cadrul secțiunii aplicative a proiectului nostru.

*

La capătul acestei călătorii prin *ontogeneza istoriei mentalităților* se cuvine să extragem tot ceea ce s-ar mai putea valorifica în explorarea pe care ne-am propus-o, alături de *experimentalism* și *interacționism*. Prin urmare, cum am insistat deja, vom recurge la valențele semantice și operaționale ale *duratei* lungi, așa cum a fost articulată de F. Braudel, vom reține sugestiile lui P. Chaunu în construirea unei *geologii istorice* prin intermediul straturilor istorice, iar conceptul de *imaginar*, preluat de la G. Duby, ca și cel echivalent de *reprezentări sociale*, îl vom analiza pe larg în capitolul următor.

Pornind de la mizele enunțate în debutul lucrării — studierea interdisciplinară a mentalităților și a tuturor conceptelor subordonate —, să ne îndreptăm în cele ce urmează atenția asupra unui teritoriu al subiectivității sociale supus până de curând izolaționismului disciplinar — lumea imaginarului social, subliniind încă o dată *nevoia de reîntâlnire* a științelor socio-umane în efortul de cunoaștere a identităților sociale. În tot acest travaliu comprehensiv, rolul demersului imagologic devine cu adevărat unul catalizator.

2.3. Alternativa imagologică — o cale fertilă de cunoaștere a identităților sociale

Deși aduce cu sine o anumită aură de mister și este însoțită de un halou de ambiguitate semantică, imagologia se dovedește a fi una dintre direcțiile de cercetare cele mai frecventate în aria științelor sociale contemporane, o adevărată alternativă la demersurile etnopsihologice clasice de studiere a identităților socio-culturale. Dorim în rândurile ce urmează să parcurgem o scurtă istorie a afirmării și instituționalizării noii discipline și să urmărim principalele resurse de cunoaștere pe care le mobilizează, îndeosebi vocația sintetică interdisciplinară a conceptului de imaginar social.

Așadar, imagologia (care provine din latinescul *imago*, „chip“, „portret“, „reprezentare“, și grecescul *logos*, „știință“) reunește o stare definită cu o acțiu-

ne epistemic orientată și constituie, într-un *sens foarte larg, demersul științific ce se focalizează asupra reprezentărilor realității*. O astfel de *definire extensivă* a imagologiei este tot mai frecvent împărtășită în prezent, așa cum sugerează și G. Hermet (1968, p. 29): „cum există imagini despre toate, termenul de imagologie poate să ia — și ia de fapt — un sens de extremă generalitate și extindere“.

Mai mult, reprezentarea nu este strict *reproductivă* (ca reflectare de tip senzorial a realității), ci se dovedește a fi și *creatoare* — anticipând realitatea, transformând-o prin proiectele ei. Se renunță, pe această cale, la determinismul îngust ce considera imaginarul o simplă travestire a realității. Imaginarul comunică, desigur, neîntrerupt cu realitatea concretă. Nefiind însă doar oglinda ei fidelă, se impune ideea *autonomiei* imaginarului, în care *imaginea* ascultă de propriile ei legi, *dialoghează* cu alte imagini pe *canale* proprii, dezvoltă o dinamică distinctă. Fiind o abordare tipică unei interdisciplinarități structurale — deci calitativ nouă, independentă, fără să accepte supunerea față de o disciplină titulară —, imagologia se situează la granița (mereu flexibilă) a psihologiei sociale, istoriei, sociologiei ori literaturii comparate, întreține relații speciale cu antropologia culturală și etnologia, substratul ei fiind precumpănit de unul etnopsihologic. De altfel, *sensul mai restrâns*, dar cel mai *frecvent* folosit, este cel ce exprimă *modul în care se reprezintă popoarele pe ele însele și unele pe altele*. Astfel se conturează imaginile despre „ceilalți“ — *heteroimaginile* —, dar și imaginile despre sine — *autoimaginile*.

În *definiții de rang mediu*, aceste clase de imagini pot exista și sub forma stereotipurilor, un reputat psihosociolog precum O. Klineberg apreciind că imagologia ar avea ca obiect de cercetare chiar „*studiul stereotipurilor naționale*“ (fie „auto“ sau „hetero“) (Klineberg, 1969, p. 225).

O *definiție de rang scăzut* din perspectiva expansiunii semantice reține preocuparea imagologiei pentru descifrarea imaginilor pe care anumite *categorii sociale* și le fac despre ele însele sau despre altele.

În toate *definițiile alternative* anterioare *imagologia* are în vedere *reprezentările categoriale* ce rezultă în urma unui travaliu cumulat cognitiv, afectiv și operațional, spre deosebire de *imagerie*, ce constituie „derularea calmă, contemplativă, într-un circuit aproape închis“ a imaginilor (Popescu-Neveanu, 1978, p. 337).

Din punctul de vedere al consistenței informațiilor furnizate, *sursele privilegiate ale imagologiei sunt istoria, literatura și paremiologia*, în toate tema coagulantă a construcțiilor imaginare constituind-o raportul identitate-alteritate.

Dacă ar fi să ilustrăm doar prin câteva exemple prezența neîncetată a demersului imagologic în decursul *istoriei*, ne vom situa, provizoriu, în interiorul viziunii tradiționale — cum se văd popoarele unele pe altele — favorizând, astfel, o perspectivă inevitabil limitată. Polaritatea eu-*alter* va contribui, cel mai adesea, la transformarea *imaginii stăinului* în *imaginea dușmanului* prin mecanismele gîn-

dirii prelogice, ce-și au originea încă în gândirea primitivă, așa cum a demonstrat L. Lévy-Bruhl (1922/1976)*.

- În antichitate, popoarele își asociau unele altora numeroase etichete stigmatizatoare, Herodot, Xenofon, Tucidide sau Strabon descriindu-i, bunăoară, pe sciți, perși, sarmați sau alți orientali, ca pe niște barbari plini de cruzime, abrutizați și înapoiți (*apud* Miroglio, 1971, p. 14; Boia, 1998, p. 44).

Deseori, prin zestrea imagologică pe care fiecare popor și-o făurește, se poate anticipa reacția „celuilalt” în relaționarea cu el, imaginea dobândind astfel un caracter utilitar, defensiv.

- Titus Livius, spre exemplu, în cartea a XXI-a, creionînd portretul marelui comandant cartaginez Hannibal, cel ce a provocat romanilor la Cannae cea mai umilitoare înfrîngere din lunga și strălucita lor istorie, îi atribuie o „*perfidiam plus quam punicam*” („o viclenie mai mult decît feniciană”), recunoscînd distanța culturală ce separă Roma de colonia întemeiată de navigatorii și comercianții Tyr-ului și avertizîndu-i pe romani asupra primejdiilor potențiale reprezentate de alte colonii rivale (*apud* Lăzărescu, 1995, p. 7).

Acest tip de discriminări s-au perpetuat pînă în Evul de mijloc, Renaștere ori Iluminism. Zorii modernității n-au reușit să alunge curentul separator și autarhic ce individualizează grupul etnic de apartenență pentru a-l izola în dauna „celuilalt”. Convingător în urmărirea *evoluției gândirii la adresa diferenței* este excursul interpretativ al lui T. Todorov (1989/1999), care realizează o reflecție asupra istoriei urmărind opoziția dintre judecăți universale și judecăți relative, prin intermediul unor repere intelectuale europene ale ultimelor secole (Montaigne, Helvetius, Lévi-Strauss, Renan, Tocqueville, Barrès, Péguy, Chateaubriand, Loti, Segalen și, îndeosebi, „moderatul” Montesquieu), parcurgînd articularea discursului etnocentric prin care „celălalt” este privit într-o cheie diferențiată asociată rasei, națiunii sau nostalgiei exotice. Cum sugerează și T. Todorov (1989/1999, pp. 361–476), „celălalt” nu e, însă, numai întruchiparea degradării și turpitudinii. Dinamica *imaginarului geografic* e foarte pilduitoare pentru acest dialog deseori tensionat „noi”-„ei”, așa cum dovedește L. Boia (1987, 1995).

- China, în perioada medievală și în epoca modernă, prin închiderea și autonomia ei funcțională față de restul lumii cunoscute, era imaginată de europeni conform descrierilor lui Marco Polo. Astfel, ea apărea ca un nesecat izvor de bogăție (Boia,

* *Notă:*

□ Acestui simbol grafic îi vor fi asociate în paginile următoare o serie de exemplificări sugesive care să întărească argumentația din lucrare. Astfel de scurte ilustrări vor fi redată cu un caracter diferit, tocmai pentru a sugera rolul lor adiacent, complementar.

1987, p. 82). Devenită un adevărat pământ al făgăduinței, toți mesagerii Europei spre acest tărîm „acoperit cu aur“ erau atrași de un magnetism nestăvilit, sporit de mirajul distanței. C. Columb însuși tînjea să ajungă în Marele Orient, plecînd în călătoria lui chiar cu o recomandare către Marele Han. Presiunea imaginarului a fost atît de copleșitoare încît, descoperind colibele sărăcicioase ale arhipelagului cubanez, genovezul continuă să-l caute pe Marele Han chinez și notează, în pofida evidențelor, numeroase însemnări despre bogății și nestemate de aur în jurnalul său.

Sporirea contactelor dintre Europa Occidentală și China o dată cu secolele XVII-XVIII contribuie la modificarea imaginii — agenții schimbării imaginarului vor fi îndeosebi călugării iezuiți care descoperă o țară avansată social și cultural, bine cîrmuită. După 1850, Europa este invadată de valul pericolului galben (Boia, 1998b/2000, p. 119). Mutația imaginară coincide cu perioada în care celălalt pol al puterii mondiale crește dincolo de zona deplinei accesibilității, în partea de lume ce încă reprezenta un mister. Alianța chino-japoneză devine tot mai previzibilă în ungherele imaginarului politic european, iar victoria Japoniei în războiul cu Rusia din 1904 părea să confirme aceste grave presupuneri.

Spre deosebire de Asia, Africa a întreținut aproape fără întrerupere o atitudine de respingere în Europa, teama față de acest spațiu propagîndu-se pînă la începutul secolului XX (Boia, 1994, p. 10). Marele naturalist francez G.L.L. de Buffon refuza să creadă, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, că rasa neagră poate ocupa întregul continent, susținînd că ea s-ar afla doar în regiunile litorale, centrul fiind locuit de albi. Teama provenea, limpede, din diferența extremă identificabilă: cea rasială. Întîlnirea dintre „alb“ și „negru“ este terenul plin de capcane al asimilării „albului“ — aici europeanul nu poate decît să dispară. Noua fractură dintre realitate și reprezentarea ei ne întărește în convingerea că autonomia imaginarului poate, uneori, să se substituie pur și simplu realității și să construiască o lume fantastă, alternativă, care-și revendică statutul de singură lume autentică. În cazul Africii, explicația unui asemenea discurs imaginar descentrat e relativ ușor de găsit, căci acest continent a fost explorat tîrziu în întregul său, abia spre sfîrșitul sec al XIX-lea. Din aceste considerente, continentul cel mai apropiat (geografic) de Europa păstrează o distanță imaginară între cele două lumi greu abordabilă.

Europa însăși era un rezervor de imagini contrastante, confirmînd observația folcloristului G. Cocchiara, conform căreia „înainte de a fi fost descoperit, sălbaticul a fost mai întîi inventat“ (*apud* Oișteanu, 2001, p. 243). Iată cum îi descrie pe europeni francezul G. Le Bouvier pe la jumătatea secolului al XV-lea: englezii sunt „cruzi și sîngeroși“, dar și „negustori hrăpăreți“, elvețienii sunt „oameni cruzi și grosolani“, scandinavii și polonezii sunt „oameni aprigi și apucați“, sicilienii „își păzesc nevestele cu multă strășnicie“, napolitanii sunt „neciopliți și grosolani, răi catolici și mari păcătoși“, castilienii sunt „oameni iuți la mînie“ (*apud* Delumeau, 1978/1986, I, p. 74).

Nu radical diferit a fost privită America de europeni. Încă de pe la 1500 spațiul transatlantic devine o *zonă a sălbaticului*. Identificați în termeni polari — *cei buni sau cei răi* —, „sălbaticii“ americani vor fi priviți în Enciclopedia lui C. du Change din secolul al XVII-lea în termeni polari: au „virtuți și vicii“ (*apud* Boia, 1994, p. 11), anticipînd imaginea „bunului sălbatic“ preluată de Montaigne

(Boia, 1998b/2000, p. 125). Secolul al XVIII-lea va încuraja o reformulare a proiectelor despre schimbarea socială și politică, în analiza căreia n-ar trebui neglijate influențele impuse de preluarea unor teme imaginare ce privilegiau modelele orientale sau amerindiene. Mergînd pe această filieră putem oferi o explicație concepției „bucolice, pastorale, care susținea că civilizația a adus mai mult rău decît bine“ (*apud* Boia, 1994, p. 12), care a supus multe spirite ale vremii.

Mitul continentului australian s-a întrupat în imaginea paradisului terestru. Expediția lui Bougainville, de la mijlocul secolului al XVIII-lea, va retransmite mitul țării aurului, ce-l mobilizase pe Columb și întregi generații mai apoi. Călătoriile lui Cook vor sta și ele la baza mitului polinezian, care se sprijină pe elemente reale, dar care preluate în metabolismul imaginar vor sfîrși în imagini ce se întîlnesc prea puțin cu realitatea concretă (Boia, 1987, p. 89).

„Celălalt“ nu este, însă, conform logicii imaginare numai o amenințare ce îndeamnă fie la admirație, fie la teamă și retragere, ci el trebuie deseori *adus pe calea cea dreaptă*. Astfel s-a întîmplat cu exploratorii sau misionarii care, la primele lor contacte cu *străinul*, au apreciat *natural* propria lor cultură ca singura matrice mentală admisibilă, iar modul lor de a gîndi și a vedea lumea ca fiind superior culturii „*barbare*“. Chiar doctrina creștină, în pofida centralității preceptului *iubirii aproapelui*, a participat la accentuarea scîndărilor interculturale cu celelalte lumi confesionale: „dușmani“ devin toți „necreștinii“, „păgînii“, ce trebuie „întorși cu fața spre Dumnezeu adevărat“ prin răvășitoare războaie de cucerire, cruciadele reprezentînd cel mai concludent exemplu (Boia, 1987, p. 156).

Multe popoare își definesc identitatea în relații multipolare, imaginarul lor fiind contrariat de judecățile particulare asupra liniilor ce delimitează *portretul prototip* al poporului de referință: de pildă imaginea pe care poporul francez a generat-o în imaginarul popoarelor cu care se învecinează: englez, belgian, german, elvețian, italian, spaniol, expune o serie de trăsături care, chiar dacă nu în aceeași pondere, se regăsesc în portretul sinteză obținut prin reunirea tuturor acestor imagini naționale (Lipiansky, 1991).

Influența imagologiei poate fi sesizată în zone foarte diverse ale acțiunii colective. Astfel, deseori, cînd statul major al unei mari puteri elaborează planul strategic al confruntării cu un adversar militar, calculul imagologic dobîndește semnificații aparte; un factor esențial ce se cuvine apreciat este portretul „celui-lalt“, intermediat de imaginea sa. Cînd germanii și-au conceput planul Schlieffen de invadare a Franței, ei și-au întemeiat judecățile operative nu numai pe datele războiului victorios din 1870–1871, ci și pe imaginea unui „popor francez decadent și afectat de amestecuri rasiale primejdioase și teorii politico-sociale paralizante“ (Lăzărescu, 1995, p. 8). Înfrîngerea de la Marna din 1914 a contrazis acel profil imagologic, însă izbînda fulgerătoare din vara lui 1940 l-a readus în prim-plan, consolidîndu-l. Și vestitul mareșal Von Mackensen se va vedea silit să-și preschimbe imaginea inițială a soldatului român deznădăjduit, nepregătit și ușor de învins. După primul său eșec — la Mărășești — conducătorul militar german va recunoaște această deformare imagologică, recunoscînd „calitățile“ și „vitejia“ unui adversar ce-i va impune, de acum, un respect statornic (Heitmann, 1985/1995, pp. 38–39).

Cum am încercat să sugerăm în aceste pagini, istoria asigură principala combustie a demersului imagologic. Dar resursele istoriografice nu sunt exclusive. Astfel, marile *opere literare* conțin și ele prototipuri imaginare. Exemplele sunt nenumărate: de ar fi să amintim doar creația lui L. Tolstoi, care în „*Război și pace*“ construiește mai multe portrete imagologice alternative, memorabile fiind jocurile de oglinzi interculturale ce elaborează chipul *propriu* — al rusului —, dar și al „*celuilalt*“, al „adversarului“ francez sau „aliatului“ austriac, în descrierea bătăliei de la Austerlitz (Tolstoi, 1865–1869/1954, pp. 193–281). Cultura română a produs prin exponenții săi de frunte asemenea caracterizări imaginare asociate alterității: astfel, s-ar cuveni amintit M. Sadoveanu, care în *Baltagul* (1930) îi atribuia lui Nechifor Lipan o judecată marcată de spiritul popular, înfățișând o serie de portrete imaginare despre sine și „celălalt“.

- „Domnul Dumnezeu, după ce a alcătuit lumea, a pus rînduială și semn fiecărui neam. Pe țigan l-a învățat să cînte cu cetera și neamțului i-a dat șurubul (...). Dintre jidovi, a chemat pe Moise și i-a poruncit: Tu să scrii o lege; și, cînd o veni vremea, să pui pe farisei să răstignească pe fiul meu prea iubit Iisus; și după aceea să îndurați mult necaz și prigonire; iar pentru aceasta eu am să las să curgă spre voi banii ca apele. A chemat pe ungur cu degetul și i-a ales, din cîte avea pe lîngă sine, jucării: Iaca, dumitale îți dau botfori (cizme, n.ns.) și pinteni și rășină să-ți faci sfîrcuri la mustăți; să fii fudul și să-ți placă petrecerile cu soții. S-a înfățișat și turcul: tu să fii prost. Dar să ai putere asupra altora cu sabia. Sîrbului i-a pus în mînă sapa. Pe rus l-a învrednicit să fie cel mai bețiv dintre toți și să se dovedească bun cerșetor și cîntăreț la iarmaroace. (...) [Așadar], evreului i-a dat banii, ungurului mîndria, turcului sabia, sîrbului sapa, boierilor desmierdarea, iar românilor (sosiți cei din urmă, n.ns.) inimă ușoară. (...) Povestea asta o spunea uneori Nechifor Lipan la cumetrii și la nunți (...).“ (*apud* Mazilu, 1999, pp. 5–6)

O altă sursă inepuizabilă a imagologiei, dar mai puțin studiată sistematic, este *paremiologia*, acea disciplină ce își propune colectarea și cercetarea proverbelor diferitelor popoare, cu atît mai mult cu cît fiecare popor și-a adunat o bogată colecție de zicale și proverbe la adresa celor cu care conviețuiau sau întrețineau diverse raporturi sociale, politice, economice și culturale.

- Cîteva exemple convingătoare:

Francezii au un registru divers și complex al proverbelor despre ceilalți, ce conturează imagini deseori sarcastice; zicale precum „*Tricheur comme un Grec*“, „*Querelle d'Allemand*“, „*Tête de Turc*“, „*Soûl comme un Polonais*“ (*apud* Lăzărescu, 1995, p. 6) sunt edificatoare.

Românii nu fac excepție, construind sute de proverbe imagologice, așa cum se poate observa cu ușurință parcurgînd monumentală colecție publicată la începutul secolului „*Proverbele românilor*“ redactată de I. Zanne (1901). Bulgarii, maghiarii, sîrbii, grecii nu scapă reflecțiilor cu accente critice din partea românilor, după cum nici românii nu se pot eschiva de la primirea unor răspunsuri pe măsură din partea acestor popoare, reciprocitatea fiind deplină. Un loc central în

tematica paremiologică îl ocupă evreul, perpetuând un stereotip ce alimentează un antisemitism popular moderat: „Ovreiu pînă nu înșeală nu mănîncă”, așa cum reiese din colecția paremiologică a lui A. Pann (1847, *apud* Oișteanu, 2001, p. 131); sau „Are cap de jidan, deci umblă cu înșelăciuni” (Zanne, 1901, VI, p. 171); ori, într-o „aritmetică” simbolică interretnică: „Un ovrei înșeală doi armeni, un armean doi greci, și un grec doi români” (Schwarzfeld, 1892, *apud* Oișteanu, 1998, pp. 188–189).

Chiar și des invocata „prietenie” româno-sîrbă se cuvine ponderată la nivelul replicilor imagologice, cunoscut fiind proverbul românesc, citat de D. Drăghicescu (1907/1996, p. 409): „Cal verde și sîrb cu minte nu s-au pomenit”.

De altfel, „Nu e popor care să fi intrat în contact cu românul fără ca acesta să-și bată joc de el” subliniază M. Eminescu într-o prefață la volumul lui E. Baican „*Palavre și anecdote*” (Eminescu, 1882, *apud* Oișteanu, 2001, p. 244).

Deseori clișeul despre „celălalt” îmbracă forma unei sumare caracterizări identitare în funcție de unul sau două atribute dominante, ca în textul românesc de la 1705, cules de M. Gaster (1983, p. 299): „Negustoria turcilor,/ beția și porcia rușilor,/ tăria și prostia sîrbilor,/ dăscălia și minciuna rîmlenilor,/ scîrnăvia nemților,/ rîia și gubăvia sașilor,/ norocirea grecilor la bani,/ mîndria leșilor,/ frumusețea cerchezilor,/ pohvala (lăudăroșenia, n.ns.) moldovenilor,/ zavistia (invidia, n.ns.) rumânilor,/ eresul armenilor,/ bogăția ovreilor,/ sărăcia și goliciunea țiganilor.”

În toate aceste ilustrări discursive se impune, la nivelul reprezentării identitare, protecția de sine și descalificarea „celuilalt”: „Românul numește pe străini *lifte străine, lifte spurcate*, și nu-i popor pe care să-l găsească drept, bun și cinstit. Așa, neamțul e al dracului, franțuzul se bucură de același calificativ măgulitor, evreul e *tîrtan* (din germanul *unterthan*, „supus”, n.ns.), grecul e capră rîioasă, sîrbul e *bleod* (din germanul *blöd*, „prost”, n.ns.), bulgarul e cu praz și ar fi să nu mai sfîrșim, dacă am voi să înșirăm toate epitetele și apostrofările românilor contra străinilor”, așa cum reiese și din textul cules de M. Schwarzfeld (1889, *apud* Oișteanu, 2001, p. 244).

Deseori simbolistica etnopsihologică îmbracă formule neașteptate, precum în definițiile identitare „*etnozoologice*” articulate într-un manuscris slavon, „*Învățătorul tuturor cuvîntelor Domnului nostru Isus*”, redactat în spațiul românesc în prima jumătate a secolului al XVI-lea: „Italianul e leu, germanul e acvilă, arabul vier, turcul balaur, armeanul gușter, indul porumbel, georgianul berbec, tătarul ogar, rusul vidră, litvanul taur, grecul vulpe, bulgarul bou, *românul pisică*, sîrbul lup, unгурul panteră, germanul zîmbu, sasul armăsar, polonul sobol, evreul viezure, albanezul castor, săcuiul gaie, croatul aspidă” (Hasdeu, 1882/1984, p. 152).

Clișeul subliminal primar, *străinul este dușmanul*, care transgresează istoria și spații culturale atît de diferite, întreține teama de alteritate ca și miezul unui mister ascuns *față de cel ce nu e de-o seamă cu noi*, alimentînd o atitudine etnocentrică, în care autorul evaluării „celuilalt” crede „că valorile sale sunt *valorile* și asta-i este suficient” (Todorov, 1989/1999, p. 18). Mai mult, cu cît *străinul* este mai integrat în societate, cu atît neliniștea pe care o stîrnește e mai adîncă, conform clișeului *cu cît celălalt e mai asemănător cu noi și trăiește printre noi, cu atît*

e mai primejdios. Ne aflăm, însă, în fașa unui tipar relațional scăzător, care-și confirmă prezența chiar și în cazul unei interacțiuni minime și a unei istorii a relației de-abia îngemănată, așa cum dovedește deja evocata paradigmă psihosociologică a grupului minimal (Tajfel, 1974).

De altfel, această *naturațe a diferențierii de „celălalt“*, precum și maniera construită social a articulării identitare, este semnalată de cei mai importanți analiști ai fenomenului imagologic: „Ca orice tablou, și calitatea imaginii unei națiuni — odată admis talentul pictorului — depinde nu numai de cunoașterea intimă de către executant a personajului pe care urmează a-l desena, de efortul său de a-i sesiza exact particularitățile, ci și de atitudinea față de subiect, de interesul ce i-l poartă, de sentimentele ce-l animă față de acesta, ca și de împrejurările în care se săvârșeste actul creației. Principiul, formulat de teoria cunoașterii, că nu există o restituire obiectivă a realității obiectului și că în orice reproducere a realității se reflectă nu numai obiectul, ci și subiectivitatea pictorului, este valabil într-o foarte mare măsură atunci când națiuni străine sunt privite prin prisma unor observatori de peste hotare. Căci tocmai în astfel de cazuri, orice constatare, orice judecată este părtinitoare, iar ideile percepute nu pot fi evitate nici de cel mai sincer efort de obiectivitate și de imparțialitate“ (Heitmann, 1985/1995, p. 80).

Imagologia nu are numai un rol de *identificare și informare primară*, ci și unul educativ, mai ales prin auto-reflectarea propriului destin istoric al actorului colectiv care formulează judecata și conturează imaginea, prin procesul de *auto-definire* a trăsăturilor ce-l caracterizează, a delimitării universului său aspirațional. *Auto-imaginile* contribuie decisiv chiar la dialogul intercultural, imaginea promovată sub forma unor modele specifice reprezentând un patrimoniu identitar esențial al oricărei comunități etnice. În acest registru putem califica, de pildă, modelul de gentleman construit și transmis de englezi, ce diferă semnificativ de modelul nobiliar închis al spaniolilor, francezilor, italienilor sau germanilor (Duțu, 1972, pp. 15–33). Un mecanism distinct care se articulează în configurarea imaginilor identitare îl constituie fenomenul *autoatribuirii pozitive*, ce întărește coeziunea grupului și-i mobilizează energiile: „Nu există pe lume nici o singură națiune ai cărei reprezentanți să nu considere că dragostea de libertate, generozitatea, vitejia, sagacitatea, și alte asemenea virtuți sunt tot atâtea elemente constitutive ale propriului caracter național, la fel cum, dimpotrivă, nu există națiune care să nu socotească faptul că vrăjmașii ei excelează în cruzime, perfidie, spirit de răzbunare“ (Kopelev, 1984, *apud* Heitmann, 1985/1995, p. 6).

De asemenea, imagologia ne vorbește nu atât despre obiectul discursului său — „celălalt“, cât despre subiectul care participă în construcția imaginară: mentalul colectiv al unui anumit grup social, care poate deveni, printr-o extensie mai largă, un grup etnic. „Celălalt“ este, așadar, privit prin prisma unui *proiect de adaptare*, care odată dezvăluit ne înfățișează configurația mentală matriceală a poporului respectiv. F. Braudel (1987/1994, I, pp. 25–71), descriind mentalitățile

colective asociate unui anumit spațiu de civilizație, nu propunea, în fond, o viziune diferită, ci dimpotrivă, o perspectivă susceptibilă la clarificare prin metodologia imagologică. Așa cum sublinia și Luminița Iacob, interferențele și experimentele reciproce sunt indispensabile, întrucât „mentalul colectiv al istoricilor, reprezentările sociale ale psihologilor, spiritul epocii al comparatiștilor literari deschid tot atâtea universuri de incidență cu preocupările imagologiei“ (Iacob, 1996, p. 40).

Deși cu note specifice, mobilizând energii ce nu pot fi echivalate, tipurile de abordări imagologice se întâlnesc în a privilegia *problematicile identitare* — și pe această cale etnopsihologice — din variate perspective. Se poate aprecia că cele mai consistente *școli imagologice*, pe care le vom trata în capitolele ce urmează, sunt cele ale *imagologiei psihologice, literare, antropologice, istorice*, la care se adaugă paradigma mai cuprinzătoare a *reprezentărilor sociale*, care comunică pe anumite paliere cu cea imagologică, ce va încheia prezentările teoretice ale abordării subiectivității sociale.

Toate aceste cîmpuri problematice se construiesc, așadar, în jurul unui *concept nucleu* căruia îi vom investiga în paginile următoare avatarurile: *imaginarul social*. Calificat drept un *sistem* cu o *structură dinamică*, articulată multinivelar din arhetipuri, semne, simboluri, scheme, mituri, ansambluri mitologice, imaginarul social se exprimă în zona mentalului colectiv sub forma *scenariilor imaginare*, iar în zona realității social-istorice prin *atitudini sociale specifice*. Astfel, teritoriul subiectivității sociale pe care îl analizăm este înzestrat cu o extraordinară *putere și eficacitate*, de unde decurge și primejdia instrumentalizării sale perverse (nazismul și comunismul constituind și expresii colective ale exteriorizării unor scenarii imaginare „maligne“), pe această cale dovedindu-și și teribila sa *realitate* (Thomas, 1998, pp. 15–21). Așadar, imaginarul social este *normativ*, configurația sa se pliază *duratei lungi*, iar cvasiconstanța sa îi conferă un rol întemeietor în prefigurarea atitudinilor sociale, dovadă și persistența ansamblurilor mitologice în arii temporale foarte extinse, la diferite comunități etnice. Totodată, această entitate socială se arată a fi o resursă *creativă*, care generează sub presiunea evenimentială și a conjuncturilor alte nuclee imaginare autonome, precum marile mituri fondatoare ce integrează noile explozii ale evenimentialului istoric (personaje, fapte exemplare), recreînd mituri noi într-o *ereditate imaginară* neîntreruptă. În sfîrșit, imaginarul social este *bipolar*, se articulează deopotrivă *proiectiv* sau *regresiv* și generează o alternanță nuanțată a unui pol în dauna celuilalt, în funcție de rolul social-istoric jucat pentru comunitatea care și-l asumă.

2.3.1. Imagologia psihologică

2.3.1.1. Institutul din Le Hâvre — o creație continuă. Preliminarii. Trăsături generale ale proiectului

Să pornim în drumul nostru în care ne vom strădui să lămurim specificitatea școlilor imagologice și oportunitățile de cunoaștere pe care ni le pun la dis-

poziție, punctând principalele stadii ale afirmării psihologiei popoarelor. Dacă ar fi să rezumăm etapele referențiale ale impunerii acestei ramuri imagologice, s-ar cuveni să menționăm că inițierea abordării imaginarului social cu mijloacele psihosociologiei este asociată inițiativei lui A. Miroglio (1895–1978), care în iarna 1937–1938 întemeiază „*Institutul havrez de psihologie a popoarelor*“, valorificând contribuțiile științifice ale clasicilor psihologiei popoarelor în versiunea ei francofonă, A. Fouillée și É. Boutmy. Această instituționalizare timpurie a favorizat trecerea la stadiul științific al etnopsihologiei, care părăsește definitiv lectura eseistică și speculativă în favoarea unei abordări pozitive, de teren.

Imediat după război, în 1946, apare primul număr al publicației trimestriale „*Revista de psihologie a popoarelor*“ („*Revue de Psychologie des Peuples*“), publicație de mare circulație în spațiul academic și cu un ecou semnificativ, reunind participări științifice din aproape 60 de țări. Comitetul de redacție, ca și colaboratorii apropiați ai revistei vor atrage nume de prestigiu ale psihosociologiei și antropologiei culturale, precum R. La Senne, O. Klineberg, G. Michaud, R. Bastide, J. Cazaneuve, G. Le Brass, L.V. Thomas și, desigur, A. Miroglio.

Vitală pentru faza inițiativă este susținerea energică a unei autorități științifice importante, A. Siegfried (1913/1980, 1943), întemeietorul sociologiei electorale franceze, dar și *vocația oceanică* a orașului-port Le Hâvre, cu o foarte intensă activitate de piață și cu o extrem de animată viață intelectuală, așa cum afirma F.J. Gay (1978, p. 5): „cred că un mare port al comerțului, chiar prin dublul sens al acestui cuvânt, trebuia să cunoască psihologia, habitudinile mentale, credințele partenerilor săi de peste mări“.

Etnopsihologia se impune, sub patronajul spiritual al lui A. Miroglio, ca o știință neizolată, dar distinctă printre științele umane, ce se desparte de abordarea clasică germană (*Völkerpsychologie*), dar și de concepția culturalistă americană (Miroglio, 1971, p. 34). Astfel, ea se îndreaptă înspre descrierea trăsăturilor psihologice ale popoarelor și nu înspre explicarea modurilor lor de conduită sau a comportamentelor lor culturale. Etnopsihologiei franceze îi este specifică, prin urmare, cercetarea popoarelor, și nu cea a culturilor, analiza personalității colective profunde, și nu a configurației culturale globale a unei populații, privilegiind *studiul popoarelor purtătoare ale unei culturi* (sau chiar a mai multor culturi), căci „Miroglio nu gândea că se poate asimila un popor culturii sale. Dimpotrivă, el obișnuia să spună că un popor *are* cultura sa mai degrabă decât să *fie* acea cultură“ (Marandon, 1978, p. 222).

Perioada Miroglio (1946–1970) este cea în care nucleul mondial cel mai fertil al etnopsihologiei devine Le Hâvre, centrul de cercetare din orașul-port reușind asocierea eforturilor științifice a peste 120 de membri corespondenți din întreaga lume, contribuind la „renașterea culturală a unui oraș mort după război și care nu a putut obține niciodată o dimensiune universitară“ (Gay, 1978, p. 8).

Cele mai însemnate lucrări ale lui A. Miroglio, care au avut un rol important în difuziunea ideilor etnopsihologice, sunt, pe de o parte, sinteza ce constituie pînă astăzi cea mai substanțială referință conceptuală din domeniu: „*Psihologia popoarelor*“ („*La Psychologie des Peuples*“) (Miroglio, 1971), și, pe de altă parte, „*Dicționarul populațiilor europene*“ („*Dictionnaire des Populations européennes*“) (Miroglio, 1978), care cuprinde 258 de articole redactate de 168 de autori din 18 țări europene. Dar cel mai important este faptul că în această perioadă se pun bazele unui cadru conceptual și metodologic foarte riguros, care valorifică achizițiile teoretice din psihologia socială și din antropologia culturală a vremii. Din 1948 se organizează un „comitet științific“ însărcinat cu coordonarea epistemologică a cercetărilor, ce organizează o serie de colocvii importante, cu un impact semnificativ încă de la debutul lor.

Perioada ulterioară, a *reformei* (1970–1982), de după retragerea instituțională a lui A. Miroglio, este legată de activitatea lui B. Guillemain, care preia și conducerea Centrului universitar de la Universitatea din Rouen, unde se înființează un departament de etnopsihologie. Cei mai însemnați și mai prolifici exponenți ai perioadei secunde de afirmare a școlii sunt Y. Castellan (psihologie socială), S. Marandon și Guy Michaud (literaturi și civilizații comparate), Y. Pelicier (psihanaliză), G. Peyronnet (istorie), L.-V. Thomas (sociologie și antropologie africană).

Denumirea publicației tutelare „*Revue de Psychologie des Peuples*“ se transformă din 1970 în „*Etnopsihologie*“ („*Ethnopsychologie*“), ilustrînd o modernizare conceptuală și metodologică considerabilă, care se desparte definitiv de psihologia popoarelor clasică. Se multiplică, totodată, colectivele de cercetare etnopsihologică, un pol de influență epistemică remarcabilă devenind Universitatea *Paris X*, în cadrul căreia se întemeiază un „*Centru de studiu al civilizațiilor*“ și un „*Laborator de etnopsihologie*“, coordonat de G. Michaud și E. Marc Lipiansky. Aici se organizează cele mai consistente colocvii asupra statutului, resurselor și angajamentelor etnopsihologiei, în 1970, 1971 și 1973. Țintele epistemologice ale disciplinei, așa cum sunt ele enunțate de actorii cei mai însemnați, care întrețin multe afinități cu cele ale Școlii de la *Annales*, vor fi stabilite în volumul de referință al perioadei: „*Cătore știință a civilizațiilor?*“ („*Vers une science des civilisations?*“) (Michaud, Marc Lipiansky, 1981) și reunesc deschiderea *interdisciplinară*, *nevoia de sinteză* și *exercițiul prospectiv*.

- „Interdisciplinară (etnopsihologia, n.ns.) prin vocație și prin necesitate: ea poate să se constituie într-un câmp de întîlnire privilegiat al unor discipline precum sociologia, etnologia, psihanaliza, psihologia și lingvistica. Prin ținta sa globală și totalizantă, ea evită capcanele analizei ce fragmentează și sacrifică întregul părților, neglijînd structura; ea menține în prim-planul demersurilor sale sensul viu al particularului și al diferenței. În sfîrșit, într-o epocă în care confruntările pacifice sau brutale dintre diferitele culturi se multiplică, în care mișcările etnice se afirmă în pofida tendințelor nivelatoare (...), în care problemele comunicării

dobîndesc o dimensiune planetară, etnopsihologia trebuie să devină un instrument de analiză și de acțiune deopotrivă riguros și operațional, contribuind îndeosebi la risipirea neînțelegerilor care însoțesc prea adesea relațiile inter-etnice și interculturale.“ (Michaud, 1970, p. 369–370)

În 1974 se continuă dezvoltarea edificiului instituțional prin fondarea „Asociației pentru cercetare în etno-psiho-sociologie (AREPS)“, ce reunește 10 echipe de cercetare universitare, revista „*Ethnopsychologie*“ devenind din 1979 organul de expresie comun al acestor centre academice pînă în 1982, cînd, datorită suprimării unor fonduri ministeriale, se ajunge la o criză extremă, care obligă grupul de coordonare al proiectului interdisciplinar să ia decizia încetării temporare a apariției periodicului științific tutelar. Oricum, în toată această perioadă se impune progresiv *investigația imagologică*, ce devine un demers metodologic privilegiat al etnopsihologiei, ce probează cele mai consistente resurse inovatoare.

Noua etnopsihologie (1984 pînă în prezent) renaște curînd și datorită eforturilor realizate de A. Nicollet și J.P. Castelain, liderii noii generații (1983–2003), ce depășesc impasul inițial și reformulează „moștenirea“ primită. Grupul editorial și de cercetare impune o reorientare tematică, iar revista care reunește contribuțiile etnopsihologilor contemporani reapare în 1984 sub denumirea de „*Caiete de sociologie economică și culturală. Etnopsihologie*“ („*Cahiers de sociologie économique et culturelle. Ethnopsychologie*“). Studiile se centrează în mai mică măsură pe investigarea identităților colective (fie ele naționale sau regionale), cît pe *schimburile și comunicarea interculturală*. La ceasul unui bilanț, artizanul numeroaselor înnoiri conceptuale în domeniu, G. Michaud (1996, pp. 59–60), sugerează trei mari direcții de acțiune pentru viitor: *la nivelul opiniilor*, în primul rînd, impunîndu-se demistificarea expresiilor ce fac ravagii în zona discursului comun, precum identitate colectivă, preferințe naționale, purificare etnică și redarea semnificației autentice cuvintelor *identitate, națiune, etnie*; *la nivelul comportamentelor*, în al doilea rînd, prin mobilizarea actorilor și animatorilor din cadrul ONG-urilor, organizațiilor și asociațiilor din toate domeniile societății civile și politice pentru învățarea și exersarea unei *deschideri față de „celălalt“*, a unei înțelegeri reciproce în raporturile interetnice și interculturale; și, în sfîrșit, *la nivelul mediilor*, prin îngemănarea unei adevărate ofensive împotriva dezinformării și a unei educații stereotipe discriminatorii.

2.3.1.2. Instituționalizarea imagologiei psihologice

Se poate aprecia că imagologia și-a dobîndit o identitate proprie, puternică, care cu greu putea fi previzionată. Ascensiunea demersului imagologic, precum și prevalența acestuia în cadrul abordării etnopsihologice, poate fi evidențiată prin decizia colectivului de redacție și coordonare al „*Revistei de psihologie a popoarelor*“ de a include o rubrică permanentă de imagologie începînd cu deceniul șapte. Treptat, tematica imagologică va cîștiga în amploare, fapt dovedit și de

editarea a două numere ce o valorifică exclusiv: „*Imagini ale popoarelor*“ („*Images des Peuples*“) (nr. 3/1961) și „*Imagini ale Europei*“ („*Images de l'Europe. 1871–1971*“) (nr. 4/1971).

- „Imagologia (...) este o știință tânără. Dacă, înainte de 1945, eminenți cercetători au schițat-o (...), aceasta s-a făcut îndeosebi în cadrul câmpului proaspăt cucerit al literaturii comparate, prin cunoașterea istoriei relațiilor intelectuale și artistice proprii diverselor popoare ale Europei. Dar abia după al doilea război mondial se afirmă cu forță, în cadrul comparatismului francez, ambiția de a recenza sistematic <interpretările reciproce ale popoarelor>“ (Steins, 1971, p. 373).

Punctele de vedere asupra obiectului ei de studiu sunt împărțite. Așa cum am subliniat în capitolul anterior, noi optăm pentru *definirea extensivă* a imagologiei. O altă dispută s-a produs în jurul plasării imagologiei în preajma unui demers ordonat, de la care să împrumute o parte din zestrea conceptuală și rechizita metodologică. Astfel, imagologia își caută un loc, niciodată același, undeva între „orizontul literaturii comparate“ și încadrarea ei în „sectorul modest, dar inatacabil, al psihologiei popoarelor“ (Marandon, 1971a, p. 245). Poziția care subscie unei autonomii depline a imagologiei în rândul disciplinelor socio-umane se face și ea simțită în paginile revistei, consolidându-se neconținut, convertind chiar *imaginea imagologiei* de la cea de exercițiu marginal al etnopsihologiei la cea a unui demers matur, central și fertil deopotrivă, capabil să angajeze acțiuni proprii și originale.

L. Iacob (1996, pp. 43–46) realizează un *bilanț* asupra celei mai fecunde perioade a proiectului științific și editorial de la „*Revue de Psychologie des Peuples*“ și, mai apoi, de la „*Ethnopsychologie*“, efectuând o analiză de conținut a 68 de numere apărute în intervalul 1959–1975. În acest interval se remarcă ponderea apreciabilă a cercetărilor imagologice în întregul studiilor etnopsihologice lansate în revistă, care formează peste 1/4 din totalul articolelor publicate (aproape 50 de texte tematice). Dintre acestea, mai bine de 3/4 sunt studii *explicit* imagologice, concepute în orizontul conceptual germinativ al celor două decade. Pe lângă numerele exclusiv imagologice amintite, revista a editat și alte două numere ce sunt profilate în funcție de reperele metodologice ce se cuvin urmărite. La aceste progrese limpezi puse în evidență se mai adaugă și publicarea unei bibliografii critice, care inventaria și recenza 25 de titluri din domeniu. Revista a găzduit, în decursul anilor, autorități recunoscute, care în țările lor au retransmis un impuls revitalizator cercetării etnopsihologice din perspectivă imagologică. Dacă ar fi să evocăm câteva nume semnificative, s-ar cuveni să îi amintim pe D. Hollander (Olanda), S. Marandon, G. Michaud, J. Romain, J. Nurdin, E. Marc Lipiansky (Franța), O. Klineberg (SUA), A. Earsten, M. Steins (Germania), H. Fischer (Elveția), H. Dysserinck (Belgia), H. Brugmans (Olanda), G. Paladini (Italia).

Mai mult, tînăra disciplină s-a impus ca singura direcție de studii a institutului din Le Hâvre ce s-a dovedit capabilă să elaboreze și să structureze un *catalog* actualizat cu lucrări în această zonă de interes epistemologic. Ilustrînd maturizarea imagologiei, inventarul științific a fost coordonat și publicat în 1971 de S. Marandon și s-a focalizat asupra perioadei postbelice, parcurgînd un spectru foarte cuprinzător (cantitativ, dar și calitativ) de scrieri sociologice și psihologice din țări cu tradiție în domeniu, precum Franța, Germania, Anglia, Italia, Elveția, Olanda, Belgia, SUA (Marandon, 1971b).

Analiza vastului material bibliografic a semnalat existența cîtorva *tendințe* ce ilustrau dinamica școlii etnopsihologice din Le Hâvre (Iacob, 1996, p. 43). În primul rînd, s-au disociat două modalități distincte de a dezvolta un demers imagologic: una *explicită*, care reunește toate scrierile ce acordă prioritate fenomenelor de reprezentare a realității, și le operaționalizează *sui-generis*, cu o metodologie specifică; și una *implicită*, care se oprește asupra diverselor variabile socio-culturale ale realității investigate, folosindu-se de imaginile despre acea realitate, fără ca autorul să fie conștient de natura imagologică a studiului său ori fără să fie preocupat în mod nemijlocit de înțelegerea locului și rolului acestor reprezentări.

Dacă în general maniera implicită este mai favorizată în perioada de început a proiectului etnopsihologic global (Miroglio, 1971, p. 92), ea este mai modest prezentă în paginile revistei. Altfel spus, se preferă abordarea imagologică explicită, tendință cu atît mai pregnantă cu cît ne apropiem de prezent, ceea ce atestă o orientare deliberată către acest mod de cunoaștere a identităților sociale (proporția este, în cadrul revistei, 78% explicit și 22% implicit). Un asemenea raport sugestiv localizează și ilustrează ceea ce L. Iacob numea: „etapa de naștere și explozie a manierei explicite. Este, credem, proba unui *moment de vîrf* (subl.ns.) în istoria imagologiei“ (Iacob, 1996, p. 43).

O altă tendință importantă evidențiază că *cele mai frecvente* abordări imagologice sunt interesate de structurarea *auto și heteroimaginilor etnice*, confirmînd sensul restrîns, tradițional al identității imagologiei. Așadar, din 58 de lucrări ce urmăresc declarat imaginile de sine și ale „celuilalt“, 48 dintre ele (82%) iau în discuție ca obiect de studiu diverse popoare, precumpănitor europene.

Apar suprapuneri contextuale semnificative, astfel încît registrul temporal (imaginea diacronică a unui popor) se combină cu universul actanților (*autorii imaginii*, reprezentați de diferite grupe clasiale, politice, confesionale) sau cu nivelul produselor culturale (opere literare, memorii, jurnale, corespondență, periodice, manuale, lucrări de popularizare) încît rezultatul este unul de mare policromie.

Cît privește aria popoarelor investigate, deși largă (popoare din toate continentele), aceasta are ca referințe un nucleu limitat de țări europene, exprimate

mai ales polar, mai frecvent citate fiind cuplurile Franța-Germania, Franța-Anglia (*ibidem*, p. 44).

Merită semnalat că din punctul de vedere al *naturii* demersului imagologic, acesta se orientează, cel mai adesea, înspre identificarea unor *imagini concrete* și nu înspre domeniul mult mai abstract al *teoriei imaginii*. Cea din urmă opțiune va fi revendicată, pe mai departe prioritar, de *școala imaginarului antropologic*.

În sfârșit, din punct de vedere *metodologic*, se pot reține două direcții ce se dezvoltă simultan: pe de o parte preluarea unor metode validate deja de psihologie, sociologie sau antropologie culturală, iar pe de altă parte strădaniile de a concepe și instrumentaliza o metodologie distinctă, care să răspundă specificului abordării imaginarului colectiv (Brossand, 1968, p. 372), întocmai ca în studiile lui G. Michaud (1971), S. Marandon (1971a, 1971b) și M. Zavalloni (1974).

- S. Marandon stabilește distincția dintre poporul ce creează imaginea (numit *subiect*) și cel despre care se construiește imaginea (*obiectul imaginii*). Astfel, în registrul Franței ca „subiect“, „obiectele“ sunt: Marea Britanie, Germania, Spania, Belgia, Rusia, Turcia, Italia; iar în registrul Franței ca „obiect“, imaginea este elaborată de țările deja amintite. Cu o astfel de construcție polară este prezentată și Germania (Marandon, 1971b, pp. 481–489).

Printre *referințele* incontestabile ale imagologiei psihologice, ce exersează și o metodologie autonomă, se află textul sintetic al lui S. Marandon, „*Caractere și imagini ale popoarelor*“ („*Caractères et Images des Peuples*“) (1971a), în care autoarea stabilește o disociere între studiul asupra caracterului național și personalității etnice (*dimensiunea obiectivă a identității*), pe de o parte, și investigarea *reprezentărilor* acestora la un anumit popor (*dimensiunea subiectivă*), pe de altă parte. Totodată, demersul etnopsihologic este focalizat înspre teritoriul *imaginilor* purtătoare de portrete etnice, înțelese ca adevărate „ipoteze asupra realului“ (Zavalloni, 1971a, p. 255), care pot contribui la cunoașterea mai adâncă a *datelor obiective*.

Îi datorăm, însă, lui E. Marc Lipiansky (1991) cea mai importantă contribuție la afirmarea imagologiei psihologice contemporane. Acesta, cu uneltele unei imagologii mature, construiește în „*Identitatea franceză*“ („*L'identité française*“) un demers riguros ce urmărește descifrarea rețelelor de imagini angajate în reflectarea identității unui popor și a conceptelor de bază ce o condiționează. Cartea sa ipostaziază sentimentul de criză trăit de identitatea franceză, amenințată din interior de fenomenul imigrării și din exterior de mondializare, hegemonia americană, construcția europeană sau de către „colosul german reunificat“ (Lipiansky, 1991, p. 3). În egală măsură, abordarea etnopsihologului francez subliniază faptul că identitatea etnică devine o problemă de prim-plan în momente de reșezări, de mutații profunde (de tipul șomajului, urbanizării dezordonate, imigrării, violențelor), și este pusă în cauză, pe de o parte, de către

curente regionaliste (la nivel național) și de către curente globalizante (provocarea pieței comune și a unificării europene), pe de altă parte (*ibidem*, p. 255). În cadrul demersului său, autorul subliniază că deși se înscrie într-un complex de factori economici, sociali și politici, *identitatea este în primul rând un fenomen subiectiv, o imagine de sine, deopotrivă reprezentare și sentiment*. Prin urmare, identitatea etnică aparține mai puțin câmpului realității „obiective“, cât celui al reprezentărilor sociale, al mitului și ideologiei (*ibidem*, p. 245).

De asemenea, identitatea nu se constituie doar într-o relație autistă cu sine, ci se articulează în confruntare cu alteritatea, iar „celălalt“ privilegiat, în cazul Franței, este Germania (*ibidem*, pp. 105–128).

Prin urmare, identitatea etnică este precumpănitor moștenire și memorie, întemeindu-se pe valori, simboluri și mituri fondatoare. Mai mult, în teritoriile tematice analizate (probleme sociale, trăirea crizei, tensiunea globalizare-regionalizare, memorie colectivă) elementul coagulant îl constituie *imaginea construită de comunitatea națională în toate aceste zone problematice, iar studiul auto și hetero-imaginilor, încărcate de istoricitatea lor, se cuvîne să fie*, sugerează E.M. Lipiansky, *calea de dezvăluire a identității etnice*.

2.3.2. Imagologia literară și vocația sa întemeietoare

Cronologic, imagologia literară s-a lansat cea dintîi în studierea reprezentărilor realităților social-culturale. Cu rădăcini încă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, uzînd de uneltele proprii comparativismului literar, această direcție de cercetare își sistematizează un discurs coerent începînd cu deceniul șase al secolului XX. Două școli comparativiste s-au impus în spațiul european: *școala franceză*, ce se dezvoltă prin schimburi tematice și conceptuale generoase cu școala de imagologie psihologică din jurul publicației „*Revue de Psychologie des Peuples*“, și *școala germană*, îndeosebi în cadrul Universităților din Heidelberg și Bayreuth, dar și prin influența pe care a exercitat-o Centrul din Aachen.

Școala germană și-a edificat un statut de mare autoritate științifică, avînd ca „focar“ catedra de imagologie literară a *Universității din Bayreuth* (W. Bader, J.C. Winter, J. Riesz). Căutări încununată în studii penetrante aparțin și lui T. Bleicher, de la Universitatea din Mainz, M. Tietz, de la Universitatea din Bamberg și, în special, K. Heitmann, de la Universitatea din Heidelberg (*apud* Iacob, 1996, p. 47). Celui din urmă îi datorăm prima investigație de amploare dedicată imaginii românilor construită în afara spațiului cultural autohton (Heitmann, 1985/1995).

În 1980, prestigioasa „*Revistă de Literatură Comparată*“ dedică un întreg număr tematic imagologiei literare, oferind un diagnostic global în pragul deceniului al IX-lea asupra evoluției și șanselor de afirmare ale acestui curent în câmpul comparativismului literar. Principala constatare ce a rezultat în urma analizei

este mutația evidentă petrecută în substanța studiilor de la preocupări ce accentuează *descriptivismul* la cele ce privilegiază *explicația* dinamicii imaginare.

Conform articolului-sinteză redactat de T. Bleicher, publicat în același număr al revistei, *imaginea „celuilalt“ în literatura europeană* a parcurs câteva etape majore în materializarea sa: punerea în discuție a imaginii unitare a omului, succedată de constituirea unei bipolarități între auto-determinare și hetero-determinare, apoi complementarizarea imaginii de sine și diferențierea față de imaginea alterității, urmată de relativizarea prin multiplicare și de generalizarea prin corelație (Bleicher, 1980, *apud* Iacob, 1996, p. 47).

Toate cele 8 studii cuprinse în volumul amintit evocă *actualitatea și necesitatea* demersului imagologic, fertilizând terenul ce începea să dea semne de sterilitate al comparativismului literar.

H. Dyerinck este cel mai important reprezentant al Școlii din Aachen — tradus și în limba română —, iar tipul său de analiză urmează dominantele școlii germane, încurajând o abordare multidisciplinară (Dyerinck, 1981/1986). Întrucât foarte frecvent studierea imaginilor în literatură ocolea dialogul cu istoria mentalităților, cu „sociologia sau istoria generală, cu psihologia colectivă sau psihologia națională comparată“ (Welleck, 1953, p. 3), deși fondul investigării imaginarului își află justificarea și expresia în toate aceste curente, exponentul școlii germane pledează tocmai pentru depășirea limitelor analizei literare ce se oprește la text, ignorând cadrul cultural și social, și nu ezită să critice „*immanentismul*“ („*Werkimanz*“) deplasat al comparatiștilor. Descriind climatul intelectual în care avea să se nască interogația imagologică, profesorul din Aachen îl amintește pe L.P. Betz, care încă din 1896, în „*Considerații critice despre natura, sarcinile și însemnătatea istoriei literare comparate*“, invoca necesitatea reorientării abordării comparative înspre oglindirile bilaterale ale popoarelor în conștiința lor colectivă, înspre modalitățile în care „s-au privit reciproc națiunile, s-au lăudat și s-au blamat, s-au apropiat și s-au respins“ (Betz, 1896, *apud* Dyerinck, 1981/1986, p. 208) și îndemna spre întemeierea actului de cunoaștere pe teoria cercetării influențelor reciproce.

Imperativele realizării unui *traseu imagologic în zona comparatismului literar* vizează *organizarea metodologică temeinică și multidisciplinară* — înțelegând definitiv că imagologia pătrunde în domenii ce depășesc frontierele rigide ale științei literare —, precum și *urmărirea rolului imaginilor* în difuzarea și recepțarea operelor literare în afara teritoriului cultural originar. Totodată, este necesară *identificarea prezenței imaginilor* în critica, istoriografia literară sau în știința literară. În acest registru, parcurgerea manualelor de istorie literară întrebuintate, în multe țări europene, la învățarea limbilor străine, constituie o resursă remarcabilă de imagini inerțiale, stereotipe, oferind surpriza unor „uimitoare reprezentări mentale (...) despre *trăsăturile firii, însușiri naționale...*“ (Dyerinck, 1981/1986, p. 202), care îl deturneză pe cititor de la o privire critică, invadându-l

cu nenumărate „imagini sau miraje neștiințifice“ (*ibidem*, p. 203). Autorul amintește rezervorul de clișee asociate reprezentărilor despre „tînăra“, „dinamica“ și mai plina sensibilitate cultură germană, în comparație cu cea franceză, spre deosebire de „spiritul specific rațional, *civilizator* și *static* orientat al francezilor“ (*ibidem*, p. 203), constructe artificiale, care instituie un clivaj mental semnificativ între cele două popoare.

Avansarea pe un traseu metodologic consistent presupune și *localizarea influenței mult mai profunde, deseori subterane, a ansamblului de imagini* apărute în spațiul literar asupra diverselor straturi ale societății și urmărirea presiunii pe care o exercită aceste imagini prototip asupra mult mai fluidei și mai angajatei vieți politice. În sfîrșit, se cuvine evitată capcana căreia i-a căzut victimă vechea cercetare comparativistă ce a identificat „*caracterul*“ fiecărei literaturi cu cel mult mai cuprinzător dedus din „*psihologia popoarelor*“ și se cere asumată calea științifică. Prin ce s-ar traduce ea? În primul rînd, prin părăsirea unor interogații de genul: „care este *fîrea* sau cum s-ar rezuma *particularitățile* naționale ale literaturii germane, franceze ori engleze?“ și reformularea întrebării înspre „care sunt calitățile atribuite *din afară* literaturii germane, franceze și engleze?“ (*ibidem*, p. 205).

Imagologia comparată își fixează, așadar, ca obiectiv surprinderea *formelor de apariție* a imaginilor, a *modurilor de articulare și acțiune*, precum și dezvăluirea *rolului imaginilor* în stabilirea *relațiilor dintre culturi*. Totodată, una dintre mizele însemnate ale demersului studierii imaginilor în literatură este tocmai deschiderea către sine și către „celălalt“. Astfel, „imagologia nu este o parte dintr-o gîndire impregnată de ideologia naționalistă, ci mai curînd contribuie la eliminarea acestor ideologii“ (*ibidem*), revendicîndu-și un rol de prim-plan în „mai buna înțelegere între grupurile etnice sau naționale“ (*ibidem*, p. 206) pe calea eliminării acelor „reprezentări mentale care îngreuiază asemenea înțelegere reciprocă“ (*ibidem*). Urmărind toate aceste stadii complementare, imagologia poate să participe la o *cercetare etnopsihologică modernizată*, eliberată de povara ideologiilor naționaliste.

O altă dimensiune evocată a studierii imaginilor se interesează de îngemănarea și conținutul *auto-imaginilor*. Arareori cultivate, reprezentările imaginare despre propria cultură sunt foarte grăitoare în a evidenția specificul cultural național, iar conotațiile extraliterare ale cortegiilor de auto-imagini pot aduce lumină într-un spațiu epistemic fluid, în zona a ceea ce va putea deveni mîine „o autentică știință a însușirilor colective — fie ea denumită *etnopsihologie*, fie în alt mod“ (*ibidem*, p. 208).

Spre deosebire de școala germană, cea *franceză* s-a orientat îndeosebi înspre identificarea *etnotipurilor* și construirea unor *portrete etnopsihice*, iar principalii actori ai travaliilor etnopsihologice cu mijloacele imagologiei sunt G. Michaud (1971), profesor la Facultatea de Litere a Universității *Paris X Nanterre*, ce ope-

rează cu o serie de concepte, precum *identitate colectivă*, *mentalitate*, *caracter național*, *personalitate modală*, și colectivul de la *Sorbona*, coordonat de D.H. Pageux, care studiază formarea și dinamica imaginii străinului în literatură.

Contribuind semnificativ la structurarea unui discurs imagologic coerent, G. Michaud va întemeia un „*Laborator de etnopsihologie*“ în cadrul „*Centrului de studiere a civilizațiilor*“, iar ideea metodologică călăuzitoare pe care o împărtășește este aceea a *eșantionării unor produse culturale*, precum și a *universului de receptare a operelor*. Buzuindu-se pe modelele imagologiei literare, etnopsihologul francez stabilește un *eșantion al autorilor* (ales pe temeiul unor indicatori, precum reprezentativitatea și prestigiul numelor, domeniile abordate, gradul de complexitate stilistic), dar și un *eșantion al operelor* (format din cel mult 20–25 de titluri) care creionează cel mai fidel profilul unui popor. Alegerea se poate face reconstituind, pe baza criteriilor enunțate, cele mai revelatoare creații literare, fie că sunt romane, cărți de călătorie, memorii, volume cu conținut istoric. Recurgând la un astfel de procedeu, se colecționează *portrete tipice ale unei comunități naționale redactate de personalitățile culturale ale poporului respectiv*, pe care G. Michaud le numește *etnogramme*. Suprapuse și privite în *adîncime*, acestea vor reliefa *etnotipul*, întemeiat pe elementele comune ale acestor reprezentări particulare (Michaud, 1978; Michaud, Lipiansky, 1981).

Noțiunea de *eșantion* trebuie preluată cu toate precauțiile de rigoare, căci grupul de autori selecționat este neomogen, iar imaginile descoperite nu restituie realitatea identitară într-un mod univoc. Primejdia care amenință formularea unor concluzii științifice este tocmai tentația elaborării unui portret atemporal. O condiție de neînlocuit a *validității portretistice* este aceea a *multiplei confirmări imaginare din partea unor surse diferite* (cel mai adesea *se compară auto-imaginea*, construită din interiorul propriei culturi *cu heteroimaginea*, modelată de o reprezentare externă), iar prezența unor similarități între cele două imagini-bilanț pe anumite dimensiuni sugerează gradul mai mare de veridicitate al acestora.

- Se poate ilustra această normativitate prin compararea imaginii spaniolului realizată de doi esești celebri: S. de Madariaga (1930/1983) și H. Keyserling (1928/1993). În portretul conturat în 1930 de către S. de Madariaga, spaniolul apărea ca „pasional“ (de Madariaga, 1930/1983, p. 197), soarta sa era asumată cu spontaneitate (*ibidem*), cursul vieții se derula *natural, senin* (*ibidem*, p. 204). Caracterial, imaginea identitară exprimă o tensiune permanentă: „este dur și uman, resemnat și rebel“ (*ibidem*, p. 196). *Improvizator* (*ibidem*, p. 201), acționînd fără a-și îngemăna un proiect prealabil pe care să-l urmărească metodic în fazele îndeplinirii sale, spaniolul animă neașteptat „acele energii adormite“ pe care le „descarcă subit“ (*ibidem*, p. 197), întrucît acțiunea sa „tinde să fie violentă și discontinuă“ (*ibidem*). *Nerealist și inconsecvent, lipsit de perseverență și de spirit metodic* (*ibidem*), este *solitar*, cu un *spirit critic anemiât*, iar dominantă mentalității sale e pliată pe tiparul gîndirii arhaice, populare. *Spirit aventurier* și

individualist (*ibidem*, p. 199), găsește mai anevoie resurse pentru opere colective de amploare (*ibidem*, p. 198), rămânând în registrul actelor de bravură personale proprii unei „naturi rebele“ (*ibidem*, p. 199).

Contele baltic H. Keyserling, revendicându-și apartenența la o familie de idei și spirite care se preocupaseră de reprezentările realităților culturale în diverse spații istorice — autorul îl amintește chiar pe S. de Madariaga, dar și pe Ortega Y. Gasset, M. de Unamuno, N. Berdiaev, C.G. Jung, D.R.W. Inge, M. Scheler, L. Frobenius sau A. Maurois —, se lansează la sfârșitul deceniului al treilea într-o adevărată incursiune imagologică, privind „componentele Europei din perspectiva întregului“ (Keyserling, 1928/1993, p. 8). Reținând aprecierile sale la adresa profilului colectiv al spaniolilor, nu putem să nu remarcăm numeroase similitudini cu cele constatate de contemporanul său iberic. Astfel, locuitorul „pustiului“ peninsular este orientat spre fantastic, are la origine ceva „don-quiijotesco“ (*ibidem*, p. 72). Figura lui Don Quijote e identificată cu „cel mai înalt simbol al omului și într-o măsură mai mare decât apare Goethe germanilor“ (*ibidem*). „Fiecare spaniol e unic și solitar“ (*ibidem*) și acționează mînat de „pasiunea pur subiectivă“ (*ibidem*) ce se bizuie pe „patosul unicității“ (*ibidem*). „Aici, continuă H. Keyserling, se impune voința de a trăi personal-pasional și voința de putere“ (*ibidem*, p. 73), nu întîmplător Spania fiind țara în care „nimic n-a fost mai popular decît Inchiziția“ (*ibidem*).

Apar și nuanțe diferite față de lectura propusă de S. de Madariaga. Spre exemplu, Spania este privită ca fiind „în fruntea lumii actuale“ (*ibidem*, p. 83) din perspectivă morală, pentru că îi lipsește „snobismul și orice sentiment de inferioritate burghez ori chiar slugarnic“ (*ibidem*), iar spaniolul „este cultură etică devenită carne“ (*ibidem*).

Dacă am încerca să identificăm diferențieri semnificative între cele două portrete zugrăvite din perspectivă emică, respectiv etică — pentru a prelua disjuncția lui K.L. Pike (1967) —, putem concluziona că cele două etnograme se pot suprapune în toate registrele esențiale (spontan, pasional, dinamic, individualist, fantast, spirit critic nematurizat, subiectiv), îndreptățindu-ne să identificăm câteva trăsături durabile ale *etnotipului*, așa cum și l-a imaginat metodologic G. Michaud.

De altfel, schița *etnotipului* care se clarifică printr-un demers de acest fel se cere continuu confruntată cu imaginile ce se adaugă prin evaluări ulterioare. Rezultă în cele din urmă un *portret* sau un *profil modal* care prezintă o *valoare euristică*, situînd contururile finale în limitele unui acord intersubiectiv spontan cu imaginea sinteză (Radu, 1994b, p. 300).

Pentru a media investigația tipologică eșantionată cu reprezentările altor *straturi* social-culturale, A. Miroglio (1971, pp. 92–93) va propune explicit ca *obiect de cercetare al etnopsihologiei imaginile pe care și le fac popoarele despre sine și despre celelalte popoare cu care intră în relație*. Reprezentări colective de mare generalitate, ele vor fi numite *etnoimagini*. Colectarea sistematică a *etnoimagineilor* urmează cursul metodologic consolidat deja în psihologia socială, recurgînd la ancheta pe eșantion, analiza de conținut, înregistrarea personalităților populare dintr-o comunitate, observația coparticipativă, la care să se asocieze,

desigur, studierea produselor culturale semnificative ale unui popor, în maniera sugerată de G. Michaud. Prin această completare operațională se va putea aduce în lumină și *discursul comun*, al mentalității acelor grupuri sociale și culturale care nu acaparează scena istoriei, dar care îi asigură din plan secund adevărata vitalitate.

- Chiar și S. de Madariaga descria mecanismul prin care pe *teritoriul conștiinței comune* se produc simplificări și tipizări clarificatoare, exprimate cel mai adesea printr-un dublet antinomic: „perechea schematică *ipocrit-practic* ar reprezenta englezul, perechea *clar-licențios*, francezul; *perseverent-greoi*, germanul; *nobil-crud*, spaniolul; *vulgar-activ*, americanul; *fals-rafinat*, italianul. Ca și cum chipul fiecărei națiuni ar fi schematizat în două trăsături fundamentale, nelăsând să subziste decît o calitate și un defect“ (de Madariaga, 1930/1983, pp. 153–154). Astfel de imagini stereotipe la adresa alterității sunt răspîndite în toate epocile și în toate spațiile culturale. A. Miroglio, pornind de la scrierile lui S. de Madariaga, oferă asemenea portrete schematice, reamintește cum *punctualitatea* este foarte prețuită de germani și olandezi, fiind nerelevantă la sud-americieni sau spanioli. Americanii, cu dinamismul și ritmul lor de viață sufocant, îi apreciază drept *conservatori* pe englezi. Imaginea celor din America Latină despre englezi e însă diferită, ei apar mai degrabă *inteligenti, practici*, dar înclinați spre *conomie și egoiști* (Miroglio, 1971, pp. 83–84). Aceste diferențe în calificările reciproce sunt determinate, în primul rînd, de particularitățile contactelor în condiții istorice variate. Respingerea sau adversitatea rezultată în urma unor astfel de confruntări, care nu s-a produs doar în registrul cultural, colorează specific aprecierea „celuilalt“, accentuînd trăsăturile negative ale alterității.

Prin aceleași inferențe ale simțului comun s-ar putea afirma, de pildă, că englezul este *flegmatic, retractil* în comportare, dar astfel de clișee simplificatoare — și aproape mereu deformatoare — trebuie corelate cu analiza de tip G. Michaud, care rafinează și nuantează trăsăturile portretului etnic. Dacă ar fi să ducem pînă la capăt acest exemplu și să-l cităm pe același S. de Madariaga, imaginea englezului e mult mai expresivă și mai „dezvrăjită“ de stereotipiile mentalității comune. După eseistul spaniol, englezul este un *om de acțiune, pragmatic, utilitarist* (de Madariaga, 1930/1983, p. 171), deci cu un dezvoltat simț practic (*ibidem*, p. 328). „*Insularitatea*“ (*ibidem*, p. 182) se răsfrînge în psihologia poporului englez prin *autovalorizare și izolare* (*ibidem*). Tendința *flegmatică* (*ibidem*, p. 187) a profilului său etnopsihologic este rezultatul *autocontrolului și disciplinării* (*ibidem*, p. 170), care „subordonează gîndirea acțiunii“ (*ibidem*, p. 171). Englezul este un *om al ierarhiei* (*ibidem*, p. 181), care combină „vocația organizării spontane (...) cu empirismul și spiritul de continuitate“ (*ibidem*, p. 181), devenind un om al tradiției, o adevărată „arhivă vie“ (*ibidem*) a tuturor travaliilor trecute, și „deschisă acțiunilor prezente“ (*ibidem*).

Constituind un demers fertil al studierii imaginarului identitar, imagologia literară a dobîndit o pondere tot mai însemnată în cîmpul comparativismului literar, construind un exercițiu de cunoaștere care depășește teritoriul investigației

pur literare, fiind deschisă colaborării cu celelalte științe socio-umane interesate de structurarea dialogului intercultural.

2.3.3. Imagologia antropologică

Constituit ca o adevărată *arheologie a mitologicului* în deceniile șase și șapte ale secolului XX, studiul imaginarului mitic, avându-l ca precursor pe É. Durkheim (1912/1995), cu ale sale „*Forme elementare ale vieții religioase*“, se impune definitiv prin scrierile lui C. Lévi-Strauss (1962/1970, 1973/1978) și G. Bachelard (1942/1998a, 1943/1997, 1948/1998b). Deși radical diferite stilistic, îmbinând „rigoarea analitică“ a primului cu „plasticitatea poetică a celuilalt“ (Girardet, 1986/1997, p. 9), exercițiile metodologice combinate al amândurora vor inaugura un nou ghid de explorare al teritoriilor imaginare. Demersul în care s-au angajat cei doi deschizători de drumuri în studierea antropologică a subiectivității sociale ocolea, cel mai adesea, situarea în istorie și extrăgea configurații imaginare atemporale.

Un *discurs-sinteză* de mare rigoare, care va lărgi cadrul conceptual și va consacra imagologia antropologică, aparține profesorului Universității din Grenoble, G. Durand. Conducător al Centrului universitar din Chambéry, cercetătorul francez, spirit catalizator, va oferi în lucrarea sa „*Structurile antropologice ale imaginarului*“ („*Les structures anthropologique de l'imaginaire*“) o pilduitoare reconfirmare a maturizării hermeneuticii antropologice (Durand, 1969/1977). Deși păstrează perspectiva anistorică, studiul recurge la metoda comparativă pentru a-și întemeia judecățile, stabilindu-se pe un teren ferm al abordării pragmatice. Totodată, în prima parte a lucrării, devenim martorii activării „*mecanismelor tănuite*“ (subl.ns.) ce pun în mișcare acest oaspete prezent printre noi, deși nimeni nu s-a gândit să-l invite la dezbaterile noastre: *spiritul uman*“ (Lévi-Strauss, 1973/1978, p. 87).

Profesorul francez surprinde tendința gândirii occidentale de a „devaloriza ontologic imaginea și psihologia funcției imaginației, *meșteră în ale erorii și falsității*“ (Durand, 1969/1977, p. 24). Tot acest curent de idei raționalizator, ce pleacă de la școala socratică, trece prin augustianism, scolastică, cartezianism și secolul luminilor pînă la E.C. Alain, L. Lévy-Bruhl sau P. Valéry, urmărește inhibarea puseurilor imaginative. Cel mai adesea imaginația a fost privită de psihologi ca un spațiu pur reflectoriu, golit de vitalitate, alcătuit din imagini remanente sau consecutive. Pe acest teren se va impune *asociaționismul*, care va renunța la tiparul imobil al percepției ce transformă imaginea într-o simplă copie a lucrurilor obiective și va distinge o serie de conexiuni imaginative registrul conștient. Eforturile asociaționiștilor de a depăși impasul creat de perpetuarea unor viziuni statice nu s-a soldat însă cu rezultate pe măsură, imaginația continuînd a fi redusă la un „puzzle static și plat, iar imaginea la un amestec foarte echivoc la jumătatea drumului între soliditatea senzației și puritatea ideii“ (*ibidem*, p. 25).

Istoria recunoașterii rolului imaginarului în gândire a fost controversată. Făcînd un pas înainte, H. Bergson admite o dinamică și o autonomie proprie a imaginarului, care, însă, transformîndu-se în memorie, decade într-un fel de „subaltern sau un socotitor al existenței“ (Bergson, 1945, p. 65). Operînd cu metoda fenomenologică, J.P. Sartre (1940, 1950), în lucrările sale de referință din această zonă problematică, „*Imaginarul*“ („*L’imaginaire*“) și „*Imaginația*“ („*L’imagination*“), enunță teza *sărăcirii gândirii prin imagine* (1940, p. 82). După gînditorul existențialist francez, imaginea ar fi caracterizată prin următoarele trăsături: este transcendentă (*ibidem*, p. 16), obiectul imaginat e imediat reprezentat, spre deosebire de cel perceput, care se configurează în cîmpul conștiinței prin „aproximații și luări succesive de contact“ (*ibidem*, p. 20), iar conștiința imaginativă „își pune obiectul ca un neant“ (*ibidem*, p. 27); *a nu fi* ar deveni, așadar, categoria imaginii. Prin urmare, analiza imaginarului ar conduce la „o cunoaștere dezamăgită, o *sărăcire esențială*“ (*ibidem*, p. 28). Neajunsul *psihologiei imaginației* provine, probabil, dintr-un halou semantic exagerat, care a preluat fără discernămînt aparatul conceptual al asociaționiștilor, identificînd imaginea cu cuvîntul.

Toate aceste teorii au eșuat în dezvoltarea vitalității și independenței imaginarului și pentru că au ignorat imensul *rezervor simbolic* ce însoțește și hrănește imaginile. C.G. Jung, J. Piaget și G. Bachelard au înțeles rolul acestui resurse simbolice vitale. Dezvoltînd sugestia lui M. Pradines (1946, II, p. 160), conform căreia adevăratul conținut al gândirii îl constituie *orînduirea imaginilor*, C.G. Jung, în continuarea modelului psihanalitic, consideră că orice gândire se întemeiază pe *arhetipuri* — imagini de mare generalitate —, operatori mentali de profunzime care conferă, în mod inconștient, „un înțeles structurant“ (Jung, 1950/1995, p. 479). Esențiale, *imaginile primordiale* pot fi interpretate fie ca precipitate mnemice sau *engrame*, apărînd ca „o formă tipică fundamentală a unei anume trăsături sufletești, continuu repetate“ (*ibidem*, p. 478), fie ca motive mitologice, manifestîndu-se într-o manieră „permanent activă și neîncetat reînnoită“ (*ibidem*). Pe această cale se modelează ingredientele vitale ale îngemănării conștientului colectiv printr-o serie de conținuturi ce grupează „conexiuni mitologice, motive și imagini care pot apărea oricînd și oriunde, dincolo de orice migrație sau tradiție istorică“ (*ibidem*, p. 486).

Și J. Piaget, în urma unor studii de psihologie aplicată, subliniază „coerența funcțională a gândirii simbolice și a sensului conceptual“ (Piaget, 1945, p. 172), ajungînd la concluzia unei comunicări și solidarizări a formelor reprezentării.

Totodată, „cuvîntul *imaginație* desemnează (...) o producție mentală a reprezentărilor sensibile, distinctă de percepția senzorială a realităților concrete și de conceptualizarea ideilor abstracte“ (Wunenburger, 1991, p. 3), angrenînd o triadă conceptuală: *percepție, imaginație, conceptualizare* ce depășește viziunea limitativă a lui J.P. Sartre (1940), care deși a înțeles caracterul intențional al ima-

ginii, diferențiind-o de procesul psihic primar perceptiv, a considerat imaginea o formă de cunoaștere degradată. G. Bachelard (1943/1997, p. 9) își expune punctul de vedere asupra simbolismului imaginar, întemeindu-l pe două principii, însușite și de G. Durand: imaginarul și imaginația hrănesc o *dinamică specială*, cu un tip de dinamism organizator ce contribuie la omogenizarea reprezentărilor, iar imaginea este însoțită de o *dimensiune simbolică*.

Într-un astfel de cadru de înțelegere simbolul se desparte de domeniul semiologiei, apropiindu-se de câmpul „unei semantici speciale <care> (...) posedă (...) mai mult decât un sens artificial atribuit, dar deține o putere de răsunet esențială și spontană” (Bachelard, 1957, p. 6). Din această definiție a simbolului rezultă două consecințe importante: în primul rând, evidențierea *caracterului pluridimensional al lumii simbolice* și, în al doilea rând, plasarea simbolismului într-o *anterioritate cronologică și ontologică* în raport cu orice semnificație audio-vizuală (Durand, 1969/1977, p. 36). O asemenea opțiune îl îndemna pe antropologul francez să se situeze într-o perspectivă simbolică atunci când se lansează în descifrarea arhetipurilor fundamentale ale imaginației. De altfel, psihologia patologică a lui E. Minkowski (1966), pregătită încă de perspectiva herderiană a romantismului german ori suprarealismul ilustrat de H. Breton, dovedise imperialismul simbolic al copilăriei sau al universului mental al primitivului, iar avansarea spre vârsta adultă și spre civilizație aducea cu sine o „îngustare” și o „refulare progresivă” a sensului metaforelor (Durand, 1969/1977, p. 37), îngemănând, astfel, o poziție comprehensivă opusă față de cea a lui J.P. Sartre (1950, p. 46) a *imaginii ca umbră, ca gândire sărăcită*.

Dar cum comunică și se împletesc simbolurile? G. Durand (1969/1977, p. 38) va propune termenul de „*constelații simbolice*”, înlocuindu-l pe cel de „lanț simbolic”, folosit de lingviști. Terminologia i-a fost sugerată de antropologul A. Leroi-Gourhan (1958, p. 308), care operează cu noțiunea de „*pachete simbolice*”, ce exprimă reunirea iconografică a simbolurilor, și de conceptul „*roi de imagini*”, aparținându-i lui J. Soustelle (1940, *apud* Durand, 1969/1977, p. 38), care desemnează acel nucleu imaginar organizat ce reglează povestirea mitică, reluând sintagma mai timpurie a lui H. Taine „polipi de imagini” (Taine, 1888, *ibidem*).

O autentică înțelegere a imaginarului nu se poate dobândi decât urmând *traseul antropologic*, „în care reprezentarea obiectului se lasă asimilată și modelată de imperatiile impulsionale ale subiectului, și în care reciproc (...) reprezentările subiective se explică prin acomodările anterioare ale subiectului la mediul obiectiv” (*ibidem*, pp. 48–49). Pe această cale și urmărind influența dublei determinări, autorul francez va contura *constelațiile mitologice* esențiale, ce se constituie în jurul aceluiași nucleu central. Rezumând acest *traseu*, putem aprecia că el cuprinde două etape. În primul rând, se impune parcursă o etapă *constitutivă*, care vizează identificarea și individualizarea constelațiilor mitologice. În interiorul acestor ansambluri coagulate în jurul nucleului întemeietor trebuie izolate și

localizate rețelele de corelații existente, căutînd constantele și raporturile stabile. Mai apoi este necesară și o etapă *analitică*, în care demersul comprehensiv urmărește extragerea structurilor fundamentale ale realității mitice, construite pornind de la schemele ordonatoare, interferînd în jurul arhetipurilor.

Terminologia instrumentalizată în proiectul de investigare antropologică a imaginarului la G. Durand poate fi schițată într-o formulă concentrată ca în *figura nr. 1*.

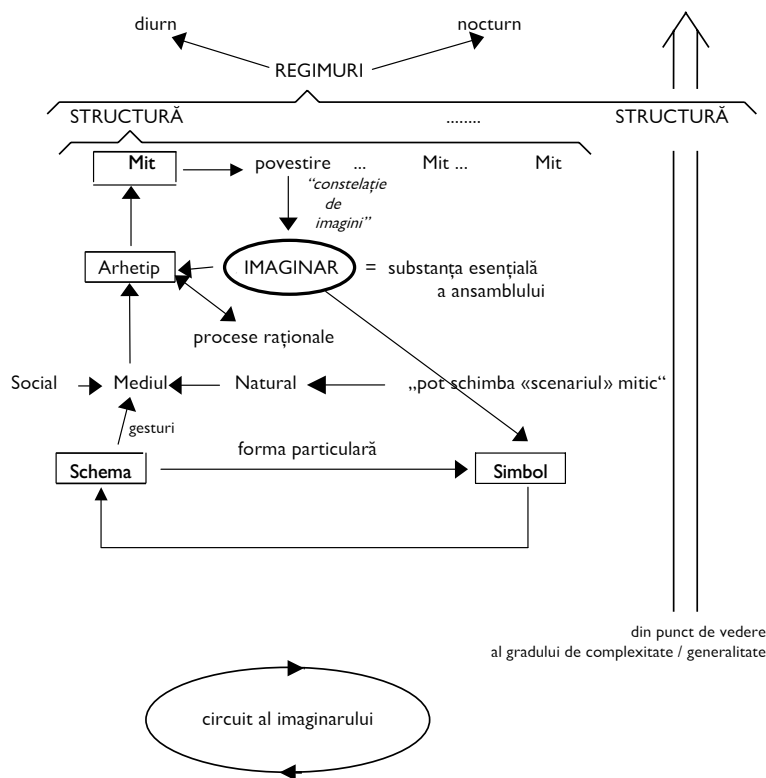


Figura nr. 1 Traseul antropologic al imaginarului la G. Durand (1969/1977)

Să rezumăm înțelesul conceptelor angrenate în acest traseu al cunoașterii imaginarului, conform perspectivei antropologului francez. Astfel, *schema* este considerată „generalizarea dinamică și afectivă a imaginii“ (*ibidem*, p. 72), constituind „factivitatea și non-substantivitatea generală a imaginarului“ (*ibidem*). S-ar identifica cu ceea ce J. Piaget (1951, p. 178) numește „simbol funcțional“, G. Bachelard (1948/1998b, p. 264) „imagine dinamică“ sau ceea ce P. Chaunu (1988, p. 230) desemnează drept *operator al mentalităților*. Gesturile, diferențiate în scheme, în contact cu mediul bivalent (social, natural) generează o entitate supraordonată, mai generală și mai complexă, *arhetipurile*. Conceptul a fost împru-

mutat de C.G. Jung de la istoricul J. Burckhardt (*apud* Jung, 1950/1997, p. 477) și reprezintă „substantificările schemelor“ (Durand, 1969/1977, p. 72), o reunire a imaginilor primordiale, ale engramelor avînd un caracter colectiv (Jung, 1950/1997, p. 486), însușite printr-o dublă combustie, naturală și spirituală, deci socială. Ideile au un tipar afectiv-reprezentativ — chiar acest motiv arhetipal — care explică de ce raționalismele și pragmatismul științific „nu scapă niciodată pe deplin de haloul imaginar“ (Durand, 1969/1977, p. 73) și care lămurește de ce oricare sistem rațional e însoțit de propriile fantasmе. Arhetipurile reprezintă, așadar, cîmpul de întîlnire între imaginar și procesele raționale. C. Baudouin (1950, p. 191) a insistat asupra acestui raport dual, indicînd două tipuri de conexiuni posibile, redată în *figura nr. 2*: fie cea care grupează mai multe imagini (i_1, i_2, i_3) într-o idee (I), fie cea prin care o imagine (i) angajează mai multe idei (I_1, I_2, I_3).

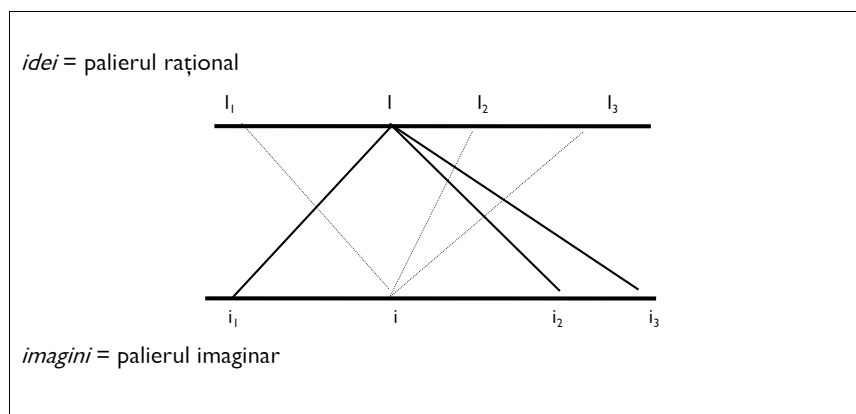


Figura nr. 2 Conexiuni potențiale între imagini și idei (*apud* Baudouin, 1950, p. 191)

Nota distinctivă a arhetipurilor, conform lui C.G. Jung (1950/1997, p. 481), îl constituie „felul <lor> mereu același“, *marea lor stabilitate*. Dar arhetipurile sunt ilustrate prin „imagini foarte diferențiate de către culturi și în care mai multe serii de scheme vin să se întrepătrundă“ (Durand, 1969/1977, p. 74). Astfel poate fi identificat *simbolul*, care e o formă particulară și inferioară a schemei. De asemenea, *mitul*, în vocabularul utilizat de G. Durand, depășește înțelesul acordat de etnologi și devine un sistem dinamic ce reunește un ansamblu ordonat de simboluri, scheme și arhetipuri care „sub impulsul unei scheme *tinde să se realizeze ca povestire*“ (*ibidem*, p. 75). În mit se alătură palierele imaginare cu cele raționale: „simbolurile se transformă în cuvinte și arhetipurile în idei“ (*ibidem*). Mitul reprezintă germenul mobilizator al doctrinelor religioase, sistemelor filosofice sau povestirilor istorice și legendare, iar *povestirea* e transferată imaginărilor prin *constelațiile de imagini*. Un izomorfism al schemelor, arhetipurilor și

simbolurilor în cadrul sistemelor mitice configurează *structurile*, entități de mare generalitate și complexitate, caracterizate, de asemenea, printr-o stabilitate deosebită.

În sfârșit, grupări de structuri învecinate vor elabora entitatea cea mai complexă, *regimul imaginilor*. Exprimate polar, regimurile diurne sau nocturne vor sta la baza tuturor clarificărilor imaginare și, deci, a orientării în palierele izotopice ale imaginilor (*ibidem*, pp. 536–537).

Rezumând, pornind de la o succesiune a schemelor, arhetipurile și simbolurile se exprimă în *mit*, înțeles ca *povestire*, în care simbolurile sunt „traduse” prin cuvinte, iar arhetipurile prin idei; arhetipul constituie o matrice mentală universală; simbolul este individualizant și fluctuant; iar schema se exprimă printr-o generalizare dinamică și afectivă a imaginii. Cele mai persistente arhetipuri sunt: „cerul”, „piscul”, „ziua”-„noaptea”, „ciclul lunar”, „negru”-„alb”, „centrul”, „insula”, „caverna”, „sînul matern”, „laptele”, „arborele”.

- Alte sistematizări arhetipale binecunoscute aparțin lui C.G. Jung (1950/1997, p. 482), ce discriminează între *anima* = principiu feminin prezent în inconștientul masculin și *animus* = principiu masculin al inconștientului feminin; sau G. Bachelard (1942/1998a, 1943/1997, 1948/1998b, 1957), care pornește în construcția sa de la cei *patru hormoni ai imaginației* pe care cunoașterea umană i-a „așezat la temelii tuturor lucrurilor” (Bachelard, 1948/1998b, p. 5), identificați cu cele patru elemente naturale: aerul, focul, apa, pământul.

Schemele pe care se articulează scenariul imaginar pot fi: ascensiunea, mișcarea circulară sau ciclică, căderea, iar simbolurile reprezintă liantul scenariului și sunt de extremă generalitate.

- Dacă ar fi să prezentăm câteva ilustrări sugestive ale legăturilor arhetip, schemă, simbol, putem evoca arhetipul *piscului* sau al *conducătorului*, cărora le corespund schemele înălțării, iar simbolurile „de construcție” sunt muntele, capul, fruntea; după cum arhetipului *cer* îi corespunde, de asemenea, o schemă ascensională și simboluri precum treaptă, săgeată, aripă (Durand, 1969/1977, pp. 72, 74).

În jurul schemelor se articulează structurile, înțelese ca *tipare normative* de mare stabilitate, asociate mentalităților duratei lungi braudeliene, ce ordonează reprezentările colective, dau coerență viziunilor asupra lumii, situează în istorie destinul unei societăți. „Lungi plaje de imobilitate” (Le Roy Ladurie, 1980, p. 150), structurile imaginare pot fi grupate în mari ansambluri durabile. L. Boia (1998b/2000, pp. 29–35) selectează *opt ansambluri majore sau structuri arhetipale conturate la nivelul imaginarului*, grupate la nivelul fiecărei societăți în doza diferite: conștiința unei *realități transcendente*, prin invocarea prezenței unui domeniu supranatural, ce este de nedespărțit de condiția umană; *dublul moartea-viața de apoi*, care hrănește motivele recurente ale reîncarnării sau

metempsihozei; *alteritatea*, ce exprimă raportul tensionat dintre „noi“ și „cei-alții“; *unitatea*, animată de imperativul coerenței; *veșnica reîntoarcere*, care produce un recurs la origini prin intermediul miturilor fondatoare, de genul „Virstei de Aur“ sau al miturilor întemeietoare; *sondarea viitorului*, cu toate speciile de utopii; *evaziunea*, care propune refuzul condiției umane și al istoriei, cu speciile milenarismelor; și, în sfârșit, *lupta contrariilor*, care exprimă *polarizarea* imaginarii.

Anunțat de strădania lui R. Barthes — ce lansase în 1957 celebrele sale „*Mitologii*“, prin care concepea un „studiu diacronic al miturilor, fie că le supunem unor retrospectivii (și atunci se pun bazele unei mitologii istorice), fie că urmărim unele mituri din trecut pînă la forma lor actuală (și atunci facem o istorie prospectivă)“ (Barthes, 1957/1997, c4) —, demersul lui G. Durand, prin generoasa ofertă conceptuală și metodologică de explorare a imaginarului, va oferi o punte temeinică către celelalte proiecte de investigare a mentalului colectiv, grăbind și instituționalizarea unei noi direcții: imagologia istorică. Chiar dacă într-o manieră nerevendicată, multe dintre achizițiile conceptuale ale hermeneuticii antropologice, pe care G. Durand le-a rafinat într-un studiu ulterior (Durand, 1994/1999), vor alimenta substanța cercetărilor în disciplinele preocupate de investigarea imaginarului identitar. Astfel, raportarea la dezbaterile inaugurate în spațiul antropologiei va deveni curînd roditoare în cîmpul istoriei mentalităților și al psihologiei sociale.

2.3.4. Imagologia istorică

2.3.4.1. Particularizarea demersului antropologic în cîmpul istoriei

A particulariza traseul antropologic al lecturii imaginarului echivalează cu a-l scoate din atemporalitate și a-l aduce în istorie. Mediul social, prezent marginal în structura traseului antropologic la G. Durand, va privilegia activarea anumitor scenarii imaginare, însuflețindu-le cu *constelații mitologice* bine delimitate, impuse de *ideile forță* ale prezentului (Miroglia, 1971, p. 27). Încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea A. Fouillée teoretizase în „*Mișcarea idealistă și reacția contra științei pozitive*“ („*Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*“) impactul universului mental asupra socialului, indicînd „cum în fiecare idee sălășluiește o putere care e realizată în proporția în care ea își concepe clar și dorește propria realizare“ (Fouillée, 1896 *apud* Antohi, 1991, p. 42).

Cel care definește la începutul secolului XX pentru întîia dată conceptul de *mit istoric* este G. Sorel, în volumul său „*Reflexii asupra violenței*“ („*Reflexions sur la violence*“), descriînd mecanismul prin care „oamenii ce participă la marile mișcări sociale își reprezintă acțiunea lor viitoare sub formă de imagini de bătaie asigurînd triumful cauzei lor“ (Sorel, 1908, *ibidem*, p. 43). Toate aceste construcții imaginare sînt numite de gînditorul francez mituri și le este atribuită o covîrșitoare importanță în metabolismul istoriei. Puterea și expansiunea

mitului în organismul social e explicabilă și prin trăsăturile sale: el este „la bază, identic cu convingerile unui grup, fiind expresia acestor convingeri în limbajul mișcării“ (*ibidem*), ceea ce-l face inanalizabil în părți care ar putea fi pe planul descrierilor. Mitul istoric îmbină palierul rațional cu cel imaginar, fapt dovedit de speciile miturilor revoluționare, care travestesc în acțiunea lor numeroase nebuloase mentale de factură religioasă.

Ideile-forță și miturile istorice nu sunt numai substanțializări ale unui anumit context istoric, cucerindu-și o subtilă și uneori tardiv înțeleasă — de istorici — autonomie; ele se pot întoarce asupra societății însăși, transfigurând-o. *Utopiile* sunt un astfel de exemplu, ele „câștigă în <realitate> în măsura în care (...) se înscriu în câmpul de așteptări ale unei epoci și ale unui grup social, și mai ales în măsura în care se impun ca idei-ghid și idei-forță care orientează și mobilizează speranțele și solicită energiile colective“ (Baczko, 1984, p. 147).

Contabilizând toate aceste achiziții conceptuale, R. Girardet (1986/1997) le va îmbina cu reperatele metodologice oferite de G. Durand, realizând o sinteză referențială în „*Mituri și mitologii politice*“. Parcurgând itinerarul gândirii social-politice din ultimele două secole, profesorul „*Institutului de Studii Politice de la Sorbona*“ remarcă prezența unei constante neîncrederi în imaginar, prin privilegierea edificiilor teoretic-explicative pur raționale. Arareori analiza și înțelegerea retrospectivă coboară spre „adâncurile secrete ale puterilor onirice“ (*ibidem*, p. 1), iar atunci când dă curs acestei provocări ea se vede alungată „într-o zonă de umbră în care foarte puțini se hotărăsc să pătrundă“ (*ibidem*). R. Girardet nu ezită să se aventureze spre acest tărîm misterios, îndemnat mai cu seamă de explozia mitologică ce însoțește marile mutații politice și sociale declanșate de modernitate. De altfel, prima constatare ce se impune este chiar aceea care dovedește că *în epocile de fractură istorică procesul mitogenetic dobîndește o efuziune impresionantă*. Caracteristica a fost surprinsă la începutul deceniului al optulea al secolului XX de către sociologul R. Bastide (1972, p. 137), care amintea prezența copleșitoare a unui imaginar latent ce rupe zăgazarile instituționale, deci raționale, atunci când se produce clivajul social.

- Semnalînd această tendință, R. Girardet zugrăvește plastic invazia imaginarului în epocile de tulburare socială: „E la fel ca în cazul marilor zguduirii tectonice, care pot face să țîșnească gheizererele, cascadele tumultoase, izvoarele învolburate. Această erupție imediată nu se poate totuși explica decît prin existența unor pînze de apă subterane. Prezente în relief, sub covorul vegetal, acestea erau ascunse privirilor. A trebuit să se rupă stratul mineral pentru a putea fi eliberate cu toată forța, în toată intensitatea lor. Zguduirile mediului istoric au același rol ca și fisurările tectonice: lor li se datorește această țîșnire impetuoasă a energiilor, pînă atunci subiacente, ieșite din adîncurile imaginarului mitologic“ (Girardet, 1986/1997, p. 149).

Așadar, *miturile* pot fi calificate drept *reacții expresive asumate de către mentalul colectiv ce răspund tensiunilor, dezechilibrelor sau rupturilor unei societăți, devenind adevărate „ecrane pe care se proiectează angoasele colective“* (Bastide, 1972, p. 129).

Cele *patru mari ansambluri mitologice* pe care le identifică R. Girardet, urmărind dinamica realității franceze postrevoluționare, și care exprimă tocmai mecanismul dialogului tensionat context istoric-imaginar sunt: *mitul Conspirației, mitul Vârstei de aur, mitul Unității și mitul Salvatorului*. Astfel, denunțarea unei obscure și insidioase acțiuni din umbră a forțelor malefice a pregătit, în mentalul colectiv, terenul construirii *mitului Conspirației*, inadecvările și amețitoarea mobilitate socială, dar și valorică, ce amenința stabilitatea reperelor normative tradiționale, generată de prefacerile istorice atât de radicale din ultimele două secole au alimentat nostalgia ce însuflețea *mitul Vârstei de aur*, expansiunea pozitivismului pe plan științific, a liberalismului în câmpul politic și a individualismului în plan etic a readus fiorul restaurativ al *mitului Unității*, după cum crizele de proporții și sporirea incertitudinii au făcut loc soluțiilor mesianice, proprii *mitului Salvatorului*.

Mitul devine în toate aceste cazuri *o credință coerentă și completă*, iar singura lui legitimitate rămîne propria dezvoltare înspre înstăpînirea spiritelor vremii. Totodată, mitul este un *ansamblu structural omogen și stabil*. Dacă *interpretările rolurilor* specifice unor mituri sunt diferite, scenariile sau operatorii mentali care le mobilizează se caracterizează prin constanță și pregnanță. Căci la o analiză atentă, *elementele durabile* pot face obiectul unor distincții multi-nivelare, deopotrivă în zona limbajului, a imaginilor și simbolurilor sau a registrului afectiv.

O incursiune în imaginarul mitologic se impune să pornească de la consolidarea conceptului pe toate aceste paliere alternative. *Termenul de mit* suportă cel puțin trei accepții distincte. În primul rînd, din *perspectiva antropologică și a istoriei religiilor*, „mitul relatează o întâmplare sacră, care s-a petrecut la începuturile timpului, *ab initio*“ (Eliade, 1957b/1993, p. 83). Mitul este produsul unei narațiuni esențiale asumate de mentalul colectiv care descrie cum s-a născut o realitate, fie că e vorba de o „realitate totală, Cosmosul, ori o parte a acesteia — o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție“ (*ibidem*, p. 85). Așadar, mitul devine „povestea a ceea ce s-a petrecut *in illo tempore* (...), este legat de ontologie, pentru că nu vorbește decît de realități, de ceea ce s-a petrecut *cu adevărat*, de ceea ce s-a manifestat din plin“ (*ibidem*, p. 84). Prin urmare, conform acestei accepțiuni, *mitul este o povestire originară, cu rol explicativ*, echivalînd cu *dezvăluirea unui mister vital* pentru comunitatea care și-l integrează.

În al doilea rînd, după R. Barthes (1957/1997), dar și după A. Sauvy (1965) ori R. Ruyer (1972), *mitul este mistificare*: „iluzie, fantasmă sau camuflaj, mitul alterează datele observației experimentale și contrazice regulile raționamentului

logic; se interpune ca un ecran între adevărul faptelor și exigențele cunoașterii“ (Girardet, 1986/1997, p. 4).

În sfârșit, după G. Sorel, mitul este, cum am menționat în debutul capitolului de față, *o forță mobilizatoare*, un *ansamblu de imagini motrice* care are un *rol incitator* asupra energiei sociale astfel „trezite“.

R. Girardet, plecând de la obstacolul acestor deja încetățenite interpretări alternative ale conceptului, propune îmbinarea celor trei perspective, care nu se exclud total, de vreme ce mitul este și fabulație, are și o funcție explicativă, dar și un rol angajant, iar mitul politic se dezvoltă, complementar, pe toate cele trei dimensiuni. Pentru ca explorarea în lumea imaginarului mitologic să nu se rătăcească pe cărări secundare, autorul sugerează necesitatea înțelegerii prealabile a citorva trăsături principale ale mitului politic, îndeosebi a naturii active a mitului, ce se organizează într-o *dinamică a imaginilor*. *Analogia* ce poate fi stabilită în chip legitim este cea *între demersul mitic și vis*, căci, asemenea visului, mitul nu poate fi delimitat precis, închis în lăuntru unor granițe ferme decât printr-o operație de conceptualizare, inevitabil reducționistă și falsificatoare, care oferă doar „o versiune rătăcită, mutilată, amputată a bogăției și complexității sale“ (*ibidem*, p. 5). Principiile analizei carteziene atât de influente în canonul pozitivist, precum cele ale descompunerii, divizării în segmente independente și inventarierii nu-și au locul în câmpul realității mitice: „Nu există o limită în analiza mitică, o unitate secretă care poate fi înțeleasă în urma unei acțiuni de fărâmițare. Temele se dublează la infinit, credem că au fost despărțite unele de altele și că pot fi menținute separat doar pentru a constata că se reunesc din pricina unor afinități neprevăzute“ (Lévi-Strauss, 1971, p. 128). Miturile politice ale societăților prezente devin, astfel, asemeni miturilor sacre ale societăților tradiționale, entități sociale caracterizate de aceeași fluiditate, de prezența unor rețele simbolice ramificate, împletite subteran. Întocmai ca mitul religios, și cel politic este *polimorf*, căci o anumită „serie de imagini onirice poate fi vehiculată de mituri în aparență dintre cele mai diverse“ (Girardet, 1986/1997, p. 6), activînd o semantici multiplă. Totodată, fiecare mit generează o anumită *logică internă a discursului* său. Întocmai ca imaginea viselor noastre care călătoresc într-un registru asociativ limitat, afinitățile de asociere ale imaginarului social apelează la un număr relativ restrîns de formule. Aceste adevărate rețele relaționale ascunse vederii comune ordonează și asigură coerența discursului mitic și se exprimă prin *succesiuni și asocieri de imagini*, integrate într-un *sistem* cu o *sintaxă* specifică (Lévi-Strauss, 1971, p. 99). Elementele povestirii sunt astfel grupate în serii ce întrețin asociații constante și durabile. Bunăoară, motivul *Salvatorului* apare asociat simbolurilor *purificării* („eroul“ mîntuitor eliberează, frînge lanțurile „răului“, zdrobește „monștrii“), *luminii* („aur“, „soare“ urcînd pe cer, „strălucirea“ privirii) și *verticalului* („spada“, „sceptrul“, „arborele secular“, „muntele sacru“), după cum tema *Conspirației* e asociată unei *simbolistici degenerative*

(„complotistul“ trăiește într-o lume a „murdăriei“, se târăște, se ascunde și „acționează pe la spate“, „vâscos“ și „tentacular“, răspîndește „otrava și infecția“) (apud Girardet, 1986/1997, p. 8).

Prin urmare, discursul mitic se dezvoltă, pe baza unui *cod* ce intră în registrul permanențelor. Decriptarea sa se poate obține numai prin aplicarea unei grile de lectură care poate să scoată la iveală *sintaxe asociative* ale afinităților relaționale în plan simbolic. Dezvoltînd o investigație care are numeroase puncte de întîlnire cu metoda antropologică — pe linia C. Lévi-Strauss, G. Bachelard, G. Durand —, R. Girardet construiește constelațiile mitologice dominante — echivalentul primei etape din traseul antropologic evidențiat de G. Durand —, identifică structurile sale fundamentale — parcurgînd și etapa secundă a acelu traseu comprehensiv —, dar duce demersul mai departe, însuflețind aceste mari ansambluri imaginare cu pulsul *temporalității*, al unei istorii vibrînde. Prin urmare, „apelul la istorie, subliniază R. Girardet, apare cu atît mai legitim cu cît studiul imaginarului mitologic este, într-adevăr, prea des închis în formularea unei tematici abstracte, scutită de orice apreciere referitoare la circumstanță și loc“ (*ibidem*, p. 11).

N. Cohn (1957/1983), S.O. Lesser (1957) și E. Erikson (1968/1972) exersaseră cu cîteva decenii mai devreme calea îngustă a decontextualizării, a suspendării duratei, relativizînd originalitatea și unicitatea fiecărui proces istoric, de vreme ce enunțaseră o continuitate peste timp a structurilor imaginarului social profund, precum convertirea mascată a fantasmelor milenariste medievale în fenomenele totalitare moderne, de genul celor topite în deriva nazismului. Ancorat în durată, trăind intens *mitul timpului său*, istoricul și sociologul nu trebuie să ocolească studierea viselor unei societăți, a acestor explozii de efervescentă proprii travaliilor imaginare, doar astfel izbutind să se apropie de o cunoaștere autentică a subiectivității sociale.

- Totodată, recunoscînd identitatea schimbătoare a societății pe care o investighează, cercetătorul din zona științelor socio-umane s-ar impune să înțeleagă că „există forțe (...) ce nu pot fi reduse la tăcere. Cînd spațiul din templele oficiale nu mai satisface exigențele sacrului, acestea se exprimă prin formele cele mai aberante ale religiozității. Eliminate din normele organizării colective, suspendate sau reprobate, tensiunile visului explodează din nou, izbucnirile fiind anarhice. O ordine politică și socială în care aceste tensiuni nu se pot integra, care nu spune nimic nici imaginației, nici inimii, un univers cotidian decepționant și cenușiu fac să se recurgă la alte sortilegii, cum au fost, de pildă, cortegiile cu făclii din Nürenbergul nazist, catedralele sale luminate, cîntecele, torțele și flamurile, nopțile Sorbonei, din mai 1968, beția de cuvinte și simulacrul zadarnic al unei revoluții imposibile. Fără îndoială, trebuie să credem (...) în superioritatea creativă a inteligenței, în extraordinara ei capacitate de invenție și înnoire. Dar Dionysos rămîne un zeu sperios. În cele din urmă, e mai înțelept, să ne fie permis să spunem, e mai rezonabil să-i recunoaștem rolul — rolul adevărat — pe care-l are, decît să încercăm să-i închidem gura“ (Girardet, 1986/1997, pp. 150–151).

Au existat, totuși, istorici care n-au ignorat avatarurile lui Dionysos. Astfel, redactînd un bilanț al cercetărilor de istorie a imaginarului, E. Patlagean (1978/1998, pp. 308–309) îi redescoperă pe J. Michelet (1862/1972), cu a sa „*Istorie a Franței*“, pe J. Frazer (1915/1984), autorul „*Crengii de aur*“, pe F. Cumont (1906/1989), cel ce a stăruit în dezvăluirea substratului imaginar al religiilor orientale, desigur alături de exponenții Școlii Analelor: L. Febvre (1942/1996, 1942/1998, 1957), M. Bloch (1924/1997, 1939/1998), E. Mâle (1898/1948), H. Focillon (1938/1990), la care ar trebui să se adauge P. Francastel (1965/1972) și iconologia lui E. Panofsky (1924/1983). Lista s-ar putea lărgi cu studiul clasic al evaziunilor proprii imaginarului medieval la E. Köhler (1966/1976), urmărirea atitudinilor față de moarte pînă în epoca modernă, la P. Ariès (1977/1996), sau cu dezvăluirea nebuniei ca obsesie a imaginarului la M. Foucault (1972/1996).

La noi, investigarea istoriei imaginarului a dobîndit un rol important în anii din urmă datorită întemeierii unui centru de cercetare specific la Universitatea din București, coordonat de L. Boia. Situîndu-ne în granițele cadrului teoretic propus anterior, să urmărim cum privește istoricul român — care își recunoaște descendența din R. Girardet — specificitatea imaginarului. În primul rînd, se susține ideea unui *imaginar expansiv și acaparator*. „Imaginarul pornește din mentalitate, dar este mai complex, mai sofisticat, cuprinzînd miturile, utopiile, religiile sau construcțiile mentale (intelectuale) prin care se exprimă mentalitatea. Prin aceasta, imaginarul se apropie de ideologie“ (Boia, 1994, p. 8) și însoțește permanent, din umbră, creșterea istoriei. De fapt istoria a fost elaborată, în modernitate și contemporaneitate, în raport cu mitologia politică, mai mult, „miturile politice sunt de fapt mituri istorice care-și obțin dimensiunea în raport cu prezentul“ (*ibidem*, p. 23). Urmărind raportul dintre mentalitate și imaginar, istoricul român menționează elementele distinctive ale celor două concepte care au cunoscut unele suprapuneri semnificative. Astfel, sugerînd resursele operaționale sporite ale conceptului de imaginar, L. Boia remarcă *consistența sporită a termenului de imaginar*, în dauna celui mai ambiguu de mentalitate, căci, dacă mentalitatea se configurează în cîteva registre abstracte, imaginarul presupune o *colecție de imagini sensibile* (Boia, 1998b/2000, pp. 38–39). La fel, însă, ca și mentalitatea, imaginarul alimentează un dualism ontologic *realitate social-istorică-mental colectiv*, afirmîndu-se ca o *altă realitate* inserată în realitatea concretă, dar nu mai puțin reală, pe care o reconstruiește expresiv cu o mare acuratețe. În consecință, imaginarul se articulează într-o manieră mult mai elaborată și mai formalizată, reunind, așa cum s-a subliniat, mituri, religii, utopii, sisteme de alteritate, ficțiuni literare, ipoteze științifice, fiind mai apropiat de ideologii decît mentalitățile (ideologiile fiind, din punctul de vedere al imaginarului, mitologii secularizate).

Ce se înțelege, așadar, prin mit? Pe urmele predecesorului său francez, L. Boia *definieste mitul* ca o „*construcție imaginară*“ (subl.ns.) (ceea ce (...) nu

înseamnă nici *reală*, nici *ireală*, ci dispusă potrivit logicii imaginarului), destinată să pună în evidență *esența fenomenelor cosmice și sociale, în strâns raport cu valorile fundamentale ale comunității și în scopul de a asigura coeziunea acesteia*“ (Boia, 1997, p. 8). O lectură științifică a miturilor istorice presupune parcurgerea trecutului în spiritul acestei definiții.

Adevărat creuzet al tuturor pulsioniilor mentalului colectiv, mitul nu rămâne, însă, doar în zona iraționalului. Dacă am rezuma *caracteristicile* sale fundamentale după care poate fi identificat, s-ar cuveni să evocăm faptul că miturile transcriu în narațiunea împărtășită social un *adevăr esențial*, iar *sensul* propagat este unul *simbolic*, bazat pe cod și promovând un model de comportament orientat către atingerea dezideratului ce și-l fixează prin însăși definirea sa. Astfel, mitul *e capabil să antreneze comunități întregi*, direcționându-le acțiunea și oferindu-le garanția — sau numai iluzia — „drumului drept“. Fiind puternic *integrator*, mitul istoric privilegiază *o asumare stereotipă a normativității sale*, imensa diversitate a realității social-istorice fiind citită doar prin operatorii mentali proprii scenariului mitologic.

Entitatea cea mai structurată ce populează realitatea imaginară, mitul devine astfel una din cheile de înțelegere atât a zbaterii „valurilor“ evenimentțiale, cât mai ales a capilarității straturilor profunde ale duratei lungi. Deși nu de mult intrat în vizorul istoricilor, imaginarul, acest suport mental al destinului oricărei societăți, se cere, așadar, acceptat, identificat și explicat, pe toate nivelele sale de complexitate.

- Iată cum descria imaginarul E. Patlagean, cea care i-a rezervat o primă tratare sistematică într-o sinteză istorică: „Domeniul imaginarului este constituit de *ansamblul reprezentărilor* (subl.ns) ce se află dincolo de limita fixată de constantele experienței și de înlănțuirile de deducții pe care acestea le autorizează. Este un fel de a spune că fiecare cultură, și deci fiecare societate, fiecare nivel dintr-o societate complexă are imaginarul său. Cu alte cuvinte, limita dintre real și imaginar se dovedește variabilă, în timp ce teritoriul traversat de această limită rămâne, dimpotrivă, mereu și peste tot identic, de vreme ce nu este altceva decât *câmpul întreg al experienței umane* de la aspectele sociale colective la cele mai intime: curiozitatea față de orizonturile prea îndepărtate ale spațiului și timpului, tărîmurile de necunoscut, originea oamenilor și a națiunilor, angoasele inspirate de necunoscutele pline de neliniște din prezent și viitor, conștiința că existența își asociază trupul, atenția acordată mișcărilor involutare ale sufletului, spre exemplu viselor; interogațiile asupra morții; sunetele armonice ale dorinței și represiunii ei; constrîngerea socială, generatoare a punerilor în scenă inspirate de evaziune sau de refuz, atât pe calea narațiunilor utopice ascultate sau citite sau a imaginii, cât și prin joc, arta festivităților și a spectacolului“ (Patlagean, 1978/1998, p. 307).

Probabil cea mai cuprinzătoare inventariere a registrului imaginar al unei societăți pledează, dacă mai era nevoie, pentru necesitatea articulării sale în *utilajul mental al vremii*, fără de care itinerariile spirituale ale spațiului social investigat rămân pierdute în vârtejul nediferențiat al mulțimii de fapte concrete; imaginarul se impune a fi privit ca o „evaziune a spiritului care operează cu datele realului pentru a construi — atât la nivel individual, cât și colectiv, o lume a imaginilor, a reprezentărilor“ (*ibidem*, p. 308).

2.3.4.2. Instituționalizarea imagologiei istorice

Toate aceste dezbateri, ce urmăreau deslușirea, prin mijloace diferite, a peisajului mental al unor colectivități, s-au văzut fructificate în omologarea noii discipline. Astfel, îndeosebi ca urmare a efortului depus de reputata specialistă în bizantinologie H. Ahrweiler (1975), al XVI-lea *Congres internațional de istorie* de la Stuttgart din 1985 va oficializa recunoașterea imagologiei istorice ca abordare autonomă, prin întemeierea unei secțiuni specifice, „*Imaginea celuilalt*“ („*L’image de l’autre*“).

L. Iacob, realizând un bilanț al momentului Stuttgart, ne semnalează impunerea a două tendințe globale: pe de o parte, *extinderea și diversificarea obiectului de studiu* al imagologiei (Iacob, 1996, p. 45), iar pe de altă parte, răspîndirea preocupărilor din domeniu pe o *arie geografică mai largă*, comparativ cu anii de început ai exersării unui demers imagologic (Iacob, 1991, p. 236).

În primul registru evocat se remarcă apariția treptată a unei *abordări multicriteriale*, în pofida persistenței criteriului etnic-național în definirea imagologiei ca direcție de studiu ce inventariază imaginile pe care și le fac popoarele unele despre altele. Distincții impuse din perspective sociale (B. Geremek), geografice (H. Kotani, J. Ki-Zerbo), rasiale (J. Ki-Zerbo) și religioase (J.M. Fiey, S. Simoschen) vor sta la baza unor studii ce cuprind marea majoritate a lucrărilor cu tematică imagologică publicate în volumele de sinteză ale congresului (*apud* Iacob, 1991, p. 236). Apreciem, așadar, că definirea în sens larg, împărtășită în cadrul proiectului nostru, este tot mai des revendicată în programele recente de cercetare imagologice, fiind abandonată accepțiunea restrictivă din deceniile șapte-opt ale secolului XX. Chiar subtitlul secțiunii „*L’image de l’autre*“, și anume „*Străini, minoritari, marginali*“ („*Étrangers, minoritaires, marginaux*“), exprimă o reorientare tematică, ce va sta la baza unei deschideri interrogative semnificative a imagologiei contemporane.

Pe de altă parte, deși *Revue de Psychologie des Peuples* a avut, prin autori și colaboratori, un ecou considerabil în mediul științific universitar din țările occidentale, a găzduit rareori studii ale unor etnopsihologi din afara ariei culturale vestice. O dată cu dificultățile instituționale ale grupării din Le Havre de la mijlocul anilor '80, momentul Stuttgart readuce în prim-plan resursele metodologice și conceptuale proprii imagologiei, lărgind totodată participarea științifică

(Iacob, 1996, p. 45). Tendința este ilustrată de compoziția volumelor finale ale reuniunii, cele 24 de cercetări imagologice fiind redactate de autori din 16 țări, unii provenind chiar din zone geografice ce nu excelsaseră pînă atunci în producerea unor investigații interdisciplinare de asemenea amploare. De exemplu, sunt prezente studii ce aparțin unor istorici sau psihosociologi din Africa (Senegal, Burkina-Faso), Asia (Japonia, China, Israel), iar din Europa, pe lângă țările ce-au consacrat demersuri de acest tip (Franța, Germania), apar și țări ce se fac auzite, prin autorii ce le reprezintă, pentru întâia oară în dezbaterile imagologice: Finlanda, Vatican, Rusia, Bulgaria, Polonia, Iugoslavia.

Se poate remarca, însă, și o *tendință de continuitate* în raport cu eforturile școlii de imagologie psihologică prin prezența, de asemeni majoritară, a cercetărilor concrete ale imaginilor, în dauna preocupărilor de teoria imaginii. Deși prezente într-o pondere restrînsă, elementele de teoria imaginii sunt importante și înnoitoare conceptual, operînd nu doar cu mijloacele maturizate deja — tipuri de imagini, factorii ce contribuie la nașterea, articularea și dinamica imaginarului, metodele de studiere a imaginii —, ci și cu *elemente inedite*. Cele mai însemnate preocupări noi care se impun cu acest prilej sunt legate de stabilirea locului și resurselor investigației imagologice în cunoașterea istorică, precum și de conturarea „imaginii *celuilalt* și a mecanismelor alterității“ (Ahrweiler, 1985, *apud* Iacob, 1991, p. 237).

Se cuvine evidențiat rolul celui ce construiește *constelația de imagini* pe baza căreia formulează judecata despre alteritate. Arareori poziția autorului imaginii este inocentă, iar bagajul mitologic introdus în discurs, ca și raporturile reciproce anterioare, ordonează această reprezentare. Înțelegerea mecanismului imaginar activat prin auto și heteroreprezentări devine astfel „una din pietrele unghiulare în cunoașterea trecutului“ (Geremek, 1985, *apud* Iacob, 1996, p. 45). De asemenea, incursiunea imagologică, folosindu-se de imagini ce călătoresc prin mentalul colectiv și care întrupează o anumită realitate istorică, reconstituind asociațiile și influențele bilaterale între mediul social și imaginar, poate contribui la o mai bună înțelegere retrospectivă a realității însăși. Acest demers comprehensiv trebuie asociat, desigur, cu intuiția prezenței unei rețele subterane care alimentează neconștient judecata despre „celălalt“, împingînd-o spre elaborări fantastice, ce se despart uneori radical de adevăr. De fapt, construcția imaginărilor are, după cum se cuvine în sfîrșit să consimțim, *adevărul ei*, este încărcată cu o energie socială însemnată și dobîndește o vocație dinamizatoare ce nu trebuie subestimată.

În privința explorării imagologice asupra *raportului identitate-alteritate colectivă*, cu un larg ecou astăzi în cadrul psihologiei sociale, se impune recunoașterea prezenței unui *metabolism identitar* prin care imaginea de sine și a „celuilalt“ cunosc o dinamică continuă în funcție de condiționările istoriei și societății. Totodată, *identitatea, odată clarificată, devine normativă*, manifestînd

du-se ca o tendință puternic integrativă și unificatoare, filtrând implicit trăsăturile care sunt acceptate în portretul identitar ce se abat de la profilul prescris (Iacob, 1991, p. 238). De asemenea, *trăsăturile nucleu* în jurul cărora s-au articulat identitățile sociale sunt încărcate de istoricitate. Astfel, *epoci istorice diferite au favorizat criterii diferite de înregimentare a alterității*: în antichitate dominant era criteriul *social* (cu opoziția simbolică și socială stăpîn-sclav), substituit treptat, o dată cu Evul mijlociu, de criteriul *religios* (creștinătatea-păgînii), care lasă locul central, o dată cu victoria modernității, criteriului *etno-național* (noi-străinii). Desigur, aceste atribute identitare nu se manifestă izolat, ci acționează conjugat, iar combinațiile lor pot conduce la diferite grade ale deprecierei: cel mai *defavorabil* profil reprezentându-l „străinul fără Dumnezeu ce trăiește la marginea societății”. Studiile de psihologie socială experimentală au semnalat activarea unei înclinații stereotipe de a multiplica setul atribuțional prin care se produce calificarea „celuilalt” pornind de la un atribut-nucleu, păstrînd tonalitatea (pozitivă sau negativă) a evaluării inițiale pentru setul întreg de atribuiri (Drozda-Senkowska, 1999/2000, p. 127). În cazul nostru, „străinilor”, care sunt primiți printr-o grilă de așteptare reticentă, li se asociază alte calificări peiorative, în portretul imaginar final al alterității reunindu-se și stigmatul anormalității, al ignoranței, al marginalității sociale, al excentricității sau al alienării (*apud* Iacob, 1996, p. 46).

Deși prin obiectul său de studiu, metodologie și concluzii imagologia istorică s-a aflat mereu sub presiunea acaparatoare a istoriei mentalităților ce se dezvoltase într-un univers conceptual asemănător, anticipata ei înglobare în sfera mult mai titratei discipline nu s-a realizat. Cu toate că sunt „foarte dispersate și fragmentare, pentru a ne permite să degajăm stadiul cercetărilor” (Ahrweiler, 1985, *apud* Iacob, 1991, p. 238), studiile imagologice constituie o alternativă viabilă, complementară la proiectul Școlii Analelor, fapt dovedit și prin împărțirea versiunii de cercetare a mentalului colectiv cu ajutorul conceptului de imaginar la unul dintre cei mai iluștri reprezentanți ai celei de-a treia generații *Annales*, G. Duby (1978/1998, 1981/1987).

2.3.5. Elaborări ale imaginarului social. Principalele structuri mitologice

Formînd adevărate *arhipelaguri ale imaginarului* (Nicoară, Nicoară, 1996, pp. 171–203), *teritoriile* de exprimare ale imaginarului social sunt de o extremă diversitate și de o progresivă penetrare în profunzimile subiectivității sociale, de la *vise, iluzii, fantasme, utopii colective* pînă la *religii, ideologii și mituri*. De altfel, F. Braudel alături avertismentului său: „admițeți, deci, că există un inconștient social. Admițeți (...) ca acest inconștient să fie considerat mai bogat decît suprafața oglinditoare cu care ochii noștri sunt obișnuiți” (Braudel, 1958/1996, p. 63) și îndemnul studierii imaginarului social, a acelei „lumi obscure și extravagante”

(*ibidem*), a acelui „front al semiobscurității“ (*ibidem*). Un alt lider de școală istoriografică, J. Le Goff, recunoștea miza considerabilă a investigării imaginarului, privită ca o sondare a *adâncurilor conștiinței colective*, fără de care istoria ar deveni „mutilată, descărnată“ (Le Goff, 1985/1991, p. 15).

Sintetizînd trăsăturile expuse pînă în prezent privitoare la resorturile semantice ale imaginarului social, trebuie subliniat dintru-început rolul vital al acestuia de a *participa la asigurarea coerenței sociale*, prin combustia mitogenetică pătrunsă de istorie, care hrănește o *sociologie a imaginarului* (Durand, 1994/1999, p. 160). Multe din rezervele semantice ale demersului imagologiei istorice provin din cercetările de pionierat de istoria religiilor, realizate de M. Eliade (1957a), G. Dumézil (1963/1993) sau H. Corbin (1976). M. Eliade demonstrase cum „laicizate, camuflate, miturile se întîlnesc pretutindeni în istorie“ (Eliade, 1957a, p. 33), religiile nefiind altceva decît niște scenarii imaginare — articulate în structura miturilor și transpuse sub forma riturilor — prin care comunitățile au acces la timpul mitic al *originilor* printr-o suspendare a cauzalității istorice. Astfel, viitorul și trecutul se pot substitui, există retrageri — asemeni *mitului eternei reîntoarceri* (Eliade, 1957b/1995, pp. 92–100) — și reactualizări continue. H. Corbin, preluînd sugestiile istoricului român al religiilor, argumenta cum toate scenariile imaginare prospective din Orient își asociază o facultate motorie — *imaginația creatoare* — care îngăduie accesul la *mundus imaginalis*, o lume autonomă, plină de vitalitate (Corbin, 1976, p. 179).

Urmînd aceeași filieră ideatică, B. Baczko (1984, p. 167) sublinia faptul că fiecare societate își produce neîncetat propriile reprezentări esențiale, *idei-imagini* ce stabilesc identitățile, acordă legitimitate, mobilizează energii și hrănesc solidaritățile sociale. Prin urmare, imaginarul este infiltrat pretutindeni în construcțiile simbolice, de la elaborările ideologice pînă la asigurarea combustiei semantice a revoltelor. Autorul ne ilustrează determinările imaginarului, urmărindu-le de la manifestările de violență ale secolului al XVII-lea, „marea frică“ din 1789, pînă la prigoana stalinistă. Un fenomen precum autoritatea charismatică se explică și prin „trunchierea imaginilor și reprezentărilor, fabricate și intricate în imaginarul colectiv“ (Sironneau, 1980, p. 55), chipuri de lideri precum Hitler, Mussolini ori Stalin dobîndindu-și imensa putere de *hipnoză colectivă* tocmai prin acest metabolism imaginar controlat.

În consecință, se impune ca imaginarul să își alătore adjectivul de *social*, evidențiind travaliul unei „colectivități de a-și imagina identitatea sa sau a celorlalți“ (Baczko, 1984, p. 31), elaborînd o reprezentare de sine sau a alterității. Pe această cale se întemeiază un *dispozitiv imaginar* care devine „distribuitor de roluri și de poziții sociale“ (*ibidem*, p. 32), care construiește proiectele „eliberării“ de sub tirania Ratării istorice, mobilizează speranțele colective, gestionează temerile și angoasele comunităților (*ibidem*, pp. 32–35).

Totodată, imaginarul social este conectat la memoria socială, întrucât toate „personajele, faptele istorice care pătrund în memoria colectivă se transformă în imagini, simboluri, modele“ (Le Goff, 1988, p. 197). Memoria socială se caracterizează printr-o mare stabilitate și o inerție considerabilă, fiind „esențial mitică, deformantă“ (*ibidem*), iar imaginarul colectiv se organizează asemenea unui *strat geologic*, prin *sedimentări succesive* încărcate de istoricitate (Furet, 1978/1992, p. 28).

Vom schița în cele ce urmează *cele mai influente* structuri mitologice care populează — în ponderi și dozaje diferite — imaginarul social al oricărei comunități etno-naționale, particulară fiind numai distribuția acestor scenarii în funcție de o ereditate socială și o conjunctură istorică specifică.

Un scenariu imaginar care a cunoscut în epoci și societăți diferite un destin privilegiat este *conspirația*, ce emerge în momente de criză socială, de insecuritate și *nerînduială*, în care trebuie căutat *complotul*, adversarul din umbră ce acționează subversiv (Furet, 1978/1992, pp. 77–83). Se infiltrează în ideologia revoluționară și participă la reconstrucția credințelor colective (Castoriadis, 1975, pp. 97–158). Când este plasat sub semnul patologicului și iraționalului, manevrat abil, poate genera adevărate *psihozes colective*, pogromurile evreiești fiind un exemplu deopotrivă tragic și convingător al modelării comportamentelor sociale pe baze discriminatorii. În opoziție cu acest registru imaginar temător se situează *vîrsta de aur*, invocată atunci când societățile intră în dezagregare ori se rează drastic (Részler, 1981). Vîrstă privilegiată, a inocenței, purității, fericirii și solidarității, acest scenariu imaginar regresiv privește înspre un „paradis pierdut“ imaginat ca un *teritoriu-refugiu* (Részler, 1980, pp. 100–101). Reîntoarcerea este privită ca singura cale eliberatoare de *eșecul prezentului*. Deseori îi este asociat submotivul mitologic al *reînnoirii*, cu al său mit al *omului nou*, de la varianta marxistă, care pleda pentru o reumanizare a decăzutului „om capitalist“, pînă la „noua umanitate“ ariană a nazismului (*ibidem*, pp. 144–146).

Influent la nivelul imaginarului social este și scenariul *salvatorului*, a cărui referință ultimă este *mîntuitorul*. Personaj izbăvitor, el își acordă o „cauțiune providențială“ (Furet, 1978/1992, p. 78), reunind o colecție de virtuți: moral, generos, profet, iluminător, întrupîndu-se în liderul charismatic ce devine un fel de „sfînt secularizat“ (Burckhardt, 1866, *apud* Részler, 1981, p. 181). În expresia sa colectivă poate fi întru chipat de către un individ (marele conducător, marele preot, reformatorul) sau chiar de un grup social, politic, etnic ori național (poporul ales, partidul, clasa muncitoare, rasa). Cel mai adesea, acest motiv mitologic încorporează motivul *profetului*, care anunță, mereu în vremuri tulburi, supuse cataclismelor istoriei, *renașterea* și *purificarea*. Deplasîndu-se pe scena istoriei ca un personaj implicat social, care îmbină mesajul către „cei mulți“ cu vocația metafizică, profetul se afirmă „la răscrucea unei triple întâlniri: a tradiției și a vieții; cea a esenței și a existenței; cea a cetății oamenilor și a cetății lui Dumnezeu“ (Antoși, 1991, p. 100).

O viziune organicistă asupra socialului este promovată de scenariul *unității*, ce aduce în prim-plan imaginea unui *corp* politic și social omogen care înfruntă *istoria centrifugă*, iar exaltarea unității vizează *solidarizarea societății* confruntată cu amenințări reale sau imaginare. Urmărește „integrarea sacrului în Cetate“ (Miranda, 1988, p. 96), cel mai adesea prin intermediul unor ritualuri asumate comunitar, precum sărbătorile revoluționare „institutoare ale națiunii“ (Ozof, 1976, p. 148), ce dobândesc un rol de atașare a individului la *organismul social*.

Ascensional și reunind scenarii progresive, de tipul evoluționismului (la H. Spencer), organizării științifice a umanității (la A. Comte), milenarismului comunist ori determinismului univoc (de la cel geografic-natural la Montesquieu și F. Ratzel, rasial la A. de Gobineau, la cel biologic, în cazul lui C. Darwin și J.M. Lamarck), *progresul* ipostaziază „gîndirea mesianică a creștinismului într-o formă secularizată“ (Részler, 1981, p. 48). Tot o proiecție mitică asupra curgerii istoriei condensează și scenariul imaginar al *revoluției*, prim-planul ocupîndu-l eroii și actele întemeietoare. Prin „lupta revoluționară“ poporul trebuie să învingă forțele răului din afară și din interior pentru cucerirea unei *noi cetăți, mai bune social și mai pure spiritual* (Baczko, 1984, p. 117). Inserarea în acest motiv mitologic înscrie dinamica socială într-o cauzalitate cosmogonică, ce vizează *crearea unei lumi noi pe ruinele lumii vechi, degenerate*, în care barbaria violenței populare se metamorfozează într-o distrugere inițiatică, încărcată de sacralitate. Miturile revoluționare moderne se pliază pe structura triadică a miturilor escatologice iudeo-creștine, pornind de la formularea opoziției *bine-rău*, urmată de intervenția *salvatorului*, și de mobilizarea, sub conducerea sa, a *binelui* în înfrîngerea *răului*, ce sfîrșește prin instaurarea unei *noi ere de pace, fericire, lumină*. (Részler, 1981, p. 215). Mitologia revoluției instituie o „utopie pedagogică“ prin „misiunea sa educativă“ (*ibidem*, p. 26), care înobilează „poporul“ pentru a fi demn de Noua Lume.

Îndeplinind un rol compensator și constituind un teritoriu al refugiului în fața inerțiilor, angoaselor colective și a interdicțiilor, *visele colective* angajează imagini polarizate, asociind tensionat o lume dominată de *fericire* sau *dezastru*, de *libertate* sau *robie*. Un exemplu convingător ne este oferit de J. Delumeau (1978/1986), care ne demonstrează într-o întreagă carte cum *visul și frica* alcătuiau în evul de mijloc pînă la începutul epocii moderne un *cuplu istoric* ce înfrunta amenințările unui prezent nestatornic și dezamăgitor sau ale unui viitor închis. Continuînd jocul simbolic al refuzului realului, *utopiile* propun o logică a evaziunii ce proiectează o societate perfectă. „Utopia se naște într-o cetate dezamăgită“ (Weber, 1921, *apud* Részler, 1981, p. 78) și răspunde așteptărilor, neliniștilor și speranțelor unei societăți, fiind pliată pe dominantele mentalului colectiv, dar refuză violența, mobilizată de *revoluție*, încurajînd în schimb echilibrul, armonia și liniștea socială. Conținutul scenariului utopic este grăitor în a dezvălui rezervorul de speranțe sociale al unei societăți, precum și frustrările

colective acumulate, devenind un adevărat document psihologic ce ipostiază sensibilitatea unei epoci (Antoși, 1991, p. 44).

Tot o proiecție prospectivă îngemănează *milenarismul*, iar întâlnirea cu „*mileniul de aur*“ constituie un răspuns la scenariile escatologice ale marginalizațiilor sociali, dar și ale celor care au trăit o adâncă frustrare istorică, precum germanii anilor '20-'30 ai secolului XX, care visau, după umilința înfrângerii în marele război, instaurarea unui „imperiu de 1000 de ani“. „Fanaticii Apocalipsei“ (Cohn, 1957/1983, p. 12) devin tocmai reprezentanții claselor inferioare ce au acumulat o intensă frustrare și împărtășesc o viziune fantasmatică a unui viitor luminos și roditor, ca soluție pentru prezentul neîmplinit.

Așa cum ne-am străduit să argumentăm deseori pe parcursul acestei lucrări, *imaginea „celuilalt“* joacă un rol vital în dinamica imaginarului social. Tema de inițiere în problematica imagologică a dovedit, de altfel, că alteritatea alimentează teama și neliniștea față de „*cel ce e altfel decât noi*“. *Străinul* se transformă, cel mai adesea, într-o întruchipare generică a *răului* și într-un prevestitor al nenorocirilor. Motivul dezvoltat precumpănitor este cel al *șapului ispășitor*, răspunzător pentru toate ratările și nefericirile (Girard, 1972, p. 40). *Imagina „celuilalt“*, deși profund stereotipă, nu este imobilă, fiind la rîndul ei încărcată de istoricitate. De exemplu, din rîndul marginalilor, nebunul, dar și cerșetorul erau priviți în epoca medievală ca și „pelerini ai lui Dumnezeu“ (Delumeau, 1978/1986, II, p. 373), pentru ca o dată cu modernitatea să se desacralizeze nebunia, care începe să fie calificată drept „patologică“ și, prin urmare, să fie restrînsă cu ajutorul unor intervenții sociale, prin instituționalizarea azilelor sau clinicilor (Foucault, 1972/1996).

În sfîrșit, *viziunea totală asupra lumii* constituie cea mai extensivă structură a imaginarului, reunindu-le specific, la fiecare comunitate etnică, pe toate celelalte, organizîndu-se în jurul a două registre esențiale: *reprezentarea spațiului și a timpului*. În ceea ce privește primul registru, spațiul real este reconfigurat imaginar, iar locurilor istorice li se atribuie un accent simbolic aparte (terenurile marilor bătălii, cetățile, locurile sfinte), devenind *spații sacre* ale comunității. *Lumea de dincolo* este un spațiu privilegiat al incursiunilor imaginare, căci „nu există spațiu și timp mai plin de imaginar decât călătoriile în Lumea Cealaltă“ (Le Goff, 1985/1991, p. 27). În privința reprezentării temporalității, se impun urmărite cadențele diferite ale evoluției diverselor straturi sociale, dar și ale actorilor individuali, modelate de *reglajul perceptiv* distinct al comunităților, ancorat fie în trăirea eternului, fie în cea a efemerului. Acest operator mental modelat de o anumită raportare la timp este datorat achiziționării, prin intermediul unor grile de percepție colectivă, a unor *timpuri calitativ diferiți*: fie un timp profan (al muncii sau al *loisir*-ului), fie un *timp sacru* (de cult sau al sărbătorii). Lumea postmodernă, a imperialismului globalizant și a revoluției post-industriale, aduce cu sine o *acce-*

lerare a timpului și o expansiune neconținută a spațiului, ceea ce produce o reconfigurare semnificativă a matricii de reprezentare a societăților.

Reunind energii colective considerabile, lumile imaginarului devin resurse majore ale subiectivității sociale, cunoașterea lor prin intermediul unui exercițiu interdisciplinar îngăduind accesul la esența dinamicii social-istorice.

- Imaginarul devine, astfel, un motor al istoriei și societății: „Da, imaginarul poate servi drept interpret al istoriei și nimic mai legitim — cel puțin pentru istoricul imaginarului — decât evidențierea impactului său considerabil asupra societăților umane. Se poate privi istoria din punctul de vedere al imaginarului, după cum se poate privi din orice alt punct de observație. Dar, de îndată ce se trece la o veritabilă sinteză, ceea ce trebuie să se evite cu orice preț este capcana deterministă, tentația unui răspuns rapid, sigur și definitiv, prin mijlocirea *cauzelor unice*. N-ar servi la nimic înlocuirea materialismului vulgar printr-un apel exclusiv și nu mai puțin abuziv la imaginar. *Timpul determinismului a trecut* (subl.ns.) (sau mai degrabă se poate spera). Istoria se prezintă ca o rețea extrem de complexă, al cărei imaginar nu constituie decât o parte. *Arhetipurile sale programează într-un anumit fel destinul oamenilor, dar istoria este, nu mai puțin, supusă impactului forțelor materiale* (subl.ns.). Pentru a încerca să înțelegem aventura umană trebuie căutat locul de întâlnire, punctul de echilibru între spirit și materie, între *ficțiune* și *realitate*. Aceasta este marea dificultate pentru care nu există nici o rețetă. Este, deopotrivă, și arta istoricului însuși. Omul pășește pe Pământ și visează la stele. Don Quijote și Sancho Panza se înfruntă și se completează într-un dialog fără sfârșit (Boia, 1998b/2000, p. 215)“.

2.4. Paradigma reprezentărilor sociale

2.4.1. Reprezentările sociale — clarificare terminologică

Astăzi, psihologia socială, prin intermediul noii paradigme construite în spațiul științific european, este în plină ofensivă, îndreptându-i pe mulți dintre observatorii dialogului interdisciplinar să vorbească despre o adevărată *eră a reprezentărilor sociale*. Asociat unor termeni difuzi, dar care au cunoscut un rol semnificativ în reflecția identitară a secolului al XIX-lea și al XX-lea, precum cei de *mental colectiv* sau *mentalitate*, conceptul creat de școala franceză de psihosociologie desemnează un ansamblu de imagini mentale proprii unei realități sociale care întrețin consensul unui grup și care asigură solidaritatea comunitară.

Nu este în intenția acestui capitol să cuprindă toată policromia nuanțată a conceptelor elaborate sau diversitatea practicilor metodologice consacrate pe

acest teritoriu disciplinar; scopul propus este unul mult mai modest. Pornind de la multiplele interferențe cu problematica istoriei mentalităților și imagologiei, vom încerca să urmărim modul în care un anumit tip de reprezentare de grup — stereotipul etno-național — se întâlnește fecund cu interogația de substanță etnopsihologică a imagologiei istorice. Pentru a atinge acest obiectiv este necesară, însă, o prealabilă schițare a specificității demersului psihosociologic în câmpul reprezentărilor sociale.

Fondatorul conceptului este É. Durkheim, care în 1896 definea *reprezentarea colectivă* ca o sinteză a psihismelor individuale ce generează o reprezentare comună a membrilor unui grup social, întemeiată pe un ansamblu de stări sufletești și credințe exprimate prin tradiție, rituri și instituții. Realitatea este „citită“ printr-o grilă proprie modelului cultural căruia îi aparține subiectul reflexiei, iar un astfel de *filtru mental* — autentică *gramatică a lecturii realului* — ordonează orientarea sa psiho-socială. Prin apelul la reprezentările sociale, schimbarea de viziune pe care o impune această *psihologie constructivistă* în explicarea fenomenelor psihologice transformă vechea paradigmă statică a behaviorismului (stimul-răspuns, *S-R*), în contextul mai larg al ascensiunii curentelor New-Look (anii '70) și cognitivist (anii '80), într-o paradigmă mai cuprinzătoare (stimul-subiect-răspuns, *S-O-R*). Astfel, subiectul (*O*) se integrează în schema inițială ca o entitate mediatoare între stimul și răspuns. Treptat, se depășește și acest model prin înțelegerea autonomiei și energiei remarcabile pe care subiectul, cu structurile sale mentale (deci și cu reprezentările ce-l însoțesc) e capabil să le activeze. *Nu doar reflectoare, ci și creatoare*, reprezentarea socială rămîne nu numai consecința acțiunii unui stimul extern, ci ea însăși poate controla acțiunea stimulului printr-o astfel de construcție individuală sau colectivă. Paradigma devine subiect-stimul-subiect-răspuns (*O-S-O-R*), în spiritul teoriei lui S. Moscovici (1984) și al curentului căruia îi devenise exponentul principal, ce insistă în a aprecia că reprezentările sociale determină atât stimulul, cât și răspunsul, iar falia artificial creată de behavioriști între universul exterior și cel interior al individului și grupului social se cuvine înlăturată.

Dar reprezentarea socială nu rămîne doar la nivelul elaborării psihice interne, ea are și o puternică conotație atitudinală. Întregi clase de atitudini sociale se structurează în funcție de profilul unei anumite reprezentări colective, care se poate despărți (uneori radical) de notele realului. Fenomenul a fost sesizat, în câmpul științei, încă de la începutul secolului XX, și el devenea responsabil pentru acțiunea stereotipă, cu încărcături discriminatorii în raporturile cu alteritatea.

Cu peste opt decenii în urmă W. Lippmann (1922) descria mecanismul acțiunii travestite dinspre spațiul imaginar (acolo unde se coagulează) înspre cel real (acolo unde se manifestă): „Singura *percepție* (subl.ns.) pe care o poate avea un individ care nu e martor ocular la un eveniment este cea trezită de *imaginea sa mentală* asupra respectivului eveniment. (...) Acesta interpune între om și

mediul său un *pseudo-mediu*. În conduita individului apar reacții la acest pseudo-mediu. Consecințele respectivei conduite, mai ales când îmbracă forma unor *acțiuni*, nu operează însă în pseudo-mediu, adică acolo unde a fost declanșată, ci în *mediul real*, pe tărîmul căruia se produc acțiunile „efective“ (Lipmann, *apud* Zamfirescu, 1994, p. 84).

O asemenea deformare a realității poate, astfel, *deschide calea manipulării conștiințelor* — iată marea primejdie a ignorării reprezentărilor sociale, intuită cu aproape un secol în urmă și A.D. Xenopol: „În istorie nu lucrează numai ideile adevărate. Ba s-ar putea chiar ca eroarea, falsul și minciuna să joace un rol mult mai mare în viața popoarelor. Desfășurarea evenimentelor se face pe baza ideilor. Este absolut indiferent dacă acestea conțin adevărul sau contrapartea lui“ (Xenopol, *apud* Gafencu, 1991, p. 57). Suntem în fața unei autentice prefigurări a vestitei axiome formulate de W. Thomas privitoare la definirea situației, toate aceste argumentări avertizînd asupra pericolului provocat de ocolirea zonei subiectivității sociale, opțiune ce poate sta la baza sporirii conflictualității inter și intra-comunitare.

2.4.2. Construirea reprezentărilor sociale

Fiecare actor este *ancorat* într-un context socio-cultural, care-l modelează prin socializare, înzestrîndu-l cu un capital simbolic — ca să preluăm formula lui P. Bourdieu (1970/1973; 1979, 1980/1999) — și cu tipare mentale specifice de interpretare și orientare în realitatea socială. Cînd un subiect evaluează realitatea, psihosociologul înregistrează deopotrivă un *produs* și un *proces* de elaborare a imaginii despre contextul perceput. Reunind atît registrul social (mentalități), cît și personal (aptitudini și interese individuale), produsul și procesul ce se finalizează în imaginea despre realitate constituie chiar reprezentarea socială (Neculau, 1996b, p. 35).

Există mai multe *variante de definire* a conceptului, toate reunind însă elementele enunțate. Dacă ar fi să enumerăm cele mai influente definiții, care conturează aria semantică a termenului, s-ar cuveni să le evocăm pe următoarele: reprezentarea socială este un „sistem de valori, noțiuni, practici, relative la obiecte, aspecte sau dimensiuni ale mediului social (...), instrument de orientare a percepției situației“ (Moscovici, 1961/1976, p. 43), constituind „o formă de cunoaștere specifică, o știință a sensului comun, al cărui conținut se manifestă prin operații, procese generative și funcționale marcate social. Ea desemnează, în sens larg, o formă de gîndire socială“ (Jodelet, 1984, p. 361). Totodată, reprezentarea socială poate fi privită ca „o formă particulară de gîndire simbolică“ (Palmonari, Doise, 1986, p. 15), un „ghid de acțiune, orientînd relațiile sociale“ (Abric, 1994, p. 13) sau un set de „principii generatoare de luări de poziție“ (Doise, 1990, p. 127).

Oricum, această derulare definițională, ce ne prezintă și numele cele mai respectate în domeniu, se cuvine corelată cu ceea ce am putea numi *copilăria conceptului*, pentru a înțelege cadrul în care s-a născut și, desigur, pentru a reconsidera rolul părintelui său fondator.

Tema reprezentărilor sociale pătrunde în psihologie la începutul deceniului șapte, se asociază expansiunii altei ramuri tinere — psihologia cognitivă —, iar nașterea sa nu poate fi izolată de climatul intelectual mai larg promovată de Școala Analelor. De altfel, locul de naștere al noii direcții de cercetare este deja renumita *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, care pledase de atâtea ori convingător pentru elaborarea unor proiecte interdisciplinare în câmpul științelor despre om, și unde, în fond, „părintele“ reprezentărilor sociale, S. Moscovici, va fi contemporan cu F. Braudel.

Teza de doctorat a lui S. Moscovici (1961/1976), „*Psihanaliza, imaginea sa și publicul său*“ („*La psychanalyse, son image et son public*“), susținută în 1961, constituie *actul de naștere* și de oficializare a acestui curent. Aplecându-se asupra unui subiect de actualitate în epocă, lucrarea nu a însemnat doar o investigație a particularităților și abilităților proprii psihanalizei, ci a modului în care s-au propagat ideile sale în diferite straturi ale societății franceze, a imaginilor despre psihanaliză create de diferite categorii sociale și a stăruit pentru regăsirea unui concept pierdut de psihologia socială de la É. Durkheim, care cunoscuse o eclipsă de o jumătate de veac. Demonstrația exemplară a lui S. Moscovici ne va îngădui o revenire ulterioară. Deocamdată să reținem precauția des invocată în definirea conceptului titular, întrucât reprezentarea socială se instituie ca o *instanță mediatoare între percepție, informație, atitudine și imagine*, fără să se reducă la nici una din acestea. Apoi, reprezentările colective, așa cum le-a teoretizat É. Durkheim, sunt un fel de categorii logice, invariante ale spiritului, reunind toate modurile de cunoaștere. O astfel de viziune atât de generală, subliniază S. Moscovici, „în loc să devină instrument euristic (...) devine obstacol“ în calea cunoașterii realului (*apud* Doise, Palmonari, 1996, p. 25).

Psihosociologul francez va opta pentru o abordare mai pragmatică, situându-se într-o *poziție intermediară* între *concept* (ce extrage și organizează un sens din real) și *imagine* (care reproduce realul). Așadar, reprezentările sociale se manifestă prin această *dualitate immanentă*: fiecărei imagini îi corespunde un sens și oricărui sens i se asociază o imagine. Totodată, se impune depășirea perspectivei durkheimiene statice a reprezentărilor colective, alegându-se o *soluție dinamică*, particularizată prin analiza raporturilor dintre sistemele de comunicare și reprezentările sociale. Achiziții aproape *naturale*, ce par a se înscrie într-o *viziune asupra lumii* pe care-o asimilăm în decursul integrării noastre în comunitate, reprezentările sociale sunt totuși autonome față de conștiința individuală. Fiind implicite și comunicabile, ele devin *realități împărtășite*, de vreme ce se elaborează în cursul schimburilor și comunicărilor interindividuale sau intergrupale.

Reprezentarea nu este, de asemenea, doar o simplă reproducere, ci aduce cu sine atributele creativității: ea înseamnă o *idee* (concepție, operator mental) și o *acțiune* (stil de conduită, model acțional) reunite într-un întreg (Farr, 1984, p. 386). Aceste construcții mentale colective alimentează *procesul de formare a comportamentelor și de orientare a comunicării sociale*. Dacă ideologia, ca bloc compact de precepte foarte stabile, e structurată rigid, reprezentările sociale sunt flexibile, au o alcătuire difuză, mobilă, schimbătoare. Puternice și autonome, *ele au o existență reală*, „de același ordin ca limbajul, banii, stările psihice de bună dispoziție sau de suferință. Ele prezintă o consistență proprie, ca produse ale acțiunii și comunicării umane“ (Doise, Palmonari, 1996, p. 24).

Modificările lor se produc o dată cu reșezarea subiectului social care le-a asimilat într-un alt sistem comunicațional, redimensionând tipul, sensul și intensitatea raporturilor cu centrul de promovare a mesajelor și influențelor.

Să exemplificăm aceste mutații chiar cu lucrarea întemeietoare a lui S. Moscovici. Publicată în 1961, ea se focalizează asupra interrelațiilor simbolice stabilite între diversele grupuri sociale. Urmărind *reprezentările colective ale psihanalizei în diferite publicații ale presei franceze de la începutul deceniului șase*, au fost izolate trei categorii de ziare: cele aparținând presei militante apropiată de cercurile comuniste, cele subordonate Bisericii catolice și ziarul de mare tiraj. Raporturile cu cititorii se diferențiază semnificativ în funcție de sectorul publicistic emitent. Se pot identifica trei tipuri de raporturi: *difuziunea, propagarea, și propaganda*.

Prin *difuziune* se transmit informațiile, se răspunde unor nevoi de satisfacere a interesului public pentru o anumită temă și se produc *opinii* (asupra psihanalizei în exemplul ales), iar agentul informațional îl constituie ziarul de mare tiraj.

Propagarea acționează, în schimb, la nivelul *atitudinilor* prin stabilirea unui raport cu receptorii pe baza unei viziuni organizate asupra lumii, a unei credințe răspândite asupra adeptilor sau potențialilor aderenți și pregătește un set de răspunsuri coerente la întrebările publicului, fiind specifică mediilor catolice.

În sfârșit, *propaganda* aparține presei controlate de Partidul Comunist și se conformează unor raporturi sociale puternic antagoniste, alimentează viziuni conflictuale asupra lumii propuse de sursă și de o grupare adversă, refuză o optică alternativă și sfârșește în conturarea unui *stereotip* depreciativ. Pe această cale se produce o simplificare a realității, se reduce complexitatea și diversitatea fenomenului doar la câțiva stimuli bine precizați, reacția este practic instantanee, inconștientă și conduce (în exemplul amintit) la respingerea grupului perceput ca advers. Acest tip de raportare popularizată se însinuează în structura mentală a grupului receptor prin repetiție obsesivă și conduce la stilizare, evacuarea ambiguității, eliminarea nuanțelor, ajungându-se pînă la formularea sloganului denigrator prin stereotipizarea extremă a cognițiilor despre „celălalt“.

Pentru a înțelege mecanismul stereotipizării, să continuăm să urmărim modul de structurare al reprezentărilor sociale, care evidențiază *două stadii* succesive: cel dintâi, *obiectivarea*, este registrul în care se transformă abstractul în concret, un concept într-o imagine sau într-un *nod figurativ*. În exemplul descris, schema figurativă divizează aparatul psihic în două părți componente: conștientul și, descendent, inconștientul, iar tensiunea dintre ele produce complexe. Refularea, văzută ca un raport nociv, este considerată sursa tuturor disfuncționalităților (complexele). Sigur, o asemenea schemă are puncte de contact cu teoria psihanalitică originară, dar simplificarea și apropierea de clișeu este evidentă. Mai mult, noțiunea esențială, libidoul, este pur și simplu expulzată, tocmai pentru că pune în discuție valorile și normele statornice ale socialului. Totuși, pe acest drum mult accesibilizat și purificat de semantismul autentic al teoriei — care e mult mai profund și mai nuanțat —, teoria însăși se reproduce în spațiul social. Are loc ceea ce inițiatorul teoriei numea *naturalizarea reprezentărilor* (Moscovici, 1984, p. 125): schema figurativă, separată de teoria inițială, nu mai este o construcție abstractă și inabordabilă, ci devine un *patrimoniu comun*. Dacă înainte imaginea împărtășită aparținea unui repertoriu specializat, asumată de un cerc restrâns de inițiați, prin această alchimie mentală ea devine *proprietatea mulțimilor*, iar puterea sa de penetrare și operaționalizare este considerabil sporită.

Al doilea stadiu îl constituie *ancorarea*, care permite adăugarea la ansamblul categoriilor stăpânite și consolidate a unor categorii noi, contrariante. Acest stadiu se finalizează prin *atribuirea de funcționalitate*, iar obiectul social vizat este *clasat și denumit*, producându-se o *îmblinzire a necunoscutului*.

Pentru a reveni la subiectul nostru de interes, atunci când o astfel de încadrare stereotipă la adresa alterității se produce, ancorarea dobândește o *funcție justificativă*: reprezentarea anterior configurată este îndemnul și argumentul acțiunii întreprinse împotriva „celuilalt”.

Reprezentările sociale îndeplinesc *două roluri* vitale (Neculau, 1996b, p. 37); în primul rând, *convenționalizează* obiectele, persoanele și evenimentele cu care subiectul se confruntă, le conturează o formă, le clasifică: „(...) funcția principală a reprezentărilor sociale este să transforme necunoscutul în familiar, oricine va trebui să se confrunte cu un obiect social important, dar necunoscut, va iniția o operație complexă de redefinire, pentru a-l face mai inteligibil și pertinent, compatibil cu sistemul simbolic al grupului căruia îi aparține” (Doise, Palmonari, 1996, p. 31). Orice nouă experiență e asimilată conform matricii culturale preluate de la mediul social integrator: „nici o minte, notează S. Moscovici, nu e liberă de efectele unei condiționări preliminare, impuse de reprezentări, limbaj și cultură” (Moscovici, *apud* Neculau, 1996, p. 37).

În al doilea rând, reprezentările sociale sunt puternic *prescriptive*, se impun cu o forță considerabilă, sunt de neînlăturat. Contextul prezent, dar și moștenirea

simbolică desemnează *ceea ce ar trebui să gândim*. Memoria colectivă are, deci, o influență hotărâtoare în direcționarea atitudinală prin prelucrarea și ordonarea imaginilor și clișeele inoculate subiectului imersat într-un câmp social anume.

Așadar, reprezentările sociale prezintă o *coerență discursivă și argumentativă* deopotrivă, având grade diferite de generalitate (Moscovici, 1995b, pp. 8–12). Pe cele mai complexe și mai durabile psihosociologul le numește, în tradiția lui A. Fouillée, C.G. Jung sau F. Braudel, *thémata* căci exprimă *conceptele primare profund înrădăcinate, noțiunile primitive*, adică, în fond, *ideile forță, arhetipurile sau mentalitățile duratei lungi*.

Din punctul de vedere al *organizării interne*, reprezentările sociale sunt alcătuite din *nodul central și elementele periferice*. Cel care realizează o astfel de sistematizare lăuntrică a reprezentărilor colective, plecând de la modelul deja prezentat al lui S. Moscovici, este psihosociologul francez J.Cl. Abric (1994). *Nodul central* constituie *nucleul esențial* al oricărei reprezentări în jurul căruia se va coagula reprezentarea, în timp ce sistemul periferic e precumpănitor funcțional, mai flexibil, *partea vie și mobilă* a reprezentării, integratoare în realitatea concretă. Modelul combinat al acestei structurări interne în jurul unui nucleu simbolic este ilustrat în *figura nr. 1*.

<i>Sistemul central</i>	<i>Sistemul periferic</i>
— întreține legătura cu memoria colectivă și istoria grupului;	— permite integrarea experiențelor și istoriilor individuale;
— este consensual: definește omogenitatea grupului;	— suportă eterogenitatea grupului;
— stabil;	— suplu;
— coerent;	— suportă contradicțiile;
— rigid;	
— rezistent la schimbare;	— evolutiv;
— puțin sensibil la contextul imediat;	— sensibil la contextul imediat;
<i>Funcții:</i>	<i>Funcții:</i>
— generează semnificații ale reprezentării;	— permite adaptarea la realitatea concretă;
— determină organizarea sa.	— permite diferențierea conținuturilor;
	— protejează sistemul central.

Figura nr. 1 Structura reprezentărilor sociale (*apud* Abric, 1994)

Dar și reprezentările sociale sunt supuse unei dinamici istorice proprii (Guimelli, 1994). J.C. Abric consideră că există *trei tipuri posibile de transformări* ale acestora. Astfel, se poate genera o *transformare rezistentă*, când un nou mod de acțiune, contrariant, este administrat de sisteme periferice defensive, dar nodul central nu este modificat, ci doar sistemul periferic, care negociază integrarea unor elemente străine. Se mai poate semnala o *transformare progresivă*, când noul mod de acțiune nu contrazice profilul nodului central, iar transformarea se produce treptat. Ca urmare a acestui fapt, practicile noi se vor împleti cu elementele nodului central, topindu-se într-o reprezentare ce se preschimbă

secvențial. În sfârșit, se poate produce o *transformare abruptă*, când practicile pun în discuție nucleul tare al nodului central, semnificația esențială a reprezentării, fără intermedierea defensivă a sistemului periferic. Dacă practicile au un *impact social însemnat*, sunt *durabile* și *repetitive*, nodul central va fi „măcinat“, transformându-se radical, afectând configurația globală a reprezentării, ce nu va mai putea conserva vechile profile decât sub forma unor remanente remodelate. Arareori o transformare a reprezentărilor sociale este, însă, atât de tranșantă, fiind necesară corelarea unor factori care să acționeze conjugat: pe lângă persistența temporală adăugându-se determinanții sociali, politici, ideologici, economici.

De exemplu, fractura postbelică provocată de ocupația sovietică și de instaurarea regimului comunist a modificat, în timp, reprezentarea socială a românilor asupra *tipului de lume în care trăim*, acționând pe toate palierele amintite și convertind, în cele din urmă, reprezentarea socială a noii societăți. Într-o prefacere de acest tip, fostul nod central (întemeiat pe valori, precum proprietate, democrație parlamentară, libertatea cuvântului) se destramă, conservându-se pînă în 1989 într-o formă reziduală, moment în care o altă ruptură îi va declanșa un proces de reconstrucție.

În sfârșit, trebuie subliniat faptul că în societățile în care știința, religia sau alte forme ideologice sunt atotputernice, reprezentările sociale se nasc și sporesc în prelungirea acestora și, uneori, chiar în opoziție cu ele (Moscovici, 1995a, p. 8). Multe dintre reprezentările sociale se transformă în ideologie atunci când se formează un suport social consistent pentru susținerea și prezervarea ortodoxiei lor. Intrînd într-un mecanism circular mascat, ideologia ajunge să transfere societății o serie de reprezentări pe care aceasta și le asumă subiacent, într-un fel de canon ascuns, dar pregnant, care ordonează discursul public prezent și orientările proiective. Tranziția postcomunistă nu a reușit — și nici nu a vrut cel mai adesea — să evacueze ideologia marxistă implicită, asigurînd remanența unor reprezentări sociale ce supraviețuiesc asemenea unor relieve mentale, dincolo de realitățile care le-au hrănit. O astfel de inerție la nivelul imaginarului social durează cel puțin zece ani, iar alți autori o plasează într-un registru al schimbării care se împlinește de abia după trei generații, după prefaceri lungi, mai degrabă inconștiente (Flament, 1995).

Anii ce au urmat studiului întemeietor al lui S. Moscovici au condus la realizarea unor cercetări înnoitoare și foarte diverse, care au reușit să surprindă un spectru foarte larg de imagini mentale colective. Într-un bilanț tematic, dintr-o lungă listă posibilă, putem să-i amintim pe: M. Chombart de Lauwe (1979, 1986, 1987), care a investigat reprezentarea socială a copilului, G. Mugny și F. Carugati (1985), ce s-au preocupat de percepția socială a inteligenței, C. Herzlich (1969), care s-a interesat de reprezentarea socială a sănătății și a bolii, C. Faugeron și P. Robert (1976), centrați pe studiul percepției sociale a justiției, S. Milgram și D. Jodelet (1976), care au cercetat imaginea colectivă a Parisului și a locuitorilor

săi, A. Neculau și M. Curelaru (1998), ce și-au îndreptat atenția asupra reprezentării sociale a sărăciei, S. Chelcea (1994, 1998), precum și L. Iacob, alături de O. Lungu (1999), care au investigat reprezentarea socială a identității etno-naționale, A. Audigier (1986), care a dezvoltat reprezentarea socială a școlii, iar J.P. Deconchy (1985) pe cea a maladiei mentale, și, în sfârșit, A. Palmonari *et al.* (1986), care au explorat portretul profesiei de psiholog construit la nivelul imaginarului social.

Vom încheia lunga noastră călătorie pornită de la dezbateră generală asupra mentalităților și ajunsă acum la o specie aparte a mentalului colectiv, subliniind vocația reprezentărilor sociale de a confirma *modelul duratei lungi istorice* formulat de F. Braudel (1969/1996). Direcția de studiu lansată în deceniul șapte al secolului XX de către S. Moscovici a evidențiat cum valorile statornice ale societății se reunesc în structuri mentale profunde ce asigură o continuitate a *thématei* sau a nodului central, iar dincolo de presiunea istoriei imediate rămîne un nucleu viu și inalterabil al subiectivității sociale (Gergen, 1973). Totodată, noua paradigmă a pledat pentru comunicarea cu disciplinele vecine psihologiei sociale, promovînd, pe filiera Școlii de la Annales, un dialog interdisciplinar viu și fertil, invitînd la reunirea eforturilor de cunoaștere ale istoricilor, antropologilor, sociologilor și psihologilor în a explora nucleele imaginare de la nivelul reprezentărilor colective, fără de care orice cunoaștere a socialului nu poate fi decît sărăcitoare.

2.4.3. Stereotipurile etno-naționale și programele de intercunoaștere imagologică

În sfârșit, tocmai pentru a întări ideea comunicării interdisciplinare, să urmărim, pe baza mecanismelor deja explicate în paginile anterioare, modul în care se structurează imaginea stereotipă despre „celălalt“ (așadar o specie de reprezentare socială) în câmpul de investigație al imagologiei istorice și cum pot fi investigate aceste clișee ale alterității.

Părintele conceptului de „stereotip“ este W. Lippmann (1922), care i-a conferit, prin asociere, atributele termenului tehnic, în analogie cu turnarea plumbului într-o formă destinată realizării clișeului tipografic. Astfel, economistul și publicistul american dorea să sublinieze rigiditatea concepțiilor noastre, modul structurat anticipativ de a privi grupurile sociale. Considerate imagini suprasimplificate din mintea noastră, acest ansamblu are un rol ordonator în *lectura realității* și ajută subiectul individual sau colectiv să *facă față* asaltului de informații dinspre mediul social. Adevărat filtru ce se interpune între lumea concretă și reprezentarea ei, stereotipurile sunt încărcate cu o considerabilă tonalitate afectivă, își află originea în societate și au un rol explicativ al naturii raporturilor dintre grupuri și universul simbolic.

Etimologic, conceptul provine din limba greacă, reunind *stereos*, în sensul de solid, fix, cu *typos*, ce se poate traduce prin caracter, și constituie un ansamblu de credințe despre caracteristicile psihologice și comportamentale ale unor categorii de grupuri sociale (etnice, confesionale, rasiale, de gen, profesionale) fixate în imagini standardizate, stabile, preconceptuate. Construcția lor se bazează în mică măsură pe observația directă, constituind un fel de *apriorism cognitiv*, fiind caracterizate de o notă rutinieră, arbitrară, fără legătură directă cu țintele sociale evaluate. Clișee foarte influente, ele devin o *economie a gândirii*, substituind opiniile formate prin observația directă și judecată critică cu scheme simplificate, prestabilite, dobândite prin socializare (Yzerbyt, Schadron, 1997, p. 99).

Prin intermediul acestei direcții de studiu se pun în evidență factorii subiectivi, adesea iraționali, care intervin în procesul de valorizare. Așadar, reluând formula definițională a lui W. Lippmann, putem califica stereotipul drept o judecată de valoare pozitivă sau negativă cristalizată sub forma unei convingeri: noi nu vedem înainte de a defini, ci definim înainte de a vedea (Lippmann, 1922, *apud* Chelcea, 2002a, p. 47).

Dacă ar fi să rezumăm trăsăturile cele mai influente ale stereotipului, s-ar cuveni să menționăm în primul rând faptul că obiectul judecății stereotipale îl formează anumite grupuri etnice, naționale, rasiale, profesionale ori politice, precum și relațiile dintre aceste grupuri. Apoi, această gândire prin clișeu are o intensă încărcătură emoțională pozitivă sau negativă, de acceptare sau respingere, care întreține o stare conflictuală potențială sau manifestă. Totodată, din punctul de vedere al veridicității sale, stereotipul este fie în discordanță totală cu faptele — caz rar —, fie corespunde doar parțial faptelor — mult mai frecvent, ceea ce îi conferă aparența unei depline veridicități. În acest registru s-a formulat așa-numita ipoteză a *sîmburelui de adevăr* (*kernel of truth*) al stereotipului, pusă în evidență în numeroase cercetări de psihologie socială experimentală (Schumann, 1966, McCauley, Stitt, 1978). Datorită relativei sale independențe față de experiență și încărcăturii emoționale pe care o angajează, stereotipul este durabil și rezistent la schimbare.

Merită subliniat că geneza stereotipului este de natură socială — nu ne naștem cu stereotipuri —, iar penetrarea sa în orizontul mental al unui subiect se face cu ajutorul mediului social și al instituțiilor implicate în procesul de socializare. Cultura are o înrîurire esențială în acest proces de inoculare primară, clișeele mentale fiind perpetuate deopotrivă prin tradițiile culturale ale unei societăți, și prin experiența istorică a unor generații.

Funcția socială a stereotipului este de a păstra valorile și standardele a căror însușire de către individ este privită de grup ca o premisă pentru integrarea sa în comunitatea de referință. Stereotipul e îmbrăcat într-o anumită haină lingvistică (expresii, *denumiri parolă*), care în anumite contexte servesc unui rol de recunoaștere și mobilizare în raporturile inter-grupale sau între individ și grup.

Prejudecata se poate defini ca acea specie de stereotip negativ care exprimă o evaluare diferențiată a „celuilalt“, întemeiată pe simpla apartenență a subiecților țintă la un *out*-grup. Privită conceptual, prejudecata este deci o *noțiune relațională*, care pune în legătură o informație categorială (ce desemnează caracteristicile grupului) cu o informație particularizată (specifică subiectului care devine obiectul prejudecății), postulând că trăsăturile categoriei, în general negative, construite pe criteriul diferențierii, sunt proiectate asupra subiectului individual, în absența, cel mai adesea, a confruntării cu realitatea a celui din urmă set de trăsături (cel particularizat) (Baron, Byrne, 1997, p. 195).

Caracteristica cea mai pregnantă a stereotipului negativ regăsit în prejudecată ilustrează *natura sa cognitivă operațională, care permite o gestionare mai facilă a informației din mediul social*. Astfel, dacă împărtășim perspectiva cogniției sociale, vom înțelege că atitudinile sunt scheme cognitive structurate pentru organizarea, prelucrarea, rememorarea și interpretarea informațiilor din mediu (Fiske, Taylor, 1991), iar cercetările dovedesc că informația consistentă în articularea prejudecății este mai des frecventată și este rememorată mai fidel decât cea care nu e concentrată în prejudecată (Judd, Ryan, Parke, 1991). Pe această cale, în absența experienței nemijlocite și a confruntării cu faptele, se produce fenomenul autoconfirmării sale, subiecții intrând într-un joc simbolic subteran în care filtrează doar informația convergentă cu tiparul stereotip. Printr-un fenomen recurent de întărire — dacă pas cu pas stereotipul este reconfirmat în contexte diverse — se ajunge la o consolidare și o permanentizare a prejudecății, energia socială care trebuie mobilizată pentru a o învinge fiind mult mai costisitoare.

Totodată, asemenea stereotipului generic, prejudecata *este puternic încărcată de afectivitate*. Prin urmare, acest tip de stereotip nu aduce în relație doar o proiecție depreciativă a „celuilalt“ în registru cognitiv, ci este însoțit de emoții și sentimente pregnant negative față de persoanele din grupul țintă, de la neliniște și anxietate pînă la revoltă și dispreț (Bodenhausen *et al.*, 1994), dar și o serie de expectații și credințe privitoare la „celălalt“ diferit, conform unei logici conspirative implicite (Jussim *et al.*, 1995), la care se adaugă tendința de a transfera în conduită manifestă stările noastre cognitive și afective, conform prescripției „am să-l aduc eu la ordine!“. Prejudecata mută accentul dinspre evaluarea rațională a „celuilalt“ prin intermediul cunoașterii nemijlocite, înspre evaluarea afectivă, întemeiată pe o anumită instinctivitate socială în raportarea la alteritate. Adepții cogniției sociale argumentează cum în modul în care percepem, actualizăm și valorificăm informația avem o capacitate limitată atunci cînd suntem confrunțați cu sarcini reunite și suntem nevoiți să adoptăm *scurtături cognitive (cognitive shortcuts)* pentru a izbuti în efortul nostru de a stăpîni contextul și de a conferi sens realității sociale (Gilbert, Hixon, 1991). Prejudecata, ca specie de stereotip negativ, dobîndește o funcție instrumentală importantă prin faptul că permite o gestiune și o prelucrare mai facilă, *imediată*, a informațiilor contextuale.

Prejudecata este privită, conform acestei perspective, ca o *strategie salvatoare în gestiunea efortului cognitiv complex*, fenomen dovedit de cercetările care pun în evidență faptul că activarea stereotipurilor conduce la o creștere a performanței în sarcini realizate simultan (Macrae, Milne, Bodenhausen, 1994).

Funcționând ca și *scurtături mentale* ce protejează resursele cognitive ale subiecților, stereotipurile reprezintă, așadar, *tactici de salvare a energiei cognitive* chiar și în cazul în care subiecții nu sunt conștienți de prezența lor. Iată de ce ele se dovedesc atât de persistente, constituind un fel de *mijloc natural de gestiune a cognițiilor, o economie cognitivă*. Dacă mecanismul activării e neutru, conținutul lor este însă cel mai adesea puternic conotat social și simbolic și, deci, miza cunoașterii acestor mecanisme este foarte importantă, fie că este vorba de raporturi interpersonale sau raporturi integrupale (precum cele interetnice).

Psihologii sociali care au încercat să evidențieze de ce stereotipurile se abat de la caracteristicile reale ale unei populații au recurs la așa-numitul *model explicativ al accesibilității diferențiate* a subiecților (*differential accessibility model*) înspre trăsăturile identitare care se impun în câmpul cognitiv, ce sunt în bună măsură asociate statusului social al actorilor angrenați în articularea imaginii „celuilalt“ (Cohen, 1983; Lalonde, Gardner, 1989, *apud* Chelcea *et al.*, 1998, p. 265). Astfel, de exemplu, hărnicia este mai des invocată de către subiecții cu o instrucție mai modestă, țărani sau muncitori, iar religiozitatea precumpănitor de intelectuali. Foarte influentă în câmpul psihosociologiei este ipoteza *omogenității out-grupului* (*assumption of out-group homogeneity*) în explicarea raportării la alteritate: subiecții au înclinația de a accentua diferențele dintre membrii grupului de apartenență și de a privi *out-grupul* ca o entitate omogenă, care reunește trăsături comune (Judd, Park, 1988; Linville *et al.*, 1989; Jones, 1990).

Psihosociologul elevetian W. Doise (1973, 1976) a explicat acest mecanism prin activarea *percepției stimulilor complecși*, ce accentuează asemănările în interiorul unui grupaj de stimuli și subliniază diferențele între grupe distincte de stimuli. Altfel spus, când două grupe de stimuli se deosebesc după un criteriu, s-a constatat experimental că actorul social construiește o diferențiere și după alte criterii, acutizându-se astfel ruptura la nivelul reprezentărilor bilaterale. Falia este și mai largă dacă peste efectele spontane ale stereotipizării primare se produc separări induse de capitalul ideologic al grupului.

În judecata subiecților se articulează ceea ce M.B. Brewer (1979) numește *eroarea loialistă* (*loyalistic bias*), prin mobilizarea unui favoritism *in-grup*, semnalat și în studiile școlii de la Bristol, care au descris strategia cognitivă a subiecților de a dobândi o identitate socială pozitivă în cadrul grupului de apartenență (Tajfel, 1974; Tajfel, Turner, 1979, 1986). Toate aceste mecanisme evaluative au fost deseori folosite în explicarea îngemănării stereotipurilor interetnice. Explicația în cheie cognitivă a acestor deformări induse de stereotipuri ține de rolul și ponderea experienței unei relații nemijlocite cu reprezentanții alterității.

În consecință, favorizarea propriului grup etnic apare datorită unui contact mai frecvent și mai consistent cu membrii acestuia, ceea ce îngăduie o identificabilitate și o particularizare sporită a celor din grupul „nostru“, în opoziție cu trăsăturile generale, nespecifice ale „celorlalți“. Dacă autocaracterizarea *in*-grupului este mai nuanțată, realizată pe mai multe dimensiuni, și în consecință mai echilibrată, caracterizarea alterității se produce pe mai puține dimensiuni și este polarizată între extreme evaluative pozitive sau, cel mai adesea, negative (Linville, 1982, Linville *et al.*, 1986).

Măsurarea propriu-zisă a stereotipurilor cunoaște o îndelungată tradiție în cadrul psihologiei sociale, fiind una dintre primele și cele mai frecventate direcții de studiu în câmpul disciplinei, după cum raporturile *in*-grup și *out*-grup au devenit obiecte de explorare canonice ale disciplinei (Bales, 1950; Sherif, 1955, 1961/1988; Tajfel, 1974). Mai mult, studiile asupra raporturilor interetnice prin intermediul stereotipurilor naționale, reconfigurând teoriile *etnocentrismului* (Levine, Campbell, 1972; Hewstone, Ward, 1985), au reunit deja o colecție impresionantă de cercetări (Katz, Braly, 1933; Gilbert, 1951; Buchanan, Cantril, 1953; Bruner, Tagiuri, 1954; Diab, 1962; Krech *et al.*, 1962; Diab, 1963a, 1963b; Gardner *et al.*, 1968; Karlins, Coffman, Walters, 1969; Giles, 1977; Kalin, 1981; Kalin, Berry, 1994). Cel mai frecvent valorificat procedeu metodologic l-a reprezentat în istoria psihosociologiei aplicarea *listei de attribute (check-list)*, furnizând informații consistente despre conținutul stereotipurilor etnice, dar indicând și dinamica acestora în funcție de prefacerile istorice.

Cercetarea cea mai des evocată ca inițiatoare a unei asemenea abordări a fost realizată de D. Katz și K.W. Braly (1933) în cadrul unui proiect derulat la Universitatea Princeton, care și-a propus să surprindă stereotipurile etnice ale americanilor. Participanții la studiu au fost solicitați să aleagă cinci trăsături definitorii pentru diferite grupuri etnice (americani, englezi, germani, italieni, japonezi, evrei, chinezi) sau rasiale (afro-americani) dintr-un set de 84 de attribute potențiale. Rezultatele au înfățișat o imagine contrariantă, în care proiecția etnocentrică era ilustrată cu limpezime, așa cum apare în *tabelul nr. 1*.

Tabelul nr. 2 Atitudinea românilor față de grupurile etnice din România (*apud* Chelcea

Nr. crt.	Etnia	ICCS
1	Români	24,48
2	Germani	18,46
3	Armeni	15,61
4	Bulgari	15,47
5	Sîrbi	15,34
6	Evrei	15,12
7	Maghiari	14,99
8	Ucraineni	14,02
9	Ruși	13,61
10	Turci	13,11
11	Tătari	12,99
12	Romi (țigani)	7,32

Deși s-a ridicat o obiecție principială asupra acestui gen de cercetare, care sugera că, mai degrabă decât să măsoare *ceea ce știu* oamenii despre diferite grupuri etnice și rasiale, instrumentul măsoară *ceea ce cred* oamenii despre acestea (Chelcea *et al.*, 1998, p. 268), tehnica aplicării listei de atribute a rămas pentru multă vreme calea cea mai frecventată și mai plină de resurse de cunoaștere în investigarea stereotipurilor etnice și rasiale.

Reluată în 1951, după cutremurul social-politic al celui de-al doilea război mondial și în plin război rece, cercetarea echipei de psihosociologi de la Princeton (Gilbert, 1951), efectuată pe un eșantion de 330 de studenți, a relevat o importantă stabilitate a stereotipurilor etno-rasiale precedente, dar și o dinamică a imaginii-clîșeu despre „celălalt”, cu atât mai pronunțată, cu cât între partenerii evaluării simbolice a existat un episod conflictual mai acut (precum în relația „americani”-„germani”). Fenomenul devine și mai limpede în cazul studiului care încheie ceea ce s-a numit „trilogia de la Princeton”, realizat de M. Karlins, T.L. Coffman și G. Walters (1969), în perioada războiului din Vietnam. Astfel, s-a observat că majoritatea stereotipurilor referitoare la grupurile etnice și rasiale, deși cunosc o inerție considerabilă, se schimbă în intervalul unor decade, mai ales sub influența contextului social-politic, așa cum reiese din *tabelul nr. 2*, ce înfățișează într-o manieră comparativă rezultatele obținute.

Tabelul nr. 2 Evoluția diacronică a stereotipurilor etnice și rasiale (eșantion american) (Karlins, Coffman, Walters, 1969, *apud* Corneille, Leyens, 1997, p. 46)

Grup etnic / rasial	Atribute	1932 (%)	1951 (%)	1967 (%)
Americani (albi)	Muncitori	48	30	23
	Inteligenți	47	32	20
	Materialiști	33	37	67
Americani (negri)	Superstițioși	84	41	13
	Leneși	75	31	26
	Simț muzical	26	33	47
Germani	Științifici	78	62	47
	Muncitori	65	50	59
	Impasibili	44	10	9
Japonezi	Inteligenți	45	11	20
	Muncitori	43	12	57
	Perfizi	22	13	7

Se observă că stereotipurile nu sunt neschimbătoare, tendință remarcată atât în auto-evaluări, cât și în hetero-evaluări. De exemplu, americanii albi se apreciază din ce în ce mai puțin „inteligenți” și progresiv mai „materialiști”, după cum afro-americanii din Statele Unite se consideră în tot mai mică măsură „leneși” și „superstițioși”, dar în tot mai mare măsură „talentați” în domeniul muzicii. Războiul mondial afectează puternic imaginea adversarilor SUA în conflict, germanii și japonezii avînd un portret depreciat imediat în urma conflagrației, dar mai reechilibrat două decenii mai apoi. Astfel, deopotrivă germanii și japonezii își pierd trăsătura de oameni „muncitori” pentru a o redobîndi în 1967,

după cum germanii obțin scoruri tot mai modeste la „impasibilitate“, iar japonezii devin tot mai puțin „perfizi“.

Probabil cea mai cuprinzătoare cercetare care a operaționalizat o listă de atribute a fost realizată prin lansarea unei inițiative științifice a celui mai înalt for cultural al lumii (UNESCO), în urma traumelor celui de-al doilea război mondial. Investigația și-a propus un adevărat *program de dezintoxicare imagologică* printr-o cunoaștere reciprocă autentică a popoarelor, ca temei pentru o viitoare relație neconflictuală. Studiu exemplar al perioadei, proiectul coordonat de H. Cantril și W. Buchanan (1953) a examinat etnostereotipurile din șapte țări, începând cu 1950: Australia, Franța, Germania, Italia, Marea Britanie, Norvegia și SUA. Subiecților li s-au prezentat liste omogene cu adjective: „harnici“, „inteligenți“, „practici“, „îngâmfați“, „generoși“, „fără milă“, „înapoiți“, „viteji“, „chibzuiți“, „dominatori“, „progresiști“, „pașnici“, „imposibil de caracterizat“ și liste cu diferitele popoare asupra cărora trebuiau să se pronunțe. Fiecare respondent putea alege oricâte adjective din cele prezentate pentru configurarea portretului etno-național. Ancheta a evidențiat consistența heterostereotipurilor, deși națiunile în care s-a derulat cercetarea erau diferite din punctul de vedere al moștenirii istorice și al tradițiilor culturale, dar a evidențiat și apariția unor perturbări generate de fenomenul *sociocentrismului patriotic*, remarcat de J. Piaget și A.M. Weil (1951). Acest din urmă fenomen psihosociologic descria formarea noțiunii de „patrie“ la copil, și remarca stadialitatea elaborării acesteia. Astfel, în primul stadiu preferința pentru o țară se produce apelând la motive subiective și trecătoare, apoi preluând, de la mediul social integrator, judecățile favorabile sau defavorabile despre propria țară și despre celelalte țări, iar, în sfârșit, în stadiul al treilea se urmează o relativizare și nuanțare pe calea unei reflecții autonome. Nucleul acestei reprezentări se pliază pe etnocentrismul patriotic, care colorează apreciativ propria comunitate — locală și mai apoi etnică și națională — ce se arată a fi, conform autorilor, o „moștenire a egocentrismului primitiv și cauză a deviațiilor sau tensiunilor ulterioare“ (*apud* Doise, Deschamps, Mugny, 1996, p. 22). Rezumate, trăsăturile identitare autoreferențiale și ale alterității obținute prin această cercetare de amploare sunt prezentate în *tabelul nr. 3*.

O sinteză importantă asupra mecanismelor cognitive care ordonează calificarea „celuilalt etnic“ a fost realizată de R.A. Levine și D.T. Campbell (1972), care au semnalat activarea într-o situație de conflict a unui *stereotip universal* al percepției pozitive a grupului de apartenență și al discreditării *out*-grupului. Astfel, definiția identitară a *in*-grupului conturează un ansamblu de enunțuri onorante în toate registrele: „Noi suntem mândri, avem respect față de noi înșine și respectăm tradițiile înaintașilor noștri. Noi suntem loiali. Suntem onești și avem încredere între noi. Ne apărăm drepturile și proprietățile. Nu acceptăm să fim umiliți. Noi suntem pașnici și amabili. Nu îi urim decât pe dușmanii josnici. Suntem morali și curați spiritual“ (Levine, Campbell, 1972, *apud* Chelcea *et al.*,

Tabelul nr. 3 „Cum se văd națiunile unele pe altele?” – studiu imagologic transnațional organizat de UNESCO (1953) (Buchanan, Cantril, 1953, *apud* Chelcea *et al.*, 1998, p. 269)

Nr. crt.	Cum îi văd...	pe americani	pe ruși
1	Australienii	Progresiști	Practici
		Inteligenți	Tiranici
		Harnici	Fără milă
2	Englezii	Progresiști	Generoși / îngîmfați
		Pașnici	Harnici
		Tiranici	Fără milă
3	Francezii	Practici	Progresiști
		Tiranici	Înapoiți
		Harnici	Tiranici
4	Germanii	Progresiști	Generoși
		Practici	Fără milă
		Harnici / tiranici	Înapoiți
5	Italianii	Generoși	Practici
		Harnici	Înapoiți
		Fără milă	Tiranici
6	Olandezii	Practici	Progresiști
		Harnici	Fără milă
		Tiranici	Înapoiți
7	Norvegienii	Harnici	Practici
		Progresiști	Harnici
		Tiranici	Înapoiți
8	Americanii	Pașnici	Fără milă
		Generoși	Harnici / tiranici
		Inteligenți	Înapoiți

1998, p. 270). În opoziție, *out*-grupul reunește un fel de tablou identitar în oglindă, trăsăturile pozitive autoreferențiale devenind, printr-o replică răsturnată, global negative: „Ei sunt egoiști și concentrați pe ei înșiși. Nu își văd decât de interesele lor; sunt exclusiviști. Dacă pot, ne înșală. Nu au simțul onoarei, nu respectă codul moral în relațiile cu noi. Sunt agresivi și expansioniști. Vor să progreseze pe seama noastră. Ne sunt ostili și ne detestă. Sunt imorali și murdari din punct de vedere spiritual“ (*ibidem*, p. 271).

Și în explorări psihosociologice recente s-a putut semnală prezența unei proiecții onorante asupra grupului de apartenență și o descalificare simbolică a alterității sub influența unui context de interacțiune conflictual, ca în cercetarea lui J.P. Leyens și V. Yzerbyt (1992) efectuată în Belgia, asupra raportărilor stereotipe bilaterale dintre flamanzi și valoni, în care îndeosebi subeșantionul francofon a articulat o imagine-clîșeu critică la adresa flamanzilor.

Altă metodă utilizată în studierea etnostereotipurilor a operat cu atribute bipolare alcătuite din perechi de adjective antonime (de tipul „închis-deschis“; „leneș-harnic“; „superficial-profund“), cu scale gradate pentru fiecare pereche, iar ca variantă privilegiată s-a aplicat diferențiatorul semantic. La capătul unui asemenea demers de colectare a imaginilor despre sine și despre „celălalt“ s-au

construit portretele globale, observându-se tonalitatea preponderent negativă sau pozitivă a imaginilor identitare astfel rezultate (Klineberg, 1980).

În anii din urmă s-a produs o importantă reorientare metodologică în studiul stereotipurilor (Chiru, 2000), astfel încât, fără să se renunțe la investigația prin intermediul listei de atribute, s-a optat tot mai frecvent pentru tehnici noi, care recurg la suportul logistic al instrumentelor de calcul informatizate.

Pornind de la premisa care afirmă că, o dată cu sporirea frecvenței categoriilor întrebuințate ce alcătuiesc stereotipurile, stereotipul însuși devine mai accesibil și se activează practic automat (Stagnor *et al.*, 1992; Higgins, 1996), s-au organizat o serie de *design*-uri experimentale care au validat postulatul de mai sus. De exemplu, în studiul lui L. Lepore și R. Brown (1997) s-a observat articularea unui asemenea mecanism subteran printre studenții britanici ce au participat la experiment. Psihosociologii le-au prezentat acestora, într-o primă situație, pe ecranul unui computer, o serie de cuvinte precum „*blacks*“, „*reggae*“, „*dreadlocks*“, asociate implicit cu populația de culoare din Marea Britanie, dar cu o viteză atât de ridicată, încât participanții nu le-au putut distinge (condiția 1), iar în cealaltă situație doar cuvinte fără sens (condiția 2). Apoi fiecare participant a citit o descriere a unei persoane care doar în mod ambiguu era corelată cu portretul stereotip al unui negru din Anglia (de genul „atletic și agresiv“) și, mai apoi, a trebuit să evalueze persoana țintă. În condiția 1, aprecierea „celuilalt“ a fost mult mai stereotipă decât în condiția 2, iar efectul s-a manifestat cu atât mai intens cu cât persoanele evaluatoare au fost identificate în prealabil, printr-un chestionar separat, ca fiind mai negativ orientate împotriva negrilor. O cercetare din Statele Unite pe o temă similară (Wittenbrink, Judd, Park, 1997) a oferit rezultate practic identice privitoare la modul automat în care sunt activate stereotipurile etnice și rasiale.

Totodată, cum s-a subliniat deja, *prejudecățile nu determină doar o activare cognitivă a stereotipurilor, ci sunt însoțite și de o generare a unor sentimente negative*. O ingenioasă cale experimentală, întemeiată pe măsurători fiziologice realizate prin *electromiografie facială*, a pus în evidență acest fenomen (Cacioppo *et al.*, 1986). Cu o astfel de metodă de mare finețe s-a putut măsura conductibilitatea electrică a activității mușchilor faciali asociată expresivității zîmbetului sau grimasei. Măsurătorile au surprins chiar și schimbări ale expresiilor faciale ce nu au fost vizibile și au putut aprecia modul în care au fost activate automat afecte negative sau pozitive în raport cu anumite grupuri sociale (Vanman *et al.*, 1997). Într-un studiu asupra puterii stereotipurilor etnice și rasiale coordonat de R. Fazio, psihologii au folosit tehnica *primingului*, în care participanții au vizionat imagini ale fizionomiilor unor albi sau negri pe monitorul unui computer, urmate de cuvinte conotate pozitiv sau negativ (precum „senin“, „generos“ sau „boală“, „întuneric“), iar sarcina lor era să apese cât pot de repede pe unul din cele două butoane de confirmare, indicînd dacă acel cuvînt este pozitiv sau nega-

tiv (Fazio *et al.*, 1995). Pentru marea majoritate a participanților răspunsurile la cuvintele pozitive erau anticipate de chipurile albilor, iar cele negative de chipurile negrilor. Mărimea acestei diferențe (cît de repede răspunde negativ la imaginea negrului, față de cît de repede răspunde pozitiv la imaginea albului) îngăduia stabilirea unei evaluări relative a intensității prejudecății, proprie pentru fiecare subiect în parte. O tehnică asemănător construită poartă numele de „*Testul asociațiilor implicite*“ (*Implicit Association Test — IAT*) și își propune să măsoare asocierile automate ale grupurilor sociale cu evaluări pozitive sau negative. (Greenwald, McGhee, Schwartz, 1998). Acest test implică o serie de sarcini realizate succesiv, prin prezentarea pe ecranul unui PC a unor nume, cuvinte și asociații nume-cuvinte, iar computerul înregistrează timpul de rezolvare a sarcinii de către subiect. De exemplu, pentru o evaluare a două grupuri rasiale („albi“, „negrii“), după parcurgerea cîtorva sarcini de antrenament, de genul identificării numelor unor negri sau albi, sau a unor cuvinte plăcute-neplăcute, din momentul realizării asociațiilor, sarcinile cresc în dificultate. Astfel, combinația de genul: „nume al unui negru-cuvînt plăcut“ este mult mai greu de realizat de către un „alb“ decît sarcina „nume negru-cuvînt neplăcut“, produsă practic automat. Măsurarea diferenței, a *efortului de a da răspunsul corect cerut de exercițiu*, relevă tăria inerției prejudecății, specifică pentru fiecare subiect, dar pe deplin cuantificabilă. Desigur, toate aceste procedee nu sunt de interes doar pentru un psihodiagnostic individual, căci prin prelucrarea statistică pe un eșantion a intensității stereotipurilor etnice și rasiale ale participanților la cercetare se poate evidenția o anumită orientare față de „celălalt“ pentru întreaga populație.

Tot cu mijloace informatizate operează și așa-numitul procedeu *diagnostic ratio*, în care se părăsește abordarea ce identifica prezența sau absența unei anumite imagini clișeu despre alteritate (de tipul „totul sau nimic“) în favoarea estimării procentajelor prezenței unei anumite trăsături identitare (McCauley, Stitt, 1978, *apud* Chelcea *et al.*, 1998, p. 271). Pe această cale se pot realiza auto-evaluări și hetero-evaluări ale diferitelor grupuri etnice care pot configura mai nuanțat imaginile identitare.

În toate aceste variante metodologice, omisiunile și deformările etnostereotipurilor nu țin numai de deficitul de cunoaștere, ci și de infiltrarea unor stări afective, a unor surse de iraționalitate socială, precum și a unor interese de grup divergente. Prin urmare, un *filtru imaginar de plan secund* determină ca anumite informații ce pun la încercare deopotrivă interesele grupale, dar și dominantă emoțională, să fie blocate, etnostereotipurile devenind, astfel, impenetrabile la informațiile care nu le legitimează (Hewstone, Ward, 1985). Stereotipul etnic fiind o specie mai puțin elaborată de reprezentare socială, întocmai ca și în cazul paradigmei înglobante, se produce o transformare rezistentă prin care sistemul central rămîne neafectat (Guimelli, 1994). În consecință, evaluarea alterității se întemeiază doar pe trăsăturile sistemului periferic tocmai renegociate, reținîndu-se

doar trăsăturile care confirmă clișeul propriu și se pierd cele care-l contrazic. D. Byrne și R. Baron (1997, p. 217) sugerează ca tratament potrivit al simptomatologiei diferențiatore evocate mai sus sporirea contractelor intergrupale prin construirea comună a unor acțiuni convergente înspre atingerea unor scopuri supraordonate, transferînd modelul rezolutiv probat de psihologii sociali ca fiind eficient la nivel micro-social înspre un nivel macro-social, în care, spre exemplu, Europa unită ar ilustra articularea unui asemenea proiect de anvergură. Strategia evocată nu elimină — dar poate pondera — înclinația naturală a subiecților individuali și colectivi de sporire simbolică a propriei identități și diminuare simbolică a „celuilalt“, așa cum ne dovedește teoria identității sociale (Tajfel, 1982). Mai mult proiecția etnocentrică, ce exprimă o reacție universală de raportare la „celălalt“, întîlnită în toate societățile și în toate grupurile (Mihăilescu, 1993, p. 224), trebuie mereu asociată cu un relativism cultural moderator, căci: „Nu există popoare excelente și popoare abjecte (...). Deși avem posibilitatea de a le compara, așa cum putem compara roadele pămîntului, nu există nici un temei obiectiv pentru a trage de aici concluzii de ordin axiologic. Fiecare în parte nu este decît un eșantion de umanitate, nici mai bun, nici mai rău, nici mai frumos, nici mai urît decît celălalt, numai toate laolaltă putînd da adevărata măsură a umanității“ (Petcu, 1980, p. 187).

Desigur, mecanismul diferențierii față de alteritate se va perpetua în toate mediile și în toate perioadele istorice. El exprimă unicitatea și individualitatea ireductibilă a fiecărui actor social care se bizuie pe propria sa identitate ca pe un patrimoniu vital, definitoriu. Importantă este, însă, învățarea și exersarea *dialogului cu diferența* printr-o strădanie sistematică de deschidere față de alteritate ca necesară premisă a unei mai bune cunoașteri de sine, dar și a asigurării unui climat de încredere socială. Oricum, conservînd un potențial de cunoaștere și acțiune remarcabilă, în toate aceste demersuri generoase rolul imagologiei este departe de a fi fost pe deplin valorificat.