

SINCRETISM IMAGINAR

If we discuss imaginary syncretism, we will do this by taking some caution measures: we are used to general speculations, to metaphors, but we have to acknowledge that the present article values specific statements, namely, when discussing religion, dogma, the absolute truth, we are actually taking into consideration the individual behind all these. It involves to state the intercultural dialogue (defined as openness toward the other), having as bases several solutions likely to be traced, because when we discuss the great concepts of culture, such in the case of Humanism, we may not be able to grasp their meaning without putting value on the specificities it presupposes. Further more, multiculturalism announces umanism without taking into account that the equivalence between syncretism and the former is the creation of the imaginary in modernity. Multiculturalism being specific to the secular cultures is actually specific to religious cultures rendered secular, where secular can return to religious, yet it is a one-way, the other way round being impossible.

Poate ar fi fost preferabil ca in locul termenului sincretism sa-l folosim pe cel de ecumenism in sensul pe care i-l da Durand: de recuperare a gândirii arhaice si integrare a sa in derelictiunea noastra de europeni. Numai ca, pe de o parte, aria de aplicabilitate a acestui termen s-ar fi restrâns, in definitiv, numai la combaterea scientismului si pozitivismului secolului al XIX-lea, iar pe de alta parte, termenul comporta un caracter profund teologic, avându-si radacina in cuvântul ecumenic, care inseamna „investit cu autoritate extinsa asupra întregii biserici crestine”¹, iar acest fapt ar fi putut fi interpretat ca un fel de declasare a celorlalte religii in raport cu cea crestina. Aceiasi problema o regasim, insa, si la nivelul termenului sincretism care, pe de o parte inseamna „amestec de doctrine filosofice si religii diferite si contradictorii care au fost reunite in mod fortat”², iar pe de alta, „imprumutul, afirmarea sau integrarea

conceptelor, simbolurilor ori practicilor unei religii sau traditii intr-un proces de selectare si armonizare”³.

Numai ca si acest concept ne pune in reala dificultate pentru ca „daca sincretismul apare ca o strategie constructiva pentru a impiedica si a promova toleranta sau, in limbajul de astazi, cel putin dialogul, este izbitor cât de peiorativ este folosit termenul de aparatorii credintei adevarate”⁴, intrucât sincretismul promoveaza abandonarea adevarului absolut si inlocuirea acestuia cu diferitele modalitati de intelegere, ceea ce inseamna ca valoarea de adevar a unei credinte particulare este relativa. E vorba despre renuntarea la un singur principiu promovând pluriformitatea variantelor care reies din acesta. Este interesant de vazut faptul ca Peter van der Veer considera ca „nasterea notiuni de religie naturala drept o credinta in si o adorare a unei puteri supreme ce se regaseste in rândul tuturor fiintelor umane are legatura cu nasterea notiunii de sincretism”⁵.

Ambele concepte pot face subiectul analizei noastre, l-am preferat pe cel din urma din doua motive: in primul rând, sincretismul pare a fi usor maleabil la nivelul imaginarului, evident urmarind cea de a doua definitie, adica poate aduce un soi de cumpatare ecumenica fara a fi imbibat de concepte teologice caracteristice unui anumit tip de religie. In al doilea rând, desi putem intelege sincretismul „ca si politica a diferentei si identitatii si ca in aceasta calitate notiunea de putere este vitala pentru intelegerea termenului – puterea de a identifica adevarata religie”⁶ unde adevarata religie presupune adevarul absolut – totusi, acelasi termen poate promova toleranta, iar „rolul pe

care l-a jucat termenul de sincretism in societatile fondate pe culturi religioase este astazi jucat de termenul multiculturalism in societatile fondate pe culturi seculare”⁷. Discrepanta dintre cele doua posibile perspective, culturi religioase si culturi seculare, in care sincretismul comporta conotatii la prima vedere total distincte, poate fi impacata la nivelul imaginarului pentru ca echivalenta dintre sincretism si multiculturalism este creatia imaginarului in modernitate. Multiculturalismul fiind specific culturilor seculare, este in fapt specific culturilor religioase *secularizate*, unde secular poate fi intors in religios, drumul fiind cu sens unic; viceversa e imposibila. In schimb, am fi preferat termenului religios pe cel de simbolic, datorita caracterului sau neutru. Simbolul, nu restrânge aria aplicabilitatii sale, e universal in particularitatea sa, fiind manifestare arhetipala. Daca vorbim despre sincretism imaginar, o facem totusi cu o usoara retinere. Fiind obisnuiti cu speculatii de ordin general, cu metafore abstracte, trebuie sa spunem ca studiul de fata valorizeaza asertiunile particulare, restrânse, mai exact, discutând despre religie, dogma, adevar absolut avem in vedere individul din spatele acestora. Este vorba despre postularea dialogului intercultural pe baza câtorva solutii posibil de urmarit.

Odata stabilita linia in care putem forja un anumit soi de sincretism imaginar, in fapt, un posibil dialog intercultural, capabil sa se construiasca pe Imagine, pe impacarea purului cu impurul si pe existentul reflexiv, trebuie sa vedem cum anume putem realiza ceea ce se numeste sincretism imaginar. Sa urmarim solutiile pe

care le ofera rând pe rând Eliade, Durand, Caillois și Ricoeur.

Pentru a putea scăpa de vicisitudinile vieții moderne, omul nu trebuie decât să își dea seama că „în existența cea mai stearsă misuna simbolurile, omul cel mai realist trăiește din imagini” pentru că „redescoperirea spontană a arhetipurilor simbolismului arhaic e un fapt comun tuturor oamenilor, fără deosebire de rasă și de stil”. Și iată și soluția: „Metapsihanaliza, maieutica a redescoperii omului, realizată cu ajutorul simbolismului religios”. Această redescoperire a Omului nu numește ca reglează propriile idiosincrasii, ci „ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul sau cultural și mai ales de relativismul istoricist și existentialist”⁸. Înțelegând că e vorba de un întreg drum⁹, un soi de *bildungsroman*, mai rămâne să ne întrebăm cine va lua locul lui Socrate. Sau soluția constă în propriile descoperiri sau în descoperirile făcute împreună cu alții. Adevărul – deși resimt repulsia în fața stereotipurilor – e undeva la mijloc, întrucât în fața marilor *probleme* putem presupune unitatea spiritului omenesc, astfel încât „e suficient să se pună problema salvării, e suficient să se pună problema centrală, adică *problema*, pentru că viața cosmică să se regenereze la nesfârșit. Căci adeseori moartea ... nu este decât consecința nepăsării noastre față de nemurire”¹⁰. Ceea ce ne atrage atenția e acest ajutor pe care ni-l oferă *simbolismul religios* care în fapt e și nu e religios, (dacă prin religie înțelegem credința) întrucât „experiența arhetipurilor nu afectează experiența credinței”¹¹. Ori, până la urmă, despre ce vorbim, despre religie sau despre cultură? În cazul lui

Eliade vorbim, cu siguranță, despre manifestările simbolice ale arhetipurilor umanității actualizate în istorie prin copiile infidele ale **Imaginii**.

După ce în prealabil analizează pertinent rolul exploziei video în contemporaneitate, Durand propune soluția: ecumenismul imaginar prin intermediul antropologiei: „ceea ce antropologia imaginarului permite, și este singura care o permite, este de a recunoaște același spirit al speciei acționând în gândirea primitivă ca și în gândirea civilizată, în gândirea normală ca și în cea patologică. O dată recuperată gândirea arhaică și înțeleasă ca atare, putem spera către un nou ecumenism, „trebuie să contrabalansăm gândirea noastră critică, imaginația noastră demistificată, prin înalienabilă gândire salvatică ce întinde mîna fraternă a speciei către derelictiunea noastră orgolioasă de civilizați”¹². Ecumenismul imaginar presupune un soi de recunoaștere a celuilalt, foarte diferit, de lângă mine; a aborigenului din Australia, a eschimosului din Groenlanda, a indianului din America, etc. Problema e puțin mai complicată atîta timp cît eu nu mă înțeleg cu ungurul, neamțul, moldoveanul, polonezul etc, poate mai aproape de mine, întrucât reprezintă, împreună cu mine, albul caucazian atît de drag civilizației noastre. Ori, pînă la urmă, despre ce vorbim, despre comunități particulare sau despre comunitatea umană (umanitatea) în genere? În cazul lui Durand vorbim despre Imaginarul umanității, despre psihia universală, despre inconstientul colectiv, despre diurnul și nocturnul fiecăruia dintre noi.

Impacarea *impurului* cu *purul* în cazul lui Caillois, adică a rațiunii științifice cu imaginarul, creează „prezumția de acțiune unitară ideală, cea care își propune să angajeze *totalitatea ființei*”. E vorba de o mai veche rafuială a rationalismului cu aberațiile fabulatorii ale imaginației. Rezolvarea problemei este mereu undeva la mijloc. Poate avem nevoie de o soluție binară care să depășească vechea trena aristotelică, soluție salvatoare, integratoare, datatoare de speranță atât la nivelul comunicării interculturale (acceptare imaginativă) cât și în plan existential (ca *traire*). Aceasta angajare a ființei cu cele două aspecte ale sale, pur și impur, ar trebui „să contribuie la o creație vie și continuă, care să aducă cu atât mai mult satisfacția tendințelor ei esențiale cu cât, în loc să ofere fiecareia o hrană incompletă, eterogenă și dispersată, ea ar fi capabilă să închege organic demnitatea lor, după cum a făcut cu eforturile lor, dând astfel revendicării lor un surplus consistent de incertitudine și forță, prin experiența trăită și înțeleasă a coerenței și solidarității lor”¹³. Numai că această creație vie și continuă presupune mai întâi cunoașterea a ceea ce vrem să impacăm și să închegem, pentru că mereu ne situăm de partea purului, fără a ști mărja ponderii impurului care forjează mereu purul, iar echilibrul presupus de Caillois între cele două sucomba în fața nepăsării noastre originare. Până la urmă, despre ce discutăm, despre oamenii specializați capabili să înțeleagă această deficiență a firii umane scindată între pur și impur sau despre simțul comun, unde fabulație ține de povestile pe care trebuie să le citească copiii lor, iar știința ține (în cazurile fericite) de Einstein care

avea un singur tip de costum în șapte exemplare pentru fiecare dintre cele șapte zile ale săptămânii. În cazul lui Caillois, discutăm despre oamenii pregătiți pentru eforturi intelectuale majore.

În sfârșit, după cum era de așteptat, Ricœur complica extrem problema. Situat omul între constient și inconstient, între escatologie și arheologie, între Dumnezeu și psiholog, poate recunoaște o a treia cale, cea a teologiei (în sens hegelian), dar care nu mai ține atât de mult de Hegel. E vorba despre propriile noastre construcții și monumente care nu se mai recunosc în pasul imediat următor, în acea depășire continuă, ci tocmai în acest drum prin reflecție (de la copil la adult). Dacă reușim să ne construim propriul eu, diferențiat de ego-ul cartezian - care nu face decât să ne instituie ca existenți prin deja prafuitul *cogito ergo sum* - impacând constientul cu inconstientul, realizăm atât de dragul *existent reflexiv* ricœurian. Numai că între psiholog și duhovnic nu e cale de mijloc, teoria teologiei hegeliene a construcțiilor, monumentelor, catedralelor nu credem că poate funcționa, drumul ales e de cele mai multe ori cel mai simplu, nu avem timp să construim prin reflecție - condiționați fiind de lumea în care trăim, bunul părinte împreună cu bunul psiholog ne dau răspunsuri univoce rapid de urmat.

O întreagă pleiadă de argumente socio-economico-politice ne stau în față; de altfel, Eliade ne povestește foarte frumos despre mutilarea adevăratelor simboluri ascunse în tot felul de activități cotidiene¹⁴, oriunde am privi mijeste un simbol, ne face cu ochiul, cum se zice, orice am face relevăm, inconstient desigur, o acțiune

primordială. Se poate să fie adevărat, problema e alta¹⁵: cum să facem ca noi toți, întreaga umanitate, să vedem, auzim, gustăm, atingem respectivele simboluri. Altfel spus: cum e posibilă regăsirea Imaginii, cum e posibil acest ecumenism imaginar postulat de Durand, cum e posibilă această impacare a purului cu impurul, cum e posibilă aflarea liniei de mijloc între inconstient și constient prin reflecție, cum e posibilă această regăsire a umanității din noi când absolut totul e de vânzare?

Imaginea, ecumenismul, impacarea purului cu impurul, reflecția nu cumva sunt de vânzare? Eliade, Durand, Caillois, Ricoeur ne abandonează în acest moment și au dreptate să o facă, pentru că, până la urmă, problema e o chestiune de ordin personal.

În sfârșit, pentru a putea ajunge la aceea cumpătare ecumenică de care vorbeam mai sus trebuie să restabilim locul simbolului, adică să-i dăm locul care se cuvine, construind apoi un soi de dialog multicultural.

„Deoarece este dificil ca simbolul să fie cu desăvârșire ignorat, declarăm ca noi - oameni adulți, normali din Occidentul contemporan - suntem scutiți de slăbiciunile legate de gândirea simbolică pe care n-o au decât *alii*: animalele, copiii, femeile, nebunii, poezii - acești nebuni inofensivi - salbatici, stramosii - care în schimb n-o cunosc decât pe ea”¹⁶. E vorba despre celălalt, mereu ignorat și considerat om de rangul al doilea, care nu corespunde din punct de vedere, am putea spune, antropologic, întrucât are reale deficiențe de ordin rațional. Ei (salbaticul, copilul și femeia) fac parte dintr-o altă clasă de oameni, clasă celor care gândesc altfel, adică sistemul rațional e cumva eludat și

în loc de a folosi emisfera cerebrală stângă folosesc emisfera cerebrală dreaptă. „S-ar crede că o cenzură vigilență nu îngăduie să se vorbească despre simbolic decât dacă se folosește un nume de împrumut ca *nebunie, salbatic, preistoric*. Un tabu teritorial (salbaticii), temporal (homoizii și copiii), biologic (animalele și femeile) sau ideologic (nebunii și artiștii) a împiedicat admiterea simbolului în viața noastră și în special în limbajul nostru”¹⁷. Această ratărire a gândirii europene care distruge puterea simbolului transferându-l în apanajul *celorlalti* (femeie, copil, nebun, salbatic) ajunge să invalideze puterea de semnificație a gândirii simbolice, ori, noi susținem, tocmai contrariul, că dialogul multicultural este prin excelență un dialog simbolic.

Prin comunicare înțelegem dialog, așa cum C. Geertz concepe „dialogul religios ca un dialog intercultural sau mai exact ca un dialog multicultural”¹⁸ în sensul unei deschideri către celălalt diferit de mine. Această diferență, care nu este una de esență, presupune condiționari istorico-geografice și nimic mai mult, e vorba despre un soi de dialog imaginar, care se poate transforma în orice moment într-un dialog cât se poate de real, care presupune identificarea imaginilor și simbolurilor distincte unite prin fondul comun din care fac parte. Acceptarea celuilalt, scoate la iveală propriile noastre potențialități, cum ar spune Aristotel, care creează mai întâi o mai bună cunoaștere de sine, o reevaluare continuă și benefică și mai apoi o cunoaștere a celorlalti care fac parte, să spunem, dintr-o altă comunitate. Dihotomia Occident-Orient, cea mai vizibilă, pentru a nu vorbi de dihotomiile înăuntrul

occidentului – Est-Vest, Europa-America, etc. - postuleaza o ruptura totala, un soi de separare absoluta intre oamenii de aici si cei de dincolo, parca am vorbi, atunci când vorbim de Orient, de cu totul altfel de oameni. Din acest motiv, Eliade insista asupra caii de salvare prin care „omul modern este chemat sa redescopere tezaurul sau de imagini, pentru a se redescoperi pe sine, pentru a gasi caile de intrare in dialog cu alteritatea, pentru a putea sa se integreze dialogului intercultural pe care-l presupune fenomenul redefinirii globale a identitatii”¹⁹.

Modalitatile prin care aceasta redescoperire de sine, si in acelasi timp a alteritatii, se poate realiza sunt in fapt caracteristicile fundamentale pe care omul le posedă, anume imaginea si simbolul, aceasta pentru ca „imaginea prin simplitatea si profunzimea ia in stapânire lumea omului, functionând ca element de mediere intre om si lume si intre om si viata sa interioara”²⁰, iar „simbolul determina un act social si in acelasi timp se realizeaza un act de societate”²¹ si eficienta sa „tradusa in dilatarea ce se opune scurgerii timpului releva unitatea originara pe care simbolul o semnifica”²².

Se realizeaza o interdependentă intre facultatile esentiale pe care omul le posedă si socialul in care acesta traieste „creator al lumii sale imagistice, omul pare a fi la rândul sau produsul social al unei lumi de imagini”²³, astfel încât vechea poveste aristotelica a întâietatii socialului asupra individului poate fi, cu unele rezerve, acceptata. Aceste rezerve tin de modul in care definim socialul, pentru ca, daca incercam o schitare a socialului ca existent dependent, cumva anterior omului, in care

acesta se naste fara a avea vreo influenta asupra sa, cadem intr-o banala greseala. Nu intram intr-o teorie a socialului, ci dorim doar sa evidentiem, in acest moment, cum anume se constituie realul societatii sau, altfel spus, identificând trei momente distincte de-a lungul istoriei (religie, monarhie, nationalism), incercam alaturi de B. Anderson sa vedem caracteristicile esentiale pe care acestea le presupun²⁴. Statele nationale moderne sunt definite ca fiind imaginate, intrucât „nici membrii celei mai mici natiuni nu ii vor cunoaste niciodata pe cei mai multi dintre compatriotii lor”²⁵, dar acest fapt nu impiedica milioanele de oameni sa moara si sa uida pentru un ideal atât de straniu ca cel de natiune. Natiunea transforma fatalitatea in continuitate si contingenta in sens, iar menirea sa este sa transforme hazardul in sens, asa cum inaintea sa a incercat monarhia si religia. Elementele constitutive ale tuturor celor trei forme tin de imaginar. In aceste cazuri regasim ceea ce C. W. Mills incearca sa ne arate atunci când spune „imaginatia sociologica ne ajuta sa intelegem faptul ca fiecarei epoci ii este propriu un anumit stil de gândire”²⁶. Nu insistam asupra elementelor care au facut posibila, dupa cum afirma Anderson, decaderea religiei ca sistem imaginat sau a monarhiei, ci dorim sa aratam ca in decursul istoriei orice comunitate umana era tinuta laolalta prin prisma unor factori ce nu depindeau de un real concret posibil maleabil la nivelul existentei empirice, ci de imaginatia simbolica. Cum altfel am presupune aceasta unitate a comunitatilor sub stindardul religiei sau a monarhiei, atit cit „comunitatea este importanta nu numai pentru ca individul ii apartine

ci si pentru ca se constituie in cadrul ce da masura acestui om”27.

Aceasta scurta trecere in revista este necesara pentru a se putea postula acel umanism la nivelul imaginarului despre care Durand vorbea. Reglajul antropologic (sincretismul imaginar) propus se poate dovedi valabil „daca locul imaginilor particulare, a valorificarii particulare a fluxului de semnificatii, a fixarii intr-o structura concreta exclusiva de reprezentare este luat de constiinta unei unitati fundamentale”28.

Note

- 1 Dictionarul explicativ al limbii române.
- 2 DEX
- 3 Peter van der Veer - *Sincretism, multiculturalism si discursul tolerantei*, in Journal for the Study of religions and Ideologies, issue no. 5, summer, 2003, hihiubbcluj.ro/JSRI, pp. 4-20.
- 4 Ibidem
- 5 Ibidem
- 6 Ibidem
- 7 Ibidem
- 8 Eliade Mircea , *Imagini si simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1994, pp.42-43
- 9 Mitul pesterii platoniciene releva suficient acest aspect.
- 10 M. Eliade, op. cit, p. 69.
- 11 Idem, p. 198.

12 G. Durand, Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginatia simbolica. Imaginarul*, Ed. Nemira, Bucuresti, 1999, p.116.

13 R. Caillois, *Mitul si omul, Abordari ale imaginarului*, Ed. Nemira, Bucuresti, 2001, p. 137.

14 In show-urile auto mondene, unde tinerele domnisoare care prezinta bolizii i-au locul fecioarelor asezate pe pedestale inaintea sacrificarii lor.

15 Crestinismul s-a impus preluând doar imaginile pe care a construit altele noi, in fond având acelasi stramos comun, dar a facut-o mai întâi prin *sabie* sau prin *Imagini*? Care e solutia in post-modernitate?

16 T. Todorov, *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, Bucuresti, 1983, p. 331.

17 Ibidem.

18 Clifford, Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Ed. Fontana Press, 1993.

19 M. Eliade *Imagini si simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios* , ed. cit, p. 44.

20 Ibidem

21 Ibidem

22 Sandu Frunza, *Fundamentalismul religios si noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 30.

23 Ibidem

24 Benedict Anderson, *Comunitati imaginate*, Ed. Integral, Bucuresti, 2000, p. 10.

25 Ibidem

26 C. Wright Mills, *Imaginatia Simbolica*, Ed. Politica, Bucuresti, 1987, p. 23, in S Frunza, ed, cit.

27 Sandu Frunza, *Fundamentalismul religios si noul conflict al ideologiilor*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 30.

28 Idem, p. 33.