

La Roumanie, frontière orientale de la latinité

Séminaire international de l'Académie de la latinité
Bucarest - Sinaïa, septembre 2000

Avant propos

Par : Nelson Vallejo-Gomez
Secrétaire exécutif de l'Académie

L'Académie de la Latinité et la Fondation culturelle roumaine, en collaboration avec l'Académie roumaine, et sous le Haut patronage du président de la Roumanie, Emil Constantinescu, ont organisé le premier colloque sur la Latinité en Roumanie : *Frontières orientales de la Latinité*.

Outre les Académiciens de la Latinité, Federico Mayor, Candido Mendes, Mario Soares, Gianni Vattimo, Dan Haulica, Walter Mignolo et Jérôme Bindé, y ont participé, parmi les personnalités roumaines, Augustin Buzura, Zoé Petre, Razvan Theodorescu. Par ailleurs, les philosophes français, Rémi Brague et Basarab Nicolescu (d'origine roumaine) ont apporté leur contribution, aux côtés de personnalités brésiliennes : Bella Josef, Antonio Olinto, Luis H. Dreher et Enrique Larreta (d'origine uruguayenne).

L'inauguration du colloque s'est déroulée à Bucarest, dans les salons de la Fondation culturelle roumaine, en présence de nombreuses personnalités du monde culturel, politique et médiatique roumain. Le Président de la Roumanie adressa un message personnel à l'Académie, dans lequel il accordait le Haut patronage du pays aux missions et aux objectifs de l'Académie de la Latinité.

Les allocutions de Federico Mayor, Président de l'Académie, et de Candido Mendes, Secrétaire général, ont été remarquées. M. Mayor soulignait que la Latinité n'a pas pour mission d' "*humaniser la mondialisation*", mais de "*mondialiser l'humanité*". En ce sens, l'Académie doit se battre pour un "*devoir de mémoire latine*", dit M. Mayor. Il faut, non seulement *oser*, mais encore mieux, *savoir oser*, dit le Président de l'Académie. M. Mayor a rappelé que "*la spécificité de la Latinité est d'être creusée de cultures diverses et de rester pourtant ouverte aux nouveautés culturelles*". M. Mendes a souligné que les

Académiciens de la Latinité sont les nouveaux "*guérilleros de l'universel*". Le Secrétaire général salua dans l'histoire de la Roumanie la volonté inaliénable de tout un peuple pour transmettre aux générations futures son enracinement linguistique latin. "*La langue a été pour les Roumains une affaire et de vie ou de mort*", souligna M. Haulica, dont l'exposé sur son compatriote, l'artiste Brancusi, fit voir avec poésie l'élan vital, le "*grand oui*" de persévérance d'être qui irradie l'œuvre de Brancusi. Stefan Niculescu fit un exposé remarquable sur la puissance naturelle dans la musique "populaire" roumaine : *Créativité de la musique dans l'espace de la latinité orientale*. Il donna à entendre des sonorités impressionnantes et mystérieuses, qui se déroulaient à la lisière de la notation harmonique classique.

Par ailleurs, M. Mendes a suggéré que la force de la Roumanie était, à ses yeux, dans l'attachement aux racines latines, qui amarrent le pays à une culture à la frontière orientale de la Latinité. A propos de la capacité roumaine de mise en retrait vis-à-vis de sa propre condition, . Mendes rappela l'ironie plus que socratique et le nihilisme plus que nietzschéen de Cioran, le philosophe des Carpates, à côté duquel Nietzsche, dit M. Mendes, n'est qu'un petit garçon. M. Mendes proposa de créer un axe culturel Brésil-Roumanie fait de l'optimisme débordant et juvénile des Brésiliens, d'une part, et du cynisme lucide de Cioran et de l'absurde risible d'Ionesco, d'autre part.

Nicolae Manolescu rappela qu'il y a toujours en Roumanie une tension sur ses origines latines. Son exposé : *Latinité et contre-Latinité dans la culture roumaine*, mis en valeur cette problématique, en soulignant l'importance de ne pas laisser le monopole de la Latinité aux extrémistes et aux idéologues.

Des hommages furent rendus à Henri Focillon et à Alphonse Dupront, qui permirent et favorisèrent la floraison des échanges entre la Roumanie et la France dans la 1^{ère} partie du 20^{ème} siècle.

Parmi les personnalités présentes figurée l'ambassadeur du Brésil à Bucarest, Jeronimo Moscado, dont les interventions animées et très documentées sur les échanges entre le Brésil et la Roumanie ont été remarquées.

Par la suite, les travaux du Colloque ont eu lieu à Sinaïa, dans le Château Royal de Foisor, où l'ancien régime communiste avait installé sa villégiature. Dans ses mêmes murs, les Académiciens de la Latinité ont joint leur voix universelle pour dire avec les amis roumains les valeurs de liberté, d'égalité et de démocratie qu'ils défendent.

Les mots d'accueil

Acad. Augustin Buzura

Président de la Fondation Culturelle Roumaine

Je suis très heureux d'avoir, enfin, la possibilité d'ouvrir cette importante réunion scientifique tout comme de souhaiter à nos hôtes la bienvenue en Roumanie et, il va sans dire, au siège de la Fondation Culturelle Roumaine.

Comme le thème de notre colloque intitulé **La Roumanie - frontière orientale de la latinité** est extrêmement généreux, je suis persuadé que les textes qui y seront présentés au même titre que les débats qui s'ensuivront fourniront autant d'occasions de mettre en avant notre point d'originalité dans l'immense et complexe patrimoine de la latinité.

Pour ce qui la concerne et malgré son jeune âge, la Fondation Culturelle Roumaine a réussi à organiser en collaboration tantôt avec l'Union latine, tantôt avec d'importantes universités d'autres pays, non seulement de nombreuses réunions consacrées à la latinité, mais aussi un Festival de poésie des pays de langue latine, intitulé *Ars amandi*, à la mémoire d'Ovide, exilé ici, au Pont Euxin, parmi les barbares. J'aimerais pourtant vous dire que toutes ces manifestations culturelles consacrées à la latinité ne sont pas forcément inspirées, pour ce qui nous concerne, par une quelconque crainte au sujet de la tendance actuelle à l'uniformisation, notamment au sujet de l'obsédante et si souvent mentionnée tendance à la globalisation, mais bien plutôt par un besoin urgent de rétablir nos anciens liens avec les autres, par trop brutalement coupés durant la longue nuit communiste. Certes, la tendance menaçante à l'uniformisation aussi bien que l'invasion de la sous-culture restent des thèmes graves qui nous obligent à trouver des solutions concrètes, sans tarder. Il devient d'ores et déjà inconcevable de s'arrêter comme par le passé au stade de l'identification des dangers.

Pour revenir pourtant au thème de notre débat, je tiens à vous partager ma conviction profonde suivant laquelle notre espace spirituel et géographique ne saurait décevoir. Maintes valeurs authentiques appellent l'intérêt des chercheurs et, d'autre part, d'immenses ressources sont prêtes à en produire d'autres, nouvelles, autant de surprises dans les domaines les plus inattendus. En voici un exemple apparemment sans rapport avec notre propos: ces jours-ci, une jeune Roumaine nous a apporté la joie de deux médailles d'or en natation aux Jeux Olympiques de Sydney. Eh bien, dans la ville natale de la championne, il n'existe pas de piscine olympique ! Inutile de nous demander ce qu'il en aurait été si cette piscine avait existé.

Sans doute, nous n'allons pas oublier tout ce que nos ancêtres, les Romains, nous ont légué et que nous n'avons pas su conserver: l'ordre, la discipline, la persévérance. Au début de ce siècle, un savant français disait en parlant des Roumains que "la race est occidentale car elle rappelle pour la langue et la physionomie les Italiens et les Espagnols mais ses coutumes sont orientales". J'ajouterais que nos autres ancêtres, les Daces, choisissaient toujours les meilleurs d'entre eux pour les envoyer aux nouvelles chez Zalmoxis en les jetant sur le bout de leurs piques. L'habitude s'est conservée même si les piques ne sont plus de mise ! Je veux dire par-là que ce n'est qu'en prenant conscience de nos qualités et de nos défauts que nous pouvons aller de l'avant. Il conviendrait, je crois, de poursuivre ce dialogue ici ou ailleurs, dans n'importe quel espace du monde latin afin de nous connaître vraiment. Pour ce début je voudrais vous remercier vous tous ainsi que ceux qui ont rendu possible ce dialogue: Monsieur Candido Mendes, Monsieur Dan Haulica et Madame Angela Martin qui en a assuré l'organisation de la part de la Fondation Culturelle Roumaine.

Le discours d'ouverture

Par : Candido Mendes

J'aimerais que M. Buzura, président de la Fondation Culturelle Roumaine, soit le porte-parole d'un sentiment très fort que nous avons tous eu en écoutant le message de son Excellence, le président de la Roumanie, M. Emil Constantinescu. Son message est celui d'un intellectuel qui a parlé des notions-clés, comme la notion de la frontière, par rapport à la Roumanie, ainsi que de la notion de Latinité. Nous voulons le remercier pour l'importance et le sens, complètement en dehors des stéréotypes, de ses paroles.

Nous voulons élargir le scénario: après la frontière, les confins. Nous avons vu, dans un échange avec le Premier Ministre roumain, que le mot *pluralisme* a plusieurs fois pointé notre discussion. Je voudrais parler ici de la Latinité et de la Différence. Nous pensons que le futur de la Latinité se joue actuellement en Amérique latine, si nous regardons les chiffres croissants de sa population, par rapport à ceux des autres pays latins, en Europe. Aussi, nous aurons les prochaines années en Amérique latine, une population majoritairement urbaine.

Je vis dans un pays qui compte 166 millions d'habitants et dont 30 ou 40 millions sont déjà à l'écart de cette Latinité. Il s'agit d'une population déracinée qui perd ses arcanes, qui perd sa mémoire, qui perd son identité. Une population qui a une religion à elle, une langue à elle, extrêmement précaire. Le brésilien a su garder un portugais archaïque, qui était le portugais des navigateurs, enrichi par la suite avec l'immense vocabulaire africain. La décentralisation de la mythologie urbaine montre que deux tiers des exclus ne participent pas du jeu prospectif de la latinité et sont en train de compromettre la splendide base d'identité, de mémoire et de reconnaissance du portugais, au Brésil.

Dans une anthropologie prospective, comment réussir à maintenir le lien entre identité, mobilité sociale et continuité d'une mémoire ? Comment allons-nous donner

une réponse à ce problème? Jusqu'où ira la marginalité la plus radicale des gens qui n'ont pas de quoi manger le lendemain ? Que faire de la culture dans des situations d'exclusion ? Car si l'exclu peut voter, s'intégrer dans un projet et faire le jeu du pouvoir dans une unité politique, sociale et économique, il n'a plus d'espoir de trouver une place adéquate dans nos sociétés.

Nous avons le problème d'une latinité barbare, qui n'est pas encore bien connu, mais qui fera de nous probablement demain, l'Académie des barbares. Pourquoi ? Quand on parle des barbares, on pense à de nouveaux venus qui rentrent dans l'Empire et sont absorbés par celui-ci. Nous sommes en train d'étudier au Brésil, Nestor Garcia Canclini au Mexique et Walter Mignolo, au Pérou, le problème des nouvelles marginalités des cultures. C'est à nous et à cette Académie de voir ce qu'est qu'un barbare qui ne peut plus pénétrer dans l'Empire et doit se façonner une identité de simulacre. Les nouveaux barbares ont créé des sous-reconnaissances sociales qui nuisent à la langue et qui créent de nouveaux panthéons.

Le barbare devant la romanité était complètement absorbé, il n'avait pas de problème d'identité. Rémi Brague nous a montré que le grand secret de Rome, c'est d'avoir donné une capacité de discipline à toutes les incorporations, à toutes les acculturations. Est-ce que la Grèce aurait pu devenir une culture hégémonique sans la discipline de l'organisation romaine ? Est-ce que le grand succès final de la voie romaine de l'Europe n'a pas été le Saint-Empire romain germanique dans ses dernières conséquences? C'est dans le langage d'acculturation de l'Empire que le barbare trouve une identité et un universel et c'est cet universel, justement, qui nous est de plus en plus épargné en Amérique latine.

Vous, les Roumains, vous avez su résister aux slaves, aux bulgares, à la deuxième et à la troisième Europe. C'est votre merveilleuse résistance culturelle qui peut nous apprendre aujourd'hui quelque chose par rapport à l'impasse des barbares, aux identités fuyantes, aux identités indéfinies, aux identités dévorées, non par

d'autres barbares, mais dévorées par le désordre et l'exclusion.

Je me demande s'il y a une autre culture qui aurait pu bercer le grand Nietzsche majeur qu'est Cioran, que cette culture du désespoir continu, cette culture du recommencement éternel, de la latinité recommencée, qu'est la Roumanie ? Ce sont les écoles du grotesque transformé en absurde que Marc Fumaroli reconnaît en Ionesco, mais c'est surtout, et fondamentalement, cet exil que vous avez créé à Paris entre les deux guerres qui nous a permis d'arriver aux dernières limites du désespoir, de l'incroyance, de la lucidité nietzschéenne. Nous devons à Cioran d'avoir pensé jusqu'à la fin le grand héritage de la latinité qu'est l'humanisme. Aussi, l'entre-deux-guerres a donné naissance à la Byzance de Brancusi et de Eliade.

Qu'est-ce qu'il y a de plus proche du désespoir lucide que la condamnation toujours à recommencer ? Quel pays a plus recommencé la latinité que la Roumanie ?

Nous avons un long chemin à faire avec la Latinité, mais je suis sûr qu'en devenant les guérilleros de la Différence, nous pourrions arriver demain au royaume de la liberté.

La lettre Aux membres de l'Académie de la Latinité

Par Alain Touraine

Monsieur le Président,
Monsieur le Secrétaire Général,
Mesdames et Messieurs les membres de l'Académie de la
Latinité,
Chers Amis roumains,

J'avais accepté avec plaisir, en tant que membre de l'Académie de la Latinité, de participer à la réunion organisée par notre Fondateur et ami, Candido Mendes, à Bucarest.

Français, profondément lié au Chili, au Brésil et à d'autres pays d'Amérique latine, me sentant frère des Italiens, des Espagnols et des Portugais, ayant reçu des témoignages de fraternité, des doctorats de la Suisse romande, de la Belgique Wallonne et du très cher Québec, j'aurais été heureux de revenir à Bucarest pour me sentir dans une autre partie de notre monde commun.

Car au long de ma vie j'ai découvert la latinité; non comme une réalité biologique ou politique, mais comme la région où la terre, la mer et les dieux ont entrepris une conversation sans fin. La latinité est née de l'éclatement des empires, romain, byzantin, espagnol, portugais et même turc. C'est alors que le goût de la langue lié à celui du commerce mit en mouvement une modernité qui ne rompit jamais ses liens avec la terre, ses morts, et avec le fleuve profond de la sexualité. Région où l'avenir et le passé ne se sont jamais séparés, région qui traverse et unit la terre entière, des métropoles les plus riches en culture aux terres paysannes encore dans la pauvreté.

On a parlé du Tiers Monde pour l'opposer au premier, dominé par la puissance américaine et au deuxième qui était l'empire soviétique. Celui-ci a disparu. Soyons donc vraiment le deuxième monde, celui qui veut unir et non opposer, et qui combine, mieux qu'ailleurs, la connaissance et l'émotion dans la parole.

Je vous adresse mes sentiments fraternels.

Ajouter le texte de Candido MENDES sur la Roumanie

Une civilisation de boursiers¹

Par : Rémi BRAGUE

Devant ici parler d'Histoire, je commencerai par une petite histoire (avec une minuscule des plus menues). Elle me semble avoir une valeur exemplaire pour l'Europe.

Une parabole

Eginhard raconte dans sa biographie de Charlemagne que l'empereur avait laissé par testament trois tables d'argent et une d'or. Il importe peu pour nous de savoir à qui il les léguait, car si celui qu'on a salué du surnom honorifique de "père de l'Europe" (*pater Europae*) méritait son titre, tous les Européens doivent être d'une certaine manière ses héritiers. S'il en est ainsi, c'est également à nous que cet héritage est dévolu.

Les tables en question n'étaient pas de simples surfaces surélevées, des plans de travail, ou des supports destinés à poser la nourriture qu'on s'apprête à consommer. Elles avaient de remarquable, outre le métal précieux dont elles étaient faites, la façon dont elles étaient ouvragées, décorées de ciselures. Et cet art était figuratif. On ne nous dit pas ce que représentait la table d'or, ni même si elle était ainsi décorée. Mais sur les tables d'argent étaient représentés, respectivement, les plans de Constantinople et de Rome, et une carte du monde entier².

On remarquera que, dans cet inventaire, deux cartes au moins brillent par leur absence: parmi les plans de villes, celui d'Aix-la-Chapelle, capitale de l'Empire carolingien. Celle-ci devait d'ailleurs, à l'époque, faire piètre figure, à côté des deux cités de référence, la Rome antique et Constantinople, la Rome contemporaine, qui

¹ Je reprends et prolonge ici quelques idées développées dans mon *Europe, la voie romaine*, Paris, NRF, 1999 (3^{ème} Ed.).

² Je cite la commode petite édition: Einhard, *Vita Karoli Magni / Das Leben Karls des Grossen*, Lateinisch / Deutsch, Ed. E.S. Firchow, Reclam, Stuttgart, 1981, § 33, p. 66 s.

avait pris la succession de la première lorsque l'empereur qui lui avait donné son nom y avait transféré le siège de l'Empire. De la sorte, les deux cités, liées par une continuité sans défaut, n'en font en réalité qu'une seule. Elles sont deux versions d'un même modèle. Vers elles, ou vers ce modèle unique, l'Europe, nous le verrons, n'a cessé de loucher.

La seconde absence est encore plus flagrante. C'est celle de la carte de l'Europe, l'Empire d'Occident qui, pourtant, venait tout juste d'être fondé. Son fondateur ne pouvait donc ni se faire une idée de ce qui était et de ce qui n'était pas européen, ni se mirer complaisamment dans l'image de sa création. Là aussi, sa "fille", l'Europe, prit sa suite et ne chercha pas à se complaire en soi.

Loin de tout

Ce qui remplace la carte d'Europe, qui manque, est la troisième carte, celle du monde. L'Europe devait bien entendu y figurer. Mais où? Essayons de voir ce qu'y voyaient Charlemagne et ses contemporains. Ce n'est d'ailleurs guère difficile, puisque nous avons conservé bien des cartes de l'époque, soit sur un support matériel, soit telles que nous pouvons les reconstituer d'après les descriptions des géographes. Ce monde était le monde antique et médiéval, celui d'avant Colomb. Il ne comporte pas ce qu'on appellera le Nouveau Monde, et à plus forte raison l'Océanie. L'Afrique et l'Extrême-Orient y sont connus de façon vague et partielle.

Pour qu'il y ait "européocentrisme", ou même quelque sorte de "centrisme" que ce soit, il faut qu'il y ait un centre. Or, où est le centre du monde de l'époque? La réponse variera selon les points de vue choisis. Le centre géographique, le centre de gravité des terres émergées, était quelque part au Moyen-Orient. Le centre religieux était, pour les musulmans, à La Mecque, pour les juifs et les chrétiens, à Jérusalem. Le centre de la culture était, pour les Arabes, à Bagdad, pour les chrétiens à Byzance. Il

n'était en aucun cas dans ce qui commençait à s'appeler "Europe". Charlemagne pouvait ainsi voir la place qu'occupait son propre Empire d'Occident: un "petit cap de l'Asie", loin des centres, loin de Jérusalem, loin de toute une place excentrique.

La situation resta la même jusqu'aux grandes découvertes de la fin du XVe siècle. C'est à la suite de celles-ci que les Européens prirent l'habitude de considérer l'Europe comme située au centre des terres émergées, manière de voir que reprennent naïvement les cartes de nos atlas. Et pas ceux des autres. Ainsi, une des surprises les plus instructives que m'ont apportées la visite des usines Toyota que j'ai eu la chance d'effectuer le 29 octobre 1993 est la gigantesque carte du monde qui y occupe une paroi entière du hall d'entrée: elle montre de façon convaincante que le centre du monde, harmonieusement situé entre une étendue de terre (le continent euro-asiatique) et une étendue marine (le Pacifique), n'est autre que...le Japon.

Les cartographes européens se sont eux aussi donné la liberté de faire coïncider le centre avec le point de départ de leurs observations. Mais l'Europe avait médité assez longtemps sa situation pour que la nouvelle donne géographique ne compromette pas son excentricité culturelle. Il resta acquis que l'Europe n'avait rien de central, mais gravitait autour de références culturelles qui lui étaient extérieures.

Un mythe: l' « européocentrisme »

On entend depuis quelques années parler d' « européocentrisme » - Celui-ci étant un-des reproches que se font à eux-mêmes les Européens. Cette notion est un cercle carré. Jamais aucune civilisation n'a été moins centrée sur elle-même que l'Europe. Jamais l'Europe ne s'est considérée comme l' « Empire du milieu ». C'est d'ailleurs bien pourquoi elle a pu s'ouvrir le reste du monde et s'ouvrir au reste du monde. Il faut choisir entre deux attitudes qui s'excluent: on ne peut à la fois reprocher à l'Europe son impérialisme, qui est réel, et un prétendu européocentrisme.

Ce qui a existé, et continue d'exister en Europe, c'est ce qui a toujours existé dans toute civilisation, et même dans tout groupe humain, à savoir une tendance à regarder la réalité à partir de soi-même, à se considérer comme la mesure de toutes choses, voire comme le type normal de l'humanité. C'est pourquoi bien des peuplades ne se nomment pas elles-mêmes d'un nom propre particulier, mais se désignent purement et simplement comme « les hommes » -les autres s'assimilant pour elle à telle ou telle espèce animale, généralement peu prestigieuse, voire peu ragoûtante... On peut trouver de cette attitude mille exemples. Ainsi, chaque communauté linguistique considère que les autres n'émettent que des sons dépourvus de sens, analogues aux cris des animaux. Pour les Grecs, ceux qui ne sont pas Grecs sont des "barbares", des gens qui font "bla-bla"; les Hébreux nomment un des peuples de géants, dépossédés par Israël au moment de son installation en Terre sainte, les *zamzumim* (*Deutéronome* 2, 20), et il y a sans doute derrière ce nom une onomatopée analogue³; les Slaves se nomment eux-mêmes « les Parlants », leurs voisins allemands étant "les Muets" (*nemtsi*).

Chaque civilisation identifie spontanément ce qui est sien et ce qui est bien. Chacune fait de ses idéaux la norme. Nous lisons ainsi dans une sorte de guide rédigé au milieu du IXe siècle à l'usage des négociants arabes: "les Chinois sont plus beaux que les Hindous et ressemblent davantage aux Arabes sous le rapport de l'habillement et des bêtes de somme"⁴. De ce point de vue, les européens n'ont pas fait exception. Toute une littérature d'auto-flagellation le leur rappelle avec complaisance.

Ce qui est remarquable, cependant, c'est déjà l'existence d'un genre littéraire aussi peu destiné à flatter le lecteur. C'est ensuite qu'il n'ait pas attendu le masochisme de l'époque contemporaine pour se faire jour.

³ Cf. E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, I, 2, dans *Oeuvres Complètes*, t. VIII, Calmann-Lévy, 1958, p. 172 n. 1 et *De l'origine du langage*, ch. 8, ib., p. 90 s.

⁴ *Relation de l'Inde et de la Chine* (Ahbār as-Sin wa I-Hind), texte établi, traduit et commenté par J. Sauvaget, Belles-Lettres, Paris, 1948, § 72, p. 26.

Seule l'Europe a tenté, que ce soit de façon rêvée ou avec la méthode et l'esprit systématique de la science, de voir autrui le plus objectivement possible, voire, de se voir à travers les yeux d'autrui. L'Europe a toujours eu envers le reste du monde l'attitude que les premiers vers de l'*Odyssée* prêtent à Ulysse: voir les cités de nombreux hommes et connaître leur esprit (*noos*).

Cette attitude n'était pas fréquente dans la Grèce ancienne. L'œuvre d'Hérodote, qui l'illustre admirablement, est plus une exception qu'une règle. Dans les civilisations autres que l'Europe, il semble qu'elle soit à peu près inexistante. Celles-ci se signalent par un épais manque d'intérêt pour ce qui n'est pas elles.

Ainsi, dans l'Islam médiéval, le seul cas incontestable d'une personnalité "hérodotéenne" est sans doute l'œuvre étonnante d'al-Biruni sur l'Inde⁵. Ce savant universel (973-1048), astronome, historien, minéralogiste, pharmacologiste, etc.⁶ s'était donné la peine d'apprendre assez de sanskrit pour pouvoir traduire, dans les deux sens, entre cette langue et l'arabe qui était aussi pour lui, natif du Khwarezm, une langue apprise. Il présente un tableau de la société et des croyances hindoues d'une parfaite impartialité. En tout cas, cette exception grandiose ne fait malheureusement que confirmer la règle, car al-Biruni est resté sans postérité intellectuelle.

Loucher vers ailleurs

L'Europe, avons-nous dit, ne cessa de loucher vers les villes qui lui servaient de modèle. C'était déjà le cas chez Charlemagne, dont nous sommes partis. Il tenta de se

⁵ Al-Biruni, *Tahqiq ma li-'l-Hind mim maqula maqbula fi' l-'aql aw mardula*, Ed. ' Ali Safa, Beyrouth, 1983, 536 p.; trad. anglaise E. Sachau, *Alberuni's India*, Londres, 1888; trad. française partielle Bîrûnî, *Le Livre de l'Inde*, extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par V.-M. Monteil, Sindbad, Paris, 1996, 376 p.

⁶ On se fera une idée de son œuvre grâce à une très bonne anthologie: G. Strohmaier, *In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten*, Reclam, Leipzig, 1991, 318 p.

rattacher à Byzance en rivalisant avec elle, et, déjà, en la singeant. Il le fit en architecture, par exemple: la basilique d'Aix-la-Chapelle imite celle de Ravenne, seul exemple accessible d'architecture byzantine. Puis en tentant de faire intervenir ses théologiens dans les débats qui avaient agité Byzance -sur les icônes, avec les *Libri Carolini*. Enfin, au grand scandale du Basileus, il ose se faire couronner Empereur d'Occident.

On peut se choquer de l'audace du parvenu. On peut aussi faire remarquer qu'elle repose tout entière sur un aveu et une reconnaissance: la légitimité est ailleurs, elle vient d'ailleurs, il faut la faire venir d'ailleurs - éventuellement sous la forme très prosaïque de princesses byzantines dont le sang améliorera celui des héritiers carolingiens.

Politiquement, on le sait, le projet carolingien tourna court. Tout au plus put-il alimenter, sans guère de solution de continuité, un rêve persistant de restauration. On a pu ainsi résumer l'histoire entière de l'Europe comme étant celle d'un transfert d'Empire (*translatio imperii*)⁷. Plus profondément, le sentiment de légitimité de l'Empire d'Occident resta fragile, au point qu'un certain sentiment de bâtardise affleure de temps en temps, même en Occident. C'est le cas, par exemple, chez Luther, qui, faisant flèche de tout bois contre Charles Quint, une fois que celui-ci l'a mis au ban de l'Empire, conteste la légitimité de l'Empire d'Occident, lequel, selon lui, usurpe des titres qui ne valaient que pour Byzance⁸.

En revanche, l'attitude fondamentale qui a rendu possible l'histoire culturelle européenne est bien celle de Charlemagne. Le même biographe, Eginhard, raconte que Charlemagne avait sous son oreiller des tablettes et un stylet pour bâcher l'écriture en cas d'insomnie⁹. Le père de

⁷ Cf. P. Sloterdijk, *Falls Europa erwacht. Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Suhrkamp, Francfort, 1994, p. 34 s.

⁸ Luther, *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, n° 26 (ajouté dans la 2e édition, 1520), tr. M. Gravier, Garnier-Flammarion, 1992, p. 188 ss.

⁹ Eginhard, *Vie de Charlemagne*, Ed. citée, § 25, p. 48 s.

l'Europe était un illettré, mais il apprenait à écrire. Celui qui, pour nos images d'Épinal, est le père de l'école, était en fait lui-même un écolier, et du genre de ceux qui suivent les cours du soir. L'Europe est ainsi faite: comme son "père", c'est un continent illettré qui a appris à lire ailleurs, qui a appris à lire, non le gaulois, le germain, etc., mais le latin et le grec.

Les trois sources

Ceci nous permet, voire, nous oblige, à nuancer un lieu commun sur la culture européenne, celui des influences, ou des sources, dont la combinaison produit l'Europe. Cette façon de caractériser l'Europe, devenue maintenant éculée, a trouvé son expression magnifique dans quelques phrases de Valéry. Les citer me dispensera d'en répéter des versions affadies. Nous lisons donc, dans la fameuse Note de 1924 à "La crise de l'esprit":

Partout où les noms de César, de Gaius, de Trajan et de Virgile, partout où les noms de Moïse et de saint Paul, partout où les noms d'Aristote, de Platon et d'Euclide ont eu une signification et une autorité simultanées, là est l'Europe. Toute race et toute terre qui a été successivement romanisée, christianisée et soumise, quant à l'esprit, à la discipline des Grecs, est absolument européenne¹⁰.

Il faut ainsi trois ingrédients pour faire l'Europe: Rome, la Grèce, le christianisme –auquel Valéry n'oublie pas d'ajouter son soubassement dans l'Ancien Testament.

Rien de plus juste. Mais aussi, rien de plus incomplet. Car cette conjonction existe ailleurs qu'en Europe: de façon analogue dans l'Islam. Celui-ci, développé en terre byzantine, et donc romaine, a hérité de l'administration de la seconde Rome; il a, de plus, assimilé pendant tout le IXe siècle, et à un rythme intense, d'énormes pans du savoir grec; enfin, il connaît et vénère Abraham, Moïse et Jésus.

¹⁰ P. Valéry, "La crise de l'esprit", dans *Œuvres*, Pléiade, 1957, t. 1, p. 1013.

Il y a plus. La même conjonction, non plus simplement analogue, mais identique se trouve à Byzance: l'Empire romain directement continué, l'hellénisme poursuivi sans solution de continuité, sur sa propre terre d'origine, et le christianisme tel qu'il se définit lui-même. Or, jamais Byzance ne s'est nommée européenne. Pour elle, jusqu'à la fin, "Europe" veut dire l'Occident latin.

Le propre de l'Europe, ce n'est pas la conjonction des trois éléments, romain, grec et judéo-chrétien. Nécessaire, elle n'est pas suffisante. Voire, elle requiert elle-même qu'on explique comment elle est devenue possible.

Si l'on regarde de plus près les trois sources, on s'aperçoit qu'elles ne sont pas exactement sur le même plan. Rome, ou ce qui est romain, est un contenu de la culture

européenne à côté d'autres, mais c'est aussi une certaine manière d'avoir rapport aux deux autres sources. Ce qui nous est parvenu par l'intermédiaire des écrivains et des artistes romains, ce ne sont pas des idées ou des images romaines, c'est surtout la littérature et la sculpture grecque. Ce qui a marché au pas des légions, ce ne sont pas les dieux romains, ce fut aussi le christianisme. Le grec et le judéo-chrétien ont été transmis par Rome. Et Rome a pu le transmettre parce qu'elle avait au préalable accepté de le recevoir. Rome a accepté de se mettre à l'école de la Grèce, dont elle ressentait la civilisation comme supérieure.

L'Europe et l'Islam: la secondarité religieuse

Il y a là, me semble-t-il, le trait distinctif de l'Europe. Regardons de plus près l'une des trois sources, la «judéo-chrétienne». Tout le problème est dans ce double adjectif: il ne va pas de soi qu'une religion se définisse comme fondée sur une autre et, plus précisément encore, qu'une religion reconnaisse et fasse sien le livre sacré d'une religion-mère. On ne fait pas assez attention à ce qu'il y a de bizarre dans le fait que la Bible chrétienne intègre, comme sa première partie, la Bible juive. Ce lien

est unique. On le voit quand on considère la différence fondamentale qui sépare ici christianisme et Islam. Si l'Islam vénère les personnages des deux Testaments, il ne les connaît qu'à partir du Coran, car il ne reconnaît pas l'authenticité des Livres antérieurs. Ceux-ci, selon lui, contenaient bien la vérité, mais ont été trafiqués par leurs porteurs juifs et chrétiens. L'Islam n'a donc pas le droit de conserver la lettre des deux Testaments. Mais il n'en a pas non plus besoin, puisque le message pur est désormais sauvegardé -dans *le Coran*.

Le christianisme a donc un rapport complexe à l'Ancienne Alliance. Certes, il considère que le Christ était "avant qu'Abraham fût", de telle sorte que le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, transcende toute révélation antérieure. Mais il considère aussi que la lettre de l'Ancien Testament est authentique, voire, qu'il permet seul de comprendre l'événement du Christ: pour comprendre ce dernier mot, il faut savoir ce que c'est que le Messie d'Israël, donc ce qu'est Israël, et donc se replacer dans toute l'Histoire du salut depuis Adam, telle qu'elle est racontée dans l'Ancien Testament. De la sorte, l'Église ne peut se passer de l'Ancien Testament, le considérer comme périmé, comme le lui a proposé une tentation plusieurs fois récurrente. J'appelle cette situation de la Nouvelle Alliance par rapport à l'Ancienne *secondarité*.

La même attitude fondamentale qui sépare le christianisme de l'Islam au niveau religieux se retrouve au niveau profane. L'emprunt par l'Islam du savoir grec a été bref -un siècle tout au plus. Il a été effectué une fois pour toutes, sans ce constant retour et recours aux originaux qui a rythmé l'histoire intellectuelle de l'Occident. Et surtout, il ne s'est pas accompagné d'un effort pour se transporter soi-même vers la source grecque -par exemple en apprenant le grec, sans ce formidable effort pour s'helléniser qui traverse toute l'histoire des renaissances européennes, de Charlemagne à -quasiment- nos jours. On me permettra de solliciter les mots: l'Islam a beaucoup traduit du grec, mais il ne s'est jamais tra-duit vers l'hellénisme, jamais transporté vers l'amont de la source grecque.

L'Europe et Byzance: la secondarité culturelle

Ce rapport vaut pour tout chrétien, et donc pas seulement pour l'Europe, qui ne coïncide pas avec la chrétienté. La secondarité vaut tout aussi décidément pour le christianisme byzantin. Pour exprimer l'essence singulière de l'Europe, il nous faut donc faire un second pas. Ce second pas concerne la culture profane, alors que le premier se situait au plan du religieux.

En Europe, et en elle seule, le rapport de secondarité a été appliqué aussi aux sources profanes. C'est pourquoi l'histoire culturelle de l'Europe est marquée, dès le début, par une recherche nostalgique de la source grecque perdue. On entend communément par «la» Renaissance la reprise des études classiques après l'"obscurité" médiévale; les historiens parlent de plusieurs renaissances, et les disposent en une série presque ininterrompue -au point autre chose que des renaissances. Mais on ne réfléchit pas assez sur la bizarrerie de ce que désigne, en Europe et là seulement, le mot de "renaissance". Ce que l'on rencontre ailleurs, voire dans toutes les civilisations, c'est la reprise périodique des études lorsque la paix et la prospérité le permettent. Ou encore, ce sont des reviviscences de la donne primitive, avec un effort pour en retrouver la pureté originelle. Mais ce que l'on ne rencontre qu'en Europe, c'est cette tentative au fond étrange de retourner à une source qui n'est pas la sienne, qui n'a jamais été la sienne.

Cette nostalgie ne se rencontre pas à Byzance. Parce qu'elle n'en a pas besoin. Byzance se nourrit des mêmes sources que l'Europe, mais ne s'est jamais sentie étrangère à celles-ci. Elle se sent de plain-pied avec Homère ou Platon. La continuité de la langue assure une compréhension immédiate, la présence matérielle du sol et du sang grecs garantit une continuité sans faille par-delà les siècles. Byzance n'a jamais connu l'expérience douloureuse, mais féconde de l'exil.

Une adoption inverse

On pourrait de la sorte caractériser l'histoire culturelle de l'Europe comme étant celle d'une adoption inverse. A l'accoutumée, ce sont les parents qui adoptent un enfant, soit par incapacité d'en avoir eux-mêmes, soit parce que ceux qu'ils ont effectivement eus s'avèrent inaptes à jouer le rôle que l'on attendait d'eux. C'est ainsi qu'il arrivait aux empereurs romains d'adopter un adulte pour en faire leur successeur. En Europe, le processus a fonctionné dans l'autre sens. Ce sont les plus récents qui se sont choisis des ancêtres. L'héritage européen est l'objet d'une vaste captation. Les européens ne sont en rien les héritiers de l'Antiquité. A tout le moins, ils ne le sont pas s'il faut entendre par "héritier", comme dans la plupart des cas, quelqu'un qui s'est donné "la peine de naître" et qui a reçu dans son berceau les biens, matériels ou culturels, que ses parents lui ont laissés. Ils le sont si l'on conçoit hériter comme n'étant rien d'autre qu'une activité d'appropriation.

Tout en genre littéraire, dans l'Occident contemporain, s'ingénie à reconstituer la généalogie de notre modernité. Cette généalogie étant prise en un sens paradoxal: en effet, il ne s'agit plus de faire la preuve de sa noblesse en exhibant une lignée ininterrompue d'ancêtres glorieux; il s'agit au contraire de dénoncer une bâtardise, une origine impure. C'est le sens que le terme a pris, au moins depuis Rousseau¹¹, en tout cas depuis que Nietzsche a tenté d'écrire une *Généalogie de la morale*. Ainsi donc, il y a des gens qui, appliquant la méthode généalogique à la réalité historique de l'Europe, s'ingénient à montrer l'illégitimité de sa descendance. Ils le font, soit par rapport à telle ou telle civilisation considérée comme source: la Grèce classique, ou Rome, soit par comparaison avec une autre civilisation considérée comme une héritière tout aussi légitime, comme l'Islam, voire plus légitime encore, comme Byzance.

Ces gens ont certes raison sur les faits, et j'ai donné ailleurs des arguments pour étayer cette idée. Mais ils ne

¹¹ Cf. Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont* (1763), dans *Oeuvres Complètes*, "L'Intégrale", Seuil, Paris, 1971, t. 3, p. 340 b.

voient pas que leur entreprise se détruit elle-même: croyant démasquer la misère de l'Europe, ils mettent au contraire en évidence le secret de sa grandeur.

La chance d'être boursier

Car en fin de compte, la pauvreté culturelle de l'Europe a été sa chance. Elle l'obligeait à travailler et à emprunter. Au contraire, la richesse de Byzance, la civilisation à laquelle l'Europe, dès le début, a cherché à se mesurer, n'a pas été seulement l'objet d'une nostalgie jalouse de la part des européens. Elle a été aussi un piège pour Byzance même: elle la paralysait, l'empêchant, parce qu'elle n'en avait pas besoin, de chercher ailleurs.

On peut le montrer en prenant pour exemple l'histoire de la philosophie. On l'a écrit récemment:

Hellénophone, le monde byzantin reste fermé à la culture philosophique de terre d'Islam; sa richesse intellectuelle, sa tradition, son héritage le dispensent de regarder ailleurs. Le monde latin au contraire est philosophiquement pauvre et sa pauvreté lui tient lieu d'ouverture (...). La chance du monde occidental latinophone aura ainsi été son inculture philosophique, qui l'aura obligé à produire du sens avec des problèmes plutôt qu'avec des instruments¹².

Le fait est que Byzance n'a jamais éprouvé le besoin d'emprunter au monde arabe, en tout cas dans le domaine philosophique. Nul « racisme » intellectuel là-dedans: Byzance a traduit des médecins arabes, comme par exemple le traité de Rhazès (Razi) sur la variole - probablement au moment où une épidémie avait réduit à quia les médecins de formation grecque pure¹³. Mais il semble que Byzance n'ait jamais connu les grands

¹² A. de Libera, *La philosophie médiévale*, P.U.F., Paris, 1.993, pp. 309 & 262.

¹³ Cf. M.-H. Congourdeau, "*Le traducteur grec du Traité de Rhazès sur la variole*", A. Garzya (Ed.), *Storia e ecdotica dei testi medici greci*, Atti del 2 convegno internazionale, Parigi, 24 -26 maggio 1.994, Naples, 1996, 99 -111.

philosophes de l'Islam, Farabi, Avicenne ou Averroès. Ou plutôt, si elle les a connus, c'est, de façon surprenante, par l'intermédiaire du latin, plus précisément à travers les traductions des œuvres de saint Thomas d'Aquin, réalisées au XIV^e siècle, et dans lesquelles les doctrines des deux derniers penseurs étaient exposées et critiquées.

Conclusion

Ainsi, on pourrait s'amuser à appliquer la distinction, chère à Maurras, entre l'«héritier» et le «boursier» à une typologie des civilisations. On devrait d'ailleurs y inverser les valorisations de son inventeur, et donner l'avantage aux civilisations «boursières». Aux civilisations? ou à *la* civilisation? à l'unique civilisation «boursière», qui est justement l'Europe? Les civilisations «héritières» sont les civilisations normales, et c'est l'Europe qui fait exception. La règle est qu'une civilisation se réfère à ses propres origines, cherche à s'y enraciner toujours mieux, voire, tente périodiquement d'en recouvrer la pureté adultérée par quelque influence extérieure. L'Europe, au contraire, ne s'est pas contentée d'aller chercher, de fait, son bien en dehors d'elle-même. Car c'est là ce que toute civilisation fait plus ou moins, en le sachant plus ou moins clairement, en l'avouant plus ou moins franchement; l'Europe, elle, est allée jusqu'à se définir elle-même par rapport aux sources classiques, grecque et romaine, dont elle s'éprouvait séparée.

De la sorte, l'Europe a été contrainte de transformer en expérience historique une donnée éternelle de l'humain: ce qui est *mien* n'est pas nécessairement ce qui est *bien*. Le propre est ce que l'on peut s'approprier. Puisse-t-elle continuer à orienter sur ces principes ses choix culturels pour aujourd'hui et demain.

UNE VISION LATINE DE LA TRANSDISCIPLINARITÉ ET DE LA TRANSCULTURE

Par : Basarab NICOLESCU

Physicien théoricien au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS),

Président du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (CIRET), Paris, France

1. Introduction

Je voudrais tout d'abord remercier le professeur Candido Mendes pour l'aimable invitation à ce colloque. Le professeur Mendes m'a demandé de parler sur mon expérience transdisciplinaire et de son impact sur les marques que la Roumanie apporte à l'humanisme de notre temps.

Un tel sujet a certainement sa place à l'Académie de la Latinité. En effet, on peut distinguer une vision anglo-saxonne et une vision latine de la transdisciplinarité. La vision anglo-saxonne est pragmatique, centrée sur l'efficacité dans la résolution des problèmes technoscientifiques, sans trop de préoccupation pour les fondements méthodologiques. La vision latine est tout d'abord intéressée par les aspects épistémologiques, l'éducation transdisciplinaire et le rôle de la transdisciplinarité dans le dialogue entre les cultures. C'est un maître de la peinture portugaise, Lima de Freitas, qui a organisé le premier Congrès Mondial de la Transdisciplinarité, en 1994, à Convento da Arrábida. La recherche transdisciplinaire est très développée en France et au Brésil. Et maintenant la Roumanie s'ouvre à la pensée transdisciplinaire sous le signe de deux grands précurseurs, Stéphane Lupasco et Mircea Eliade.

2. Multi, inter et transdisciplinarité

La croissance sans précédent des savoirs à notre époque rend légitime la question de l'adaptation des mentalités à ces savoirs. Tout particulièrement, la mondialisation est une source potentielle d'une nouvelle décadence. Les deux dangers extrêmes de la mondialisation sont l'homogénéisation culturelle, religieuse et spirituelle et le paroxysme des conflits ethniques et religieux, comme réaction d'autodéfense des cultures et des civilisations.

L'harmonie entre les mentalités et les savoirs présuppose que ces savoirs soient intelligibles, compréhensibles. Mais une compréhension peut-elle encore exister à l'ère du big bang disciplinaire et de la spécialisation à outrance ?

Le besoin indispensable de *liens* entre les différentes disciplines s'est traduit par l'émergence, vers le milieu du XX^e siècle, de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité.

La pluridisciplinarité concerne l'étude d'un objet d'une seule et même discipline par plusieurs disciplines à la fois. La recherche pluridisciplinaire apporte un *plus* à la discipline en question, mais ce "plus" est au service exclusif de cette même discipline.

L'interdisciplinarité concerne le transfert des méthodes d'une discipline à l'autre. Par exemple, le transfert des méthodes de la mathématique aux phénomènes météorologiques ou ceux de la bourse a engendré la théorie du chaos. L'interdisciplinarité déborde les disciplines mais *sa finalité reste aussi inscrite dans la recherche disciplinaire.*

La transdisciplinarité concerne, comme le préfixe "trans" l'indique, ce qui est à la fois entre les disciplines, à travers les différentes disciplines et au-delà de toute discipline. Sa finalité est *la compréhension du monde présent*, dont un des impératifs est l'unité de la connaissance [1].

La recherche transdisciplinaire est radicalement distincte de la recherche disciplinaire, tout en lui étant

complémentaire. *La recherche disciplinaire concerne, tout au plus, un seul et même niveau de Réalité ; d'ailleurs, dans la plupart des cas, elle ne concerne que des fragments d'un seul et même niveau de Réalité. En revanche, la transdisciplinarité s'intéresse à la dynamique engendrée par l'action de plusieurs niveaux de Réalité à la fois. La découverte de cette dynamique passe nécessairement par la connaissance disciplinaire.*

La disciplinarité, la pluridisciplinarité, l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité sont les quatre flèches d'un seul et même arc : celui de la connaissance.

La connaissance plénière est un nouveau type de connaissance - la connaissance transdisciplinaire **CT**, qui correspond à une connaissance *in vivo*. Cette nouvelle connaissance est concernée par la correspondance entre le monde extérieur de l'Objet et le monde intérieur du Sujet. La connaissance **CT** est réellement une *connaissance du tiers*. Par définition, la connaissance **CT** inclue un système de valeurs (voir Tableau I).

Il est important de réaliser que la connaissance disciplinaire et la connaissance transdisciplinaire ne sont pas antagonistes mais complémentaires. *Leurs deux méthodologies sont fondées sur l'esprit scientifique.*

CONNAISSANCE CD	CONNAISSANCE TD
IN VITRO	IN VIVO
monde externe - Objet	correspondance entre le monde externe (Objet) et le monde interne (Sujet)
savoir	compréhension
intelligence analytique	nouveau type d'intelligence - équilibre entre le mental, les sentiments et le corps
orienté vers le pouvoir et la possession	orienté vers l'étonnement et le partage
logique binaire	logique du tiers inclus
exclusion des valeurs	inclusion des valeurs

Tableau 1. Comparaison entre la connaissance disciplinaire (CD) et la connaissance transdisciplinaire (CT).

3. L'approche transdisciplinaire de la Nature et de la connaissance

La méthodologie de la transdisciplinarité est fondée sur trois postulats [1] :

i. *L'existence, dans la Nature et dans notre connaissance de la Nature, de différents niveaux de Réalité et de perception.*

ii. *Le passage d'un niveau de Réalité à un autre niveau de Réalité s'effectue par la logique du tiers inclus.*

iii. *La structure de l'ensemble des niveaux de Réalité est une structure complexe : chaque niveau est ce qu'il est parce que tous les autres niveaux existent à la fois.*

Historiquement, les deux premiers postulats sont justifiés par la physique quantique, tandis que le troisième trouve sa source non seulement en physique quantique mais aussi dans d'autres sciences exactes et humaines.

Il est important de souligner que la validité des trois postulats de la transdisciplinarité peut être supposée sans référence à leur source historique. En d'autres termes, la transdisciplinarité ne résulte pas d'un transfert effectué à partir de la science moderne, ce qui serait une procédure fautive sur le plan épistémologique et philosophique. La science moderne, par ses aspects les plus généraux, nous a permis d'identifier les trois postulats de la transdisciplinarité mais, une fois formulés, ils ont une validité beaucoup plus large, tout particulièrement dans le domaine de l'éducation et de la culture.

L'approche transdisciplinaire de la Nature et de la connaissance [1] peut être décrite par le diagramme montré dans Fig. 1.

Dans la partie gauche sont indiqués symboliquement les niveaux de Réalité

$$\{ NR_n, \dots, NR_2, NR_1, NR_0, NR_{-1}, NR_{-2}, \dots, NR_{-n} \}$$

L'indice n peut être fini ou infini.

Donnons au mot "réalité" son sens à la fois pragmatique et ontologique.

J'entends par Réalité avec "R" majuscule), tout d'abord, ce qui *résiste* à nos expériences, représentations, descriptions, images ou formalisations mathématiques.

Il faut donner aussi une dimension ontologique à la notion de Réalité, dans la mesure où la Nature participe de l'être du monde. La Réalité n'est pas seulement une construction sociale, le consensus d'une collectivité, un accord intersubjectif. Elle a aussi une dimension *trans-subjective*, dans la mesure où un simple fait expérimental peut ruiner la plus belle théorie scientifique.

Bien entendu, nous devons distinguer *Réel* et *Réalité*. Le *Réel* signifie *ce qui est*, tandis que *la Réalité* est reliée à la *résistance* dans notre expérience humaine. Le réel est, par définition, voilé pour toujours, tandis que la Réalité est accessible à notre connaissance.

Il faut entendre par *niveau de Réalité* [2], [3] un ensemble de systèmes invariant à l'action d'un nombre de lois générales : par exemple, les entités quantiques soumises aux lois quantiques, lesquelles sont en rupture radicale avec les lois du monde macrophysique. C'est dire que deux niveaux de Réalité sont *différents* si, en passant de l'un à l'autre, il y a rupture des lois et rupture des concepts fondamentaux (comme, par exemple, la causalité).

L'émergence d'au moins trois niveaux de Réalité différents dans l'étude des systèmes naturels - le niveau macrophysique, le niveau microphysique et le cyber-espace-temps - est un événement capital dans l'histoire de la connaissance. Elle peut nous conduire à repenser notre vie individuelle et sociale, à donner une nouvelle lecture aux connaissances anciennes, à explorer autrement la connaissance de nous-mêmes, ici et maintenant.

Deux niveaux adjacents dans Fig. 1 (disons NR_0 and NR_1) sont reliés par la logique du tiers inclus, une nouvelle logique par rapport à la logique classique.

La logique classique est fondée sur trois axiomes :

1. *L'axiome d'identité* : A est A.
2. *L'axiome de non-contradiction* : A n'est pas non-A.
3. *L'axiome du tiers exclu* : il n'existe pas un troisième terme T (T de "tiers inclus") qui est à la fois A et non-A.

Si on accepte néanmoins cette logique qui, après tout, a régné pendant deux millénaires et qui continue de dominer la pensée d'aujourd'hui, on arrive immédiatement à la conclusion que les couples de contradictoires mis en évidence par la physique quantique sont mutuellement exclusifs, car on ne peut affirmer en même temps la validité d'une chose et son contraire : A *et* non-A.

La plupart des logiques quantiques [4] ont modifié le deuxième axiome de la logique classique - l'axiome de non-contradiction - en introduisant la non-contradiction à plusieurs valeurs de vérité à la place de celle du couple binaire (A, non-A). Ce fut le mérite historique de Stéphane Lupasco (1900-1988) d'avoir montré que *la logique du tiers inclus* est une véritable logique, formalisable et formalisée, multivalente (à trois valeurs : A, non-A et T) et non-contradictoire [5].

La compréhension de l'axiome du tiers inclus - *il existe un troisième terme T qui est à la fois A et non-A* - s'éclaire complètement lorsque la notion de "niveaux de Réalité" est introduite.

Pour obtenir une image claire du sens du tiers inclus, représentons (voir Fig. 2) les trois termes de la nouvelle logique - A, non-A et T - et leurs dynamismes associés par un triangle dont l'un des sommets se situe à un niveau de Réalité et les deux autres sommets à un autre niveau de Réalité. Si l'on reste à un seul niveau de Réalité, toute manifestation apparaît comme une lutte entre deux éléments contradictoires. Le troisième dynamisme, celui de l'état T, s'exerce à un autre niveau de Réalité, où ce qui apparaît comme désuni est en fait uni, et ce qui apparaît contradictoire est perçu comme non-contradictoire.

C'est la projection de T sur un seul et même niveau de Réalité qui produit l'apparence des couples antagonistes, mutuellement exclusifs (A et non-A). Un seul et même

niveau de Réalité ne peut engendrer que des oppositions antagonistes. Il est, de par sa propre nature, *autodestructeur*, s'il est séparé complètement de tous les autres niveaux de Réalité. Un troisième terme, qui est situé sur le même niveau de Réalité que les opposés A et non-A, ne peut réaliser leur conciliation.

La logique du tiers inclus est capable de décrire la cohérence entre les niveaux de Réalité par le processus itératif comportant les étapes suivantes (voir Fig. 1) : 1. Un couple de contradictoires (A_0 , non- A_0) situé à un certain niveau de réalité NR_0 est unifié par un état T_1 situé à un niveau de Réalité NR_1 immédiatement voisin ; 2. A son tour, cet état T_1 est relié à un couple de contradictoires (A_1 , non- A_1), situé à son propre niveau ; 3. Le couple de contradictoires (A_1 , non- A_1) est, à son tour, unifié par un état T_2 situé à un troisième niveau de Réalité NR_2 , immédiatement voisin du niveau NR_1 où se trouve le ternaire (A_1 , non- A_1 , T_1). Ce processus continuera à l'infini, jusqu'à l'épuisement de tous les niveaux de Réalité, connus ou concevables, sans jamais pouvoir aboutir à une théorie complètement unifiée. L'axiome de non-contradiction sort de plus en plus renforcé de ce processus. Dans ce sens, nous pouvons parler d'une *évolution de la connaissance*, sans jamais pouvoir aboutir à une non-contradiction absolue, impliquant tous les niveaux de Réalité : la connaissance est à jamais *ouverte*.

Il y a certainement une *cohérence* entre les différents niveaux de Réalité, tout du moins dans le monde naturel. En fait, une vaste *autoconsistance* - un bootstrap cosmique - semble régir l'évolution de l'univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, de l'infiniment bref à l'infiniment long. Un flux d'information se transmet d'une manière cohérente d'un niveau de Réalité à un autre niveau de Réalité de notre univers physique. Cette cohérence est *orientée* : il y a une flèche associée à la transmission de l'information d'un niveau à l'autre. Par conséquent, la cohérence, si elle est limitée aux seuls niveaux de Réalité, s'arrête au niveau le plus "haut" et au niveau le plus "bas" (voir Fig. 1). Pour que la cohérence continue au-delà de ces deux niveaux limites, pour qu'il y

ait une unité ouverte, il faut considérer que l'ensemble des niveaux de Réalité se prolonge par une *zone de non-résistance* à nos expériences, représentations, descriptions, images ou formalisations mathématiques. *Dans cette zone il n'y a aucun niveau de Réalité.*

La non-résistance de cette zone de transparence absolue est due, tout simplement, aux limitations de notre corps et de nos organes des sens, quels que soient les instruments de mesure qui prolongent ces organes des sens. La zone de non-résistance correspond au *sacré*, c'est-à-dire à *ce qui ne se soumet à aucune rationalisation*. Il convient de se rappeler la distinction importante faite par Edgar Morin entre *rationnel* et *rationalisation* [6]. Le sacré est rationnel mais il n'est pas rationalisable.

Il est important de noter que les trois boucles de cohérence dans Fig. 1 sont situées non seulement dans la zone où les niveaux de Réalité sont absents mais aussi *entre* les niveaux de Réalité : la zone de non-résistance du sacré pénètre et croise les niveaux de Réalité. Cela signifie que l'approche transdisciplinaire de la Nature et de la connaissance nous offre *un pont entre le Réel et la Réalité*.

L'ensemble des niveaux de Réalité et sa zone complémentaire de non-résistance constitue l'*Objet transdisciplinaire*.

Un nouveau *Principe de Relativité* [1] émerge de la coexistence entre la pluralité complexe et l'unité ouverte : *aucun niveau de Réalité ne constitue un lieu privilégié d'où l'on puisse comprendre tous les autres niveaux de Réalité*. Un niveau de Réalité est ce qu'il est parce que tous les autres niveaux existent à la fois. Ce Principe de Relativité est fondateur d'un nouveau regard sur la culture, la religion, la politique, l'art, l'éducation, la vie sociale. Et lorsque notre regard sur le monde change, le monde change. "Dire un mot vrai équivaut à la transformation du monde" - écrit le grand pédagogue brésilien Paulo Freire dans *Pédagogie des opprimés* [7].

Les différents niveaux de Réalité sont accessibles à la connaissance humaine grâce à l'existence de différents *niveaux de perception*, qui se trouvent en correspondance

biunivoque avec les niveaux de Réalité et qui sont représentés à droite de la Fig. 1. Ces niveaux de perception

$$\{ NP_n, \dots, NP_2, NP_1, NP_0, NP_{-1}, NP_{-2}, \dots, NP_{-n} \}$$

permettent une vision de plus en plus générale, unifiante, englobante de la Réalité, sans jamais l'épuiser entièrement.

La cohérence de niveaux de perception présuppose, comme dans le cas des niveaux de Réalité, une zone de *non-résistance* à la perception. *Dans cette zone il n'y a aucun niveau de perception.*

L'ensemble des niveaux de perception et sa zone complémentaire de non-résistance constituent le *Sujet* transdisciplinaire.

Les deux zones de non-résistance de l'Objet et du Sujet transdisciplinaires doivent être *identiques* pour que le Sujet transdisciplinaire puisse communiquer avec l'Objet transdisciplinaire. *Au flux d'information traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de Réalité correspond un flux de conscience traversant d'une manière cohérente les différents niveaux de perception.* Les deux flux sont dans une relation *d'isomorphisme* grâce à l'existence d'une seule et même zone de non-résistance.

La connaissance n'est ni extérieure, ni intérieure : elle est à la fois extérieure et intérieure. L'étude de l'Univers et l'étude de l'être humain se soutiennent l'une l'autre. Dans la vision transdisciplinaire, la compréhension résulte de la fusion entre le savoir et l'être.

En vue d'assurer la transmission cohérente de l'information et de la conscience dans toutes les régions, visibles et invisibles, de l'Univers les trois boucles d'information et de conscience doivent se rencontrer au moins dans un point **X**. Dans un certain sens, le point **X** est la source de la Réalité et de la perception. Le point **X** et les boucles associées d'information et de conscience décrivent le troisième terme de la connaissance transdisciplinaire : *le terme d'Interaction entre le Sujet et l'Objet, qui ne peut pas être réduit ni à l'Objet ni au Sujet.*

Cette partition ternaire

{ Sujet, Objet, Interaction }

est radicalement différente de la partition binaire

{ Sujet, Objet }

qui définit la métaphysique moderne. La transdisciplinarité marque une profonde rupture avec la métaphysique moderne. C'est précisément grâce à cette rupture que la transdisciplinarité a la capacité d'offrir une fondation méthodologique de la nouvelle éducation et de la nouvelle culture.

4. Les disciplines universitaires, les cultures et les religions

La différence cruciale entre, d'une part, les disciplines universitaires et, d'autre part, les cultures et les religions peuvent être comprise en contemplant la Fig. 1. Les cultures et les religions ne sont pas concernées que par les fragments des niveaux de Réalité : elles impliquent simultanément un niveau de Réalité, un niveau de perception et de fragments de la zone de non-résistance du sacré. Les cultures et les religions correspondent à une section horizontale du diagramme montré dans Fig. 1.

La résistance impliquée par les niveaux de Réalité est liée au territoire où une culture ou une religion se sont constituées, au métissage des habitudes culturelles et religieuses de la population traversant ce territoire, et aux événements historiques marquant la vie de cette population.

La résistance impliquée par les niveaux de perception est liée, à son tour, à un ensemble de pratiques spirituelles et culturelles, associées à une théologie, à une doctrine religieuse et à un ensemble de personnalités culturelles.

Le problème crucial est, comme l'a pressenti Mircea Eliade, le statut du sacré [8]. La zone de non-résistance du sacré est en fait partagée par toutes les cultures et toutes

les religions. Ceci peut expliquer le désir inextinguible d'universalité, plus ou moins caché dans toute culture et toute religion, malgré leur proclamation d'une spécificité absolue.

Un autre problème crucial est le statut de la science. Au début de l'histoire humaine, science et culture étaient inséparables. Les mêmes interrogations sur le sens de l'Univers et de la vie les animaient. La rupture entre la science et le sens, entre le Sujet et l'Objet, était présente, certes, en germe au XVII^e siècle, quand la méthodologie de la science moderne fut formulée, mais elle n'est devenue visible qu'au XIX^e siècle, quand le big bang disciplinaire prit son essor.

De nos jours la rupture est consommée. Science et culture n'ont plus rien en commun, c'est pourquoi d'ailleurs on parle de *la science* et de *la culture*. La science n'a pas accès à la noblesse de la culture et la culture n'a pas accès au prestige de la science.

Ces derniers temps, les signes de rapprochement entre les deux cultures - la culture scientifique et la culture humaniste - se multiplient, surtout dans le domaine du *dialogue entre la science et l'art*. Mais cette réconciliation est-elle possible ?

Comme on peut constater sur la Fig. 1, la culture scientifique est située entièrement dans la partie gauche du diagramme, tandis que la culture humaniste traverse les trois termes figurés dans le diagramme. Cette asymétrie entre les deux cultures démontre toute la difficulté de la réconciliation : cette réconciliation va se produire quand la science va subir une *conversion* vers les valeurs et vers le sacré, c'est-à-dire quand la science va redevenir véritablement une culture. Cette conversion passe nécessairement par la conversion des scientifiques eux-mêmes. Ce processus est déjà perceptible dans le monde entier mais les anciennes mentalités ont la vie dure.

Le *pluriculturel* montre que le dialogue entre les différentes cultures est enrichissant, même s'il ne vise pas une communication effective entre les cultures. L'*interculturel* est nettement favorisé par le développement de moyens de transport et de communication et par la

mondialisation économique. Mais, de toute évidence, le pluriculturel et l'interculturel n'assurent pas, par eux-mêmes, la communication entre toutes les cultures, qui présuppose un langage universel, fondé sur des valeurs partagées.

Le *transculturel* désigne l'ouverture de toutes les cultures à ce qui les traverse et les dépasse.

Cette perception de ce qui traverse et dépasse les cultures est, tout d'abord, une *expérience* irréductible à toute théorisation. Elle nous indique qu'*aucune culture ne constitue le lieu privilégié d'où l'on puisse juger les autres cultures*. Chaque culture est l'actualisation d'une potentialité de l'être humain, en un lieu bien déterminé de la Terre et à un moment bien déterminé de l'Histoire. C'est l'être humain, dans sa totalité ouverte, qui est le lieu sans lieu de ce qui traverse et dépasse les cultures.

Il est vrai que les trésors d'une culture sont pratiquement incommunicables à une autre culture : les niveaux de Réalité et de perception sont discontinus. Cette discontinuité explique pourquoi on ne peut pas traduire une culture en terme d'une autre culture. *Les cultures sont issues du silence entre les mots et ce silence est intraduisible*.

La perception du transculturel est tout d'abord une expérience car elle concerne le *silence* des différentes actualisations. L'espace entre les niveaux de perception et les niveaux de Réalité est l'espace de ce silence, l'équivalent, dans l'espace intérieur, de ce qu'est le vide quantique dans l'espace extérieur. Un silence plein, structuré en niveaux. Il y a autant de *niveaux de silence* que de corrélations entre les niveaux de perception et les niveaux de Réalité. Et au-delà de tous ces niveaux de silence, il y a une autre qualité de silence, lieu sans lieu de ce que le poète et philosophe Michel Camus appelle *notre lumineuse ignorance* [9]. Ce noyau du silence nous apparaît comme une inconnissance, car il est le sans-fond de la connaissance. Mais cette inconnissance est lumineuse car elle illumine l'ordre de la connaissance. Les niveaux du silence et notre lumineuse ignorance déterminent notre lucidité. Si langage universel il y a, il

dépasse les mots, car il concerne le silence entre les mots et le silence sans fond de ce qu'exprime un mot. Le langage universel n'est pas une langue qui pourrait être captée par un dictionnaire. Le langage universel est l'expérience de la totalité de notre être, enfin réuni, au-delà de ses apparences. Il est, de par sa nature, un *translangage*. Le transculturel se traduit par la lecture simultanée de nos niveaux de silence, à travers la multitude des cultures. "Le reste est silence" (*The rest is silence*), sont les derniers mots de Hamlet. Le transculturel concerne le temps présent de la *transhistoire*, notion introduite par Eliade, qui est à la fois du domaine de l'impensable et de l'épiphanie.

NOTES ET RÉFÉRENCES

[1] Basarab Nicolescu, *La transdisciplinarité*, manifeste, Éditions du Rocher, Monaco, Collection "Transdisciplinarité", 1996.

[2] Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Le Mail, Paris, 1985.

[3] Basarab Nicolescu, *Levels of Complexity and Levels of Reality*, in "The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology", Proceedings of the Plenary Session of the Pontifical Academy of Sciences, 27-31 October 1992, Casina Pio IV, Vatican, Ed. Pontificia Academia Scientiarum, Vatican City, 1996 (distributed by Princeton University Press), edited by Bernard Pullman;

Basarab Nicolescu, *Gödelian Aspects of Nature and Knowledge*, in "Systems - New Paradigms for the Human Sciences", Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1998, edited by Gabriel Altmann and Walter A. Koch;

Michel Camus, Thierry Magnin, Basarab Nicolescu and Karen-Claire Voss, *Levels of Representation and Levels of Reality: Towards an Ontology of Science*, in *The Concept of Nature in Science and Theology (part II)*, Éditions Labor et Fides, Genève, 1998, pp. 94-103, edited by Niels H. Gregersen, Michael W.S. Parsons and Christoph Wassermann;

Basarab Nicolescu, *Hylemorphism, Quantum Physics and Levels of Reality*, in *Aristotle and Contemporary Science*, Vol. I, Peter Lang, New York, 2000, pp. 173-184, edited by Demetra Sfendoni-Mentzou, introduction by Hilary Putnam.

[4] T. A. Brody, *On Quantum Logic*, in *Foundation of Physics*, vol. 14, n° 5, 1984, pp. 409-430.

[5] Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*, Le Rocher, Paris, 1987 (2^e édition), préface de Basarab Nicolescu ; *Stéphane Lupasco - L'homme et l'oeuvre*, Le Rocher, Monaco, coll. "Transdisciplinarité", 1999, sous la direction de Horia Badescu et Basarab Nicolescu.

[6] Edgar Morin, *La méthode III - La connaissance de la connaissance/1. Anthropologie de la connaissance*, Seuil, Paris, 1986.

[7] Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Maspéro, Paris, 1980.

[8] Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe*, entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Pierre Belfond, Paris, 1978, p. 175.

[9] Michel Camus, *Proverbes du silence et de l'émerveillement*, Lettres Vives, Paris, 1989, p. 27.

**Também a "Ciência da Religião" como Tarefa do
Pensamento:
A Contribuição de Mircea Eliade**

*Luís H. Dreher**

São basicamente duas as indagações que me levaram a escrever este trabalho. A *primeira* indagação se traduz na seguinte pergunta: é necessário estabelecer uma relação entre o modo de estudar a religião e nosso modo de ser no mundo? Ou será o modo de estudar a religião independente de nosso modo de sermos— humanos—no—mundo? As necessidades da ciência estritamente concebida reclamam o distanciamento e a análise. Mas a verdade é que quando estudamos a religião, interpretamos a nós mesmos e a nossas próprias culturas. E o fazemos sempre de forma relacional, diante do sagrado, presente ou ausente.

Eliade é, nesse respeito, uma figura exemplar: ao estudarmos o sagrado e as religiões tematizamos nosso modo de ser no mundo, buscamos inevitavelmente um "centro" e o eixo de nosso mundo.¹⁴ A categoria do sagrado e a busca de um mundo significativo e centrado se dizem juntos. O pensamento sobre o sagrado faz parte e é constitutivo, e talvez seja o próprio núcleo resistente, da tarefa do pensamento como tal. Assim, falar da contribuição de Eliade para uma "Ciência da Religião" entendida também como tarefa do pensamento lembra Heidegger.¹⁵ Mas essa referência proposital, como irei sugerir a seguir, não deixa de ter conseqüências quando

* PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA; pesquisador do NEPREL (Núcleo de Estudos e Pesquisa da Religião) e professor da Pós-Graduação em Ciência da Religião-PPCIR-UFJF/Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais/Brasil.

¹⁴ Mircea ELIADE, ap. Joseph KITAGAWA M., *The History of Religions: Understanding Human Experience*. Atlanta: Scholars Press, 1987, p. 337-38.

¹⁵ Refiro-me sobretudo ao texto de Martin Heidegger intitulado "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento".

pensada a partir da intervenção do pensar característico de Eliade.

Repetindo: para Eliade, a categoria do sagrado e a busca de um mundo significativo e centrado se dizem juntos. Em meu modo de ver, isso significa que o oxímoro novamente suportável da "Ciência da Religião" deve ser, sempre e primeiramente, tarefa do pensamento numa configuração hermenêutica.¹⁶ É óbvio que, como todo tipo de estudo, também o estudo da religião exige metodologias. O método, se diz, faz a ciência. Minha suspeita, porém, é que Eliade viu, como poucos, que o problema no estudo da religião e do mito, e *especialmente* neste estudo, não se reduz à problemática metodológica. A ênfase exagerada nessa problemática inclusive multiplica problemas e oculta algo de essencial.

A redução do pensamento à problemática metodológica, sobretudo com ênfase num empirismo e particularismo normativo,¹⁷ leva a vários problemas. Em última análise, conduz ao que Eliade diagnosticou como o predomínio do historicismo. O historicismo não é só a abrogação da história como todo significativo, mas no fundo o sintoma maior da incapacidade do homem de salvar-se por sua própria criação do tempo.¹⁸ O historicismo padece

¹⁶ Ao usar o termo "tarefa do pensamento", pressuponho alguns dos questionamentos feitos por Martin Heidegger em "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento", sobretudo no que diz respeito à problematização hermenêutica do pensar da metafísica e da ciência, problematização esta vinculada a uma possibilidade inédita de "habitação do homem no mundo". (Cf. Martin HEIDEGGER, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, in: *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 73, 74.)

¹⁷ KITAGAWA, *The History of Religions*, p. 348: "Similarly Eliade never claimed that the history of religions, including its systematic task, was empirical in a narrow scientific sense, even though it certainly has empirical dimensions."

¹⁸ Para o *locus classicus* do tratamento eliadiano do historicismo, cf. ELIADE, *O mito do eterno retorno*, p. 153-74. Para um paralelo deste tema na obra literária de Eliade, cf. *Forêt interdite*, segundo a descrição de Ioan P. COULIANO, Mircea Eliade e o ideal do homem universal, in: SCHWARZ et alii, *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*, p. 38.

de um *déficit* salvífico, mas também humano. Ele é uma maneira não só profana, mas também pobre, em termos humanos, de relacionar-se com a história e o tempo, e portanto também com a história das religiões. Em uma só palavra: o historicismo faz a história trivial, retira-lhe o sentido possível de transcendência e soteriologia.¹⁹

A *segunda* indagação tem a ver, se me é permitida a expressão, com as implicações pouco salutares, expressas na possibilidade de um fechamento e incomensurabilidade das culturas e religiões, de certos modos de fazer ciência da religião que se eximem da tarefa do pensamento. Ora, na obra historiográfica e hermenêutica peculiar a Eliade, a tarefa do pensamento invade aquele que era o território da filosofia sem contudo reduzir-se a ela. Ela se exprime sobretudo na discussão do conceito de *símbolo*, como repositório viável da *universalidade possível*; e no conceito de *humanidade* enquanto categoria possivelmente salvífica quando pensada além dos limites do racionalismo e do historicismo.

Opto por explorar, em primeiro lugar, minha segunda indagação, pois creio que ela leva a responder também a primeira. Como tal, a *segunda* indagação parte da pergunta: que fazemos *a mais* quando estudamos a religião, e portanto os mitos e símbolos passados e presentes, com o auxílio de tal ou qual ciência?²⁰ Que fazemos a mais do que *simplesmente* "estudar a religião"? Esta pergunta era

¹⁹ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 98: "É importante acrescentar, contudo, que o historicismo é o produto da decomposição do cristianismo: ele concede uma importância decisiva ao acontecimento histórico (...) mas ao *acontecimento histórico como tal*, quer dizer, negando-lhe toda possibilidade de revelar uma intenção soteriológica, trans-histórica."

²⁰ Cf. uma resposta possível: "In this paper Allen focus[es] on some of the boldest and most controversial claims in Eliade's theory of religion: his claims that the study of religion can serve—or even, must serve—as the basis for the cultural and spiritual renewal of modern human beings." (Cf. Introduction, in: Bryan RENNIE [ed.], *Changing Religious Worlds: the Meaning and End of Mircea Eliade.*)

certamente importantíssima para Eliade quando ele disse, por exemplo:

Quisemos mostrar que o estudo dos simbolismos não é um trabalho de erudição pura; que, pelo menos indiretamente, ele se interessa pelo conhecimento do homem em si; enfim que ele tem sua opinião a dar quando falamos de um novo humanismo ou de uma nova antropologia.²¹

De qualquer modo que se leia o texto eliadiano, ressalta que o que fazemos *a mais* é uma certa filosofia depois do esgotamento de suas formas históricas. Filosofia como tarefa do pensamento diante de uma abertura do sentido. Mas abertura, para Eliade, tem a ver, necessariamente, com abertura para o sagrado. Claramente mais do que em Heidegger. Portanto, abertura tem a ver com uma filosofia que leva a sério o dado religioso do simbolismo em sua intencionalidade, em sua referência a algo que é indisponível.

Contraopondo ciência e mito, Robert A. Segal, num texto de 1996 intitulado "Does Myth Have a Future?" ("Terá o mito um futuro?"), declara que Eliade teria visto o futuro do mito, e portanto do seu estudo, no fato de que o mito não só explica, mas "justifica (...) fenômenos. Não, é verdade, no sentido de que pronuncia a bondade dos fenômenos como tais, mas de que pronuncia serem eles inevitáveis, buscando, assim, reconciliar com eles a humanidade."²² Além disso, o mito regeneraria o humano, reconstituindo a unidade do *homo religiosus* com as origens, com o tempo e o espaço por excelência, o tempo e o espaço dos deuses ou dos heróis da cultura. Essa seria

²¹ ELIADE, *Imagens e símbolos*, p. 17. Cf. tb. François CHIRPAZ, La experiencia de lo sagrado según Mircea Eliade, *Selecciones de Teología*, [Barcelona] v. 25, n. 99, 1986, p. 218-19, 224.

²² Robert A. SEGAL, "Does Myth Have a Future?", in: Laurel L. PATTON, Wendy DONIGER (eds.) *Myth And Method*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1996, p. 87.

uma possibilidade ainda latente inclusive para o homem profano, herdeiro compulsório daquele *homo religiosus*.²³

Se a análise de Segal está correta — e deixamos de considerar sua diagnose crítica neste contexto —, é possível inferir que o mito justifica a existência na medida em que a emoldura como o plenamente real, aquilo que se torna dotado de ser e pleno do ser, e que se torna, nesse sentido, cósmico e sagrado.²⁴ O valor do mito está, em primeiro lugar, em sua relação significativa com o ser, em sua nomeação infalível do ser pelo simbolismo. O mito é apodítico, auto-evidente, doa o ser na imediatidade.²⁵ Sempre que evocado por recitação, narrativa ou ritualmente, o mito se incumbe eficazmente da tarefa de fazer-nos pensar o ser,²⁶ diferentemente da filosofia explícita, que freqüentemente nos tem falhado, ou da ciência, que até mesmo perdeu de vista esta tarefa.

Mas para Eliade o valor do mito está também em que ele "regenera", ou seja, ele nos restabelece em nossa verdadeira humanidade na relação com o sagrado. Enquanto mito, as religiões justificam o ser da existência, e regeneram a humanidade ao reconciliá-la com o plenamente real. Há várias passagens na obra do pensador romeno em que se traça um paralelo óbvio entre dessacralização e desumanização, entre o mundo da existência aberta do mito e o mundo fechado da existência profana e puramente histórica.²⁷

²³ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p.166, fala dos vestígios e da herança camufladas do *homo religiosus* mesmo no contexto moderno.

²⁴ A equação entre cósmico e sagrado é central para Eliade (cf. p. ex. *O sagrado e o profano*, p. 141-46.) Mas a ordem e o sentido do mundo não são uma posse do humano ou de sua razão; o humano participa da ordem, e não de forma ininterrupta.

²⁵ ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 119.

²⁶ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 171 "(...) aos níveis arcaicos da cultura, o *ser* confunde-se com o *sagrado*. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia."

²⁷ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 138-39.

Fica manifesto que estes dois aspectos do valor do mito, e portanto da religião — e argüivelmente de seu estudo —, estão já no nível da discussão filosófica e além dos limites de uma "ciência da religião" concebida no contexto do historicismo e do positivismo, em seus vários desdobramentos disciplinares. Mas isso de modo algum é de espantar: Mircea Eliade recusou consistentemente entender sua própria "Ciência da Religião" de maneira a excluir essa sua destinação como tarefa do pensamento, como "hermenêutica total".

Como tal tarefa, a "Ciência da Religião" de Eliade explora indiretamente, e através daquilo que eu gostaria de chamar de uma "estratégia de invasão", a possibilidade filosófica de repensar a categoria da totalidade, desta vez como ecumenismo. Desde Hegel, e pelo pós-modernismo adentro, a filosofia tem tido problemas com a categoria da totalidade e da universalidade.²⁸ Nosso próprio tempo assiste, na conjuntura mundial, a relações conflitivas entre uma globalização sistêmica e desigual, de um lado, e à auto-asserção caótica, freqüentemente fundamentalista, de particularidades e individualidades histórico-sociais, por outro.

Para Eliade, porém, o valor do *símbolo* reside na sua rica potencialidade de significar transhistoricamente o universal, ou seja, fora de uma filosofia da história e das amarras do globalismo da razão instrumental. O simbolismo religioso, que prossegue ou pode sempre irromper como mito mais que privado em suas qualidades estruturantes, enquanto modo de conhecimento e reconhecimento significativos no mundo, é o repositório viável e o guardião fiel da *universalidade possível*.²⁹ Nesse

²⁸ A rigor, não só a filosofia: também as ciências, resguardada uma dose de dogmatismo necessário a sua "normalidade", precisaram se conscientizar de sua relatividade, como fica claro a partir do trabalho de Thomas Kuhn e, numa postura mais radical, de Paul Feyerabend.

²⁹ Cf. *Imagens e Símbolos*, p. 159: "Na perspectiva que escolhemos, uma única coisa importa: *que toda nova valorização foi sempre condicionada pela própria estrutura da Imagem*, a ponto de poder-se dizer que uma Imagem *espera* o cumprimento do seu sentido."

contexto, é sugestivo ler a derrocada moderno-tardia da razão no Ocidente como uma queda, mas como uma queda feliz, uma *felix culpa* que propicia um novo tipo de reconciliação, que resgata o mundo de sua profanidade simples.³⁰

Pois pergunta-se se existe um retorno da religião, e ao mesmo tempo descobre-se: "(...) parece[-me] constitutivo da problemática religiosa justamente o facto de ela ser sempre o retomar de uma experiência de algum modo já feita."³¹ Ninguém começa do zero na experiência do sagrado. E, com todas suas diferenças, nossas mais novas e mais criativas filosofias tematizam justamente o não-tematizável, como fazia o mito. Outrossim, o tema de quase todas elas é o ser,³² mesmo que na sua inacessibilidade e retraimento. A modernidade tardia pode não aceitar a idéia eliadiana de uma certa queda em relação ao sagrado, mas ela encontra-se já, decididamente, numa situação pós-secular.³³

Se, como diz Eliade, "toda crise existencial (...) é 'religiosa'" porque "aos níveis arcaicos de cultura, o *ser* confunde-se com o *sagrado*",³⁴ e se a solução reprimida para nossa crise cultural passa em última análise por sua mediação religiosa e simbólica, então a profundidade existencial atribuída ao pensar pelo menos desde Descartes deve agora ceder lugar a uma hermenêutica total do ser

³⁰ Eliade fala da profanidade como nova e segunda queda (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 173-74); o problema é que a modernidade em geral não aceita a *idéia* da queda do humano, este é seu *a priori*, apesar, p. ex., das explorações de um Kant em *A religião nos limites da simples razão*.

³¹ Gianni VATTIMO, *Acreditar em acreditar*, Lisboa: Relógio D'Água, 1996, p. 8.

³² Uma exceção talvez seja a obra filosófica de Emmanuel Levinas.

³³ Cf. Phillip BLOND, (ed.) *Post-Secular Philosophy*; John D. CAPUTO, *Religion Without Religion: The Prayers and Tears of Jacques Derrida*.

³⁴ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 171.

como também sagrado.³⁵ Ou seja: o sagrado, antes dissimulado e camuflado, agora invade a filosofia concomitantemente ao cansaço dos filósofos-heróis; negativamente, a crise da filosofia permite a recuperação de uma ontologia mediada também pela individualidade dos símbolos, e não só pela universalidade e pureza dos conceitos.

Que ontologia seria essa? A ontologia implícita das religiões do homem arcaico está fora de questão: a maioria de nós só vive os mitos de forma dividida, pelo contato indireto via a narrativa literária e na autoexploração do onírico.³⁶ De fato, nossa vivência do universal na modernidade tardia padece daquilo que Hegel diagnosticava, nas suas aulas sobre filosofia da religião, ao falar de uma divisão (*Entzweiung*) e uma oposição interna do espírito no seio da cultura.³⁷ De um lado, o saber e a autonomia; de outro, a sensação e a fé, e o risco de uma dependência absoluta sem liberdade.

Assim, é a partir dessa própria divisão, não superada por Hegel, que parece ser necessário resgatar ou evocar uma ontologia. A noção de profundidade, tão cara ao colega de Eliade em Chicago, Paul Tillich, poderia ser assim reaproveitada na própria época da frivolidade pós-moderna.³⁸ Uma ontologia real no sentido eliadiano, porque mediado pelos símbolos religiosos, poderia então surgir. Uma ontologia independente da metafísica e mesmo pós-metafísica, ou seja, formulada não como "filosofia da

³⁵ ELIADE, *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1971, p. 116: "A história das religiões não é unicamente uma disciplina histórica como, por exemplo, a arqueologia ou a numismática. Ela é igualmente uma hermenêutica total, visto que é chamada a decifrar e a explicitar todos os encontros do homem com o sagrado, da pré-história até os nossos dias."

³⁶ O inconsciente, de certa forma, "guarda" o sagrado (cf. ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 173.)

³⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 57-128, p. ex. p. 70.

³⁸ Charles E. WINQUIST, *Desiring Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

mitologia" ao estilo de Schelling, mas sim como a hermenêutica total de vários "sentidos e gostos pelo infinito", ao estilo de Schleiermacher³⁹ — sentidos, porém, sempre já criados e dependentes da linguagem simbólica dos mitos.

Mas, se é verdade que o ser se diz na linguagem mítica, esse ser só se torna imediatamente presente e disponível ao pensar enquanto se preserva como relativamente outro. O ser não é presente a não ser em intervalos da vida. Ele se anuncia primordialmente a todos de forma análoga a como, mais tarde, se autolimita a aparecer a todos na linguagem dos poetas e bardos do sagrado.⁴⁰ A hermenêutica do sagrado como ser é total e criativa, mas justamente porque já não temos o ser como fundação segura, como totalidade imediata que dispensa criação.⁴¹ Antes, o temos como quem não o tem, e por isso

³⁹ Apesar de Eliade fazer uso da palavra "metafísica" como "concepção global e coerente da Realidade" que se apresenta na humanidade arcaica como discurso implícito, expresso "pela interpretação dos símbolos, mais que por sobreposições de conceitos". (Cf. *Imagens e Símbolos*, p. 176.) Mas a própria definição rejeita o regime próprio da metafísica filosófico-conceitual.

⁴⁰ Martin HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona: Anthropos, 1989. Como o poeta, também o homem arcaico está próximo e quer estar próximo do sagrado (ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 18). Mas em nenhum dos dois casos essa proximidade salvífica se reduz à presença; antes estabelece uma tensão: "Nah ist/und schwer zu fassen der Gott./Wo aber gefahr ist, wächst/das rettende auch." (Cf. Friedrich HÖLDERLIN, Patmos, in: *Gedichte*, Stuttgart: Reclam, 1987, p. 162.)

⁴¹ Cf. Bryan RENNIE, Introduction, in: _____, (ed.), *Changing Religious Worlds: the Meaning and End of Mircea Eliade*: "(...) Rachela Permenter, who has used Eliade in her work on 'non-duality' in the writings of Herman Melville, D. H. Lawrence, and Louise Erdrich. Here, among other insights, she traces the connection between Romanticism and Postmodernism and assesses the presence of 'Romantic Postmodernism' in the fiction of Mircea Eliade. She suggests that '[h]is work offers a dependable bridge from Romantic to postmodern thought and by doing so, can help create a postmodernism that includes a protean foundationalism with its anti-foundationalism'."

não podemos imitá-lo de forma inequívoca. Como frisou Eliade, nossa aproximação ao ser se dá a partir de "imagens degradadas [que] oferecem um possível ponto de partida para a renovação espiritual do homem moderno."⁴²

Mas um ponto de partida evidentemente supõe um ponto de chegada. Seria esse ponto de chegada a nostalgia pela unidade do paraíso como presença, ponto onde talvez se esvaziasse a dialética de profano e sagrado? Poder-se-ia caucionar que o problema do pensamento de Eliade reside justamente na insistência no sagrado como tal, como estrutura ontológica originária e originante, e que se manifesta através de formas recorrentes e paradigmáticas.⁴³ E portanto, justamente em um holismo pós-moderno e pagão, em seu recurso às categorias malditas do universal e da totalidade, contrabandeadas na significância do mito como pretense antídoto para os males da modernidade.

A pergunta a ser posta seria então, por exemplo: até que ponto a relação microcosmo-macrocosmo, que faz a ponte salvífica e cosmizante entre uma humanidade plena e seu paradigma *in illo tempore*,⁴⁴ pode ser diferente da relação entre o mesmo e a totalidade?⁴⁵ Como é que chegar a viver o universal pela compreensão dos símbolos⁴⁶ — na medida em que isso é uma possibilidade não só para os humanos arcaicos — pode ser diferente de domesticar os

⁴² ELIADE, *Imagens e símbolos*, p. 14-5.

⁴³ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 134, fala da recorrência e permanência de um cristianismo aistórico ao lado e dentro do desenvolvimento europeu, como no caso da Romênia rural.

⁴⁴ ELIADE, *O sagrado e o profano*, 142; cf.. Frédéric TRISTAN, O respeito pela consciência humana, in: SCHWARZ et alii, *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*, p. 55: "Para Mircea Eliade, o homem tanto no universo como na sociedade é um *pontifex*, um construtor de pontes entre o conhecido e o desconhecido, o visível e o invisível, o compreensível e o inominável." Evidentemente, há que tomar a construção do homem como resposta ao sagrado ontológico, e não como autofundamentação da subjetividade, sem o que a perspectiva eliadiana se perde.

⁴⁵ Emmanuel LEVINAS, *Totalidade e infinito*, Lisboa: Edições 70, 1988 [1980].

⁴⁶ ELIADE, *O sagrado e o profano*, 172.

símbolos e os vestígios do outro e da outra cultura, bem como de seus dissidentes?⁴⁷ Como poderia ser isso diferente de uma sacralização do mesmo e da *sua* totalidade, sem consideração pela "hierofania" no *outro* em suas "criações" culturais?

Em defesa de Eliade muitas coisas poderiam ser ditas, sobretudo que existe uma tensão produtiva entre a ênfase na unidade do sagrado e a multiplicidade das religiões, bem como uma crítica constante do pretense universalismo ocidental.⁴⁸ Mas parece-me que a pista que ajuda a sair deste dilema está em ver a ontologia do sagrado, cujo paradigma se vai buscar na compreensão "inocente" dos símbolos pelo homem arcaico, como uma origem de sentido desde sempre indisponível e irrecuperável. A ontologia do sagrado é desde sempre "ontologia quebrada."⁴⁹ Se é verdade que Eliade acentua o aspecto cósmico e a imanência do sagrado, também é verdade que ele o faz porque quer sempre contrastar duas situações que funcionam de forma análoga a "tipos ideais", nunca encontrados perfeitamente na realidade: a situação arcaica e a situação moderna.

⁴⁷ Cf. Douglas ALLEN, cit. ap. Bryan RENNIE, Introduction, _____, (ed.), *Changing Religious Worlds: the Meaning and End of Mircea Eliade*: "Eliade's approach (. . .) needs to be enlarged for at least three reasons: he dismisses or devalues achievements of modernity; he excludes the voices of many 'others' suppressed by the modern West; and he does not address how 'others' have been and still are suppressed in traditional religious cultures."

⁴⁸ Fernand SCHWARZ, O pensamento de Eliade, um itinerário através das estruturas do sagrado, in: SCHWARZ et alii, *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*, p. 17

⁴⁹ Por analogia à "teologia quebrada" na análise que, segundo Paul Ricoeur, Karl Barth empreende sobre a questão do mal: "(...) só uma teologia 'quebrada', isto é, uma teologia que teria renunciado à totalização sistemática, pode se engajar na via temível de pensar o mal." (Cf. Paul RICOEUR, *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*, Campinas: Papyrus, 1988, p. 43.)

Desde sempre houve uma dialética entre sagrado e profano, liberdade e historicidade.⁵⁰ Se é verdade que os humanos podiam ou podem ainda participar na sacralidade do ser, esse ser imemorial se apresenta sempre à maneira de vestígios, e nunca como uma presença. *In illo tempore* é sabidamente um conceito interpretativo, refere-se a uma "história divina",⁵¹ não a uma realidade histórica; e se houve no passado mais vestígios do sagrado, não se pretende dizer, justamente ao falar-se assim, que estes foram mais do que inúmeros vestígios.

É possível e necessário falar do aspecto vestigial do sagrado ontológico quando se tem em vista, por exemplo, que o essencial, o transumano por excelência puderam ser expressos na imaginação mítica pelas várias formas assumidas pelo *deus otiosus*.⁵² O sagrado, que é o ser por excelência, se retrai. Também para Eliade, e desde o começo ou *ab origine*. Mas não tanto que não possa fazer parte da vida humana e dotar-lhe de significação; não tanto que precise encomendar poetas como mensageiros do divino. A humanidade sempre pode viver momentaneamente num outro tempo, e só assim inventar o seu próprio, criando valores culturais.⁵³

Mas estes valores não são absolutos, pois a humanidade vive o sentido como abertura para a transcendência, que, definida por contraste e negativamente, é transumana. Assim, o humanismo

⁵⁰ Eduardo Benes S. RODRIGUES, O sagrado e a história (tese do pe. André): o significado do anti-historicismo de Mircea Eliade, *Rhema*, v. 4, n. 11, 1997, p. 27: "A experiência religiosa, por comportar sempre a dialética do sagrado e do profano, tem, segundo Eliade, as suas raízes antropológicas na dialética liberdade-historicidade, constitutiva de toda existência humana."

⁵¹ ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 81.

⁵² ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 82-6.

⁵³ ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 120. COULIANO, Mircea Eliade e o ideal do homem universal, p. 34, observa que Eliade não parte da premissa (evolucionista!) segundo a qual o monoteísmo estaria "no final", sendo a imagem do Deus forte e único o ápice de um desenvolvimento.

possível é marcado pela existência aberta e descentrada ao ser sagrado, o que tampouco está muito longe do idioma de boa parte da filosofia continental contemporânea.⁵⁴ Simultaneamente, se os valores culturais não são absolutos, mas detêm valor por subordinação a um âmbito sagrado, o próprio estudo do sagrado estará, por princípio, imune ao fechamento e incomensurabilidade das culturas e religiões entre si.

Ou seja: existe um ecumenismo implícito numa ciência da religião que assume a tarefa do pensamento. A universalidade a ser pensada mediante a ontologia do sagrado é, ao mesmo tempo, a universalidade da condição humana, sempre dividida e por isso sempre sob a necessidade de interpretar. Ela não é a universalidade do racionalismo abstrato criticada por Hegel. Mas também não é o universal concreto de Hegel, que ao tentar salvar a história pela última vez entregou-a aos historicismos modernos.⁵⁵

A universalidade de que fala Eliade, e que situa a ciência da religião definitivamente dentro da tarefa do pensamento, é uma universalidade fraca, do ser quebrado, de um mundo central mas indizível pela razão. Uma universalidade que não deixa de ter implicações antropológicas, mas isso sem fazer do discurso sobre o

⁵⁴ A centralidade do tema de um novo humanismo, construído não a partir da filologia, como no Renascimento, ou da ciência, como no século 19, mas sim a partir da consideração hermenêutica do sagrado ontológico a partir da história das religiões, é acentuada em estudos relativamente recentes. Cf. a recensão do livro de David CAVE, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford: Oxford University Press, 1993, por Mac Linscott RICKETTS, *Journal of the American Academy of Religion*, v. 63, n. 3, p. 604. A questão a decidir o futuro do mistério de Eliade na modernidade tardia é: qual o estatuto do novo humanismo, e de que maneira e por que critérios o ser humano pode ainda estar no "centro"?

⁵⁵ Para uma discussão recente e interessante do "historicismo" de Hegel, cf. Michael N. FORSTER, *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 289-497. Para o filósofo da religião, a obra de Ernst Troeltsch permanece ilustrativa para uma discussão sobre a religião no contexto dos problemas do historicismo.

homem e sua história o centro a que tudo se reduz.⁵⁶ Por extensão, é a universalidade de uma humanidade ecumênica e aberta, e só assim livre. De uma humanidade que não se constitui pelo dever de elevar-se além do homem, mas que é gestada paradoxalmente a partir de um anti-humanismo redimido, que coloca o niilismo sob sua exata perspectiva.

Como estudiosos da religião, o que aprendemos de Eliade é, em primeiro lugar, a inescapabilidade da filosofia, ao menos de uma certa filosofia e de uma certa ontologia. O "complexo de inferioridade" que tantas vezes assola o cientista da religião vem daquele "a mais" que constantemente lhe é proposto por seu objeto imemorial, arcaico no sentido literal da palavra. Mas com isso respondemos também aquela que era nossa *primeira* indagação, a saber, se é necessário estabelecer uma relação entre o modo de estudar a religião e nosso modo de ser no mundo.

A partir de Eliade, a resposta é clara. Nosso modo de estudar a religião depende em todos os casos de nosso modo de ser no mundo. E, o que é mais importante: nosso modo de ser no mundo, diante do Ser, não é só nosso. Não estamos sozinhos. Existem modelos exemplares. Existe uma humanidade viável e uma ontologia ecumênica. Em meio aos fardos da história e ao vazio da liberdade absoluta, sempre nos aguarda a descoberta possível da santidade do mundo e da existência.⁵⁷ Com todas as ambigüidades, este mundo ainda pode ser o paraíso, e não só abaixo do Equador. Assim, a nostalgia do ser como sagrado não paralisa nem é reacionária. Ela evoca um paradigma e uma humanidade exemplar, ecumênica. Descortina novos mundos possíveis numa mesma e paradigmática relação ao ser. Só assim doa-nos a leve tarefa de uma criação contínua, sem o fardo de realizar a salvação.

⁵⁶ O interesse central de Eliade por forjar uma novíssima antropologia filosófica é apontado por COULIANO, Mircea Eliade e o ideal do homem universal, p. 31-2.

⁵⁷ ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 135.

Talvez Eliade seja um "Heidegger latino", já desconstruído, e que mesmo assim nos apresenta seu pensamento como uma catedral. Um pensador que soube falar e compreender a linguagem de Próspero, mas que guardou o sentimento para o sagrado do ser, iluminando, sem jamais esclarecer, o mundo arcaico e mítico da linguagem de Caliban.

Bibliografia

- BLOND, Phillip. (Ed.) *Post-Secular Philosophy: Between Philossophy and Theology*. London: Routledge, 1998.
- CAPUTO, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997.
- CHIRPAZ, François. La experiencia de lo sagrado según Mircea Eliade, *Selecciones de Teología*, [Barcelona] v. 25, n. 99, 1986, p. 217-24.
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- . *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. [1952.]
- . *La nostalgie des origines*. (Collection Idées.) Paris: Gallimard, 1971.
- . *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- . *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. [1957.]
- FORSTER, Michael N. *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *El concepto de religión*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 65-81.
- HÖLDERLIN, Friedrich. Patmos. In: *Gedichte*, Stuttgart: Reclam, 1987.
- KITAGAWA M., Joseph. *The History of Religions: Understanding Human Experience*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988. [1980.]
- RENNIE, Bryan. Introduction. In: _____. [Ed.], *Changing Religious Worlds: the Meaning and End of Mircea Eliade*.
- RICKETTS, Mac Linscott. Review of David Cave's "Mircea Eliade's Vision for a New Humanism", Oxford: Oxford University Press, 1993, *Journal of the American Academy of Religion*, v. 63, n. 3, p. 603-08.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papyrus, 1988. [1986.]
- RODRIGUES, Eduardo Benes S. O sagrado e a história (tese do pe. André): o significado do anti-historicismo de Mircea Eliade, *Rhema*, v. 3, n. 10, 1996, p. 17-29; v. 4, n. 11, 1997, p. 17-30; v. 5, n. 13, 1998, p. 7-28.
- SCHWARZ, Fernand et alii, *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*. Lisboa: Nova Acrópole, 1993.
- SEGAL, Robert A. "Does Myth Have a Future?", in: Laurel L. PATTON, Wendy DONIGER (eds.) *Myth And Method*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1996, p. 82-108.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

WINQUIST, Charles E. *Desiring Theology*. Chicago:
University of Chicago Press, 1995.

EMIL CIORÁN Y LA CRÍTICA DE LA ALGODICEA
Un pensador latino en las turbulencias del siglo

Par : Enrique Rodríguez Larreta

**"Nous sommes tous au fond d'un enfer
dont chaque instant est un miracle"**

Cioran

Presentar un ensayo de interpretación sobre la obra de Emil Ciorán, uno de los más importantes intelectuales rumanos del siglo XX, sin conocer el idioma ni ser un especialista en la historia cultural de Rumania, exige por lo menos una justificación. Las páginas que se van a leer deben entenderse como un conjunto de reflexiones nacidas de un diálogo a distancia entre dos tradiciones culturales excéntricas con respecto a Europa Occidental y, a la vez, singularmente envueltas en los dramas históricos europeos tal como se proyectaron a escala planetaria. Lo que se pretende examinar aquí es la relación de ciertos motivos de la obra de Emil Ciorán con las grandes crisis culturales de la modernidad experimentadas y meditadas por un *émigré*, un intelectual apátrida, a la vez inevitablemente situado sobre el fondo histórico de sus propios entusiasmos y atracciones utópicas. Ese balance constante entre crítica de toda ilusión y reconocimiento de las energías provenientes del mundo de la Vida se encuentra en el centro del pensamiento de Ciorán. El conjunto de su obra puede ser entendido como el registro meticuloso de sus propios impulsos vitales desplegados en un espacio situado entre el escepticismo y la ilusión.

Emil Ciorán llegó a París en 1937 para escribir una tesis que sustituyó por entusiastas paseos en bicicleta por Francia y el lento, intermitente despliegue de una obra fragmentarla y aforística que lo transformaría en uno de los mayores estilistas franceses del siglo XX. Podría, como el polaco Witold Gombrowicz haber desembarcado en Buenos Aires o como el lingüista rumano Eugenio Coseriu

en Montevideo. En efecto, su humor, el talante sarcástico y cínico de su desesperación, lo asocian fácilmente con la atmósfera cultural de las ciudades del Río de la Plata. Ese lector apasionado de Dostoievsky podría haber perfectamente entendido los personajes de Los Siete Locos de Roberto Arlt o la búsqueda desesperada de la inocencia perdida y el sentimiento de la corrupción inevitable de las cosas en El Pozo de Juan Carlos Onetti.

Ciorán, naturalmente, amaba el tango, en sus versiones mas desgarradas, nostálgicas y cónicas. Cuenta en alguna parte que, asistiendo a el espectáculo de tango en París, envió un billete al director en el entreacto solicitándole que incorporara músicas más melancólicas en el repertorio. El espíritu de América latina habíase transformado en excesivamente dinámico, perdiendo el tono de desesperación que le era predilecto.

En su ensayo sobre Jorge Luis Borges, Ciorán introduce un argumento incisivo a propósito de los estilos culturales de tradiciones excéntricas como la rumana y la argentina, las culturas balcánicas y de América latina.

Ciorán escribe que nunca se ha sentido atraído por inteligencias confinadas en una sola forma de cultura. "Ne pas s'enraciner, n'appartenir à aucune communauté -telle a été et telle est ma devise". El horizonte de lo extranjero, cuando se nace en un espacio cultural periférico, es a la vez una fascinación, una exigencia y una necesidad. Esta situación explica las características, según Ciorán, del intelectual latinoamericano y de Europa Oriental acostumbrado a peregrinar con insaciable curiosidad entre diversas tradiciones, apropiándose las sin pudor y formando personalidades capaces de escribir con inteligencia tanto del Eterno Retomo como del Tango.

Es la fuerza de lo nuevo la que transforma a los escritores de todo un continente en mas abiertos, mas vivos y diversos que los europeos occidentales paralizados por sus tradiciones e incapaces de salir de su esclerosis prestigiosa, observa Ciorán.

Al instalarse en París para publicar en 1949 "Précis de Décomposition", luego de reescribirlo cuatro veces, dejando atrás una carrera de escritor rumano que ya había

dado cuatro libros, Ciorán dio un paso no sólo lingüístico y literario, sino también existencial y gnoseológico. Las tumultuosas experiencias contenidas en sus obras, el aliento trágico de su camino serían pasados a través del filtro de una lengua, el francés, sentida como casi muerta, un instrumento analítico perfecto para dominar sus impulsos y sus pasiones.

Su obra ha sido caracterizada de maneras diversas. En un perfil temprano, Mircea Eliade captó su impulso ascético: Para Eliade, Ciorán es el asceta que se pulveriza a sí mismo mediante los procedimientos de la invectiva y el humor sarcástico. Toda ascesis nace de una desvalorización de la vida profana, de una intuición pesimista de la existencia humana como tal. La ascesis es una etapa y una vía hacia el conocimiento o la intuición del mundo.

La ensayista americana Susan Sonta, por su parte, estudia a Ciorán como el autor que piensa en contra de sí mismo. En Ciorán el acto de pensar se define como un momento extremo y radical, como un riesgo. *Cogito negatio sum*. El acto de pensar revela la conciencia como ilusión escandalosa en el suelo mismo de su emergencia. La dificultad insuperable del existir es la materia de la cual Ciorán ha hecho su obra. Sontag lee a Ciorán a través de sus contradicciones y su singular fusión de registros variados y disonantes: "On the one hand, the traditional romantic and vitalist contempt for intellectuality and for the hypertrophy of the mind at the expense of the body and the feelings and of the capacity for action. On the other hand, an exaltation of the life of the mind at the expense of body, feelings and the capacity for action that could not be more radical and imperious."

La singularidad de la estetización del yo en Ciorán es registrada en el ensayo de Sontag. La diversidad de tonos y referencias de su escritura y su tensión antagónica producen una obra inimitable. Como observó el filósofo alemán Peter Sloterdijk, el sistemático rechazo del mundo, la voluntad de separación sitúan a Ciorán en el tipo de los anacoretas y los seres retirados del mundo, abiertos a un exilio sin fin. El escritor rumano está entre los autores que

han erigido su propia ley como modelo de construcción de sí mismos.

El Ciorán de Sloterdijk es un *insomniaco*, un alma errante que ha perdido la posibilidad del sueño reparador y se ve obligado a vagar sin rumbo en las noches. Como se sabe desde sus primeras crisis en la adolescencia, Ciorán se vio condenado a la amenaza intermitente del insomnio. En su ensayo sobre Scott Fitzgerald y otros escritos nos proporciona una verdadera fenomenología del insomnio, verdadero acceso y ascesis hacia la naturaleza de lo real. "*L'insomnie nous dispense une lumière que nous ne souhaitons pas, mais à laquelle, inconsciemment, nous tendons. Nous la réclamons malgré nous, contre nous. A travers elle - et aux dépens de notre santé - nous cherchons autre chose, des vérités dangereuses, invisibles, tout ce que le sommeil nous a empêché d'entrevoir.*" Scott Fitzgerald no estaba verdaderamente maduro para sus noches. "*Il fait une expérience pascalienne sans esprit pascalien.*" Como toda persona frívola no se atrevió a ir hasta el fondo de sí mismo. La propuesta de Ciorán, en este sentido nietszcheana, es convertir su psicastenia mórbida en una forma de conocimiento. Diríamos más que una episteme, un conocimiento fúndante, una gnosis, un saber que al mismo tiempo propone un camino de salvación. Sólo que al final del camino el alma insomne no encuentra el descanso de la convalecencia ni las ilusiones del Gran Mediodía. Creencia y Voluntad, esos atributos básicos del ser son destruidos por la lucidez implacable del insomne.

Ciertos vocablos podrían ser empleados como guías para internarse en los escritos de Ciorán: *chute*, acedia, *cafard*, además de las claves de lectura mencionadas antes. En fin: ascetismo, pensamiento como venganza, espíritu insomne, la obra de Ciorán sugiere visiones múltiples no necesariamente excluyentes. El fondo religioso de este hijo de Pope, sus relaciones con el gnosticismo y las filosofías orientales, en particular Buda, forman parte de la trama íntima de su pensamiento en el peculiar clima cultural de las tradiciones locales e intelectuales rumanas de su tiempo.

Mi propuesta ya anticipada en el comienzo de este ensayo es leer a Ciorán desde la perspectiva del apátrida. La experiencia del desplazamiento y el desenraizamiento del escritor es constitutiva de su obra. *"Je ne puis vivre que la où je suis -et où l'on m'appelle étranger. Une patrie -ma patrie ? - me semble aussi lointaine et aussi inaccessible que l'ancien Paradis."* (Carnets, 55)

De Rasinari a las morales del "Grand Siècle"

Quien se interna en ese libro fascinante que son los Carnets de Ciorán, el registro metódico de sus aforismos, encuentros mundanos, noches de insomnio y meditaciones escritas entre 1957 y 1972, no dejará de sorprenderse por la reiterada presencia de anotaciones sobre lejanos episodios de su juventud escritos con un profundo sentimiento de presente. Acontecimientos culturales y políticos relativos al proceso de formación del nacionalismo romano moderno al rededor del cual Emil Ciorán se encontró profundamente envuelto en su juventud. Uno de esos textos, por ejemplo del 11 de abril de 1969, dice así: *"Ce que je dois à l'Iron Guard. Les conséquences que j'ai dû tirer d'un simple emballlement de jeunesse furent et sont si disproportionnées, que par la suite il m'est devenu impossible de me faire le champion d'une cause, fut-elle inoffensive ou noble ou Dieu sait quoi. Il est bon d'avoir payé très cher une folie de jeunesse; par la suite, on s'épargne plus d'une déception."* (...) y finalmente: *"Les moments superficiels dans ma vie, les moments hystériques furent ceux où l'histoire compta plus que tout - ce fut l'époque de mes égarements"*. (Carnets, 708)

La historia como histeria, aproximación sorprendente, nos da una clave de lectura para Ciorán que se relaciona con su espacio cultural, la Rumania de las primeras décadas del siglo en su aldea natal, Rasinari, y Bucarest, en donde realiza sus estudios de filosofía. Los tres lugares y los eventos de su juventud vuelven una y otra vez en sus escritos, y toda su obra no parece a veces sino una destilación, la descomposición analítica de esa

experiencia. La instalación en el universo de la lengua francesa proporciona un territorio de aparente refugio al apátrida: una dimensión apolínea, un "*absolu littéraire*" capaz de sustraerlo al mundo de los fenómenos. Pero si Ciorán, con su consideración de la música como el arte por excelencia, su sentido de la forma hubiera permanecido más acá del umbral, sería un escritor post-romántico más desprovisto de su tono único. Es la lucha con ese fondo espiritual que le es propio, la lucha contra sus propias violencias y tendencias apocalípticas lo que colorea con acentos únicos su prosa. A través del medio de una lengua extranjera de implacable precisión y poder representacional inspirada en los Gramáticos de Port Royal y los moralistas del Grand Siècle, Ciorán insiste en ciertas obsesiones como la experiencia y lo vital, la dinámica de las ilusiones y esa articulación entre existencia, tiempo y dolor que puede pensarse en el espacio de la algodicea.

Como se sabe la teodicea es, desde Leibniz, la defensa de la justicia de Dios en tanto creador supremo y juez del universo. Al mismo tiempo se trata del estudio de la compatibilidad del mal con la idea de Dios. Dios como acusado *-le mauvais démiurge-* y responsable por la Creación se encuentra presente desde los comienzos de la obra de Ciorán y va a remitir ese clima a un ambiente cultural ancestral. "*Dans mon enfance j'étais violemment athée, et c'est encore trop peu dire. Quand on récitait la prière du repas, je me levais immédiatement et je sortais de table. Je me reconnais cependant proche de la croyance profonde du peuple roumain, selon laquelle la création et le péché sont une seule et même chose. Dans une grande part de la culture balkanique, la création n'a cessé d'être mise en accusation. Qu'est-ce que la tragédie grecque sinon la plainte constante du chœur, c'est-à-dire du peuple, à propos du destin? Dionysos, du reste, venait de la Thrace*". (*Entretiens*, 10). La ecuación entre las dudas y reclamos a propósito de Dios y al mismo tiempo el sufrimiento en relación con la creación dibujan el espacio de las ideas que vuelven una y otra vez en la obra de Ciorán en relación con la sustancia de la experiencia y la historia humana.

En el ambiente del idealismo alemán Kant y Hegel, entre otros filósofos, se ocuparon de la cuestión de la teodicea. Kant, en un escrito de 1791, critica la posibilidad de todas las teodiceas racionales dando un paso que luego sería continuado por otros pensadores cristianos en el sentido de trasladar el tema del sentido al dominio de la subjetividad. Por su parte, Hegel conecta explícitamente la cuestión de la teodicea con la historia: "*Que la historia del mundo es el proceso de desarrollo y realización del espíritu, implícito en los variables dramas de sus relatos, esa es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia.*" (Hegel, *Filosofía de la Historia*). En su *Diario Ciorán* reproduce el siguiente pasaje de Schopenhauer sin comentarios: "*Quand même la démonstration de Leibniz serait vraie; quand même on admettrait que, parmi les mondes possibles, celui-ci est toujours le meilleur, cette démonstration ne donnerait encore aucune théodicée. Car le créateur n'a pas seulement créé le monde, mais aussi la possibilité elle-même. Par conséquent, il aurait dû rendre possible un monde meilleur.*"

En su importante estudio sobre la cultura política de Weimar, *Crítica de la Razón Cínica*, Peter Sloterdijk introduce la noción de algodicea para pensar la transformación de la teodicea en una época postmetafísica. Mientras que la teodicea preguntaba cómo el mal, el dolor, el sufrimiento, pueden ser reconciliados con la existencia de Dios, la algodicea se enfrenta a la cuestión de cómo podemos soportar el dolor de la existencia en ausencia de un sentido central. En la modernidad la política, la invocación de las fuerzas primarias de la vida en la nación y la historia pasan a ser sustitutos teológicos posibles.

El ingreso en el tiempo histórico, el pasaje de objeto a sujeto de la historia, adquirieron en la época moderna la forma de la nación. En la Rumania de los años 20, como en América Latina, la cuestión nacional ha sido y es, en gran medida, uno de los grandes temas del imaginario intelectual. Mircea Eliade, comprometido con la cuestión nacional en la década de los 30, relaciona la noción de *populus latinus* en tanto pueblo elegido con la obra de Joaquim de Fiore, el abate calabrés del siglo XII. A juicio

de Eliade, este invento del patriotismo se dio en el contexto de la efervescencia de movimientos proféticos atravesados de visiones apocalípticas y esperanzas escatológicas. Eliade distingue ese origen de la conciencia nacional del nacionalismo laico y anticlerical derivado de la Revolución Francesa y movimientos del 48, de este tipo de nacionalismo de raíz religiosa que estaría por producirse en los Balcanes.

La algodicea característica de la modernidad presente ya en la matriz hegeliana es la idea de la supresión del sufrimiento humano en la historia y la sociedad. El sufrimiento se relaciona con la existencia de estructuras injustas y el camino de solución se encuentra en la transformación política.

Schopenhauer, uno de los autores más leídos entre los intelectuales rumanos en los años 20, sitúa la cuestión de la algodicea en la ontología de la formación de la subjetividad, el principio *individuationis*. Esa metafísica matizada con otras lecturas y reflexiones está presente también en Ciorán y en Nietzsche, especialmente en el nacimiento de la tragedia. Ver la Ciencia desde el punto de vista del arte y el arte desde el punto de vista de la vida, sitúan otra algodicea posible al proyecto positivista del iluminismo en relación con el cual es posible situar buena parte de los escritos de Ciorán. En los términos de Sloterdijk, la doctrina de Nietzsche de la consideración de la vida como un fenómeno estético es una algodicea que sitúa el dolor en la inminencia de una vida que no requiere más ser redimida en tanto un momento de la pasión dionisiaca. En ese sentido me parece característica la referencia citada por Ciorán al coro de la tragedia, así como al lugar central asignado a las nociones de Vida e Ilusión en su pensamiento.

Si bien Ciorán no fue nunca un activista político, en el sentido estricto del término, y su modo de aproximación a la política es la de un extremista radical con tonos apocalípticos, inspirado en una cierta fascinación romántica por la fuerza y los instintos vitales, en los años 30, se dejó fascinar por la expectativa de un resurgimiento nacional y el recurso a la experiencia vital. Además de la

presencia en su obra de las fuentes filosóficas mencionadas asociadas a la filosofía de la vida alemana, es significativa de la presencia e influencia de un filósofo rumano como Nae Ionescu, importante hasta el punto que diversos comentaristas asocian su primer libro con la filosofía de este influyente publicista rumano famoso en esa época.

Existen tres componentes centrales en la algodicea de Ciorán, del mismo tronco pero diferente de las de Schopenhauer y Nietzsche: la vida como justificación de la existencia, el escepticismo y la dinámica de la ilusión. Los tres aspectos están presentes en toda su obra con acentos variados entre las diferentes épocas, presentados a veces de manera contradictoria, conservando la tensión entre las ideas o, simplemente, iluminando mediante un aforismo un costado o impulso vital particularmente brutal que luego va a ser contra-balanceado con otra idea o, simplemente, conjurado por el acto mismo de su exposición .

"La vie, ma divinité d'alors"

El retomo constante a un reducido número de preocupaciones existenciales es característico de Ciorán. Muchas veces, aforismos y reflexiones contenidos ya en sus primeras obras regresan en sus libros posteriores para ser examinados desde ángulos diferentes, subrayando aspectos que revelan nuevos sentidos. Ciorán, desde su primer libro publicado en francés, y en otros ensayos, se enfrenta cuerpo a cuerpo con la noción de experiencia vital, afirmándola, criticándola, dejándose parcialmente habitar por ella como en los momentos más exaltados de su juventud, pero predominantemente distanciándose de toda mística de la vida. Un fragmento particularmente revelador expone este costoso y doloroso camino:

" J'ai toujours vécu comme un passant, dans la volupté de la non-possession; aucun objet ne fut jamais mien, et j'ai horreur du « mien ». Je frémis d'horreur quand j'entends

quelqu'un dire « ma » femme. Je suis métaphysiquement célibataire. Posséder, besitzen, est le verbe le plus exécrationnel qui soit. M'attirent chez un moine même ses côtés repoussants, et Dieu sait s'il en a. Il faudrait pouvoir renoncer à tout, même à son nom, se jeter dans l'anonymat avec passion, avec fureur. Le dépouillement est un autre mot pour l'absolu. Entwerden, se soustraire au devenir, le mot allemand le plus beau, le plus significatif que je connaisse. Le vivant me fait peur, le vivant, c'est-à-dire tout ce qui bouge. J'ai une immense pitié pour tout ce qui n'est pas matière, car je sens jusqu'à la souffrance, jusqu'au désespoir la malédiction qui pèse sur la vie en tant que vie". (Carnet, 60)

El pensamiento es en su esencia destrucción y produce dolor. Ese contra-movimiento de disolución analítica de la vida por el pensamiento, examinando hasta el menor de sus impulsos se encuentra presente en todos sus escritos. En el *Précis de Décomposition* y en *Histoire et Utopie*, el contrapunto entre vida y pensamiento alcanza sus momentos más altos. Las objeciones al vitalismo se proyectan en la crítica de los absolutos históricos. No hay intolerancia, intransigencia ideológica o proselitismo que no revelen el fondo bestial del entusiasmo, escribe. El espacio escogido es el de los estetas y los escépticos, aquellos capaces de analizar el delirio. Probablemente en su fragmento "Rostros de la Decadencia" se encuentra su más nítida toma de posición con respecto a las filosofías de la Vida: una civilización comienza a decaer en el momento en que la Vida se transforma en su única obsesión. Las épocas de apogeo cultivan los valores por sí mismos y la vida es solamente un recurso, un medio de realización.

Puede notarse aún, en esa reflexión sobre las épocas históricas, un lejano eco de las lecturas juveniles de Spengler, en los contrapuntos trazados entre épocas culturales y civilización, pero ya insertos en la trama de la escritura de Ciorán que opone metódicamente a cada ilusión su peculiar contra-veneno.

El movimiento de la ilusión y los simulacros del sentido

"Si tout es illusoire, il n 'y a de réel qui l'illusion précisément"

La acción humana es posible solamente si está presente la dimensión ilusoria. La lucidez completa desemboca en la nada, dice Ciorán. En ese sentido Ciorán presenta su característica dialéctica entre conocimiento, ilusión y vida. Esta última es soportable porque no se lleva el conocimiento hasta el final. De ese modo, Ciorán lleva hasta el límite el motivo de la algodicea. Al elegir la vía de la disolución de su propia experiencia incorporándole el filtro de una lengua extranjera, Ciorán eleva el tema de la algodicea hasta el límite y elige oscilar constantemente en el abismo, Todo sentido se presenta como problemático a la vez que reconoce su necesidad. Pensamiento y fe animal se encuentran en permanente guerra. Mi existencia en tanto que ser viviente se encuentra en contradicción con mis ideas, dice Ciorán.: *"J'ai vécu dans des simulacres de sens"*.

Bollon, Patrice. *Ciorán l'Herétique*. Gallimard, París, 1997
Ciorán. *Sur les cimes du désespoir*, traduit du roumain par André Vornic. Ed. De L'Herne, 1990.

Des Larmes et des Saints, L 'Herne, París, 1986 (*Lacrimi si Sfinti*, 1937)

Précis de Décomposition, Idées ,Gallimard, París 1966 (1949)

Historie et Utopie. Gallimard, París 1960

Entretiens, Arcades Gallimard, París 1995

Exercices d'Admiration. Essais et Portraits, Arcades, Gallimard, París, 1986

Cahiers. 1957-1972. NRF, Gallimard, Paris,1997.

Eliade, Mircea. *Fragmentarium*. Livre de Poche, Essais, L'Herne 1989

Jaudeau,Sylvie. *Cioran ou le dernier homme*. José Corti, París 1990

Sloterdijk, Peter. "Le Revanchiste Désintéressé". Note sur Ciorán, in *L'Heure du Crime et le*

temps de l'Oeuvre d'Art, Calmann-Lévy, Paris 2000

Sloterdijk, Peter. *Thinker on Stage: Nietzsche's Materialism*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989

Sontag, Susan. "Thinking Against Oneself: Reflections on Cioran", in *Styles of Radical Will*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1976.

GLOBALIZACION Y LATINIDAD

Par : Walter D. Mignolo
Duke University

La tesis que propongo y defiendo en lo que sigue es que las cuestiones de “mestizaje”, “hibridez”, “doble conciencia”, “conciencia mestiza”, etc., que tanto nos preocupan hoy son parte constitutiva del imaginario del mundo moderno/colonial o de la modernidad/colonialidad. Esto es, del imaginario que se forja, consolida y transforma con la historia del capitalismo ubicado geopolíticamente al norte y al oeste del mediterráneo (Florenia, Venecia, Génova, Sevilla) y en el pasaje desde el Mediterráneo al Atlántico a partir del siglo XVI. Hoy, vivimos en la etapa mas reciente de un largo proceso de globalización que se inauguró, precisamente, con la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico que conectaron, por primera vez en la historia de la humanidad, los centros comerciales desde Pekín y Bagdag, a Venecia, el Cairo y Sevilla hasta el Cuzco del Tawantinsuyu Inca y el Mexico-Tenochtitlán del imperio Azteca. El argumento se desarrolla en tres partes. La primera es el relato de la configuración y transformaciones del imaginario étno-racial en la modernidad/colonialidad. La segunda introduce las migraciones masivas como momentos de transformación y “mestizaje” de comunidades identificadas con territorialidades particulares. La tercera relaciona el “mestizaje cultural” y “multiculturalidad,” siendo ambos consecuencias de clasificaciones “culturales” relacionadas con estatutos y estructuras económico-sociales. El “mestizaje cultural” implica cuestiones de poder inscritas en la clasificación jerárquica de las lenguas y de las formas de conocimiento, en tanto que ambos contribuyen a legitimar culturas étnicas y nacionales en órdenes jerárquicos. Pensemos, por ejemplo, que la filosofía y la ciencia, hoy, se escriben en Alemán y en Inglés, pero resultaría extraño que lo fueran en Aymará o en Hindi. Finalmente, el argumento estará organizado sobre un caso específico, el de la "latinidad"

como categoría identitaria que permite explicar tanto la fabricación de diferencias como su clasificación en jerarquías.

I.- No hace mucho escuché decir a un intelectual Coreano que en el Este Asiático el concepto de “raza” tal como lo entendemos hoy en Europa y en las Américas había ingresado en el vocabulario y en la ideología después del contacto con Occidente. Lo cual no quiere decir, por cierto, que no existieran “diferencias” establecidas sobre algún criterio para distinguir ciertas comunidades humanas de otras. Los Aztecas del valle de México se autodiferenciaban de los “Chichimecas” del Norte por no reconocerles un manejo adecuado de la lengua Nahuatl, tal como lo hablaban en la *tollan*. Oí decir que algo semejante había ocurrido en la Grecia antigua, cuando los atenienses clasificaban de “bárbaros” a quienes no hablaban correctamente el griego de la *polis*. La observación del intelectual Coreano contribuyó a acentuar una hipótesis que no es fácil comprobar pero que vale la pena mantener como horizonte de reflexión. La hipótesis es que el concepto de “raza” tal como se concibe y discute hoy es el concepto que comenzó a construirse, a partir del siglo XVI. Dos conjuntos de acontecimientos contribuyeron a formar esta idea. Uno fue el triunfo de la Cristiandad Occidental en Europa y el otro la emergencia y consolidación de los circuitos comerciales del Atlántico en los siglos XVI y XVII. En el primer caso, los antiguos conflictos entre Cristianos, Moros y Judíos adquirieron una nueva configuración con el triunfo de la Cristiandad en la Península Ibérica y la expulsión de los Moros al Sur de África y de los Judíos al norte de Europa. En el segundo caso, la emergencia de los “Indios” en la conciencia Cristiana forzó a una reflexión sobre los límites de lo “humano” mientras que los contingentes de esclavos africanos convirtieron en sinónimos “negritud” y “esclavitud.” “Pureza de sangre” y “verdadera religión” fueron dos de los principales criterios mediante los cuales comenzó a constituirse el estado-religión y se

establecieron, sobre criterios religiosos, las diferencias raciales y los criterios de comunidades homogeneizadas. La mezcla de sangre estaba ligada a la ambigüedad religiosa y el “converso” fue el paradigma de la complicidad entre sangre y creencia.

De tal modo que al transformarse el estado-religión en estado-nación e inaugurar nuevas formas de colonialidad (principalmente por parte de Inglaterra y Francia), la colonización de India y partes de África, se transformó también la configuración étno-racial, aunque sobre la base construida en los siglos XVI y XVII. Mientras que en las Américas, principalmente en las zonas más pobladas, comenzaron a aparecer desde temprano términos para designar las combinaciones posibles a partir de Cristianos blanco/as, Africano/as negro/as y Amerindio/as color oliva, en los siglos XVIII y XIX, se reconfiguró la matriz misma de la distribución etno-racial y territorial del planeta. Le debemos a Emmanuel Kant en sus poco conocidas lecciones sobre la antropología desde el punto de vista pragmático dictadas entre 1760 y 1790 aproximadamente, la clasificación del planeta en cuatro continentes y cuatro colores. El tetragono etno-racial kantiano ubicaba a los negros en África, a los rojos en América, a los Olivas en Asia y a los blancos en Europa. Esta era ya la Europa al norte de los Pirineos, la Europa de las naciones después del tratado de Westfalia (1648). La Europa de las naciones que implementó nuevas formas de colonialidad ligadas también a otra etapa de la expansión del capital mediante la revolución industrial, cuyas condiciones de posibilidad habían sido creadas en los siglos XVI y XVII por los circuitos comerciales del Atlántico, suministrando a Europa reservas de oro y plata que les permitió a algunos países comenzar a insertarse, desde las márgenes, en el todavía dominante mercado Asiático (principalmente China e India antes de la colonización Inglesa). Pero también ocurrió otra transformación importante en este período. La confluencia entre la acumulación de capital y la reforma protestante, al

norte de los Pirineos, produjeron también la distinción entre blancos anglos y Protestantes, por un lado, blancos latinos y Católicos, por otro. Esta diferencia es, en verdad, un momento crucial en la configuración etno-racial del mundo moderno/colonial cuyas repercusiones las estamos viviendo hoy, particularmente con respecto a la latinidad y la hispanidad.

La guerra Hispano-Americana, en 1898, fue un momento crucial para la rearticulación de los principios etno-raciales en el mundo moderno/colonial y para los debates actuales en Estados Unidos en torno a la “latinidad.” Tan importante, aunque con otra configuración y derivaciones, como el periodo del nacional-socialismo, en Alemania, para los debates actuales en torno a lo “anglo-sajón” revestido, claro está, con la fuerza de la ideología nacional y el temor a la extranjería. En verdad, a partir de finales del siglo XVIII, la cuestión de la pureza de sangre ya no se asocia tanto a la religión como a la nación y, por cierto, a la (in)compatibilidad entre ciudadano y extranjero en vez de cristiano, pagano o infiel. Ya veremos, en la segunda parte, de qué manera este relato que estoy contando tiene que ver con el mestizaje cultural, la hibridez, la doble conciencia, la conciencia mestiza y las variadas formas de identificaciones estatales y des-indentificaciones desde posiciones subordinadas, así como de las consecuencias éticas y políticas implicadas en estos procesos. Pero sigamos un poco más con el relato.

En 1898 ocurrió una fuerte e interesante reconfiguración de los principios etno-raciales que se habían gestado y consolidado en Europa desde el siglo XVI al XIX. No podía ser para menos. Estados Unidos estaba en el proceso de dejar de ser una colonia y un país post-colonial para llegar a ser una nación líder en el nuevo orden mundial. Una nación que era a la vez beneficiaria de la herencia blanca anglosajona y protestante, y del lugar en la estructura de poder que ello implicaba, se enfrentaba al mismo tiempo con Europa para marcar su diferencia. La

idea de “hemisferio occidental” le sirvió a Thomas Jefferson para señalar tal diferencia geo-política. Recordemos que los criollos-anglos tanto como los criollos-latinos, en el norte y en el sur de las Américas, respectivamente, marcaron su diferencia con Europa, después de la descolonización y durante el proceso de la formación nacional, en términos geopolíticos. Esto es, el ser “criados” en el hemisferio occidental les otorgaba el derecho a la diferencia con Inglaterra en un caso y con España en el otro, que no era racial ni nacional sino geopolítica. Pero claro, la aparente simetría entre el Norte y el Sur no era tal puesto que las estructuras de poder habían sido ya establecidas antes de la independencia de las ex-colonias del sur y del norte. Y una de esas diferencias era etno-racial. Ser anglosajón/a implicaba ser más blanco que ser latino/a. Una diferencia etno-racial que era paralela a la ascendencia del poder económico en el Atlántico Norte, desde Europa a Estados Unidos. Así, América del Sur que en el proceso de construcción nacional se separaba de España, se asociaba al mismo tiempo a Francia, Inglaterra y Alemania. Países que habían ya trazado la diferencia imperial con el sur de Europa, principalmente con la Península Ibérica. Ser latino y católico (e.g., criollo blanco), en América del Sur, significaba estar en “tercer” lugar en un orden imperial ordenado por diferencias etno-raciales. Y esto, claro está, ocurría con el mundo de los criollos blancos y latinos quienes, a su vez, marginaban a los mestizos, a los mulatos, a los indios y los negros en el proceso de construcción nacional. Y por cierto a las mestizas, indias y negras. Las mujeres blancas eran admitidas en los círculos establecidos por el color aunque padecieran el papel subordinado que les adjudicaba el patriarcado blanco.

Mientras que lo anterior es un bosquejo de la reconfiguración del poder en el Atlántico, entre Europa y las Américas, durante el siglo XIX, es precisamente sobre este proceso de reconfiguración que se asentó el triunfo de Estados Unidos, en 1898, a la vez que esta victoria le otorgó un giro nuevo y decisivo en dos frentes. En uno de

los frentes, se reestructuró el juego de fuerzas del mundo moderno/colonial cuando el poder político, económico y militar comenzó a desplazarse desde Inglaterra a Estados Unidos, así como en los siglos anteriores se había desplazado de España y Portugal a Holanda, Francia e Inglaterra. El cambio estuvo marcado por el pasaje de una ex-colonia, a un país post-colonial a la nación líder en el nuevo orden mundial. Esto es, el cambio afectó toda la estructura del sistema mundo moderno/colonial. En el otro de los frentes, los discursos que apoyaron la acción e intervención de Estados Unidos en Puerto Rico, y también en Filipinas, contra España, fue decisivo para reconfigurar el pentágono etno-racial. En primer lugar, la distinción entre blancos, anglos y protestantes por un lado y blancos, latinos y católicos, que se había dado ya en Europa se trasladó a Estados Unidos de una manera compleja y paralela. Compleja porque el discurso racial en defensa de la “supremacía blanca” hizo olvidar que los blancos en Estados Unidos eran criollos. De manera paralela porque así como el siglo XVIII produjo el “sur” de Europa, 1898 produjo el “sur” de América. Esto es, la América “Latina.” En segundo lugar, el discurso de 1898 desplazó y reemplazó los discursos en torno a los acontecimientos de 1848, cuando Estados Unidos tomó posesión de tierras que pertenecían al Estado Mejicano. En este caso, se trataba de un conflicto entre dos naciones. En cambio, 1898 situó a Estados Unidos en un lugar prominente en la estructura del sistema mundo moderno/colonial y, por lo tanto, en el terreno de los conflictos imperiales que, hasta ese momento, sólo se habían librado en Europa, entre los siglos XVI y XIX. En tercer lugar, 1898 sentó las bases para lo que es hoy en pentágono etno-racial en Estados Unidos. Hasta la década de 1970, la clasificación étno-racial en formularios oficiales era “White, Asian-American, Afro-American and Native-American.” A partir de esa fecha se agregó “Hispanics.” Y es por todas estas razones que “Hispanics” es una identificación estatal. Chicanos/as, Cubano/a/americano/a, Portorriqueño/a son tres categorías nacionales fuertes implicadas, precisamente, por las relaciones entre Estados Unidos y

México en 1848, y entre Estados Unidos, por un lado y Puerto Rico y Cuba por otro en 1898. Hispano/a, por otra parte, es una categoría general que identifica mediante el tronco lingüístico-cultural y que tiene su razón de ser en el 1898 cuando coinciden el momento de decadencia de un viejo imperio con el momento de ascendencia de uno nuevo. Más allá de esas coordenadas, la identificación incluye al resto de los inmigrantes de la América Hispana, incluidos la creciente inmigración indígena, desde los Andes, México y Guatemala. No obstante, como la América Hispana comenzó a identificarse, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como América latina, la “Hispanidad” se confunde con la “Latinidad.” Y la “latinidad”, como es sabido, es una categoría introducida por Francia, en la segunda mitad del siglo XIX por dos razones. Una para defender una identidad franco-latina, amenazada por la creciente fuerza anglo-germánica. La otra para prevenir el avance de Estados Unidos hacia el sur, después de 1848, como lo muestra la presencia de Maximiliano en México. La “latinidad”, en última instancia, es una consecuencia de la globalización en su fase decimonónica.

II.- Hoy estamos en una nueva fase de globalización. Ya no dictaminada por los conflictos entre naciones que eran o comenzaban a ser imperios, sino por su re-organización en la sociedad en red. Y es precisamente el pasaje de los estados-naciones a la sociedad en red el que ha motivado la discusión sobre mestizaje, hibridación, doble conciencia, conciencia mestiza, y expresiones semejantes. ¿Cómo es esto?

Durante la etapa del estado-religión y del capitalismo mercantil, los circuitos comerciales, más que las ciudades-metrópolis, constituían el punto de referencia de las transacciones económicas y los desplazamientos de personas. Pero, al mismo tiempo, no fue hasta 1850 con la invención del bote a vapor y la instalación de ferrocarriles por el planeta que fue posible desplazar a masivos contingentes de personas en distintas direcciones. Durante

los siglos XVI y XVII el único desplazamiento masivo de gentes lo constituyó el comercio de esclavos llevados de África a las Américas. Quizás por estas razones le fue posible a Kant imaginar que había una relación entre comunidades humanas y la división continental del planeta. Al mismo tiempo, pudo también imaginar la configuración de las naciones y nacionalidades europeas y describir los caracteres nacionales. Los alemanes, los españoles, los franceses, los italianos, etc. Fue precisamente en el siglo XVIII, que el concepto de “cultura” comenzó a gestarse para significar lo que quiere decir todavía hoy. “Cultura” se definió en dos direcciones complementarias. Una, las “culturas nacionales”, en Europa. La otra, las “culturas coloniales” en Asia, África y en las Américas. Y las culturas fueron imaginadas con cierta homogeneidad, tanto las nacionales como las coloniales. La misma lógica de la homogeneidad de las culturas nacionales, que además eran las imperiales y las hegemónicas (Inglaterra, Alemania, Francia), llevaba a considerar las culturas coloniales como homogéneas. Era necesario construir la homogeneidad de la cultura nacional y, por ello mismo, era necesario imaginar la homogeneidad de la otra cultura, la cultura colonizada.

La construcción del barco a vapor y del ferrocarril comenzó a cambiar las tranquilas aguas de las culturas nacionales y coloniales y el “mestizaje” cambió sus características. En las Américas, por ejemplo, el mestizaje entre peninsulares, criollo/a/s, amerindio/a/s y afro-americano/as en el Sur y de británico/as, criollo/as, nativo/as y afro-american/as en el norte, comenzó a complicarse con la llegada de nuevos contingentes de inmigrantes principalmente desde Europa. Sin embargo, tales contingentes de inmigrantes no alteraron la pauta que se había establecido en los siglos de colonia. Las diferencias pueden encontrarse en términos de clase, pero en términos étno-raciales las cosas continuaron como estaban y, en Estados Unidos, se pudo hablar del “melting pot” como forma de mestizajes biológicos y culturales. Sin embargo, a partir de 1970 la dirección de las migraciones

masivas. Ya no se trataba de Europeos trasladándose a América sino contingentes de lo que durante la guerra fría se clasificó como “tercer mundo” (prácticamente, las ex-coloniales de los imperios nacionales) hacia el “primer mundo.” En Estados Unidos el “melting pot” se transformó en la “multiculturalidad” en la medida en que los nuevos mestizajes culturales adquirieron un tinte marcadamente político. Europa no fue ajena a esta historia, como bien lo atestiguan los periódicos y la creciente inquina hacia el extranjero que llega desde las ex-colonias o desde áreas consideradas marginales a Europa (e.g. la herencia de los antiguos imperios otomano y soviético). El “mestizaje cultural” hoy en día está subrayado por una nueva fase en la expansión del capital, en la cual la primacía del mercado va desplazando las diferencias coloniales hacia otros terrenos. Si la raza, el género y la sexualidad siguen siendo marcadores importantes de la identidad, el dispositivo fundamental hoy es la inclusión o la exclusión de acuerdo a las capacidades de las personas para ingresar al nuevo orden de trabajo en el que el capital intelectual de la nueva economía desplaza el capital manual que requería la vieja economía. El “mestizaje cultural” será distinto, por ejemplo, si se trata de grupos de personas que llegan a Europa desde India o Pakistán para hacer trabajos manuales o si son grupos de personas expertos en computación que van a Alemania, por ejemplo, a resolver un problema de falta de capital cultural para competir en la nueva economía.

III. Es sensato asumir que las personas y las comunidades se mezclaron desde siempre. No sólo se reprodujeron biológicamente sino que también se intercambiaron formas de vida, es decir, “cultura.” Pero el mestizaje y la hibridación de la que hablamos hoy no tiene tanto que ver con las profundidades o lejanías de la historia humana universal, sino con la historia cercana de la configuración del mundo/moderno colonial. El imaginario de este mundo impuso una clasificación étno-racial que le dio un nuevo sentido a las viejas diferencias entre Cristianos, Moros y Judíos puesto que estas diferencias tuvieron que

compaginarse con el ingreso, en el mismo imaginario, de los “Indios” de las Indias Occidentales y de los esclavos africanos que transportaron a ella. Luego, con el correr del tiempo y con la expansión de Inglaterra al Pacífico, la matriz de las diferencias étno-raciales se actualizó pero sobre la misma lógica impuesta en el siglo XVI.

Tecnológicamente, las posibilidades de movilidad creadas por los viajes de exploración del globo a partir del siglo XVI, por revolución industrial, por un lado, y por los procesos de descolonización por el otro, crearon un tipo particular de mestizaje, biológico y cultural. Esto es, el mestizaje en y del mundo moderno/colonial. La “latinidad” emergió en estos procesos de conflictos imperiales y reunió en el nivel identitario a Francia con el sur de Europa y con América del sur, como forma de diferenciación con el norte de Europa y con América del norte. Sin embargo, el concepto de “latinidad” creó otra estructura de poder en la medida en que Francia era, por un lado, parte constitutiva de la segunda modernidad (desde la revolución francesa) y, por otro, construyó un discurso de diferenciación con la “latinidad” peninsular hispánica y más aún con la “latinidad” suramericana.

Ahora bien, pienso que la celebración del mestizaje y la hibridación tienen que ver con la fuerte ideología de la homogeneidad que se gestó en el proceso de construcción del estado-nación que emergió como consecuencia de la Paz de Wesfalia y del ascenso de la burguesía en la revolución francesa, por un lado, y de la primera ola de descolonización en las Américas (Estados Unidos, Haití, varias repúblicas hispanoamericanas). Sin duda que hay varias diferencias en el proceso de construcción nacional en Europa, en Estados Unidos y en América Latina. Una de estas diferencias es que mientras que en Estados Unidos y Europa la homogeneidad nacional se construyó sobre la supremacía de la blancura como marca de fábrica, en América Latina la homogeneidad nacional tomó un giro oximorónico: la homogeneidad nacional se concibió sobre la base del mestizaje. El mestizaje como pureza y garantía

de la homogeneidad nacional. El debilitamiento de los estados es parte de la última etapa de globalización guiada por la ideología del mercado, la cual no respeta ideologías y valores nacionales. Al debilitarse el estado como estructura legal y administrativa, comenzó a resquebrajarse también la idea de la homogeneidad nacional construida sobre los valores de una “nación”, la nación dominante. Al resquebrajarse la nación aparecen las naciones, esto es, las minorías. Las cuales se acentúan con los procesos migratorios del Sur al Norte.

Así las cosas, no se trataría entonces de celebrar el “mestizaje” y la “hibridación” por su contribución al desmontaje de las ideologías nacionales, o de criticarlas por su excesivo empleo en el lenguaje académico y periodístico de las últimas décadas, sino de entender en primer lugar las complicidades entre las estructuras económicas que permiten y fuerzan el desplazamiento de personas; y los valores del mercado que premian o castigan determinadas conductas y mercancías. Algo semejante ocurre con el “multiculturalismo,” palabra que alude a otro tipo de fenómeno que tiene sus raíces en la desarticulación del estado-nación y la emergencia de estado-naciones.

Por cierto que las ideologías nacionales no se limitaron a las naciones particulares sino que participaron en la configuración de unidades continentales o subcontinentales. Así, por ejemplo, mientras que la idea de “latinidad” configuró un área transnacional identificada por cierto tipo de lenguas, cierto tipo de memorias y ciertas formas de vida (lo que en general llamamos “cultura”), y esa configuración coincidió con la etapa fuerte de la formación de los estados-naciones, hoy la “latinidad” esta adquiriendo otro sentido como respuesta a la reestructuración económica del orden mundial. El “sur” de Europa, esto es, el área identificada con la “latinidad” y por lo tanto con el ritmo lento, el amor, las canciones y las comidas, se encuentra en un proceso de transformaciones, de mestizajes y de híbridaciones dobles. Por un lado, la

integración a la Unión Europea crea las condiciones de nuevas articulaciones y de la modificación de la vieja idea del norte anglosajón y protestante y del sur latino y católico. Por otro lado, las migraciones masivas desde el norte de África al sur de Europa, re-articula las relaciones y los bordes establecidos durante el siglo XVI, por España y Francia y durante el siglo XIX, por Inglaterra y Francia.

En Estados Unidos y en América Latina, las transformaciones no son menos radicales, aunque tienen una configuración histórico-económica significativamente diferente. La “latinidad” le sirvió a Francia tanto en Europa como en las Américas, para caracterizar un área de contención frente a las “amenazas” del Norte. A los intelectuales criollos en América del Sur, la “latinidad” fue una manera de afinar un discurso identitario. Claro está que este discurso identitario dejó en el olvido a las comunidades amerindias y afroamericanas en América del Sur cuya identificación con la “latinidad” le es ajena. Mientras esto ocurría en América del Sur, la guerra hispanoamericana, de 1898, no sólo estableció nuevas articulaciones entre fuerzas imperiales, sino que creó las condiciones para lo que es hoy la “latinidad” en Estados Unidos. Ahora bien, esta nueva configuración de la “latinidad” esta lejos de los motivos que tuvo Francia, en el siglo XIX para sugerir el nombre y de las campañas del gobierno y la realeza española para promover la cultura hispánica (a través de centros y de universidades) en Estados Unidos. La “latinidad” en Estados Unidos identifica posiciones subordinadas que se definen por sus diferencias tanto con la cultura anglosajona como con la cultura “latina” en su manifestación actual en Europa. En última instancia, la “latinidad” es un arma de doble filo. Por un lado, contribuye a mantener la diferencia imperial, en los conflictos económicos y políticos de la Unión Europea. Por otro, ha contribuido a crear la diferencia colonial en Estados Unidos al constituirse como una minoría de descendencia “hispánica” y “latina” con una memoria que ya no corresponde a las configuraciones culturales de estos términos en Europa y en América

latina. No es tanto el mestizaje lo que distingue los segundos de los primeros, sino la doble conciencia. La “latinidad” de los/as latinos/as en Estados Unidos no es tanto una cuestión de mestizaje o de hibridez como lo es de doble conciencia, de ser “latinos” y “estadounidenses” al mismo tiempo. Una situación que todavía no tiene actualidad ni en España, ni en Francia, ni en América latina.

Sur la latinité de l'ancienne civilisation roumaine

Rozvan Theodorescu
Membre de l'Académie Roumaine

Nous savons tous que Rome nous a légué pour des siècles son pragmatisme, son réalisme, sa discipline, sa sobriété, ses exigences juridiques qui ont déterminé la syntaxe latine même, qu'elle fut une civilisation de l'angle droit ou bien – pour reprendre les paroles d'Umberto Eco – une civilisation de la ligne qui s'oppose au labyrinthe hermétique. Et pour continuer dans le sillage des références je dirai, avec Georges Duby, que „la latinité fut au cours des âges une entité fluctuante”, qu'“elle n'était pas seulement manière de parler et d'écrire. C'était manière de prendre la vie, un système de pensée” (un “modus cogitandi”, donc), „un ensemble d'attitudes modelées par une longue tradition à la fois civique et religieuse”.

Si l'on regarde de près le paysage de la romanité orientale, le côté civique nous le retrouvons dans la tradition ininterrompue des antiques „civitates” de la Dacie, de la Mésie, de la Scythie Mineure, mais surtout dans la latinité rustique entrevue à travers les structures communautaires paysannes, à vocation militaire parfois, conservées – pendant l'âge des migrations - dans toute une terminologie qui a donné „oaste” de „hostis”, „săgeată” de „sagitta”, „paloș” de „palus”, „spadă” de „spatha” et ainsi de suite.

Quant au côté religieux on le retrouve dans la terminologie fondamentale, depuis „Dumnezeu” de „Dom(i)ne Deus”, jusqu'à cette fameuse relique du christianisme latin de Basse Antiquité qui est „biserică” de „basilica”, à la différence de toutes les autres langues néo - latines où le sanctuaire chrétien dérive son nom du grec „ecclesia” (ce qui ne veut pas dire que le monde préromain ne fut pas sans relations étroites avec l' Orient grec, visibles dans la civilisation des Daces et qui répétait ici, dans l'espace

carpato-danubien, l'évolution méditerranéenne de la civilisation latiale à celle latine, la latinité orientale étant la seule qui n'appartenait pas à cet univers méridional; et en plus, allait représenter la seule latinité orthodoxe et la seule orthodoxie latine du monde, unissant un rationalisme de souche romaine aux élans mystiques orientaux).

À la question qu'on m'a posé souvent quant à un possible repère distinctif de l'identité culturelle roumaine, ma réponse a été toujours la même: c'est notre christianisme populaire et latin.

Si la latinité de notre langue nous a distingué dans l'océan slave, touranien et fino-ougrien de l'Europe orientale, une certaine latinité morale et esthétique nacquit dans ce monde sédentaire, lié à une „terra” – habitée par des „țărani”, le nom des paysans en langue roumaine, désignant précisément le rapport de l'homme avec le terroir -, un monde évangélisé par la Rome tardive bien avant les missions byzantines et papales en Bulgarie, en Serbie, en Russie et en Hongrie. Un monde d'équilibre et de tolérance, un peu cartésien „avant la lettre”, badinant avec les saints et même avec le Bon Dieu, riant avec bonhomie, sans terreur aucune devant les méfaits de Satan, dans les livres populaires ou bien dans les fresques imaginant le „Jugement Dernier” en Olténie, dans une laxité pittoresque de la discipline des croyants, bruyants dans leur sanctuaire chrétien au grand scandale d'un rigoureux métropolitain d'origine caucasienne morigénant ses ouailles qui parlaient trop fort et riaient trop souvent pendant les offices, transformant l'église dans une taverne, (nous disait, il y a trois siècles, Anthème d'Ibérie).

C'était un monde pragmatique, attaché à l'organique, au „physis” d'Aristote, pendulant entre le sacré et le profane – pour reprendre le syntagme fameux de Mircea Eliade -, entre la majesté recueillie de l'édifice sacré orné de peintures murales ou d'icônes et l'exiguïté de l'espace fermée de la maison paysanne descendant du mégaron préhistorique, entre, enfin, la pénombre de l'exonarthex d'église ou de la terrasse de la dite maison populaire et une

nature insinuée a chaque pas dans la vie quotidienne des Roumains.

Intégrés dans l'espace d'un „christianisme ancien” de tradition gréco-romaine, ces Roumains représentèrent le seul peuple de l'Europe orientale qui, à l'aube du Moyen Age, aux temps des ethnogénèses conserva des structures de vie chrétienne d'origine latine, une simplicité et une foi populaires empreintes d'un certain „classicisme” qu'on retrouve dans les premières églises princières de Curtea de Argeş et de Rădăuţi au XIV e siècle, celui de la fondation des Etats, les derniers Etats - chronologiquement parlant - de la latinité médiévale européenne.

Sobres, graves et très simples, ces églises – cruciformes ou bien basilicales – sont fort éloignées d'une richesse décorative des façades, n'ont rien des jeux formels, en briques ou en pierres, de la Byzances des Paléologues et de l'Occident gothique.

Ce sont des monuments essentiellement différents de ceux bâtis par les nouveaux chrétiens, à peine convertis, qui entourent la latinité roumaine: en Bulgarie, en Russie, en Hongrie, en Serbie où la basilique immense de Pliska et l'église „dorée” de Preslav, la colossale Sainte Sophie de Kiev, l'impressionnant édifice en ruine qui se trouve à Szekesféhérvár ou bien l'église somptueuse de Studenica étaient des sanctuaires voués à émouvoir les foules des néophytes, écrasés par la splendeur, par l'opulence, par le faste, par les dimensions mentionnées, tel des leit-motifs, dans les chroniques en latin, en grec et en slavon.

Rien de celà dans l'espace latin des Carpates et du Bas-Danube où un tel „monumentum princeps”, symbole d'une conversion chrétienne de haut en bas ordonnées par khans bulgares, des knèzes russes, des rois hongrois, des joupans et des krals serbes, symbole, aussi, du passage de la vie nomade à celle sédentaire n'avait pas sa raison d'être. D'ailleurs, en passant soit-il dit, cette même latinité de l'ancienne civilisation roumaine refusa, dans la sphère des mentalités et des croyances, l'exaltation, les enthousiasmes mystiques sans bornes - depuis les tébaïdes balkaniques jusqu'à celle du Septentrion russe (avec leurs descendance jusqu'aux personnages de Dostoïevski) - ,

refusa aussi le manicheisme tranchant des Pauliciens byzantins ou des Bogomiles bulgares, le culte exagéré des saints et des souverains qu'on rencontrait en Serbie surtout.

Et c'est toujours une mentalité latine que j'entrevois dans les documents d'Eglise où l'on parle, par exemple, des débuts du monachisme roumain et de ses rapports étroits avec la Sainte Montagne d'Athos, il y a plus de six cents ans.

À ce qu'il me semble, selon un fameux épisode passé en 1370 au monastère de Kutlumus dans la Chalcidique, les moines des ermitages ou peut-être même des modestes monastères qui existaient au XIV^e siècle valaque sans une organisation aux règles précises ont préféré une existence retirée, isolée dans des endroits où l'on pouvait mener une vie individuelle, à l'abri des tendances communautaires typiques pour les Slaves surtout; c'est une vie que le langage courant du monachisme byzantino-athonite désignait, depuis l'âge patristique, sous le nom d'idiorythmie - une vie selon le rythme propre, individuel -, opposée à la vie cénobitique, communautaire (je l'avais désigné une fois sous le nom de „kolkhoze spirituel”!), prédominante à la Sainte Montagne sous l'influence serbo-bulgare et russe.

D'ailleurs, il faut l'ajouter, dans toute l'histoire roumaine le monachisme individuel ou en groupe restreint - parfois limité au nombre apostolique - a eu une très grande vogue, qui continue encore, la mode des grands monastères, fort nombreux, tel celui de Neamț, en Moldavie datait seulement du XVIII^e siècle avec l'exode des moines slaves, d'Ukraine et de Russie, sous le patronage spirituel d'un Paisi Velicikovski.

Revenant à la sphère très tangible et hautement démonstrative de la visualité (là où, selon les théoriciens de l'image tel Dominique Wolton, celle-ci domine l'Orient, face à un Occident contrôlé par le Verbe) on trouve ici, si l'on excepte l'argument de la langue, la meilleure preuve de la romanité des Roumains.

L'absence de l'ostentation d'un ancien peuple chrétien et sédentaire - contrastant avec le besoin d'un faste

compensateur des nomades païens- , un goût très prononcé pour les géométries ordonnatrices, depuis la maison paysanne jusqu'à la meilleure partie de la peinture roumaine moderne, appartient à un esprit latin ample, claire, jamais rhétorique ou violemment coloré.

Et puisque toute à l'heure on évoque le classicisme, je dirai que sont classiques, dans le sens propre du terme, le rythme de la décoration d'un art qui refuse le „horror vacui” des arts populaires des Balkans, l'équilibre chromatique du blanc, de l'azur, des bruns, de l'ivoire, font éloigné du goût des steppes pour les couleurs complémentaires – qu'on connaît depuis la Sibérie et le Tibet jusqu'à la Puszta hongroise -, ou bien l'équilibre architectural des sanctuaires roumains du Moyen Age et de la première modernité où l'on constate combien calmes sont les parties supérieures, couronnant les volumes, dominé par la seule verticale de la tour-clocher et qui sont l'antinomie esthétique même de la vision pyramidale, agitée, des architectures slaves, russes et sud-danubiennes .

Ce fut peut-être cet héritage de l'ancienne civilisation roumaine qui se retrouva, à la fois, dans l'alexandrinisme d'un sculpteur tel Brancusi polissant ses „Oiseaux” et dans le monumental dépourvu de toute rhétorique de cet „unicum” de l'art de notre siècle finissant qui et l'ensemble de Târgu Jiu, du même artiste, chargé de cette aspiration vers la pureté et vers l'absolu qu'un poète croyait voir dans le portail en pierre reliant la place d'une communion rappelant le synthronon classique et chrétien à une colonne - „axis mundi” appartenant, plus ou moins, à toutes les croyances de la terre.

Notre origine latine reste, sans aucun doute, le legs fondamental de toute notre histoire . Au delà de la langue - seul argument débatté par tout le monde -, une certaine mentalité religieuse, une certaine approche esthétique le prouve amplement.

La créativité de la musique dans l'espace de la latinité orientale

Stefan NICULESCU

1. En Roumanie coexistent encore aujourd'hui, probablement plus que dans d'autres pays, des cultures musicales différentes ou même opposées. La plus ancienne est la musique paysanne, un riche et complexe univers de mélodies, différenciées par leur rôle dans la communauté, ainsi que par le temps ou par le lieu de leur naissance. Quelle est l'origine de cette vaste et millénaire culture tellement résistante?

Certains ethnomusicologues, comme Bela Bartók, Constantin Brăiloiu, etc., croient que les structures archaïques de la musique (particulièrement certains rituels) seraient préchrétiennes. Elles existeraient avant la formation du peuple roumain et proviendraient de leurs ancêtres, les Daces et les Romains. D'autres érudits, entre lesquels surtout Vasile Lovinescu, déchiffrant les symboles cachés dans les textes des vieilles mélodies paysannes, considèrent que cet art provient d'une source beaucoup plus ancienne, notamment du mythique peuple hyperboréen assis, paraît-il, sur le territoire de la Dacie, il y a des milliers d'années. Quoi qu'il en soit, la musique paysanne de Roumanie est une culture archaïque orale comparable aux autres cultures similaires du monde, par exemple, aux cultures européennes. Et le christianisme, adopté dès la formation des Roumains en tant que peuple, n'a pas empêché la vie des coutumes préchrétiennes. Par contre, certains centres paysans traditionnels conservent même aujourd'hui, par exemple, l'alternance pacifique du rituel funéraire orthodoxe avec ce qui reste des anciennes pratiques païennes de l'enterrement (le Chant des aubes, le Chant du sapin).

Cette coïncidence de l'orthodoxie avec la vision préchrétienne de la nature a été nommée par Mircea Eliade

le christianisme cosmique. Selon le savant, il ne s'agit pas d'une symbiose ou d'un syncrétisme, mais d'une nouvelle création religieuse sud-est européenne qui néglige les éléments historiques du christianisme en faveur de la dimension liturgique de l'existence de l'homme dans l'univers.

2. Une autre culture ancienne est la musique pratiquée dans l'Eglise Orthodoxe, majoritaire en Roumanie. Exclusivement monodique et vocale (les instruments sont interdits dans les églises), cet art s'inscrit avec les transformations historiques inévitables, dans la tradition byzantine millénaire transmise par écrit, ainsi qu'oralement.

Les byzantinologues ont établi quatre stades dans la métamorphose des mélodies byzantines, des stades caractérisés par les systèmes de notation neumatique: ecphonétique, paléo-byzantine, médio-byzantine et néo-byzantine. Le dernier, le plus évolué, est resté inchangé du XIVe siècle jusqu'au début du XIXe siècle quand, en Grèce, a eu lieu une nouvelle modification connue sous le nom de *réforme chrysanthique* (selon le nom de l'auteur, Chrysanthe). Cette réforme a touché à l'entière grammaire musicale byzantine (notation, échelles, durées, etc.). Elle est restée valable jusqu'à nos jours et a conservé inaltéré le chant vocal à une voix (monodique).

Dans un autre pays, en Russie, toujours orthodoxe, il y a eu cependant lieu une évolution radicalement différente à la suite de l'influence du choral luthérien. Il s'agit de l'introduction dans l'église orthodoxe du chant choral sur plusieurs voix, totalement étranger à la monodie byzantine. Surtout l'harmonie, mais aussi bien le contrepoint - des créations de la musique occidentale - ont été adaptés pour accompagner les mélodies de l'Eglise orientale. Les Roumains orthodoxes, puisqu'ils se trouvaient entre la Grèce et la Russie, ont approprié et développé non seulement l'ancienne monodie byzantine grecque, mais aussi, depuis le XIXe siècle, le chant choral russe. Dans la musique de culte, la créativité des compositeurs roumains a été ainsi stimulée par les

influences des cultures étrangères. Les auteurs des chœurs d'église ont étudié les disciplines fondamentales de la musique savante occidentale, ainsi que la musique chrysanthique, accommodant les règles de l'harmonie *tonale* aux réalités *modales* de la monodie byzantine. C'est justement d'ici que dans certains cas heureux un nouvel art choral est issu.

En même temps, les compositeurs de musique traditionnelle, écrivant des mélodies byzantines pour des textes en roumain, ont créé un répertoire tout à fait nouveau de chants monodiques.

Le chant choral sur plusieurs voix n'est utilisé que dans la liturgie et pas dans toutes les églises roumaines. Par contre, il est rejeté par la plupart de nos monastères où l'on pratique l'ancienne musique byzantine chrysanthique. De cette façon, dans notre musique d'église, entre le chant monodique et le chant choral surgit une certaine contradiction, qu'on ne pourra atténuer que par la fusion de ces deux manières de chanter dans une nouvelle création musicale.

3. La troisième culture musicale majeure en Roumanie est la tradition savante de l'Europe Occidentale. Elle a pénétré tout d'abord en Transylvanie, dans le Banat et seulement dans le XIXe siècle dans les autres provinces du pays où elle s'est développée avec une extrême rapidité. Le philosophe Constantin Noïca écrivait en 1942: "Le phénomène culturel le plus profond, peut-être, qui a lieu depuis quelques années en Roumanie est l'augmentation de l'intérêt pour la Grande Musique". Par *la Grande Musique*, Noïca entendait surtout la série des chefs-d'oeuvre de Bach à Wagner.

Dans nos salles de concert s'est installé, souverainement, un seul et même segment de l'histoire de la musique européenne: le XVIIIe et le XIXe siècle. Ainsi, la pénétration de la musique occidentale dans l'espace roumain évoque un phénomène bien connu et médiatisé aujourd'hui. Il s'agit de la globalisation qui, dans la musique, a eu lieu bien avant que dans les autres domaines d'activité et précisément avec la diffusion planétaire du

baroque, du classicisme et du romantisme, surtout de l'Allemagne.

La mondialisation de la musique européenne pose la question du rapport entre le global et le local, c'est à dire de la conservation de l'identité propre. Face au péril de la dépersonnalisation, Enesco, Bartók, Stravinsky et d'autres compositeurs de l'est et du sud-est de l'Europe ont proposé la solution de puiser aux sources des traditions locales. La voie choisie par Enesco, notamment celle d'assimiler, d'une part, la tradition allemande et française, et d'autre part, la musique paysanne roumaine (y compris certains aspects de la musique byzantine), a conduit notre grand artiste à la création d'une musique également personnelle et universelle qui a réuni paradoxalement des sources opposées: l'archaïque art *oral* autochtone et le savant art *écrit*, européen. De plus, et voilà ce qui nous semble capital, Enesco n'a pas sacrifié l'esprit d'aucune des sources qu'il a réunies. C'est peut-être la raison pour laquelle il nous est possible de distinguer dans sa musique un si grand nombre de caractéristiques différentes, voire opposées: la fusion entre le rythme libre et le rythme mesuré, entre l'improvisation et la construction sévère, entre les divers types d'écritures (par exemple, l'hétérophonie, dont il fut le premier à l'employer dans l'Europe moderne, la polyphonie, l'homophonie et la mélodie), entre l'action et la contemplation, etc. Cette complexité paradoxale institue une sorte de *coincidentia oppositorum* qui a marqué aussi la création des autres artistes roumains, comme Brâncuși, et qui semble caractériser l'esprit de la latinité orientale: la coïncidence de l'Orient avec l'Occident.

Les générations des compositeurs d'après Enesco se sont situées sur la même voie de la synthèse, en élargissant toujours les sources vers les zones rituelles de la musique archaïque, vers les couches plus anciennes de la musique byzantine, vers les aspects de plus en plus contemporains du modernisme européen.

Après la deuxième guerre mondiale, dès que le communisme s'est installé en Roumanie, l'on a instauré de sévères interdictions politiques, économiques, sociales,

culturelles, religieuses, etc. La musique moderne occidentale a été rejetée, les frontières fermées, les liens avec l'Occident interdits. Les nouvelles directives musicales, illettrées, ont cherché à imposer un nouvel art de parti, fatalement sous-culturel.

En dépit de toutes ces interdictions menaçantes, ma génération (et toutes celles qui nous ont suivis, y compris celles d'après la chute du communisme) s'est ouverte vers toutes les cultures du monde, s'est radicalisée et a étudié les oeuvres des auteurs interdits à ce temps-là: Enesco, Schönberg, Berg, Webern, Messiaen, Jolivet, Bartók, Stravinsky, Varèse, Ives, Cage, etc. C'est ainsi qu'en Roumanie, pendant les années '50 et '60, a pris naissance, spontanément, sans manifestes et plus ou moins dans la clandestinité, le premier mouvement musical d'avant-garde. Sans bénéficier d'aucun appui officiel, mais toléré à la longue, il a occupé toujours une place marginale. Chaque compositeur, selon ses propres possibilités, a expérimenté le sérialisme et le modalisme intégraux, les échelles octaviantes et non-octaviantes, les rythmes *giusto* et *rubato*, l'hétérophonie, les textures, les sources électroniques, les archétypes de la musique, ainsi que quelques aspects mathématiques applicables à la musique (le nombre d'or, la série de Fibonacci, l'analyse combinatoire, la théorie des ensembles, les structures algébriques, la symétrie, les graphes, la topologie, la théorie des systèmes, les modèles de la morphogenèse, les géométries fractales ...). Malgré l'atomisation des orientations individuelles infinies et irréconciliables, les compositeurs roumains ont contribué, chacun à sa manière, à la modernisation de la création musicale et, finalement, à l'apparition du postmodernisme. Toutefois, les sources contradictoires qui ont stimulé leur créativité, ont été instinctivement équilibrées, notamment dans l'esprit des expériences artistiques millénaires qui ont eu lieu dans notre zone de la latinité. Car à présent il ne s'agit plus seulement de la coïncidence de l'Occident avec l'Orient, mais de l'extension de leur rencontre à la totalité des points cardinaux. Enfin, les solutions proposées par la créativité musicale de la latinité orientale pourraient

devenir un guide pour obtenir *une grammaire musicale planétaire*, la seule capable d'assurer une véritable communication entre les nombreuses cultures locales de l'humanité.

Après propos

Latinité & Mondialisation

Par Candido Mendes et Nelson Vallejo-Gomez**

Non pas malgré, mais grâce à leur extrême diversité, les Latins peuvent se prévaloir d'une *Unita Multiplex* commune : *la Latinité*. C'est un rayonnement ouvert et poétique d'affinités culturelles et linguistiques. C'est, comme la *Pierre de Soleil* d'Octavio Paz... "un saule de cristal, un peuplier d'eau, / un haut jet d'eau arqué par le vent, / un arbre bien planté quoique dansant, / un cheminement de rivière qui s'incurve, / avance, recule, circule / et arrive toujours..." ("*un saule de cristal, un chopo de agua, / un alto surtidor que el viento arquea, / un árbol bien plantado mas danzante, / un caminar de río que se curva, / avanza, retrocede, da un rodeo / y llega siempre...*" -*Piedra de Sol*, 1957). Ce fleuve de vie, comme dit Carlors Fuentes, c'est un grand fleuve de rencontres, c'est notre muse Mnémosyne. Dès qu'on s'y penche, nous découvrons, ivres de joie et d'étonnement, que notre Mémoire a une origine plurielle et nullement unique, que la Latinité, c'est la *Terra nostra* sous une voûte parsemée de riches constellations, où l'homme compose les quatre éléments de la matière et porte au comble de l'éveil l'infini indéterminé.

Ainsi, une Académie de la Latinité s'avère-t-elle un atout capital. Elle est née de la prise de conscience, à travers plusieurs pays latins, qu'il faut aujourd'hui transmettre dans le monde le message de diversité culturelle et linguistique latine. Car, de Buenos Aires à Bucarest, en passant par Rio de Janeiro, Bogotá, Lisbonne, Madrid, Paris ou Rome, on reste stupéfait de la méconnaissance mutuelle des artistes, scientifiques, universitaires, écrivains et intellectuels nourris à la source latine, qui est celle de l'Homme dans sa dignité comme personne et dans sa liberté inaliénable comme être humain.

* Candido Mendes est Membre fondateur et Secrétaire général de l'Académie de la Latinité; Nelson Vallejo-Gomez est le Secrétaire exécutif.

C'est pourquoi, l'Académie de la Latinité promeut parmi ses principales actions les bourses d'étude, les publications, les séminaires, les expositions, etc.. L'Académie combat les dommages pouvant en résulter, de la transmission des valeurs et des savoirs du monde latin, dans le déséquilibre introduit, au détriment des langues et cultures de ces pays, par la mondialisation des moyens de communication et d'échange.

L'Académie proclame partout haut et fort:

- La nécessité de faire face aux risques d'uniformisation culturelle ;
- Les capacités créatrices, la richesse et la diversité culturelle des peuples latins au sein de la société humaine ;
- L'importance pour la démocratie des apports de la civilisation latine ;
- Le rôle éminent de la Latinité comme mémoire, source d'innovation et d'anticipation .

De l'extrême occident à Buenos Aires, à l'extrême orient à Bucarest, Goa ou Macao, une question est en suspens pour tous les pays latins, à savoir: quel rôle va jouer la Latinité à l'ère de la Mondialisation ? Car la Latinité est dépositaire de pans entiers de mémoire de la diversité culturelle de l'humanité, qui peuvent nous apporter encore de quoi nous guider dans la pensée et dans la vie de tous les jours. Aussi, la Latinité est-elle l'idée fédératrice par laquelle tous les pays latins peuvent trouver à rassembler et à ressourcer leurs projets culturels. Face à l'homogénéisation planétaire provoquée par une mondialisation conduite uniquement par des processus économiques, les points cardinaux disparaissent au profit des bornes balisées et identiques. Partout dans le monde, de Seattle à Davos, de Washington à Rio et à Paris, des milliers de personnes cherchent à alerter les politiques et les grands décideurs de la nécessité de donner un sens au déferlement planétaire d'un néolibéralisme aveugle et brutal. Des Etats Généraux du mouvement social européen s'annoncent et entraîneront aussi les Amériques, peut-être quelques pays d'Orient et d'Asie, afin d'apporter des

lumières nouvelles. L'Académie de la latinité, compte tenu de ses missions culturelles, ne saura rester indifférente à cette quête de sens dans une ère désormais planétaire.

A quoi la Latinité est-elle reconnaissable aujourd'hui? Est-ce la renaissance d'une culture ancienne? Est-ce un nouvel horizon culturel? Est-ce le mot qui désigne la disparition d'une mémoire historique commune? Ou est-ce encore la chute de cet horizon culturel lui-même? Peut-on définir d'un mot la Latinité? Peut-on l'identifier à une aire planétaire précise? Relève-t-elle enfin d'un espace géographique déterminé? Quelle est la « géographie spirituelle » de la Latinité ?

C'est sous l'angle de la multipolarité et par réseaux d'affinités, et non guère par analyse, que nous parlerons des valeurs latines : i.e. du prix et de l'échelle de prix que nous donnons aux choses. La Latinité concernerait ainsi des pans entiers de l'histoire de l'humanité par laquelle la réflexion de l'homme, en ce qui est propre à l'homme, puise et avance dans une terre d'élection.

Aussi, la Latinité est-elle confrontée à l'avènement du virtuel, à quelque chose de nouveau que l'on ne parvient pas à se représenter dans le répertoire historique classique.

Il semblerait que l'inconscient collectif -à supposer que l'on puisse en prendre individuellement conscience- ait perdu la possibilité d'une commune référence historique et d'un patrimoine de mémoire. La Latinité serait ainsi comme le *réservoir immémorial d'un imaginaire à l'affût du différent et de sa renaissance en sursis*.

Qu'y a-t-il à reconnaître de particulièrement latin ou non latin dans l'univers médiatique et dans son emprise sur l'imaginaire?

A supposer que la Latinité soit *la disparition innommable*, est-ce à dire qu'il faut la nommer avant de partir à sa recherche? Ou peut-on établir une méthode comparative des cultures existantes, afin de dire en creux ce qu'est la Latinité? Et comment, dès lors, y dresser le mur d'une culture dans sa singularité propre?

Etant entendu qu'il ne s'agirait à proprement parler ni de retrouver une perte, ni de dresser les cultures les unes aux autres, ni non plus de cantonner la Latinité dans une tour de Babel réduite à quatre ou cinq langues, comment écrire la grammaire et la syntaxe de notre temps, quant à l'horizon culturel de la Latinité?

Il y a de nouveaux "codes culturels" faits d'anachronismes, d'amalgames, de simulacres; c'est le dialogue à plusieurs niveaux et à des moments différents des nouveaux Barbares que nous sommes. Dans ce contexte, les revendications culturelles parlent plus de "perte d'âme" que d'ouverture à l'atonie planétaire, où se joue pourtant le nouveau sens du monde, où se fait le nouveau partage du sens.

L'hégémonisme culturel actuel passe dans le monde médiatique par des étapes symboliques contradictoires, par la succession simultanée d'icônes en tout genre, qui font dériver le sens et réifient le discours à l'œuvre. Des formes inédites y coexistent avec les vieilles souches culturelles; le vieux dialogue interculturel répond à de nouveaux clivages; nous trouvons plusieurs époques entremêlées dans une même ville et simultanément avec leurs cortèges de symboles, croyances, mythes, techniques et superstitions...

La Latinité pourrait-elle ainsi encore apporter du ravissement, du rapt culturel et de l'enlèvement légendaire, voire de l'avènement spirituel? Et cela même, dite par une nouvelle grammaire et une nouvelle syntaxe, qui ne répondent pas toujours au codage classique.

L'Amérique latine apparaît aujourd'hui comme le continent de cette nouvelle Latinité. Mêlée aux rites et aux mythes indigènes, la narrative christique y noua un dialogue surréaliste. Face au manque de viabilité des chroniques nationales, voire à la déconfiture répétée de leur modernité en sursis, les Nations latino-américaines ont pourtant intégré dans leur mémoire tronquée une glorieuse souche latine. Cherchant à être comme des Nations, les pays latins

de cette Amérique vivent une Latinité qui compenserait ce manque de pouvoir être national et qui se traduit par un merveilleux qui n'a rien d'onirique ni de rêveur. C'est pour nous comme l'attente d'une *Terra Nostra* (Carlos Fuentes) ou comme l'exil intérieur de *Cent ans de solitude* (Gabriel Garcia Marquez), ou comme un amour impossible et un père insaisissable (Juan Rulfo). L'Amérique latine est ainsi la chasse gardée des utopies. La persévérance d'être Nation est symbolisée dans le mot célèbre de Bolivar : labourer la mer!

Dans l'exubérance, l'impétuosité et l'hospitalité, la Latinité vit sous les douces lumières d'un été indien. Elle est ainsi comme le chef d'œuvre d'une perte qui n'a rien d'une décadence, qui n'est pas davantage une renaissance, qui se broie dans l'engrenage en structurant un monde nouveau avec sa communication, sa mémoire, ses plis et ses détours dans les cultures du monde. C'est comme si l'opulence du monde latino-américain n'avait pas fait l'apprentissage du corps à corps avec un réel qui aboutirait à la mémoire du déjà fait, d'une "praxis souillée".

De Mexico à Buenos Aires, en passant par Sao Paulo, Rio de Janeiro, Brasilia, Quito, La Paz, Bogota, le vécu des mégapoles latino-américaines offre aujourd'hui une nouvelle syntaxe où se mêlent, fracturés, commencement et origine. C'est une sorte de chute à vide de nouveaux contenus narratifs. Y a-t-il une mémoire unique préalable à ce *Nouveau Monde*? Quelle est l'identité qui pourrait rassembler tant d'hétérogénéité et dire un ensemble historique constitué de masques, de logiques contradictoires où règne la complexité vivant à la température de sa propre destruction? Entre *Ancien* et *Nouveau*, manque le *Moderne*. Est-ce la Latinité le fil conducteur et l'immatérielle souvenance où passé immémorial et avenir incertain creusent le présent? Ce serait trop, s'il suffisait d'un immense appareil conceptuel aménageable à merci, alors que la nouvelle syntaxe latino-américaine jongle déjà avec les nouvelles technologies sans être elle-même passée par la *Modernité*.

Dans de telles conditions, la Latinité n'est pas la nouvelle *Pierre de Rosette*, mais un extraordinaire codage que l'on approche par déconstructions langagière et symbolique, afin de repérer les tatouages culturels. Car, dans l'infini du numérique, le "radeau de la Latinité" peut être comme la bouteille à la mer, lancée en quête d'alternative et de différentiel. Il serait alors confié à la Latinité, pour notre illustration, la mission volontariste de contenir et de porter la nouvelle syntaxe entre anciens récits et sens inédit.

La Latinité serait alors *comme le contenant d'un nouveau contenu culturel* dont le récit est en train de se faire. Tel serait le voyage d'un Ulysse contemporain vers une paléontologie du futur retrouvé pour les pays latins.

La Latinité n'est pas que le musée des valeurs désuètes. Et l'*Académie de la Latinité* n'est pas une entreprise revendicatrice ou récupératrice. Nous sommes face au retrait naturel, voire au bannissement culturel de l'authenticité des choses.

Ainsi, nous sommes en mouvement dans le temps et tout le reste est incertitude. Le pragmatisme naïf du "quoi faire" face aux phénomènes ne nous vaut pas davantage l'effort à peine perdu d'une nouvelle *gigantomachie parolière*. Et la Latinité reste pourtant un défi de haute pensée pour nous donner, devant l'éphémère des choses et des vanités, une certaine contenance.

La Latinité n'est pas un discours déjà prêt ou du "déjà fait". Sa force est dans l'ouverture originelle qui la porte. C'est comme une posture dans le mouvement pour donner à la mort le moins de prise possible; c'est comme un contenant qui ne se réduit pas à son contenu; c'est comme cette mer toujours recommencée au creux d'une cruche et qu'un geste enfantin cherche à vider.

L'*Académie de la Latinité* n'aurait donc pour vocation ni le repérage des fossiles culturels, ni le quadrillage topographique pour installer des scénographies dans un théâtre de la décadence.

Certes, la Latinité contient l'essence des Empires, mais elle contient aussi le ravissement christique et l'hospitalité du désert, la liberté, l'égalité et la fraternité. Son passé est riche, encombrant parfois et souvent déphasé devant les nouveaux barbares du virtuel sans trace, qui ne connaissent des valeurs antiques que le maniement des mots et le ludique caricatural avec lequel colorer des "monstres de poche".

La Latinité est-elle politique, culturelle (musique, danse, poésie, architecture, gastronomie...), sociale, psychologique, historique, métaphysique, ou simplement tout cela à la fois, philosophique, en somme? Or, comment intègre-t-elle l'inédit qui émerge dans la marginalité s'ignorant de tout commencement, voire de tout rattachement culturel?

La *Banlieue* de Brasilia est exemplaire de ce kaléidoscope de marginalité, où survivent des millions d'abandonnés en errance culturelle, dans un *vade mecum* de simple fonctionnalité dialectale, laissés au minimum d'une survie/reconnaissance tribale, s'accrochant à des pratiques alimentaires ou décoratives. Le social y est comme un sur-moi fait d'ésotérisme servile et primitif aux alentours érigés en négatif et en grotesque, bref, en gangue carnavalesque. Pour Ulrich Beck, nous serions devant une "marginalité carnavalesque" comme mode de survie sémiologique, voire symbolique, de ces immenses strates sociales, abandonnées de tout centre politique et/ou spirituel. Elles seraient laissées aux jeux des fétiches sectaires qui s'épuisent dans un éternel retour de besoins immédiats.

Il y a cependant une force créatrice en toute chose. Prenez, par exemple, ce langagier étonnant issu des *Favelas* de Rio de Janeiro, où cohabitent de façon simultanée, mais vivant différentes configurations espace/temps, la plus effroyable marginalité et la plus imposante modernité. On y constate l'émergence d'une sorte de "culture interjective", où l'emprise des voyelles colorées de mille façons créent des totems phonétiques comme autant de "pokémons

linguistiques". Ce sont des "tribus sémantiques". Mais, il est vrai que tout parlant porte en lui le mystère du langage... "*Voyelles, je dirai quelque jour vos naissances latentes*" (Arthur Rimbaud, 1871). Le portugais est la langue support, mais guère la langue contenu, qui exprime cette marginalité brésilienne. Serait-ce, comme dirait Paul Ricoeur, un au-delà -ou plutôt, dirions-nous,- un en deçà de la narrative « structuratrice » contemporaine, dont relève l'enjeu de notre quête/mission? Car, cette marginalité, soit au cœur de la ville, soit à l'extérieur, ne répond pas à un discours basé sur un imaginaire historique commun.

Mais il y a peut-être plus étonnant encore, comme cette marginalité de la violence exprimée par les jeunes tueurs à gages des bidonvilles de Medellin. Leur rituel macabre, qui précède l'assassinat de leur victime anonyme, est justifié par une "prière" à la *Virgen de los Sicarios* (la "Vierge Marie des Tueurs à gage"). Il s'agit d'un détournement conceptuel incroyable où l'idée de protection incarnée par la Vierge catholique embrasserait à la fois le juste et l'assassin. Mais, de même que les paysans enrôlés en Croisade faisaient bénir leurs épées avant d'aller tuer des Sarrasins, les *Sicarios* bénissent eux-mêmes les balles, en invoquant la sainteté de la Vierge Marie, pour atteindre la cible et pour "tuer sans faire souffrir". Comme s'il fallait depuis toujours et à chaque fois reprendre le travail culturel d'adéquation entre le mot et la chose, faire et refaire le parcours initiatique pour que la splendeur du bon, du juste, du beau, du vrai s'accomplisse...

Au cours du XXIème siècle, São Paulo, Rio de Janeiro, Mexico, Lima, Bogota, Caracas, Buenos Aires, ouvriront encore plus l'abîme de la marginalité et de la fracture sociale qui sévissent au sein de leur population. La survie de la Latinité comme mémoire deviendra de plus en plus évidente et nécessaire. Cela suppose qu'il faille s'aviser, comme le dit Alfred Weber, de l'articulation et du décalage des processus où l'histoire est la conjonction entre support de continuité et un "civilisateur". Nous dirions, entre un processus culturel inédit et un "cristalisateur". La

différence européenne, l'exception culturelle française, par exemple, qui y jouent en contrepoint. L'Italie présente par ailleurs déjà cette "conjonction créatrice" et signifiante entre la *Citta*, le *Duomo* et la *Piazza*. De même, on trouve dans le creuset France l'Etat nation, le Roi, la Révolution, le Tiers état et le Peuple. Il y a en Espagne et son *Siglo de Oro* un empire qui marie bien la Croix et l'Epée par delà les mers. Ainsi, en est-il aussi de la Gloire de l'éternel marin qu'est le Portugal: merveilleux *Gardeur de troupeaux* enseveli dans les eaux d'un fleuve au commencement de l'an qui, comme le Tage... "*porte de grands navires / et à ce jour il y navigue encore, / pour ceux qui voient partout ceux qui n'y est pas, / le souvenir des nefes anciennes*" (Fernando Pessoa, *Le Gardeur de troupeaux*, le 8 mars 1914). Au Grand Sud des Amériques, à Buenos Aires, il y a aussi le souvenir, voire la nostalgie des "Nefs anciennes". On dit que l'Argentine aurait un "commencement" alors que le Mexique, par exemple, aurait une "origine". Mais, où commencent-ils vraiment l'un l'autre?... "*Pas de commencement possible à Buenos Aires. / Je le sens éternel comme l'eau, comme l'air*" (Borges, *Fondation mythique de Buenos Aires*, 1929).

Dans la Région andine comme au Centre des Amériques, l'on vit l'attente toujours recommencée d'une forte singularité en sursis, où la réalité est rêve et le rêve devient réalité. Où l'imagination se nourrit de réalité sans pour autant s'y résoudre. Du mythe littéraire dans *Cent ans de solitude* au mythe politique bolivarien, même combat : l'impérieuse volonté d'être soi-même le référant d'une histoire authentique. Et que dire, cependant, du Grand Mexique? Que dire du labyrinthe où bifurque sa temporalité? Il va et vient dans les entrailles de ses Pyramides en quête du Père... "*Ne manque pas d'aller le trouver, me recommanda-t-elle. Il s'appelle comme ceci et comme cela. Je suis sûr qu'il aura plaisir à te connaître. - Alors je ne pus faire autrement que de lui dire que j'irais, et je le lui dis tant que je le répétais encore après avoir réussi à dégager mes mains de ses mains mortes*" (Juan Rulfo, *Pedro Paramo*, 1955). Ce Père qui ensemença la *Terra Nostra* d'innommables descendants métissés,

suspendu à un vers de Dante pour mieux saisir l'éclair du temps opportun qui féconde sa *Malinche*, lui ouvre un hôtel vénéré et lui fait un pont royal quelque part dans Paris, juste l'instant sublime où... "*paume offerte, prendre, recevoir, à nouveau réapparaît la moitié perdue de ta fortune, ton amour, ton intelligence, ta vie et ta mort...*" (Carlos Fuentes, *Terra Nostra*, 1975).

Aussi, y-a-t-il plus au Nord des Amériques des espaces/temps où vit une Latinité créatrice. Au Québec, où s'y dresse une alternative culturelle contre l'homogénéisme anglo-saxon; à Miami, à Los Angeles, à San Diego il y a une Latinité des Latinos qui forgent et font exister la singularité de leur identité au cœur de l'Empire des Etatsunisiens. C'est une Latinité faite de musique et de gastronomie, mais aussi de jeux de ballon et d'improvisations, d'hospitalité caribéenne, de réserve chaleureuse mexicaine, de nostalgie et d'esprit picaresque andins.

La Musique et le Football portent très haut la singularité des Latinos au centre et à la périphérie du Grand Empire contemporain. Il s'agit ici de deux expressions sublimant le corps. Ce sont des traces évanescents qui marient dans l'ici et le maintenant les rythmes et les savoir-vivre de la *Salsa* et du *Ballenato*, puis du rêve et de l'espoir, de l'utopie d'un monde meilleur. Musique avant toute chose... "*Tu passes la vie entière voulant atteindre le son / et tu ne t'aperçois pas, mon frère, que cela n'est pas facile / si tu ne le portes pas dans le Sang, / s'il n'est pas le tien. / Pour jouer un air / il faut le porter dans le cœur...*" (*Salsa* d'Israël Gonzalez, interprétée par le Septeto Nacional Ignacio Piñero, 2000).@