



Identitate europeană, diferență culturală și imaginar colectiv

Autor: Ștefan Viorel M. GHENEA

Lucrare realizată în cadrul proiectului "Cultura română și modele culturale europene - cercetare, sincronizare, durabilitate", cofinanțat din FONDUL SOCIAL EUROPEAN prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

Titlurile și drepturile de proprietate intelectuală și industrială asupra rezultatelor obținute în cadrul stagiului de cercetare postdoctorală aparțin Academiei Române.

* * *

*Punctele de vedere exprimate în lucrare aparțin autorului și nu angajează
Comisia Europeană și Academia Română, beneficiara proiectului.*

DTP, complexul editorial/redacțional, traducerea și corectura aparțin autorului.

Descărcare gratuită pentru uz personal, în scopuri didactice sau științifice.

Reproducerea publică, fie și parțială și pe orice suport,
este posibilă numai cu acordul prealabil al Academiei Române.



ISBN 978-973-167-315-8

CUPRINS

INTRODUCERE	5
CAPITOLUL 1	
CONCEPTE FUNDAMENTALE ÎN STUDIUL IMAGINARULUI ȘI AL IDENTITĂȚII	9
1.1. Imaginarul	9
1.2. Simbolul	11
1.3. Mitul	14
1.4. Identitate și alteritate	17
CAPITOLUL 2	
IDENTITATEA NAȚIONALĂ ȘI MITUL UNITĂȚII	20
2.1. Națiunea – realitate sau construcție?	20
2.2. Naționalismul	22
2.3. Modele ale unității naționale	23
2.4. Mitologia unității	29
2.5. Simbolurile politice și identitatea națională	31
2.5.1. Drapelul național	33
2.5.2. Imnul național	35
2.5.3. Ziua națională	36
2.5.4. Moneda națională	41
2.6. Națiunea și religia	43
2.7. Identitatea românească	44
2.7.1. Geografia simbolică și imaginarul frontierelor	45
2.7.2. Originea	47
2.7.3. Românii și ceilalți – imaginarul alterității	47
CAPITOLUL 3	
IDENTITATEA EUROPEANĂ ȘI IMAGINARUL COLECTIV	49
3.1. Mitul Europei	49
3.2. Europa și Ceilalți - un imaginar al alterității	59
3.3. Geografii simbolice: un imaginar al frontierelor	62

3.4. Simbolurile europene	64
3.4.1. Steagul european	64
3.4.2. Imnul european	70
3.4.3. Ziua Europei	77
3.4.4. Moneda euro	79
3.5. Identitatea religioasă	91
3.5.1. Rădăcinile religioase ale identității europene	91
3.5.2. Pelerinajul religios european	96
CAPITOLUL 4	
DIVERSITATEA CULTURALĂ ȘI INTEGRAREA EUROPEANĂ	99
4.1. Unitatea europeană	99
4.1.1. Ideea europeană	99
4.1.2. Proiecte federaliste europene	102
4.2. Europeni cu șanse egale? Identitatea europeană în contextul diversității culturale	105
4.2.1. Identitatea națională și identitatea europeană	106
4.2.2. Diferențe economice și politice	107
4.2.3. Diversitatea culturală și religioasă	111
4.3. Diferența culturală și solidaritatea umană: o perspectivă pragmatistă	112
4.3.1. Pragmatism și etnocentrism	112
4.3.2. Raționalitate și diferență culturală	116
4.3.3. Solidaritatea umană și politicile culturale de integrare europeană	119
4.4. România și integrarea europeană	121
CONCLUZII	125
BIBLIOGRAFIE	130

SUMMARY

INTRODUCTION	5
CHAPTER 1	
FUNDAMENTAL CONCEPTS IN THE RESEARCH OF IMAGINARY AND IDENTITY	9
1.1. Imaginary	9
1.2. Symbol	11
1.3. Myth	14
1.4. Identity and Alterity	17
CHAPTER 2	
NATIONAL IDENTITY AND THE MITH OF UNITY	20
2.1. The nation – reality or construction?	20
2.2. The nationalism	22
2.3. Models of national unity	23
2.4. The mythology of unity	29
2.5. Political symbols and national identity	31
2.5.1. The national flag	33
2.5.2. The national anthem	35
2.5.3. The National Day	36
2.5.4. The national currency	41
2.6. Nation and religion	43
2.7. Romanian identity	44
2.7.1. The symbolic geography and the imaginary of borders	45
2.7.2. Origins	47
2.7.3. The Romanians and the others: the imaginary of alterity	47
CHAPTER 3	
EUROPEAN IDENTITY AND COLLECTIVE IMAGINARY	49
3.1. The Myth of Europa	49
3.2. Europe and the others – an imaginary of alterity	59
3.3. Symbolic geographies - an imaginary of frontiers	62
3.4. European symbols	64

3.4.1. European flag	64
3.4.2. European anthem	70
3.4.3. Europe Day	77
3.4.4. Euro currency	79
3.5. The religious identity	91
3.5.1. The religious roots of European identity	91
3.5.2. The religious European pilgrimage	96
CHAPTER 4	
CULTURAL DIVERSITY AND EUROPEAN INTEGRATION	99
4.1. European unity	99
4.1.1. The European idea	99
4.1.2. European federalist projects	102
4.2. Europeans with equal opportunities: European identity in the context of cultural diversity	105
4.2.1. National and European identity	106
4.2.2. Economical and political differences	107
4.2.3. Cultural and religious diversity	111
4.3. Cultural diversity and human solidarity: a pragmatist approach	112
4.3.1. Pragmatism and ethnocentrism	112
4.3.2. Rationality and cultural difference	116
4.3.3. The human solidarity and the cultural politics for European integration	119
4.4. Romania and the European integration	121
CONCLUSIONS	125
BIBLIOGRAPHY	130

REZUMAT

În prezent este aproape general acceptată ideea că Europa se găsește în cursul unei schimbări de paradigmă, de reprezentare a propriei identități. Se poate cu ușurință constata trecerea de la paradigma națională, care a avut o mare influență în cultura europeană, la o paradigmă, care nu se mai focalizează pe culturile naționale, ci pe o identitate europeană. În acest sens, se discută uneori despre identitatea europeană în termeni de identitate a unei mari națiuni, la nivel continental. Se poate baza unificarea europeană pe o astfel de identitate, care transcende identitățile naționale? La baza procesului de construcție instituțională, economică și politică europeană stă o idee cu rădăcini destul de vechi în conștiința europeană, aceea de *unificare europeană*. O idee colectivă cum este aceasta, nu poate fi doar produsul unui proces cognitiv, rațional, rădăcinile ei mergând mai adânc, la nivelul inconștientului colectiv. Din această direcție vine și perspectiva pe care am propus-o pentru abordarea problemei identității europene în cadrul acestui proiect de cercetare postdoctorală. Premisa de la care plec este aceea că, în modul său de a se raporta la realitate și la ceilalți, omul își construiește o întreagă rețea de imagini, simboluri, mituri și utopii, care sunt rezultatul unui proces, în același timp, rațional și inconștient, într-un cuvânt, ceea ce numim *imaginar*. Studiul imaginarului este important prin identificarea semnificațiilor și a legăturilor sale cu natura umană, cu modul nostru de a fi și de a ne raporta la existență și nu prin corespondența sa cu realitatea. Atunci când ne referim la un imaginar european nu avem în vedere ficțiuni imaginative, ci o serie de credințe care definesc modul nostru de a fi și de a acționa. În consecință, factorii economici, instituționali și politici nu sunt suficienți pentru constituirea unei identități europene. Am argumentat în favoarea perspectivei asumate prin identificarea acelor dimensiuni ale imaginarului și aspecte mitologice de care unificarea europeană se leagă tot mai mult. Mi-am propus realizarea unei sinteze a problemei formării *identității europene* plecând de la raportul identitate-alteritate, de la miturile istorico-politice ale statului națiune și ale unității și continuând cu modul în care europeanul își reprezintă granițele propriului continent. Am acordat un loc important simbolurilor oficiale ale Uniunii Europene, încercând să evidențiez legătura acestora, pe de o parte cu identitatea europeană, pe de alta cu modelul identității naționale. Am abordat problema diversității culturale și a modelului european de unitate în diversitate, completând perspectiva oferită de studiul imaginarului cu o perspectivă pragmatistă.

Obiectivul general al proiectului constă în realizarea unei cercetări cu caracter multidisciplinar asupra identității europene, din perspectiva imaginarului colectiv, atât prin utilizarea modelelor teoretice și metodologice consacrate pentru acest domeniu cât și prin completarea acestora cu o perspectivă pragmatistă.

În vederea atingerii acestui obiectiv mi-am propus:

- analiza semnificației unor concepte fundamentale pentru studiul imaginarului și al identității și a corelațiilor dintre acestea;
- cercetarea principalelor aspecte ale identității naționale din perspectiva imaginarului colectiv în vederea corelării acestora cu identitatea europeană;
- cercetare aplicativă asupra identității europene din perspectiva imaginarului colectiv;
- completarea perspectivei imaginarului asupra identității europene cu o abordare pragmatistă a diversității culturale;
- identificarea posibilităților de utilizare a rezultatelor cercetării într-o perspectivă multidisciplinară în conceperea unor politici culturale.

Tezele și ipotezele pe care le-am avut în vedere în acest proiect sunt:

- crearea sau descoperirea unei identități europene face posibilă realizarea unei unificări europene la nivel cultural, nu doar la nivel economic, instituțional și politic.
- cunoașterea și acceptarea diferențelor culturale are ca efect creșterea gradului de toleranță și duce la extinderea solidarității.

Suntem, în general, mai dispuși să acceptăm diferențele, atunci când cunoaștem principalele reprezentări ale semenilor noștri, ansamblul de imagini, mituri și simboluri, care definesc raportarea acestora la realitate. În consecință, cercetarea imaginarului poate duce la o mai bună înțelegere a diferențelor culturale, dar și la identificarea unor valori comune.

Metodele de cercetare folosite au fost: metoda analitică în cazul conceptelor fundamentale ale temei, studiul comparativ între diferitele teorii, hermeneutica simbolică, documentarea din surse istorice. Lucrarea prezintă un caracter multidisciplinar evident prin folosirea unor concepte, metode de cercetare și teorii din domenii ca filosofia, istoria imaginarului și a mentalităților, istoria religiilor, sociologia culturii și antropologia culturală.

Lucrarea este structurată în patru capitole și pornește de la o parte conceptuală, pentru ca ulterior să abordeze principalele teme prezente în titlu: identitatea europeană, imaginarul colectiv și diversitatea culturală. Capitolele sunt centrate în jurul unor întrebări fundamentale pentru problematica abordată. În primul capitol am abordat principalele concepte legate de studiul imaginarului și al identității. M-am referit la conceptele de *imaginar*, *simbol* și *mit*, precum și la corelațiile dintre acestea, am analizat raportul identitate-alteritate și implicațiile acestuia asupra unității și solidarității.

În al doilea capitol am abordat problema identității naționale din perspectiva imaginarului colectiv, insistând asupra mitului unității. Mitul unității este atât originea ideii de națiune, cât și motorul care furnizează energia pentru realizare ei, care pune în mișcare întregul mecanism. Am putea spune că unitatea este atât sursa, cât și finalitatea acestui proces. Pentru a înțelege în ce

constă și cum se construiește identitatea europeană este necesară înțelegerea identității naționale și a conceptelor și realităților corelate cu aceasta: națiunea și naționalismul. Una dintre principalele tendințe de a înțelege și defini identitatea europeană azi este cea de a folosi modelul identității naționale. Specific naționalismului este atașamentul față de simbolurile națiunii, față de limba, religia și trecutul istoric ale acesteia. Este identitatea națională realmente un model de urmat pentru cea europeană? Chiar dacă identitatea de tip național nu poate fi extrapolată în toate formele sale la nivelul unității europene, proiectul ideal care a stat la baza ei poate fi un element constitutiv al unei unități europene. Chiar dacă alteritatea este puternică în anumite forme de naționalism, ea nu este implicată de însăși identitatea națională. Alteritatea este un efect al identității, dar atunci când este echivalentă cu intoleranța are la bază necunoașterea. Deschiderea către celălalt, în schimb, și acceptarea diversității poate reprezenta o asemenea bază. Chiar dacă nu este posibilă o identitate în absența alterității, se poate construi o identitate care să nu cultive alteritatea, să nu o radicalizeze, ci dimpotrivă să o transforme în curiozitate. O asemenea atitudine, asociată cu valorile toleranței, libertății și democrației pot constitui baza unei identități europene. După ce am analizat identitatea națională în general și am evidențiat rolul pe care îl joacă imaginarul la nivelul acesteia, am abordat după o grilă asemănătoare identitatea națională românească.

În capitolul al treilea am încercat să răspund la întrebarea cum își construiesc europenii, la nivel simbolic, identitatea? Îndeplinesc steagul european, imnul, ziua Europei și moneda euro la nivel european un rol asemănător cu al simbolurilor naționale? Am încercat să evidențiez faptul că dincolo de aspectele economice, sociale, politice care stau la baza ideii de unitate europeană există o zestre arhetipală, un set de imagini, mituri și simboluri care constituie imaginarul european. Pentru a înțelege mecanismul formării identității europene am analizat modul în care se raportează europeanul la celălalt, la cel non-european, prin intermediul a ceea ce am numit imaginarul alterității. Apoi, pornind de la ideea că teritoriul unei comunități presupune nu doar aspecte geografice, naturale, ci și semnificații culturale, spirituale, conform cărora frontierele nu reprezintă doar linii de demarcație între țări, ci au în același timp rolul unor veritabile praguri mentale și punți spirituale, am încercat să evidențiez câteva aspecte ale unei geografii simbolice a continentului european. Am analizat principalele simboluri ale Uniunii Europene, evidențiind corelațiile dintre semnificațiile acestora și simbolurile naționale, dar și rădăcinile lor simbolic-arhetipale. Am argumentat că, deși pleacă de la modelul național, simbolurile europene sunt gândite cu alt scop, acela de a crea solidarități nonviolente, de a-i deschide pe cetățenii Europei atât unii față de alții, cât și față de non-europeni, de a promova o identitate europeană construită pe modelul „unitate în diversitate”. Am evidențiat unele aspecte legate de identitatea religioasă a europenilor, din perspectiva valorilor creștine.

În capitolul al patrulea am abordat problema diversității culturale în corelație cu integrarea europeană. Am început cu o scurtă prezentare a istoriei ideii europene și a proiectelor de federalizare a Europei, pentru a avea un reper pentru modelul actual de integrare europeană, de „unitate în diversitate”. Am problematizat raportul unitate-diversitate la nivel european din perspectiva egalității de șanse. Pentru realizarea unei Europe unite prin valorile toleranței și autodeterminării, fiecare cetățean trebuie să aibă șanse egale la resurse, educație, locuri de muncă, bunuri economice și culturale. Am completat perspectiva oferită de științele imaginarului cu una pragmatistă, folosindu-mă de conceptele de *diferență culturală* și *solidaritate* ale lui Richard Rorty. Acesta argumentează că nu există standarde sau criterii universale sau derivate metafizic pentru a justifica superioritatea unei culturi față de alta. Deoarece, din moment ce noi ne dobândim identitatea morală, obligațiile și credințele de la cultura în care ne naștem, raționalitatea și moralitatea ar trebui gândite în termeni de solidaritate față de comunitatea din care facem parte, deci din perspectiva unui etnocentrism. Etnocentrismul propus de acesta, văzut nu ca o încercare de a impune valorile proprii unei comunități ca fiind universale, poate avea rolul de a evidenția importanța identificării culturale cu membrii comunității căreia îi aparținem, pe baza credințelor și valorilor comune. Această formă de etnocentrism este capabilă să integreze noi valori, atitudini și perspective, deoarece manifestă o anumită deschidere datorată creșterii nivelului de raționalitate. Raționalitatea, înțeleasă ca toleranță, stă la baza progresului moral, iar realizarea ei este posibilă prin educație. Diversitatea culturală și multiculturalismul sunt premisele proiectului european al unității în diversitate. Perspectiva pragmatistă oferită de Richard Rorty poate constitui un punct de plecare în conceperea unor politici culturale de integrare europeană. Pe baza acestor idei, rezultate dintr-o sinteză teoretică a cercetărilor asupra imaginarului și a pragmatismului filosofic, se pot construi politici culturale, strategii discursive de integrare profundă a României în Uniunea Europeană și de creștere sau întărire a solidarității europene și interetnice.

Consider că unificarea europeană depinde de folosirea fondului arhetipal, de mituri, imagini și simboluri, de activarea acelor care au un caracter unificator, ce recomandă la deschidere și toleranță. În concluzie, identitatea europeană se bazează tocmai pe aceste principii și valori, pe promovarea identităților naționale, a fondului cultural comun, dar și specific, a libertății de exprimare, dar și pe egalitatea de șanse în ceea ce privește accesul la resurse și la politicile publice și culturale. Spre deosebire de identitatea națională, care, bazându-se pe diferențe, creează alterități, identitatea europeană, acceptând și înglobând aceste diferențe, diminuează alteritatea și detensionează granițele geografice și simbolice.

ABSTRACT

Nowadays it is almost universally accepted that Europe is during a change of paradigm, of image of its identity. One can easily observe the shift from a national paradigm, which had a great influence on European culture, to a paradigm that no longer focuses on national cultures, but on a European identity. In this sense, sometimes it is being discussed the European identity in terms of identity of a great nation at the continental level. Can European unification rely on such identity that transcends national identities? Currently, Europe finds itself in the middle of a political, economical and institutional construction. The basis of this process is an idea rooted in the European consciousness, that of *European unity*. A collective idea such as this can not be only the product of a cognitive, rational process, its roots going deeper in the collective unconscious. From this direction comes also the perspective that I have proposed in approaching the European identity in this postdoctoral research project. The premise from which I start is that, in his way of relating to reality and to the others, human being builds a network of images, symbols, myths and utopias that are the result of a process, at the same time rational and unconscious, in short, what we call the *imaginary*. The research of the imaginary is important in identifying its meanings and its links with human nature, with our way of being and to relate to the existence and not through its correspondence with reality. When we refer to a European imaginary, we do not bare in mind imaginative fictions, but a series of beliefs that define our way of being and acting. Consequently, economic, institutional, and political factors are not sufficient for building a European identity. I plead in favour of the undertaken perspective by identifying those imaginary and mythological dimensions to which European unification increasingly links. I set myself to provide an overview of the problem of the development of European identity, based on the report of identity-otherness, on the historical and political myths of the national state and that of the unity, and continuing with how Europeans are representing the borders of their own continent. I have provided an important space to EU official symbols, trying to highlight their connection with both the European and national identity. I addressed the issue of cultural diversity and of the European model of unity in diversity, complementing the perspective offered by the imaginary studies with a pragmatist perspective.

The overall objective of the project is to achieve a multidisciplinary research on European identity from the perspective of the collective imaginary, using both theoretical and methodological models established for this area and by complementing them from a pragmatist perspective.

In order to achieve this objective I intended to:

- Analyze the meanings of the fundamental concepts for the study of imaginary and identity, and the correlations between these;
- Research the main aspects of the national identity in terms of the collective imaginary, in order to correlate them with the European identity;
- Use applied research on European identity from the perspective of the collective imaginary;
- Complete the perspective on European identity with a pragmatist approach to cultural diversity;
- Identify the possibilities of using the results of the research in creating a multidisciplinary perspective for designing cultural policies.

The contribution to the achievement of the results of the postdoctoral research contract will be done by verifying the hypotheses:

- The creation or the discovery of a European identity can be possible by achieving a European unification also at a cultural level, not only economic, institutional and political level;
- Knowledge and acceptance of cultural differences has the effect of increasing tolerance and solidarity.

We are generally more willing to accept differences, when we know the main representations of our fellows, the combination of images, myths and symbols that define their reporting to reality. Consequently, the research of the imaginary may lead to a better understanding of cultural differences and to identify common values.

The research methods used were: the analytical method, for the fundamental concepts of the theme, the comparative study between the different theories, symbolic hermeneutics, and documentation from historical sources. This paper presents a plain multidisciplinary character through the use of concepts, methods and theories from research areas such as philosophy, history of the imaginary and mentalities, history of religions, sociology of culture and cultural anthropology.

The paper is structured in four chapters and starts with a conceptual part, and later it addresses the main themes present in the title: the European identity, collective imaginary and cultural diversity. The chapters are centred on some fundamental questions in the addressed issue. In the first chapter I have approached the main concepts related to the study of the imaginary and identity. I referred to the concepts of *imaginary*, *symbol* and *myth*, and the correlations between them; I analyzed the identity-otherness report and its implications for unity and solidarity.

In the second chapter I have approached the problem of the national identity in terms of the collective imaginary, insisting on the myth of unity. The myth of unity is both the origin of

the idea of nation and the engine that provides the energy for achieving it, putting into motion the whole mechanism. We could say that the myth of unity is both the source and the purpose of this process. To understand what the European identity is and how to build it, it is necessary to understand the national identity and the concepts and realities related to it: the *nation* and *nationalism*. One of the main trends to understand and define the European identity today is the use of the national identity model. Specific to nationalism is the attachment to the symbols of the nation, to language, religion and its historical past. Is national identity truly a model to follow for the European identity? Even if the national identity type cannot be extrapolated in all its forms at European unity, the ideal project that was the basis for it can be a constituent element of European unity. Even if otherness is strong in certain forms of nationalism, it is not itself involved by the national identity. Otherness is an effect of identity, but when equivalent to intolerance, it is based on ignorance. The opening to the other, however, and acceptance of diversity can represent such a basis. Even if identity without otherness is not possible, can be built an identity that does not cultivate otherness, is not radicalizing it, but rather makes it a curiosity. Such an attitude associated with the values of tolerance, freedom and democracy can form the basis of a European identity. After studying the national identity in general and highlighted the role that imagination plays at this level, I approached on a similar grid the Romanian national identity.

In the third chapter I have tried to answer the question: how are Europeans building, symbolically, their identity? Do the European flag, anthem, Europe Day and the euro meet at the European level a similar role with the national symbols? I tried to point out that beyond the economic, social, political aspects underpinning the idea of European unity, there is an archetypal set of images, myths and symbols that constitute the European imaginary. To understand the mechanisms of formation of the European identity I examined how Europeans relate to other Europeans, or to the non-European, through what we called the imaginary of otherness. Then, based on the idea that the territory of a community means not only a geographical or natural environment, but also has cultural and spiritual meanings, that the borders are not just dividing lines between countries, but they also serve some genuine mental thresholds and spiritual bridges, I tried to highlight some aspects of a symbolic geography of Europe. I analyzed the main symbols of the European Union, highlighting correlations between national symbols and their meanings but also their symbolic and archetypal roots. I argued that, although based on the national model, the European symbols are designed for other purposes, to create non-violent solidarities, to open the Europe's citizens both towards each other and towards non-Europeans, to promote European identity built on the "unity in diversity". I also highlighted some aspects of the religious identity of Europeans, from the perspective of Christian values.

In the fourth chapter I approached the problem of cultural diversity in correlation with European integration. I started with a brief history of the European idea and project of federalization of Europe to have a reference point for the current model of European integration, as "unity in diversity". I addressed the issue of the unity-diversity report at the European level in terms of equal opportunities. To achieve a united Europe through the values of tolerance and self-determination, every citizen must have equal access to resources, education, and employment, economic and cultural goods. I complemented the perspective offered by the sciences of the imaginary with a pragmatist one, using Richard Rorty's concepts of *cultural difference* and *solidarity*. He argues that there are no universal standards or criteria to justify the superiority of one culture over another. Because, since we acquire moral identity, obligations and beliefs from the culture in which we are born, rationality and morality should be thought in terms of solidarity towards the community to which we belong, therefore from the perspective of an ethnocentrism. The ethnocentrism proposed by Rorty, seen not as an attempt to impose the values of a community as universal, may have to highlight the importance of cultural identification with the community to which we belong, based on beliefs and values. This form of ethnocentrism is capable of integrating new values, attitudes and perspectives, as proved to be open due to increased rationality. By increasing the tolerance communities can get at one time, would be easier to accept cultural differences. Rationality, understood as tolerance, underlying moral progress, and its realization, is possible through education. Cultural diversity and multiculturalism are the premises of the European project of unity in diversity. The pragmatist perspective offered by Richard Rorty may be a starting point in designing cultural policies of European integration. Based on these ideas, results of a theoretical synthesis of research on the imaginary and philosophical pragmatism, we can build cultural policies, discursive strategies for a deep integration of Romania into the European Union and to increase or strengthening of European solidarity.

I believe that European unification depends on the use of archetypal fund of myths, images and symbols, by enabling those who have a unifying character, which recommends the openness and tolerance. In conclusion, the European identity is based precisely on these principles and values, and on the promotion of national identity, of the common cultural background, but also of the cultural differences, on the defending of freedom of expression, and also of the equality of opportunity in terms of access to resources and public and cultural policies. Unlike national identity, which, based on differences creates otherness, the European identity, accepting and embracing these differences, diminishes otherness and alleviates geographical and symbolic boundaries.

CUPRINS

INTRODUCERE	5
CAPITOLUL 1	
CONCEPTE FUNDAMENTALE ÎN STUDIUL IMAGINARULUI ȘI AL IDENTITĂȚII	9
1.1. Imaginarul	9
1.2. Simbolul	11
1.3. Mitul	14
1.4. Identitate și alteritate	17
CAPITOLUL 2	
IDENTITATEA NAȚIONALĂ ȘI MITUL UNITĂȚII	20
2.1. Națiunea – realitate sau construcție?	20
2.2. Naționalismul	22
2.3. Modele ale unității naționale	23
2.4. Mitologia unității	29
2.5. Simbolurile naționale și identitatea națională	31
2.5.1. Drapelul național	33
2.5.2. Imnul național	35
2.5.3. Ziua națională	36
2.5.4. Moneda națională	41
2.6. Națiunea și religia	43
2.7. Identitatea românească	44
2.7.1. Geografia simbolică și imaginarul frontierelor	45
2.7.2. Originea	47
2.7.3. Românii și ceilalți – imaginarul alterității	47
CAPITOLUL 3	
IDENTITATEA EUROPEANĂ ȘI IMAGINARUL COLECTIV	49
3.1. Mitul Europei	49
3.2. Europa și Ceilalți - un imaginar al alterității	59
3.3. Geografii simbolice: un imaginar al frontierelor	62

3.4. Simbolurile europene	64
3.4.1. Steagul european	64
3.4.2. Imnul european	70
3.4.3. Ziua Europei	77
3.4.4. Moneda euro	79
3.5. Identitatea religioasă	91
3.5.1. Rădăcinile religioase ale identității europene	91
3.5.2. Pelerinajul religios european	96
CAPITOLUL 4	
DIVERSITATEA CULTURALĂ ȘI INTEGRAREA EUROPEANĂ	99
4.1. Unitatea europeană	99
4.1.1. Ideea europeană	99
4.1.2. Proiecte federaliste europene	102
4.2. Europeni cu șanse egale? Identitatea europeană în contextul diversității culturale	105
4.2.1. Identitatea națională și identitatea europeană	106
4.2.2. Diferențe economice și politice	107
4.2.3. Diversitatea culturală și religioasă	111
4.3. Diferența culturală și solidaritatea umană: o perspectivă pragmatistă	112
4.3.1. Pragmatism și etnocentrism	112
4.3.2. Raționalitate și diferență culturală	116
4.3.3. Solidaritatea umană și politicile culturale de integrare europeană	119
4.4. România și integrarea europeană	121
CONCLUZII	125
BIBLIOGRAFIE	130

INTRODUCERE

În prezent este aproape general acceptată ideea că Europa se găsește în cursul unei schimbări de paradigmă, de reprezentare a propriei identități. Se poate cu ușurință constata trecerea de la paradigma națională, care a avut o mare influență în cultura europeană, la o paradigmă, care nu se mai focalizează pe culturile naționale, ci pe o identitate europeană. În acest sens, se discută uneori despre identitatea europeană în termeni de identitate a unei mari națiuni, la nivel continental. Se poate baza unificarea europeană pe o astfel de identitate care transcende identitățile naționale? La baza procesului de construcție instituțională, economică și politică europeană stă o idee cu rădăcini destul de vechi în conștiința europeană, aceea de *unificare europeană*. O idee colectivă cum este aceasta, nu poate fi doar produsul unui proces cognitiv, rațional, rădăcinile ei mergând mai adânc, la nivelul inconștientului colectiv. Din această direcție vine și perspectiva pe care am propus-o pentru abordarea problemei identității europene în cadrul acestui proiect de cercetare postdoctorală. Premisa de la care plec este aceea că, în modul său de a se raporta la realitate și la ceilalți, omul își construiește o întreagă rețea de imagini, simboluri, mituri și utopii, care sunt rezultatul unui proces, în același timp, rațional și inconștient, într-un cuvânt, ceea ce numim *imaginar*. Acest termen apare tot mai des în lucrări de specialitate din filosofie, istorie, istoria religiilor, psihologie sau sociologie. Studiul imaginarului este important prin identificarea semnificațiilor și a legăturilor sale cu natura umană, cu modul nostru de a fi și de a ne raporta la existență și nu prin corespondența sa cu realitatea. Atunci când ne referim la un imaginar european nu avem în vedere ficțiuni imaginative, ci o serie de credințe care definesc modul nostru de a fi și de a acționa. În consecință, factorii economici, instituționali și politici nu sunt suficienți pentru constituirea unei identități europene. Voi argumenta în favoarea perspectivei asumate prin identificarea acelor dimensiuni ale imaginarului și aspecte mitologice de care unificarea europeană se leagă tot mai mult. Îmi propun realizarea unei sinteze a problemei formării *identității europene* plecând de la raportul identitate-alteritate, prin raportarea la imaginarul american și la imaginarul antiamerican ce se conturează, în prezent în mediile intelectuale europene, de la miturile istorico-politice ale statului națiune și ale unității și continuând cu modul în care europeanul își reprezintă granițele propriului continent. Voi acorda un loc important simbolurilor oficiale ale Uniunii Europene și voi încerca să evidențiez legătura acestora, pe de o parte cu identitatea europeană, pe de alta cu modelul identității naționale. Voi aborda problema diversității culturale și a modelului european de unitate în diversitate. Legat de acest aspect voi completa perspectiva oferită de studiul imaginarului cu o perspectivă pragmatistă. Pragmatismul american clasic a manifestat un anumit gen de pluralism și situaționism, care a arătat noi moduri de a înțelege faptul că există o continuitate între minte,

natură și experiență. Filosofii neopragmatişti, precum R. Rorty, consideră că nu există un adevăr obiectiv decât prin raportarea la opiniile celorlalți; consensul mai cuprinzător oferă garanția unei opinii, susținând astfel un etnocentrism, bazat pe ideea de solidaritate. Nu este vorba despre o solidaritate general umană, abstractă, care poate da naștere unor frustrări și sentimente de vinovăție, ci de o solidaritate restrânsă, mai puțin constrângătoare, ce are ca efect creșterea gradului de toleranță față de diferențele culturale.

Obiectivul general al proiectului constă în realizarea unei cercetări cu caracter multidisciplinar asupra identității europene din perspectiva imaginarului colectiv atât prin utilizarea modelelor teoretice și metodologice consacrate pentru acest domeniu cât și prin completarea acestora cu o perspectivă pragmatistă.

În vederea atingerii acestui obiectiv îmi propun:

- Analiza semnificației unor concepte fundamentale pentru studiul imaginarului și al identității și a corelațiilor dintre acestea;
- Cercetarea principalelor aspecte ale identității naționale din perspectiva imaginarului colectiv în vederea corelării acestora cu identitatea europeană;
- Cercetare aplicativă asupra identității europene din perspectiva imaginarului colectiv;
- Completarea perspectivei imaginarului asupra identității europene cu o abordare pragmatistă a diversității culturale;
- Identificarea posibilităților de utilizare a rezultatelor cercetării într-o perspectivă multidisciplinară în conceperea unor politici culturale.

Tezele și ipotezele pe care le am în vedere în acest proiect sunt:

- Crearea sau descoperirea unei identități europene face posibilă realizarea unei unificări europene la nivel cultural, nu doar la nivel economic, instituțional și politic.
- Cunoașterea și acceptarea diferențelor culturale are ca efect creșterea gradului de toleranță și duce la extinderea solidarității.

Suntem, în general, mai dispuși să acceptăm diferențele, atunci când cunoaștem principalele reprezentări ale semenilor noștri, ansamblul de imagini, mituri și simboluri, care definesc raportarea acestora la realitate. În consecință, cercetarea imaginarului poate duce la o mai bună înțelegere a diferențelor culturale, dar și la identificarea unor valori comune.

Metodele de cercetare folosite vor fi: metoda analitică în cazul conceptelor fundamentale ale temei, studiul comparativ între diferitele teorii, hermeneutica simbolică, documentarea din surse istorice. Lucrarea prezintă un caracter multidisciplinar evident prin folosirea unor concepte, metode de cercetare și teorii din domenii ca filosofia, istoria imaginarului și a mentalităților, istoria religiilor, sociologia culturii și antropologia culturală.

Lucrarea este structurată în patru capitole și pornește de la o parte conceptuală, pentru ca ulterior să abordeze principalele teme prezente în titlu: identitatea europeană, imaginarul colectiv și diversitatea culturală. Capitolele sunt centrate în jurul unor întrebări fundamentale pentru problematica abordată. La unele întrebări voi încerca să răspund, iar altele au doar rolul de a problematiza, de a pune în evidență unele aspecte mai puțin evidente.

În primul capitol voi aborda principalele concepte legate de studiul imaginarii și al identității. Mă voi referi la conceptele de *imaginar*, *simbol* și *mit*, precum și la corelațiile dintre acestea, voi analiza raportul identitate-alteritate și implicațiile acestuia asupra unității și solidarității.

În al doilea capitol voi aborda problema identității naționale din perspectiva imaginarii colectiv, insistând asupra mitului unității. Pentru a înțelege în ce constă și cum se construiește identitatea europeană este necesară înțelegerea identității naționale și a conceptelor și realităților corelate cu aceasta: națiunea și naționalismul. Una dintre principalele tendințe de a înțelege și defini identitatea europeană azi este cea de a folosi modelul identității naționale. Specific naționalismului este atașamentul față de simbolurile națiunii, față de limba, religia și trecutul istoric ale acesteia. Este identitatea națională realmente un model de urmat pentru cea europeană? După ce voi analiza identitatea națională în general și voi evidenția rolul pe care îl joacă imaginarii la nivelul acesteia, voi aborda după o grilă asemănătoare identitatea națională românească. Cum se definesc românii ca națiune din punct de vedere al teritoriului? Cum își reconstituie ei istoria și cum își înțeleg originea ca națiune? Cum se raportează la ceilalți, fie din afară, fie din interior?

În capitolul al treilea voi încerca să răspund la întrebarea cum își construiesc europenii, la nivel simbolic, identitatea? Îndeplinesc steagul european, imnul, ziua Europei și moneda euro la nivel european un rol asemănător cu al simbolurilor naționale? Voi argumenta că, deși pleacă de la modelul național, simbolurile europene sunt gândite cu alt scop, acela de a crea solidarități nonviolente, de a-i deschide pe cetățenii Europei atât unii față de alții, cât și față de non-europeni, de a promova o identitate europeană construită pe modelul „unitate în diversitate”. Raportarea la religie este importantă pentru definirea identității europene. În ce constă identitatea religioasă a Europei? Se poate realiza o unitate a cetățenilor ei, indiferent de religia lor? Este unitatea europeană mai ușor de construit într-o Europă secularizată?

În capitolul al patrulea voi aborda problema diversității culturale în corelație cu integrarea europeană. Voi începe cu o scurtă prezentare a istoriei ideii europene și a proiectelor de federalizare a Europei, pentru a avea un reper pentru modelul actual de integrare europeană, de „unitate în diversitate”. Voi problematiza raportul unitate-diversitate la nivel european din perspectiva egalității de șanse. Pentru realizarea unei Europe unite prin valorile toleranței și

autodeterminării, fiecare cetățean trebuie să aibă șanse egale la resurse, educație, locuri de muncă, bunuri economice și culturale. Se pune însă problema: în ce măsură este posibilă o egalitate de șanse, nu doar la nivel economic, juridic sau politic, ci la nivel identitar? Suntem cu toții europeni cu șanse egale, în ciuda diversității culturale, economice sau politice? Cu alte cuvinte, formarea și asumarea unei identități europene este o șansă pentru toți cetățenii Uniunii Europene sau este diferențiată în funcție de anumiți factori? Voi corela aceste perspective cu cea pragmatistă, folosindu-mă de conceptele de *diferență culturală* și *solidaritate* ale lui Richard Rorty. Acesta argumentează că nu există standarde sau criterii universale sau derivate metafizic pentru a justifica superioritatea unei culturi față de alta. Deoarece, din moment ce noi ne dobândim identitatea morală, obligațiile și credințele de la cultura în care ne naștem, raționalitatea și moralitatea ar trebui gândite în termeni de solidaritate față de comunitatea din care facem parte, deci din perspectiva unui etnocentrism.

CAPITOLUL 1

CONCEPTE FUNDAMENTALE ÎN STUDIUL IMAGINARULUI ȘI AL IDENTITĂȚII

1.1. Imaginarul

La prima vedere în filosofia contemporană nu regăsim o preocupare care să privilegieze studiul imaginii, al imaginației sau al imaginarului. Regăsim, mai degrabă, o orientare intelectualistă, care își concentrează atenția pe studiul raționalității. În general, filosofia contemporană a rămas tributară unei tradiții a secolului al XVII-lea care înțelegea imaginația ca o activitate producătoare de ficțiuni, care își găsește legitimitatea în domeniul artelor (Wunenburger, 2003, p.16). Romantismul, simbolismul și suprarealismul au avut, într-adevăr, un rol important în promovarea imaginarului, suplinind astfel, relativa lipsă de interes din domeniul filosofiei. Cu toate acestea chiar în interiorul acestei tradiții regăsim și condițiile care au asigurat un climat intelectual favorabil unei noi orientări, care valorizează imaginile și orientează cercetările către domeniul imaginarului.

După G. Durand (1999, p.43), „epoca noastră a devenit conștientă de importanța imaginației simbolice în viața mentală datorită contribuțiilor din domeniul psihologiei și al etnologiei”. Cercetarea patologiei psihice a dezvăluit individului normal că reprezentările sale nu sunt cu mult diferite de cele ale nevroticului sau ale stărilor delirante. În special prin contribuțiile psihanalizei imaginea asupra vieții psihice s-a schimbat, iar granița dintre normal și patologic a suferit atenuări. Putem înțelege mai bine omul normal nu doar studiindu-i comportamentul în mod direct, dar și prin manifestările sale patologice. De asemenea, etnologia și antropologia culturală au schimbat optica omului civilizat orientându-i atenția către societățile așa zis primitive. Primitivul nu este atât de diferit de europeanul civilizat. Putem regăsi elemente de legătură care sunt revelatorii pentru înțelegerea naturii umane generice. Numitorul comun al acestor contribuții îl reprezintă redescoperirea rolului pe care îl au imaginile în viața noastră și a dimensiunii simbolice a existenței umane.

Din necesitatea unei explicări a funcționalității reale a psihicului, psihanaliza a pus în evidență, pe lângă percepția imediată și înlănțuirea rațională a ideilor, importanța imaginilor inconștiente ale visului, ale nevrozei sau ale creației poetice. Meritul acestei descoperiri fundamentale îi revine lui Sigmund Freud (2003, 2004). Freud a arătat rolul decisiv al imaginilor, ca mesaje venite în conștiință din fondul inconștient refulat, al psihicului. Imaginea apare ca un intermediar între inconștient și conștiință. Ea are, în felul acesta statut de simbol,

deoarece trimite la un semnificat obscur, ascuns. Astfel, imaginația nu mai e „nebuna casei” ci „cheia care permite pătrunderea în camera cea mai secretă, refulată a psihicului” (Durand, 1999, p.148). cu toate că a fost acuzată de unii autori de reduționism (Durand, 1999; Ricœur, 1998, 1999), teoria lui Freud are un merit incontestabil: acela de a reda imaginilor și simbolurilor precum și dimensiunii onirice a existenței umane un loc în cadrul cercetărilor asupra psihicului uman. Psihologia abisală a lui Carl Gustav Jung aduce, în mod cert, o contribuție majoră în studiul imaginarului. Jung reușește să evite reduționismul lui Freud oferind imaginii un rol constructiv în plan psihic (Jung, 2014a, 2014b). Imaginea nu mai apare ca un simptom al unui conflict în plan psihic ci, dimpotrivă, este un „simptom pe dos”, reprezentând un indicator al sănătății psihice. (Durand, 1999, p.148) Cea mai importantă contribuție a lui Jung constă în introducerea conceptului de *arhetip* și corelarea acestuia și inconștientul colectiv. „Inconștientul colectiv ca totalitate a arhetipurilor este precipitatul tuturor trăirilor omenești, mergând până la începuturile lor cele mai întunecate, nu un precipitat mort – cumva un câmp cu dărâmături, părăsit –, ci sisteme vii de reacție și disponibilitate, care determină, pe o cale invizibilă, și de aceea cu atât mai eficientă, viața individuală” (Jung, 2013, pp.191-192)

Studiul imaginarului a preocupat cercetători din domenii diverse cum ar fi poetica – Gaston Bachelard (1989, 1997a, 1997b, 1998, 1999), antropologia – Gilbert Durand (1999, 2000), filosofia – J.J.Wunenburger (1998, 2003, 2004, 2005a, 2005b), istoria mentalităților – Jacques Le Goff (1986), Georges Duby (1998) și Jean Delumeau, istoria religiilor – Mircea Eliade (1990, 1993, 1994a, 1994b, 1999a, 1999b, 2000) și Henry Corbin (1958).

Principala dificultate a studiului imaginarului este dată chiar de încercarea de a-i da o definiție, după cum remarcă Lucian Boia (2000, pp. 12-19). J.J. Wunenburger (2003, p.12) observă că definiția imaginarului diferă în funcție de importanța pe care diferiții autori o acordă imaginației. Uneori imaginația este văzută ca având un caracter reproductiv, ca o redare de imagini, alteori ca având un rol creator și desfășurând o activitate simbolică. Prima perspectivă oferă imaginarului un sens restrâns, ce pune în evidență caracterul pasiv al acestuia, fiind văzut ca un „ansamblu static de conținuturi sau produse ale imaginației și care tinde să capete o anumită autonomie, prin repetiție, prin tendința de a forma un ansamblu coerent” (Wunenburger, 2003, p.12), în timp ce imaginația este investită cu virtuți creatoare. Gilbert Durand, de exemplu definește imaginarul ca fiind «muzeul» tuturor imaginilor trecute, posibile sau care urmează să fie produse” (Durand, 1999, p.125). Cea de a doua perspectivă, oferă imaginarului un rol activ, dinamizator în raport cu imaginația, fiind văzut ca „un sistem, un dinamism organizator de imagini, care le conferă o profunzime și le leagă unele de altele” (Thomas 1998, p.15). În concepția lui Jean Burgos, imaginarul nu este definit „ca fiind ceva stabil, ca un magazin, un depozit sau o sumă de imagini, ci ca o întâlnire, o răscruce; este vorba de întâlnirea dintre

pulsiunile interioare ale creatorului și presiunile exterioare ale mediului” (Constantinescu, 2003, p.11; Burgos, 2003). Avem de-a face cu un sens al imaginarului ca produs, de depozit care înmagazinează creațiile imaginației și altul de facultate mentală creatoare și dinamizatoare (Ghenea, 2010, p.236). sintetizând cele două perspective, J.J. Wunenburger, (2003, p.10) definește imaginarul în felul următor: un ansamblu de produse, mentale sau materializate în opere, la bază imagini vizuale (tablou, desen, fotografie) și lingvistice (metaforă, simbol, narațiune), care formează ansambluri coerente și dinamice, care au o funcție simbolică având un sens propriu sau figurat.¹

O înțelegere corectă a imaginarului necesită depășirea unor dihotomii tradiționale, precum imaginar-real sau imaginar-raționalitate (Ghenea, 2010). În calitatea sa de produs mintal, raportarea la realitate nu se mai face în termeni de adecvare sau de izomorfism. Imaginarul reprezintă el însuși o realitate mentală. După cum susține Ionel Bușe (2005, p.10), „o relație izomorfă între structurile noastre de gândire și eterogenitatea fenomenelor lumii materiale este imposibilă. Ceea ce numim real este de fapt o modelare produsă de către acestea.” Cu alte cuvinte, pentru a depăși prejudecata că imaginarul este absolut diferit de real „trebuie să avem un concept universal de real” (Bușe, 2005, p.10). Dihotomia imaginar-raționalitate se bazează pe prejudecata că imaginarul ar fi asociat iraționalului. Imaginarul însă dispune de o anumită logică a sa, iar raționalitatea, la rândul ei poate fi creatoare de mituri (Ghenea, 2010). Modul în care a fost înțeleasă raționalitatea a diferit în timp, determinând și modul în care au fost și sunt înțelese imaginația și imaginarul. Ionel Bușe (2005, p.10-11) remarcă faptul că „secolul XX, pe lângă faptul că resemnifică termenul științific de real, înțelege iraționalul nu ca pe ceva opus rațiunii, ci ca pe o polaritate necesară în anatomia spiritului”. În consecință, „[d]ezvoltarea noilor științe umane tinde să determine formarea unui nou model de raționalitate, un model care face din universul imaginar al omului obiect de cercetare, poate de valoare egală cu cel al științelor naturii” (Bușe, 2005, p.11).

1.2. Simbolul

Literatura de specialitate ne indică existența unor importante variații de sens în folosirea termenului *simbol* (Durand, 1999, 2000; Evseev, 1983; Benoist, 1995, Todorov, 1983; Ricœur, 1998, Cassirer, 1994, 2008a, 2008b). Pentru a preciza terminologia actuală este necesar să distingem imaginea simbolică de toate celelalte, întrucât din folosirea inadecvată a termenului rezultă o confuzie, ce duce la o degradare a sensurilor adecvate ale conceptului de *simbol*, alunecând în banalitate. În acest sens, ne sunt utile distincțiile terminologice operate de către

¹ „un ensemble de productions, mentales ou matérialisées dans œuvres, a base d’images visuelles (tableau, dessin, photographie) et langagières (métaphore, symbole, récit), formant des ensembles cohérent et dynamiques, qui relevant d’une fonction symbolique au sens d’un emboîtement de sens propres et figurés.”

Jean Chevalier și Alain Gheerbrant (1994a). Datorită faptului că frontierele dintre valorile deținute de aceste imagini nu sunt întotdeauna evidente în practică, autorii amintiți consideră că este absolut necesar ca acestea să fie precizate pe plan teoretic. Este necesară, deci, o definiție cât mai adecvată a acelor forme figurative, care au în comun faptul de a fi semne și de a nu depăși nivelul semnificației intelectuale. Acestea spre deosebire de simboluri sunt doar mijloace de comunicare pe planul cunoașterii imaginative sau intelectuale. Rolul lor este acela de a oglindi, dar nu și de a depăși cadrul reprezentărilor.

După Chevalier și Gheerbrant se pot distinge următoarele forme figurative:

- „*Emblema* este o figură vizibilă, adoptată în mod convențional pentru a reprezenta o idee, o entitate fizică sau morală; drapelul este emblema patriei, laurul cea a gloriei” (Chevalier and Gheerbrant 1994: 22);
- „*Atributul* este un fapt sau o imagine, care servește drept semn distinctiv unui anumit personaj, unei colectivități, unei figuri istorice sau legendare: aripile sunt atributul unei societăți de navigație aeriană; roata cel al unei companii feroviare, măciuca atributul lui Hercule, balanța cel al Justiției” (Chevalier and Gheerbrant 1994: 22);
- „*Alegoria* este o reprezentare sub o formă umană, animală sau vegetală a unei fapte de pomină, a unei situații, virtuți sau a unei ființe abstracte”. O femeie înaripată este alegoria victoriei, cornul abundenței, alegoria prosperității etc. (Chevalier and Gheerbrant 1994: 22)

În concepția lui Gilbert Durand aceste semne stau sub semnul arbitrarului, al convenționalului, ele „nu sunt decât subterfugii de economie ce trimit la un semnificat care ar putea fi prezent sau verificat”. Simbolul, deși, face parte din categoria semnului este total diferit de acestea: semnificatul său depășește dimensiunea concretului, a convenționalului fiind veșnic deschis la interpretare. Simbolul reprezintă „inima vieții imaginative”, „cifru unui mister”, singura cale prin care să se spună ceea ce nu poate fi spus altfel (Durand, 1999). Simbolurile nu sunt arbitrare sau produse ale convențiilor, ele introduc valori și modele comportamentale individuale și colective. Fiecare grup social și fiecare perioadă istorică dispune de simboluri proprii.

Carl Gustav Jung distinge la rândul său între alegorie, semn și simbol și între diferitele tipuri de interpretări care li se asociază. În opinia sa „[o]rică interpretare care consideră expresia simbolică o analogie sau o desemnare prescurtată a unui fapt cunoscut este *semiotică*. O interpretare care socotește expresia simbolică drept cea mai bună și, în consecință, cea mai clară sau mai caracteristică formulare a unui fapt relativ cunoscut este *simbolică*. O interpretare care consideră expresia simbolică o transferare sau o transformare intenționată a unui fapt cunoscut este *alegorică*” (Jung, 2004, p.487). La Jung, între arhetip și simbol există o strânsă legătură, simbolul fiind o manifestare „aici și acum” a arhetipului. Fiecare simbol este totodată și un

arhetip, adică are o bază arhetipală, arhetipul însă nu este identic cu simbolul. Arhetipul este un simbol potențial, care se poate actualiza și manifesta ca simbol. După Jung, arhetipurile sunt proptotipuri de ansambluri simbolice atât de adânc gravate în inconștient, încât constituie o structură: *engram*. Arhetipurile rezidă în sufletul omenesc ca modele ordonate și ordonatoare, ansambluri reprezentative și emotive structurate și dotate cu un dinamism formativ (Jung, 2014a). Arhetipurile se manifestă ca structuri psihice aproape universale, înnăscute sau moștenite, ele se exprimă prin simboluri, având și rolul de motor al personalității.

Simbolul este încărcat cu afectivitate și presupune un dinamism transformator. În opinia lui Jean Burgos, „simbolul are puterea de a evoca un lucru absent sau imposibil de perceput”, nefiind un „simplu procedeu de expresie” sau o „figură retorică”, ci presupune o „deschidere către o altă lume – un real mai adevărat decât realitatea primă” (Constantinescu, 2003, p.13; Burgos, 2003).

Simbolul este strâns legat de interpretare, iar hermeneutica este considerată principala cale de acces către semnificațiile ascunse ale simbolului. În opinia lui Paul Ricœur (1998, p.17), „simbolul este o expresie lingvistică cu dublu sens care cere o interpretare, iar interpretarea este un travaliu de înțelegere ce urmărește descifrarea simbolurilor”. „Ceea ce suscită acest travaliu este o *structură intențională care nu constă în raportul de la sens la lucru, ci într-o arhitectură a sensului, într-un raport de la sens la sens, de la sensul secund la sensul prim, indiferent dacă acest raport este sau nu unul de analogie, dacă sensul prim disimulează sau revelează sensul secund*. O asemenea structură face posibilă interpretarea, deși numai mișcarea efectivă a interpretării o face manifestă” (Ricœur, 1998, p.26) Prin caracterul său veșnic deschis simbolul este novator, fiecare interpretare aducând ceva nou. Hermeneutica simbolurilor apare ca fiind un demers creator, lucru cerut de însăși natura simbolului (Ghenea, 2007, p.219).

În această lucrare voi folosi termenul simbol într-un sens mai larg decât cel întâlnit la Durand sau Ricœur, în sensul că voi numi include din rațiuni de simplificare a discursului în categoria simbolului și semnele convenționale precum steagul, imnul, ziua națională sau moneda, numindu-le simboluri politice. Voi ține cont însă de caracterul convențional și arbitrar al acestora, dar în același timp voi accentua asupra faptului că, deși, ele sunt rezultatul unor decizii ale elitelor politice sau intelectuale, au la bază simboluri și arhetipuri puternic ancorate în inconștientul colectiv. Chiar dacă, „la suprafață” ele pot fi considerate semne convenționale, „în profunzime” sunt simboluri, care datorită caracterului lor deschis se pretează la o gamă variată de interpretări.

1.3. Mitul

Mihai Coman (2008, p.25) remarcă trei principale dificultăți în definirea mitului. În primul rând, „multiplele definiții ale mitului conturează un câmp conceptual fluid și deseori contradictoriu”. În al doilea rând, „referentul acestui concept este neclar”, segmentele culturale în care apar creații etichetate drept mituri fiind extrem de diverse: culturi „exotice” din diferite colțuri ale lumii, culturi „antice” care nu mai există în prezent, culturi folclorice foarte diverse, culturi populare supuse unui proces permanent de schimbare, literatura, televiziunea, muzica etc. În al treilea rând, încercări de definire și explicitare a mitului și ale mitologiei regăsim atât în filosofie și istoria religiilor, cât și în alte domenii cum ar fi antropologia, istoria, lingvistica, psihanaliza, folcloristica, sociologia, teoria literară, istoria artelor etc. Această diversitate de domenii, în care este abordată problema mitului, face ca o definire a acestui concept să devină un exercițiu dificil, deoarece „aceste abordări au folosit de multe ori definiții ale conceptului de *mit* și interpretări ale fenomenelor mitice opuse și chiar ireconciliabile”. (Coman, 2008, p.25) Mai mult decât atât, apariția conceptului de mit în civilizația modernă s-a făcut sub semnul unei judecăți de excludere operată de gândirea greacă a secolelor al VI-lea și al V-lea î. Hr., care încerca să se definească în opoziție cu gândirea mitică. Opus atunci *logos*-ului și golit de semnificațiile sale simbolice, „*mythos*-ul, ajunge să fie gândit printr-un dublu raport de opoziție: față de real, mitul este ficțiune; față de rațional, mitul este absurd” (Coman, 2008, p.25). După cum apreciază J.-P. Vernant (1974, p.214, cit. în Coman, 2008, pp.25-26), [m]itul este definit în mod negativ, printr-o serie de lipsuri sau de absențe (el este non-sens, non-rațiune, non-adevăr, non-realitate), fie, dacă i se acordă un mod de a fi pozitiv, „el este redus la altceva decât el însuși, ca și cum nu ar avea dreptul la existență decât prin transformarea lui în altceva, prin traducerea într-o limbă și gândire străine”. În consecință, o întreagă pleiadă de abordări ale mitului, de la Xenofan din Milet și continuând cu G.B. Vico, J. Frazer, K. Marx sau C. Levi-Strauss, mitul a fost gândit „în antiteză cu ceva sau ca reziduu a ceva” (Coman, 2008, p.26). Mitul a fost gândit ca „o transformare fantezistă a unor evenimente istorice reale”, ca „o alegorie în care sunt prezentate valori morale”, ca „o ideologie, adică o «explicație deformată» (K. Marx), o manifestare a „gândirii primitive” „prelogice” sau „sălbatică”, un „instrument de coeziune socială, o formă de conștientizare a imaginii unei societății despre ea însăși” (E. Durkheim și școala funcționalistă) etc. (Coman, 2008, p.26). Aceste abordări ale mitului au un caracter limitativ, deoarece mitul este gândit în *opoziție* cu altceva, în special cu calea cea mai adecvată de cunoaștere, adică aceea a rațiunii. Aceste creații mitice sunt inferioare, ele cel mult pregătesc rațiunea modernității, dar în niciun caz nu se ridică la standardele de rigoare, pe care le presupune aceasta. De aceea, ele nu trebuie să fie luate în seamă prea serios, reprezentând produse culturale inferioare.

Nu toate cercetările cu privire la mit și mitologie le tratează ca pe o serie de povestiri cu caracter moralizator sau ca produse culturale inferioare. Asistăm, în special către sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, la o reevaluare a gândirii mitice, în care aceasta capătă un statut nou, mai adecvat. Mitul nu doar pregătește rațiunea ci reprezintă un produs cultural valoros, care ne poate ajuta să ne înțelegem mai bine pe noi înșine și cultura din care facem parte. O serie de istorici, istorici ai religiei, filosofi și psihanaliști au abordat mitul din această perspectivă. Aceste abordări oferă mitului un nou statut în cadrul culturii. Ernst Cassirer (2001, p.73) vede în mit o „concretizare a experienței sociale a omului”, el ne-având un caracter individual. Mai mult, imaginile mitice sunt încărcate cu afectivitate, având o forță dinamizatoare, iar pentru cei care trăiesc în lumea mitului, acestea sunt simple plăsmuiri, ci realități.

„În gândirea și imaginația mitică nu avem de a-face cu destăinuiri individuale. Mitul este o concretizare a experienței sociale a omului, nu a celei individuale. Cei drept, într-o epocă mai târzie întâlnim și mituri create de un singur individ, ca de pildă celebrele mituri ale lui Platon. Dar aici lipsește una din trăsăturile esențiale ale miturilor autentice. Platon a creat acele mituri cu o totală libertate de spirit; nu era subjugat puterii lor, ci le dirija în funcție de propriile scopuri: cele ale gândirii dialectice și etice. Mitul autentic nu are această libertate filosofică, căci imaginile prin care trăiește nu sunt cunoscute ca imagini. Ele nu sunt privite ca simboluri, ci ca realități.” (Cassirer, 2001, p.73)

Mircea Eliade (1978, p. 5) este printre cei care afirmă caracterul de „realitate culturală extrem de complexă, care poate fi abordată și interpretată în perspective multiple și complementare”. În ceea ce privește definiția mitului, M. Eliade (2000, p.65) refuză interpretările reduționiste. În opinia sa, „mitul povestește o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al «începuturilor». Altfel zis, mitul povestește cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că este vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție. E așadar întotdeauna povestea unei «faceri»: ni se povestește cum ceva a fost produs, a început să fie. Mitul nu vorbește decât despre ceea ce s-a întâmplat realmente, despre ceea ce s-a întâmplat pe deplin. Personajele miturilor sunt ființe supranaturale. Ele sunt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al «începuturilor». Miturile revelează așadar activitatea lor creatoare și dezvăluie sacralitatea (sau numai caracterul «supranatural») operelor lor. În fond, miturile descriu diversele și uneori dramaticele izbucniri în lume a sacrului (sau a supranaturalului). Tocmai această izbucnire a sacrului fundamentează cu adevărat lumea și o face așa cum arată astăzi. Mai mult încă: tocmai în urma intervențiilor ființelor supranaturale este omul ceea ce e azi, o ființă muritoare, sexuală și culturală”. „(Eliade,

1978, pp.5-6) De aceea, mitul este solidar cu ontologia: nu vorbește decât despre realități, de ceea ce a avut loc în mod real. Evident, este vorba de o ontologie primitivă, de o metafizică rudimentară pentru că revelează cosmogonia, adică Ființa care vine către ființă sau revelează lumea ca model exemplar al tuturor formelor de realitate (Dancă, 1998, p.301).

O altă perspectivă, care acordă mitului un statut important în cadrul culturii, dar și al raportării omului la lumea înconjurătoare, este cea oferită de cercetătorii imaginarului. Fie că sunt antropologi, istorici sau filosofi ai imaginarului, aceștia consideră că mitul nu este o creație culturală inferioară, ci, dimpotrivă, creațiile mitice sunt expresia unor sentimente umane profunde, iar o interpretare adecvată a acestora poate fi revelatoare pentru înțelegerea naturii umane. În acest sens, istoricul Lucian Boia (2000, pp.39-40) consideră că „*mitul* este un concept, care revine adesea când este vorba despre imaginar” și care, în prezent, ar putea fi considerat chiar un „cuvânt la modă”. Cu toate acestea, expansiunea sa în ultima vreme, presupune o ambiguitate în creștere, definițiile de dicționar sunt numeroase și diferite, iar într-o viziune reduționistă, „tot ceea ce se îndepărtează mai mult sau mai puțin de *realitate* pare susceptibil să devină *mit*”, devenind aproape sinonim cu termeni ca „suspiciune”, „ficțiune”, „deformare a realității” etc. (Boia, 2000, pp.39-40). Dar, pe de altă parte, istoricul român constată că specialiștii în mitologiile clasice oferă definiții mai curând restrictive, limitând mitul la sensul de „povestire fabuloasă, orientată spre origini” (Boia, 2000, pp.39-40). Se pune în continuare următoarea problemă: „cum se pot împăca aceste interpretări extreme?” L. Boia consideră că ele „nu pot rămâne nelămurite și nici nu putem reduce mitul exclusiv la formula sa primară”. Aceasta din motiv că „formele și funcțiunile evoluează, în timp ce *sensibilitatea mitică* rămâne inseparabil legată de spiritualitatea umană” (Boia, 2000, p.40). Definiția pe care o oferă L. Boia (2000, p.40) este strâns legată de perspectiva istoriei imaginarului, pe care el o propune. Acesta concepe mitul ca pe o „construcție imaginară, povestire, reprezentare sau idee, care urmărește înțelegerea esenței fenomenelor cosmice și sociale în funcție de valorile intrinseci comunității și în scopul asigurării coeziunii acesteia”. O distincție importantă este aceea operată între miturile tradiționale și cele specifice societăților moderne. Astfel că, povestire, „a ca structură formală, amprenta sacrului și intervenția forțelor supranaturale și a personajelor fabuloase (zei, eroi) sunt trăsături distincte ale mitului tradițional, în timp” ce „[m]iturile moderne pot să continue același filon”, dar se pot prezenta și sub „forma abstractă a ideilor și a simbolurilor” (Boia, 2000, p.40). Dintre miturile moderne, cele mai reprezentative sunt mitul progresului, mitul națiunii. Acestea propun o schemă explicativă a istoriei și scot în evidență valori împărtășite de către membrii unei comunități. În cazul acestor mituri moderne „[r]etragerea (relativă) a supranaturalului lasă loc, fără nicio pierdere de substanță, științei, rațiunii, ideologiilor” etc. Din perspectiva imaginarului, distincția dintre „adevăr” și „neadevăr” în cazul miturilor constituie o abordare greșită a

problemei. Mitul poate utiliza materiale adevărate sau fictive sau adevărate și fictive în același timp; important este faptul că le dispune după regulile imaginarului. Se presupune că mitul reproduce o istorie adevărată, dar adevărul său se vrea mai esențial decât adevărul superficial al lucrurilor (Boia, 2000, pp.40-41).

1.4. Identitate și alteritate

Identitatea și diferența sunt două concepte strâns legate, care aproape nu pot fi gândite unul fără celălalt (Ahrweiler, 1998) După cum remarcă Leon Wieseltier (1997, p.32), „ideea identității își are originea în logică: $A=A$ ”. Unei afirmări a identității îi corespunde o afirmare a diferenței, deoarece „un obiect e identic cu toate obiectele, care sunt ca el și e diferit de toate obiectele, care nu sunt ca el”. „Pentru filosofie, după cum remarcă I. Bujalos (2001, p.19), problema identității este una metafizică”, metafizica fiind înțeleasă în sensul obișnuit de „studiu al problemelor fundamentale ale realității”. Din punct de vedere ontologic, identicul, poate fi folosit atunci când se afirmă că „două lucruri sunt perfect aceleași” sau că „toate predicatele adevărate pentru unul sunt adevărate și pentru celălalt” (Leibniz) sau când afirmăm că „identicul nu este identicul identicului și al non-identicului” (Hegel), (Bujalos, 2001, p.19; vezi și Balogh, Molnár, 2011 pentru problema identității la Hegel). Dar este justificată trecerea de la identitatea logică și ontologie la cea psihologică și socială? Cum ne construim și ne descoperim propria identitate? Prin relația cu ceilalți, analizându-le comportamentele și comparându-le cu al nostru, ne regăsim astfel în gesturile, în sentimentele în acțiunile celorlalți. Atunci când întâlnim pentru prima oară o persoană, nu îi putem cunoaște imediat trăsăturile de personalitate și nu avem de unde să știm cum se percepe pe sine. Singurele date de care dispunem sunt legate de experiența proprie cu noi înșine și cu alte persoane. Astfel, că vom raporta la ceea ce știm ceea ce aflăm despre celălalt. Îl vom include în categorii, vom stabili asemănări și deosebiri, deci vom avea în vedere similarități și diferențe. În funcție de celălalt ne vom gândi și regândi mereu propria identitate. Identitatea nu este ceva în sine, în afara diferențelor și nu este nici ceva definitiv, care nu este supus revizuirilor.

Întrebările de genul cine suntem? De unde venim? Încotro ne îndreptăm? Sunt vitale pentru conștientizarea locului nostru în lume. Dar ele sunt veșnic raportate la ceilalți. Atât identitatea personală cât și cea de grup sunt dependente de imaginea pe care o avem despre ceilalți. Numai așa vom avea pe lângă conștiința de sine și conștiința de noi. Cu alte cuvinte, unitatea se realizează prin raportare la diversitate, așa cum identitatea se realizează prin raportare la ceea ce este altfel sau diferit. Identitatea și unitatea nu sunt date odată pentru totdeauna; ele sunt supuse unor revizuri permanente în zonele periferice, dar sunt potențial revizibile și în zona nucleelor lor. Zdzisław Mach (1993, p.5) pune în evidență caracterul dinamic al identității,

accentuând asupra faptului că „identitatea se formează în cursul acțiunii sau, mai curând, al interacțiunii, prin schimbul de mesaje pe care le trimitem, le primim și le interpretăm, până ce se formează o imagine de ansamblu, relativ coerentă [a sinelui individual sau colectiv]”, de aici nu trebuie să înțelegem că identitatea este ceva perisabil, relativ, fără durabilitate sau cum se exprimă Tamás Valastyán (2001, p.49), analizând problema identității la Nietzsche și prelungirea ei postmodernă în interpretarea lui Deleuze: „ca o constituție arbitrară, samavolnică și variabilă a fenomenalității, menținută de diferitele forțe ale corpului, privită ca lume interioară.” Psihologia socială și a dezvoltării umane pun, de asemenea, în evidență caracterul nedefinitiv, neîncheiat al identității atât individuale cât și sociale. La nivel individual asistăm la o serie de modificări și transformări în funcție de vârstă, în urma interacțiunii sociale, a educației, care fac parte din continua evoluție și dezvoltare a personalității. La nivel social și psihosocial identitatea noastră, strâns legată de imaginea de sine depinde de felul în care ne percep ceilalți, deci de felul în care suntem identificați. Acest proces este permanent și implică o continuă serie de evaluări, de înfruntări, de relații de putere, care se transformă în atitudini de dominare sau de supunere. Acestea nu sunt niciodată definitiv stabilizate, ele putând suferi răsturnări sau reevaluări în funcție de experiențele individuale sau colective. Raporturile de putere nu sunt doar între indivizi ci și între grupuri, iar identitatea individuală depinde în acest caz cu statutul social al grupului. Identitatea grupului poate fi modelată de statutul indivizilor până în anumite limite la care grupul este părăsit, în cazul în care discrepanța de status este de necompensat, iar identitatea individuală intră în opoziție cu cea a grupului.

Diferența atât reală cât și percepută stă, deci, la baza identității. Există, însă, grade de percepere a diferenței. Putem vorbi de diferențe de nuanță între identități aparținând aceleiași categorii, diferențe semnificative care le plasează în alte categorii, dar și diferențe radicale care ne plasează în opoziție. Celălalt ajunge să nu mai fie perceput doar ca diferit, ci el va deveni complet diferit. De aici pornește alteritatea. Chiar dacă ne putem referi la alteritate ca la orice percepție asupra celui alt ca fiind diferit, vom utiliza termenul pentru a desemna o anumită radicalizare a diferenței, în care celălalt poate apărea drept straniu sau periculos, față de care simțim teamă sau suntem tentați să devenim agresivi. Radicalizarea alterității duce la ostilitate. Ostilitatea provine și din faptul că celălalt nu este doar perceput ca fiind complet diferit, el este și evaluat, de regulă după criteriile individuale sau ale grupului de apartenență, criterii pe care de regulă, tocmai pentru că e diferit nu le va respecta. De regulă sunt puse în evidență la ceilalți însușirile mai puțin favorabile, care prin contrast avantajează grupul evaluator. Picând testul celălalt va fi catalogat ca inferior, iar grupul își va construi un statut de superioritate prin raportare la el. De aici apar și numeroasele stereotipuri culturale, care stau la baza radicalizării alterității. Uneori celălalt este perceput ca fiind atât de diferit încât amenință coeziunea grupului,

deci trebuie eliminat (Mach, 1993, pp.12-13.). El proiectează toate temerile grupului, devenind inamicul, dușmanul, care trebuie distrus, în sens contrar, grupul riscând propria distrugere. Aceste percepții, care stau atât la baza construirii identității, dar și la cea a alterității nu sunt toate trecătoare, unele dintre ele pătrunzând în conștiința colectivă, treptat trecând, am putea spune, către inconștientul colectiv. Aparținând în felul acesta imaginarului ele nu mai sunt pe deplin conștientizate, dar acționează mai puternic la nivelul comportamentelor colective. Ele capătă uneori o radicalitate extremă, care deși nu poate fi justificată, persistă, hrănită fiind afectiv, influențând relațiile dintre oameni, grupuri și comunități. Grupurile etnice și națiunile ajung să se definească, deci să se identifice prin enunțarea diferențelor față de alte etnii sau națiuni. Cu toate acestea, în contextul globalizării, atât identitatea personală, cât și identitățile colective (națională, europeană etc.) tind să fie regândite și să fie abordate din noi perspective (Vezi Stuparu, 2013, Bazac, 2013, Neacșu, 2013, Tănăsescu, 2013)

CAPITOLUL 2

IDENTITATEA NAȚIONALĂ ȘI MITUL UNITĂȚII

2.1. Națiunea – realitate sau construcție?

Există numeroase teorii asupra națiunii și a naționalismului, al căror simplu inventar ar necesita un spațiu mai larg decât al acestei lucrări. Conceptele de *națiune*, *naționalism*, *identitate națională* sunt esențiale pentru scopul acestei lucrări și pentru perspectiva asupra identității europene pe care o voi propune. Pentru a înțelege în ce constă și cum se construiește identitatea europeană este necesară înțelegerea identității naționale și a conceptelor și a realităților corelate cu aceasta: națiunea și naționalismul. Una dintre principalele tendințe de a înțelege și defini identitatea europeană azi este cea de a folosi modelul identității naționale. După cum știm, există mai multe modele, teorii și explicații cu privire la națiune și naționalism. Deci, dacă vorbim de o diversitate de concepții asupra națiunii, care dintre acestea ar fi mai adecvată pentru a servi ca model pentru identitatea europeană? Dar este identitatea națională realmente un model de urmat pentru cea europeană? Voi încerca să răspund la aceste întrebări folosindu-mă de principalele teorii asupra națiunii și naționalismului, în speranța că voi reuși să schițez o nouă perspectivă asupra identității europene.

Înțelesurile termenului de *națiune* includ deopotrivă atât statul-națiune, cât și națiunea ca popor, care trăiește între aceleași granițe (Tartler, 2006, p.67) . „În timp ce națiunea are o cultură, valori și simboluri comune, statul național are *obiectivul* de a crea o cultură, simboluri și valori comune. Membrii națiunii pot privi în urmă, înspre trecutul lor istoric; dar, dacă membrii unui stat național ar face așa, s-ar putea trezi în fața unei pagini albe - fie pentru că acel stat național pur și simplu nu a existat, fie pentru că aparținuseră, cândva, unor etnii diferite“ (Guibernau, 1996).

Cele mai importante concepții asupra națiunii și identității naționale sunt considerate următoarele: modernismul, perenialismul, primordialismul și etno-simbolismul. Nu voi încerca să fac un inventar al acestora ci doar să le prezint pe cele, care au o relevanță pentru perspectiva pe care o propun. Voi încerca să disting între națiune ca realitate și națiunea văzută ca o construcție. Până în 1980 era, în general, acceptată ideea că termenul de *națiune* era unul natural și reprezenta un model comunitate ideală. Teoreticienii națiunii nu se îndoiau de existența acesteia, deoarece însăși structura societății depindea de națiunile aflate în alcătuirea sa. Existența individuală era dependentă de apartenența la o națiune, înțeleasă ca o comunitate solidară, conștientă de trecutul ei și de valorile comune. În acest sens, națiunea este o realitate,

iar explicația pentru faptul că până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în general, europenii nu se vedeau ca fiind parte a unei națiuni, că nu conștientizau această apartenență, era că această conștiință era latentă, ea aștepta să fie trezită. Ca orice idee naturală, înăscută, ea trebuia să fie trezită, adusă în conștiință pentru a se ajunge la starea naturală a acelei națiuni. Rolul de ceas deșteptător îl avea în acest context naționalismul. Odată scos la suprafață, sentimentul național va exista veșnic. De regulă, această trezire necesita o ruptură de vechea stare de latență, uneori violentă, deci necesita o revoluție. Revoluția franceză este văzută, în acest sens, ca una exemplară de trezire a spiritului național. Această trezire s-a realizat, însă, în mai multe moduri, care au generat și mai multe tipuri de națiune. În spiritul revoluției franceze, națiunea este statul, teritoriul, iar apartenența este gândită în termeni de adeziune, de decizie conștientă. Acesta este modelul francez. În alt sens, apartenența la națiune presupune trezirea sângelui comun, al strămoșilor, care le-au dat membrilor unei națiuni o limbă comună, o cultură, tradiții, o anumită vitalitate, care este și ea legată de un anumit teritoriu, dar nu este dependentă de el. Acesta este modelul german. Voi discuta mai pe larg diferențele, dar și asemănările dintre cele două modele, mai târziu când voi distinge între tipurile de națiuni și naționalisme. Pentru moment este de reținut că, din aceste perspective primordialiste, națiunea este o realitate vie, primordială pe al cărei fir s-a dezvoltat umanitatea, încă de la începuturile ei, iar sentimentul de apartenență la ea este un proces de trezire realizat de naționalism. Începând cu deceniul opt al secolului trecut, națiunea începe să fie studiată ca un fenomen, care implică o anumită procesualitate. Ideea de bază a teoriilor moderniste este că națiunea este o construcție a modernității, ea a apărut într-un anumit context socio-cultural și a răspuns la anumite nevoi. Teoriile moderniste explică geneza națiunii prin mecanisme istorice impersonale: socio-culturale, economice și politice. Explicația socio-culturală, îl are ca reprezentant de seamă pe Ernest Gellner (1997, 2001), explicațiile economice sunt de regulă de orientare marxistă sau post-marxistă, (Hechter, 1975) iar cele politice analizează rolul statului în formarea naționalismului, considerând că există o legătură istorică între naționalism și o anumită formă de guvernare (Mann, 1992; Breuilly, 1982).

În opinia lui L. Boia (2005, p.23), condiția de bază a existenței unei națiuni este voința de a fi a acesteia. Toate celelalte „ingrediente” limba, teritoriul istoria, aspectele de natură economică sau politică nu sunt condiții necesare. Un caracter universal are doar ideea în sine de națiune, de solidaritate a unei mari comunități”. Textul următor, extras din celebra conferință a lui Ernest Renan, *Ce este o națiune?* (1882) exprimă foarte clar ideea că principalul „ingredient” al națiunii este voința de a fi, la care se adaugă istoria comună și dorința de a avea un viitor comun:

„O națiune este un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri care, la drept vorbind, nu fac decât unul, constituind acest suflet, acest principiu spiritual. Unul este în trecut, altul în prezent.

Unul este posesia în comun a unei bogate moșteniri spirituale; altul este consimțământul actual, dorința de a trăi împreună, voința de a continua să punem în valoare moștenirea pe care am primit-o întreagă. Omul, domnilor, nu se improvizează. Națiunea, ca individualitate, este rezultatul unui lung trecut de eforturi, de sacrificii și de jertfiri. Cultul strămoșilor este, din toate, cel mai legitim; străbunii ne-au făcut ceea ce suntem. Un trecut istoric, mari oameni, glorie (înțeleg veritabilă glorie), iată capitalul social pe care se fondează ideea națională. A avea gloriile comune în trecut, o voință comună în prezent; a fi făcut lucruri mari împreună, a vrea să facem încă, iată condițiile esențiale pentru a fi un popor, iubim sacrificiile pe care le-am făcut, relele pe care le-am suferit. Iubim casa pe care am construit-o și pe care o lăsăm urmașilor” (Renan, 1882, cit. în Girardet, 2003, p.125).

Modernitatea și artificialitatea sunt cele două aspecte esențiale ale națiunii. Modernitatea, presupune ea, este o creație a epocii moderne, că nu întâlnim ideea de națiune în acest sens nu este întâlnită în epocile anterioare, chiar dacă termenul de *natio* este de origine latină, el avea pentru romani, sensul pe care îl folosim noi azi pentru trib sau popor. Caracterul voluntar, și în felul acesta și artificial al națiunii este dat de faptul că este un produs, o construcție, care are la bază anumite ideologii, dar și anumite nevoi sociale, politice și chiar economice, care pot fi contextualizate în epocă. În sensul acesta, Boia acceptă sintagma celebră a lui Benedict Anderson de *comunitate imaginată*. După Anderson națiunea este definită ca o „comunitate politică imaginată și imaginată ca fiind atât intrinsec limitată, cât și suverană” (2000, p.11). Anderson (2000, pp.11-12) consideră că națiunea „[e]ste «imaginată», pentru că nici membrii celei mai mici națiuni nu îi vor cunoaște niciodată pe cei mai mulți dintre compatrioții lor, nu-i vor întâlni și nici măcar nu vor auzi de ei, totuși, în mintea fiecăruia, trăiește imaginea comuniunii lor [...]. Națiunea este imaginată ca «limitată», deoarece chiar și cea mai mare dintre ele...are granițe finite, chiar dacă elastice, dincolo de care se află alte națiuni. Nicio națiune nu se imaginează a fi echivalentă cu omenirea.” Boia susține că istoria este scrisă pentru a crea identitatea națională și nu este o realitate de sine stătătoare, care stă la baza ei. Astfel, „nu o anumită istorie face națiunea, ci națiunea, o dată constituită, își inventează istoria, care, aparent, ar fi întemeiat-o. nu o anume limbă, împărtășită, îi reunește pe oameni în națiune, ci națiunea, o dată constituită, elaborează o limbă standard pe care o impune tuturor membrilor săi. Nu căile de comunicație moderne fac națiunea, ci națiunea, o dată constituită, are grijă să-și lege toate segmentele componente într-o rețea centralizată de căi de comunicație...” (Boia, 2005, p.15).

2.2. Naționalismul

În opinia lui Paul Sabourin (1999, p.13), trunchiul comun al naționalismelor europene presupune următoarele aspecte: 1) un sentiment de apartenență la un grup extins – patriotismul –

văzut ca „simpla dragoste de oameni și de lucruri” și 2) un sentiment de solidaritate între membri – sentimentul național – care presupune conștientizarea apartenenței la o comunitate, care înglobează comunități sau grupuri sociale mai mici - am putea spune apartenențe locale – precum familia, cercuri de prieteni, orașul, satul, provincia etc.

Aceste „ingrediente” ale naționalismului au câteva consecințe importante asupra comportamentului celor care aderă la ele. Practic, dorința de a trăi împreună conduce la mișcări de factură naționalistă, ce presupun realizarea unității naționale. În cazul în care unele teritorii se află în afara granițelor actuale se vor realiza mișcări de reîntregire a patriei și se va trece la cuceriri. Putem asista la elanuri ale unității naționale în fața unei amenințări. Acestea diferă în funcție de zona în care este văzută amenințarea. Dacă aceasta este exterioară („Patria este în pericol!”), atunci coeziunea se va realiza împotriva inamicului extern, care eventual pretinde părți din corpul țării, dacă este interioară, să zicem că o anumită regiune sau populație refuză să fie asimilată. La acestea se mai adaugă și șovinismul, care reprezintă un sentiment puternic că națiunea proprie e superioară. Dacă este implicată și originea superioară sau rasa, această atitudine poate conduce la forme extreme de agresivitate naționalistă cum este nazismul (Sabourin, 1999, p.14).

Toate aceste mișcări și atitudini pot fi înțelese, dacă vedem națiunea ca o „ființă vie”, ca o realitate corporală. La nivelul imaginarului, Patria are corporalitate, este mamă. Ea trebuie apărată, iar unitatea acționează ca principiu justificator al unor variate categorii de atitudini. Dacă este amenințată cu amputarea unitatea acționează pentru eliminarea amenințării exterioare corpului ei, dacă vine din interior, acționează ca anticorp, elimină sau uniformizează forțat acele părți care sunt ostile întregului sau reticente față de el. Dacă corpul patriei este viguros și puternic, el are nevoie de a crește, de a se extinde și în felul acesta de a-și îngloba părți din corpul altor țări. Acestea sunt de regulă privite ca bolnave sau neputincioase și cucerirea sau anexarea lor e văzută nu ca un act de agresiune ci ca o binefacere. În acest context, corpul lumii ar putea deveni corpul patriei, justificând atitudinea imperialistă.

2.3. Modele ale unității naționale

Una dintre cele mai cunoscute dintre tipologiile de națiune are la bază distincția între națiunea culturală și națiunea statală sau civilă. Conform istoricului german Friedrich Meinecke, există două concepte diferite de națiune: una este caracteristică dimensiunii aflate la vest de Rin, iar cealaltă celei la est de Rin. Conform conceptului de *Staatsnation*, criteriul de apartenență la o națiune este cetățenia, iar conform conceptului de *Kulturnation*, apartenența la o națiune înseamnă apartenența la o comunitate culturală. Pentru primul concept, exemplul tipic este

națiunea franceză, iar pentru cel de-al doilea națiunea germană este considerată ca reprezentativă, modelul fiind aplicat însă pe o scară mai largă, mai ales în țările Europei centrale și de răsărit.

În opinia istoricului român L. Boia (2002, p.61), ideea statului națiune are o vechime de doar două secole și își are originea, pe de o parte, în filosofia contractului social, așa cum a fost definită de J.-J. Rousseau, și pe de altă parte în perceperea comunităților etnice ca organisme vii, fiecare cu propria spiritualitate și propriul său destin, distincte de ale celorlalte, potrivit interpretării lui J. G. Herder. În *Contractul social* (apărut în 1762) Rousseau afirmă răspicat că suveranitatea aparține poporului, singura legitimitate provenind de la comunitatea cetățenilor, iar Herder argumentează în *Idei asupra filosofiei istoriei omenirii* (publicată între 1784 și 1791) că omenirea „este alcătuită din popoare, fiecare cu caracterul său bine definit, cu spiritul său propriu, manifestat în limbă și cultură, cu destinul său în lume” (Boia, 2005, p. 21). Practic, Rousseau anunță varianta contractualistă, specifică filosofilor francezi ai națiunii, iar Herder, varianta culturală, etnică și lingvistică, ce va fi dezvoltată de teoreticienii germani. Din aceste două surse provin, deci, cele două interpretări ale ideii de națiune: cea franceză, respectiv cea germană. Modelul german este organicist și se bazează pe legăturile de sânge având în felul acesta un potențial rasist (Boia, 2005, p. 21). Modelul francez este contractualist și vizează suveranitatea populară ca principiu al unității. Națiunea este dată nu de limba vorbită sau de rasă, ci mai degrabă de faptul că cetățenii unei națiuni ocupă un anumit teritoriu. De aceea, prin revoluție, francezii devin o națiune, care nu mai este înțeleasă ca un organism etnic, ci ca rezultând din libera opțiune a cetățenilor săi (Boia, 2002, p. 61). Astfel, două principii contradictorii au stat la baza ideii de națiune: suveranitatea poporului și mistica „sângelui comun”.

Este important de observat cum este văzut omul, conform celor două modele de națiune. Conform modelului german (care are la bază o teorie etnică), omul este particularizat prin cultură fiind deasupra celorlalți, iar Kulturnațiunea apare ca „un organism viu, hrănit de o cultură, superioară în toate domeniile: limbă, credințe, obiceiuri, religie”, pe când conform modelului francez (bazat pe o teorie electivă), omul apare ca fiind abstract și universalizat, deoarece natura există doar prin individ, care, la rândul său, nu există decât în raport cu națiunea sa (Sabourin 1999, p. 53-54).

După unii autori, cele două modele ale unității naționale ar trebui analizate în contextul conflictului franco-prusac din secolul XIX asupra regiunilor disputate Alsacia și Lorena. După ce în urma bătăliei de la Sedan, 1870, Franța s-a văzut forțată să cedeze cele două regiuni, naționalismul francez a luat amploare, cu consecințe pe plan intern și internațional. În timp ce pentru germani anexarea celor două provincii este legitimă, conform modelului lor de națiune, pentru francezi este o amputare a corpului lor național. Națiunea franceză nu este constituită pe

baze lingvistice sau religioase. După cum afirma Foustel de Coulanges, în Franța se vorbesc cinci limbi, dar nimeni nu se îndoiește de unitatea ei națională. Cu alte cuvinte, ceea ce deosebește națiunile nu este nici rasa, nici limba, poporul apare ca o comunitate de idei, atitudini și sentimente. Dacă alsacienii vorbesc germană, aceasta nu are de a face cu apartenența lor la națiunea germană, ci cu adeziunea lor la cea franceză. Afectele și atașamentele decid naționalitatea: "Patria este ceea ce iubim!" În aceste condiții, trecutul nu mai contează, doar prezentul și viitorul.

„Istoria vă va spune că Alsacia este o țară germană, dar prezentul vă demonstrează că ea e o țară franceză. Ar fi pueril să susținem că ea ar trebui să se întoarcă la Germania pentru că acum câteva secole făcea parte din ea. Vom restabili tot ceea ce era alta dată? Și atunci, vă rog, la ce Europă ne referim?” (de Coulanges, 1848, cit. în Sabourin, 1999, p.55).

Istoria își pierde sensul când e vorba de națiune în varianta franceză, ea este folosită doar pentru a justifica expansionismul german.

„Aproape pretutindeni unde patrioții năvalnici ai Germaniei cer un drept germanic, noi am putea cere un drept celtic anterior, și înainte de perioada celtică, existau, se spune, alofilii, finlandezii, laponii, și înainte de laponi au fost oamenii cavernelor, urangutanii. Cu această filozofie a istoriei nu va avea legitimitate decât dreptul urangutanilor deposezați pe nedrept de perfidia civilizațiilor” (Renan, 1882, cit. în Sabourin, 1999, pp. 55-56).

Dincolo de originea franceză, respectiv germană a lor, vorbim practic despre un concept statal, civic și de unul etnic de națiune. Atunci când o națiune se constituie pe baza unui acord, când unitatea și frontierele unui stat sunt acceptate de o mare majoritate a cetățenilor săi, vorbim de o națiune voluntară. Pentru cetățenii unui asemenea stat, istoria comună, dar și posibile amenințări, pe care le vor înfrunta împreună, constituie un proiect de viitor. Constituția și teritoriul fac la rândul lor obiectul unui proiect, al unui contract. Pentru un stat după modelul kulturnation, fundamentul este în trecut, acesta le legitimează formarea națiunii, iar teritoriul și constituția sunt văzute ca o moștenire ce le-o vor lăsa urmașilor (Holenstein, 2010, pp.188-190).

Ambele modele sunt susceptibile la critică. Voi construi câteva argumente împotriva acestora. Să începem cu modelul francez:

1) După cum am văzut, unitatea națională și a frontierelor este dată de acceptarea lor de către o largă majoritate. Cu alte cuvinte, adeziunea îl face pe un individ cetățean, parte a unei națiuni. Lucian Boia (2005, p.23) admite că „națiunea este o mare solidaritate”, la baza ei aflându-se o singură condiție obligatorie: „voința de a fi”. Practic, această voință de a fi a națiunii creează și menține apoi solidaritatea. Dar despre a cui voință vorbim? A majorității cetățenilor unei țări, a locuitorilor unui teritoriu sau a unei elite hotărâte și suficient de convingătoare? După cum știm, rareori s-a întâmplat ca la întemeierea lor, statele să se fi putut

sprijini pe o largă majoritate, pe o voință generală în sensul contractului social al lui Rousseau. Această majoritate a fost mai mult sau mai puțin impusă ulterior prin voința clasei politice sau a celor, care au luat decizia constituirii acelei națiuni/acelui stat. Procesul de naționalizare, de generalizare a adeziunii s-a petrecut după aceea, de multe ori apelându-se la forță sau constrângere culturală. Alain Dieckhoff (1996) a argumentat că națiunea franceză a fost creată printr-un proces de omogenizare lingvistică violentă, iar calitatea de cetățean al statului francez nu reprezintă nici în prezent o condiție suficientă pentru apartenența la națiunea franceză. Este considerat francez acela care, pe lângă faptul că este cetățean al statului, este preferabil alb, catolic și vorbește bine limba franceză.

2) Observăm că, din faptul că naționalizarea este un proces consecutiv constituirii națiunii, derivă fenomenul de uniformizare. Deși, inițial pe considerentul adeziunii, a voinței conștiente, este realizată unificarea, ulterior diferențele sunt șterse, atașamentele particulare și solidaritățile locale sunt înăbușite, și, în timp estompate. Vezi cazul Franței, în care la început mai puțin de jumătate din populație vorbea franceza, ulterior franceza este impusă încât devine unica limbă oficială și acceptată. Diferențele lingvistice sunt șterse în numele naționalității, deși națiunea se constituie prin acceptarea diferențelor etnice, religioase și lingvistice. Diferența față de modelul german este doar aparentă, deoarece până la urmă duce la uniformizare.

De exemplu, pentru unii autori Revoluția franceză vedea națiunea ca având un caracter imperativ și uniformizator „Naționalismul de stat sau iacobin, care este corelat de idealul francez al națiunii, deși este civil în privința conținutului său ideologic, este în același timp și colectivist. În principiu, apartenența la comunitatea națională este accesibilă fiecărei persoane, care trăiește pe teritoriul național și, în principiu, toți sunt egali în fața legii. Sunt respectate libertățile personale, dar totodată, tocmai din cauza consecințelor doctrinei suveranității naționale, teoria iacobină nu considera legitimă nicio activitate colectivă a cărei forme nu era în mod direct statul național. Nu se pot intercala puteri intermediare între individ și stat, de aceea, această democrație impune unitate națională, centralizare și uniformitate” (Keating, 2001, p. 25).

3) Adeziunea ca fenomen psihologic implică o anumită relativitate legată de diversitatea motivațiilor. De multe ori la baza unor decizii de apartenență stau anumite interese și avantaje. Ce m-ar opri să devin francez? Ce ar putea opri mai multe milioane de oameni să devină francezi? Orice cetățean al oricărui stat ar putea decide că vrea să devină francez. În felul acesta, nu ar fi justificată nicio limitare a accesului la cetățenia vreunei țări, deci la apartenența față de o națiune sau alta. Am putea spune că pentru a deveni francez sau german trebuie în prealabil să aderi la principiile și valorile națiunii respective. Asta ar mai limita accesul, dar nu ar rezolva problema de principiu. Și că tot suntem la capitolul adeziuni, știm foarte bine că orice decizie

poate depinde de un anumit context sau poate avea o anumită limitare în timp. Ce m-ar opri să nu mai fiu francez? Am dreptul să mă răzgândesc? Să zicem că de mâine aş vrea să fiu american.

Modelul german este mai uşor de criticat şi a fost, într-adevăr, mult mai criticat decât cel francez. Limba, cultura şi religia sunt, alături de originea comună sau sângele comun elementele cheie ale unităţii după modelul *Kulturnation*.

1) Problema ascendenţei sau a originii comune este cel mai uşor de combătut. Acesta a fost, de fapt primul aspect eliminat de criticii modelului german. Este vorba deci, chiar de atributul care aminteşte cel mai mult de sensul etimologic al conceptului de *naţiune*. Doar teoriile rasiale, deci puternic marcate de mitologie, ar mai putea susţine ideea unei genealogii pure, a unei origini şi continuităţi etnice fără cusur. Dar niciun om de ştiinţă responsabil nu ar mai face acest lucru în prezent. Ştim foarte bine, care au fost efectele încercărilor de purificare etnică, care are la bază teoria sângelui comun şi a superiorităţii etnice şi rasiale. De la atrocităţile nazismului în cel de-al doilea război mondial şi până la încercările fundamentaliştilor sârbi de a-i expulza pe albanezi din Kosovo asistăm la aplicarea aceluiaşi principiu. S-a mai pus problema, la un moment dat a înlocuirii ascendenţei comune cu a istoriei comune, dar după cum bine ştim nu întotdeauna istoria comună a dat naştere unei naţiuni, în unele cazuri ducând chiar la destrămarea lor. Înlocuirea istoriei comune cu conceptul de conştiinţă istorică comună nu a avut rezultate mai bune, deoarece ”aceeaşi cunoaştere a faptelor nu ajunge una singură pentru producerea unei conştiinţe istorice comune”, aceasta variind în funcţie de perspectiva istoricilor (Holenstein, 2010, p.192). Eroarea care stă la baza teoriei sângelui comun este evidentă şi poate genera cercuri vicioase şi efecte sociale periculoase. Argumentul pe care se întemeiază este acela că identităţile naţionale ar fi statice, rigide şi că nu au posibilitatea de a evolua. Odată definite, acestea nu ar mai permite niciun aport sau influenţă exterioară impunând legături constitutive şi excluzive cu un anumit teritoriu. Orice amestec degradează de aici şi necesitatea unei purificări etnice (Bocchi şi Ceruti, 2013, p.27).

2) Să continuăm cu limba. Aceasta este considerată principalul liant şi factor de continuitate al unei naţiuni. Pentru apărătorii naţionalismului din epoca modernă limba joacă un rol privilegiat. Dar cum reuşeşte limba să constituie principala legătură a unei comunităţi extinse şi în continuă mişcare cum este naţiunea? Limba însăşi nu este un produs al istoriei supusă în felul acesta unor numeroase prefaceri şi schimbări? Este posibilă formarea unei naţiuni fără ca cetăţenii ei să vorbească aceeaşi limbă? Aceste întrebări sugerează şi principalele direcţii din care pot veni criticile unităţii naţionale pe baze lingvistice.

a) Nu neg faptul că limba reprezintă un factor de continuitate şi de unitate, ci doar că aceasta singură ar putea realiza această unitate. Numeroase naţiuni s-au clădit pe teritorii pe care se vorbeau mai multe limbi sau dialecte ale aceleiaşi limbi. În acelaşi timp au existat diferenţe

între limba vorbită de elite și limba poporului. Nu se vorbea aceeași limbă la Versailles și în cătunele țăranilor francezi. Chiar dacă astăzi sunt vorbite limbi standard, acest lucru nu s-a întâmplat în momentul constituirii națiunilor. Limba nu a fost, deci moștenită, ci mai degrabă impusă, fenomenul de unificare și uniformizare lingvistică a fost impus sau măcar sprijinit de elite. După cum se exprimă Lucian Boia (2005, p.24), „națiunea își are obârșia (într-o măsură variabilă) în unitatea de limbă, dar și unitatea de limbă își are obârșia în națiune”. Rolul standardizării și impunerii limbii la nivel național a aparținut elitelor culturale și religioase. În cazul limbii germane, un rol semnificativ l-a avut, în opinia lui Boia (2005, p.25) traducerea Bibliei de către Luther în 1534, care a unificat în felul acesta un spațiu cultural fragmentat și diversificat. Varianta limbii germane aleasă de Luther s-a impus ca limbă națională relativ omogenă, încă înaintea unificării politice. Unitatea lingvistică, ce stă la baza modelului german s-ar datora astfel unei situații istorice specifice. Limba franceză își datorează unitatea extinderii limbii vorbite în Paris și în zona din jurul acestuia, ea fiind răspândită la nivelul întregii națiuni, în special prin școală, în defavoarea numeroaselor dialecte și limbi regionale. În momentul revoluției, majoritatea francezilor nu vorbeau franceza, însă au vorbit-o ulterior după constituirea națiunii franceze. Uniformizarea lingvistică s-a realizat în Franța pe cale politică, iar în Germania pe cale religioasă. Fenomenul nu este specific, însă, doar spațiului francez și german. După cum susțin Gianluca Bocchi și Mauro Ceruti (2013, p.74) „aproape toate limbile vorbite astăzi în Europa au fost forjate și de cele mai multe ori planificate prin decizii centralizate, de tip politic și totodată cultural, cu scopul de a standardiza o mulțime infinită de dialecte și graiuri locale cu uzanțe oscilante și relativ puțin definite.”

b) Unul dintre argumentele folosite împotriva ascendenței comune, a purității rasei este valabil și în cazul unității lingvistice. Limba nu este o realitate rigidă, anistorică ce este legată fundamental de un anumit teritoriu sau de o anumită populație. Limba este în schimb o realitate, vie aflată în continuă mișcare și prefacere. Să nu se înțeleagă de aici un anumit relativism. Nu poate fi negată existența unui nucleu comun, a unei zone cu o mai mare rezistență la schimbare, a unor structuri lingvistice cu o mai mare persistență în timp. Cu toate acestea, „limbile nu au limite naturale”, după cum spunea Ferdinand de Saussure (2001, p.278). Limbile și dialectele au „comunicat” dintotdeauna și s-au întrepătruns, limbile populare și cele vorbite de către elite s-au aflat într-o tensiune creatoare dând naștere unor graiuri noi, tot mai evolute. De ce ar fi atunci limba legată strict de un anumit teritoriu național? Emar Holenstein (2010, p.195) susține că „regiunile lingvistice nu sunt unitățile discrete, comunitățile lingvistice nu sunt unitățile fixe și limbile nu sunt unitățile omogene pe care am avea tendința să le considerăm”.

c) Faptul că o națiune se poate forma și fără ca cetățenii ei să vorbească aceeași limbă este ilustrat pe deplin de cazul unor state multilingve precum Elveția. Aici este evident faptul că

potrivirea dintre cultură, etnie și limbă nu este o condiție necesară. De fapt, și din argumentele analizate mai sus decurge că cele trei nu reprezintă condiții obligatorii de formare a unei națiuni, ele fiind impuse ulterior printr-un proces de omogenizare.

În opinia lui Gerard Soulier (1994, p.55), cele două concepții despre națiune nu sunt cu totul incompatibile:

„O comunitate de limbă și de cultură dă naștere în mod inevitabil unei dorințe de a trăi împreună. Invers, „dorința de a trăi în comun” nu vine din cer: moștenirea despre care vorbește Renan este rodul unei istorii comune. Totuși dezbateră nu este pur academică. Aceste două concepții implică soluții practice diferite atunci când este vorba să se atribuie o populație unui stat sau altuia, ori naționalitatea unui individ. Revendicările naționale, care se contrazic în mod progresiv în Europa secolului al XIX-lea cer teritorii, invocând aici cultura populațiilor, de altminteri, voința lor. Atunci când Conferința de Pace de la 1919 se străduia să deseneze o nouă hartă a Europei în numele principiului naționalităților, ea avea posibilitatea să țină cont fie de criteriile culturii și ale limbii, fie să se încreadă în voința populațiilor și să organizeze un plebiscit” (Soulier, 1994, p.55).

Putem spune că ceea ce au în comun cele două modele de națiune este proiectul ideal. Ele sunt relevante nu atât pentru înțelegerea modului în care a luat naștere ideea de națiune cât pentru cel în care două tipuri de națiune se proiectează în viitor, pentru modul în care înțeleg să se construiască și să își creeze propria identitate. În opinia Annei-Marie Thiesse (2000, p. 7), adevărata naștere a unei națiuni are loc atunci când un grup restrâns de indivizi declară că ea există și încearcă să o demonstreze. Există însă unele elemente simbolice și materiale, pe care trebuie să le întrunească: „o istorie ce statuează continuitatea în raport cu marii înaintași, o serie de eroi pilduitori pentru virtuțile naționale, o limbă, monumente culturale, un folclor, locuri memorabile și un peisaj specific, o mentalitate specifică, însemne oficiale – imn și drapel – precum și identificări de ordin pitoresc: costum, specialități culinare sau un animal emblematic” (Thiesse, 2000, p. 7). De asemenea, pentru L. Boia (2005) singura cerință obligatorie pe care o presupune națiunea este voința de a fi (celelalte cerințe precum limba, religia, teritoriul etc. nu reprezintă fiecare în parte condiții obligatorii), însă considerăm că aceasta nu poate exista dacă nu sunt anumite elemente mitologice fundamentale capabile să o trezească.

2.4. Mitologia unității

Mitologia unității este extrem de complexă și are nu numai implicații istorice și politice ci și filosofice. Istoricul și politologul francez Raoul Girardet (1997) așează unitatea alături de conspirație, salvator și vârsta de aur printre principalele mituri politice. Mitul unității este asociat de Girardet (1997, p.113) cu imaginea ospățului, a banchetului. De exemplu, în Banchetul, o

lucrarea a istoricului francez Jules Michelet este elogiata „miracolul asocierii”. Imaginea cinei, a mesei sfinte, pe care o găsim la gânditorii antici, cât și în Noul Testament este reactualizată în timpul Revoluției franceze când erau organizate mese publice pe străzile Parisului. Se presupune că Danton visa să vadă întreaga Franță, indiferent de poziția socială, de avere și toate partidele politice împăcate stând alături la același banchet. Mai mult, în acest vis profetic, toate popoarele Europei, libere fiind, vor conviețui pașnic, într-o singură comunitate. Mitul unității lucrează atât e intens la nivelul imaginarului încât le dă unor autori credința că în afara unității umanitatea nu poate supraviețui. Bossuet afirma că „Viața constă în unitate; dincolo de unitate e moarte sigură.” Potrivit lui Joseph de Maistre, lucrarea lui Dumnezeu își va găsi împlinirea abia prin unitate. Unitatea înseamnă desăvârșire, moarte și înviere. Franței Comuna din Paris în 1793: „Nu dorim decât un singur lucru, să ne pierdem în marele tot.” Ideea că fără unitate vom pieri este întâlnită la mai toți vizionarii politici din secolul al XIX-lea și începutul secolului XX. „O societate ai cărei membri se opun unii altora e pe cale a se destrăma”, afirma Saint-Simon, iar Fourier, la rândul său, condamna „lipsa de coeziune” a vieții religioase din vremea sa: „E nevoie de un cult universal; în domeniul relațiilor dintre oameni, ca și în toate celelalte, trebuie să domnească unitatea” (Girardet, 1997, p.114).

Principiul unității, opus și complementar alterității, acționează pe mai multe niveluri. Într-un prim aspect, Imperiul, ca simbol al unității politice și istorice, nu putea fi decât unul singur. Multiplicarea imperiului nu ar mai fi servit sensului original. Un al doilea aspect, mult mai relevant pentru chestiunea de față este cel al națiunii, al unității naționale. În secolul XIX, mitul națiunii și al statului național a acaparat imaginarul istoric și politic. Naționalismul avea să marcheze puternic conștiința istorică.

Se poate observa în ultimele două decenii, în special în țările Europei de est, tendința de a căuta aproape obsesiv identitatea, de a o regăsi și redescoperi și în același timp de a o potența. Putem vorbi, în plin proces de construcție europeană, de un reviriment al mitului național. Contrar opiniilor care confundă mitul cu iraționalul, iluzia, fantasma sau mistificarea consider că mitul nu trebuie gândit în opoziție cu realitatea ci datorită caracterului său revelator ar trebui folosit ca vector principal al interpretării raporturilor noastre cu realitatea. De altfel, în opinia lui Marcel Détienne, (2000, p. 486, cit. în Boia, 2000, p.41. Vezi și Detienne, 1998), „partea cea mai secretă a identității unei culturi este încredințată mitologiei sale”. Putem spune, în continuarea acestei idei, că pentru o înțelegere adecvată a unei comunități trebuie descifrate miturile sale, iar în cazul nostru mitul național, care odată cunoscut poate constitui o pârgă a unei construcții europene sau în cazul în care este ignorat, o reală piedică. Imaginarul nu se lasă ignorat, ci își pune amprenta asupra realității, atunci când ne așteptăm mai puțin. De multe ori, comportamente

sau reacții aparent inexplicabile se datorează unor structuri imaginare neglijate, dar, care odată descifrate, ne pot oferi o reală explicație a fenomenelor petrecute.

În *Istoria Franței*, Michelet îi consacră Parisului și rolului său în istoria națională un text amplu. E vorba de un rol deosebit, în primul rând pentru că este asimilat foarte clar unei funcții majore de îngurgitare și de digestie: în sensul propriu al termenului, Parisul apare ca hrănindu-se din carnea și din sângele fiecărei provincii care alcătuiește națiunea franceză. E un text lipsit de orice echivoc: ceea ce, pentru Michelet, asigură, în raport cu toate celelalte forme de organizare colectivă, superioritatea „acestor mari și frumoase sisteme numite națiuni”, este, într-adevăr, convingerea că aceste sisteme reprezintă, întruchipează, înscriu, în ceea ce are mai profund realitatea socială, însuși principiul unității. De aici și inegalabila măreție a Franței, națiune-tip, națiune-simbol, națiune exemplară, care nu este nici imperiu, cum este Anglia, nici juxtapunere de țări, cum este Germania, nici fojgăială de cetăți, cum este Italia. Fără îndoială, viața regională își plătește dependența de centru prin propriile slăbiciuni, suferind din pricina puținelor lucruri ce i se oferă. Dar Franța nu poate fi luată „bucată cu bucată”, trebuie apucată în întregul ei. Fiecare din părțile componente nu poate fi înțeleasă decât în relație cu întregul în care se inserează ca parte constitutivă a unei armonii globale, care spune totul despre întreg. Provinciile franceze trebuie văzute într-o deplină complementaritate. Ceea ce una din ele păstrează ca individualitate n-are valoare și nici sens decât în măsura în care vine să completeze, să corecteze și să echilibreze trăsăturile specifice celorlalte (Girardet, 1997, p.126).

Manualul lui Albert Malet și cel al lui Emest Lavisse văd ceea ce a înfăptuit monarhia. De la primii capetieni la tânărul Ludovic al XIV-lea s-au păstrat în memorie fapte ce trebuie admirate: „Organizarea administrativă [descrie Albert Malet] era inimaginabil de confuză și Franța nu era unificată [...]. Organizarea provinciilor era foarte complicată. În vreme ce azi nu există decât o singură împărțire administrativă, cea în departamente, în 1789 era o dublă împărțire, în guvernăminte și în generalități de impozitare [...]. Aceste vămi interioare, deosebirile de legislație, diversitatea regimurilor de impozitare, varietatea sistemelor de măsură și greutate erau rămășițe ale Evului Mediu, o supraviețuire a vremurilor feudale..., astfel încât, din mai multe puncte de vedere, Franța monarhică era un fel de Europă în miniatură: provinciile erau tot atâtea state distincte [...]. În multe asemenea colectivități spiritul individualist era foarte puternic. Strâns legate de obiceiurile și de privilegiile locale, multe țineau să-și conserve autonomia, să alcătuiască un stat mic în statul cel mare” (cit.în Girardet, 1997, pp.126-127).

2.5. Simbolurile naționale și identitatea națională

Conceptul de *identitate națională* este văzut de Anthony D. Smith (1992: 60) ca fiind „în același timp complex și extrem de abstract”. Ca factori determinanți, el amintește:

- „mărginirea teritorială a unor populații cultural separate în propriul «lor loc de baștină» ;
- împărtășirea miturilor de origine și a memoriei istorice a comunității;
- legătura comună cu o cultură standardizată, de masă;
- o diviziune teritorială comună a forței de muncă, ce presupune mobilitatea tuturor membrilor comunității și deținerea în comun a resurselor;
- deținerea în comun, de către toți membrii societății, a unui sistem unificat de drepturi legale și obligații reglementate de legi și instituții comune;”²

Pe baza acestor factori sau dimensiuni ale sale, națiunea este definită ca „o anumită comunitate umană ce împărtășește un teritoriu comun, o memorie istorică și mituri comune, o cultură de masă standardizată, o economie și o mobilitate teritorială comune, drepturi legale și obligații comune pentru toți membrii colectivității”³ (Smith, 1992: 60; vezi, de asemenea, Smith 1992, 2001). În altă parte, Anthony D. Smith (1991, p.77) propune un registru extins de simboluri naționale, care includ atât atributele evidente ale națiunii: „steaguri, imnuri, parade, sistemul monetar, orașele capitală, jurăminte, costumele populare, muzee etnografice, memoriale de război, ceremonii de comemorare a eroilor naționali, pașapoarte, frontiere, cât și unele aspecte mai puțin evidente: „agremente naționale, peisaje, eroi și eroine populare, povești, norme de etichetă, stiluri arhitecturale, arte și meșteșuguri, modele de urbanism, proceduri legislative, practici educaționale și coduri militare – toate acele obiceiuri distincte, moravuri, stiluri și feluri de a acționa și simți, care sunt împărtășite de membrii unei comunități istorice și culturale.”⁴

Voi analiza în continuare semnificația la nivel național a steagului, imnului, zilei naționale și a monedei, pentru ca ulterior să facem legătura dintre acestea și corespondentele lor la nivel european.

² • “the territorial boundedness of separate cultural populations in their own 'homelands';

• the shared nature of myths of origin and historical memories of the community;

• the common bond of a mass, standardized culture;

• a common territorial division of labour, with mobility for all members and ownership of resources by all members in the homeland;

• the possession by all members of a unified system of common legal rights and duties under common laws and institutions.”

³ „a named human population sharing a historical territory, common memories and myths of origin, a mass, standardized public culture, a common economy and territorial mobility, and common legal rights and duties for all members of the collectivity.”

⁴ „These symbols and ceremonies are so much part of the world we live in that we take them, for the most part, for granted. They include the obvious attributes of nations — flags, anthems, parades, coinage, capital cities, oaths, folk costumes, museums of folklore, war memorials, ceremonies of remembrance for the national dead, passports, frontiers — as well as more hidden aspects, such as national recreations, the countryside, popular heroes and heroines, fairy tales, forms of etiquette, styles of architecture, arts and crafts, modes of town planning, legal procedures, educational practices and military codes - all those distinctive customs, mores, styles and ways of acting and feeling that are shared by the members of a community of historical culture.”

2.5.1. Drapelul național

La începutul controversatei sale cărți, privind „ciocnirea civilizațiilor”, Samuel Huntington (1996) analizează câteva situații cu caracter anecdotic, cu privire la steagurile naționale. La o întâlnire academică din 1992, la Moscova, steagul național a fost atârnat invers (cu partea de jos în sus) aparent în mod accidental. Huntington interpretează acest gest ca semnificând un stagiul de tranziție, ca o expresie a nevoii de a se reinventa a rușilor, care nu cu mulți ani în urmă fuseseră sovietici. În același timp, remarcă faptul că tot mai multe steaguri sunt ridicate, sugerând o reîntoarcere a naționalismului etnic în Europa de est după căderea comunismului (vezi și Kolstø 2006). Importanța steagurilor ca simboluri naționale mai este sugerată de Huntington și de alte situații, cum ar fi cea în care locuitorii din Sarajevo, în 1994 atunci când orașul era asediat, ei au fluturat steagurile Arabiei Saudite și ale Turciei în loc de cele vest europene, identificându-se astfel cu frații lor musulmani (Huntington, 1996, p.19). O altă interpretare a gestului ar putea fi că ei își exprimau mai degrabă insatisfacția față de încercările occidentului de a pune capăt războiului, decât o raliere cu țările musulmane. Argumentul ar fi că majoritatea locuitorilor, care au fost forțați de război să părăsească orașul, au emigrat către țările Europei occidentale nu către cele musulmane (Eriksen, 2007a, p.1).

Th.Eriksen (2007a, p.1) apreciază că, deși teoria lui Huntington asupra unei iminente ciocniri a civilizațiilor este considerată superficială, ea are meritul de a fi pus în evidență importanța simbolurilor comunității și a continuității atașamentelor naționale sau regionale de tip etnic, cultural și religios. Este sugestiv, de asemenea, faptul că, el își începe lucrarea cu o reflecție asupra rolului drapelului.

Steagul sau drapelul este unul dintre cele mai puternice și mai vizibile simboluri naționale.⁵ Steagurile sunt considerate de unii autori ca fiind *simboluri condensate* (Turner, 1967) sau *simboluri cheie* (Ortner 1973), ce înglobează o multitudine de semnificații și sunt bogate în conotații estetice și emoționale (Eriksen, 2007b).

În vocabularul simbolismului analizat anterior și în opinia unor antropologi și filosofi ai imaginarului (vezi, Durand, 1999), steagul ar reprezenta un semn, având caracter arbitrar, ar fi o simplă emblemă. Deși este ales în mod convențional, ca și celelalte (imnul, ziua națională, moneda), conține în alcătuirea sa sau face trimitere la simboluri universale. Steagul însuși este după Jean Chevalier și Alain Gheerbrant (1994c, p.264) un simbol de protecție acordată sau implorată. Există o anumită legătură simbolică între purtătorul steagului și anumite realități cosmice, reprezintă unitatea dintre cer și pământ, trimițând la reprezentări ale înălțării.

⁵ Asupra originii steagurilor naționale în Europa vezi Elgenius, 2007. Pentru comparație cu istoria steagului S.U.A. vezi Leib, 2007 și Madrigana, 2007. Asupra istoriei și semnificației anumitor steaguri europene, vezi Bryan, 2007 (Irlanda de Nord), Jenkis, 2007 (Danemarca), Löfgren, 2007 (Suedia), Grimnes, 2007 și Eriksen, A., 2007 (Norvegia).

„Purtătorul unui steag sau a unui stindard îl ține ridicat deasupra capului, adresând în felul acesta un apel către cer. El creează o legătură între sus și jos, între ceresc și pământesc. La semiți, steagurile au jucat întotdeauna un rol important. Pe plan creștinesc, steagul simbolizează victoria lui Hristos înviat și slăvit. Orice procesiune liturgică din timpul perioadei pascale și a înălțării, presupune purtarea de prapuri” (Chevalier, Gheerbrant, 1994c, p.264).

Observăm că, dincolo de a fi un simplu semn de recunoaștere, simbolistica steagului implică o dimensiune cosmică. Gestul ridicării steagului este echivalent cu înălțarea sufletului, omul se înalță către divin prin acest vehicul simbolic. Nu trebuie uitată nici capacitatea sa de reprezentare, de identificare și de apartenență, care este strâns legată de utilizarea steagului ca simbol național. Reprezentarea este legată însă de protecție, deoarece cel care aparține comunității sau se supune autorității al cărei semn distinctiv este steagul, beneficiază și de ocrotirea acesteia. „Acest simbol de protecție se adaugă valorii semnului distinct: flamura unui senior, unui general, unui șef de stat, unui sfânt, unei congregații, unei patrii etc. Steagul te pune sub protecția persoanei morale sau fizice, al cărui semn este” (Chevalier, Gheerbrant, 1994c, p. 264).

Trebuie semnalat faptul că Chevalier și Gheerbrant (1994c, p. 266) disting între steag, prapur, flamură pe de o parte și stindard pe de alta. Stindardul este văzut ca un însemn al războiului, un semn de comandă, de raliere. El este emblema comandantului războinic ce îi adună pe ai săi sub semnul său la luptă. Este în același timp un semn al victoriei. Acest sens este utilizat, de asemenea, în simbolistica națională, în conflictele armate, în paradele militare, cu ocazia momentelor comemorative, de cinstire a eroilor patriei etc. Drapelul național a preluat din toate aceste semnificații și le-a adaptat la mesajul și sentimentele naționaliste. Considerăm că, distincțiile terminologice sunt mai puțin importante aici și trebuie văzută mai degrabă capacitatea de sinteză, de înglobare, dar și de resemnificare a simbolisticii naționale.

Lucien Sfez (2000, p.75) remarcă aspectele pasionale ale drapelului național, accentuând pe atașamentul puternic emoțional, care degenerază de multe ori în acte violente, iraționale: „Obiecte fetișe, instrumente de sanctificare, semnaluri de adunare, deținătoare ale unui sens, subiecte de neînțelegeri, care sunt apoi aruncate sau apărute „până la moarte”, drapelele au generat pasiuni, pe care în cinismul nostru deziluzionat, ne este greu să le acceptăm” .

Sfez (2000, p.75) ne amintește că nu cu multă vreme în urmă încercarea de a distruge drapelul național te trimitea la închisoare. În funcția lor de embleme, de „mijloace pentru reunificare”, steagurile sunt instrumente ale violenței.

Observăm că atașamentele față de drapelele naționale duc uneori la fetișizare, la idolatrizare, steagurile sunt păstrate și apărute cu sfințenie, se moare pentru steag la fel cum se moare pentru patrie. Nu putem ignora aceste aspecte care generează și adâncesc alterități, care

sub semnul apărării patriei ascund sentimente arzătoare de opoziție, pasiuni ostile, care au stat de multe ori la baza conflictelor între națiuni sau etnii. Identificarea cu steagul național nu este lipsită de violență, fie împotriva celor care nu stau sub semnul lui, fie față de cei care îl renegă sau îl falsifică. Ca oricărui simbol, steagului îi este specifică ambivalența (pur-impur, malefic-benefic, sacru-profan) este instrument de conflict, dar și de aspirații înalte. Generează unitate, dar și conflict, este un factor puternic creator de identitate, dar poate contribui la exacerbară alterităților.

Th. Erikson (2007, p.3) remarcă faptul că în Europa Medievală, steagurile aveau un rol instrumental, făcând posibilă distincția dintre prieteni și dușmani pe câmpul de luptă, fiind de asemenea asociate cu originea comună, locul de baștină, apartenența la un anumit clan etc. Familiile aristocratice purtau steaguri heraldice pentru a-și arăta descendența nobiliară. În epoca statelor naționale, steagurile îndeplinesc un rol (la un nivel mai abstract și mai cuprinzător) cu cel al totemurilor comunităților primitive. Numai că, acum este vorba de apartenența la națiune și nu la alte grupuri. Nu discutăm acest aspect, dar remarcăm dubla semnificație a steagului atât instrumentală cât și simbolică.

2.5.2. Imnul național

Termenul de *imn* provine din limba greacă de la *hymnos*, care se referă la un cântec de laudă sau de mărire, o odă închinată unor zei sau eroi. Este posibil să fie legat de termenul *hymenaios*, „cântec de nuntă” și de Hymen, zeița greacă a mariajului. Începând cu Evul Mediu capătă un accent de sacralitate, având semnificația de cântec religios. Primul imn național este considerat cel al Marii Britanii: „God Save the Queen/King”, folosit începând cu 1745.

Scopul oricărui imn este acela de cântec de laudă sau de mărire destinat interpretării în comun, la nivelul unui grup sau comunitate. În consecință, ar trebui să fie ușor de cântat și de reținut, capabil să atragă oamenii în a-l interpreta împreună oferind un anumit nivel de identificare cu realitatea pentru care imnul stă. Acesta este motivul pentru care imnurile sunt de regulă realizate pentru a determina reacții emoționale, identitate colectivă prin intermediul vocii și sunetului (Fornäs, 2012, p.150). Dar sunt capabile imnurile (simboluri sonore) să creeze identitate? Am văzut că steagul are o forță extraordinară de unificare (în special datorită simbolurilor vizuale pe care le conține), însă imnul nu beneficiază de acestea. Deși, se spune că trăim într-o civilizație a imaginii, a vizualului, autori precum Jacques Derrida afirmă că vocea și sunetul sunt mai primordiale (au un caracter mai original) decât vederea și imaginile, (Derrida, 1976). Johan Fornäs (2012, p.152) nu vede un motiv pentru ca sunetele muzicale să fie mai sărace în semnificație decât cuvintele, diferența făcând-o doar procedurile de semnificare. La rândul lor, simbolurile vizuale sunt integrate în diferite contexte, atât solemne cât și obișnuite.

Steagurile și logourile pot fi expuse tot timpul, pe diferite suporturi, însă imnurile sunt ascultate doar cu ocazii speciale, festive. Sunt mai puțin banale decât celelalte simboluri, tocmai acest caracter special le dă o forță mai mare de atragere a atenției, îndeplinind și o funcție de sacralizare, de consolidare a comunității.

Peter J. Martin (1995: 275) apreciază cererea crescută pentru cântecele populare în zilele noastre în lumina capacităților acestor melodii de a forma comunități. Ele le oferă indivizilor posibilitatea de a se identifica ei înșiși cu „anumite entități simbolice”. În timp ce cântecele populare contribuie la o identificare în sens mai larg, un imn are un caracter mai oficial și formal, fiind susținut de anumite instituții sau organizații, națiuni sau state. Malcolm Boyd, în urma analizei unui număr mare de imnuri provenite din întreaga lume, a identificat cinci categorii, dintre care primele două sunt cele mai comune: 1) imnuri solemne (cum ar fi cel britanic și cel european); 2) marșuri („La Marseillaise”); 3) tonuri de operă (specific țărilor Americii Latine); 4) melodii populare (folosite de obicei în Asia) și fanfare fără text (specific țărilor Orientului Mijlociu), (Boyd 2001, Fornäs, 2012, p.153).

2.5.3. Ziua națională

Alături de celelalte simboluri, ziua națională joacă un rol important în trezirea și consolidarea conștiinței naționale. Asemenea imnului, ziua națională presupune o anumită solemnitate, determină comportamente și atitudini comemorative, adună cetățenii unei țări laolaltă în anumite locuri simbolice, care au legătură cu evenimentul comemorat. Ziua națională se leagă de un anumit ritm al vieții sociale, dar și determină într-un fel acest ritm, fiind o parte a vieții comunității. Prin gesturile lor, participanții la manifestările prilejuite de ziua națională activează reprezentări ale trecutului național, sunt purtătoare de semnificații care trimit la viitorul unității naționale. În același timp, ei comunică lumii întregi aceste valori și semnificații. Nu doar conștiința națională este implicată ci și reprezentările celorlalți, ai membrilor altor comunități naționale sau supra-naționale. Aceste reprezentări au rolul de a reaminti importanța națiunii respective, a rolului pe care l-a jucat și îl joacă în istorie. Putem privi aceste zile simbolice și ca o cale de comunicare între națiuni, prin intermediul cărora acestea își fac cunoscut specificul național. Unele zile naționale sunt sărbătorite și în alte țări decât cele de origine, ajungând uneori la scară globală. Probabil cea mai cunoscută zi națională este cea a Statelor Unite ale Americii, care se celebrează pe 4 iulie, data la care a fost semnată Declarația de Independență.

Argumentul principal al volumului coordonat de David McCrone și Gayle McPherson (2009) este că „‘zilele naționale’ sunt dispozitive comemorative în timp și spațiu pentru a consolida identitatea națională,”⁶ deoarece:

⁶ „‘national days’ are commemorative devices in time and place for reinforcing national identity”.

„Ce anume ar putea surprinde mai bine esența a lui a fi ‘național’ decât de a stabili o zi în care să celebrăm ceea ce suntem și cum am ajuns aici, de a alege o zi pentru a marca în calendar ce înseamnă să fii membru al unei comunități naționale ? Zilele naționale nu sunt nici pe departe singurele dispozitive ale memoriei colective valabile, dar spectacole și ceremoniile anuale au un rol important în a consolida ceea ce suntem.”⁷

Contează cu adevărat zilele naționale? Michael E. Geisler (2009, p. 10) observă că din studiul „generos și comprehensiv” al lui Anthony D. Smith (1991) asupra identității naționale lipsește cu desăvârșire ziua națională. Ceea ce ar însemna că zilele naționale sunt mai puțin relevante decât cele legate de arhitectură, folclor, sistem juridic etc. Este aceasta o scăpare din partea lui Smith sau zilele naționale sunt redundante în ceea ce privește identitatea națională? David McCrone și Gayle McPherson (2009, p.2-3) consideră că, deși, s-ar putea explica omisiunea lui Smith (prin faptul că acesta este englez, iar ziua națională a Angliei, 23 aprilie, ziua Sfântului Gheorghe, fiind mai degrabă onorată decât respectată) zilele naționale nu sunt redundante: „Simplul fapt că există mai multe zile naționale, că există o competiție pentru acest statut sau că marchează diferite evenimente, experiențe, persoane, este ceea ce le face interesante.”⁸

Folosindu-se de exemplele Rusiei, Australiei, Germaniei și Japoniei, Geisler (2009, p. 14) susține că zilele naționale, de cele mai multe ori, sunt „semnificanți relativ slabi și instabili ai identității naționale”,⁹ lucru, care devine evident, dacă le comparăm cu celelalte simboluri naționale. Ca argument este adus cazul Germaniei, care în ciuda istoriei sale problematice a reușit să își fixeze simbolurile naționale. Steagul, capitala, imnul, deși au fost de multe ori controversate, mutate sau reajustate, s-au impus într-un final. În comparație cu acestea, ziua națională (în general, nu doar în cazul Germaniei) dispune de o mai mare instabilitate:

„Cu siguranță, în timp, toate simbolurile naționale sunt supuse editărilor, rescrierilor și chiar eliminării complete de către grupări de elite intelectuale aflate în competiție; totuși se pare că steagurile, emblemele, monedele și capitalele – fără a menționa monumentele naționale majore - dispun de o stabilitate mult mai mare și de o fixare mai solidă [...] decât zilele naționale” (Geisler, 2009, p.15).

Geisler argumentează că simbolurile naționale funcționează prin „supra-determinare”, în sensul că lucrează împreună pentru a stabili o rețea de semnificații. Spre deosebire de drapel, imn și monedă, ziua națională nu este omniprezentă, deoarece se petrece o singură zi pe an. Cu toate

⁷ „What could capture better the essence of being a ‘national’ than setting aside a holiday on which to celebrate who we are, and how we got here, selecting a day to mark out calendrically what it means to be a member of a national community? National days are by no means the only memorial devices available, but having annual ceremonial performances and celebrations are important in reinforcing who ‘we’ are.”

⁸ „The very fact that there are plural national days, that there are competitors for the status, or perhaps that they mark different events, experiences, people, is what makes them interesting.”

⁹ „relatively weak and extremely unstable signifiers of national identity”

acestea, ea nu poate trece neobservată: nu poți scăpa de ea decât dacă pleci din țară sau te închizi în casă. În plus ziua națională este mai puțin susceptibilă de secularizare, ea fiind mult mai strâns legată de rădăcinile ei religioase.

„Sugerez că există trei motive principale pentru care zilele naționale nu funcționează în exact același fel ca celelalte simboluri naționale:

1) Zilele naționale nu dispun de ubicuitate: avem de-a face cu ele o singură dată pe an, deci ‘supra-determinarea’ nu funcționează în cazul zilelor naționale.

2) Ele nu trec neobservate.

3) În cazul zilei naționale, ‘supra-scrierea’ tradițiilor religioase cu ideologia seculară a naționalismului arată că cea din urmă este un proiect istoric incomplet și că forțează ziua națională să concureze cu structura religioasă a calendarului.”¹⁰

Argumentele lui Geisler nu sunt greu de combătut. Chiar dacă acceptăm teoria supra-determinării, care este criticabilă la rândul ei, faptul că zilele naționale sunt doar o dată pe an nu le scoate din rețeaua simbolurilor naționale și nu le diminuează semnificația. În primul rând, nu ubicuitatea dă forță unui simbol ci semnificantul și semnificația acestuia. Instabilitatea unor zile naționale, alese ca exemple de către autorul citat se datorează unor contexte social-politice și istorice, care au înlocuit zilele naționale în funcție de ideologia promovată. În cazul în care evenimentul la care trimite ziua națională este legat de independența (mitul salvatorului, unificarea, mitul unității, acestea rezistă). Imaginarul este cel care dă forță și stabilitate evenimentului comemorat, apoi cu cât semnificația zilei este mai bogată și atinge valori cu caracter universal, cu atât aceasta va fi mai rezistentă. În al doilea rând, faptul că nu trece neobservată nu mi se pare un argument împotriva importanței zilei naționale, dimpotrivă, un simbol rar utilizat, dar care nu trece neobservat, capătă mai multă importanță la nivelul imaginarului. Cum altfel ar fi rezistat sărbătoarea de Anul Nou, poate cea mai bogată în semnificații? Să nu mai vorbim de sărbătorile creștine (Crăciunul, Paștele) sau chiar cele păgâne, dar străvechi, care semnifică regenerarea naturii, procrearea etc. În al treilea rând, faptul că ziua națională este într-o competiție cu zilele și sărbătorile din calendarul religios nu înseamnă că proiectul național este unul incomplet sau că simbolul este unul de mâna a doua, ci arată tocmai filiația religioasă a simbolurilor naționale. Ele sunt simboluri secularizate, își au originea în simbolismul religios și apar în continuarea acestora, nu sunt pure invenții ale modernității.

¹⁰ „I suggest that there are three principal reasons why national days do not work in quite the same way as do other national symbols:

1. National days are not ubiquitous: we encounter them but once on a calendar year; therefore, ‘over-determination’ does not work for national days.

2. They do not go unnoticed.

3. In the national day, the historical ‘overwriting’ of religious traditions with the secular ideology of nationalism shows the latter to be a historically incomplete project and forces national day to compete for meaning with the religious segmentation of the calendar year.”

Cu toate acestea, există numeroase deosebiri în ceea ce privește felul în care sunt percepute și trăite zilele naționale. Fiecare țară are specificul ei național, dar și o anumită istorie a alegerii zilei naționale. Unele state nu au o zi națională, altele o sărbătoresc puțin sau deloc. În altele există zile aflate în competiție pentru a deveni naționale, ele comemorând evenimente politice sau culturale, care au un caracter problematic (McCrone și McPherson, 2009, p.1). Uneori ele sunt asociate cu regimuri politice trecute, față de care există anumite resentimente. Nu de puține ori, odată cu schimbarea regimului politic a fost schimbată și ziua națională. Sub acest aspect, cazul României este exemplar. În perioada 1866-1947 ziua națională a României a fost 10 mai, zi în care prințul Carol de Hohenzollern-Sigmaringen a depus jurământul în fața adunării reprezentative a Principatelor Române Unite. Semnificația zilei a fost întărită de proclamarea independenței de stat a României, în 1877. Ulterior, în 1881, după ce parlamentul a votat transformarea țării în regat, pentru a marca evenimentul, pe 10 mai a fost sărbătorită ziua națională cu mare fast. Cel mai probabil, ziua nu s-a ales la întâmplare, ci pe principiul că două evenimente diferite, dar semnificative pot crește încărcătura simbolică și comemorativă a zilei. Se făcea astfel legătura mitologică între monarh, în calitate sa de salvator, și independența statului român de sub dominația otomană, ce durase atâtea secole. Între 1948 și 1989, în timpul regimului comunist, ziua națională a fost stabilită pe 23 august, marcând întoarcerea armelor împotriva Germaniei naziste și începutul revoluției populare în România. Am putea spune că și schimbarea zilei marchează o întoarcere, un moment de cotitură de la monarhie la un regim comunist autoritar. La această dată, România nu doar s-a întors împotriva Germaniei naziste ci s-a orientat către Rusia comunistă. O altă întoarcere, de data aceasta împotriva comunismului, a avut ca efect o altă schimbare a datei pentru ziua națională. Deși s-a propus și varianta zilei de 22 decembrie ca zi națională, zi semnificativă pentru eliberarea de regimul comunist, aceasta nu a fost în final acceptată. Nu discutăm aici motivele politice, dar nu putem ignora faptul că un rol l-a jucat și imaginarul. Ziua care a marcat decisiv soarta revoluției din 1989, era prea sângeroasă, recentă și incertă, dar în același timp nu accesa un fond mitologic/arhetipal suficient de puternic. S-a propus și întoarcerea la ziua de 10 mai, care ar fi însemnat o reactualizare a trecutului monarhic. Până la urmă s-a convenit la ziua de 1 decembrie 1918, ziua Marii Uniri. Era tot o întoarcere la trecutul monarhic, dar în care nu era comemorată monarhia, nici independența de stat, acum deja un eveniment mult prea îndepărtat și cu o semnificație consolidată, ci unitatea națională. Se vede cum acționează aici mitul unității. Ziua cea mai semnificativă pentru națiune este ziua întregirii ei, după ce în trecut fusese cea a eliberării ei de sub o dominație străină. Atât evenimentele comemorate, cât și semnificațiile lor joacă un rol important la nivelul imaginarului: independența a netezit calea către unitate, mitul salvatorului și cel al unității se împletesc. Mitul unității a lucrat atât de puternic și de hotărât încât a ignorat faptul că ziua de 1 decembrie 1918 a

marcat și o pierdere politică a Ungariei, putând fi interpretată ca un afront la adresa comunității maghiare din Transilvania. Încă o dată imaginarul ignoră diferențele și consolidează alteritățile.

Cui ar trebui să aparțină ziua națională? Pe cine să reprezinte? Majoritatea dominantă, ca în unele cazuri sau națiunea cuceritoare, ca în altele? Atunci cum mai poate fi considerată națională, dacă privilegiază sau reprezintă exclusiv doar o parte a cetățenilor unui stat? Cazul Australiei este relevant pentru această dificultate. În ultimii 70 de ani, dar mai ales de la începutul pregătirii pentru aniversarea a 200 de ani în 1988, s-au confruntat diferite propuneri pentru ziua națională a Australiei. Aceasta, sărbătorită pe 26 ianuarie, comemorează debarcarea primei flote britanice la Botany Bay, în 1788 pentru a stabili prima colonie-închisoare. Este aceasta o zi potrivită pentru a deveni națională? Cea mai puternică opoziție a venit din partea aborigenilor, care văd această zi ca o celebrare a uneia dintre cele mai dure colonizări britanice, care a inclus depozități de pământ, crime în masă, violuri și persecuții ale nativilor australieni. Aceștia se referă la această zi ca la „Ziua Invaziei” sau ”Ziua Supraviețuirii”, nu ca la o zi națională (Geisler, 2009, p.11).

În anumite cazuri zilele naționale au trebuit să fie „detoxificate”, deoarece erau asociate cu regimuri politice sau evenimente trecute, văzute acum într-o lumină negativă, altele au fost reinvestite cu noi semnificații, pentru a se potrivi reprezentărilor curente. Putem vedea aici anumite rezistențe ale imaginarului. Pe de o parte în nevoia de a resemnifica evenimente sau date ale trecutului, în scopul adecvării la situații sau contexte actuale, pe de alta în „încăpățânarea” unora de a rămâne atașate vechilor semnificații. Imaginarul poate fi modelat și resemnificat, dar tot timpul va opune rezistență. Când această forță este mai mare decât cea a schimbării, asocierile de sens rămân active. În unele cazuri, zilele naționale au fost interzise și blamate, comemorate pe ascuns, participanții riscând închisoarea sau mai rău (McCrone și McPherson, 2009, p.1).

Imaginarul diferențiază, dar și uniformizează, mai ales atunci când sunt activate mituri, cum este cel al unității. Aici trebuie amintită disjuncția dintre stat și națiune. Dacă statul coincide cu națiunea (cum se întâmplă în puține cazuri) atunci procesul de uniformizare nu întâmpină rezistențe, dar dacă statul reprezintă o umbrelă sub care intră mai multe națiuni, lucrurile nu mai stau la fel. În cazul statelor multinaționale, putem asista la competiții între sărbătorile naționale ale statului (reprezentat de multe ori de națiunea dominantă) și ale națiunilor pe care le cuprind. Unele reprezintă zile naționale, altele simple sărbători locale, care au ajuns așa fiind depozitate de statutul de zile naționale. Nu în toate statele există aceste situații sau ele nu duc la conflicte, dar potențial pentru acesta există, atâta timp cât există atașamente emoționale puternice față de națiune sau etnie.

2.5.4. Moneda națională

Cu toate că are rolul de instrument economic, moneda unei țări este un important factor determinant al identității naționale. Prin faptul că ea circulă zi de zi din mână în mână, contribuie la formarea identității, contribuind, de asemenea, la consolidarea unității naționale. Moneda este un mijloc de schimb, dar este mijlocul prin care noi, membrii acestei comunități sau națiuni facem acest schimb. Forța monedei ca valută poate avea efecte asupra mândriei naționale, deoarece, felul în care o țară este percepută în exterior, prin intermediul monedei sale, contribuie la creșterea statutului acesteia și implicit al cetățenilor ei. Moneda joacă, deci, și rolul de carte de vizită a unei națiuni. De fapt, relația dintre monedă și identitatea națională este reciprocă: moneda contribuie la consolidarea identității, dar este și un efect al acesteia. De regulă, moneda este aleasă pentru a reprezenta națiunea. Mai mult, ea este un suport pentru reprezentări ale identității naționale, cum ar fi personalitățile culturale, eroii fondatori, patroni spirituali sau personajele istorice cheie, care au avut de jucat un rol important în dobândirea independenței, în realizarea unității sau care au extins și crescut puterea statului pe care îl reprezintă moneda. Cu toate acestea, ca orice simbol național, moneda este un simbol convențional, este rezultatul alegerii unor factori de decizie sau elite politice și culturale. Ea joacă în felul acesta și rolul de instrument politic în construirea identității. În aceste condiții mai are moneda o funcție simbolică? Bineînțeles că are, dar felul în care aceasta lucrează, diferă de al celorlalte simboluri naționale.

Rezumând, am putea spune că (printre altele), moneda națională îndeplinește următoarele funcții:

- 1) Economice – de mijloc de plată și de schimb, etalon al valorii etc.
- 2) Politice – reprezintă imaginea statului în lume (forța economică se traduce de obicei în forță politică); contribuie la construcția identității naționale;
- 3) Sociale – stabilește legături sociale, relații de status etc.
- 4) Culturale – face cunoscute și promovează personalități istorice și elite culturale, fixându-le în conștiința publică;
- 5) Simbolice – reglează anumite reprezentări la nivelul imaginarului, constituie un factor de consolidare a identității.

Chiar dacă îndeplinește funcții simbolice, moneda se deosebește de celelalte simboluri naționale. În primul rând, steagul, imnul și ziua națională, după cum am văzut, au o încărcătură afectivă, ele apelează la sentimente, se bazează pe trezirea unor emoții și atașamente puternice. Moneda nu are o încărcătură afectivă sau cel puțin nu conduce la trăiri atât de puternice ca steagul și imnul. În al doilea rând, comportamentele asociate cu prima categorie de simboluri sunt direct legate de sentimentele puternice pe care le trezesc: un soldat își poate da viața pentru

a proteja steagul pe câmpul de luptă sau pentru a-l cuceri pe cel al inamicului, imnul național poate îmbărbăta spiritele sau învrăjbi mulțimile unele împotriva altora, ziua națională implică o serie de gesturi comemorative. Nimic dintre acestea nu se întâmplă în cazul monedei. Nimeni nu-și va risca viața pentru moneda națională (nu o vedem aici în calitate de bani), nu va avea un comportament comemorativ. În al treilea rând, în timp ce primele simboluri sunt asociate direct și explicit cu națiunea, moneda are doar o funcție secundară, consolidarea identității. În reprezentările colective, în timp ce primele simboluri reprezintă națiunea, moneda este doar un mijloc de schimb, cu conotații simbolice, dar rămâne un mijloc de schimb. În al patrulea rând, datorită faptului că circulă din mână în mână, că se găsește peste tot, moneda s-a banalizat. De multe ori nu conștientizăm ce personalitate este reprezentată pe o anumită bancnotă sau pur și simplu nu ne interesează. Asta nu înseamnă că bancnota nu îndeplinește o funcție simbolică, dar aceasta se realizează la un nivel mai subtil, fără a implica solemnitatea celorlalte simboluri naționale. Reprezintă un „naționalism banal”, după expresia lui Michael Billig (1995). Deși distincția sa este operată inițial pentru a distinge între naționalismul virulent din unele state și afișarea subtilă a simbolurilor naționale în statele cu o identitate națională stabilizată, putem folosi termenul și pentru a distinge între diferitele simboluri naționale: unele sunt în continuare încărcate cu afectivitate, solemnitate sau sunt ritualizate cum sunt: steagul, imnul și ziua națională, altele sunt banalizate, aduse în cotidian, cum este moneda. Am putea spune că moneda a fost încă de la început, prin dubla sa funcție comercială și identitară un simbol izvorât din banalitate, din viața de zi cu zi. Cu toate acestea, după cum remarcă și Michael Billig, în anumite situații, mai ales la începuturile fondării unui stat, alegerea monedei poate avea o miză mai ridicată.

„Monedele și bancnotele poartă de obicei emblemele naționale, care rămân neobservate în tranzacțiile financiare zilnice. Numirea unității monetare poate fi o problemă controversată și cu o mare încărcătură simbolică, în special în primele zile ale unei națiuni. În 1994, președintele Croației, Franjo Tuđman a decis ca dinarul să fie înlocuit de «kuna», care a fost unitatea monetară folosită de statul croat sprijinit de naziști între 1941 și 1945. «Kuna» este termenul pentru jderul care populează pădurile Croației. Președintele își apără decizia susținând că «kuna apără tradiția noastră națională și confirmă suveranitatea noastră.»¹¹ (*Independent*, 15 mai, 1994 cit. în Billig, 1995, p.42).

¹¹ „Coins and bank notes typically bear national emblems, which remain unnoticed in daily financial transactions. Naming the unit of currency can be a highly symbolic and controversial business, especially in the early days of a nation. In 1994, President Franjo Tuđman of Croatia decided that the dinar should be replaced by the 'kuna', which was the unit of currency used in the Nazi-backed state of Croatia between 1941 and 1945. 'Kuna' is the term for the furry marten which inhabits the forests of Croatia. The president defended his decision by claiming that «the kuna defends our national tradition and confirms our sovereignty»”

În opinia lui Matthias Kaelberer (2004) legătura dintre monedă și identitate nu este una afectivă, ci mai degrabă una bazată pe încredere. Odată cu modernitatea, relația de încredere a devenit mai degrabă abstractă și instituționalizată. În consecință, pentru a sprijini încrederea, identitatea nu trebuie să se bazeze pe sentimentul de apartenență. Este suficientă o identitate difuză, bazată pe factori de natură utilitaristă sau contractualistă, care este parte a identități hibride.

2.6. Națiunea și religia

Identitatea națională presupune o recunoaștere de către comunitatea însăși, dar și de către alții, a unor elemente comune, ce fac legătura între trecut și prezent, cum sunt limba, istoria și religia. După cum am văzut, limba națională poate fi atât un element de bază al constituirii națiunii, cât și un produs al acesteia. La fel se întâmplă și cu istoria: memoria colectivă aduce oamenii laolaltă, dar este și rescrisă sau reajustată pentru a servi mai bine idealului național. Dar care este situația în cazul religiei? Dacă limba și istoria stau sub semnul diversității, fiind proprii fiecărei națiuni, nu la fel stau lucrurile și în cazul religiei? Bineînțeles că există și au existat diferențe în funcție de contextul istoric, cultural și social cu privire la rolul pe care l-a avut religia în constituirea națiunilor europene. Diversitatea merge însă până la un punct: în afara câtorva excepții, națiunile europene s-au constituit în jurul religiei creștine. Diversitatea o dă poate tipul de creștinism practicat: ortodoxism, catolicism, protestantism, dar în acest caz nu diferențele fac regula. Națiunile europene, ca produse ale modernității, sunt ele însele marcate cu pecetea sacralității. Am putea spune că sacrul s-a reinvestit în națiune. În termenii lui Lucian Boia (2005, p.11), națiunea a fost „una dintre principalele beneficiare ale transferului de sacralitate.” Astfel că, națiunea nu este „doar un concept sau un sistem socio-politic, ci, în egală măsură, o religie.” În calitate de religie modernă, națiunea oferă „rețete de fericire”.

În opinia lui Aurel Popovici (1997), legătura dintre națiune și religie este atât de strânsă, încât identitatea națională nu poate fi concepută în lipsa religiei. Opțiunea de a nu fi religios poate aparține individului sau comunităților, care nu au ajuns încă la stadiul de națiune, dar nu și națiunii. Mai mult, forța și durabilitatea unui popor se trage din religia sa. Nereligiosul este asociat cu efemerul, pe când religia face ca națiunea să dăinuie. Uitându-și religia, o națiune se condamnă la efemeritate și se va dizolva printre alte națiuni mai puternice.

„Un popor nu poate exista fără religie. Individul e liber să opteze între religii și ateism. Precum e liber să emigreze sau să se sinucidă. Și triburi primitive și nomade intră în această categorie a libertății. Nu însă o națiune. Nu mai ales un popor pe cale de a deveni o națiune puternică. Individul fără minte poate deveni ateu și cosmopolit, căci mintea lui e slabă și repede trecătoare; e numai de azi pe mâine. Poporul însă s-a zămislit prin secole și pentru secole,

și el în veac nu poate dăinui decât cu mintea lui cea seculară. Iar această minte seculară nu rămâne întreagă, această istorică înțelepciune nu se poate păstra decât sub scutul și protecțiunea unuia și aceluiși Dumnezeu. Uitându-l pe el, renegându-l pe el, un popor, o națiune, pe sine se uită, pe sine se renegă. Dar o națiune nu se poate renega decât curmându-și zilele, dispărând dintre națiuni.” (Popovici, 1997, p.270)

Simbolurile religioase devin de multe ori simboluri naționale: stema poartă semnul crucii, catedralele, mănăstirile, locurile de pelerinaj devin atât spații ale coeziunii naționale, fiind uneori reprezentate pe monede sau bancnote, pe timbre și alte suporturi care au rolul lor în consolidarea identității naționale. Religia unește, dar și separă, în sensul că ea constituie atât un factor de coeziune internă, dar și de diferențiere de alte națiuni sau grupuri etnice, care au adoptat o altă religie sau un cult diferit în interiorul aceleiași religii (Mythill, 2006, Rabil, 2011, Bradfield, 2001, Tomko, 2011).

Relația dintre religie și națiune este mai complexă decât la prima vedere. Ea merge în dublu sens: religia are rolul ei de element de bază al constituirii națiunii, dar și națiunea este o religie prin ea însăși, servind în mare măsură acelorași scopuri. Prin însăși etimologia termenului, religia (*rellegere*- punere împreună, aducere laolaltă) este legată de națiune, ambele stau sub semnul unității, al coeziunii umane. La nivelul națiunii, religia își continuă această finalitate, de a aduce oamenii laolaltă, de a consolida comunitatea. Pe de altă parte, atunci când devine un criteriu de diferențiere, religia poate deveni un factor generator de alteritate.

2.7. Identitatea românească

După ce am abordat națiunea și identitatea națională în general, corelate cu mitul unității , pentru a evidenția rolul pe care îl joacă imaginarul la nivelul acestora, voi analiza după o grilă asemănătoare, identitatea națională românească. Cum se definesc românii ca națiune din punct de vedere al teritoriului? Cum își reconstituie ei istoria și cum își înțeleg originea ca națiune? Cum se raportează la ceilalți, fie din afară, fie din interior? Cum își construiesc la nivel simbolic identitatea? Cu alte cuvinte, mă interesează geografia simbolică românească și imaginarul frontierelor, rolul pe care îl joacă granițele la nivelul identității românești, care sunt principalele mituri istorice și ale originii, cum funcționează la români mitul unității, de exemplu, care este raportul identitate-alteritate, rezultat din felul în care se raportează românii la străini, care sunt simbolurile politice naționale și ce semnifică ele. Voi încerca să schițez în linii mari aceste teme, fără a intra prea mult în detalii.

2.7.1. Geografia simbolică și imaginarul frontierelor

Românii mereu își caută identitatea, caută să se definească. Geografia joacă un rol în această întârziere, dar și în căutarea veșnică a românilor de a se regăsi pe ei înșiși (Constantinescu, R., 2009). Incertitudinea geografică se răsfrânge asupra identității care la rândul ei stă sub semnul neîmplinirii:

„Țara românilor nu aparține nici Europei centrale, nici Balcanilor, nici Europei Occidentale, nici necuprinsului slav de la răsărit. E la încrucișarea lor. Istoria ei e o istorie a frontierelor: la extremitatea Imperiului Roman, a Imperiului Bizantin, la marginea expansiunii ruse, otomane sau, mai târziu, apusene.” (Bulei, 1996., p.5)

Lucian Boia remarcă, de asemenea, dificultatea aprecierii locului ocupat de România pe harta Europei. Ea nu aparține Peninsulei Balcanice pentru că aceasta este limitată la nord de Dunăre, pe când România (în afară de Dobrogea) se află la nord de Dunăre. Cu toate acestea, „România este, în bună măsură, balcanică, printr-o lungă istorie, prin multiple raporturi umane și culturale” (Boia, 2012, p.13). Geografia culturală și simbolică nu se suprapune, deci, peste cea fizică.

Deși această incertitudine geografică a jucat rolul ei în imaginarul românilor, de-a lungul secolului, este vorba aici mai degrabă vorba despre o incertitudine a încadrării într-un anumit spațiu geografic simbolic și cultural decât o incertitudine cu privire la spațiul simbolic ocupat de români. Acesta este relativ ușor de delimitat, iar de regulă este cunoscut ca spațiul „carpato-danubiano-pontic”, deoarece este conturat după forma cercului Carpaților Românești și este mărginit în partea de sud de fluviul Dunărea, iar în partea de est de Marea Neagră. Munții, fluviul și marea apar ca limite geografice și simbolice, dar ca orice simbol, acestea au un caracter ambivalent: ele au rolul de a separa, dar și de a uni. După cum remarcă L. Boia, „Dunărea mai curând unește decât separă”, de la sud de Dunăre venind atât influențele bizantine cât și cele turcești, care au determinat în mare măsură stilul de viață, cultura și organizarea administrativă a țărilor române (mai ales a Țării Românești și a Moldovei). Carpații la rândul lor au separat, dar au și unit. Transilvania a fost despărțită timp de secole de celelalte două țări române atât de munți cât și de dominația maghiară și austriacă, putând fi considerată ca făcând parte din Europa centrală, mai apropiată, deci de modelul Occidental. Însă legătura românilor din interiorul arcului carpatic cu cei de la sud și la est de munți nu a fost niciodată pe deplin întreruptă, legătura fiind refăcută cu adevărat după unirea din 1918. Marea Neagră, de altfel, nu a jucat un rol foarte important în istoria românilor, deoarece Dobrogea, nu a făcut parte decât scurt timp din Țara Românească, fiind alipită României după Războiul de Independență din 1877 și apoi după Unirea de la 1918. Dar, oricum, marea simbolizează atât închidere cât și deschidere la nivelul

imaginarului fiind ea însăși văzută ca un spațiu nemărginit, imagine arhetipală a oricărui început și a oricărui sfârșit.

Oricum, este de reținut că raportat la alte zone geografice și culturale, spațiul românesc apare ca un spațiu de margine, iar România ca „o țară de frontieră a Europei”, după expresia lui Lucian Boia (2012). Raportat la el însuși acest spațiu a fost perceput prin filtrul mitului unității, în perioadele de mare efervescență a ideilor naționaliste, ca un spațiu omogen, coerent și unitar. Imaginarul românesc al frontierelor este exprimat cu forță și claritate de textul următor din Octavian Goga. Textul „Granițele” din lucrarea *Naționalism dezrobitor* (1998) este redat ca fiind confesiunea unui „bătrân cărturar ardelean, muncit și el de clocotul zilelor schimbate”, în perioada de după unirea din 1918:

„Am fost un neam plin de vlagă, puțini vor mai fi ca noi, care în veacul din urmă s-au scuturat de sărăcie și umilință. Ne-au omorât întotdeauna granițele. Ca prin niște chingi de fier în jurul unui trup dornic să crească, noi am fost strânși și la mijloc și la încheieturi. Granițele dor, granițeleucid. O graniță nouă pe suprafața unui popor a însemnat întotdeauna o moarte nouă. Toți cuceritorii care au împlântat un nou stâlp de hotar în tulpina unei nații sunt călăii, care au bătut piron în carne. Nu că au oprit o scurgere normală de energii de la un capăt la altul, dar au turnat otravă în bucățile dărbuite și le-au înveninat. Uită-te la noi: în Principatele Dunărene granițele de odinioară însemnau otrava turco-grecescă, în Bucovina zodia nemților, peste Prut zăpăceala moscovită, aici miasme ungurești. Bietul trup, ciungărit tot veacul al nouăsprezecelea, a zvâcnit la granițe ca la niște rane coapte cari vreau să spargă. Fiorii unității ardeau dedesubt și în măsura în care se deschideau punctele de graniță, pe spărtură, țâșnea dintr-o parte într-alta fluidul nevăzut și prindea rădăcini... așa s-a plămădit, de pildă unitatea noastră literară din ultimele decenii: unde de foc furișate pe spărturi de granițe... din nenorocire însă cursul otrăvilor într-un organism e mult mai lung și mai primejdios. Piroanele s-au smuls, crucificatul s-a ridicat în picioare, dar veninul i-a rămas. Toate părțile alipite ale României de azi pătimesc înainte de urmele granițelor ca de o năprasnică boală de adolescență. După hora unirii pe care am jucat-o cu toții cu egală frenezie, întorși pe la vetrele noastre, ne scutură pe fiecare frigurile de demult, virusul din copilărie își face de cap...” (Goga, 1998, pp.273-274).

Granițeleucid sau lasă răni adânci la nivelul imaginarului, iar rănilerămân multă vreme după ce frontierele politice au fost înlăturate. Ele vlăguiesc națiunea, o otrăvesc. Patria este văzută ca trup ce este sfârtecat de lama otrăvită a frontierelor interne, ce despart românii unii de alții. Granițeleucid și de aceea ele trebuie ucise.

„Noi am văzut dărâmarea granițelor externe și e destul atât. Dacă aș putea însă să las un testament pentru cei veniți în urma noastră, atunci v-aș zice să nu vă închipuiți că granițele lăuntrice nu mai sunt, că granițele sufletelor s-au sfărâmat și primejdia lor nu mai amenință.

Luați seama, când se dărmă o cază veche, credința populară spune că vechiul locatar mai revine noaptea și se plimbă pe ruinele ei îngrozind pe noul stăpân cu suflarea lui de stafie. Dacă vreți să aveți odihnă trainică în casa zidită cu atâtea jertfe, atunci cu legi, cu instituții, cu rugăciuni și cu tămâie, cu ce veți crede voi, siliți-vă să alungați cât mai degrabă strigoii trecutului: *omorâți granițele...*” (Goga, 1998, pp.276).

2.7.2. Originea

Miturile fondatoare joacă un rol important la nivelul imaginarului. Mitologia națională pune un mare accent pe problema originilor, națiunile se revendică din popoare mărețe, își rescriu istoria pentru a pune în evidență trecutul glorios. Identitatea națională a românilor nu face excepție. După cum remarcă Lucian Boia (2012, p.28), „[o]riginile sunt o preocupare majoră a românilor”, „trecutul pare uneori mai important decât viitorul”. Românii s-au văzut când urmași ai Romei, când ai dacilor, în funcție de contextul istoric și ideologia națională dominantă. Principatele române au, de asemenea, propriile mituri fondatoare: descălecatul lui Negru-Vodă în Țara Românească, dublul descălecat al lui Dragoș și Bogdan în Moldova. Cu mitul fondator roman debutează epoca modernă a românilor, în care accentul se pune pe puritatea originii romane (Dimitrie Cantemir, reprezentanții Școlii Ardelene). Este forțată practic, în imaginar, dispariția totală a dacilor de pe teritoriul locuit de români, un paradox, care sfidează istoria, dar privilegiază mitul. Originea nobilă are rolul de a compensa statutul românilor din acea perioadă, dar și trecutul în care s-a aflat, în cea mai mare parte a timpului, sub dominația unei puteri străine sau a alteia. Treptat, imaginarul mai lasă loc și adevărului istoric, dar tot în măsura în care servește mitului național. Dacii își fac și ei intrarea în zona mitului originilor, la început ca împărțindu-l cu romanii, apoi ca având un rol privilegiat.¹² Influența slavă începe să fie și ea recunoscută atât schimbării ideologice din perioada comunistă, cât mai ales datorită maturizării istoriografiei românești.

2.7.3. Românii și ceilalți – imaginarul alterității

Identitatea națională se construiește printr-o permanentă raportare la cei care sunt considerați diferiți, cu străinii. Datorită spațiului geografic, pe care l-au ocupat, românii au fost într-o mare măsură în contact cu străinii. Popoarele migratoare, dominația otomană în Țara Românească și Moldova, cea maghiară și nu numai, în Transilvania, influența slavilor și-au lăsat urma în imaginarul românilor. Contextul în care românii au intrat în contact cu străinii a dat naștere la un paradox, care se adaugă celui legat de poziția geografică la granița dintre culturi.

¹² Nu insist aici asupra întregii discuții cu privire la originea latină, dacică sau daco-romană a românilor. O analiză complexă a istoriografiei cu privire la originile românilor o găsim în Boia 2002 și o reluare mai sintetică în Boia, 2012.

„Dominația în zonă a trecut de la o putere la alta, modelele de cultură s-au succedat, iar pe teritoriul locuit în majoritate de români s-au așezat populații de o extremă diversitate. Contradicția fundamentală stă în faptul că acest neîntrerupt asalt al străinătății s-a exercitat asupra unei societăți până nu demult predominant rurale, tentată de a se închide în sine. Raporturile cu străinii și importul de civilizație străină au rămas în seama unei elite, care în felul acesta s-a distins în și mai mare măsură de masa populației. Deschiderea spre «ceilalți» s-a conjugat cu o permanentă inerție, venită din straturile profunde ale civilizației românești: de aici caracterul contradictoriu al unui nesfârșit proces de acceptare-respingere” (Boia, 2012, p.211).

Pe de o parte, românii au făcut un cult și un motiv de mândrie națională din ospitalitatea și toleranța lor, pe de altă parte au rămas în mare măsură suspicioși față de străini. Cred că, în realitate, nu e vorba de un paradox sau de o contradicție, deoarece una derivă din cealaltă. Lipsa de familiarizare cu străinii și, deci, necunoașterea acestora duce atât la ospitalitate, cât și la suspiciune. Ospitalitatea însăși presupune o diferențiere netă între „noi” și „ceilalți”, între români și străini. Celălalt este obiect de respect, deoarece este altfel, este diferit, dar, în același timp, această atitudine arată că el stă sub semnul provizoriului, este în trecere, vine și pleacă. Ospitalitatea noastră îi va rămâne o amintire plăcută, dar cam atât; cel mult va reveni cu plăcere, dar va reveni tot în calitate de străin. El nu va fi integrat, va rămâne veșnic sub semnul alterității. Alteritatea își spune cuvântul nu doar prin raportarea românilor la străinii din afară, ci și față de cei considerați străini înăuntru: minoritățile naționale. Față de membrii etniei rome, dar și față de cei ai altor etnii, românii manifestă de multe ori o atitudine de ostilitate. Dar când se întâmplă acest lucru? Atunci când ceilalți rămân într-o mare măsură necunoscuți. Alteritatea este alimentată de ignoranță. Când celălalt este cunoscut, el poate fi asimilat, își pierde statutul de străin. Identitatea românească însă nu s-a constituit pe o alteritate radicalizată. Alteritatea aceasta radicală este contrabalansată de o deschidere a românului față de ceea ce este nou, diferit. El privește cu entuziasm ceea ce vine din afară și aplică uneori cu succes și la el în țară. Este o contradicție, un paradox? Consider că nu. Radicalizarea alterității este produsul suspiciunii, iar suspiciunea apare atunci când există teama de a fi vătămat. Deschiderea către Occident, studiile la mari universități din Europa, cunoașterea valorilor și idealurilor europene i-a făcut pe români (prin intermediul elitelor intelectuale) mai receptivi la aceste modele. Nu de puține ori s-au grăbit să le adopte fără a le adapta, dar, în timp, vor reuși o corelare armonioasă a valorilor românești cu cele occidentale.

CAPITOLUL 3

IDENTITATEA EUROPEANĂ ȘI IMAGINARUL COLECTIV

Deși am abordat sau am făcut trimitere și în celelalte capitole la relația dintre identitatea europeană și imaginarul colectiv, în acest capitol mă voi referi explicit la dimensiunea simbolică a identității europene. Mai întâi mă voi ocupa de semnificația mitului Europei și a legăturilor acestuia cu simbolistica Uniunii Europene, apoi voi încerca, în primul rând, să trasez principalele linii ale unei abordări simbolice a dimensiunii spațiale a identității europene, prin raportarea Europei la ceilalți, într-un imaginar al alterității și la conturarea în imaginar a unui sistem de reprezentări spațiale ce pot constitui o geografie simbolică. Voi analiza în final principalele simboluri politice ale Uniunii Europene: steagul, imnul, ziua și moneda evidențiind conexiunea lor cu simbolurile naționale.

3.1. Mitul Europei

Un rol important în constituirea unei identități simbolice îl are numele. Fie că e vorba de o persoană, comunitate, etnie, localitate sau țară, numele este esențial în formarea identității. Cu greu se poate spune că ceva există până când nu primește un nume.¹³ Din punct de vedere creștin, copilul nu are identitate religioasă, dar nici socială, nefiind integrat prin confesiunea religioasă în comunitate, până în momentul în care nu primește un nume. Adevăratul nume are puteri magice în anumite credințe, iar miturile creației sau genezei unei anumite realități fizice sau imaginate pleacă de multe ori de la originea numelui.¹⁴ Se consideră că numele conține esența unui lucru. Dar ce relevanță simbolică are numele de "Europa"?¹⁵ Numele se leagă de mitul grecesc al răpirii Europei, frumoasa fiică a regelui fenician Agenor de către Zeus, mai

¹³ Perspectivile filosofice asupra legăturii dintre nume și obiect sunt diferite. De exemplu, nominaliștii consideră că numele reprezintă doar etichete alese arbitrar pentru obiecte sau ființe, fără a avea o legătură cu identitatea acestora. Pe de altă parte, realiștii consideră că între nume și realitățile desemnate există o legătură esențială. Dintr-o perspectivă constructivistă numele sunt rezultatul unor fenomene sociale ele sunt produse la nivelul comunicării, al discursului. (vezi Fornäs, 2012, p.6) În această lucrare ne referim la legătura dintre nume și o realitate complexă cum este Europa, nu din vreuna dintre aceste perspective ci mai degrabă dintr-o perspectivă simbolică, ce încearcă să arate cum funcționează această relație la nivelul imaginarului. Nu ne interesează ce legătură *există* între numele de Europa și identitatea europeană, ci cum este aceasta percepută și ce interpretări i se pot da.

¹⁴ Dacă în cazul unei persoane numele și apartenența poate fi suficient pentru a-i da identitatea (în aparență deoarece fenomenul construirea identității este un proces mult mai complex), anumite realități culturale, istorice sau geografice au nevoie de mituri fondatoare pentru a le întări valoric identitatea. De multe ori aceste mituri sunt legate chiar de originea numelui.

¹⁵ În anumite interpretări Europa ar fi una și aceeași cu zeița lunii. În favoarea acestei supoziții este adusă chiar etimologia numelui, care în limba greacă este alcătuit din *euro*, care înseamnă larg sau deschis și *op*, care este tradus ca ochi sau față. termenul ar însemna deci față-lată, asemănătoare cu arcul lunii. În alte referiri este etimologia este interpretată ca sugerând mintea deschisă a Europei. (Vezi și Fornäs, 2012, p.9.)

marele zeilor din Olimp.¹⁶ Mitul spune că Zeus a văzut-o pe Europa când aduna flori pe malul mării și s-a îndrăgostit imediat de ea. Nefiind genul de zeu care își neglijează dorințele, Zeus, pentru a evita gelozia soției sale Hera, a venit cu un plan ingenios: pentru a răpi fata, el s-a metamorfozat într-un frumos taur alb. Sub această formă a apărut pe malul mării unde Europa se juca împreună cu companioanele ei. Marele taur alb s-a îndreptat ușor către Europa și s-a întins la picioarele ei. Felul în care arăta și se mișca taurul a făcut-o pe fiica regelui să împrăștie florile pe grumazul său și să i se urce în spate depășindu-și orice teamă.¹⁷ Brusc, însă, taurul se îndreaptă către mare răpind-o pe Europa și ducând-o pe insula mediteraneană Creta, la Dikteon Andron, lângă peștera unde s-a născut. Aici el își dezvăluie adevărata identitate, face dragoste cu fata, iar din legătura lor se naște Minos, care v-a deveni regele Cretei¹⁸ (Berens, 2007, p.22; Downdon, Livingstone, 2011). Într-o altă variantă a mitului, Zeus ar fi dus-o pe Europa la Goryn, iar copacul sub care s-au împreunat (chiparos sau platan) a devenit veșnic verde (Ziolkowski, 2008, p.43.). Este important, faptul că locul este legat simbolic de nașterea și copilăria celui mai important dintre zeii greci, dar și de ideea continuității și a permanenței, simbolizată de copacul veșnic verde. Veșnicia și durabilitatea mai sunt sugerate și de legătura cu bolta cerească. În final Zeus a reprodus forma taurului alb folosită pentru a o seduce și răpi pe Europa în constelația care poartă și azi numele Taurus. Astronomia contemporană a continuat legătura mitică dintre Zeus și Europa, numind după numele frumoasei feniciene una dintre cele 16 luni lui Jupiter (numele roman al lui Zeus) (Dixon-Kenedy, 1998). Europa are un statut special, deoarece este unul dintre puținii sateliți ai unei planete din sistemul nostru solar, care ar putea conține apă în stare lichidă.

Răpirea Europei este explicată diferit de Herodot (1975, pp.3-5). În opinia sa, aceasta are legătură cu pricina conflictelor dintre greci și barbari. El face trimitere la învățații persani, care susțin că fenicienii au prilejuit învrăjbirea. Ei au ajuns cu corăbiile lor de comerț în Argos, cetate de frunte a Greciei pe vremea aceea și după ce și-au vândut toată marfa au văzut pe malul mării un grup mare de femei, printre care se afla și fiica regelui, pe nume Io. Fenicienii s-au năpustit asupra femeilor și, deși unele au putut să scape, Io și o parte dintre însoțitoarele sale au fost răpite și duse în Egipt. Se mai spune că unii greci, probabil cretani, au debarcat în Tyr, în Fenicia și au răpit-o pe Europa, fiica regelui. Acestea reprezintă începutul unui șir întreg de răpiri, printre

¹⁶ Mitul este unul dintre cele mai vechi mai răspândite din antichitatea greacă și romană, apărând în diferite reprezentări grafice de la vase, mozaicuri, picturi murale fresce și menționat în scrierile lor de către Homer, Hesiod, Eschil și Callimah.

¹⁷ Ovidiu insistă asupra albului imaculat și a blândeții pașnice a taurului. În opinia lui Fornäs (2012, p.10) aceasta ar putea face trimitere la culoarea pielii europenilor, dar și ar da o aură liniștită și pașnic răpirii, care devine o excursie aventuroasă de care se bucură ambii protagoniști.

¹⁸ În anumite interpretări taurul care a răpit-o pe Europa ar fi același taur cretan pe care l-a folosit Hercule în una dintre muncile sale, același cu cel care a fost trimis de către Poseidon regelui Minos al cretei și care ulterior a devenit prin legătura cu regina Pasiphae, genitorul minotaurului. Dincolo de aceste detalii este evident faptul că simbolistica taurului este strâns legată atât de răpirea Europei dar și de întemeierea și continuitatea regatului Cretei.

care Medeea din Colchidia și Elena din Sparta, care au stat la baza unui lanț de nenorociri și conflicte. Probabil că Herodot încearcă să îi dezvrăjească pe cititorii săi de interpretările mitice ale acestor întâmplări, în realitate, nu face decât să adâncească mitul. El face trimitere la faptul care deschide calea către conflicte, dar care are și un rol întemeietor, după cum vom vedea mai departe. În unele variante ale mitului, Europa devine prima regină a Cretei și are cu Zeus trei fii: Regele Minos al Cretei, Regele Rhadamanthus al Cycladelor și prințul Sarpedon al Lyciei. Toți aceștia fiind întemeietori de regate, deci având rolul de eroi fondatori. Europa se căsătorește cu regele Asterios¹⁹ al Cretei care îi adoptă fiii. Frații Europei joacă, de asemenea, rolul de eroi întemeietori. După ce fiica sa dispare pe spinarea taurului, regele Agenor își trimite fiii în căutarea ei, cu porunca de a nu se întoarce până nu o găsesc. Deși nu o recuperează pe Europa, pentru tatăl lor ei ajung în anumite locuri în care vor întemeia regate sau își vor lega numele de numele unor comunități. De exemplu, Clix ajunge în Clicia în Asia Mică, devenind regele regiuni ce va fi numită după el, în momentul în care va renunța la căutare. Un alt frate al Europei, Cadmos ajunge într-un final în Beoția înființând orașul ce mai târziu se va numi Teba. Cel de-al treilea frate, Thasus, după ce renunță la rândul său la căutare se așază în Tracia, unde întemeiază cetatea, care îi poartă numele. Un alt frate, Phoenix, ajunge în Africa unde și rămâne (Dixon-Kennedy, 1998; Forsdyke, 1957).

Ce înțelegem de aici? Și ce legătură au toate acestea cu întemeierea Europei și unitatea ei atât ca un continent cât și ca o comunitate sau federație de state. La prima vedere, nicio legătură. Elementul cel mai pregnant al mitului este imaginea răpirii, a violului de către un zeu, a unei fiice de rege. Zeul, deși antropomorf și divin în același timp, are aici o reprezentare animalică sau chiar demonică.²⁰ De ce ar sta la baza unității europene un mit al răpirii, al înșelăciunii și poate al violenței. Pe de o parte am putea spune, pentru că europenii (și instituțiile construcției europene) nu au avut de ales. Acesta era mitul și era dificil sau nepotrivit ca după atâta vreme să îl schimbe sau să creeze altul. Dar, după cum știm, miturile nu sunt inventate arbitrar, ele au un proces îndelungat de construire și de interiorizare la nivelul imaginarului. Cu toate acestea reprezentanții Uniunii Europene ar fi putut renunța la a se folosi de un mit.²¹ Faptul că nu au

¹⁹ Este de reținut faptul că acesta este de asemenea numele minotaurului și un epitet al lui Zeus.

²⁰ Bineînțeles că semnificația mitului Europei ca răpire sau viol rămâne prezentă în conștiința europeană. Lynn H. Nicholas (1994) analizează într-o lucrare precis documentată ceea ce numește violul cultural al Europei de către naziști prin jefuirea în primii ani ai celui de al doilea război mondial a unui număr impresionant de opere de artă din țările ocupate. Este urmărită și vânatoarea îndelungată a aliaților de a-și recupera patrimoniul. Arta europeană este practic răpită pentru a fi posedată, iar recuperarea ei poate fi asemănată cu căutarea Europei de către frații ei. Având la bază cartea lui Nichols este realizat în 2006 un film documentar realizat de Richard Berge, Bonni Cohen și Nicole Newnham. Povestea recuperării tezaurului a dat naștere la proprii ei eroi, care au fost imortalizați în pelicula cinematografică *The Monuments Man* (2014), în regia lui George Clooney, care se bazează pe o altă lucrare de non-ficțiune (vezi Edsel and Wtiter, 2013)

²¹ Johan Fornäs (2012, p. 8) sugerează că în prezent nicio instituție nu ar putea să decidă în mod formal fără a-și pierde credibilitate un al nume sau mit fondator pentru Europa. Deși au existat încercări de a schimba numele unor orașe sau țări (Bombay/Mumbai sau Burma/Myanmar) în cazul Europei, deși Uniunea Europeană și-a creat singură numele, nu au existat încercări serioase de a schimba sau inventa un alt nume sau mit fondator.

făcut-o dovedește o dată în plus nevoia de mituri fondatoare, nevoia ca Europa să se construiască și în imaginar. Pe de altă parte, am putea spune că majoritatea miturilor fondatoare sunt acte de răpire sau de violență. Orice început presupune o ruptură, orice noutate, o ucidere sau anihilare a ceea ce a fost. Semnificația mitului este însă mai profundă și multiplă. Violența aceasta întemeietoare nu este una oarecare, ea stă sub semnul forței pe care divinitatea, zeul cel mai puternic al vechilor greci, o imprimă asupra a tot ceea ce generează din ea. Fiii nerecunoscuți ai lui Zeus devin la rândul lor întemeietori, Europa simbolizând aici mama prin excelență, legătura cu femeia primordială Eva, fiind evidentă. Răpirea ar putea sugera și depășirea unei etape inițiatice sau dobândirea maturității, în care Europa prin împreunarea cu zeul, celălalt prin excelență, transgresează alteritatea. Cu alte cuvinte, răpirea nu duce la alienare ci presupune un nou început, pe un tărâm nou (Vezi și Fornäs, 2012, p. 10). Arhetipul este puternic, are forță. după cum am văzut, nu doar fiii Europei au rolul de eroi întemeietori, dar și frații ei, care deși ratează salvarea Europei, îi continuă de fapt misiunea întemeietoare. Ei se împrăștie aproape în toată lumea punând bazele unor comunități. Mitul Europei se leagă de mituri fondatoare din alte spații, se extinde asupra Africii, asupra Asiei mici. Aproape întreaga lume cunoscută de grecii antici este implicată în acest mit. Nu este de mirare că au dat numele continentului aflat la nord și la vest de ei. Iar locul în care are loc violența fondatoare se află aproape în mijlocul Mediteranei, al mării care va fi legată simbolic de Europa în milenii care vor urma. Antropologul francez Jean Cuisenier (1993, p.3.) se întreabă totuși cum de au ajuns grecii să numească partea de vest a unui continent Eurasiatic imens după această nimfă. Chiar Herodot se întreba la finele secolului V înainte de Hristos acest lucru. Istoricul grec se întreabă de ce Pământul, care e unul, este împărțit în trei zone, care poartă numele unor femei. Cea mai curioasă situație este cea a Europei, care poartă numele fiicei regelui fenician din Tyr, care se găsește în Asia, care a mers doar din Fenicia în Creta și apoi în Lycia, neajungând niciodată pe pământul, care azi (și în vremea lui Herodot, dar și a noastră) îi poartă numele. Explicația sa este că toponimele sunt stabilite prin obișnuință. Cu toate că explicația sa este simplistă, nu este cumva adevărată? Poate că ne numim azi europeni, pentru că așa au numit anticii zona aceasta și noi ne-am obișnuit să ne spunem așa. Problema necesită o analiză mai profundă.



Figura 3.1.

Răpirea Europei, Tizian, 1562

Sursa: <http://www.titian.org/rape-of-europa.jsp>

Dacă până acum am văzut relevanța pentru antici a mitului, rămâne de văzut ce legătură are acesta cu Europa de azi. Este vorba doar de o continuitate a utilizării unui nume? Sau e o legătură mai profundă? Dacă am alege prima variantă nu s-ar mai explica tendința Uniunii Europene de a face apel la mitul Europei. Faptul că grecii au ales să afișeze pe o parte a monedei de doi euro imaginea Europei călărind un taur (imaginea nu arată explicit că ar fi vorba de o răpire, dar face trimitere evidentă la mit) nu e de mirare. Însă introducerea pe bancnotele euro, care vor circula în toate țările ce au aderat la moneda unică în anii care vin, arată că deja s-a trecut mai departe cu folosirea mitului Europei. O imagine a acestui personaj mitologic a fost integrat în unele dintre elementele de siguranță ale noilor bancnote euro, ce vor face parte din seria „Europa”(Figura 3.2).²² Imaginea a fost preluată de pe un vas descoperit în sudul Italiei. Acesta datează de 2000 de ani și este expus la Muzeul Luvru. Ce este interesant la imagine e că nu se axează pe scena răpirii, care are un caracter violent ci pe cea a seducerii. Aici Zeus metamorfozat în taur face o reverență în fața seducătoarei Europa. Seducătorul este sedus de frumusețea și eleganța ei, cu gesturi expresive și feminine. Imaginea Europei este reflectată, am putea spune multiplicată și potențată de strălucirea lacului. Taurul de un alb strălucitor și impunător este copleșit de imaginea fecioarei. Este un joc al seducției, mai degrabă, decât o scenă de răpire ce implică agresivitate sau cel puțin înșelăciune. Poate că aceasta este imaginea Europei, pe care vrea Uniunea să o promoveze? Pe moneda grecească se vede, de asemenea, forța și ferocitatea taurului, dar cea care îl călărește nu pare să fie o victimă inocentă a acestuia, chiar dacă se uită cu regret în urmă. Imaginea sugerează și o anumită complicitate. Observăm cum actul violent al răpirii este sublimat și resemnificat. Lipsește cu desăvârșire violența atât de evidentă în pictura lui Tizian (Figura 3.1).

²² Primele bancnote din această serie, cele de 5, respectiv 10 euro au fost introduse în circulație în 2003, iar cea de 20 va intra în circulație începând cu 25 noiembrie 2015. În următorii ani vor fi introduse, treptat, și celelalte bancnote.



Figura 3.2.

Imaginea Europei de pe elementele de siguranță ale bancnotelor euro din seria „Europa”

Sursa: Site-ul oficial „Moneda noastră” Articolul: „Introducerea seriei «Europa»”

<http://www.noile-bancnote-euro.eu/Seria-%E2%80%9EEuropa%E2%80%9D/Introducerea-seriei-%E2%80%9EEuropa%E2%80%9D>



Figura 3.3.

Vas în formă de clopot cu figuri roșii atribuit pictorului Iliupersis

Apulia, aproximativ în anul 360 î.Hr.

Sursa: Site-ul oficial „Moneda noastră”. Articolul „Mitul Europei”.

<http://www.noile-bancnote-euro.eu/Seria-%E2%80%9EEuropa%E2%80%9D/Mitul-Europei>



Figura 3.4.

Fața „națională” a monedei grecești de 2 euro

Sursa: Site-ul European central bank <https://www.ecb.europa.eu/euro/coins/html/gr.en.html>

De aici la o Europa modernă care călărește taurul nu mai era decât un pas. În sculptura modernă „*Europa riding the Bull*” (Figura 3.5.) se vede clar că relația dintre răpitor și victimă s-a schimbat. Nu mai este vorba de o fecioară nevinovată înșelată de un taur amăgitor cu intenții nedemne. Cei doi par că „aleargă”, împreună într-o imagine care exprimă în același timp forță și hotărâre. Tema răpirii Europei a căpătat în timp conotații total diferite, înfățișând noua direcție exprimată de Uniunea Europeană, de unitate în diversitate, de colaborare și conlucrare în vederea unor idealuri comune. Europa și taurul alcătuiesc o echipă, merg în tandem, fără pic de ostilitate între ei, dar animați de idealul unității și de valorile europene. În unele interpretări avem, dacă putem spune așa, o răpire inversată. Se face legătura cu îmblânzirea fiarei, a bestiei, Europa călărind taurul controlează forța brută.



Figura 3.5.

„*Europa riding the Bull*”, sculptură în Districtul European din Bruxelles

Imagine preluată din Sarah Dejaegher: „*Europa and the bull: The significance of the myth in modern Europe*”

<http://www.thenewfederalist.eu/Europa-and-the-bull-The-significance-of-the-myth-in-modern-Europe>

Sursa creditată : Sebastian Giralton <https://www.flickr.com/photos/sebastiagiralto/>

Cu toate aceste resemnificări ale mitului rămâne în continuare vizibilă nevoia europenilor de a-și găsi fundamente mitologice sau origini mitice. Europa se construiește și în imaginar și beneficiază de forța miturilor fondatoare și de puterea de semnificare a simbolurilor. Preocuparea pe care o arată Europa de azi căutării miturilor fondatoare arată în mod clar că urmează în construcția identității sale modelul identităților naționale. În perioada construirii națiunilor am asistat la încercări temeinice ale națiunilor în formare de a-și găsi origini mitice, evenimente fondatoare, eroi întemeietori. Ei au fost căutați în trecutul mai apropiat sau mai îndepărtat, în funcție de specificul istoric al fiecărei țări, și dacă nu au fost găsiți au fost împrumutați sau inventați. Important era să fie și să își îndeplinească rolul. Istoria a fost rescrisă în acest scop, trecutul a fost reinterpretat prin prisma nevoilor de construcție națională. Acest trecut mitologic și legendar s-a pretat mai bine la formarea identității naționale, în general construită pe alterități, cu deschidere către violențe întemeietoare. Se pune problema, de ce ar avea nevoie Europa de asemenea mituri fondatoare, după modelul național, și dacă mitul identificat, cel al răpirii Europei este compatibil cu idealurile și valorile Europei de azi (vezi Dejaegher, 2011). Nu este cel puțin ciudat că Uniunea Europeană să își fi ales ca reprezentativ un mit care implică un act de răpire, deci un simbol al violenței? La prima vedere comportamentul lui Zeus, de a-și schimba înfățișarea, deci de a fi înșelător și de a lua cu forța ceea ce îi place, nu este prea adecvat intențiilor declarate ale instituțiilor europene de azi. Valori precum libertatea, toleranța, nonagresivitatea, transparența etc. nu sunt prea bine reprezentate la nivelul mitului. Trebuie să recunoaștem că mitul nu reprezintă un simbol asumat oficial de către U.E., dar având în vedere că el apare în mod explicit sau se face trimitere la el în reprezentări oficiale, cum ar fi monedele, bancnotele (noua serie de bancnote euro poartă numele *Europa*; vezi figura 3.2) arată că este vorba cel puțin de un simbol semi-oficial. Diferite statui sau ilustrații fizice (în interiorul sau în exteriorul clădirilor) sau virtuale (pe diferite site-uri oficiale), ce au legătură cu instituțiile Uniunii Europene trimit la mitul Europei. În exteriorul clădirii Parlamentului European din Strasbourg, este expusă sculptura *The Abduction of Europa* realizată de Nikos and Pangelis Sotiriadis (Figura 3.6), iar în interior este lucrarea murală în ceramică *The Myths of the Mediterranean* a lui Aligi Sassu în care Europa și taurul ocupă un loc central (Figura 3.7).



Figura 3.6.

"The abduction of Europe" sculptură de Nikos și Pandelis Sotiriadis și Parlamentul European, Strasbourg, Franța

Copyright: © [STOCKFOLIO®/Alamy](http://www.alamy.com/stock-photo-the-abduction-of-europe-sculpture-by-nikos-and-pandelis-sotiriadis-33485207.html)

<http://www.alamy.com/stock-photo-the-abduction-of-europe-sculpture-by-nikos-and-pandelis-sotiriadis-33485207.html>



Figura 3.7.

Aligi Sassu: *Myths of the Mediterranean* (1992-93)

ceramică murală, 150 mq

Sediul Parlamentului European din Bruxelles

Copyright: © Aligi Sassu

<http://www.aligisassu.it/schtxten/sch049.htm>

Am văzut deja câteva sensuri pe care le are mitul dincolo de o reprezentare a agresivității. Are o forță întemeietoare. Răpirea Europei (fecioara, personajul mitologic) întemeiază Europa continentul, comunitatea). Sub raport simbolic este mai puternică ideea de origine, de fundament decât cea de simplă răpire. Mai mult, prin răpire Europa preia din atributele zeului, este resemnificată, îmbogățită cu sensuri noi. Este mamă și soră de eroi întemeietori și de regi. Mai mult, mitul este resemnificat prin reprezentările mai recente (sau prin reactualizarea unor imagini străvechi, dar actuale ca semnificație, cum este pictura de pe vasul lui Iliupersis, Figura 3.3.).

Raportul victimă-agresor se schimbă sau este diminuat caracterul ei violent. Victima nu mai e cu adevărat victimă, dacă seduce la rândul ei, face parte din joc. La un moment dat chiar preia controlul.²³ Imagini actuale prezintă Europa într-o poziție dominantă față de taur, care acum îmblânzit realmente, nu doar disimulat, este un prieten bun sau un slujitor de nădejde. Sau și mai în acord cu reprezentările actuale face o pereche constructivă cu aparentul agresor. După cum se poate vedea în sculptura fraților Sotiriadis (Figura 3.6.), Europa beneficiază chiar de niște scări pe spatele taurului ca să poată urca, iar poziția sa este una de întâmpinare victorioasă, de deschidere și comunicare. Între ea și taur nu se mai vede nicio urmă de ostilitate. Putem vorbi despre o reală alianță între forța brută, animalică, dar și divină a zeului și sensibilitatea și gingășia specifică fecioarei, văzută aici nu ca un semn de slăbiciune ci tot de forță, dar în alt sens, mai puțin primitiv. Cu alte cuvinte, mitul este sau poate fi făcut compatibil cu idealurile Uniunii Europene, în acord cu valorile ei, una dintre valori fiind chiar egalitatea de șanse, bazată pe posibilitatea de schimbare, de resemnificare. Originea mixtă a Europei (Asiatică și Africană), mișcarea către vest și urmașii ei cretani (deci europeni) poate sugera și unitatea în diversitate aleasă ca *motto* de către Uniunea Europeană. De regulă, miturile originilor implică o unitate a contrariilor, putând fi astfel folosite de proiecte unificatoare ulterioare, cum este cel al unității europene. Tipul de unitate/uniune implicat de mitul Europei ar putea să servească ideii de unitate în diversitate mai mult decât ne așteptăm. Este evidentă acolo o depășire a alterităților și a opozițiilor, care are rol întemeietor. Un alt atribut al Europei, mobilitatea ar putea sugera o diminuare a atașamentului față de granițele naționale, o detensionare a frontierelor într-o Europă unită. De altfel, Uniunea Europeană este încă de la înființare într-o continuă mișcare de la vest la est și de la centru la periferie. Înglobarea mai multor teritorii și continua redelimitare a granițelor este pe deplin sugerată de mitul Europei. Oricum, trebuie reținut că la fel ca orice mit cel al Europei prezintă mai multe straturi de semnificație și implicit se pretează la o diversitate de interpretări. În funcție de opinia pe care vrea să o susțină, un interpret poate să folosească mitul ca suport. Două tendințe contrare se pot observa în ceea ce privește utilizarea mitului: una care rămâne fidelă imaginii răpirii sau chiar a violului și care poate fi corelată cu alte mituri asemănătoare, cum este cel al răpirii sabinelor, iar alta, care fie ignoră scena răpirii, fie o interpretează într-o manieră lipsită de agresivitate, transformând-o chiar într-o poveste de

²³ Bineînțeles că interpretările conspiraționiste sau chiar apocaliptice nu au lipsit. De exemplu, un site evanghelist extremist face o serie de speculații legate de Uniunea Europeană și simbolurile ei corelându-le cu viziunile profetice ale Apocalipsei. Legătura dintre Europa (femeia) și bestia (taurul) este văzută ca împlinire a profetiei din Apocalipsă a apariției desfrânatei Babilonului călare pe o bestie de culoare stacojie. (Vezi 'Europe in Bible Prophecy' (www.seekingtruth.co.uk/europe.htm, 2009-02-16). „Și m-a dus, în Duhul, într-o pustie. Și am văzut o femeie, șezând pe o fiară de culoare stacojie, plină cu nume de hulă, și avea șapte capete și zece coarne. (Apocalipsa, 17.3) una dintre interpretările obișnuite e că Babilonul ecleziastic călărește Babilonul politic și comercial. Acești fundamentalisti afirmă că recunosc în activitățile Uniunii Europene semnele apocalipsei. Femeia desfrântă este identificată cu Vaticanul, alegorie a catolicismului corupt. (Fornäs, 2012, p.12.) Nu comentăm aici aceste interpretări extreme și neadecvate, dar observăm încă o dată forța mitului, poate degenera de la semnificația de întemeiere și construcție, la un mesaj distructiv, descurajator și apocaliptic.

amor.²⁴ În primul caz (care este de altfel susținut și de majoritatea reprezentărilor artistice din antichitate și modernitate) se pune accentul pe fragilitatea victimei și ferocitatea, chiar bestialitatea agresorului, pe când în al doilea caz este pus accentul pe sosirea în Creta și pe rolul întemeietor al mitului. Cea de a doua variantă de interpretare servește cel mai bine intereselor unificatoare ale Uniunii Europene, fiind vizibilă schimbarea rolurilor și resemnificarea relației dintre Europa și taur. Femeia, dar și comunitatea, continentul preiau din forța taurului, dar îi sunt puse în evidență și virtuțile de îmblânzitor, ce se asociază foarte bine cu unitatea în diversitate, toleranța, deschiderea, acordarea de șanse, acceptarea optimistă a schimbării etc. Nu putem exclude nici interpretările degenerate, am putea spune ale mitului, care văd în legătura dintre Europa și taur o legătură degradantă. Este vorba despre un transfer de bestialitate, dar și de alianță distructivă și decadentă. Aici intervin de regulă inamicii unității europene. Această ambivalență a mitului face ca el să fie tratat cu rezerve de către oficialitățile europene, care deși, am văzut că fac diferite trimiteri care permit asocierea cu mitul, nu îl asumă oficial.

3.2. Europa și Ceilalți - un imaginar al alterității

După cum am văzut și în primul capitol, pentru a determina identitatea a ceva, fie că este vorba de o ființă umană, un obiect sau o realitate istorică sau politică, trebuie să ne raportăm întotdeauna la alteritate. Conștiința de sine se dezvoltă, se rafinează atunci când este confruntată cu ceea ce este diferit, cu celălalt. Occidentalul se raportează la Orient, europeanul se raportează la Asia, Africa sau America. Aceste raportări funcționează asemenea unui *feed-back* cu efecte reglatoare asupra imaginii de sine. Istoricul român Lucian Boia (2000, p.117) consideră că alteritatea este cea mai curentă dintre toate structurile imaginarului, iar istoria apare ca „un discurs multiform în jurul principiilor opuse și complexe ale identității și alterității”. În jocul alterității, China apare ca o Contra-Europă, ca un receptacul al fantasmelor și proiectelor. Preluată de imaginar, o țară reală este transfigurată într-o țară utopică (Boia, 2000, p.118).

În Antichitate și în Evul Mediu la nivelul imaginarului european a lucrat ceea ce L. Boia (2003, p.9) numește „alteritate radicală”. Spre deosebire de alteritatea obișnuită, care presupune o interpretare mai mult sau mai puțin deformată a unei realități biologice, istorice sau culturale, alteritatea radicală presupune crearea „omului diferit”, o făptură zămislită de om, rod al unei confruntări permanente cu natura, cu divinitatea, dar și cu sine în dorința sa de desăvârșire (2003, p.9). Pentru Homer, granițele Mediteranei coincid cu hotarele lumii. Lumea locuită, *oikumena*,

²⁴ Michael Wintle (2009, p.107) observă că reprezentările grecești timpurii pun accentual pe scena răpirii, pe caracterul violent al actului, pe când cele începând cu secolul V, î.e.n. suferă un proces de „laicizare” acordând o mai mare atenție legăturii erotice. În reprezentările ulterioare asistăm la o pendulare între aceste modele, în funcție de imaginea dominantă asupra continentului. Se observă treceri de la imaginea unui martir neajutorat la cea a unei regine privilegiate. Pe măsură ce Europa a devenit un actor important pe scena mondială, multe variante au tins să ilustreze o poveste de succes, evidențiind aspectele plăcute și îndrăznețe. (Fornäs, 2012, p.14.)

era imaginată de greci ca o insulă mare, înconjurată de fluviul Ocean, al cărui mal exterior dădea spre un spațiu nedefinit, iar ținuturile de la capătul lumii erau populate de cele mai felurite minuni și ciudățenii (Boia, 2003, p.35). La fel cum, în antichitate, pentru greci, restul lumii era populat de barbari, pentru europenii medievali Europa era simbolul civilizației, iar Orientul era populat de ființe fantastice, cu trăsături fabuloase sau pentru cei din epoca luminilor, când știința și rațiunea devin emblema europeanului civilizat, restul lumii este, cu câteva excepții, necivilizat. Există, deci, bine înrădăcinată în imaginarul colectiv, imaginea conform căreia spațiile depărtate țin de domeniul miraculosului, al demonicului sau de ce nu, de al paradisiacului.²⁵ Europa devine, așadar, centrul lumii în imaginarul european. În acest raport centru-periferie, periferia iese învinsă.

America, inițial populată de sălbatici, ulterior devine o putere mondială și este invidiată dar și ironizată. Se conturează în prezent, în mediile intelectuale europene, în special în cel francez, un adevărat imaginar antiamerican²⁶. J.-J. Wunenburger (2005) identifică câteva teme care constituie, în opinia sa, nucleul dur al imaginarului american, în care se împletesc religiozitatea mesianică, politica puritană și materialismul hedonist. Este vorba mai întâi de un maniheism ontologic și moral, conform căruia americanii se consideră aleși ai noii împărății a lui Dumnezeu pe Pământ, ai Paradisului regăsit, percepându-se în mod mitic ca oameni buni. Modul lor de a-și reprezenta răul ia în felul acesta două forme diferite: pe de o parte răul vine din exterior de la forțe diabolice, ostile, credincioșii având menirea de a-l eradica (în cucerirea Americii, pieile roșii reprezintă figuri satanice ce trebuie eliminate; de asemenea, întoarcerea spatelui unei Europe bătrâne și corupte poate fi asociată cu dorința colonistului american de a se purifica tăind cordonul ombilical ce îl leagă de sursa răului), pe de altă parte răul interior este cultivat ca un stimulent al binelui (sunt create figuri de transgresori, de *oulaws*, de gangsteri care trebuie răscumpărați, readuși pe calea cea bună pentru ca binele să triumfe). Vorbim apoi de un mit matriarhal exprimat prin exilul în afara Europei, în mizerie și suferință, asociat însă cu un mit al emancipării de modelul patriarhal european. Wunenburger asociază fondarea Statelor Unite de către un grup de dezlădăcinați la nivelul imaginarului colectiv cu imaginea morții originare a Tatălui. Ca efect al acestui paricid simbolic, fraternitatea americană este determinată în raport cu mama, iar imaginea parentală este transformată într-o figură absentă, neputincioasă, complice. Ideea de fraternitate se continuă la nivelul imaginarului american printr-un mit al comunității fuzionale, în care frați și surori trăiesc împreună, în egalitate sub oblăduirea unui Dumnezeu unic. America este asociată, de asemenea, cultului mitic al banului. Moștenitori ai paradisului,

²⁵ Europeanii medievali localizau paradisul pământean undeva în Orientul pe atunci prea puțin cunoscut. (Delumeau, 1997)

²⁶ Există și critici ai acestui imaginar antiamerican, iar unul dintre cei mai cunoscuți este Jean Francois-Revel (2004).

americanii se cred predestinați în a fructifica bogățiile naturale, al căror corespondent simbolic este banul sau dolarul (Wunenburger, 2005, pp.104-108). Banul este văzut ca un veritabil *pharmakon* ambivalent, ce încarnează simultan virtutea și viciul. Toate aceste aspecte considerate caracteristici ale imaginarului american alimentează, în același timp, o poziție ostilă la nivelul imaginarului european. Intelectualii europeni se tem, de asemenea, de invazia unei culturi americane de consum, în care băuturi răcoritoare gen Coca-Cola sau Pepsi, Pop-corn-ul și hamburgerii de la Mc Donalds reprezintă adevărate simboluri. Această temere pentru unii poate fi de-a dreptul amuzantă, însă în cazul altora poate da naștere la profunde frământări.

Filosoful și politologul francez Jean-François Revel (2004) analizează principalele cauze și modul în care funcționează acest fenomen în Țările Europei de Vest, scoțând la lumină principalele sale inconsecvențe. În opinia sa, obsesia antiamericană are drept consecință agravarea și chiar provocarea răului pe care pretinde a-l combate, respectiv „unilateralismul” atribuit SUA. (Revel, 2004, p. 245) Criticați în permanență americanii au devenit surzi la acuzele europenilor, dar uneori și la invitațiile la dialog. La ce bun să le ceară sfatul, dacă știu deja răspunsul, știu dinainte că o să-i condamne? Cu toate că atitudinea proamericană a lui Revel este ușor observabilă, nu putem ignora faptul că în obsesia lor antiamericană, europenii sunt inconsecvenți și riscă să ia decizii greșite întărind în felul acesta ceea ce acuză: unilateralismul și imperialismul puterii americane. Avem în față un bun exemplu de situație în care imaginarul constituie o piedică în calea realizării unor scopuri comune. În loc să întărească identitatea europeană imaginarul antiamerican constituie un factor perturbator. Imaginea Celuilalt nu mai este folosită pentru a ne înțelege mai bine pe noi înșine, ci prin demonizarea sa, ajungem să ne consumăm energiile în atitudini neconstructive, care vor sfârși prin pierderea sau perturbarea propriei identități.

Această adevărată obsesie antiamericană nu este specifică doar elitei politice și intelectuale europene actuale ci își are rădăcinile în ideologia comunistă care vehicula imaginea unei Americi „imperialiste”, în special în perioada războiului rece sau ia forma unei Americi satanizate de către fundamentalismele islamice care s-au soldat într-un mod dezastruos în binecunoscutele evenimente din 9 septembrie 2011.

Se pune problema, dacă la baza inițiativelor de realizare a unei unități europene stă și imaginarul antiamerican, ca expresie particulară a imaginarului alterității. Celălalt, americanul, ne amenință prin expansiunea sa de nestăvilit, prin demolarea imaginii Europei ca leagăn al civilizației, de etalon cultural, și a pretențiilor țărilor Europei occidentale de a reprezenta mari puteri mondiale (Franța și Germania, sunt de altfel inițiatoarele realizării Uniunii Europene). Această atitudine ar putea căpăta următoarea expresie: „Este nevoie, deci, să strângem rândurile, să ne unim pentru a face față acestui inamic comun ce ne amenință pe toate planurile!” Chiar

dacă situația este mult mai nuanțată și resorturile culturale, economice și sociale care stau la baza ideii de unitate europeană sunt extrem de complexe, nu trebuie ignorate nici aspectele amintite, cu toate că la prima vedere ar părea simpliste.

3.3. Geografii simbolice: un imaginar al frontierelor

Raportul identitate-alteritate se prelungește de la imaginarul social și istoric la cel spațial. Teritoriul unei comunități presupune nu doar aspecte geografice, naturale ci și semnificații culturale, spirituale; frontiera nefiind doar o linie de demarcație între țări ci în același timp un prag mental și o punte spirituală, făcând subiectul unei geografii simbolice. Ideea că fiecare națiune dispune de un spațiu predestinat, încadrat în granițe naturale este exprimată într-un mod magistral de către Herder: „Dați fluviilor un alt curs, lanțurilor de munți altă direcție, malurilor mării alte contururi: nu este suficient pentru a schimba în întregime și pentru totdeauna formele de dezvoltare a omenirii pe acest teren nesigur pe care se succed națiunile?” (Herder, 1834, pp. 43-44 cit. în Boia, 2000) Conform unei asemenea imagini, Natura a dat fiecărui neam, un teritoriu pe care să trăiască și să se dezvolte, a brăzdat în ea însăși frontiere naturale pentru a-l proteja de pericole exterioare și a-i permite să prindă rădăcini. Corespunde totuși această imagine realității? În ce măsură frontierele naturale au reprezentat în istoria umanității un factor decisiv în delimitarea statelor și a imperiilor? În opinia lui L. Boia (2000, p.203), o asemenea imagine ascunde o prejudecată ale cărei urme pot fi regăsite până în Antichitate, deoarece „frontierele naturale nu există decât dacă noi vrem să existe”. În realitate, râurile, munții, chiar mările sunt ușor de traversat, dar ele au căpătat tărie și importanță la nivelul imaginarului, devenind frontiere mentale de netrecut (ziduri simbolice) pentru anumite popoare și culturi. Dovadă stau năvălirile barbare pentru care granițele naturale (de fapt simbolice) ale Imperiului Roman nu au reprezentat nicio piedică reală.

Se pune în continuare problema: în ce măsură granițele naturale ale Europei, de la Atlantic la Urali, reprezintă granițe reale sau simbolice și ce rol au acestea în realizarea identității europene. În această geografie simbolică se pune atât problema frontierelor exterioare ale Europei, care îi dau identitate, dar și a frontierelor din interior care dau configurația sau mozaicul de țări componente. După cum se știe, în ceea ce privește granițele exterioare, geografia imaginară o contrazice pe cea reală, deoarece Rusia depășește această graniță prelungindu-se până la Vladivostok. Studiind această problemă J.-J. Wunenburger (2003, p.48) constată că cercetarea ne conduce în mod necesar la studiul unei geografii mitice, ce se regăsește în miturile naționale și în imaginarul literar. Miza este de a afla dacă granița exterioară a Europei este una fixă sau una în continuă mișcare, un spațiu plastic de forme instabile și dacă, în acest din urmă caz, afectează imaginea de unitate a Europei. Din punct de vedere geografic, Europa apare ca un

apendice al marelui continent asiatic, un fel de peninsulă a Asiei care avansează către Atlantic. În reprezentările colective medievale, remarcă Wunenburger (2003, p.49), Atlanticul nu trasează o linie de separație între Europa și un „dincolo” necunoscut ci țărmul său, departe de a constitui o limită, se prezintă ca un punct de trecere sugerat și de prelungirile insulare asemănătoare cu niște tentacule. Atlanticul este investit atât cu un rol pozitiv, de către cei care părăsesc continentul, țărmul său reprezentând un pol de atracție maternal, de refugiu, dar și negativ pentru cei care abandonează țărmul fără gândul de a se mai întoarce. Europa apare primilor coloniști americani ca un spațiu negativ la care nu doresc să se mai întoarcă, Atlanticul, transformându-se într-o veritabilă frontieră sau prag, care împiedică nu atât plecarea cât întoarcerea la lumea veche, coruptă. America reprezintă în imaginarul primilor coloniști un spațiu de eliberare și de construcție a unei noi umanități. La polul oriental al Europei găsim, de asemenea, o frontieră valorizată negativ în imaginar, deoarece joacă rolul de meterez, de zid simbolic de apărare împotriva invaziilor venite dinspre teritoriile barbare ale Extremului Orient. Astfel, cel puțin pe această axă latitudinală, Europa suferă de o lipsă de ambivalență a frontierelor sale: „mult prea plastică și centrifugă spre vest, mult prea subdeterminată și centripetă la est”. În consecință, J.-J. Wunenburger (2003, p.51) susține că „imaginarul european al frontierelor ne invită să meditam mai puțin la unitatea Europei, care este într-un fel de negăsit, cu o imagine mobilă, plastică, a unui teritoriu recreat în permanență sub aspect mitologic.”

Granițele interioare ale Europei au la rândul lor un rol în acest joc imaginar al alterității și identității (Vezi Constantinescu, R., 2008) Vorbim aici de granițele unor țări, dar și ale unor regiuni ale Europei. De exemplu, teritoriul ideal al României este trasat de un sistem de ape: Dunărea la sud, Nistrul la est, Tisa la vest. Carpații și Marea Neagră completează acest scenariu spațial, arcul muntos având rolul unei coloane vertebrale, iar marea constituie atât o frontieră naturală cât și o punte de legătură. Cu toate acestea, istoria ne-a arătat că ceea ce în aparență unește poate și divide, Ungaria folosindu-se de arcul carpatic pentru a izola Transilvania, iar Dunărea și marea nu au putut să oprească lungul șir de invazii barbare și otomane. Ceea ce a ținut însă laolaltă aceste elemente a fost imaginarul. Dintre fluviile Europei, Dunărea a jucat cel mai important rol din perspectiva unei unități teritoriale, oferind reprezentarea unei axe unificatoare la nivelul câtorva înecări de constituire a ceea ce s-a numit *Mittleuropa*.²⁷ În realitate, însă, înainte de a constitui un element unificator și o cale de comunicație, Dunărea a reprezentat un obstacol greu de depășit fiind utilizat pe post de tranșee cu apă în fața unui zid de apărare atât în al doilea război mondial cât și în perioada marilor migrații. Înainte de a deveni o rută comercială, fluviul a fost un culoar de invazie, un adevărat călcâi al lui Ahile pentru puterile Europei Centrale. În calitate de canal de navigație, de liant între diferite lumi, Dunărea a permis

²⁷ Denumirea a fost lansată în 1840 de către economistul Friedrich List.

circulația influențelor occidentale până la câmpia ungară și a celor orientale până la porțile Vienei. (Berenger, 2002, pp.261-271) Observăm că hotarele țărilor au suferit și vor suferi în continuare modificări însă vor întâmpina întotdeauna rezistențe simbolice.²⁸ O Europă care se vrea unită nu poate ignora aceste aspecte iar șansele realizării unei identități europene constau tocmai în resemnificarea granițelor din piedici și metereze împotriva „Celuilalt” în punți de legătură și deschideri culturale.

3.4. Simbolurile europene

După cum am văzut, miturile și simbolurile joacă un rol important în construirea identității naționale. (Vezi și Nicoară, S., 1999; Nicoară S. and Nicoară T., 1996) națiunile sunt construite istoric, social și politic, dar de asemenea în imaginar. Acesta acționează ca un factor de coeziune și consolidare a sentimentului de apartenență la comunitate. Mitul unității acționează atât la nivelul construcției unității naționale cât și al identității europene (vezi Girardet, 1997; Boia, 2000, 2002, 2005, 2013).

Simbolurile politice și culturale contribuie împreună la identitatea națională. Specific simbolurilor politice este că ele sunt create de către conducători sau lideri politici (de aceea le numesc simboluri de sus în jos). Steagul, imnul, moneda sunt acceptate de cetățeni și devin simboluri politice. Ele pot avea un efect puternic asupra lor, dar cu toate acestea pot decide dacă le acceptă sau nu. De exemplu, în țările ex-comuniste simbolurile sovietice au fost înlăturate. După înființarea Uniunii Europene s-a considerat necesară introducerea unor noi simboluri, care să-i crească vizibilitatea și să contribuie la crearea identității europene. Pentru ca cetățenii din diferite țări să se identifice cu Uniunea Europeană și cu Europa au fost adoptate simboluri politice specifice identității naționale.

3.4.1. Steagul european

Cel mai proeminent simbol vizual al Uniunii Europene este steagul său, cu cele douăsprezece stele aurii pe un fond azuriu. Acesta este probabil și cel mai familiar dintre simbolurile europene, pe care majoritatea oamenilor atât din Europa cât și din afara ei, îl pot recunoaște. El este vizibil pe scară largă atât pe pavilioane cât și pe diferite materiale imprimate și electronice legate de Uniune. În acest fel, toate acestea funcționează ca un fel de logotip, care îndeplinește rolul tradițional al steagului (Fornäs, 2012, p.115).

²⁸ Trebuie remarcată ambivalența simbolică a hotarului, benefică și malefică, prag și punte, deschidere și închidere, aspect ce pune în evidență caracterul său sacramental. Ivan Evseev se exprimă în felul următor: „Hotarul desparte, dar și unește zone și nivele diferențiate valoric; marchează momentul de echilibru și cumpănă, conține, concentrată în sine, energia ambelor spații polare, antagoniste sau complementare de unde rezultă ambivalența acestui simbol. Orice trecere înseamnă schimbare, ce poate fi în bine sau rezultat sacralizarea hotarului, cultul lui în diferite civilizații.” (Evseev, 1994, p.74)



Figura 3.8.

Steagul Uniunii Europene

Sursa: <http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/flag/>

Descrierea heraldică declară că steagul înfățișează „pe un câmp de azur, un cerc de doisprezece stele aurii, ale căror vârfuri nu se ating”, iar descrierea simbolică oficială afirmă că „[d]rapelul prezintă un cerc format din 12 stele aurii pe fond albastru. Stelele simbolizează idealurile de unitate, solidaritate și armonie între popoarele Europei.” Tot descrierea oficială precizează că „[d]rapelul european simbolizează atât Uniunea Europeană, cât și, în sens mai larg, identitatea și unitatea Europei”, iar [n]umărul stelelor nu are legătură cu numărul statelor membre, cercul fiind un simbol al unității.” În ceea ce privește adoptarea steagului, se precizează că „[i]storia acestui simbol a început în anul 1955” când „Consiliul Europei, instituție care luptă pentru apărarea drepturilor omului și promovarea culturii europene, a adoptat formatul actual al drapelului pentru uz propriu. În anii care au urmat, el a încurajat instituțiile europene, pe măsură ce erau înființate, să adopte același drapel”. Ulterior, în 1983, „Parlamentul European a decis ca drapelul Comunităților să fie același cu drapelul Consiliului Europei”, iar în 1985 „liderii europeni au transformat drapelul în emblema oficială a Comunităților Europene (care au devenit ulterior Uniunea Europeană)”.²⁹

²⁹ Informații preluate de pe site-ul oficial al Uniunii Europene la secțiunea „Drapelul european”. (http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/flag/index_ro.htm)

Istoria adoptării steagului nu este atât de simplă, dar nu o voi discuta aici. Voi aminti doar că au fost propuse mai multe variante, propuse de diferite organizații europene până să se ajungă la un acord. Una dintre acestea a fost cea propusă de Uniunea Paneuropeană, care conținea o cruce roșie pe un soare galben cu un fundal albastru.³⁰ În 1951 într-un memorandum al Secretariatului General al Consiliului Europei asupra steagului european au fost discutate o serie de propuneri. Unele dintre acestea au rămas embleme particulare ale diferitelor organizații nereușind să se impună cu un statut oficial la nivelul tuturor instituțiilor europene. Nevoia de a găsi un steag general acceptat este evidentă, deoarece i se conștientizează rolul de unealtă sau instrument capabil să îi facă pe cetățenii Europei mai conștienți de unitatea lor. Nu au fost folosite însă variante deja existente, deoarece nu ar fi fost un lucru înțelept, argumenta memorandumul amintit. Trebuia să se realizeze un steag complet nou care să întrunească următoarele cerințe de bază: să aibă o semnificație simbolică suficientă, să fie simplu, lizibil, armonios, cu o aparență plăcută și cu un model heraldic potrivit.³¹

Istoria deciziilor cu privire la steagul european este sugestivă pentru semnificația acestuia. Au fost propuse o serie de simboluri cum ar fi litera „E”, o stea albă într-un cerc, mai multe stele echivalente cu numărul statelor membre ale Consiliului Europei (stele verzi pe fond alb sau albe pe fond roșu, o constelație de stele pe un fond auriu, care sugera capitalele europene, crucea Uniunii Paneuropene de care am mai discutat și care a fost printre cele mai controversate, deoarece îi excludea practic pe musulmani etc.³² Trebuie reținut faptul că nu a fost vorba inițial

³⁰ Este vizibilă aici ideea de unitate creștină, dar care în același timp exclude celelalte religii din câmpul ei. Faptul că în final s-a ajuns la o imagine mai abstractă, dar și mai incluzivă poate sugera nevoia încă de pe atunci de a construi o Europă ca o unitate în diversitate.

³¹ „It would seem wiser not to adopt any flag already existing. Some are already employed by certain organisations, which should continue to use them. A completely new flag must be designed; on the other hand, any proposals submitted to this effect should fulfil the following requirements: (a) Sufficient symbolical significance; (b) Simplicity; (c) Legibility; (d) Harmony; (e) Pleasing appearance; (f) Orthodox heraldic design.”
http://www.cvce.eu/content/publication/2005/9/14/081673a8-1849-4930-a774-e23d0fbad413/publishable_en.pdf

³² **Symbols proposed.** A very large number of symbols have been suggested. Those most frequently mentioned may be classified as follows: - A cross - symbol of Christian civilisation, of Europe's crossroads (North - South, East - West), of command; reminiscent of the Crusades; the only symbol common to half the flags of Member States (Denmark, Greece, Iceland, Norway, Saar, Sweden, United Kingdom). Sometimes, as a variant, the Cross of St. Andrew, symbol of the Grand Duke of Burgundy, which appears historically the most appropriate. - An "E" - Used by the European Movement, sometimes improved by being detached from the border of the flag, but criticized by experts in heraldry as being "more of a signpost than a flag". - A white star in a circle - used in 1944-45 by the armies of liberation. - Multiple stars - equivalent to the number of Member States in the Council of Europe and appearing either in the form of green stars on a white ground, white stars on a red ground, or silver stars for the Associate Members and golden stars for full Members. - The coat-of-arms of the Town of Strasbourg - Argent, a bend gules, symbolising the official Seat of the Council of Europe. - A sun - representing dawning hope. - A triangle - representing culture.

Colours proposed. Some have suggested a combination of all the colours already used for the various flags of Europe. One of the earliest proposals sent in by a Strasbourg citizen was even accompanied by a statistical study of the colours employed, and was designed in blue, green, yellow, black, white and red in proportion to the extent these colours occur in the national flags. Green and white, the colours of the European Movement, are more often suggested; it should perhaps be pointed out in this respect that the original motive indulging the choice of green by Mr. Duncan Sandys was the use of the complementary colour to red; this has, however, been generally overlooked and green is advocated rather as symbolising youth and hope. On the other hand, some people have held that the true

nici de fondul albastru nici de numărul 12, care în interpretarea actuală simbolizează perfecțiunea (Fornäs, 2012, p.118). În iunie 1985, steagul european actual a fost adoptat ca emblemă oficială a Comunității Europene de către Consiliul Europei, iar în 1993 a devenit al Uniunii Europene.³³ În ciuda anumitor așteptări, numărul de stele a rămas același, spre deosebire de cel al Societății Europene a Cărbunelui și Oțelului, al cărui număr de stele, care reprezenta numărul statelor membre, a crescut până la extinderea din 1986, când a rămas fixat la 12³⁴ (Miller, 2008, p.3).

Vom analiza în continuare pe scurt principalele simboluri pe care le conține steagul, făcând abstracție de caracterul arbitrar sau convențional al alegerii acestora. Fornäs (2012, p. 120) susține că alegerea culorilor auriu pe albastru este departe de a fi arbitrară, deoarece, în primul rând, albastrul este considerat în mod tradițional culoarea Europei, iar în al doilea rând, privit dinspre pământ, albastrul este fundalul natural al stelelor. Principalele componente simbolice pe care le voi analiza sunt: (1) stelele sau aștrii; (2) cercul; (3) fondul albastru.

Site-ul CVCE prezintă stelele în felul următor: „Ele luminează cerul nopții și orbitează în jurul stelei polare și sunt, deci, percepute ca simboluri ale ordinii cosmice.”³⁵ Conform Dicționarului de simboluri (Chevalier și Gherbraant, 1994, p.148), aștrii „țin de calitățile de transcendență și lumină, care caracterizează cerul, cu o nuanță de regularitate inflexibilă, impusă de o rațiune totodată naturală și misterioasă”. Lumina, transcendența, ordinea cosmică sunt semnificațiile tradiționale ale stelelor ce se prelungesc și asupra Europei (sau a Uniunii Europene), care în felul acesta va reprezenta un semn de stabilitate și ordine în regiune și în lume, care își asumă o misiune de pace, de depășire a conflictelor, prin intermediul împărtășirii unor valori comune, superioare. Aștrii pe fond albastru (al cerului) de pe steagul european ar trimite astfel, atât la perfecțiune cât și la raționalitate, iluminare sau cunoaștere.

Atunci când sunt reprezentate pe steaguri, deci devin simboluri politice, stelele „ilustrează independența, unitatea, libertatea, renașterea speranței”. Nu este de mirare că steagurile multor state, care au fost anterior colonii, sunt afișate stele. Uneori numărul stelelor

heraldic colour for Europe is blue (just as black is the colour for Africa, yellow for Asia and green for Australia); it has not been possible to trace the origin of this theory.

Memorandum from the Secretariat General of the Council of Europe on the European Flag (Strasbourg, 16 July 1951). http://www.cvce.eu/content/publication/2005/9/14/081673a8-1849-4930-a774-e23d0fbad413/publishable_en.pdf

³³ Steagul a fost realizat grafic de Arsène Heitz, un angajat la serviciul Poștal al Consiliului Europei.

³⁴ De fapt, în septembrie 1953 Adunarea Consultativă a Consiliului Europei a adoptat emblema cu 15 stele pe fond albastru, corespunzător numărului de state membre. Ideea de unitate era deja sugerată de dispunerea circulară, dar perfecțiunea celor 12 a fost descoperită ulterior din motive pragmatice. Ar fi trebuit refăcut designul odată cu aderarea fiecărui nou stat membru. (Fornäs, 2012, p.118)

³⁵ „They light the night sky and orbit around the polar star and are therefore perceived as symbols of the cosmic order.” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

este o unitate de măsură, ca în cazul statelor federale sau ariilor geografice și arhipelagurilor.³⁶ Este important de semnalat aici, că numărul stelelor de pe steagul european este fix (a fost fixat la 12, în 1955), nedepinzând de numărul statelor, care aderă la U.E. Motivația alegerii numărului este tot una simbolică (sau cel puțin este explicată în această manieră). Oricum, numărul 12 este considerat un număr ideal:

„El a stat la baza sistemului numeric Babilonian (numit din acest motiv duodecimal). Există 12 semne ale zodiacului, care, deci reprezintă universul. Există 12 luni ale anului, 12 ore ale zilei și 12 ore ale nopții, 12 zei egipteni, 12 zeități olimpice, care au format panteonul grecesc începând din secolul 5 î.Hr., 12 ture în cursele de care din Grecia antică, 12 munci ale lui Hercule în mitologia greacă, 12 table care au format primul sistem de legi ale dreptului roman, 12 cavaleri ai Mesei Rotunde a Regelui Arthur în tradiția celtică și 12 porți ale paradisului în Scandinavia.

Doisprezece este de asemenea un număr în simbolismul iudeo-creștin. Copacul vieții are 12 fructe, Iacob are 12 fii, sunt 12 patriarhi, 12 triburi ale lui Israel și 12 porți ale Noului Ierusalim. Moise a trimis 12 oameni să exploreze teritoriul Canaanului, pâinea înmulțită de Iisus a fost pusă în 12 coșuri și Iisus a vorbit despre 12 legiuni de îngeri după sărutul lui Iuda; în final, sunt 12 apostoli. Numărul 12 este de asemenea produsul înmulțirii lui trei, care este tot timpul un număr divin (trinitatea), cu patru, numărul celor patru puncte cardinale; 12 este, deci, un simbol «al unității dintre lumea divină și terestră», care, așa cum știm, întrupează misterul central al creștinismului. Numărul 12 împreună cu stelele, coroana de stele, reflectă imaginea Fecioarei Maria din cartea Apocalipsei (12:1) și este simbolul *par excellence* al iconografiei mariane populare.”³⁷

³⁶ „In flags, the star illustrates independence, unity, liberty, renewal and hope. It is not by chance that the flags of many former colonies contain stars, together, in many Islamic countries, with the crescent. When there is more than one star, they generally represent a unit of measurement, i.e. they number federal states (United States), provinces (Costa Rica, Venezuela), geographical areas (Philippines), parishes (Grenada), islands (Comoros, Cape Verde, Sao Tome and Principe) and peoples (Burundi, Burma).” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

³⁷ „It provided the foundation of the Babylonian numerical system (called duodecimal for that reason). There are 12 signs of the zodiac, which therefore represent the universe. There are 12 months of the year, 12 hours of the day and 12 hours of the night, 12 Egyptian gods, 12 Olympian deities who formed the Greek pantheon from the 5th century BC, 12 laps in the chariot races of ancient Greece, 12 labours of Hercules in Greek mythology, 12 tables making up the first codification of Roman law, 12 knights of King Arthur's Round Table in Celtic tradition and 12 gates of Paradise in Scandinavia.

„Twelve is also a number in Judaeo-Christian symbolism. The tree of life has 12 fruits; there are 12 sons of Jacob, 12 patriarchs, 12 tribes of Israel and 12 gates of the New Jerusalem. Moses sent 12 explorers to the lands of Canaan, the bread multiplied by Jesus was placed in 12 baskets and Jesus speaks of 12 legions of angels after the kiss of Judas; lastly, there are 12 apostles. The number 12 is also the product of multiplying three, always a divine number (the trinity), by four, the number of the earth with its four cardinal points; 12 is therefore the symbol 'of the union between the divine and the terrestrial world', which, as we know, embodies the central mystery of Christianity. The number twelve together with stars, the crown of stars, reflects the vision of the Virgin Mary of the *Book of Revelation* (12:1) and is the symbol *par excellence* of popular Marian iconography.” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

Gradul ridicat de răspândire a numărului 12, atât în culturile și religiile precreștine, politeiste, cât și în cele monoteiste, iudeo-creștine arată atât durabilitatea și forța sa simbolică, cât și caracterul său universal. Indiferent de situația și conjunctura prin care s-a ajuns la fixarea numărului stelelor de pe steagul european la 12, este clar că acesta beneficiază de bogăția simbolică a acestui număr, fapt ce rezultă și din interpretarea oficială redată mai sus.

Disponerea stelelor în cerc are, de asemenea, conotații simbolice, deoarece aștrii „[s]unt animați de o mișcare circulară, care este semnul perfecțiunii”. Regularitatea și permanența sunt, de asemenea, implicate: [a]ștrii sunt simboluri ale comportamentului perfect și regulat, cât și ale unei distante frumuseți ce nu cunoaște vestejirea”. Textul următor exprimă foarte clar complexitatea simbolică a cercului:

„Cercul este mai întâi un punct extins și ține de perfecțiune. De aceea, punctul și cercul au proprietăți simbolice comune: perfecțiune, omogenitate, absența distincției sau a împărțirii... Cercul poate simboliza, dacă nu perfecțiunile tainice ale punctului primordial, cel puțin efectele create; altfel spus, lumea, în măsura în care se deosebește de principiul său. Cercurile concentrice reprezintă gradele ființei, ierarhiile create. Împreună ele formează manifestarea universală a Ființei unice și nemanifestate. [...] Mișcarea circulară este perfectă, imuabilă, fără început și fără sfârșit, fără variații; de aceea cercul poate simboliza timpul.” (Champeau și Sterckx, 1966, p.24 cit. în Chevalier și Gherbraant, 1994, p. 294)

Interpretarea CVCE a circularității stelelor de pe steagul european este strâns legată de unitatea europeană, statutul egal, echidistant al statelor membre, în cadrul Uniunii, trimițând la valorile și idealurile parității, egalității de șanse, comunicării și colaborării dintre cetățenii săi. De asemenea, perfecțiunea este din nou vizată, dar și durabilitatea și caracterul indivizibil. Steagul este o dovadă în plus că unitatea europeană este nu doar posibilă cât și durabilă. Dar această omogenitate, nu duce oare la uniformitate, la ștergerea diferențelor, în vederea unei unități perfecte? Este clar că nu aceasta este intenția oficială, dar după cum știm, simbolurile sunt ambivalente, iar semnificația lor este cu greu de prins în cadre stricte, doar pentru că interesul politic o cere.

„Un cerc nu are nici început, nici sfârșit sau orientare, este omogen, perfect și indivizibil. Un cerc conduce înapoi în sine și este deci un simbol al unității, al absolutului și perfecțiunii. Într-un cerc, toate punctele circumferinței sunt echidistante față de centru. Pentru acest motiv este o bună ilustrare a uniunii popoarelor Europei, la care descrierea oficială a simbolurilor se referă. În orice caz, este o ilustrare potrivită a parității Statelor Membre.”³⁸

³⁸ „A circle has no beginning or end, no direction or orientation, and is homogeneous, perfect and indivisible. A circle leads back to itself and is therefore a symbol of unity, of the absolute and of perfection. In a circle, all the points of the circumference are equidistant from the centre. For this reason it is a good illustration of the union of the peoples of Europe to which the official symbolic description refers. However, it is just as good an illustration of the

Albastrul simbolizează cerul și universul, fiind culoarea tradițională a continentului european. Site-ul CVC amintește faptul că în cadrul dezbatelor privind alegerea steagului, mulți parlamentari europeni s-au referit la simbolismul acestei culori³⁹. Fondul albastru, dincolo de faptul că simbolizează cerul, are semnificațiile sale specifice. Este considerată cea mai imaterială dintre culori, iar „natura nu o înfățișează, în general, decât alcătuită din transparență, adică un vid acumulat”. Mai mult, [a]plicată pe un obiect, culoarea albastră despovărează formele, le deschide, le desface. O suprafață colorată în albastru încetează să mai fie o suprafață, un zid albastru nu mai este un zid.” (Chevalier și Gherbraant, 1994, p. 79)

În consecință, actualul steag reprezintă o emblemă perfectă pentru Uniunea Europeană, satisfăcând toate cerințele: „e simplu, ușor de interpretat și de recunoscut, e armonios, original și ușor de realizat.”⁴⁰

În sinteză, simbolurile steagului european trimit la unitate, perfecțiune, mobilitate, deschidere, permanență sau durabilitate, anularea diferențelor. Cu alte cuvinte, chiar elementele cheie ale unității europene. Steagul reflectă la nivel simbolic valorile și idealurile europene. Caracterul său arbitrar sau convențional este compensat și am putea spune anulat de complexitatea simbolurilor sale.

3.4.2. Imnul european

Conform informației de pe site-ul oficial⁴¹ „[m]elodia care simbolizează UE este un extras din Simfonia a IX-a compusă în 1823 de Ludwig Van Beethoven, compozitorul care a decis să transpună în muzică versurile poemului „Odă bucuriei”, scris de Friedrich von Schiller în 1785.”⁴² Poemul „Odă bucuriei” exprimă viziunea idealistă a lui Schiller, care își dorea ca toți oamenii să se înfrățească - viziune împărtășită și de Beethoven.” Deși a fost adoptat de către Consiliul Europei în 1972, iar în 1985, a devenit imnul oficial al Uniunii Europene se presupune

parity of the Member States.” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

³⁹ S-au făcut trimiteri și la simbolismul fecioarei Maria: „The rectangle of the flag is *blue*, the colour of the sky and the universe. Blue is also traditionally the colour of the European continent. Many parliamentarians referred to this symbolism when the Council of Europe was preparing to adopt the flag. Lastly, blue is the colour of the Virgin. Mary's stone is the blue sapphire which, again in the *Book of Revelation* (21:19), adorns the foundation of the walls of the New Jerusalem; blue is the colour of Mary's mantle.” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

⁴⁰ „The European flag — it has been observed — therefore satisfies all the requirements of an ideal emblem: its good symbolism is simple and easy to interpret and is easily recognisable; it is harmonious, original and also simple to produce. It is therefore a perfect flag from a geometric, symbolic and political point of view.” The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

⁴¹ http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/anthem/index_ro.htm (Accesat la data de 12.03.2015)

⁴² Spre deosebire de steag în cazul căruia s-a evitat folosirea unor embleme sau imagini cunoscute sau folosite deja (chiar dacă simbolurile folosite au o bogată tradiție, compoziția e nouă), în cazul imnului s-a căutat în mod deliberat o melodie care să fie cunoscută publicului larg și eventual să aibă o tradiție bogată. Creația unui compozitor considerat de geniu a fost considerată mai mult decât potrivită. De asemenea, ideea de unitate prezentă în textul lui Schiller a avut un cuvânt important de spus.

că imnul aparține Europei într-un sens larg, atât țărilor membre U.E. cât și celorlalte țări europene. „Imnul este interpretat în cadrul ceremoniilor oficiale la care este reprezentată Uniunea Europeană și, în general, la diferite evenimente cu caracter european.” Chiar dacă linia melodică și titlul au rămas, imnul oficial diferă de varianta originală fiind redus la două minute, elementele compoziției lui Beethoven fiind reajustate și renunțându-se la versuri. Explicația oficială este următoarea: „[f]ără cuvinte, în limbajul universal al muzicii, acest imn dă glas idealurilor europene de libertate, pace și solidaritate.” Ideea de unitate este prezentă și în raportarea la imnurile naționale: „[i]mnul european nu își propune să înlocuiască imnurile naționale ale țărilor membre, ci să celebreze valorile lor comune” .

Chiar dacă în prezentarea oficială este precizat faptul că imnul european nu înlocuiește imnurile naționale, se pune întrebarea: ce rol are acesta? Sau, mai precis: îndeplinește imnul la nivel european un rol asemănător cu al imnurilor naționale, la nivel național? Grete Tartler (2006, p.84) remarcă faptul că „imnul are în plan național, o istorie asemănătoare steagului”. Rolul său era acela de a fi folosit în momente cu caracter eliberator, emoțional și comemorativ pentru a obține un puternic impact naționalist. În timp ce imnul european (Oda Bucuriei din Simfonia a IX-a de Beethoven) este un omagiu adus „omului, libertății și comuniunii spirituale”, imnurile naționale, precum cel britanic și german, sunt în opinia autoarei citate „vădit împotriva unificării cu alte popoare”. De exemplu, imnul Germaniei, *Deutschland, Deutschland uber alles*, a rămas în memoria celor care îl ascultă cu un profund caracter naționalist. La fel și imnul britanic, care este scris înaintea revoluției franceze. În această situație, „nu e de mirare, observă autoarea că „în subconștientul germanilor și al britanicilor a existat o anume reticență la extinderea Uniunii Europene și a NATO” (Tartler, 2006, p. 85).

În opinia lui Lucian Boia (2005, p.93) imnul german, care are la origine o poezie a lui August Heinrich Hoffmann von Fallerslebe, *Das Lied der Deutschen* („Cântecul germanilor”), a suferit în timp o denaturare remarcabilă de sens. Acum este aproape general acceptată ideea că „Deutschland uber alles” ar însemna „Germania deasupra tuturor”, pe când în realitate sensul era de „Germania mai presus de orice” sau „mai întâi de toate”. În timp ce primul sens ar presupune primordialitatea, și superioritatea poporului german asupra celorlalte popoare și ar justifica în felul acesta tendințele expansioniste și de dominanță, cel de al doilea, dar cel original ar presupune supremația patriei în fața oricăror alte valori, primordialitatea ar fi în câmpul opțiunilor nu al vreunei ierarhii cu alte popoare. Bineînțeles că și primul sens are un caracter profund naționalist, dar nu imperialist. Nu ar instiga la violență și intoleranță. Cu toate acestea, dublul sens implicat de fraza amintită a dus la eliminarea primei strofe a imnului. Am putea spune că, deși sensul original nu era cel acuzat mai târziu, acesta era implicat în ambiguitatea frazei, el putând scos la suprafață și potențat, ideologia național socialistă contribuind la această

mutație de sens. Boia (2006, p.94) consideră că „această poezioară, de un naționalism idilic”, ce nu face altceva decât să traseze granițele țării și să enumere valorile naționale printre care „femeile germane, credința germană, vinul german și cântul german” a ajuns, prin interpretări nejustificate, să fie considerată „un fel de monstruoșitate”. Nu la fel stau lucrurile cu imnul francez. Dimpotrivă aici s-a parcurs un traseu cu totul diferit. Legat de acesta, Boia (2006, pp.94-95) opinează că „deși este perceput ca un cânt al libertății, democrației și demnității umane”, el este la origine un cântec de război. Este clar că versurile din „La Marseillaise” conțin îndemnuri la luptă și vărsare de sânge, fiind inițial „cântecul armatei de pe Rin” „Haideți, copii ai patriei,/Ziua gloriei noastre împotriva tiraniei a venit!/Steagul însângerat este ridicat!/Ascultați în câmpii mugind acești soldați feroce?/Ei vin până în brațele noastre/ Pentru a sugruma fiii și soțiile noastre./La arme cetățeni!/Formați batalioane!/Să mergem, să mergem!/Ca nimeni de alt sânge/Să nu poftască a călca glia noastră.”).⁴³ În consecință, în opinia lui Boia (2006, p.95), „la o lectură fără prejudecăți, «Deutschland über alles» este un imn incomparabil mai «cuminte» decât «La Marseillaise»”. Cu toate acestea nu ar fi justificată cenzurarea unui imn datorită intențiilor cu care a fost scris inițial.

Nu îmi propun aici să compar imnurile naționale și să stabilesc ierarhii ale caracterului lor „naționalist”, ci să analizez imnul european cu eventuale trimiteri la imnurile naționale. Se pune problema, dacă este imnul european gândit să funcționeze după modelul imnurilor naționale, are scopul de a crea atașamente, de a aduna masele laolaltă într-un anumit tip de solidaritate unificatoare, care creează, în același timp alteritate? Sau, deși, pleacă de la modelul național (pentru simplul fapt că este un imn), este gândit cu alt scop, de a crea solidarități nonviolente, de a-i deschide pe cetățenii Europei, atât unii față de alții, cât și față de non-europeni, de a promova o identitate europeană construită pe modelul „unitate în diversitate”? Și care ar fi caracteristicile care l-ar apropia de una sau alta dintre variante?

În opinia Gretei Tartler (2006, p.87), „imnul – care mobiliza mulțimile unele împotriva altora – are o încărcătură emoțională copleșitoare”, cu alte cuvinte prin atașamentele pe care le creează are un potențial major de a conduce la, ceea ce am putea numi o „unitate în ostilitate”, care îi aduce pe oameni laolaltă doar pentru a-i trimite împotriva celorlalți, a străinilor, a inamicilor. Cu toate acestea, autoarea citată își exprimă optimismul în ceea ce privește unitatea europeană în felul următor: „totuși, sunt de părere că aici (la nivelul imnului n.n.) europenizarea va avea cele mai mari șanse, în comparație cu restul simbolurilor, deoarece muzica lui Beethoven depășește calitativ majoritatea imnurilor naționale și se va impune cu siguranță, fiind

⁴³ „Allons enfants de la Patrie,/Le jour de gloire est arrivé!/Contre nous de la tyrannie,/L'étendard sanglant est levé,/Entendez-vous dans les campagnes/Mugir ces féroces soldats?/Ils viennent jusque dans nos bras/Égorger nos fils, nos compagnes!/Aux armes, citoyens,/Formez vos bataillons,/Marchons, marchons!/Qu'un sang impur/Abreuve nos sillons!”

deja o parte din memoria colectivă”. (Tartler, 2006, p.87) Principalele motive ale optimismului autoarei sunt calitatea muzicală superioară a imnului european și existența sa prealabilă în conștiința colectivă. În timp ce al doilea motiv ar putea avea de jucat un rol, încă incert, în constituirea identității europene, primul poate părea, la prima vedere, de-a dreptul naiv. Puternicele atașamente față de imnurile naționale nu s-au datorat, cel mai probabil, calității muzicale a cântecelor în sine, ci mai degrabă mesajului emoțional, simplu și direct, atât la nivel muzical cât și la nivelul semnificațiilor. Dar, cu toate acestea Grete Tartler s-ar putea să aibă dreptate. Scopul imnului european nu este același cu cel al imnurilor naționale. Cu alte cuvinte, avantajele sale s-ar putea deriva tocmai din aceste diferențe. Calitatea muzicală, ar putea genera o calitate atitudinală, ar atinge niveluri superioare ale spiritului, mesajul optimist și degajat ar conduce la deschidere și toleranță, la o acceptare a diversității.

Rămâne de văzut care vor fi efectele calităților muzicale ale imnului pe termen lung, deocamdată mă voi referi la câteva aspecte legate de textul acestuia. Deși s-a renunțat ulterior la versuri, legătura acestora cu imnul rămâne. De fapt, încă de la început, deși melodia a fost general acceptată, versurile lui Schiller au constituit un obstacol (Fornäs, 2012, p.156). Una dintre obiecții a fost aceea că orice versuri ar privilegia o anumită comunitate lingvistică contrazicând chiar scopul unificator declarat al imnului. Este clar că această obiecție ascunde un anumit tip de naționalism lingvistic sau etnic în însuși faptul că încearcă să elimine textul aparținând unei anumite limbi. Cine crede că mesajul universal al muzicii ar putea să elimine barierele lingvistice crede că aceste bariere există. O altă obiecție s-a referit la faptul că textul are un caracter universalist sau global, nefiind suficient legat de Europa (era vorba de unirea întregii umanități) și de identitatea Europeană. Acest tip de obiecție arată un atașament față de o imagine de tip naționalist asupra imnului. El trebuie să adune, dar și să separe, să distanțeze oamenii, implicând, deci, ideea de alteritate. Eliminarea versurilor a fost calea cea mai ușoară, dar asta nu a rezolvat nici pe departe problema: mentalitatea care stă în spatele acestor obiecții persistă.

În 2008, în Parlamentul European, Jim Allister a fost unul dintre cei care s-a opus atât adoptării steagului cât și a imnului: „Oda bucuriei pe care noi urmează să o sustragem, ar putea fi o melodie foarte drăguță, dar la fel este și Jiongle Bells și la fel ca Jingle Bells, ea vestește o fantezie, fantezia că Uniunea Europeană este bună pentru voi. Dar, spre deosebire de Jingle Bells, aceasta vă va distruge suveranitatea națională și dreptul de a vă controla propriile destine. E mai degrabă ca un cod al distrugerii decât o odă a bucuriei”⁴⁴ (Miller, 2008, p.8; Fornäs, 2012, p.180).

⁴⁴ „Ode to Joy which we are going to purloin may be a very nice tune, but so is Jingle Bells and like Jingle Bells it heralds a fantasy, the fantasy that the EU is good for you. But unlike Jingle Bells, it will damage your national sovereignty and the right to control your own destiny. More, like code to destroy, than Ode to Joy.”

Unii autori, de orientare eurosceptică, au folosit imnul european pentru a susține că proiectul unificării europene este un eșec. De exemplu Žižek (2007a citat în Fornäs, 2012, p.170) susține că imnul european reprezintă „un veritabil «semnificant gol» (*empty signifier*), care stă pentru nimic”. În consecință, ar fi expresia unei ideologii a eliminării inegalităților și al unificării, dar fără o bază reală. Acest lucru este evident în atitudinea față de situația celor care nu se pot adapta acestei unificări. Žižek se folosește, deci, de imnul european ca de un argument legat de obstacolele pe care le întâmpină proiectul unității europene, în special la granița de est (Fornäs, 2012, p.170).

În ceea ce privește consecințele eliminării versurilor imnului, Johan Fornäs (2012, p.177-178) consideră că: (1) La nivel semantic, aceasta elimină o componentă semantică pe care însuși Beethoven a considerat-o necesară, reducând în felul acesta forța de expresivitate a imnului. (2) La nivel pragmatic, ea contrazice motivația inițială de a alege un imn eliminând posibilitatea de a fi cântat în comun, care ar fi putut ajuta prin caracterul ei interactiv la întărirea sentimentului de apartenență la Uniunea Europeană.

Johan Fornäs (2012, p.17-179) rezumă motivele, care au condus la eliminarea versurilor imnului. În primul rând a existat o anumită rețineră de a adopta pentru imnul Uniunii Europene un text german, care i-a plăcut foarte mult lui Adolf Hitler și, care, de asemenea, nu se pretează la o traducere prea fericită în engleză sau franceză. S-a argumentat că Europa nu ar trebui să aibă un imn într-o singură limbă. La fel cum *motto*-ul a fost tradus imediat în principalele limbi europene, poate că ar fi trebuit procedat la fel și cu imnul. Acest lucru s-ar fi dovedit însă mult mai dificil, datorită lungimii textului, putând da naștere, de asemenea, la diferite confuzii. Mai mult, au existat îndoieli cu privire la posibilitatea traducerii satisfăcătoare a imnului în toate limbile europene.

În analiza CVCE a imnului european este pus accentul pe faptul că acesta este la bază o compoziție a lui Beethoven. Viața și creativitatea compozitorului, contextul istoric în care acesta a creat și a gândit se împletesc cu semnificațiile imnului pentru proiectul european. Este activ aici mitul creatorului de geniu, al gânditorului vizionar, care, deși este dependent de contextul vremurilor sale, trece dincolo de acestea, punând bazele unor idei noi, generatoare de schimbare. Contextul istoric în care creează Beethoven este important, deoarece este unul de trecere, de la o perioadă istorică la alta, de confruntări (Războaiele napoleoniene), de schimbări sau răsturnări de valori (Revoluția franceză, creșterea în importanță a burgheziei), de creștere literară și filosofică (romantismul german) etc.⁴⁵ Mai mult decât atât, „Beethoven nu a fost doar un muzician, ca

⁴⁵ „Beethoven was not just a musician like Mozart and, especially, Haydn, but was also a deep thinker who was concerned with social problems and new ideas; the French revolution left a strong and powerful mark on his thinking. For him, music did not just exist *per se*, but was pregnant with meaning and almost always embodied an idea. Most of his compositions, especially those written in his mature years and at the end of his life, are not just the expression of an amorphous sentiment, but genuine musical poems that reflect the various currents of thought and

Mozart și, în special Haydn, ci a fost, de asemenea, un gânditor profund, care era preocupat de probleme sociale și idei noi; Revoluția franceză lăsând o amprentă puternică asupra gândirii sale. Pentru el muzica nu exista doar *per se*, ci era încărcată cu semnificații și mai tot timpul întrupa o anumită idee. Cele mai multe dintre compozițiile sale, în special cele scrise la maturitate și spre sfârșitul vieții, nu sunt simple expresii ale unui sentiment amorf, ci veritabile poeme muzicale, care reflectă diferite curente de gândire și fazele acestora, de multe ori dând viață unei teme. În timp ce acesta a fost în anumite privințe, în conformitate cu spiritul vremurilor, muzica lui Beethoven este puternic impregnată cu caracterul său și geniul său.”

Pornind de la premisa că muzica exprimă modul în care oamenii gândesc și trăiesc precum și schimbările, care au loc în viața acestora, textul pune bazele legăturii dintre geniul lui Beethoven și ideea unității europene. Fiind un gânditor introspectiv, compozitorul german a avut posibilitatea de a transpune în muzică intuițiile și ideile sale, care astfel au prins viață, s-au întrupat în sunete. Cu alte cuvinte, imnul european nu este doar o melodie, este o stare de spirit, o idee încarnată, ce tinde să devină realitate într-un context favorabil. Este evident pentru orice ascultător că *Oda bucuriei* chiar transmite starea de spirit al cărei nume îl poartă și că este o bucată muzicală plină de semnificații. Legătura cu unitatea europeană este însă rezultatul unei decizii politice. Nu neg faptul că imnul în sine, prin starea pe care o transmite are posibilitatea de a trezi sentimente de fraternitate și apropiere între oameni, dar acest efect îl poate avea pentru orice om capabil de aceste sentimente, nu doar pentru europeni. Textul lui Schiller, cu care însuși Beethoven a asociat muzica sa, sugerează din plin acest lucru: este vorba de o înfrățire a oamenilor de pretutindeni, sub semnul bucuriei și al bunăvoinței. Ce mai observăm însă, citind printre rânduri textul citat mai sus, este că justifică într-un mod subtil eliminarea versurilor din imnul european. Cu alte cuvinte, muzica lui Beethoven, plină de idei și semnificații este suficientă ea însăși pentru a transmite idealul de unitate, fără a mai fi nevoie de versuri, care pot prin varietatea interpretărilor chiar să ne îndepărteze de la mesajul muzical.

Meritele compoziției lui Beethoven sunt enumerate mai jos, în același text:

„Melodia Odei Bucuriei este simplă, aproape elementară și de o muzicalitate accesibilă și clară, care poate fi ușor ascultată. Preocuparea principală a lui Beethoven a fost să găsească un echilibru perfect între unitate (și repetiția exactă) și varietate, într-o formă ușor de memorat. În pasajele, care celebrează valorile adevărului, libertății, fraternității universale și fericirii umane, omul iese victorios asupra tuturor constrângerilor fizice și morale. Pe parcursul vieții sale, și

chiar în perioadele sale fericite, existența lui Beethoven a fost tulburată de dificultățile surdității, de lipsurile financiare, de nefericirea în dragoste și de chinurile vieții.”⁴⁶

Observăm aici legătura cu unele dintre atributele imnurilor naționale: simplitatea, claritatea, ușurința de a fi memorat. Cu deosebirea că imnul european neavând versuri este totuși dificil de cântat în comun, el putând fi cel mult fredonat. Mai vedem și că în echilibrul dintre unitate și varietate se poate identifica idealul unității în diversitate, promovat și prin moto-ul Uniunii Europene. Aceasta se adaugă valorilor universale, explicate în mesajul muzical: adevărul, libertatea, fraternitatea, fericirea, pe care Beethoven a reușit să le transmită în ciuda încercărilor la care viața l-a supus. Compozitorul german este, din acest punct de vedere, un model de urmat, un învingător, care în ciuda vicisitudinilor vieții, a reușit să exprime bucuria de a trăi, dar și idealurile kantiene și iluministe ale vremii sale. În aceste condiții, niciun alt fragment muzical nu ar fi fost mai potrivit pentru un imn european, ceea ce explică opțiunea Consiliului Europei și apoi a Uniunii Europene în favoarea sa.

„Tocmai acest îndemn la fraternitate și prietenie, la iubire și la pace, pentru care *Oda* este un simbol figurativ, explică de ce Consiliul Europei și apoi Comunitățile Europene au decis să adopte ca oficial un imn al fraternității, care merge dincolo de limitele de naționale și dincolo de diferențele dintre popoare, în scopul de a aduce ceva mai sublim și excepțional în societatea europeană.”⁴⁷

Observăm că și în cazul imnului se împletesc deciziile și explicațiile oficiale cu semnificațiile reale. Symbolismul politic, deși stă sub semnul arbitrarului și al convenționalului, trimite, totuși, la fondul arhetipal, vehiculează mituri și simboluri încă active în imaginarul colectiv. De asemenea, și în ceea ce privește imnul european, modelul național este încă vizibil. Chiar dacă scopul său este acela de a exprima valorile democratice europene, consolida unitatea europeană și de întări sentimentul de apartenență la o comunitate mai extinsă decât cea națională, el este legat în continuare de tradiția statului național. Îndepărtarea sa de contextul original în care au fost create muzica și versurile, eliminarea versurilor pentru a lăsa doar muzica să vorbească, arată nevoia oficialilor europeni de a se detașa de modelul național. Însă tocmai

⁴⁶ „The melody of the *Ode to Joy* is simple, almost elementary, and of an approachable and clear musicality to which it is easy to listen. Beethoven’s main concern was to strike a perfect balance between unity (and exact repetition) and variety, in a readily memorable form. In the passages commemorating the values of truth, liberty, universal fraternity and human happiness, man emerges victorious over all his physical and moral oppressions. Throughout his life, and even in its happier periods, Beethoven was beset by the torments of his deafness, financial straits, unhappiness in love and the agonies of life.” The symbols of the European Union. The Anthem. Centre Virtuel de la Connaissance sur l’Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

⁴⁷ „It is precisely this exhortation to fraternity and friendship, to love and to peace, of which the *Ode* is a highly figurative symbol, that explains why the Council of Europe and then the European Communities decided to take as their official anthem a hymn to fraternity going beyond the confines of nations and beyond the differences between peoples in order to bring about something more sublime and exceptional in European society.” The symbols of the European Union. The Anthem. Centre Virtuel de la Connaissance sur l’Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

această încercare de detașare este o dovadă că modelul național încă funcționează. Cu toate acestea, imnul este legat atât muzical, cât și prin conexiunea cu versurile lui Schiller de valori ale înfrățirii neviolente, ale bucuriei de a fi împreună pentru idealuri mai înalte decât cele ce privesc contextul strict național. Așa că imnul are încă șanse de a se dovedi un element de unitate europeană, în spiritul toleranței și al acceptării diversității, fără a implica în mod direct un imaginar al alterității.

3.4.3. Ziua Europei

Ziua Europei este celebrată pe 9 mai. Evenimentul la care trimite este momentul istoric cunoscut sub numele de „declarația lui Schuman”. După cum prezintă lucrurile site-ul oficial:

„În cadrul unui discurs ținut la Paris, în 1950, ministrul francez al Afacerilor Externe, Robert Schuman, propunea stabilirea unei noi forme de cooperare politică în Europa, care să înlăture pentru totdeauna posibilitatea izbucnirii unui nou război între națiunile Europei.

Viziunea sa era de a crea o instituție europeană, care să centralizeze și să gestioneze producția de cărbune și oțel. Un an mai târziu, a fost semnat tratatul care prevedea crearea unui astfel de organism. Propunerea lui Robert Schuman este considerată a fi piatra de temelie a Uniunii Europene.”⁴⁸

Cu această ocazie instituțiile europene își deschid porțile:

„Pentru a marca Ziua Europei, instituțiile UE își deschid porțile pentru public, la începutul lunii mai, la Bruxelles și la Strasbourg. Birourile locale ale UE din Europa și din întreaga lume organizează diverse activități și evenimente, pentru toate vârstele.

În fiecare an, mii de oameni participă la vizite, dezbateri, concerte și alte evenimente, pentru a sărbători ziua Europei și pentru a sensibiliza opinia publică în legătură cu UE.”

Istoria deciziei cu privire la data de 9 mai nu este una simplă. În anii 50-60 au existat numeroase recomandări și propuneri pentru ca instituțiile europene să adopte o zi a Europei. Cu toate acestea decizia a fost dificilă și a tergiversat până la hotărârea finală. Rolul Zilei Europei este în primul rând unul educațional. În 1985 comitetul Adonnino sfătuiește oficialii europeni să adopte o zi pentru a sprijini imaginea Europei în educație, iar după ce aceasta va fi adoptată, să fie promovată în școli și în mass-media, în scopul de a crește nivelul de informații al tinerilor și a dezvolta conștiința acestora de a fi europeni.

Johan Fornäs, (2012, p.88) remarcă de asemenea caracterul „psihologic și educațional” al deciziei de a adopta o zi a Europei, dar și dificultățile în luarea unei decizii:

⁴⁸ http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/index_ro.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

„Nevoia pentru o asemenea zi a fost una ‘psihologică și educațională’ ea trebuind să fie un instrument pentru a-i învăța pe europeni să se simtă europeni prin trezirea unei mișcări de masă în vederea unificării Europei. Că o asemenea mișcare ar fi fost necesară sau că cel puțin ar fi lipsit, pare evident din intuiția pe care o aveau instituțiile europene că – în ciuda unei puternice voințe ideologice – exista un suport scăzut pentru aceste idei la nivelul opiniei publice din multe țări, fapt care a făcut dificilă luarea oricărei decizii.”⁴⁹ (Fornäs, 2012, p.188)

În continuare data de 9 mai este una contestată, considerându-se, de exemplu că este dependentă de un anumit context istoric ce nu se mai potrivește Europei de azi, că este legat de relația dintre Franța și Anglia, la nivelul anilor 1950 sau că, în ciuda faptului că declarația lui Schuman trimite la valori precum pacea și înțelegerea între popoare, este un eveniment cu conotații strict economice.

În ceea ce privește semnificația zilei, site-ul oficial precizează:

„Ziua Europei (9 mai) sărbătorește pacea și unitatea în Europa.”⁵⁰

Legătura cu declarația lui Schuman este evidentă. (Vezi Cap.4.1.2)

William M. Johnston (1991) remarcă faptul că europenii au tendința de a comemora personalități marcante sau genii creatoare pentru a-și întări identitatea, fiind mai tradiționaliști decât americanii din punctul acesta de vedere. Este vizibilă nevoia de a-și identifica și construi o moștenire europeană mergând până în Antichitate și Evul Mediu, punând în evidență unicitatea culturii europene. Dovadă stau alegerea pentru imnul european, a compoziției lui Beethoven, considerat un geniu al muzicii din toate timpurile, chipurile de pe monedele euro și ziua Europei, care pune în evidență personalitatea de vizionar a lui Robert Schuman.

În prezentarea CVCE, se atrage atenția asupra faptului că ziua de 9 mai celebrează nu doar începutul construcției europene, ci în același timp realitățile curente, aflate în continuă schimbare și, mai ales drumul ce va trebui parcurs în viitor pentru a consolida valorile comune.

„Celebrarea zilei de 9 mai nu este doar celebrarea unui document fondator al integrării europene. Aceasta furnizează, de asemenea, oportunitatea de a reflecta asupra situației curente și reale, care se schimbă zilnic. Aceasta celebrează realitățile vieții în Uniunea Europeană bazate pe principiile domniei legii, a Uniunii, care posedă o ordine democratică, fondată pe suveranitatea populară și pe valorile, care sunt acum acceptate și împărtășite de marea majoritate a cetățenilor

⁴⁹ „The need for such a day was ‘psychological and educational’, as it was supposed to be a tool for teaching Europeans to feel European through awakening a mass movement for the unification of Europe. That such movement may well have been needed or at least missing seems obvious from the insight that the leading institutions—in spite of the strong ideological will—had about a lack of support for these ideas in the public opinion of many countries, which made it hard to come to any decision.”

⁵⁰ http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/index_ro.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

Europei. Semnificația celebrării rezidă în comemorarea căii, care trebuie urmată pentru a consolida aceste principii și valori, fără a considera ca de la sine victoria dobândită.”⁵¹

3.4.4. Moneda euro

Moneda euro a fost introdusă în 1999 și este folosită în prezent de 19 state membre ale U.E., care constituie zona euro.⁵² Scopul monedei unice este de a consolida unitatea economică a Europei, prin facilitarea schimburilor comerciale, a înlăturării piedicilor impuse de schimbul valutar (fluctuația ratelor de schimb, comisioane etc.) operațiunile comerciale transfrontaliere sunt mai ușor de realizat etc. Efectele pozitive, pe plan economic, sunt urmărite la nivelul consolidării și stabilizării și dezvoltării economiei, creșterea opțiunilor consumatorilor. Pe plan global este preconizată creșterea influenței Uniunii Europene, care prin creșterea puterii monedei sale va deveni un competitor cu șanse reale pentru Statele Unite ale Americii.”⁵³ Mai mult, se așteaptă ca introducerea monedei euro să aibă efecte pozitive și pe alte planuri decât cel economic (deși derivă din acesta). Prin încurajarea turismului între țările din zona euro se vor intensifica relațiile sociale, schimburile culturale și se va forma și consolida astfel identitatea europeană. Unitatea europeană, pe plan cultural, identitar, social este, deci, alimentată și de planul economic.

Dar cum se explică faptul că nu toate statele membre UE au adoptat moneda euro (doar 19 din cele 28 de state au intrat în zona euro; vezi figura 3.9) Să fie vorba doar de rațiuni economice, cum ar fi neîncrederea în viabilitatea unei monede unice? Am văzut care este rolul monedei la nivel național. Este firesc să existe rezistențe în renunțarea la moneda proprie și implicit la rolul simbolic pe care acesta îl îndeplinește pentru consolidarea identității naționale. Felul în care s-a luat decizia de a adopta moneda euro în diferite state ale Uniunii Europene, ilustrează raportul dintre identitatea națională și identitatea europeană și rolul pe care îl joacă moneda în formarea acestora. Mai mult, tipul și gradul de rezistență întâmpinat de înlocuirea monedei naționale cu moneda unică poate fi ilustrativ pentru tipul de identitate națională din țările avute în vedere. În majoritatea țărilor, care au adoptat moneda euro au existat atât susținători ai schimbării, cât și ai menținerii monedei tradiționale. În prima tabără s-au aflat,

⁵¹ The celebration of 9 May is not just the celebration of the founding document of European integration. It also provides an opportunity to reflect on the current and real situation which changes daily. It celebrates the realities of life in a European Union based on the principles of the rule of law, a Union that possesses a democratic order founded on popular sovereignty and on values that are now accepted and shared by the vast majority of European people. The meaning of the celebration lies in its commemoration of the path that had to be taken to consolidate these principles and values, without taking for granted the victories won. .” The symbols of the European Union. Europe Day. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

⁵² Ar fi de adăugat că pe lângă țările din zona euro, Principatul Monaco, Republica San Marino și Cetatea Vaticanului emit, de asemenea, monede euro, iar printr-un acord special, acestea au emis propriile modele grafice pentru monede, în ciuda faptului că nu sunt state membre UE.

⁵³ http://europa.eu/about-eu/basic-information/money/euro/index_ro.htm

bineînțele, cei de orientare europeană, iar în cealaltă, naționaliștii și/sau euroscepticii. Un grup de cercetători de la European University Institute (Risse et al. 1999) analizează disputele dintre elitele politice din Germania, Franța și Marea Britanie cu privire la adoptarea monedei unice. Cei care au susținut proiectul în cele trei țări împărtășesc o concepție comună cu privire la integrarea europeană, ca o depășire a divizării istorice a continentului. Pentru aceștia, vremea soluțiilor naționale la problemele politice și sociale au trecut, iar utilizarea unei monede unice e văzută ca o cale de apropiere față de această perspectivă. Moneda euro simbolizează identitatea colectivă europeană, în timp ce monedele naționale sunt văzute ca rămășițe simbolice ale unui trecut naționalist. Pe de altă parte, oponenții adoptării monedei unice se folosesc de monedele naționale ca simboluri ale statului național ce nu trebuie sacrificate în favoarea unei „europenități” vagi (Risse et al. 1999, p.175; vezi și Jachtenfuchs et al., 1998).

Identificarea cu Europa se produce în mod diferit în diferite state, în funcție și de concepția dominantă despre națiune în aceste țări. Cea mai puternică identificare cu europenitatea poate fi găsită la elitele politice din Germania, care au promovat o formă de „euro-patriotism” după excesele naționaliste din cel de-al Doilea Război Mondial. În consecință, susținătorilor mărcii germane, chiar dacă au rezonat cu opinia publică germană, le-a fost foarte dificil să contracareze acest discurs proeuropean. În Marea Britanie s-au petrecut lucrurile exact invers. Insularii își construiesc în continuare identitatea prin diferențiere față de continent. Europa continentală reprezintă în continuare imaginea alterității. Suveranitatea națională este gândită în opoziție cu adoptarea monedei europene. În consecință, susținătorii monedei euro au întâmpinat aici cam aceeași rezistență, ca cei care cereau menținerea mărcii în Germania. Atitudinea de tipul „să așteptăm să vedem” este văzută în Marea Britanie ca o susținere potențială a monedei unice, pe când în Germania este „strigătul de război” al euroscepticilor. Franța este văzută ca ocupând o poziție intermediară. Acest lucru se explică și prin faptul că situația naționalismului a fost aici diferită de cea din Germania. În timp ce pentru germani naționalismul a fost văzut ca autoritarism și militarism, pentru francezi a însemnat republicanism, iluminism și asumarea unei misiuni civilizatoare (Risse et al. 1999, p.176).



Figura 3.9

Țările zonei euro

Sursa: http://europa.eu/about-eu/basic-information/money/euro/index_en.htm

După cum am văzut, la nivel național, moneda nu are strict un rol economic, ci și unul simbolic, cultural. La fel se întâmplă și cu moneda europeană. Poate că rolul simbolic al acesteia este mai vizibil la nivel european, iar miza e departe de a fi una principal economică. Ba chiar aspectele non-economice să fie pe primul plan. După cum observă Johan Fornäs, în proiectul de constituție, moneda era menționată în paragraful privind simbolurile, și nu la instrumentele economice. Acest lucru ar arăta o culturalizare a funcției banilor⁵⁴ (Fornäs, 2009, p.209.). În altă parte, Fornäs evidențiază faptul că Uniunea Europeană se folosește de euro în mod explicit ca instrument simbolic și nu strict economic sau financiar. Acest lucru arată (1): o anumită „comercializare” a proiectului european, care nu mai este manifestat doar prin mijloacele tradiționale cu caracter sacru sau ritualic, ci prin folosirea unor simboluri, care circulă libere pe piață și (2) o culturalizare a economiei, chiar o estetizare a ei, deoarece monedele și bancnotele (ca obiecte materiale) sunt purtătoare de imagini cu caracter cultural și simbolic, devenind o parte a unei „industrii a experienței”, aflată în competiție cu banii virtuali.

„Este interesant de notat faptul că moneda este în mod explicit tratată de UE însăși în calitate de simbol al identității și nu doar ca o unealtă practică de transfer al valorilor economice. Pe de o parte, aceasta certifică o anumită «comercializare» a proiectului european: o confirmare explicită a rolului central pe care îl au capitalismul și economia de piață în uniune, nu doar ca un mecanism ascuns ci, de asemenea, ca un idol prețuit și aproape sacralizat ca obiect de cult – o monedă care are un rol declarat de a semnifica identitatea împărtășită a națiunilor europene. Pe de altă parte, ar putea fi în același timp văzută ca o expresie a unei culturalizări paralele a economiei, recunoscând faptul că banii înșiși ca obiecte materiale estetizate (monede și bancnote) devin parte a unei «industrii a experienței» în timp ce ei își pierd pe de o parte importanța economică tradițională ca efect al creșterii rolului banilor virtuali. Asemenea simboluri financiare sunt prezente într-o și mai mare măsură decât alte simboluri, necesitând o analiză mai atentă. [...] Ele arată cât de mult doresc principalii actori europeni ca UE și statele naționale membre să apară în sfera circulației zilnice a banilor⁵⁵” (Fornäs, 2008, p.21.). Monedele și bancnotele euro, devin astfel suporturi fizice pentru reprezentări ale rolului și

⁵⁴ „It is interesting that the currency was, in the draft constitution, only mentioned in the paragraph on symbols, not as an economic tool. This indicates a kind of culturalization of the money function.”

⁵⁵ „It is interesting to note that the currency is explicitly treated by the EU itself in terms of such identifying symbols, and not only as a practical tool for transferences of economic values. On one hand, this testifies to a certain “commercialisation” of the European project: an explicit acknowledging of the central role of capitalism and the market economy in the union, not only as a hidden linking mechanism but also as a cherished and almost sacralised idol of worship – a currency that has a declared role in signifying the shared identity of the European nations. On the other hand, it may simultaneously also be seen as an expression of a parallel culturalisation of the economy, acknowledging the fact that even money as aestheticised material objects (coins and banknotes) become part of an “experience industry”, while they do to some extent lose part of their traditional economic importance due to the increasing role of e-money. Such money symbols are even more omnipresent than the other four symbols, and therefore deserve closer scrutiny. [...] They show how dominant European actors want the EU and its national states to appear in the sphere of everyday money circulation.”

misiunii Uniunii Europene, sunt veritabile expoziții în mișcare, care circulă de la un cetățean european la altul, aducându-și propria contribuție la consolidarea identității europene. Sunt cărămizi mobile ale unității europene, cu un rol important de jucat atât la nivel economic, dar mai ales simbolic și cultural. Este vorba, în termenii lui Fornäs (2009, p.205.), de un veritabil „symbolism banal”, „perfect integrat în practicile obișnuite, mai degrabă decât izolat în vreo sferă ritualică separată”.⁵⁶

Înainte de a ne ocupa de simbolistica bancnotelor și a monedelor metalice ne vom referi pe scurt la simbolul euro (€). Acesta se bazează pe litera grecească epsilon, făcând trimitere atât la „Europa” cât și la Grecia antică, văzută ca „leagănul civilizației europene” și „prima literă a cuvântului «Europa»”. Cele două linii orizontale „certifică” stabilitatea monedei”. Criteriile după care a fost selectat acest simbol, conform unuia dintre site-urile oficiale UE, au fost: (1) să fie un simbol recognoscibil al Europei, (2) să semene cu unele simboluri monetare deja cunoscute și (3) să fie plăcut sub aspect estetic și ușor de scris.⁵⁷ Simbolul poate fi comparat cu cel al dolarului (\$), și cu cel al lirei sterline (£), ambele purtând linii verticale sau orizontale. (Fornäs, 2008, p.22; 2009, p.212; Biron și Moreau, 2001.)

Prima serie de bancnote euro cuprinde șapte cupiuri (5 EUR, 10 EUR, 20 EUR, 50 EUR, 100 EUR, 200 EUR și 500 EUR), care redau diferite stiluri arhitecturale europene din diferite perioade istorice. Pe fața bancnotei sunt reprezentate porți sau ferestre, iar pe verso poduri având următoarele stiluri arhitecturale: clasic (5 EUR), romanic (10 EUR), gotic (20 EUR), renescentist (50 EUR), baroc și rococo (100 EUR), arhitectura în oțel și sticlă (200 EUR) și arhitectura modernă a secolului XX (500 EUR).⁵⁸ De regulă, pe site-urile oficiale se precizează că imaginile, care reprezintă diferitele stiluri arhitecturale, nu aparțin niciunei construcții reale, din vreo țară anume, ele fiind abstractizate și stilizate.

Ne vom referi în continuare la iconografia bancnotelor. Faptul că pe fețele bancnotelor sunt reprezentate pe de o parte arcade, bolți, piloni și coloane și, pe de alta poduri sau punți are o încărcătură simbolică evidentă, care este de obicei recunoscută oficial. Ferestrele și porțile simbolizează „spiritul european al deschiderii și cooperării”, în timp ce podul simbolizează „cooperarea apropiată și comunicarea între Europa și restul lumii”. Se face, de asemenea

⁵⁶ „It is truly a kind of banal symbolism of time-in culture, fully integrated in ordinary practices rather than isolated in any separate ritual sphere.”

⁵⁷ „Inspiration for the € symbol itself came from the Greek epsilon (€) – a reference to the cradle of European civilisation – and the first letter of the word Europe, crossed by two parallel lines to ‘certify’ the stability of the euro. The euro symbol was created by the European Commission according to three criteria:

- that it should be a highly recognisable symbol of Europe
- that it should have a visual link with existing well-known currency symbols
- that it should be aesthetically pleasing and easy to write by hand.”

How to use euro name and symbol. http://ec.europa.eu/economy_finance/euro/cash/symbol/index_en.htm

⁵⁸ http://www.ecb.europa.eu/euro/pdf/material/A4_Gate_text_RO_web.pdf?ded6ba4f0eb65b93581fdef5c0c27904

trimitere la simbolistica numărului 12 care reprezintă „dynamismul și armonia Europei contemporane”.⁵⁹

Poarta și podul sunt două simboluri strâns legate; pot fi văzute ca două fațete ale aceleiași monede. Conform *Dicționarului de simboluri și arhetipuri culturale* al lui Ivan Evseev (1994, p.147), poarta este „simbolul unei treceri, transformări, etape parcurse; e izomorfă podului, deoarece separă și leagă, totodată, două stări, două lumi, două teritorii.” Mai mult, „[c]onstruirea unui pod instituie o legătură între două spații geografice, dar și o punte temporală, o legătură între vechi și nou, între un ciclu parcurs și ciclul următor, între o viață și alta.” (Evseev, 1994, p.147) Este confirmată aici interpretarea oficială a Uniunii Europene cu privire la simbolurile ce apar pe bancnota euro. Este vorba despre deschidere, cooperare, dar și de trecere și noutate, progres. Este mai întâi implicată unitatea popoarelor Europei, dar și deschiderea către alte lumi, sau poate deschiderea Uniunii Europene către alte state ce urmează a fi integrate în viitor. Vorbim și de o unitate temporală nu doar de una spațială sau geografică. La fel ca orice proiect, unitatea europeană se construiește treptat, parcurgând mai multe etape, nu de puține ori trecerea de la o etapă la alta presupunând revizuiți și ajustări. Cu toate acestea, construcția e durabilă, rezistentă, fiecare etapă aducând un progres.

Pe de altă parte, poarta are și sensul unei închideri sau opreliști, nu doar cel al deschiderii. Ea nu permite trecerea răului, având de regulă un zeu protector sau un gardian, care îi selectează pe cei care pătrund prin ea. „din cele mai vechi timpuri, porțile erau sacralizate și puse sub oblăduirea unor zei importanți ai panteonului popoarelor. La romani, *ianua* «poartă, ușă» era dată în stăpânirea lui Janus – zeul tuturor începuturilor, patron al timpului și al ciclurilor vieții din natură și societate. Porțile cetăților antice, ale catedralelor, ale curților oamenilor, prin ornamentica lor, reprezentau concentrări de energie sacră, capabilă să oprească răul, să alunge duhurile malefice, să purifice pe oricine, care pătrundea în incinta teritoriului sacru străjuit de ele.” (Evseev, 1994, p.147) De asemenea, podul are și înțelesul de piedică, de obstacol, nu doar de punte sau trecere. El este un „[s]imbol al legăturii între două spații sacre sau între două lumi contingente, dar valorificate în mod diferit. E un component al drumului simbolic și, totodată, un obstacol în calea drumețului.” (Evseev, 1994, p.147) Atât poarta cât și podul au și semnificația de vamă, de încercare, de selecție. Aceste semnificații nu sunt avute în vedere în interpretările oficiale sau proeuropene. Dar, după cum știm, fiecare simbol este ambivalent, el presupune semnificații opuse, dar care, totuși coexistă în natura simbolului.

⁵⁹ „The windows and gateways on the front side symbolise the European spirit of openness and co-operation. The 12 stars of the EU represent the dynamism and harmony of contemporary Europe, while the bridges on the back symbolise communication between the people of Europe and between Europe and the rest of the world.” Euro Banknotes. http://ec.europa.eu/economy_finance/euro/cash/banknotes/index_en.htm

După cum se remarcă în prezentarea bancnotelor site-ul CVCE, imaginea porților și a podurilor trimite la celebra metaforă a lui Georg Simmel:

„Banii reprezintă o poartă și un pod, ne spune Simmel. Sunt un pod, deoarece face ca schimbul să fie interdependent și poartă pentru că sunt pe deplin impersonali și abstracți. Orice instituție este atât un pod cât și o poartă, tot ceea ce este creat de om, ca ființă socială, tinde să devină cristalizat, să devină o instituție. Euro este aici ca să rămână: este deci o instituție. Este probabil instituția cea mai apropiată de cetățeni, așa cum e în buzunarele și în mințile noastre. Este o poartă și un pod. Este o poartă pentru că se deschide către o lume necunoscută, către un viitor nesigur, ce determină anxietate. Este un pod, deoarece, prin simplul fapt că respectă vocația tipică a circulației monetare, îi unește pe europeni și îi ajută să devină conștienți că aparțin aceleiași zone economice și monetare și reprezintă un punct clar de referință pentru Europa în căutarea unei identități. Văzută în felul acesta moneda euro acționează pentru cetățenii europeni, ca «un factor de reconciliere a identității lor», atât prin consolidarea sentimentului de apartenență, cât și prin aceea că servește drept graniță între popoarele Europei și restul lumii.⁶⁰» Moneda euro este o instituție a unității și a identității europene, spune foarte clar textul. Dar cum este înțeleasă aici această unitate? Aproape în termenii identității naționale: cetățenii Europei trebuie să conștientizeze, pornind de la practicile economice și monetare, că aparțin aceleiași comunități și că sunt distincți de alții. Această diferențiere între noi și voi, care era evidentă în cazul unității naționale este întrezărită și aici, subtil, pornind de la diferențierea economică. Noi suntem cei care folosesc aceeași monedă, spre deosebire de alții, fiecare cu monedele lor. Nu este vorba de aceeași alteritate radicală întâlnită în cazul naționalismelor, dar este o separare între *noi* și *ei*. Diferențierea și alteritatea se mută în afara granițelor Europei (sau cel puțin a zonei euro). Dar în același timp este și o invitație la identificare. Dacă vreți să fiți identificați ca europeni, adoptați moneda euro! Am văzut că discuțiile cu privire la introducerea monedei europene în diferite state arată, dincolo de unele rațiuni economice și o diferență de grad în identificarea cu Europa, dar și în aderența la identitatea monetară națională. Rezistențele sunt o măsură a atașamentelor, dar și insistențele.

Alegerea monumentelor și stilurilor arhitecturale de pe fețele bancnotelor nu este întâmplătoare; ele trimit la aceeași temă ca și simbolul euro (€): stabilitatea monedei. Faptul că

⁶⁰ „Money is a door and a bridge, Simmel tells us. It is a bridge because it helps trade to be interdependent, and a door because it is completely impersonal and abstract. Every institution is both a door and a bridge, everything created by man, as a social being, tends to become crystallised, to become an institution. The euro is here to stay: it is therefore an institution. It is perhaps the institution closest to citizens, as it is in our pockets and in our thoughts. It is a door and a bridge. It is a door because it opens out to an unknown world, an uncertain future, which causes anxiety. It is a bridge, however, since by fully respecting the typical vocation of monetary circulation, it unites Europeans and helps to make them aware that they belong to the same economic and monetary area and is a clear point of reference for Europe in its quest for an identity. Seen in this way, the euro acts for European citizens as a ‘factor of reconciliation of their identity’, both by strengthening their sense of belonging and serving as a border between the peoples of Europe and the rest of the world.” The symbols of the European Union. The Currency. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

nu sunt reprezentate monumente sau construcții reale este asociat în prezentarea CVCE cu caracterul potențial, cu capacitatea de a deveni, de a se schimba a Europei și cu creativitatea tehnologică a cetățenilor ei. Europa este mobilă, în perpetuă mișcare, inovație, evoluție, se poate reconfigura oricând fără ca aceasta să îi afecteze stabilitatea sau durabilitatea. Am putea spune că în schimbare stă și esența durabilității: orice modificare făcută în vederea unui scop sau ideal este o dovadă a permanenței acestuia; se schimbă căile și înfățișările, dar finalitatea rămâne. Unitatea europeană e durabilă, dar ia forme maleabile, adaptabile la noile provocări. Moneda europeană este un simbol al acestei bivalențe maleabilitate-durabilitate. În aceste condiții, orice potențial eșec al proiectului european, nu este un veritabil capăt de drum, ci doar un moment în această construcție, care ca orice mare operă suferă creșteri și descreșteri, configurări și reconfigurări, până când modelul își găsește cea mai bună formă, care la rândul său este adaptabilă vremurilor noi. Moneda europeană simbolizează așadar, progresul și atingerea idealurilor prin acceptarea unor multiple posibilități, de reconfigurare sau reajustare.

„Această temă a monumentelor din diferite stiluri arhitecturale plătește, de asemenea, tribut capacității muncii umane de crea opere mărețe, și de a le îmbunătăți în timp și este o imagine vizuală a stabilității monedei. În scopul de a evidenția «caracterul potențial al proiectului», orice înfățișare a unei lucrări existente este evitată. A fost dedus în mod corect din aceasta că mesajul pe care aceste bancnote îl transmit cetățenilor europeni este un îndemn la a proiecta și realiza, deoarece orice obiect, prin inovație tehnică sau creativă, poate fi reproiectat și recreat, și deci, conform unei interpretări semiotice, progresul viitor al marelui proiect al Uniunii Europene este strâns legat de abilitatea de a proiecta și reproiecta lucruri și evenimente.⁶¹»

Mai mult, a portretiza creații monumentale simbolizează nevoia omului de a realiza creații solide și de durată, ce nu sunt dependente de contextele economice și fluctuațiile economice. Încă o dată este evidențiat motivul durabilității proiectului european cu trimitere către caracterul universalist și atemporal al acestuia, izvorât de data aceasta din iconografia bancnotelor euro.

„A fost de asemenea pus în evidență faptul că iconografia bancnotelor retrimite neîndoiește la motivele alegorice ale bancnotelor din secolul al XIX-lea, dar interpretate diferit. Portretizarea unor opere monumentale rezultate din munca omului exprimă dorința de a construi un întreg solid și de durată din piatră și fier, care să nu fie dependent de contingente economice

⁶¹ „The chosen theme of monuments of different architectural styles also pays tribute to the capacity of human labour to create great works and to improve them over time, and is a visual image of the stability of the currency. In order to highlight ‘the very potential of design’, any direct portrayal of existing works is avoided. It has been rightly deduced from this that the message that these banknotes convey to European citizens is an exhortation to design and achieve, because any object, through technical and creative innovation, may be redesigned and recreated, so that, according to a semiotic interpretation, further progress with the grand design of the European Union is closely linked to the ability to design and redesign things and events.” The symbols of the European Union. The Currency. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

și politice, dar care oglindește eternitatea legată de motivele culturii clasice. Mai mult, absența oamenilor și a referințelor geografice este în acord cu teoriile monetariste ale căror reguli sunt bazate pe universalitate și atemporalitate.”⁶²

Spre deosebire de caracterul universalist al bancnotelor euro, monedele metalice au o mai mare deschidere către specificul național. Evitarea oricăror referințe geografice sau arhitecturale specifice vreunei țări, din cazul bancnotelor, este înlocuită cu o ilustrare a unor motive, personalități, construcții sau opere de artă reprezentative pentru țara în care este emisă moneda. Monedele au valori de la 1 cent la 2 EUR, și au o față „europeană” și una „națională”. Pe fețele europene sunt reprezentate fie UE înainte de extinderea din 2004, fie diferite variante ale hărții Europei. Fețele naționale înfățișează simboluri sau motive specifice țărilor respective.

Ne vom ocupa mai întâi de fața „europeană” a monedelor. Monedele de unu, doi și cinci cenți se presupune că ar arăta „locul Europei în lume”, conținând o hartă a lumii cu Europa în centru. Monedele de 10, 20 și 50 de cenți arată „Europa ca grup de națiuni individuale”, în care fiecare țară apare ca o insulă de sine stătătoare. Sunt incluse și țările membre UE, care nu au aderat la euro (Danemarca, Suedia și Marea Britanie), dar sunt excluse toate celelalte. Pe monedele de 1 și 2 cenți este reprezentată o „Europă unită fără frontiere”. În urma extinderii UE în 2007 s-au operat modificări ale reprezentărilor aflate pe monede, iar interpretarea s-a schimbat, de asemenea. Au dispărut reprezentările „națiunilor individuale”, fiind înlocuite cu harta Europei, care acum arată ca un continent unit. Harta include și țările care nu sunt membre UE, dar nu și Turcia, deși au existat discuții legate de asta. (Fornäs, 2009, p.209.)

Fețele „naționale” ale monedei euro, deși conțin uneori și elemente ale unității europene (cele 12 stele ale steagului european ș.a.) au scopul de a reprezenta cât mai bine specificul național. Începând de la fauna și flora locală, continuând cu construcții reprezentative, laice sau religioase și cu personalități remarcabile ale acestor țări. Cazul Austriei este din acest punct de vedere exemplar: pe monedele mici de 1, 2 și 5 cenți sunt reproduse o gențiană, o floare de colț și o primulă alpină, unele dintre clădirile reprezentative (Palatul Belvedere și Catedrala Sfântului Ștefan) împodobesc monedele de 50, respectiv 10 cenți, iar moneda de 2 EUR reproduce chipul pacifistei Bertha von Suttner, și cea de 1 EUR pe al celebrului compozitor Wolfgang Amadeus Mozart. Avem deci flori, clădiri și personalități, care au atât un aer local cât și un caracter european sau mondial: creațiile unor personalități muzicale precum Mozart aparțin întregii

⁶² „It has also been rightly pointed out that the iconography of the banknotes undoubtedly returns to the allegorical motifs of the currency of the 19th century, but interpreted differently. The portrayal of monumental works arising from man's labour expresses the desire to construct a solid and lasting whole of stone and iron, which is not dependent on economic and political contingencies but which mirrors the eternity linked to the motifs of classical culture. Moreover, the absence of people and geographical references is in keeping with monetarist theories whose rules are based on universality and intertemporality.” The symbols of the European Union. The Currency. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/>

lumi, nu doar Austriei, iar pacifismul este un semn al comunicării și prieteniei dintre popoare. Plantele sunt de asemenea întâlnite și în alte țări, iar clădirile fiind vizitate de numeroși turiști fac deja parte din peisajul internațional. Avem deci atât specific național cât și deschidere internațională. Geniile creatoare și construcțiile faimoase sunt specifice și reprezentărilor de pe monedele italiene: monedele mari de 2, respectiv 1 EUR trimit direct sau implicit la personalități marcante ale culturii italiene - Dante Alighieri, pictat de Rafaela pare pe moneda de 2 EUR, iar pe cea de 1 EUR este înfățișat „Omul vitruvian” al lui Da Vinci. Reprezentările de pe celelalte monede plătesc de asemenea tribut culturii și civilizației italiene. Avem o sculptură a lui Umberto Boccioni (20 de cenți), „Nașterea lui Venus” a lui Botticelli (10 cenți) și statuia ecvestră a împăratului Marcus Aurelius (50 de cenți). Celelalte monede prezintă construcții celebre: Colosseumul (5 cenți), Mole Antonelliana (2 cenți) și Castel del Monte (1 cent). Monedele spaniole de 10, 20 și 50 de cenți reprezintă portretul lui Miguel de Cervantes, iar cele de 1, 2 și 5 cenți catedrala Santiago de Compostela, poate cea mai frumoasă creație a stilului arhitectonic romanic spaniol și una dintre cele mai renumite destinații de pelerinaj din lume. În afară de oameni de cultură întâlnim și personalități istorice și politice (în afară de figurile monarhice)

Simbolurile regale împodobesc de regulă monedele monarhiilor europene. Monedele portugheze reproduc sigiliile regale, iar cele spaniole (de 2 și 1 EUR) redau portretul Regelui Juan Carlos I de Borbón y Borbón. Toate monedele luxemburgheze redau efigia Alteței Sale Regale Marele Duce Henri, iar monedele statului Monaco le înfățișează pe Altețele Regale Prințul Rainer al III-lea și pe Prințul Moștenitor Albert, (2 EUR și 1 EUR), monogramele și stemele prinților suverani. Țările de jos au emis două serii de monede: prima prezentând portretul Reginei Beatrix, iar a doua (introdusă în anul 2014) prezintă efigia Regelui Willem-Alexander și poartă inscripția „Willem-Alexander Koning der Nederlanden” (Regele Țărilor de Jos). Monedele belgiene (există trei serii în circulație, toate fiind valabile) prezintă efigia Regelui Albert al II-lea și monograma regală – litera „A” înscrisă sub o coroană –, înconjurată de cele douăsprezece stele care simbolizează Europa (prima serie), și pe Regele Philippe alături de monograma sa regală, „FP” (seria a treia, emisă în 2014). De remarcat, că în cazul Belgiei simbolurile și efigiile monarhice împart spațiul cu simbolurile europene. Cele patru serii de monede emise de Cetatea Vaticanului reprezintă efigiile suveranilor pontifi Ioan Paul al II-lea, Benedict al XVI-lea și Francisc.

Monedele germane trimit la trecutul național: pe monedele de 1 și 2 EUR apare vulturul federal, „simbol tradițional al suveranității germane”, pe cele de 10, 20 și 50 de cenți este reprezentată poarta Brandenburg, care, simbolizează divizarea și unificarea ulterioară a

Germaniei”, iar pe monedele de 1, 2 și 5 cenți „este reprezentată o crenguță de stejar, care amintește de concepția grafică a vechilor pfenigi germani.”

Unele state au decis să înfățișeze pe monedele lor simboluri mai complexe, care, deși trimit la trecutul lor istoric și cultural au o mai mare deschidere către universal. Moneda grecească de 2 EUR trimite în mod explicit la mitul Europei arătând atât vocația europeană a Greciei, dar asumându-și și statutul de cultură privilegiată, care a pus atât bazele culturii europene, dar a dat și numele continentului. Pe moneda de 1 EUR este reprodusă o bufniță, simbol al cunoașterii și al înțelepciunii, atribut al zeiței Athena. Monedele de 10 cenți, 20 de cenți și 50 de cenți sunt mai explicit legate de trecutul istoric al Greciei, deoarece poartă efiile unor figuri grecești de renume din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea și de la începutul secolului XX, iar pe monedele de 1 cent, 2 cenți și 5 cenți sunt reprezentate o triemă ateniană, o corvetă și o navă-cisternă, simbolizând mobilitatea, dar și expansiunea peste mări a grecilor, fondatori de colonii, care și-au adus contribuția la formarea civilizației europene. Monedele cipriote trimit, asemenea celor grecești, la trecutul maritim și civilizator: pe monedele de 1 și 2 EUR este reprodus un idol în formă de cruce din perioada chalcolitică (anul 3000 î. Hr.), care „reflectă locul pe care Cipru îl ocupă în centrul civilizației și al antichității”, iar pe monedele 10, 20 și 50 de cenți este reprezentată o navă din Kyrenia, vas comercial care datează din secolul al IV-lea î. Hr., ce „simbolizează istoria maritimă a insulei și importanța acesteia ca centru negustoresc”.

Cea mai puternică legătură a modelului național cu proiectul european o găsim reprezentată pe monedele franceze. „Un copac, simbolizând viața, continuitatea și dezvoltarea, apare pe monedele de 1 EUR și 2 EUR. Acesta este înconjurat de *motto*-ul republican «liberté, égalité, fraternité». Tema clasică a semănătorului este prezentă pe monedele de 10 cenți, 20 de cenți și 50 de cenți, în timp ce efigia unei Marianne tinere și feminine, simbol al Republicii Franceze, împodobește monedele de 1 cent, 2 cenți și 5 cenți”. „Tema semănătorului reprezintă un motiv constant în istoria francului francez. Creată de Laurent Jorlo, «această imagine modernă, atemporală, este simbolul unei Franțe preocupate atât de menținerea caracterului național, cât și de integrarea sa în Europa»”. De asemenea, tânăra Marianne „întruchipează dorința creării unei Europe solide și durabile”.⁶³

Identitatea europeană și identitatea națională sunt la propriu două fețe ale monedei europene. Proiectul european este susținut de moneda euro, atât prin unicitatea ei în circulația monetară a țărilor membre, care au adoptat-o, cât și prin simbolurile, care sunt reprezentate pe bancnotele și monedele metalice. Fețele naționale joacă rolul de element de trecere, ele plătesc pe de o parte tribut suveranității statelor membre și identităților naționale, dar pe de alta sunt ele însele parte a proiectului european, de unitate în diversitate. Sunt un indiciu clar că Uniunea

⁶³ <https://www.ecb.europa.eu/euro/coins/html/fr.ro.html>

Europeană nu se suprapune și nu îngreșește caracterul național, dimpotrivă, îl promovează chiar pe moneda sa. Specificul național este promovat în felul acesta nu numai în țara de origine cât și în toate celelalte țări prin care circulă moneda. Putem întâlni în buzunarele unui cetățean european monede emise în toate statele, care aparțin zonei euro. Turismul și libera circulație a monedei pun în circulație valorile naționale, care devin astfel europene. O veritabilă galerie de embleme ale culturii și civilizației europene, reprezentată prin statele membre, circulă zilnic. Figurile de oameni de cultură, monarhi, construcțiile și chiar fauna și flora specifică unei țări depășesc acum cadrul național, (dacă nu cumva au făcut-o deja, unele personalități sau creații fiind deja cunoscute la nivel mondial) înscriindu-se definitiv în conștiința europeană.

Dar cum orice deschidere se limitează, reprezentările monedei europene pot fi interpretate și în alt sens. În primul rând, faptul că există fețe naționale ale monedei metalice poate arăta o anumită dependență de modelul național al proiectului european. Mai mult, din faptul că nu a renunțat la specificul național, poate fi înțeles că proiectul nu este încă încheiat, depinzând în continuare de imaginea monedei ca simbol național. În al doilea rând, decizia fiecărui stat cu privire la ce este reprezentat pe moneda proprie arată gradul de depășire a rezistențelor naționaliste și de asumare a proiectului european. În al treilea rând, am putea spune că există o ierarhie implicită a identității europene și naționale prin însăși valoarea banilor pe care apar aceste reprezentări. Să nu uităm că bancnotele, adică valorile mari sunt unice la nivel european și doar monedele metalice, valorile mici sunt la dispoziția statelor membre. Bineînțeles că și la nivel național asistăm la astfel de ierarhii în funcție de valoare monedei metalice, pe care este reprezentat personajul, clădirea sau simbolul respectiv. Ierarhia cel mai des întâlnită este de la plante, la construcții și persoane umane. Există și țări care au ales să evite asemenea ierarhii cum este Estonia, care pe toate monedele prezintă o hartă a țării, Lituania cu stema și Irlanda, care are ca emblemă harta celtică. Nu în ultimul rând, egalitatea de șanse (ne referim aici la cea dintre femei și bărbați), una dintre valorile de bază a UE nu este foarte bine reprezentată, cel puțin pe fețele naționale ale monedelor, unde întâlnim foarte puține femei. Moneda austriacă este un exemplu pozitiv în acest sens, deoarece pe moneda cu valoarea cea mai mare (2 EUR) este prezentă efigia pacifistei Bertha von Suttner în detrimentul lui Mozart, care apare pe moneda de 1 EUR. Moneda olandeză de 1 EUR o reprezintă pe regina Beatrix, dar aici putem spune că poartă marca regalității. Imagini ale feminității, fără a trimite la o persoană anume, avem pe moneda letoniană, care înfățișează (pe monedele cu valori mari) o tânără letonă îmbrăcat în costum popular și pe cea franceză unde tânăra Marianne, este o figură simbolică.

3.5. Identitatea religioasă

Cu toate că, în general, cetățenii de azi ai Europei tind să vadă construcția europeană ca fiind una secularizată, instituțională, realizată cu instrumente politice și economice, identitatea religioasă este cel puțin la fel de importantă ca cea culturală sau politică. Aș risca să spun că este și mai importantă, pe de o parte datorită atașamentului oamenilor față de credințele lor religioase, pe de alta dată fiind încărcătura afectivă a atitudinilor lor cu privire la propria identitate religioasă. În aceste condiții liderii religioși, alături de politicieni și oamenii de cultură au un rol important în conștientizarea finalităților și beneficiilor unei unități europene.

3.5.1. Rădăcinile religioase ale identității europene

În ce constă identitatea religioasă a Europei? Primul răspuns, care ne vine în minte, e că putem vorbi de o Europă creștină. Primele proiecte de unitate europeană, dacă le putem spune așa, stau sub semnul unei unități a popoarelor creștine, de apărare a creștinătății de invaziile barbare, de expansiunea otomană, de cucerire a locurilor sfinte prin intermediul cruciadelor etc. Moștenirea creștină a Europei iese în afara oricărei îndoieli (vezi Dancă 2007a și 2007b). După cum se exprimă Roger Greenacre (2002, p.70), „[d]e bună seamă că nicio altă religie, în afară de creștinism, nu poate pretinde că a marcat în profunzime conștiința europeană, că a exercitat o influență asemănătoare în Europa” sau în cuvintele lui J. Madeley (2003, p.8), „asocierea istorică a Europei cu creștinătatea este în ea însăși puternică și lipsită de ambiguități”⁶⁴.

Însă odată acceptată componenta creștină a identității europene, nu de multe ori lucrurile au fost duse la extrem, după cum exprimă în mod vizibil un text din Hilaire Belloc (1870-1953), un apologet ferm și dur al Bisericii Romano-Catolice, citat de Roger Greenacre (2002, p.70): „Credința este Europa și Europa înseamnă credință”. În opinia sa, a nu fi romano-catolic,, însemna „să contempli Europa din afară, ca un străin”; pe când, un catolic, atunci „când citește această istorie, nu o abordează pe bâjbâite, din afară; el o posedă dinăuntru”. În opinia lui Roger Greenacre (2002, p.70), chiar dacă se poate dovedi tentantă pentru creștinul occidental mai puțin informat de astăzi, teza lui Belloc nu se susține și ar trebui combătută din mai multe motive. În primul rând, pentru că Europa „nu a fost niciodată integral creștinată” și în al doilea rând pentru că „la ora actuală, islamul se află cu siguranță pe calea unei noi dimensiuni europene” și „în sfârșit, în secolul XX, cultura Europei are un pronunțat caracter laic, iar fenomenul este departe de a fi recent”. Greenacre (2002, p.71) susține că o parte a „oricărei critici a identificării Europei cu credința creștină constă în demonstrarea influenței considerabile a unei culturi necreștine, precreștine sau postcreștine în istoria Europei.”

⁶⁴ „Europe's historic association with Christianity is itself unambiguous and strong.”

Problema nu este însă aceasta. Chiar dacă recunoaștem că au existat spații europene, care nu au fost creștinate sau că gânditorii islamici au avut un cuvânt de spus în cultura europeană, aceasta nu rezolvă problema. Ar putea fi aduse argumente în favoarea moștenirii creștine, prin faptul că ordinele religioase au prezervat și promovat cultura clasică (Iogna-Prat, 2002), au înființat și dezvoltat primele instituții de învățământ sau că, mai recent, proiectul unității europene a fost inițiat și susținut de politicieni creștini-democrați (Silvestri, 2007) etc. Problema este că o asemenea atitudine (cea a lui Belloc) nu este una creștină, ci dimpotrivă, ea face un deserviciu creștinismului, în general și catolicismului în particular. Creștinismul este o religie a deschiderii și a toleranței și nu a unei atitudini egocentrice și autarhice cum rezultă din textul citat. Cu toate acestea rămâne deschisă problema identității creștine, în condițiile în care tot mai mult emigranți din țările arabe vin către Europa și în care extinderea Uniunii Europene presupune integrarea unor țări cu populație de religie musulmană. În trecutul european, musulmanul este văzut prin excelență ca *celălalt*, un exponent al alterității. Cum ar putea fi acesta integrat? Și cum ar mai putea fi identitatea religioasă europeană una creștină?

Sara Silverstri (2007) oferă o perspectivă istorică a relației dintre musulmani și ceilalți cetățeni ai Europei identificând o serie de provocări ale coexistenței lor. Prin intermediul experienței medievale a cruciadelor s-a dezvoltat o opoziție între creștin și musulman perceput ca *celălalt*. Acest fel de a percepe lucrurile a persistat până în iluminism. Deși iluminiștii au reușit să înlăture imaginea hegemoniei creștine în cultura europeană, totuși nu s-au abținut în a critica decadența și despotismul lumii islamice, reprezentată la acel moment de Imperiul Otoman. (Silvestri, 2007, p.14) În prezent, când se pune problema integrării Turciei în Uniunea Europeană, identitatea religioasă și culturală a Europei este din nou pusă la încercare. Va fi Europa capabilă să se deschidă către o țară cu o cultură, civilizație și religie atât de diferite de ale ei? Cred că în acest caz se poate testa dacă ideea unității în diversitate este doar un *motto* sau este un ideal asumat și transformat în acțiune. Sara Silverstri (2007, p.23) constată că Turcia este într-o situație paradoxală, deoarece, pe de o parte constituția și instituțiile se laicizează, pe de alta se asistă la o reiterare a islamismului la nivelul practicilor cotidiene. Acesta este și o provocare pentru Europa.

„Turcia este într-o situație paradoxală care ridică întrebări dificile pentru turci și europeni. Prin urmare, mesajul alarmant care se răspândește prin Europa este următorul: Turcia trece printr-un proces de re-islamizare, în ciuda constituției sale secularizate. Acceptarea Turciei în UE înseamnă acceptarea posibilității ca acest fenomen să înceapă și în Europa. La rândul lor, turcii musulmani ar trebui să fie pregătiți pentru a reconsidera religiozitatea lor într-un mediu european secularizat, care diferă în mod semnificativ de contextul secular turcesc actual. Prin

urmare, este necesar să se examineze cu atenție înțelesul secularismului și al religiei, atât în Turcia cât și în Europa.⁶⁵” (Silvestri, 2007, p.23)

Concluzia la care ajunge Silvestri e că cea mai importantă amenințare pe care ar aduce-o o posibilă renaștere a prezenței islamice în Europa ar fi la adresa felului în care percep europenii, în mod convențional, relațiile de putere, justiția și structurile aferente. În ciuda faptului că unii autori (Allievi 2003) argumentează că, datorită moștenirii culturale lăsate, islamul ar fi contribuit la identitatea europeană cel puțin în măsura în care a făcut-o creștinismul, alții admit că, în configurația socială și instituțională actuală, influența islamică este foarte puțin vizibilă. Această influență restrânsă se datorează atât trăsăturilor specifice religiei islamice, cât și istoriei sale (Silvestri, 2007, p.17). Cu toate acestea, este recunoscut faptul că identitatea europeană s-a realizat la confluența cu populații aparținând altor culturi și religii. Europeanii s-au modelat în mod constant prin interacțiunea cu indivizi și populații dincolo de frontiere și civilizații, iar Europa nu poate exista fără non-europeni și poate fi înfăptuită doar și ca o oglindire a celorlalți. (Silvestri, 2007, p.17; Kumar 2003, p.35; Strath 2003, pp.77-78)

Să revenim puțin la identitatea creștină, pentru a putea ajunge la unele concluzii. În primul rând, creștinismul nu este unul compact, presupunând în afară de catolicismul occidental și ortodoxismul răsăritean, o multitudine de alte confesiuni. Irina Levinskaya (2007) abordează o perspectivă destul de sceptică asupra posibilității Bisericii Ortodoxe Ruse de a se integra în contextul european actual. Ea argumentează că prin practicile ei Biserica Ortodoxă Rusă rămâne înrădăcinată în trecut. Trecutul este idealizat, iar biserica în loc să evolueze, mai degrabă stagnează. Autoarea sugerează că este necesară o schimbare radicală de atitudine și îmbrățișarea unor valori mai liberale pentru a-și găsi o nouă identitate. Lucia Faltin (2007, p.1) recunoaște că Biserica Romano-Catolică joacă un rol important în contextul actual al integrării europene și că atât papa Ioan Paul al II-lea cât și Benedict al XVI-lea au adus contribuții semnificative la unificarea Europei. Dar, în același timp, remarcă faptul că prin insistența asupra moștenirii religioase a culturii europene aceștia au fost etichetați drept „fundamentaști”. Alături de cei doi pontifi, cei care au argumentat în favoarea valorilor fundamentale ale Europei ca o condiție esențială a unității au fost văzuți ca „fundamentaști” (Faltin, 2007, p.2). Patrick Morrow (2007), care analizează relevanța rădăcinilor religioase ale Europei de azi, focalizându-se asupra Bisericii Romano-Catolice și în special asupra opiniilor papei Benedict al XVI-lea, consideră că acesta nu este un fundamentalist sau un reacționar, ci, dimpotrivă, un inclusivist cu o deschidere

⁶⁵ „Turkey is in a paradoxical situation which poses heavy questions for Turks and Europeans. Hence, the alarming message that is spreading in Europe is the following: Turkey is going through a process of re-Islamization despite its secular constitution. Accepting Turkey into the EU means accepting that potentially this phenomenon can start in Europe too. For their part, Turkish Muslims should be prepared to reconsider their religiosity in a secular European environment that is significantly different from the current Turkish secular context. Hence there is a need to carefully consider the meaning of secularism and of religion both in Europe and in Turkey.”

specială către iudaism. Se pare că într-un context relativist orice încercare de a apela la valori, la fundamente este tratată drept „fundamentalistă”. Este împotriva ideii de construcție să renunți la fundamente, caci pe ce anume construiești, în lipsa unui suport stabil? Valorile morale sunt fundamentale, dar azi sunt afirmate cu mai puțin curaj, după cum constată Wilhelm Dancă. Ce poate contribui la reafirmarea lor?

„Curentele laiciste și tendințele relativiste, pragmatismul moral răspândit pe scară largă în Europa occidentală, care duc la compromiterea drepturilor esențiale ale persoanei umane, pe de o parte, iar pe de alta, sechelele regimurilor totalitare din Europa orientală, cum ar fi concepțiile materialiste și filosofii ateiste despre viață ce au lăsat în urma lor absența simțului moral, moartea conștiinței umane, întrețin în continuare lipsa de curaj, oboseala, lănezeala printre creștini. Întrebarea care se pune aici este: cine poate să le dea curaj sau cine îi poate trezi din lănezeală?” (Dancă, 2007b, p.133)

Un răspuns posibil ar fi: fundamentarea construcției europene pe valorile creștine ale toleranței și pluralismului și promovarea lor în viața publică. Însăși ideea de unitate în diversitate este de sorginte creștină și mai mult, „din această credință s-au născut și se hrănesc umanismul și valorile tipic europene: demnitatea persoanei umane, caracterul sacru al vieții, valoarea de neînlocuit a familiei, importanța educației, libertatea gândirii și a religiei, protecția juridică a persoanelor și a minorităților, dezvoltarea ideii de muncă drept un bine personal și social, exercitarea puterii politice ca slujire etc.” (Dancă, 2007b, p.134)

Unii autori consideră că identitatea creștină a Europei este înțeleasă ca generatoare a alterității. În opinia lui J. Madeley (2003, p.9), „națiunile contemporane și statele Europei moderne au fost profund afectate de moștenirea religioasă a creștinismului; această religie a modelat Europa, uneori, ca o forță pentru unitate internă și, uneori, ca un factor de conflict și de opoziției”⁶⁶. Creștinismul ar exercita, deci, pentru european, o acțiune tipică oricărui factor creator de identitate: o acțiune de coeziune, de unitate internă și alta de opoziție, de unitate împotriva celuilalt, al străinului. Alteritatea este ea însăși o fațetă a identității, nu poate fi desprinsă de ea, dar poate fi una agresivă, de opoziție radicală și distructivă față de celălalt sau poate fi una constructivă, de acceptare a lui. De aceea consider, că, prin valorile pe care se fundamentează și prin deschiderea sa către universal, creștinismul poate aspira la a deveni un factor important în crearea și consolidarea unei unități europene.

O identitate creștină, în spiritul toleranței și al deschiderii către celălalt este compatibilă cu modelul de identitate propus de Uniunea Europeană. Cu toate acestea, cum se explică tendința către laicizare a discursului oficial european? Se speră în realizarea unei unități a cetățenilor,

⁶⁶ „Contemporary nations and states of modern Europe have been profoundly affected by the religious legacy of Christianity'; this religion has moulded Europe 'sometimes as a force for internal unity and sometimes as a factor of conflict and opposition.”

indiferent de religia lor? După cum am văzut, în cazul identității naționale, diferențele nu pot fi ignorate, deoarece ele sunt reale și durabile; pot fi uneori în stare latentă, dar odată ce sunt contrazise sau amenințate se activează, devenind factori de instabilitate și conflict. Nici identitățile religioase nu pot fi ignorate, deoarece ele vor ieși la suprafață în condiții similare cu cele naționale, de care, de cele mai multe ori, sunt legate organic. În aceste condiții, soluția nu este ignorarea identităților religioase, ci cunoașterea sau promovarea lor. Comunicarea între religii poate duce la înțelegerea lor și a atașamentului celor care cred în valorile pe care acestea le presupun. În felul acesta, cel care are o altă credință nu va mai reprezenta un *celălalt* anonim, indiferent sau uneori amenințător, prin simplu fapt că e diferit, ci acesta va deveni un aproape (poate chiar în sensul creștin al termenului), un partener de dialog, împreună cu care pot fi puse bazele unei unități durabile. Alteritatea este un efect al identității, dar, atunci când este echivalentă cu intoleranța, are la bază necunoașterea. Această frică de necunoscut bazată pe ignoranță nu poate constitui baza unei construcții viabile. Deschiderea către celălalt, în schimb, și acceptarea diversității pot constitui o asemenea bază.

Unii autori constată, pe bună dreptate, o retragere a religiei din spațiul public. Asistăm, în termenii lui Wilhelm Dancă, la răspândirea „creștinismul de garsonieră”, o religie a spațiului privat, a intimității, dar lipsită de vlagă în ceea ce privește implicarea în deciziile politice. Nu este cazul să discutăm aici a cui e vina, ci doar să constatăm că uneori unitatea în diversitate, în special în ceea ce privește identitatea religioasă, devine o unitate care ignoră diversitatea, se ridică deasupra ei, sperând că se va realiza astfel mai ușor. Se consideră că decât să îi aducem laolaltă, de exemplu, pe creștini și musulmani, păstrând în același timp identitatea lor religioasă, mai bine le propunem o unitate laică și administrativă care face abstracție de identitatea lor. Asta ar însemna că există „diversități” acceptabile, compatibile cu unitatea și altele incomode, care în loc să fie cunoscute și promovate sunt mai degrabă ignorate.

Este unitatea europeană mai ușor de construit într-o Europă secularizată? Ar fi poate tentant pentru unii un răspuns afirmativ. Dar nu ar fi la fel ca atunci când ai spune că o Europă fără identități naționale ar fi mai ușor de construit? Fără diferențe, fără diversitate, fie ea națională, culturală sau religioasă, construcția ar părea mai facilă, dar nu ar fi și mai durabilă. Pentru că o construcție prin uniformizare și omogenizare nu numai că nu persistă, dar nu e nici de dorit. Diversitatea, atât religioasă, cât și etnică este o piatră de temelie mai durabilă decât uniformitatea! Fără diferențe nu apar nici confruntări, dar nici o comunicare creatoare, dată de întâlnirea dintre culturi și credințe, nu poate exista. Diversitatea religioasă se poate dovedi o șansă pentru Europa, nicidecum o piedică. Dacă proiectul european se va dovedi viabil, un punct important câștigat va fi și comunicarea dintre religii.

3.5.2. Pelerinajul religios european

Simbolismul religios este important în formarea și menținerea identității naționale. Atât simbolurile cât și locurile sacre devin repere ale identității: biserici, mănăstiri, monumente, locuri de pelerinaj. Vorbim atât despre religiozitatea unor simboluri naționale, cum ar fi locul în care s-a desfășurat o bătălie importantă, în care s-a semnat un tratat de independență sau constituția, în care s-a realizat unirea sau pur și simplu are o însemnătate pentru trecutul național, cât și de simbolurile religioase propriu-zise. Pentru europeni există asemenea locuri de însemnătate religioasă sau care au căpătat asemenea conotații. În Antichitate vorbim de sanctuarele și templele diferitelor zeități, în Evul Mediu de Țara Sfântă, iar în Europa modernă și contemporană de sanctuarele religioase, locuri de pelerinaj importante pentru întreaga creștinătate cum sunt: Compostela, Fatima, Lourdes, Chestokowa, Altotting, Mariazell etc. Voi aborda în continuare problema pelerinajului în Europa și legătura acestuia cu identitatea europeană.

Se consideră că trei tipuri de credințe stau la baza pelerinajului: (1) că există forțe mai mari decât noi și care nu stau sub puterea sub controlul nostru, (2) că oricare dintre noi poate intra în legătură cu acestea și (3) că există locuri speciale în care forța acestora se manifestă suficient de mult încât să putem intra în contact cu ele. (Davidson and Gitlitz, 2009, p.xvii) Asemenea locuri ca Delphi sau Pachacamac, unde zeii răspundeau întrebărilor muritorilor, sau ca Ierusalim, Mecca sau Mathura, pe unde cei divini au umblat odinioară sau ca Akita și Zeitun, unde pentru scurt timp divinitățile au permis să fie văzute, locuri unde s-au sacrificat martiri sau unde pot fi atinse relicvele unor sfinți au constituit destinații privilegiate pentru pelerinaj.

Dar ce este pelerinajul? Linda Kay Davidson și David M. Gitlitz (2009, p.xvii) definesc pelerinajul în felul următor:

„În sensul său cel mai simplu, concepem pelerinajul ca pe o călătorie către un loc special, în care atât călătoria cât și destinația au o semnificație spirituală pentru călător. Un pelerinaj este prin natura sa o căutare, o călătorie în căutarea unei experiențe, care prin efectele sale va produce o schimbare ce va conta în viața spirituală a individului. Prin natura sa, deci, călătoria efectivă a pelerinului prin timp și spațiu cere o călătorie paralelă de creștere spirituală, de schimbare sau de iluminare.⁶⁷”

Elementele cheie ale pelerinajului sunt: destinația și ceea ce face ca locul să fie special, drumul parcurs, motivația personală de a realiza călătoria, finalul sau rezultatul călătoriei, care

⁶⁷ „In its most basic sense, we conceive of pilgrimage as a journey to a special place, in -which both the journey and the destination have spiritual significance for the journeyer. A pilgrimage is by nature a quest, a journey in search of an experience that -will effect the kind of change that -will make a difference to the individual's life or spirit. By nature, then, the pilgrim's literal journey through time and space demands a parallel journey of spiritual growth or change or enlightenment.”

poate consta în transformare, dezamăgire sau catharsis. Dar cea mai importantă este relația dintre pelerin și sensul identității, atât individuale cât și colective. Pelerinajul este, deci, o căutare transformatoare a identității personale, religioase, dar poate avea și conotații naționale sau poate constitui baza pentru o identitate comunitară cum este cea europeană. Pelerinajul nu poate fi considerat un fenomen creștin sau european. Într-o formă sau alta poate fi întâlnit în majoritatea religiilor lumii, iar originile sale sunt dificil de identificat cu o perioadă anume.⁶⁸ Este important de remarcat nevoia oamenilor de a căuta sacrul la o anumită depărtare de locul în care trăiesc, în care își petrec existența de zi cu zi. Sacrul este acolo, în afara lumii noastre imediate, la o depărtare mai mare sau mai mică. Creștinii au simțit dintotdeauna nevoia de a intra și în contact fizic cu sacrul, atingând relicvele sau vizitând locurile sfinte. Unele locuri sunt legate de biografia unor sfinți sau de osemintele, rămășițele pământești ale acestora, care atrag pelerini, cum sunt bazilica San Pietro de la Roma sau catedrala Santiago de Compostela.

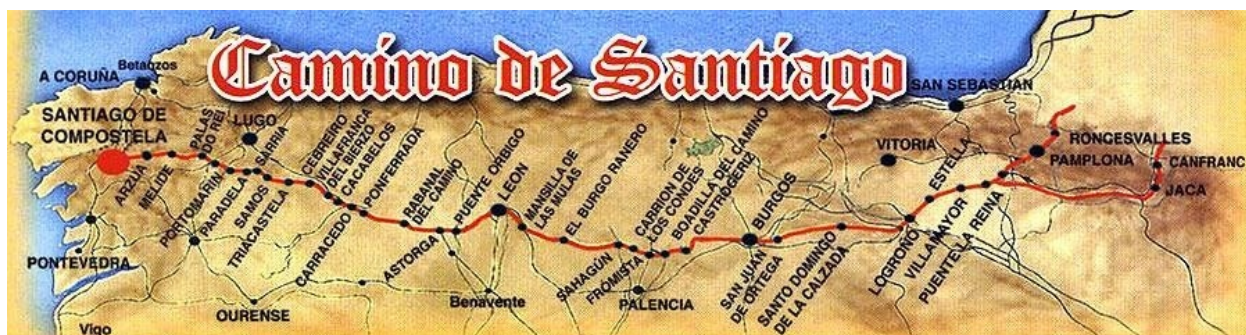


Figura 3.10.

„El camino” – pelerinajul către Santiago de Compostela

Sursa: http://stiri.tvr.ro/el-camino-un-mileniu-de-pelerinaj-la-santiago-de-compostela_33093.html

Dar ce legătură poate fi între pelerinaje și identitatea națională sau europeană? După cum remarcă Elsner (2006, p.8), pelerinajele au constituit centre ale unor rețele vitale de activitate, cu o semnificație nu doar politică sau economică, ci și de identitate individuală și colectivă. Locurile de pelerinaj sunt atât simboluri ale identității naționale (cum este cazul catedralei Santiago de Compostela, unde se află mormântul apostolului Iacob, patronul spiritual al Spaniei), dar și de modelarea unei identități colective mai cuprinzătoare. Deplasarea oamenilor dintr-un loc în altul a avut dintotdeauna un rol modelator asupra identității lor. Drumul însuși poate avea un rol modelator, inițiativ, prin experiențele trăite individual și împreună cu ceilalți participanți la

⁶⁸ Asupra pelerinajelor din antichitatea greco-romană și creștinătatea timpurie vezi Elsner și Rutherford, 2005. Pentru pelerinajele islamice vezi Amikam 2005 Netton 2005, pentru cele tibetane Zangpo, 2001. Pentru aspectele politice ale pelerinajului vezi Bianchi 2004 și Pazos, 2012. Pentru o perspectivă antropologică asupra pelerinajului vezi Turner 1978 și Coleman, 2004. Asupra pelerinajelor medievale vezi Turner 1978, Webb, 2001, Brummet, 2011.

călătorie. Prin contactul cu alte tradiții, valori culturale și sociale, care apoi sunt împărtășite celor din comunitatea de la care a plecat, se face legătura între memoria colectivă, a grupului și cea individuală. Pazos (2012, p.188) face distincție între pelerinajele care sunt în primul rând o expresie a unei identități colective și cele în care pelerinul realizează călătoria în interes propriu și din propriile motive. Putem spune că este vorba, în cazul pelerinajelor, atât de identități în mișcare (fiecare își poartă cu el propria identitate personală, locală sau națională), cât și de mișcarea sau deplasarea în vederea dobândirii sau a confirmării unei identități (religioase și nu numai). Identitatea națională deplasată într-un context multietnic și transnațional poate fi remodelată, nu în sensul renunțării la ea, dar prin contactul cu alte culturi și stiluri de viață ea poate fi regândită, putând fi percepută nu doar în termeni de diferență culturală, ci și din perspectiva unei comunități care împărtășește un set de valori. Pelerinajul poate avea, deci, un rol în dezamorsarea alterităților, o condiție esențială a realizării unei unități europene.

CAPITOLUL 4

DIVERSITATEA CULTURALĂ ȘI INTEGRAREA EUROPEANĂ

4.1. Unitatea europeană

4.1.1. Ideea europeană

Chiar dacă în secolul XX a fost discutată în mod explicit și ulterior pusă în aplicare ideea unei federații europene, ideea de unitate europeană are rădăcini mult mai vechi. După cum afirmă Denis de Rougemont (2007, p.6), „Europa este mult mai veche decât națiunile ei”⁶⁹. Numele de Europa este legat de miturile și textele istorice ale vechilor greci care o vedeau ca pământul ce se întinde la Columnele lui Hercule (Gibraltar) până la Phase și care era străbătută de la vest la est de Dunăre. Ideea de Europa, în sensul de unitate europeană, nu este însă atât de veche. Unii autori o asociază cu încercarea lui Carol cel Mare de a întemeia un mare imperiu european (Brugmans, 1965), alții cu nevoia de constituire a unei Europe creștine. Ideea unei Europe unificate o găsim și la Dante Alighieri (1971; vezi și Bălan, 2006) care discuta despre posibilitatea de a pune capăt războiului prin mijloace politice și prin punerea ei sub conducerea unui monarh luminat. Juristul Petrus Bosco vorbea de asemenea de pacificarea Europei într-o republică creștină. Ideea de Europa este veche, poate nu chiar de trei mii de ani, cum încearcă să demonstreze Denis Rougemond (2007), dar, cel puțin, începând cu modernitatea aceste idei apar tot mai des. Amintim aici doar în treacăt contribuțiile unor filosofi precum Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Kant etc. În secolul XIX teoriile federaliste se înmulțesc și se nuanțează, deja vorbindu-se de Statele Unite ale Europei (Contele de Saint Simon, August Comte, Giuseppe Mazzini). La începutul secolului XX, după tratatul de la Versailles, mai mulți autori (Ortega y Gasset, Nicolae Berdiaev sau Karl Jaspers) atrăgeau atenția asupra crizei conștiinței europene.

Nu este scopul meu aici să schițez o istorie a ideii de Europa sau a felului în care au fost bazele a ceea ce acum numim Uniunea Europeană, ci să evidențiez folosindu-mă de câteva texte că mitul unității a funcționat în Europa nu doar la nivelul națiunilor, ci și la cel al unei comunități mai largi, europene. La baza mitului unității stau de regulă nevoia de a crea o coeziune internă, între membrii comunității și de a apăra comunitatea de pericolele externe. Beneficiile unității sunt de regulă considerate a fi pacea și prosperitatea; pacea pentru că sunt evitate conflictele interne, dar și amenințările externe și prosperitatea pentru că în condiții de pace, dar și de

⁶⁹ „Europa es mucho más antigua que sus naciones.”

colaborare și activitate eficientă se ajunge la bunăstare. Războiul a fost întotdeauna o amenințare pentru oameni, deși de multe ori l-au dorit. S-a crezut că acesta, mai degrabă decât pacea, ar duce la bunăstare. Dar, după ce distrugerile aduse de războaie de deveneau vizibile, acesta își scotea la iveală propria absurditate. Discursul de deschidere ținut de Victor Hugo la Congresul Păcii de la Paris (21 august 1833) este revelator în acest sens. Sunt surprinse acolo atât ororile războiului și nevoia unei păci generalizate la nivel european, dar și soluția la acesta: unitatea Europei.

„Va veni ziua în care războiul ca părea la fel de absurd, la fel de imposibil între Paris și Londra, Petersburg și Berlin, Viena și Torino, pe cât pare azi imposibil și absurd între Rouen și Amiens, între Boston și Philadelphia. Va veni ziua în care tu, Franță, tu Rusie, tu, Italie, tu Anglie, tu Germanie voi toate națiunile de pe continent, vă veți contopi strâns, fără a vă pierde calitățile distincte și glorioasa individualitate, într-o unitate superioară, construind o fraternitate europeană, așa cum Normandia, Bretania, Bourgogne, Lorena, Alsacia, cum toate provinciile noastre s-au contopit în Franța. Va veni ziua în care singurele câmpuri de luptă vor fi piețele deschizându-se comerțului și spiritele deschizându-se ideilor. Va veni ziua în care gloanțele și bombele vor fi înlocuite de voturi, de sufragiul universal al popoarelor, de venerabilul arbitraj al unui mare senat suveran, care va fi pentru Europa ceea ce parlamentul înseamnă pentru Anglia, dieta pentru Germania, adunarea legislativă pentru Franța! (*Aplauze*) Ziua în care tunul va fi arătat în muzee cum este azi arătat un instrument de tortură, stârnind mirarea că așa ceva a putut să existe! (*Râsete și strigăte de aprobare*) Va veni ziua în care vom vedea aceste două uriașe grupări, Statele Unite ale Americii și Statele Unite ale Europei (*aplauze*), întinzându-și mâinile peste mări, făcând schimb de produse, de comerț, de industrie, de artă, de genii, desțelenind globul, colonizând deșerturile, îmbunătățind creația sub privirile lui Dumnezeu, îmbinând totul pentru bunăstarea tuturor, aceste două infinite forțe: fraternitatea oamenilor și puterea lui Dumnezeu! (*Aplauze îndelungi*)

... Da, spun în încheiere: era revoluțiilor s-a sfârșit, începe era îmbunătățirilor. Perfecționarea popoarelor părăsește forma violentă pentru a îmbrăca forma pașnică. A sosit clipa în care providența va înlocui acțiunea dezordonată a agitatorilor cu acțiunea calmă, religioasă a pacificatorilor. (*Da! Da!*)

De acum, scopul mării politici, al politicii adevărate e acesta: recunoașterea tuturor naționalităților, restaurarea unității istorice a popoarelor și contopirea acestora cu civilizația păcii, lărgirea continuă a grupului civilizat, dând buna pildă populațiilor încă barbare; în fine - și asta rezumă tot: acel ultim cuvânt, pe care lumea veche îl rostea prin forță, să-i revină justiției. (*Senzație profundă*)” (Hugo, 1833, cit. în Tartler, 2006, pp.7-9)

Asistăm aici la un text vizionar, dar (poate tocmai din acest motiv) nu mai puțin mitologic. Este vorba de acea mitologie fondatoare, constructivă, care are forță întemeietoare, nu

de sensul ei peiorativ, de fantasmă sau de iluzie. Idealul păcii este strâns legat de cel al unității; căci cine cu cine va mai avea să lupte dacă toți suntem uniți? Unitatea este văzută în sensul de colaborare între țări și nu în cel de dominare a uneia față de celelalte („toate națiunile de pe continent, vă veți contopi strâns, fără a vă pierde calitățile distincte și glorioasa individualitate, într-o unitate superioară, construind o fraternitate europeană”). Imperiul este o altă imagine a unității, dar de o altă factură: el implică o radicală alteritate și o credință puternică în superioritatea statului sau a națiunii dominante. Este de regulă asociat cu rolul civilizator, și constituie un principiu explicativ pentru acțiunile expansioniste. Scopul său final este tot pacea, cu bunăstarea derivată din ea, dar pentru a se realiza este nevoie mai întâi de război. Un război eliberator sau de cucerire, dar tot un război. Hugo și probabil contemporanii săi se săturaseră de războaie, așadar pacea este văzută ca rezultat al comunicării și colaborării dintre popoare nu al unificării sub același stăpânitor. Bineînțeles că, pentru Hugo, Franța este un model de unitate, este modelul statului națiune prin voința cetățenilor ei, fără criterii etnice sau lingvistice. Războiul lasă loc exprimării libere a voinței cetățenilor, adică democrației („gloanțele și bombele vor fi înlocuite de voturi, de sufragiul universal al popoarelor”). Este explicit exprimată ideea de federalitate, sub „venerabilul arbitraj al unui mare senat suveran”. Rolul civilizator este prezent și el prin misiunea pe care o au Statele Unite ale Europei împreună cu Statele Unite ale Americii de a deșteleni globul, de a coloniza deșerturile și de îmbunătăți creația. Unității întru pace îi urmează unitatea economică, adică bunăstarea. „Perfecționarea popoarelor părăsește forma violentă pentru a îmbrăca forma pașnică.” Unitatea înseamnă ordine, stabilitate, în opoziție cu războiul și revoluția, care înseamnă agitație și anarhie. Religia este și ea prezentă, dar într-un fel pacificator. Această unitate federalistă nu presupune diminuarea rolului națiunilor sau a unității specifice a popoarelor. Această unitate va avea un rol civilizator, pentru „populațiile încă barbare”, va reprezenta un focar de civilizație, de lumină și de progres care se va întinde în întreaga lume.

Alteritatea este încă prezentă în spatele acestei unități: unitatea o realizăm noi, popoarele civilizate, superioare, care avem astfel o misiune de a-i ridica pe cei inferiori. Mai mult, ideea că Statele Unite ale Europei vor deveni o mare putere capabilă să colaboreze de la egal la egal cu Statele Unite ale Americii, include și ea doza ei de alteritate, pe care o regăsim și azi în acțiunile Uniunii Europene, în special atunci când încearcă să concureze prin euro dolarul american. Dar, după cum am mai discutat, identitatea și unitatea presupun alteritatea, important fiind să înțelegem despre ce fel de alteritate e vorba. În textul lui Hugo este clar vorba de o conștientizare a „diferenței celuilalt”, a marii puteri concurente sau a barbarului necivilizat, dar nu este radicalizată, dimpotrivă, este pusă tot sub semnul colaborării, al păcii și al bunăstării.

4.1.2. Proiecte federaliste europene

Proiecte federaliste europene întâlnim încă din secolul al XVII-lea, dar primele încercări efective de federalizare a Europei apar abia în secolul XX. Asistăm la o trecere de la ideea de unitate europeană, la încercări de aplicare a ei. Nu voi insista asupra detaliilor înființării primelor instituții europene și asupra formării Uniunii Europene, deoarece nu face obiectul acestei lucrări. Voi puncta totuși momentul înființării Înaltei Autorități Europene a Cărbunelui și Oțelului, în 1950, la care și-au adus o contribuție importantă ministrul francez de externe la vremea aceea Robert Schuman și diplomatul și intelectualul francez Jean Monnet, cunoscuți și ca „părinți ai Europei”.

Pe 9 mai 1950 Robert Schuman face publică oferta Franței pentru Republica Federală Germania de a pune în comun producție de cărbune și oțel. Declarația acestuia, devenită deja celebră, reia în linii mari temele ideii europene, dar le pune într-o formă ce se pretează la o aplicare concretă și imediată; se face astfel saltul de la teorie la practică. Este vorba de asigurarea păcii și unității economice, dar într-un context inițial restrâns ce se pretează la o deschidere și largire a aplicabilității în viitor.

După cum observăm, tema păcii este centrală:

„Pacea mondială n-ar putea fi salvardată fără eforturi creatoare pe măsura pericolelor care o amenință. Contribuția pe care o Europă organizată și însuflețită o poate aduce civilizației este indispensabilă relațiilor pașnice. Transformându-se, de mai bine de douăzeci de ani, în campionul unei Europe Unite, Franța a avut întotdeauna ca obiectiv esențial servirea păcii. Europa nu a fost pregătită iar noi am avut un război.” (Schuman1950, cit. în Zorgbibe, 1998, p.42)

Dar declarația ministrului de externe francez avea în primul rând conotații economice.

„În acest scop, Guvernul Francez propune orientarea imediată a acțiunii către un sector limitat dar decisiv. Guvernul francez propune plasarea întregii producții franco-germane de cărbune și oțel sub o Întăită Autoritate comună, într-o organizație deschisă participării celorlalte țări din Europa. Punerea în comun a producțiilor de cărbune și oțel va asigura imediat stabilirea unor baze comune de dezvoltare economică și va schimba destinul acestor regiuni mult timp puse în slujba fabricării armelor de război, căruia i-au fost și victimele cele mai constante.” (Schuman1950, cit. în Zorgbibe, 1998, pp.42-43)

Pacea nu se va realiza de la sine, ea este rezultatul unificării economice, mai întâi între Franța și Germania, apoi la nivelul întregii Europe.

„Solidaritatea de producție ce se va lega în acest fel va dovedi că orice război între Franța și Germania devine nu doar de neconceput ci material imposibil. Stabilirea acestei unități de producție deschise tuturor țărilor ce vor dori să participe la ea, ajungând să furnizeze tuturor

țărilor pe care le va grupa elementele fundamentale ale producției industriale în aceleași condiții, va pune bazele reale ale unificării lor economice.” (Schuman1950, cit. în Zorgbibe, 1998, p.43)

Pacea și bunăstarea sunt strâns legate, a doua derivă din prima. În timp ce războiul sărăcește și dezbină, pace îmbogățește și unește.

„Această producție va fi oferită întregii lumi fără discriminare sau excludere, pentru a contribui la ridicarea nivelului de viață și la progresul operelor păcii. Europa va putea urmări, cu mijloace sporite, realizarea uneia dintre obligațiile sale esențiale: dezvoltarea continentului african.” (Schuman1950, cit. în Zorgbibe, 1998, p.42)

Primul pas pe această cale este unificare economică (mai întâi a celor două țări implicate direct, apoi a celor care vor adera, posibil toate statele europene). În această colaborare economică se pot găsi premisele unei unificări mai largi, posibil a unei federații europene.

„Va fi realizată astfel, simplu și rapid, fuzionarea intereselor indispensabile stabilirii unei comunități economice și va fi administrat fermentul unei comunități mai largi și mai profunde între țări multă vreme dezbinat de învrăjbiri sângeroase.

Prin punerea în comun a producțiilor de bază și instituirea unei noi Înalte Autorități, ale cărei decizii vor lega Franța, Germania și celelalte țări care vor adera la ea, această propunere va avea ca rezultat primele fundamente concrete ale unei Federații Europene, indispensabilă pentru menținerea păcii.” (Schuman1950, cit. în Zorgbibe, 1998, p.42)

Logica ar fi următoarea: accesul egal la resurse scade șansele unor conflicte între state pentru obținerea acestora, deci duce la pace; colaborarea între state duce la bunăstarea cetățenilor ei; deci unitatea economică duce la unitatea generalizată (culturală, politică, civică) a Europei. Ziua în care s-au pus bazele unității economice e simbolică pentru proiectul unității europene în general. Fiind protejați de conflicte și ducând o viață îmbelșugată europenii se vor simți în Europa, ca la ei acasă.

La Jean Monnet nevoia de depășire a suveranităților naționale în favoarea uneia supranațională este o dovadă a orientării sale către o federalizare a Europei.

Pentru prima oară relațiile tradiționale dintre state s-au transformat. După metodele trecutului, chiar atunci când statele europene sunt convinse de necesitatea unei acțiuni comune, chiar atunci când pun pe picioare o organizație internațională, ele își rezervă deplina suveranitate. În consecință, organizația internațională nu poate nici să decidă, nici să execute, ci doar să adreseze statelor recomandări. Aceste metode sunt incapabile să elimine antagonismele noastre naționale, care se accentuează inevitabil atât timp cât suveranitățile naționale nu sunt depășite.”

Situația însă s-a schimbat, în opinia lui Monnet, odată cu înființarea Înaltei Autorități. Se un astfel bazele unei unități supranaționale la nivel european, deci la o federalizare a Europei. („Construcția Europei în viziunea lui Jean Monnet, în Zorgbibe, 1998, p.44)

„Toate aceste instituții vor putea fi modificate și ameliorate odată cu experiența. ceea ce nu va fi pus în discuție este faptul că ele sunt instituții supranaționale și, să-i spunem pe nume, federale. Acestea sunt instituții care, în limita competenței lor sunt suverane, cu alte cuvinte înzestrate cu un drept de a decide și de a executa.” („Construcția Europei în viziunea lui Jean Monnet, în Zorgbibe, 1998, p.445

Gândită strict sub aspect economic și politic, în opinia unor oameni politici, unitatea europeană se poate realiza și între state suverane, independente fără a forma o federație și a avea o birocratie, adică instituții proprii care să se suprapună celor naționale. Așa cum afirmă în discursul lucid, dar cu nuanțe eurosceptice, Margaret Thatcher. Faptul că s-a ajuns până la urmă la o unificare mai consistentă, în care suzeranitățile naționale se mențin, dar trec pe planul secund, arată că la baza acestei construcții a stat miologia unității, un efect întârziat al mitologiei naționale. Imaginarul adaugă greutatea sa acolo unde rațiunile economice și politice nu au suficientă forță.

„Prima mea idee-forță este aceasta: o cooperare voluntară și activă între state suverane independente este cel mai bun mijloc pentru a construi o Comunitate Europeană reușită. Ar fi evident dăunător să încerci să supui naționalitatea și să concentrezi puterea în centrul unui conglomerat european; în plus, acest lucru ar compromite obiectivele pe care le urmărim. Europa va fi mai puternică dacă ar număra în cadrul ei exact Franța ca Franță, Spania ca Spanie, Marea Britanie ca Marea Britanie, fiecare cu obiceiurile, tradițiile și particularitățile sale. Ar fi o nebunie să încerci să le faci să intre într-un fel de portret-robot european.

Eu sunt prima care afirm că Europa ar trebui să vorbească o singură limbă în numeroase probleme importante. Aș vrea să ne vedem cooperând mai strâns în domenii în care putem reuși mai bine împreună decât singuri. Europa este atunci mai puternică, fie că este vorba de comerț, fie de apărare. Fie de relațiile noastre cu restul lumii. Dar a coopera mai strâns nu necesită că puterea să fie centralizată la Bruxelles, nici ca deciziile să fie luate de o birocratie.” (Margaret Thatcher. Discursul de la Bruges – 20 sept. 1988, în Zorgbibe, 1998, p.337)

În ciuda reticenței unor oameni politici sau intelectuali, au fost puse în practică în Europa idei federale prin înființarea unor organizații internaționale regionale europene adică CECO, CEE, CEEA, care au stat la baza Uniunii Europene.

În prezent, după cum remarcă Iordan Gheorghe Bărbulescu (2015, p.21), se conturează o „nouă Europă”, deoarece ne aflăm, „după [Tratatul de la] Lisabona, într-un nou moment de salt major în evoluția europeană, a cărei magnitudine se poate compara doar cu începuturile aventurii

comunitare din anii '50 sau cu momentul trecerii de la comunități economice la uniune politică din anul 1992.”

Această „Nouă Europă” are, în principal, trei vectori de dezvoltare:

„- integrarea, dezvoltarea UE pe verticală de la comunități economice la uniune politică și prin federalizare și constituționalizare;

- extinderea, dezvoltarea pe orizontală a UE, ceea ce duce la unificarea europeană;

- împreună, acestea duc la apariția unui nou model de societate atât în plan intern, cât și extern și, evident, la crearea unei identități europene.” (Bărbulescu, 2015, p.23)

Se face astfel trecerea de la obiectivele inițiale ale unificării europene (instaurarea păcii pe continent și unificarea economică) la unificarea politică și democratizarea Europei și identitatea socială europeană.

4.2. Europeni cu șanse egale? Identitatea europeană în contextul diversității culturale

Egalitatea de șanse reprezintă un aspect strategic al construcției europene. Diminuarea sau eliminarea discriminării reprezintă un obiectiv pe termen lung al Uniunii Europene. Principalele categorii vulnerabile, posibile victime ale discriminării, sunt avute în vedere: femeile, copiii, minoritățile etnice, sexuale și religioase etc. De exemplu, pe 21 septembrie 2010, Comisia Europeană emite o comunicare privind Strategia pentru Egalitatea dintre Femei și Bărbați, care reia prioritățile definite în Carta Femeilor și constituie o bază pentru colaborare între diferitele părți interesate, în cadrul Pactului European privind Egalitatea între Femei și Bărbați. Mai mult, Comisia a stabilit o Strategie de Promovare Activă a Nediscriminării și a Egalității de Șanse pentru Toți, având ca principal obiectiv asigurarea unei protecții juridice eficiente împotriva discriminării pe întreg teritoriul U.E., încurajând adoptarea unor măsuri privind difuzarea informațiilor, sensibilizarea publicului, schimbul de experiențe, formarea profesională și accesul la justiție.

Pentru realizarea unei Europe unite prin valorile toleranței și autodeterminării, fiecare cetățean trebuie să aibă șanse egale la resurse, educație, locuri de muncă, bunuri economice și culturale. Se pune însă problema: în ce măsură este posibilă o egalitate de șanse nu doar la nivel economic, juridic sau politic, ci la nivel identitar? Suntem cu toții europeni cu șanse egale, în ciuda diversității culturale, economice sau politice? Cu alte cuvinte, formarea și asumarea unei identități europene este o șansă pentru toți cetățenii Uniunii Europene sau este diferențiată în funcție de anumiți factori? De exemplu, putem spune că sunt „mai europeni” cetățenii statelor, care au pus bazele Uniunii sau care au aderat la scurt timp după aceasta, față de cei care au aderat mai târziu sau sunt în curs de aderare? Sau cei din țările mai bogate, față de cei cu o economie în

curs de dezvoltare?, cei din nord față de cei din sud sau cei din vest față de cei din est? Pe de altă parte, este posibil să fii european când ești, în același timp, german, francez, suedez sau român? Cu alte cuvinte, identitatea națională trebuie să facă loc identității europene? Mai mult, în ce măsură diferențele culturale împiedică sau fac posibilă formarea unei identități europene? În continuare îmi propun să schițez câteva posibile aspecte ale acestor diferențieri, fără a avea pretenția de exhaustivitate.

4.2.1. Identitatea națională și identitatea europeană

În primul rând, se pune problema dacă identitățile naționale pot constitui o piedică sau o pârghie în formarea unei identități europene. Problema aceasta este veche și mult discutată. Nu îmi propun să o reiau aici. La o primă vedere, atașamentul față de națiunea de origine, față de valorile și tradițiile comune ar reprezenta o piedică în calea unui nou atașament identitar: cel european. Pe principiul că, pentru a-ți crea o nouă identitate, trebuie să renunți la cea actuală, unii gânditori au devenit sceptici cu privire la formarea unei identități europene, pe motiv că forța legăturii pe care o are un individ cu națiunea sa este mai mare, datorită vechimii acesteia, istoriei comune, a limbii și obiceiurilor, strămoșilor etc. „Conform teoriilor naționaliste, scrie Ernest Gellner, orice individ aparține, în mod prestabilit, unei culturi, ba chiar este posedat de aceasta, ca într-un fel de *coupe de foudre* de natură ideologică.” (Gellner, 2001, p.41.)

Pe de altă parte, la unii autori, se poate remarca entuziasmul creării unei noi identități europene, pe aceleași principii ale constituirii identității naționale. Este vorba doar de o schimbare a atașamentelor:

„Asistăm de acum în toate părțile Europei la germinarea unei noi conștiințe, a unei noi naționalități (pentru că așa cum am văzut deja, națiunile nu sunt un dat natural, ci stări ale conștiinței și formațiuni istorice). Și tot așa cum în urmă cu zeci de ani, un napolitan din regatul antic al Neapolelui și un piemontez din regatul subalpin au devenit italieni, fără a-și renega ființa lor anterioară, înălțând și conducând spre această nouă existență pe francezi, germani și italieni, care se vor ridica la rândul de europeni, aceștia își vor îndrepta gândurile lor spre Europa și vor simți inimile lor bătând pentru ea, cum băteau înainte pentru patriile lor mai mici, pe care ei nu le vor uita, dar pe care le vor iubi mai mult.” (Croce, 1959, p.430)

Nu neg faptul că legătura dintre individ și națiune este una și de natură afectivă, dar consider că nu este necesară înlocuirea unui atașament cu altul. Nu este necesar ca aceiași factori, care stau la baza atașamentului față de națiune, să constituie premisa unei identități europene. Nici nu este nevoie ca aceasta din urmă să fie o identitate de același tip cu cea națională, pentru a fi nevoie să se constituie fie împotriva, fie în același ordin cu ea. Se poate constitui în prelungirea ei. Egalitatea de șanse în a deveni europeni ține mai degrabă de

posibilitatea de a împărtăși acele valori, care ne fac europeni. Aceste valori ale toleranței, solidarității, respectului reciproc, păcii, democrației etc. sunt cele care, prin educație și politici culturale, pot sprijini formarea unei noi identități, nu pe fondul uneia vechi, amputate, ci printr-o consolidare a unei identități generice, care ne angajează pe toți, prin sentimentul de apartenență la cultura și civilizația europeană contemporană.

4.2.2. Diferențe economice și politice

După cum știm, la baza constituirii Uniunii Europene (dacă nu și la baza ideii europene) au stat și rațiuni de ordin economic și politic. Acestea pot reprezenta pârghii solide pentru crearea unei unități europene sociale și culturale, dar pot constitui, prin intermediul diferențelor pe care le creează, o piedică în realizarea acestei unități. Gabriela Tănăsescu (2013, p.112) pune în evidență caracterului instrumental-instituțional al Uniunii Europene, atrăgând atenția asupra faptului că expresia „identitate europeană”, deși este utilizată frecvent „apare lipsită de consistență, de substanță proprie”.

În declarația sa cu privire la o Înalță Autoritate Europeană a Cărbunelui și Oțelului (9 mai 1950), Robert Schuman preciza că „[p]acea mondială n-ar putea fi salvagardată fără eforturi creatoare pe măsura pericolelor care o amenință. [...] Prin punerea în comun a producțiilor de bază și instituirea unei noi Înalte Autorități, ale cărei decizii vor lega Franța, Germania și celelalte țări, care vor adera la ea, această propunere va avea ca rezultat primele fundamente ale unei Federații Europene, indispensabilă pentru menținerea păcii.”⁷⁰

Observăm că, pacea este finalitatea unei Europe unite, dar un prim pas în realizarea acesteia este de natură economică. Colaborarea pe plan economic, ce va avea ca efect bunăstarea părților implicate, va duce la depășirea conflictelor, în final reușind să instaureze pacea. Multe elite europene, angajate serios în consolidarea proiectului Uniunii sunt de acord cu perspectiva luminoasă schițată de către Schuman. Uniunea Europeană este văzută ca un agregat instituțional, care este capabil să ne ferească de marile probleme sociale, economice și politice ale trecutului european. Ea poate aduce pacea și prosperitatea între țările membre, lucru imposibil de realizat doar de către guvernele naționale. Chiar dacă nu a reușit până acum să realizeze aceste lucruri, nu înseamnă că nu este posibil, doar că pentru aceasta este nevoie de timp. Pe de altă parte, există gânditori și lideri politici, care nu sunt atât de entuziasmați de această perspectivă. Atitudinea față de ceea ce am putea numi „visul european” este diferențiată și gradată, ajungând de la o critică lucidă și argumentată la o respingere și neîncredere absolute. Nu doar în cadrul

⁷⁰ Declarația lui Robert Schuman referitoare la o Înalță Autoritate Europeană a Cărbunelui și Oțelului – 9 mai 1950 în Zorgbibe, 1998, pp.42-43.

elitelor se poate întâlni această neîncredere în proiectul Uniunii Europene, ci și în rândul cetățenilor obișnuiți, ajungându-se la ceea ce se numește *euroscepticism*. Fenomenul a fost inițial unul specific Marii Britanii, devenind o emblemă a atitudinii englezilor față de proiectul de integrare politică și economică a Europei continentale, ulterior, însă, au fost asumate variate forme de euroscepticism în cadrul dezbaterilor politice din întreaga Europă. Termenul de *euroscepticism* pare să fi intrat în limbajul politic și jurnalistic britanic, încă de la jumătatea anilor 1980. *Oxford English Dictionary*, definește *euro-scepticul* ca fiind „o persoană, care nu este entuziasmată de creșterea puterii Uniunii Europene” și oferă un citat dintr-un articol din *The Times*, din iunie 1986, ca referință pentru prima folosire a termenului.⁷¹ În primă fază, termenul de *euroscepticism* este asociat unei atitudini anti-integraționiste, însă, în cazul Marii Britanii, se referă la un context mai larg.⁷² La bază, euroscepticismul britanic este mai mult decât o opoziție față de instituțiile, care au fost asumate de integrarea europeană, are rădăcini mai profunde, culturale și literare chiar, în care partea continentală a Europei (dominată de francezi și germani) este percepută în termeni de alteritate. (Spiering, 1997, pp. 97-112.) Această percepție față de anumite state sau părți ale Europei duce la diferențieri mai profunde decât cele de ordin politic și economic, afectând ideea de identitate europeană. Acest sens al alterității față de europeanul continental, văzut ca celălalt, este adesea asociată cu un anumit sentiment de solidaritate cu o comunitate mai largă a vorbitorilor de limba engleză. Am putea spune că privirea britanicilor este orientată mai degrabă către vest, către Statele Unite ale Americii, de care se simt mai apropiați din multe puncte de vedere, nu doar lingvistic. Legătura specială cu Statele Unite și cu alte țări vorbitoare de limba engleză poate constitui, în opinia unor autori, ceea ce se poate numi o *anglosferă*, văzută ca o alternativă tacită la integrarea europeană. (Tiersky, 2001, pp.299-300.)

Atitudinea eurosceptică nu este specifică doar britanicilor, ea prelungindu-se la nivelul dezbaterilor politice din interiorul continentului. Atunci când această atitudine este adoptată, ea depinde de contextul social, politic și cultural al țării respective, precum și de experiența cetățenilor cu privire la procesul de integrare europeană. Este evident că, acest tip de atitudine a ridicat probleme specifice legate de identitatea europeană în țările respective. În cazul britanicilor, alteritatea față de Europa continentală avea o anumită tradiție istorică și culturală. În nordul Europei întâlnim, ceea ce unii autori numesc „superioritatea nordică”, (Sunnus, 2004, pp.193-206.) o atitudine specifică suedezilor și norvegienilor, însă, chiar în țări fără o tradiție

⁷¹ Se pare că termenul a fost folosit de către Primul Ministru britanic de la vremea aceea Margaret Thatcher, considerată ulterior una dintre cei mai reprezentativi eurosceptici. Vezi Harmsen și Spiering, 2004, p.12. În același volum. Menno Spiering susține că pot fi găsite utilizări mai timpurii ale termenului tot în publicația *The Times*, în noiembrie 1985. Vezi și Arató, Kaniok, 2009, p.40.

⁷² Se vorbește de Marea Britanie ca de un „stat eurosceptic”, făcându-se trimitere la un context social politic și economic ce ar distinge acest stat de vecinii săi continentali. Vezi George, 2000, pp. 15-33.

eurosceptică, se constată o schimbare a discursului cu privire la integrarea europeană (de exemplu, în Franța, Germania, Olanda și Irlanda).

În țările din Europa Centrală și de Est, discursul a luat o altă turnură. În perioada în care erau state candidate, acestea manifestau o atitudine eurosceptică, pe când atunci când șansele de integrare au crescut și în final au aderat la Uniunea Europeană au perceput această schimbare ca pe o „întoarcere către Europa sau către Occident”. (Harmsen și Spiering, 2004, p.26.) Oricum, raportul asimetric între țările nou aderate și cele cu tradiție în Uniunea Europeană a rămas valabil în unele țări. Acest lucru era evident în perioada evaluării, (fiind vorba de distanța specifică între evaluator și evaluat, dar și de distribuirea inegală a puterii între statele membre și cele aflate în curs de aderare), dar și în prezent, în condițiile în care decalajele economice nu sunt depășite, vestul Europei este perceput în termeni de alteritate.

Avantajul anteriorității creează un pol de putere la nivelul țărilor fondatoare ale Uniunii și al celor care au aderat de mai mult timp. Ce poate preveni ca decalajele în timp ale aderării, urmate de (sau la baza cărora stau) decalajele economice, să ofere șanse egale tuturor țărilor, care vor adera la Uniune? Vor fi cetățenii unor țări mai sărace sau care vor adera mai târziu, membri cu drepturi depline ale uniunii astfel formate? Bineînțeles, că oficial (sub imperativul unei politici și economii corecte) vor avea șanse egale, dar cum vor sta lucrurile în realitate? Nu trebuie să fii eurosceptic pentru a-ți pune o astfel de întrebare. Există opinii, conform cărora, sub aspect economic, nu există șanse egale între țările care au fondat Uniunea Europeană sau care au aderat imediat după și cele care au aderat succesiv în deceniile care au urmat. Raporturile sunt mai degrabă de subordonare ale acestora din urmă, și eventual, de exploatare de către cele dintâi. Sunt binecunoscute decalajele economice dintre țările din vestul și estul Europei, la care se pot adăuga cele dintre nord și sud. Interesul marilor puteri economice ale Europei nu ar fi acela de a sprijini țările mai slab dezvoltate pentru a se integra cu succes, ci de a se folosi de acestea pentru a-și crește propria putere.

Cazul Greciei ar fi exemplar. În ciuda faptului că de la mijlocul anilor 90 până în primul deceniu al secolului XXI, Grecia a tins spre creștere economică, începând din 2008 aceasta s-a aflat într-o criză crescândă, datorită bunurilor importate din țările bogate ale Europei, datorită speculațiilor bancare etc. Atunci când acest model defectuos de dezvoltare s-a prăbușit, a fost adoptat un program de stabilizare și reformă, care a presupus, în principal, creșterea nivelului de impozitare și scăderea cheltuielilor publice. În vederea realizării reformei, Grecia a semnat un contract („Memorandum”) cu FMI, Uniunea Europeană și Banca Centrală Europeană. Acest program are două componente: una de stabilizare, prin intermediul căreia s-ar ajunge la excedente bugetare cu ajutorul cărora Grecia ar reuși să își plătească datoria, și una de reforme,

prin care ar reuși să încurajeze investițiile. Unii autori consideră că, în ciuda scopului declarat de a scoate Grecia din criză, acest program a dus la agravarea situației:

„Economia se scufundă în continuare, impozitele nu sunt, în mod evident, colectate, pentru simplul motiv că, de fapt, cetățenii greci nu mai reușesc să le plătească. Reducerea cheltuielilor a ajuns acum până la măduva integrității sociale, creând condiții pentru o criză umanitară. Cu alte cuvinte, vorbim acum despre oameni puși în situația de a mânca din pubele și de-a dormi pe caldarâm, despre pensionari care nu-și permit să cumpere pâine, despre gospodării fără curent electric, despre pacienți care nu-și permit medicamente și tratament. Și toate acestea în interiorul zonei euro.” (Tsipras, 2014, p. 6.)

Dincolo de aspectele strict economice și de consecințele sociale ale crizei din Grecia, textul sugerează că situația se datorează deciziilor greșite ale Uniunii Europene. Astfel de decizii nu și-ar avea originea în necunoașterea realităților și a proceselor economice, ci în nepăsare sau mai grav, în urmărirea unor interese economice. Caracterul fictiv al reformei este datorat, în opinia autorului, faptului că nu există o intenție reală pentru reformă în Grecia, scopul fiind doar câștigul instituțiilor și al puterilor europene implicate. Nu îmi propun aici să argumentez în favoarea sau împotriva unei astfel de opinii, ci doresc să urmăresc unele implicații. Faptul că acest lucru se întâmplă chiar în zona euro agravează percepția situației, implicând anumite aspecte de ordin simbolic ce privesc identitatea europeană. Moneda europeană are un caracter simbolic, nu doar unul economic, iar eșecul ei, sau cel puțin al unei economii naționale, care este bazată pe ea, are un impact simbolic, de asemenea. Siguranța economică oferită de aderarea la Uniunea Europeană și, în special la moneda unică, este zdruncinată atunci când țări precum Grecia intră în faliment. Acest lucru poate anunța un scenariu sumbru și pentru alte state europene, care au adoptat moneda unică sau sunt pe cale să o facă. În plus, țările care nu sunt încă membre U.E, dar sunt în tratative sau în plin proces de evaluare, ar trebui să se gândească de două ori înainte să o facă.

Ideea unei conspirații realizată de un număr restrâns de capitaliști în goană după profit este foarte la îndemână, autorul citat făcând pasul decisiv în asumarea unei asemenea perspective. Capitalismul și ideologia politică și economică neoliberală sunt principalii acuzați. Fragmentul următor este relevant pentru acest tip de gândire.

„Să ne fie limpede: modelul european generalizat n-a fost creat pentru a salva Grecia, ci ca s-o distrugă. Viitorul Europei este deja planificat și el prevede bancheri fericiți și societăți nefericite. În planul de dezvoltare anticipat, capitalul va fi călărețul, iar calul - societatea. Este un plan ambițios, dar nu poate ajunge departe. Motivul este că niciun asemenea proiect n-a fost îndeplinit vreodată fără consensul societății și fără protejarea celor mai vulnerabili dintre membrii săi. Se pare că, în prezent, elita conducătoare europeană a uitat de asta. Din nefericire

pentru ea, va fi nevoită să dea ochi cu adevărul mai devreme decât își închipuie.”⁷³ (Tsipras, 2014, p. 8)

Este implicat aici și un alt tip de inegalitate de șanse în a fi european, cea privind clasele sociale. Cei bogați, deținătorii de factori de producție și de capital, sunt mai îndreptățiți de a fi europeni decât cei care sunt exploatați de către aceștia? În mod evident acest tip de gândire se apropie simțitor de ideologia de tip marxist. Avem în față, însă, nu o utopie de tip comunist sau socialist, ci o distopie, un scenariu antiutopic sumbru, cu privire la împlinirea unei alte construcții, cea europeană.

Observăm că, deși la prima vedere avem de a face cu aspecte politice și economice, euroscepticismul, mai ales întărit de situația unei crize economice, implică aspecte ce țin de identitatea europeană, de percepția asupra modelului de societate propus de U.E, care intră în zona reprezentărilor sociale și a imaginarului. În aceste condiții, rezistențele de tip naționalist, care nu sunt în mod explicit în opoziție cu identitatea europeană, pot acționa împotriva acesteia.

4.2.3. Diversitatea culturală și religioasă

Moștenirea culturală și apartenența religioasă reprezintă poate factorii care cântăresc cel mai mult în formarea identității. Identitatea națională este dependentă în mare măsură de aceștia. Se pune problema: cum acționează acești factori în formarea identității europene? Suntem europeni indiferent de religia la care aderăm și de cultura din care facem parte? Am putea simplifica problema amintind de fondul cultural european comun și de religia creștină, ca fiind definitorie pentru Europa. Dar nu ar însemna acest lucru un proces coercitiv de omogenizare culturală și religioasă? Ar fi acest proces posibil? Caracterul problematic al omogenizării culturale este exprimat de Alain Dieckhoff (2003, p.221) în felul următor:

„Nefiind un stat, Europa nu dispune de puteri coercitive de socializare și deci nu este în măsură să realizeze această omogenizare culturală, pandant al unității politice, la care atâtea state au lucrat fără odihnă. Sarcina este copleșitoare. Ea presupune promovarea sistematică a plurilingvismului, prefacerea totală a sistemelor de învățământ, în sensul europenizării lor.”

Dar este omogenizarea culturală, într-adevăr un deziderat? Sau ar fi acest proces unul corect? Bineînțeles că nu. Europeanizarea nu înseamnă uniformizarea prin ștergerea diferențelor și impunerea unor valori, fie ele și fundamentale. Identitatea se construiește din interior, iar cea europeană nu este posibilă fără acceptarea diversității. Sarcina ar fi de a deschide accesul la valori, de a le cultiva. Ideea omogenizării este greșită și din alt punct de vedere. Cine ar selecta valorile și modelele culturale care trebuie promovate și cu ce competență? Experiența culturală,

⁷³ În prezent, declararea oficială a falimentului în Grecia ar putea întări argumentele autorului citat, textul fiind scris în 2013.

chiar dacă nu este independentă de un fond comun și de o moștenire culturală este și trebuie să fie una individuală. Uniunea Europeană a conștientizat acest lucru, iar *motto*-ul acesteia „Unitate în diversitate o exprimă” cu prisosință. *Motto*-ul a fost folosit pentru prima dată în anul 2000 cu scopul de a arăta, că unitatea europeană are ca scop pacea și prosperitatea, dar în condițiile acceptării diversității și a deschiderii către valorile culturale, tradițiile și limbile naționale. În ce măsură acest deziderat este posibil, rămâne de văzut.⁷⁴ Este dispusă, însă Europa să accepte și diversitatea religioasă sau se vrea o Europă creștină? Principiul unității în diversitate nu exclude acceptarea diferitelor confesiuni și religii. Europeanii au aderat la mai multe religii și confesiuni religioase, mulți dintre ei declarându-se atei sau agnostici. Cred că putem vorbi despre o Europă creștină, dar nu în sensul impunerii sau promovării exclusive a acestei religii, ci prin fundamentarea unității pe modelele comportamentale, valorile și idealurile creștine. Cred că toleranța, solidaritatea, libertatea, pacea, pluralismul și toate celelalte valori promovate de Uniunea Europeană sunt la bază valori creștine. Practic, însăși ideea de unitate în diversitate este compatibilă cu creștinismul sau izvorâtă din creștinism.

4.3. Diferența culturală și solidaritatea umană: o perspectivă pragmatistă

4.3.1. Pragmatism și etnocentrism

Filosoful american Hilary Putnam consideră că principalele teze ale pragmatismului sunt: „(1) antiscepticismul: pragmatistii susțin că îndoiala cere justificare la fel de mult ca și credința;... 2) failibilismul: pragmatistii susțin că nu există niciodată o garanție metafizică că o credință sau alta nu va avea niciodată nevoie de a fi revizuită (faptul că pot fi în același timp failibiliști și antisceptici este probabil singura intuiție a pragmatismului American); 3) teza că nu există o dihotomie fundamentală între “fapte” și “valori”; și 4) teza că, într-un anumit sens, practica este primară în filosofie.”⁷⁵ Ultima teză este fundamentală pentru Putnam, deoarece sub acest principiu, Dewey și alți pragmatisti clasici au susținut că o reconstrucție adecvată a filosofiei trebuie să presupună și propria relevanță. Filosoful american își manifestă nemulțumirea pentru deconectarea filosofiei de la problemele sociale. El este de acord în acest sens cu Dewey, care considera că proiectul de a construi descrieri sistematice asupra lumii dintr-un punct de vedere absolut a dus la izolarea filosofiei de oameni și de problemele lor. În opinia sa, Dewey considera

⁷⁴ Pentru o analiză a provocărilor legate de proiectul unității în diversitate, vezi Farrell, Fella and Newman, 2002 și Arts, Hagenaars and Halman, 2003.

⁷⁵ (1) antiscepticism: pragmatists hold that doubt requires justification just as much as belief; ... (2): pragmatists hold that there is never a metaphysical guarantee to be had that such-and-such a belief will never need revision (that one can be both fallibilistic and antisceptical is perhaps the unique insight of American pragmatism); (3) the thesis that there is no fundamental dichotomy between “facts” and “values”; and (4) the thesis that, in a certain sense, practice is primary in philosophy”. (Putnam, 1995, p. 152) Vezi și Putnam, 2008, pp.19-34.

că „în filosofie ar trebui să abandonăm visul la o singură și absolută concepție despre lume”⁷⁶ În consecință, „ar trebui să vedem filosofia ca o reflecție a modului în care ființele umane pot rezolva diferitele tipuri de situații problematice pe care le întâlnesc, fie în știință, în etică, în politică, în educație sau oriunde”.⁷⁷

Ideea de bază a pragmatismului, este considerată de alți autori ca fiind insistența asupra supremației punctului de vedere al agentului. Specificul uman își pune în felul acesta amprenta asupra realității. Russell Goodman (2008, p.133) consideră că această idee este evidentă la John Dewey atunci când consideră cunoașterea ca o formă de „a face”. De fapt, Dewey ar extinde pragmatismul de la o doctrină despre semnificație la una despre realitate, după acesta, realitatea posedă un caracter practic și cuprinde ceea ce este revelat în acțiunile noastre practice. (Dewey, 2000, p.284-300)

Orientarea către practică, eliminarea sau detensionarea unor dihotomii clasice, precum fapt-valoare, subiect-obiect, schemă –conținut, reprezentare-realitate și accentul pe punctul de vedere al agentului sunt teme importante ale pragmatismului și le putem întâlni sub diferite forme atât la pragmatistii clasici, cât și la filosofii neopragmatişti.

Richard Rorty este unul dintre cei mai importanți dar și mai controversați filosofi ai ultimelor decenii. Chiar dacă tezele sale sunt de multe ori criticate, originalitatea perspectivei sale nu poate fi contestată. Programul său filosofic, deși nu poate fi considerat un sistem, tinde să integreze numeroase teme precum realismul, teoria adevărului, finalitatea filosofiei, natura eticii, liberalismul etc. Una dintre finalitățile programului său filosofic a fost încercarea de a oferi o perspectivă unitară și coerentă care să cuprindă pragmatismul, liberalismul și etnocentrismul (Ghenea 2014b). Un element de legătură în această sinteză îl reprezintă problema diferenței culturale (Ghenea, 2014b). Procesul care stă la baza formării opiniilor și dorințelor noastre este aculturația, întâlnirea și comunicarea pozitivă între culturi. Perspectiva pe care o susține filosoful american în problema diferenței culturale are la bază evoluționismul lui Darwin și al unor continuatori ai acestuia, dar abordat dintr-un punct de vedere pragmatist. Culturile, deși sunt diferite, nu se află într-o ierarhie ce ar avea la bază standarde universale. Superioritatea unor culturi nu este justificabilă pornind de la criterii care s-ar afla în afara acestora, ar avea un caracter universal sau metafizic. Conceptul cheie în explicarea modului în care noi ne dobândim identitatea morală, obligațiile și credințele este acela de *solidaritate*. Este vorba despre o solidaritate locală, legată de cultura din care facem parte și nu de una universală, general umană. Această perspectivă presupune un anumit tip de etnocentrism, care derivă din concepția

⁷⁶ „In philosophy we should abandon the dream of a single absolute conception of the world”. (Putnam, 1992, p.3)

⁷⁷ „we should see philosophy as a reflection on how human beings can resolve the various sorts of problematical situations that they encounter, whether in science, in ethics, in politics, in education, or wherever.” (Putnam, 1992, p.3)

antireprezentationalistă a lui Rorty și se leagă de orientarea sa politică liberală. Voi încerca în continuare să schițez perspectiva filosofică a acestuia, pentru a deveni mai clară concepția sa asupra solidarității și diferenței culturale. Apoi voi analiza perspectiva pragmatistă a lui Rorty despre solidaritate și diferență culturală și implicațiile acesteia asupra modului în care concepem azi politicile culturale pentru integrarea europeană.

Rorty se consideră un continuator al tradiției pragmatiste, revendicându-se de la gândirea unor filosofi precum Charles Sanders Peirce, William James și în special John Dewey. Perspectiva sa este încadrată în ceea ce se numește neo-pragmatism, o orientare care beneficiază de schimbările impuse în filosofie de „cotitura lingvistică”, ce se concentrează pe analiza limbajului. Principalele doctrine ale neo-pragmatismului rortyan sunt: antireprezentationalismul, etnocentrismul și antifundamentalismul. Acestea se interconectează și se încadrează într-un demers filosofic coerent, după cum am încercat să demonstrez în altă parte (Ghenea, 2014b)

Principala țintă a criticii lui Rorty este reprezentationalismul, care consideră că limbajul și mintea noastră reprezintă ogindiri ale realității. Sistemul nostru de reprezentări oferă o imagine a naturii și este justificată căutarea unui adevăr anistoric aflat deasupra intereselor personale și al contextelor culturale. (Rorty, 1979, pp. 8-9) Aceasta ar însemna că adevărul este transcendent, că el se situează în afara opiniilor noastre corespunzându-i o unică descriere a lumii. Dimpotrivă, din perspectivă anti-reprezentationalistă „cunoașterea nu este o problemă de înțelegere corectă a realității, ci mai degrabă o problemă de dobândire a unor obiceiuri de acțiune pentru a face față realității”. (Rorty, 2000, p. 46) Practica devine fundamentală în filosofie, după cum vedem, iar atitudinea cea mai potrivită pentru filosofi ar fi aceea a unui optimism angajat, ce are în vedere obținerea unui viitor mai bun al omenirii. După cum remarcă unii autori, Rorty pune în locul teoriei adevărului o teorie a speranței. (Demetrio, 2008, p.8) Anti-reprezentationalismul lui Rorty duce către o formă de anti-fundamentalism, o respingere a necesității găsirii unor fundamente filosofice privind natura umană sau despre univers. Anti-reprezentationalismul și anti-fundamentalismul lui Rorty sunt strâns legate de o perspectivă metafilosofică numită etnocentrism (2000, p. 46). Aceasta la rândul ei are în centru noțiunea de *solidaritate*. Pentru a înțelege mai bine acest concept este necesară o trimitere la teoria pragmatistă a adevărului (așa cum este văzută de Rorty). Adevărul unei opinii depinde de raportarea la opiniile celorlalți și nu la un lucru în sine sau la o realitate aflată în afara minții noastre (Rorty 2000, p. 46). Adevărul nu este însă lipsit de obiectivitate, deoarece opiniile sunt garantate de consensul lor, de nevoia fiecăruia de a ajunge la un acord și de a-și justifica opiniile unii față de alții. Justificarea este o noțiune normativă și este legată de sentimentul de solidaritate al comunității (Taghavi, 2002, p.125). Solidaritate înlocuiește adevărul unic, iar justificarea opiniilor noastre nu se mai face în fața unei realități independente de mintea noastră ci față de

membrii comunității din care facem parte. La prima vedere etnocentrismul lui Rorty ar părea că duce la relativism, dar acesta nu elimină ideea de justificare și de obiectivitate a opiniilor. După cum am specificat în altă parte etnocentrismul lui Rorty „implică ideea că adeziunea față de comunitate este un motiv suficient pentru a adera la anumite opinii și credințe mai degrabă decât la altele, privilegiind, astfel, propria cultură. E ca și când am împărți lumea în două grupuri: primul alcătuit din persoane față de care trebuie să ne justificăm, cu care împărtășim cele mai multe credințe și opinii (etnosul nostru) și al doilea grup, alcătuit din cei cu care nu împărtășim suficiente credințe și opinii încât să putem avea o conversație fructuoasă” (Ghenea, 2014ap.121) Solidaritatea oferă cunoașterii o finalitate practică, opiniile noastre sunt confruntate cu ale celorlalți și sunt puse la lucru în vederea atingerii unor scopuri comune. Comunitatea oferă obiectivitate adevărului, fără a avea pretenția că este universal. Etnocentrismul lui Rorty nu are pretenții universaliste, distingându-se de sensul oferit de Svetan Todorov în textul de mai jos.

„Opțiunea universalistă se poate încarna în mai multe figuri. Etnocentrismul merită să fie pus în frunte, pentru că este cea mai comună dintre ele. În accepția dată aici acestui termen, el constă în a ridica în mod nepermis valorile proprii societății căreia îi aparțin la rangul de valori universale. Etnocentrismul este ca să spunem așa, caricatura naturală a universalistului; acesta în aspirația sa spre universal, pleacă de la un particular care trebuie să fie obligatoriu familiar, adică să se găsească practic în cultura sa. Singura diferență – dar, evident, decisivă – este că etnocentrismul urmează panta celui mai mic efort și procedează în mod necritic: el crede că valorile sale sunt valorile și asta-i este suficient; el nu încearcă niciodată cu adevărat să o dovedească. Universalistul ne-etnocentric (pe care am putea cel puțin să ni-l imaginăm) ar încerca să fondeze rațional preferința pe care o are pentru anumite valori în detrimentul altora; el ar fi chiar în mod special vigilent față de ceea ce, apărându-i ca universal, figurează în propria sa tradiție și ar fi gata să abandoneze ceea ce-i este familiar și să îmbrățișeze o soluție pe care a observat-o într-o țară străină sau pe care a descoperit-o prin educație. Etnocentrismul are deci două fațete: pretenția universală, pe de o parte, conținutul particular (cel mai adesea național) pe de alta.”

Nu încerc aici să justific etnocentrismul lui Rorty, ci doar să îi scot în evidență unele calități. Fiind strâns legat de o perspectivă anti-reprezentationalistă și anti-fundaționalistă nu are pretenții de a ridica valorile specifice unei comunități la statutul de valori sau adevăruri universale. Nu ar fi justificat acest demers, deoarece nu există valori universale sau esențiale. Extinderea solidarității permite însă extinderea câmpului de aplicabilitate ale unor valori care dovedindu-și utilitatea vor fi contribui la dezvoltarea altor culturi în diferite contexte istorice favorabile. Anumite practici sau comportamente pot fi folosite ca modele pe scară largă fără a deveni universale și neschimbabile, dar vor fi menținute atâta timp cât sunt funcționale. În

etnocentrismul lui Rorty impunerea particularului propriu nu devine un scop în sine. Cultura proprie nu își propune să înlocuiască alte culturi, ci, în măsura în care este posibil va comunica cu acestea, le va asimila sau se va topi în ele.

Dar orice etnocentrism poate deveni radical. Cum poate fi evitat pericolul tendințelor de universalizare ale propriilor valori, preconizate de Todorov? Sinteza programului filosofic al lui Rorty ne oferă acest răspuns: etnocentrismul este doar un aspect al problemei. Acesta este liantul între perspectiva anti-reprezentationalistă și liberalism. Liberalismul și cultura liberală a timpurilor noastre a găsit o strategie pentru a evita dezavantajele produse de etnocentrism. Deschiderea, comunicarea și toleranța sunt valori care pot extinde solidaritatea, derigidiza etnocentrismul, oferindu-i șansa de a se deschide către alte culturi și perspective. Putem spune, în acord cu Hilderbrand (2003, p.164), că etnocentrismul lui Rorty este „aculturat dar deschis”.

4.3.2. Raționalitate și diferență culturală

În mod tradițional se consideră că unele culturi sunt mai raționale decât altele și că există criterii universal valabile de ierarhizare a culturilor. În opinia lui Rorty, nu există asemenea ierarhii între culturi, iar diferențele culturale nu au la bază diferențe date de raționalitatea acestora. La baza acestei erori ar sta confuzia dintre diferite sensuri ale conceptelor de *cultură* și *raționalitate*. (Rorty, 2003) În vederea evitării acestor confuzii filosoful american propune câte trei sensuri ale fiecărui concept, făcând unele corelații între ele.

Raționalitatea₁ este legată de ideea de adaptare la mediu și supraviețuire, ce caracterizează orice specie. Este vorba, în termenii lui Rorty de o „rațiune tehnică” sau de „îndemânare de a supraviețui”, de „abilitatea de a face față mediului înconjurător prin ajustarea reacțiilor noastre la stimulii ambiantului în moduri complexe și precise” (Rorty, 2003, p.114). Fiind natural, acest tip de raționalitate nu ne permite să facem ierarhii. Este specific oricărei specii și oricărei culturi să se adapteze la mediu, deci nu poate fi considerată una mai rațională decât alta.

Raționalitatea₂ apare ca un „ingredient special suplimentar pe care ființele umane îl au iar animalele nu” (Rorty, 2003, p.114). Avem de-a face cu un sens tradițional al raționalității care oferă omului un statut privilegiat în natură, o superioritate față de celelalte specii, în sens calitativ, nu gradual. Este vorba despre raționalitatea de tip kantian care stă la baza imperativului categoric, al obligației morale de a trata fiecare om ca scop și niciodată numai ca mijloc. (Ghenea, 2014a, p.213)

Raționalitatea₃ reprezintă „abilitatea de a nu fi extrem de deconcertați de ceea ce este diferit de noi, de a nu răspunde agresiv la astfel de diferențe.” (Rorty, 2003, p.115) ea este, în acest sens, sinonimă cu toleranța. Aceasta ne oferă posibilitatea de ne schimba opiniile și

obișnuințele comportamentale, de a fi deschiși către ceilalți, de a fi îndemnați de curiozitatea de a-i cunoaște și explora, în felul acesta devenind capabili de a le accepta opiniile, de a ne deschide către alte culturi și a le îmbrățișa valorile și ideile. Este un tip de raționalitate specific societăților liberale occidentale, care promovează mai degrabă persuasiunea, convingerea prin argumente raționale, pașnice, în detrimentul forței și al violenței.

Cultura₁ reprezintă un „set de obiceiuri de acțiune comun împărtășite, acelea care le permit membrilor unei singure comunități umane să se înțeleagă atât de bine unii cu alții și cu mediul înconjurător”. (Rorty, 2003, p.116) Orice grup sau comunitate umană dispune de o asemenea cultură, ba chiar, după unii etologi putem vorbi de culturi ale unor grupuri sau specii de animale. Acest tip de cultură nu reprezintă o virtute și nu este vorba despre un privilegiu în a avea o asemenea cultură și nici nu poate constitui baza unor ierarhii. În acest sens ea corespunde raționalității₁.

Cultura₂ este, de asemenea, o virtute, având sensul de „cultură înaltă” sau ”abilitate de a manipula idei abstracte din pur amuzament”. Ea este dobândită prin educație și este asociată cu Raționalitatea₃, deoarece se consideră că oamenii cu o cultură mai înaltă sunt mai toleranți și mai dispuși de a accepta diferențele culturale. (Rorty, 2003, p.116)

Cultura₃ este considerată a fi un produs al folosirii raționalității₂, este un rezultat al progresului umanității, al depășirii naturii. „Ea este depășirea josniciei, a iraționalității și a animalului prin ceva universal uman, ceva pe care toate persoanele și culturile sunt mai mult sau mai puțin capabile să-l recunoască și să-l respecte” (Rorty, 2003, p.117).

Rorty remarcă faptul că există în tradiția intelectuală occidentală tendința de a confunda diferitele sensuri ale raționalității și ale culturii, combinându-le în așa fel încât să dea naștere unor idei eronate. Una dintre aceste idei este aceea că raționalitatea₁ văzută ca abilitatea noastră de a folosi tehnologia pentru o mai bună adaptare la mediu se bazează raționalitatea₂, văzută ca un privilegiu al ființei umane. Cu alte cuvinte, oamenii se adaptează la mediu într-un mod superior, fabricând unelte și tehnologii, datorită faptului că posedă rațiune, o capacitate care le lipsește cu desăvârșire animalelor. O altă idee eronată este considerată aceea că deschiderea și toleranța, presupune de raționalitatea₃ ar apărea acolo unde tehnologia este mai bine dezvoltată (raționalitatea₁), adică în Occident. Astfel, Occidentul, ca sursă privilegiată a tehnologiei ar reprezenta și izvorul idealurilor morale ale umanității. Teza că orice cultură (în sensul de cultură₁) ar fi demnă de conservare s-ar baza tot pe o confuzie între cele trei sensuri ale culturii și pe încercarea de a păstra noțiunea kantiană de „demnitate umană” (Rorty, 2003, p.118).

Soluția propusă de Rorty pentru evitarea unor idei eronate ca cele de mai sus este, pe lângă distincția între diferitele sensuri ale raționalității și ale culturii, eliminarea sau respingerea tipului de raționalitate₂. Aceasta, văzută ca o virtute sau un privilegiu ce aparține doar omului, și

care îl ridică deasupra celorlalte viețuitoare stă la baza tendinței de a stabili ierarhii între culturi pe baza diferențelor dintre acestea. Putem spune că este generatoare de alteritate, spre deosebire de raționalitatea₃ care stă la baza acceptării diferențelor, deci a diminuării alterității. Problema diferențelor culturale este tratată astfel pe baza raportului dintre raționalitatea₁ și raționalitatea₃. Prima care este responsabilă de creșterea adaptabilității la mediu, prin unele instrumente tipic umane cum ar fi dezvoltarea științei și tehnologiei, conduce la creșterea gradului de acceptare a ceea ce este diferit, a unor credințe, obiceiuri, idealuri teorii etc. ce nu ne aparțin, dar pot fi integrate în cultura noastră, care tocmai dezvoltării raționalității₃ va deveni una deschisă către nou, către cea ce este diferit. În aceste condiții diferențele culturale nu mai constituie elemente ale rupturii sau ale îndepărtării de celelalte culturi ci elemente ce pot fi integrate culturii proprii sau care pot determina schimbări ale propriilor credințe și idealuri. Eliminând ideea de cultură privilegiată există și pericolul de a nu mai avea argumente în favoarea conservării tuturor culturilor existente, fie ele culturi majore sau oprite. Conservarea culturilor nu este un scop în sine, dar într-o viziune pragmatistă, ele pot contribui la dezvoltarea umanității și la apropierea de idealul unei lumi mai bune, chiar prin dispariția lor. Nu este vorba de o ștergere propriu-zisă ci mai degrabă de o contopire în noua cultură sau noile culturi care vor apărea în urma procesului de aculturație. Nicio cultură nu este permanentă din acest punct de vedere. Cele care vor rezista nu vor face acest lucru datorită unor principii sau criterii de raționalitate universale care le sunt inerente, ci în măsura în care servesc scopului umanității, de a evolua către o lume mai bună. Această utopie pragmatistă își are originea în gândirea lui John Dewey, dar și în evoluționismul lui Darwin și presupune că oamenii secolelor viitoare vor trăi într-o societate multiculturală globală, de tip liberal în care „vor descâlci fiecare cultură într-o multiplicitate de fire componente delicate, iar apoi vor țese aceste fire împreună cu fire la fel de delicate, provenite din alte culturi₁ – promovând astfel genul de diversitate-în-unitate caracteristic raționalității₃”. (Rorty, 2003, p.131-132)

Cum poate servi teoria rortyană despre raționalitate și diferența culturală proiectului european al unității în diversitate? Este foarte simplu: unitatea în diversitate nu mai este văzută ca un construct ca un puzzle în care diferitele culturi sunt așezate laolaltă fără a se întrepătrunde în scopul de a fi păstrate sau conservate elementele lor specifice, ci va fi o unitate în care tocmai datorită acceptării diferențelor, culturile se vor contopi într-o unitate multiculturală. Nu salvarea diferențelor va fi scopul acestei unități ci produsul final. Cu riscul de a pierde unele elemente specifice, comunicarea dintre culturi ar crea un spațiu sau un mediu în care elementele ce vor rezista vor fi puse în valoare. Culturile vor produce elemente noi în această sinteză, cu riscul ca unele dintre ele să dispară. Dispariția lor nu ar fi văzută ca o pierdere ci ca un câștig, în sensul că astfel ea a fost pusă la lucru, a fost integrată. Cultura nouă nu îi va fi însă superioară după

anumite criterii universale de raționalitate ci pur și simplu datorită viabilității ei și adaptabilității la noile contexte.

4.3.3. Solidaritatea umană și politicile culturale de integrare europeană

Solidaritatea umană este văzută, în mod tradițional ca bazându-se pe o trăsătură sau abilitate înăscută, specifică tuturor oamenilor de a trăi împreună cu semenii lor sau dobândită în urma unor experiențe comune. La filosofi contractualiști precum J.-J. Rousseau (2001) întâlnim concepția conform căreia omul natural dispune de anumite virtuți ce îl făceau compatibil cu viața socială: nevoia de ași conserva propria existență și repulsia pe care o simțea față de suferința celor asemenea lui. Cu alte cuvinte, omul natural avea premisele unui grad ridicat de toleranță, pe care viața în societate le-ar fi diminuat, prin supunerea la vicii și experiențe negative. Umanitatea ar fi o caracteristică a omului care este activată în relațiile cu ceilalți și este vizibilă atunci când se sprijină reciproc sau evită să își facă rău unii altora, iar atunci când interesele personale dăunează atingerii intereselor celorlalți umanitatea ar fi alterată sau diminuată. Vorbim deci despre grade de posedare a unei virtuți sau de lipsa ei în cazul celor care asemenea naziștilor, a tortionarilor din lagărele de concentrare sau din închisori, denunțătorii acționează voluntar împotriva semenilor. Rorty susține că la baza ideii că umanitatea este o virtute umană stă eroarea că ar exista o natură sau o esență umană. Ea s-ar baza, deci, pe asumarea existenței unui model general uman. „Modalitatea filosofică tradițională de a exprima ceea ce avem în vedere prin «solidaritate umană» este aceea de a spune că în fiecare dintre noi există ceva – umanitatea noastră esențială – care rezonază la prezența aceleiași component din alte ființe umane” (Rorty, 1998, p. 295). În condițiile în care renunțăm la această idee nu mai putem invoca ideea de solidaritate umană generală, ca efect a unor trăsături universal valabile. Din moment ce nu mai putem vorbi despre virtutea de a fi uman, va trebui să renunțăm și la a condamna unele acțiuni ca fiind inumane. Atunci cum s-ar mai justifica faptul că în majoritatea acțiunilor lor oamenii nu își dăunează unii altora, ci dimpotrivă reușesc să colaboreze cu succes, să se sprijine reciproc? În opinia lui Rorty, statutul de ființă umană decentă „e relativ la anumite circumstanțe istorice, e o chestiune de consens trecător cu privire la care atitudini sunt normale și care anume practici sunt considerate drepte sau nedrepte”. (Rorty, 1998, p. 296)

În aceste condiții la baza relațiilor interumane nu mai stă o solidaritate cu toate celelalte ființe umane ci una restrânsă, un fel de sentiment de apartenență un grup sau o comunitate (vecinătate, grup de prieteni, colegi de serviciu etc.). Aceasta ar explica, în opinia lui Rorty, ajutorul reciproc și asumarea unor riscuri pentru sprijinul celorlalți mai degrabă decât o solidaritate rezultată din apartenența la specia umană. Rorty (1998, p. 298) susține că „simțul nostru de solidaritate este mai puternic atunci când cei față de care se exprimă solidaritate sunt

considerați unii «dintre noi», unde «noi» înseamnă ceva mai mic și mai local decât rasa umană.” În consecință, «fiindcă ea este o ființă umană» este o explicație slabă, neconvingătoare, a unei acțiuni generoase” (Rorty, 1998, p. 298).

La prima vedere concepția lui Rorty despre solidaritatea umană, pare să nu poată explica acțiunile morale față de cei care nu aparțin acelui „noi” restrâns. De ce m-aș comporta moral față de o persoană aparținând unei alte etnii sau naționalități, de exemplu? Pentru că acesta îmi este coleg de serviciu sau de bransă, pentru că este părintele unor copii mici, pentru că mă regăsesc în el sau imin activează reprezentarea unei rude apropiate sau a unui coleg etc. Solidaritățile locale, deși nu au în centru ideea de ființă umană sunt atât de diverse și se pot extinde pe mai multe nivele și în numeroase direcții încât la un moment dat pot deveni universale. Ideea este că ele nu sunt abstracte, pornind de la un model general umani ci pornesc de jos în sus, de la concret la abstract, de la experiențe proprii la experiența umanității. În felul acesta sunt mai puternice decât cele bazate pe modele abstracte. Solidaritățile acestea se pot extinde la infinit. De altfel, Rorty recunoaște că poziția sa „nu este incompatibilă cu imperativul de a încerca să extindem sensul pe care îl dăm cuvântului «noi» la oameni pe care i-am considerat anterior drept «ei»” (Rorty, 1998, p. 299). Perspectiva pe care o propune Rorty „spune că există ceva de felul progresului moral, și că acest progres este într-adevăr pe direcția unei mai mari solidarități umane. Dar acea solidaritate nu este considerată drept o recunoaștere a unui sine central, esența umană, în toate ființele umane. Mai degrabă, este considerată ca abilitate de a vedea tot mai multe diferențe tradiționale (de trib, religie, rasă, obiceiuri, și altele) ca neimportante, atunci când sunt comparate cu apropierea în ceea ce privește la durerea și umilința – capacitatea de a te gândi la oameni extrem de diferiți față de noi înșine ca fiind incluși în domeniul lui «noi»” (Rorty, 1998, p. 300)

Care este relevanța conceptului rortyan de *solidaritate* pentru proiectul unificării europene? În primul rând este vorba despre schimbarea sensului de construire și extindere a solidarității. În loc de a vorbi de o solidaritate europeană abstractă pe baza unor valori universale se poate vorbi de o solidaritate de jos în sus, care pleacă de la legături la început restrânse, de vecinătate, colegialitate, de la asemănări locale și personale (părinte al unor copii, coleg de serviciu, suporter al unei echipe de fotbal, membru într-un anumit club etc.) în loc de român, francez sau englez. În felul acesta ar putea fi integrate mai ușor și minoritățile naționale sau emigranții din țări aflate în afara Europei. Astfel este integrat un sirian, de exemplu, dacă nu mai este perceput prin prisma naționalității sale ci este văzut ca vecin, coleg de serviciu, specialist într-un anumit domeniu, părintele colegului de bancă al fiului meu etc. Diferențele culturale și alteritatea dată de apartenența la o altă naționalitate sau cultură au șanse mai mari să fie estompate. Alteritatea radicalizată în cazul identității naționale, bazată pe accentuarea diferențelor și generatoare de ostilitate se poate transforma treptat într-o solidaritate ce se poate

extinde dincolo de granițele naționale etnice și geografice. În al doilea rând, extinderea solidarității este facilitată de mijloacele de comunicare în masă, de internet, în special prin rețelele de socializare și alte comunități virtuale. Globalizarea însăși își poate spune cuvântul în extinderea solidarității și în detensionarea granițelor simbolice. Identitățile naționale nu dispar, dar sunt considerate mai puțin importante decât similitudinile, trecutul istoric și cultural nu este ignorat, dar este completat cu experiența comună, cu practicile și obiceiurile comportamentale specifice erei digitale. Șansele de a ieși din izolare sunt mai mari înțelegând solidaritatea între un „noi” mai puțin abstract decât generalul uman. Efectual ar fi creșterea coeziunii sociale, creșterea șanselor membrilor unor comunități religioase sau etnice de a se integra, dar și colaborarea dintre membrii unor unități sociale mai mari cum sunt statele. Chiar dacă această utopie liberală preconizată de Rorty este criticabilă, modelul care stă la baza ei poate avea efecte benefice integrat în politici culturale de integrare europeană. Conceptul rortyan de politică culturală poate juca de asemenea un rol important. La baza acestuia se află ideea de lărgire, de extindere a vocabularelor morale. Creșterea gradului de toleranță și extinderea solidarității se pot realiza plecând de la aceste premise. Diferențele culturale care ar deveni mai puțin importante ar tinde să se estompeze, nu prin raportarea la un model abstract, ci în urma acceptării și asimilării lor într-o identitate lărgită. Solidaritatea s-ar extinde prin acceptarea unor modele culturale diferite de ale noastre, crescând astfel coeziunea socială prin asumarea unor valori comune.

Politicile culturale pentru integrarea europeană ar putea fi concepute pentru promovarea similarităților, promovarea curiozității pentru valorile și tradițiile culturale ale unor comunități diferite. Integrarea socială și culturală poate fi concepută ca un proces de integrare comunicațională, limbajul având un rol fundamental în creșterea gradului de toleranță. (Ghenea, 20014a) Politicile culturale pot fi concepute în manieră rortyană ca politici cu privire la utilizarea cuvintelor, ca politici lingvistice. (Rorty,1999, p. 3)

Creșterea toleranței față de anumite culturi sau comunități poate fi realizată prin renunțarea la anumite practici lingvistice (folosirea unor cuvinte peiorative, de exemplu.) Astfel, politicile culturale nu s-ar reduce la dispute privind utilizarea ”limbajului urii”, care exprimă conflictul dintre rase, etnii etc., ci ar presupune proiecte sau strategii discursive prin care să se elimine întregul discurs defăimător. Problema nu ar fi respingerea diferențelor rasiale, etnice, de grup sau a inegalităților sociale și naturale, ci renunțarea utilizării lor în limbaj. (Ghenea, 2014a)

4.4. România și integrarea europeană

În opinia lui Lucian Boia (2012, p.15), din punct de vedere geografic, „spațiul românesc se înfățișează ca un spațiu de margine”, care „s-a aflat mereu la limita marilor ansambluri politice și de civilizație”. În consecință, România este „în același timp balcanică, răsăriteană și

central europeană, fără să aparțină pe deplin niciuneia dintre aceste diviziuni, de altfel destul de artificiale” (Boia, 2012, p.14). Neagu Djuvara (1995, p.7), admite faptul că „adâncile prefaceri prin care trecuse țara noastră” în secolul XIX, „prezentau caracteristici tipice ale fenomenului de aculturație în ipostaza unei întâlniri între două civilizații.” În decursul veacurilor spațiul românesc apare ca unul de graniță, marginal și indecis în legătură cu orientarea sa către Orient sau către Occident. Modelul occidental, european a stat însă în atenția românilor începând cu prima jumătate a secolului al XIX-lea. Contextul istoric i-a determinat pe români să facă o alegere decisivă, să se rupă de spațiul oriental și să se adopte modelul cultural și politic occidental. Chiar dacă în cele două decenii și jumătate de comunism privirea s-a întors într-o oarecare măsură spre răsărit, spre Uniunea Sovietică, imediat după căderea comunismului, în 1989, modelul occidental a devenit mai atrăgător. Dar, în ce măsură modelul european se potrivește României sau cum poate fi acesta adaptat la specificul românesc? Tendința de a prelua din afară fără prea mult discernământ a fost de multe ori reproșată românilor. Preluarea prea rapidă a unor modele culturale și instituționale și încercarea de a le aplica în mod superficial este amendată de Titu Maiorescu la 1868, în *teoria formelor fără fond*, subiect activ în disputele culturale și politice ale vremii. „În aparență, scria acesta, după statistica formelor din afară, românii posed astăzi aproape întreaga civilizație occidentală. Avem politică și știință, avem jurnale și academii, avem școli și literatură, avem muzee, conservatorii, avem teatru, avem chiar o constituțiune. Dar în realitate toate aceste sunt producțiuni moarte, pretenții fără fundament, stafii fără trup, iluzii fără adevăr, și astfel cultura claselor mai înalte ale românilor este nulă și fără valoare și abisul ce ne desparte de poporul de jos devine din zi în zi mai adânc. Singura clasă reală la noi este țăranul român, și realitatea lui este suferința, sub care suspină de fantasmagoriile claselor superioare. Căci din sudoarea lui zilnică se scot mijloacele materiale pentru susținerea edificiului fictiv, ce-l numim cultură română...” (cit. în Boia, 2012, pp.84-85) Cu toate exagerările sale, textul lui Maiorescu atrage atenția asupra pericolelor preluării unor modele de-a gata, neadaptate la specificul românesc, nici cultural, nici instituțional, forme fără fond, construite artificial. În 1924, Liviu Rebreanu reia cu alte cuvinte îngrijorarea lui Maiorescu.

„De o sută de ani se propovăduiește „europenizarea” noastră pe toate cărările. Oameni de stat, scriitori, filosofi, artiști încântați de binefacerile civilizației ne-au impus tot ce s-a făcut aiurea în mod organic. Avem constituție belgiană, legi franceze, parlamentarism britanic, literatură futuristă, pictori expresioniști, democrație, capitalism... avem de toate și totuși simțim cu toții că nu avem nimic. Constituția noastră belgiană, legile noastre franceze, parlamentarismul nostru britanic au rămas vorbe goale care se repetă papagalicește la întruniri și prin ziare; literatura și artele, cu cât mai extravagante, cu atât mai izolate și fără nicio înrăurire asupra celor

căroră se adresează; democrația noastră nu trăiește decât în ideologia câtorva naivi, precum capitalismul nostru e un nume nou pentru vechea robie a celor mulți de către o mână de îndrăzneți...

O sută de ani de asemenea europenizare ne-au tăiat pofta unora de a continua experiențele. Ni se cere să stăm cu ochii mereu spre Apus sau spre Răsărit și să facem întocmai ce se face acolo. Noi înșine parcă am fi incapabili de orice creații. Și chiar de orice efortare rodnică. Geniul nostru să se corcească în corsete străine fără de care parcă n-am fi în stare să creștem.

Europenizatorii noștri cu orice preț au oroare de tradiție. De dragul luminei străine ar vrea să înăbușe glasul trecutului. Nu vor să lase tânărul suflet românesc să se dezvolte normal, ci se căznesc să-i lipească barbă și mustăți false, cărunte, să-l împopoțoneze cu straie gata făcute de alții pentru alții și să-și închipuie că astfel sclivisiți vom înșela lumea. Românismul, pentru ei, înseamnă șovinism, iar religiozitatea înseamnă prostie...

Europenismul vrea să clădească de sus în jos, românismul se mulțumește a începe cu temelia."

Aceste texte avertizează asupra pericolelor preluării unor cadre constituite deja pe alte soluri, unde au funcționat, fără a fi adaptate la specificul cultural, instituțional românesc. Nu este vorba despre o atitudine anti-europeană, ci de o atenționare față de preluarea fără discernământ a unor forme europene. O adevărată orientare către Europa s-ar produce pornind de la ce avem și cu luciditate și cumpănire să adaptăm ceea ce preluăm la ceea ce este. Nici europenizarea, nici identitatea europeană, cu atât mai mult unitatea europeană nu se pot realiza de sus în jos, de la abstract către concret, de la idei la fapte, fără a cunoaște realitățile cu care ne confruntăm. Perspectiva pragmatistă are aici un cuvânt de spus: europenizarea trebuie să pornească de la concret, de la fapte, să se orienteze către practică și nu către judecăți sterile.

Odată cu aderarea României la Uniunea Europeană, pe 1 ianuarie 2007, orientarea către Europa a fost înlocuită de intrarea în Europa. Pentru a adera, România a trebuit să îndeplinească o serie de criterii economice, politice, juridice etc. Îndeplinirea lor i-au schimbat statutul din țară candidată în cel de stat membru al Uniunii. Dar odată cu aderarea la UE s-a încheiat și procesul de integrare europeană al României? Bineînțeles că nu. Ce presupune integrarea europeană? Mai mult decât o creștere economică asemănătoare cu cea vest-europeană, mai mult decât o organizare instituțională de tip european, ea constituie și o adoptare a valorilor pe care le promovează Uniunea, a standardelor de viață socială specifice vestului european. Nu discutăm procesul integrării din punct de vedere economic și politic, nici social sau juridic, ci procesul de adaptare a mentalităților. De fapt, toate acestea sunt strâns legate, deoarece nicio schimbare economică, politică, juridică sau socială nu este posibilă, decât cel mult la nivelul declarațiilor

oficiale, fără o schimbare a mentalităților. Ovidiu Pecican (2004, pp.90-91), vorbește de existența a două moduri de a percepe Europa, diferențiate nu atât din punct de vedere geografic, cât din cel al valorilor: prima este subsumată „valorilor rațiunii, libertății și democrației”, „cealaltă a fost percepută exclusiv prin intermediul crizelor istorice, a răbufnirilor colective, a violenței și a exceselor” În această reprezentare, România ar face parte din cea de a doua Europă. Am putea spune că acest lucru nu contează, fiind vorba doar de o percepție și nu de felul în care stau lucrurile. Aș spune că diferența contează, *tocmai* pentru că este o percepție, pentru că separația este făcută la nivelul imaginarului. Ce îi împiedică pe români să facă parte din prima Europă? Deși, a intrat în Uniunea Europeană (deci a făcut un pas simbolic decisiv către/întru Europa), România nu este încă acceptată în spațiul Schengen și în zona euro. Bineînțeles că, în următorii ani, se preconizează că aceste obiective vor fi atinse și criteriile de evaluare vor fi respectate. Ne interesează problema din punctul de vedere al imaginarului. Geografia simbolică a Europei este împărțită în mai multe zone, deci este ierarhizată: aderarea la Uniunea Europeană, care este zona cea mai cuprinzătoare, deocamdată, presupune o urcare pe o treaptă ierarhică, dar, odată ajunsă aici, România mai trebuie să urce calitativ către zona euro și spațiul Schengen. Criteriile sunt economice, de securitate, dar și simbolice. Succesul va fi și el simbolic (în sensul tare al termenului) presupunând un salt calitativ. Rezistențele și piedicile sunt și ele simbolice, la nivelul imaginarului (nu negăm existența unor piedici de altă natură, ci doar le punem în paranteză). De asemenea, pârghiile sunt și ele de găsit la nivelul imaginarului. Pentru că imaginarul acționează atât ca pârghie, ca motor, cât și ca frână. Forța miturilor și a simbolurilor poate acționa împingându-ne înainte, dar ne poate opune și cele mai mari rezistențe. Românii se caracterizează prin nevoia de crește, de a se remarca, prin creativitate și spontaneitate, dar și de a se lăsa atrași către delăsare, trăgănare. Condiția de marginalitate, existența între spații culturale diverse, îi face pe români să își dorească să se integreze, să urce în ierarhiile simbolice, dar în același timp rezistențele acționează ca amânare, ca întârziere. Avântul și întârzierile, atracția modelului occidental, dar și respingerea, uneori (în trecut, dar poate și în prezent în anumite cercuri), seducția depărtărilor, a străinătății, dar și atașamentul față de spațiul natal sunt definitorii. În imaginarul românesc fenomenul atracție-respingere este dominant: familiarizați cu străinii și ospitalieri, dar și atașați de stilul lor de viață, dorința de a se adapta, dar și de a rezista schimbării. Teamă față de schimbările care vin din afara este firească, deoarece, schimbările trebuie să vină dinăuntru, chiar dacă modelul sau cauza ce le provoacă este externă. Dinăuntru, adică din specificul românesc și în ritmul propriu.

CONCLUZII

Una dintre reacțiile la paradigma europeană poate fi aceea că, prin europenizare, națiunile își pierd specificul cultural, se îndepărtează de fondul lor tradițional, generator al sentimentului de identitate națională. Pentru a contracara aceste tendințe trebuie înțeles faptul că a avea o identitate europeană nu intră în contradicție cu a avea o identitate națională. Nu ești mai puțin român, bulgar sau francez, dacă ești european. Important este să îți asumi acele consecințe care decurg din faptul de a fi cetățean al Europei și de a încerca pe baza identității europene să îți consolidezi propria identitate națională. Prin opoziție am observat că nu se poate construi ceva durabil, deci alteritatea nu e decât un element vremelnic al constituirii identității, fiind nevoie de alte aspecte fondatoare, așa cum se întâmplă în cazul identității naționale. Chiar dacă identitatea de tip național nu poate fi extrapolată în toate formele sale la nivelul unității europene, proiectul ideal care a stat la baza ei poate fi un element constitutiv al unei unități europene. Dar este clar că această unitate nu este posibilă doar din punct de vedere social, politic, militar-strategic, economic, ci este nevoie de o unitate mitologică, deoarece miturile, și structurile imaginarului în general, ne influențează viața și deciziile, mai mult decât suntem în stare să recunoaștem. Am încercat în această lucrare să evidențiez faptul că dincolo de aspectele economice, sociale, politice care stau la baza ideii de unitate europeană există o zestre arhetipală, un set de imagini, mituri și simboluri care constituie imaginarul european. Pentru a înțelege mecanismul formării identității europene am analizat modul în care se raportează europeanul la celălalt, la cel non-european, prin intermediul a ceea ce am numit imaginarul alterității. Apoi, pornind de la ideea că teritoriul unei comunități presupune nu doar aspecte geografice, naturale, ci și semnificații culturale, spirituale, conform cărora frontierele nu reprezintă doar linii de demarcație între țări, ci au în același timp rolul unor veritabile praguri mentale și punți spirituale, am încercat să evidențiez câteva aspecte ale unei geografii simbolice a continentului european. Am analizat principalele simboluri ale Uniunii Europene, evidențiind corelațiile dintre semnificațiile acestora și simbolurile naționale, dar și rădăcinile lor simbolic-arhetipale. Am evidențiat unele aspecte legate de identitatea religioasă a europenilor, din perspectiva valorilor creștine. Am corelat problema diversității culturale cu cea a integrării europene, completând studiul imaginarului cu o perspectivă pragmatistă. M-am raportat atât la identitatea națională a românilor, cât și la orientarea lor către o identitate europeană. Voi schița în continuare principalele răspunsuri la e întrebările care au stat la baza lucrării și felul în care am atins obiectivele propuse.

Analizând națiunea și identitatea națională am avansat ideea că acestea sunt construcții imaginare. Dar, cum se explică faptul că, deși sunt rezultatul unui proces de construcție, națiunile creează atașamente puternice, au atâta rezistență la schimbare, la amenințarea cu distrugerea și o

imensă forță activă, putând duce la mișcări naționaliste ce se soldează cu vărsări de sânge? Răspunsul e de găsit în legătura lor cu fondul mitologic; mitul unității este cel care dă forță națiunilor. Altfel națiunile nici nu ar fi putut fi construite, doar prin eforturile unor elite. Mitul a acționat atât asupra maselor care s-au raliat la idealul național, dar și la baza deciziei și acțiunilor elitelor culturale și politice care au pus bazele națiunii. Deci, când spun că sunt construcții imaginare, nu afirm că ar fi creații fictive, fără o bază reală, ci dimpotrivă, realitatea lor este dată tocmai rădăcinile mitice. Imaginarul dă forță națiunii, iar de aici derivă și forța naționalismelor. O alteritate crescută și vehementă, susținerea superiorității etnice, procesul de omogenizare și uniformizare pentru a crea imaginea unei unități naționale. Mitul unității este, așadar, atât originea ideii de națiune, cât și motorul care furnizează energia pentru realizare ei, care pune în mișcare întregul mecanism. Am putea spune că unitatea este atât sursa, cât și finalitatea acestui proces.

Chiar dacă alteritatea este puternică în anumite forme de naționalism, ea nu este implicată de însăși identitatea națională. Aceasta are dublul sens, de a crește coeziunea în interior și de a mări rezistența față de eventualele pericole externe. Alteritatea este un efect al identității, dar când este echivalentă cu intoleranța are la bază necunoașterea. Această frică de necunoscut, bazată pe ignoranță nu poate constitui baza unei construcții viabile. Deschiderea către celălalt, în schimb, și acceptarea diversității poate reprezenta o asemenea bază. Chiar dacă nu este posibilă o identitate în absența alterității, se poate construi o identitate care să nu cultive alteritatea, să nu o radicalizeze, ci dimpotrivă să o transforme în curiozitate. Nu înseamnă să fii împotriva celuilalt, dacă ești conștient că este diferit. O primă condiție a comunicării este orientarea către celălalt, din curiozitate, din nevoia de a cunoaște ce obiceiuri și tradiții are, după ce valori și norme se conduce și de a învăța de la el. Astfel este posibilă unitatea în diversitate, nu prin tolerarea diferențelor, ci prin cultivarea lor, prin respectarea, dar și prin fructificarea lor în beneficiul comun. Dar, pentru a putea învăța de la celălalt, trebuie să depășit stadiul identității egocentrice, generatoare de conflicte, care îl exclude pe celălalt și nu vrea să îl cunoască, pentru simplul fapt că este diferit.

După cum am văzut, miturile și simbolurile joacă un rol important în construirea identității naționale. Națiunea se realizează atât la nivel istoric, social și politic cât și la nivelul imaginarului. Acesta acționează ca un factor de coeziune și de întărire a sentimentului de apartenență la comunitate. Mitul unității acționează atât la nivelul construirii identității naționale cât și europene și identitatea europeană este strâns legată de mitul unității europene. Identitatea europeană se bazează, însă, pe modelul identității naționale, iar Uniunea Europeană și-a selectat simbolurile după modelul național. Steagul, imnul, ziua națională, moneda au devenit simboluri ale unei comunități mai largi decât națiunea, dar la nivelul imaginarului, ele îndeplinesc același

rol: de a aduna oamenii laolaltă, de a întări sentimentul de apartenență la o comunitate. Nu de puține ori, însă, simbolurile naționale au dus la conflicte cu cei aparținând altor națiuni, soldații s-au jertfit pentru apărarea drapelului național, ziua națională comemorează un eveniment care nu de puține ori înseamnă o victorie asupra altor națiuni, independența de anumite națiuni asupritoare sau realizarea unității naționale, care la rândul ei s-a împlinit de multe ori prin apelul la forță și la violență. Moneda națională simbolizează atât unitatea națională și schimbul unitar la nivelul comerțului național, dar este și suportul pentru a înfățișa personalitățile emblematiche pentru istoria și cultura naționale. Vor putea aceste simboluri servi unei unități europene fără a avea aceleași efecte ca în cazul simbolurilor naționale? Să le luăm pe rând. Simbolurile steagului european trimit la unitate, perfecțiune, mobilitate, deschidere, permanență sau durabilitate, anularea diferențelor. Cu alte cuvinte, steagul reflectă la nivel simbolic valorile și idealurile europene. Imnul european este legat, atât muzical, cât și prin conexiunea cu versurile lui Schiller, de valori ale înfrățirii neviolente, ale bucuriei de a fi împreună pentru idealuri mai înalte decât cele ce privesc contextul strict național. Așadar imnul are șanse de a se dovedi un element de unitate europeană, în spiritul toleranței și al acceptării diversității, fără a implica în mod direct un imaginar al alterității. Ziua Europei trimite la declarația lui Robert Schuman, care promova pacea și bunăstarea în Europa, iar moneda euro este un simbol al bivalenței maleabilitate-durabilitate. Europa apare ca fiind mobilă, în perpetuă mișcare, inovație, evoluție, putându-se reconfigura oricând fără ca aceasta să îi afecteze stabilitatea sau durabilitatea. În general, emblemele europene au un caracter simbolic, folosindu-se de mituri și imagini ale unității și perfecțiunii. Unitatea în bucurie și cu simț practic este preferată alterității violente care divide și comunitățile și îi pornește pe unii împotriva altora. Unificarea europeană depinde de folosirea fondului arhetipal, de mituri, imagini și simboluri, de activarea acelor care au un caracter unificator, ce recomandă la deschidere și toleranță.

Perspectiva pragmatistă oferită de Richard Rorty asupra conceptelor de *raționalitate*, *diferență culturală* și *solidaritate* poate constitui un punct de plecare în conceperea unor politici culturale de integrare europeană. Etnocentrismul propus de acesta, văzut nu ca o încercare de a impune valorile proprii unei comunități ca fiind universale, poate avea rolul de a evidenția importanța identificării culturale cu membrii comunității căreia îi aparținem, pe baza credințelor și valorilor comune. Această formă de etnocentrism este capabilă să integreze noi valori, atitudini și perspective, deoarece manifestă o anumită deschidere datorată creșterii nivelului de raționalitate. Prin creșterea gradului de toleranță comunitățile pot ajunge la un moment dat să accepte mai ușor diferențele culturale și de opinie. Nu mai este vorba despre o ierarhie între culturi, garantată de existența unor principii abstracte sau a unor grade de raționalitate. Raționalitatea, înțeleasă ca toleranță, stă la baza progresului moral, iar realizarea ei este posibilă

prin educație. Oamni educați și cu o cultură înaltă sunt mai deschiși către alte culturi și acceptă mai ușor diferențele. Diversitatea culturală și multiculturalismul sunt premisele proiectului european al unității în diversitate. Solidaritatea aflată într-un continuu proces de extindere, de jos în sus, de la local la global, poate constitui un element cheie al integrării europene a unor noi state și națiuni. Politicile sociale constituite pe aceste baze ar presupune nu o conservare a diferențelor ci o acceptare și asimilare a lor într-o unitate multiculturală. Perspectiva pragmatistă asupra solidarității și diversității culturale se bazează și pe o perspectivă optimistă în ceea ce privește viitorul umanității. Deși poate părea un proiect utopic, ea poate constitui un proiect viabil dacă este acordată la realități și probleme concrete ale lumii contemporane.

Politicile culturale unificatoare bazate pe ideea de universalitate, pe modelul general uman, pot fi percepute ca fiind constrângătoare. Se impune, deci, revizuirea ideii de solidaritate că plecând mai degrabă de jos în sus, de la realități concrete și nu de la principii abstracte. În acest fel, extinderea solidarității prin acceptarea diferențelor culturale poate duce la o creștere a nivelului de toleranță făcând posibilă unitatea. Pe baza acestor idei, rezultate dintr-o sinteză teoretică a cercetărilor asupra imaginarului și a pragmatismului filosofic, se pot construi politici culturale, strategii discursive de integrare profundă a României în Uniunea Europeană și de creștere sau întărire a solidarității europene și interetnice.

Integrarea socială și culturală este considerată astăzi din ce în ce mai mult ca un proces de integrare comunicățională, în care gradul de toleranță față de anumite grupuri crește prin inițierea anumitor practici lingvistice și discursive și abandonarea altor practici lingvistice. Cu alte cuvinte, asistăm la un proces de marginalizare simbolică a diferitelor comunități etnice prin intermediul practicilor lingvistice dominante folosite. În consecință, un proces de inițiere a schimbării culturale se poate face prin schimbarea acestor determinanți discursivi prin intermediul unor politici culturale.

Rezultă clar, în urma acestei analize, că identitatea europeană se dovedește mai complexă decât pare la prima vedere. Modurile și perspectivele de abordare sunt diferite. Aspectele economice și politice primează în anumite tipuri de discurs, altele insistă asupra implicațiilor de natură socială sau chiar psihologică. Unde ar trebui găsite resorturile unei asemenea identități? La nivelul instituțiilor europene și în speranța că acestea vor reuși să administreze identitatea ca pe un bun comun? La nivelul acțiunilor politice, al colaborărilor economice dintre state? La nivelul politicilor publice și culturale? La nivelul comportamentelor, al obiceiurilor de gândire și de acțiune? Probabil că în toate acestea. Dar mai precis, am putea spune că acestea nu reprezintă sursa identității ci, cel mult, mijloace pentru construirea acesteia. Consider că baza identității europene este la nivelul intereselor, idealurilor și valorilor comune, dar fundamentate pe o zestre

culturală și arhetipală, capabilă să le activeze, susțină și potențeze, dar care ignorată sau mai grav negată se poate dovedi o veritabilă piedică în calea acestei identități.

În concluzie, identitatea europeană se bazează tocmai pe aceste principii și valori, pe promovarea identităților naționale, a fondului cultural comun, dar și specific, a libertății de exprimare, dar și pe egalitatea de șanse în ceea ce privește accesul la resurse și la politicile publice și culturale. Spre deosebire de identitatea națională, care, bazându-se pe diferențe, creează alterități, identitatea europeană, acceptând și înglobând aceste diferențe, diminuează alteritatea și detensionează granițele geografice și simbolice.

BIBLIOGRAFIE

- Ahrweiler, H., 1998. Imaginea celuilalt și mecanismele alterității. În Nicoară, T., 1998. *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, pp.200-212
- Allievi, S., 2003. The international dimension. In Maréchal, B. et.al. (eds.), 2003. *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*. Leiden and Boston: Brill, 449-88.
- Antonescu, M.V., 2004. *Uniunea Europeană – un imperiu al secolului XX?*. București : Editura Cartea Universitară.
- Arató, K. and Kaniok, P., 2009. *Euroscepticism and European Integration*. Zagreb: Library Forum CPI.
- Arts, W., Hagenars, J. and Halman, L. (eds.), 2003. *The Cultural Diversity of European Unity. Findings, Explanations and Reflections from the European Values Study*. Boston: Brill Leiden.
- Babeți, A. și Ungureanu, C. (coord.), 1997. *Europa centrală. Nevroze, dileme, utopii*. Iași: Editura Polirom.
- Bachelard, G., 1989. *Psihanaliza focului*. Traducere de R. Munteanu. Introducere de R.Munteanu. București: Editura Univers.
- Bachelard, G., 1997a. *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*. Traducere de I. Mavrodin. București: Editura Univers.
- Bachelard, G., 1997b. *Aerul și visele. Eseu despre imaginația mișcării*. Traducere de I. Mavrodin. București: Editura Univers.
- Bachelard, G., 1998. *Pământul și reveriile voinței*. Traducere de I. Mavrodin. București: Editura Univers.
- Bachelard, G., 1999. *Pământul și reveriile odihnei* Traducere de I. Mavrodin. București: Editura Univers.
- Baczko, B., 1984. *Les imaginaires sociaux. Memoires et espoires colectives*, Paris: Payot.
- Balibar, É., 2004. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Balogh, B., și Molnár, G., 2011. Problema identității la Hegel. În B. Balogh et.al. *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea: Editura Patrium, pp.29-38.
- Baudrillard, J. și Guillaume, M., 2002. *Figuri ale alterității*. traducere din franceză de C. Mihali. Pitești: Editura Paralela 45.

- Bălcescu, N., 1977. *Românii supt Mihai-Voievod Viteazul*. Ediție îngrijită de A. Rusu, București: Editura Minerva.
- Bărbulescu, I. Ghe., 2015. *Noua Europă. Identitate și model european*. Iași: Editura Polirom.
- Benoist, L., 1995. *Semne, simboluri, mituri*. Traducere din franceză de S. Bădiliță, București: Editura Humanitas.
- Benoist, A. de, 2004. On Identity. *Éléments*. 113, pp. 9-64.
- Benoist, A. de, 2014. Identity and Difference. Traducere din spaniolă de L.Tudor. *The Occidental Observer*. September
- Berenger, J. 2002. Un mare fluviu unește Europa: Dunărea. În Compagnon, A. Seebacher, J., 2002. *Spiritul Europei, Vol.1: Date și locuri*. Iași: Editura Polirom.
- Besançon, A., 1994. *Imaginea interzisă. O istorie a iconoclasmului de la Platon la Kandinsk*. Traducere de M. Antohi. București: Editura Humanitas.
- Bocchi, G. și Ceruti, M., 2013. *Una și multipla. Să regândim Europa*. Traducere din italiană de ... București, Editura Curtea Veche.
- Boia, L., 1975. *Evoluția istoriografiei române, Partea I: de la origini până la începutul secolului al XX-lea*. București: Editura Universității din București.
- Boia, L., 2000. *Pentru o istorie a imaginarului*. Traducere din franceză de T. Mochi, București: Editura Humanitas.
- Boia, L., 2002. *Istorie și mit în conștiința românească*. ediția a III-a. București: Editura Humanitas.
- Boia, L., 2003. *Între înger și fiară. Mitul omului diferit din antichitate până în zilele noastre*. București: Editura Humanitas.
- Boia, L., 2005. *Două secole de mitologie națională*. București: Editura Humanitas.
- Boia, L. 2014. *România, țară de frontieră a Europei*. Ediția a IV-a. București: Editura Humanitas.
- Boia, L. 2013. *Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine*. București: Editura Humanitas.
- Borella, J. 1995. *Criza simbolismului religios*. Traducere de D.Morărașu. Iași: Editura Institutul European.
- Bradfield, S., 2001. *Faiths, Religions, Beliefs in Modern Australia*. Sidney: Trocadero Publishing.
- Braga, C., 2006. *De la arhetip la anarhetip*. Iași: Editura Polirom.
- Brion, R. and Moreau, J.L., 2001. *A Flutter of Banknotes: From the First European Paper Money to the Euro*. Antwerpen: Mercatorfonds.

- Breuilly, J. 1982. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press.
- Bryan, D., 2007. Between the national and the civic: Flagging peace in, or a piece of, Northern Ireland? In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 102-114.
- Bujalos, I., 2011. Istoria identității moderne. În B. Balogh *et.al.* *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea: Editura Patrium, pp.19-28.
- Burgos, J., 1988. *Pentru o poetică a imaginarului*. Traducere de G. Duda și M. Gulea. Prefață de G. Duda. București: Editura Univers.
- Bulei, I., 1996. *Scurtă istorie a românilor*. București: Editura Meronia.
- Bușe, I., 2001. *Aspecte ale mitului*. Craiova: Editura Universitaria.
- Bușe, I. 2003. Integrarea europeană-mitul unității. *La Revue des Sciences Juridiques*, 28, pp. 138-142.
- Bușe, I. 2004a. Spațiul public european și paradigma lococentrică. În *Fizionomia spațiului public românesc*, Craiova: Editura Aius, pp.132-139.
- Bușe, I., 2005. *Filosofia și metodologia imaginarului*. Craiova: Editura Scrisul Românesc
- Burgos, J., 2003. *Imaginar și creație*. Traducere din franceză coordonată de M. Constantinescu și E.-B. Steiciuc, cu o prefață de M. Constantinescu, București: Editura Univers.
- Bușe, I. (f.a). L'imaginaire culturel roumain et le mythe de l'Europe. In Actas do Colóquio Internacional - Educação, Cultura e Imaginário: desafios contemporâneos. Braga: Universidade do Minho, pp. 13-30.
- Cardini, F., 2002. *Europa și islamul. Istoria unei neînțelegeri*. Traduce de din italiană de D. Cojocaru. Iași: Editura Polirom.
- Cassirer, E., 1994. *Eseu despre om*. Traducere de C. Cosman. București: Editura Humanitas.
- Cassirer, E., 2001. *Mitul statului*. Traducere de M. Sadovschi. Cuvânt înainte la ediția română de O. Trăsnea. Iași: Editura Institutul European.
- Cassirer, E., 2008a. *Filosofia formelor simbolice*. Vol 1: Limbajul. Traducere din limba germană de A. Cinta. Pitești: Editura Paralela 45.
- Cassirer, E., 2008b. *Filosofia formelor simbolice*. Vol 2: Gândirea mitică. Traducere din limba germană de M. Bereschi. Pitești: Editura Paralela 45.
- Chevalier, J. și Gheerbrant, A. 1994. *Dicționar de simboluri*. Traducere din franceză coordonată de M. Slăvescu și L. Zoicaș. Vol.1-3. București: Editura Artemis.
- Cimpoes, R., 2008. From National Identity to European Identity. *Journal of Identity and Migration Studies*. 2(1)

- Coman, M., 2008. *Introducere în antropologia culturală. Mitul și Ritul*. Iași: Editura Polirom.
- Compagnon, A. și Seebacher, J. (coordonatori), 2002. *Spiritul Europei. Date și locuri*, traducere din franceză de C. Constantinescu, B. Udrea, D. Stănescu, B. Bentoiu, M. Zoicaș, Iași: Editura Polirom.
- Compagnon, A., Seebacher, J., 2002. *Spiritul Europei. Cuvinte și lucruri*, traducere din franceză de C. Constantinescu, B. Udrea, D. Stănescu, B. Bentoiu, M. Zoicaș, Iași: Editura Polirom.
- Constantinescu, R. (coord.), 2008. *Identitate de frontieră în Europa lărgită*. Iași: Editura Polirom.
- Constantinescu, R., 2009. *Pași peste graniță. Studii despre imaginarul românesc al frontierei*. Iași: Editura Polirom.
- Cooper, D. 2004. *Challenging Diversity. Rethinking Equality and the Value of Difference*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Corbin, H., 1958. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris: Flammarion.
- Cossu, A., 2009. Difficult Days and National Calendars: Italy, Cultural Trauma and *Giorno del Ricordo*. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.166-181.
- Crainic, N., 1997. Ortodoxie și etnocrație. Studiu introductiv, îngrijire de ediție și note de C. Schifirneț. București: Editura Albatros.
- Croce, B., 1959. *Histoire de l'Europe au XIXe siècle*. Paris: Editions Gallimard.
- Dancă, W., 1998. *Mircea Eliade: definitio sacri*. Iași: Editura Ars Longa.
- Dancă, W., 2007a. Identitatea creștină și valorile Europei de astăzi. Editorial, *Dialog Teologic*, 19, pp.13-17.
- Dancă, W., 2007b. Dumnezeu, Europa și religiile. Identitatea creștină și pluralismul religios”, *Dialog Teologic*, 19, pp.132-147.
- Delumeau, J., 1997. *Grădina desfătărilor. O istorie a paradisului*. București: Editura Humanitas.
- Demeter, M.A. 2011. Despre identitatea națională. În B. Balogh et.al. *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea: Editura Patrium, pp.137-162.
- Demetrio, F.P.A., 2008. Some Useful Lessons from Richard Rorty's Political Philosophy for Philippine Postcolonialism. *Kritike*, 2(2)
- Derrida, J., 1976. *Of Grammatology*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Detienne, M. 1998. *Inventarea mitologiei*. București: Editura Symposium.

- Dieckhoff, A., 1996. La déconstruction d'une illusion. L'introuvable opposition entre nationalisme politique et nationalisme culturel. *L'Année sociologique*. 46 (1), pp.43–55.
- Dieckhoff, A., 2003. *Națiunea și rațiunea de stat. Identitățile naționale în mișcare*. București: Editura Curtea Veche.
- Djuvara, N., 1995. Între Orient și Occident: Țările Române la începutul epocii moderne (1800-1848). Traducere de M. carpov. București: Editura Humanitas.
- Duby, G., 1998. *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*, București: Editura Meridiane.
- Du Jourdin, M. M., 2003. *Europea și marea*. Traducere din franceză de G.Ciubuc, Iași: Editura Polirom.
- Durand, G., 1999. *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. Traducere de M. Constantinescu și A. Boboceia, București: Editura Nemira.
- Durand, G. 2000. *Structurile antropologice ale imaginarii. Introducere în arhetipologia generală*. Traducere din franceză de M.I Aderca, prefață de C.M. Ionescu, București: Editura Univers Enciclopedic.
- Durkheim, E., 1995. *Formele elementare ale vieții religioase*. Traducere de M. Jeanrenaud și S. Lupesc. Prefață de G. Ferreol. Iași: Editura Polirom.
- Edroiu, N., Răduțiu, A., Teodor, P. (ed.), 1982. *Stat, societate, națiune. Interpretări istorice*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Elgenius, G. 2007. The origin of European national flags. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp.14-29.
- Eliade, M., 1978. *Aspecte ale Mitului*. Ttraducere din franceză de P.G. Dinopol. Prefață de V. Nicolescu. București: Editura Univers.
- Eliade, M., 1990. *Încercarea labirintului*. Traducere și note de D. Cornea. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Eliade, M. 1993. *Morfologia religiilor*. București: Editura Jurnalul Literar.
- Eliade, M., 1994a. *Nostalgia originilor: istorie și semnificație în religie*. Traducere de C.Baltag. București: Editura Humanitas.
- Eliade, M., 1994b *Fragmentarium*. București: Editura Humanitas.
- Eliade, M., 1999a. *Mitul eternei reîntoarceri*. Traducere din franceză de M. Ivănescu și C. Ivănescu. București: Editura Univers Enciclopedic.
- Eliade, M., 1999b. *Tratat de istoria religiilor*. ediția a III-a. Traducere din franceză de M. Noica, prefață de G. Dumezil. București: Editura Humanitas
- Eliade, M., 2000. *Sacrul și profanul*. București: Editura Humanitas.

Elgenius, G. 2007. The origin of European national flags. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp.14-29.

Elgenius, G. 2009. Successful Nation-Building and Ceremonial Triumph: Constitution Day in Norway. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.105-120.

Eriksen, A. 2007. The domestication of a national symbol: The private use of flags in Norway. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 157-170.

Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007a. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge.

Eriksen, Th. 2007b. Some questions about flags. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp.1-13.

Evseev, I. 1983. *Cuvânt, simbol, mit*. Timisoara: Editura Facla.

Faltin, L., 2007. Introduction: The Religious Roots of Contemporary European Identity. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.1-13.

Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group.

Farrell, M., Fella, S. and Newman, M. (eds.), 2002. *European Integration in the 21st century. Unity in Diversity?*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Fontana, J., 2003. *Europa în fața oglinzii*. Traducere de N.Farcaș. Iași: Editura Polirom.

Frey, B., Peacock, A., Rizzo, I., (eds.), 1994. *Cultural Economics and Cultural Policies*. Dordrecht: Springer.

Frigioiu, N., 2013. *Putere și imaginar politic*. București: Editura Tritonic

Fuchs, D. Klingemann, H.D. (eds.), 2011. *Cultural Diversity, European Identity and the Legitimacy of the EU*. Cheltenham and Northampton: Edward Elgar Publishing.

Gardette, Ph. 2007. At the European Roots of Interreligious Dialogue Between Christian Orthodoxy and Judaism. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp. 53-67.

Geisler, Michael E., 2009. The Calendar Conundrum: National Days as Unstable Signifiers. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.10-25.

- Gellner, E., 1997. *Națiuni și naționalism*, traducere din limba engleză de R. Adam. București: Editura Antet.
- Gellner, E., 2001. *Cultură, identitate, politică*. traducere de C. Arghire și V. Cozmescu, Iași: Editura Institutul European.
- George, S., 2000. Britain: Anatomy of a Eurosceptic State. *Journal of European Integration*. 22(1), pp. 15-33.
- Ghenea, Șt.V. 2007. Semn, simbol și interpretare. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*. 19, pp. 208-220.
- Ghenea, Șt.V. 2010. Imaginar și raționalitate. Pentru depășirea unei dihotomii. *Analele Universității din Craiova, Seria Filosofie*. 25, pp. 239-252.
- Ghenea, Șt.V. 2012. The European Unification Mythology. In Otovescu, D., et.al. 2012. *The Impact of EU Integration on Border Region: Conference Volume*. Craiova: Alma Publishing House, pp.256-262.
- Ghenea, Șt.V. 2011. Identitatea europeană și imaginarul colectiv. În Cormoș, G. (coord.) 2011. *Incursiuni culturale*. Cluj-Napoca: Editura Argonaut, pp.125-133.
- Ghenea, Șt.V. 2014a. Richard Rorty on Solidarity and Cultural Difference and the Cultural Policies Concerning the Ethnic Minorities. In Boldea, I. (coord), 2014. *Globalization and Intercultural Dialogue: Multidisciplinary Perspectives. Section: Psychology and Sociology*. Târgu Mureș: Editura Arhipelag XXI, pp.211-218.
- Ghenea, Șt.V. 2014b. Richard Rorty: Pragmatism and Ethnocentrism. *The Scientific Journal of Humanistic Studies*. 6, pp. 8-12.
- Girardet, R., 1997. *Mituri și mitologii politice*. Traducere din franceză de D. Dimitriu, prefață de G. Adameșteanu, Iași: Editura Institutul European.
- Girardet, R., 2003. *Naționalism și națiune*. Traducere din franceză de P. Enea. Prefață de Al. Zub. Iași: Editura Institutul European.
- Goga, O., 1998. *Naționalism dezrobitor. Permanența ideii naționale*. București: Editura Albatros.
- Gomez, S., 2001. *L'Europe appartient aux citoyens*. Paris: Editions Labour.
- Grimnes, O.K., 2007. Nationalism and Unionism in nineteenth-century Norwegian flags. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp.146-156.
- Guibernau, M., 1996. *Nationalism: the nation-state and nationalism in the twentieth century*. Cambridge: Polity Press.
- Guisan, C., 2012. *A Political Theory of Identity in European Integration*. London and New York: Routledge.

- Harmsen, R. and Spiering, M., 2004. Introduction: Euroscepticism and the Evolution of European Political Debate. In Harmsen, R. and Spiering, M. (eds.), 2004. *Euroscepticism: Party Politics, National Identity and European Integration*. Amsterdam, New York: Rodopi, pp.13-36.
- Hechter, M. 1975. *Internal Colonialism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hilderbrand, D.L., 2003. *Beyond Realism and Anti-realism. John Dewey and the Neopragmatists*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Holenstein, E. 2010. Conceptul de Kulturnation, o aberație sistematică”. În Baertschi, B. și Mulligan, K. (coordonatori), *Naționalisme*. Traducere de I.D. Brana. București: Editura Nemira, pp.187-215.
- Horvat, S. și Zizek, S., 2014. *Ce vrea Europa? Uniunea europeană și necazurile cu ea*. Traducere de A.Moldovan și A.T. Sîrbu. Cluj-Napoca: Editura Idea.
- Huntington, S., 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Ivan, A.L. 2007. *Statele Unite ale Europei*. Iași: Editura Institutul European.
- Jachtenfuchs, M. et al. 1998. Which Europe? Conflicting Models of a Legitimate European Political Order. *European Journal of International Relations* 4(4), pp. 409–45.
- Jenkins, R., 2007. Inarticulate speech of the heart: Nation, flag and emotion in Denmark. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 115-135.
- Johnston, W.M., 1991. *Celebrations: The Cult of Anniversaries in Europe and the United States Today*. New Brunswick NJ/London UK: Transaction Publishers.
- Jumara, D., 2012. *Diversitate culturală și integrare europeană*. Iași: Casa Editorială Demiurg, Editura Apollonia.
- Jung, C.G., 2004. *Opere complete*. Vol. 6. *Tipuri psihologice*. Traducere de V. Nișcov. București: Editura Trei.
- Jung, C.G., 2013. *Opere complete*. Vol. 8. *Dinamica inconștientului*. Traducere de V. Nișcov. București: Editura Trei.
- Jung, C.G., 2014a. *Opere complete*. Vol. 9/1. *Arhetipurile și inconștientul colectiv*. Traducere de V. Dem. Zamfirescu și D. Ștefănescu. București: Editura Trei.
- Jung, C.G., 2014b. *Opere complete*. Vol. 18/1. *Viața simbolică*. Traducere de A. Moțoc. București: Editura Trei.
- Kassai B. și Horváth, G., 2011. Despre identitatea politică europeană. În B. Balogh et.al. *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea: Editura Patrium, pp.93-108.
- Keating, M., 2001. *Nations against the State*, New York: Palgrave.

- Kertzer, 2002. *Ritual, politică și putere*. Traducere de S. Avram și T. Flasheru. București: Editura Univers.
- Khlerntzos, D., 2004. *Naturalistic realism and the antirealist challenge*. Cambridge Ma.: MIT Press.
- Kolstø, P., 2006. National symbols as signs of unity and division. *Ethnic and Racial Studies*. 29, pp. 676–701.
- Koopmans, R., Stat, P. et all. 2005. *Contested citizenship: immigration and cultural diversity in Europe*. Social Movements, Protest, and Contention Volume 25. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Kolarz, W., 2003. *Mituri și realități în Europa de Est*. Traducere de Oana Suditu. Cuvânt înainte de L. Leuștean. Iași: Polirom.
- Kottak, C.P., 2011. *Cultural anthropology: Appreciating cultural diversity*. 14th ed. New York: McGraw-Hill.
- Krajewsky, S., 2007. Towards the Philosophy of Interreligious Dialogue. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp. 179-191.
- Kumar, K. 2003. The idea of Europe: cultural legacies, transnational imaginings and the nation state. In M. Berezin and M Schain (eds.), 2003. *Europe without Borders*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, pp.33-50.
- Le Goff, J., 1986. *Imaginarul medieval*. Traducere de M.Rădulescu. București: Meridiane.
- Leib, J. and Webster, G. 2007. Rebel with(out) a cause? The contested meanings of the Confederate battle flag in the American South. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 31-52.
- Levinskaya, I., 2007. Historical Memory: Blessing or Burden? Russian Orthodox Christians in Modern the World. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.68-77.
- Löfgren, O., 2007. A flag for all occasions? The Swedish experience. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 136-145.
- Mach, Z., 1993. *Symbols, Conflict, and Identity. Essays in Political Anthropology*. New York: State University of New York Press.
- Madeley, J., 2003. *European liberal democracy and the principle of state religious neutrality*. *Western European Politics*, 26 (1). pp. 1-22.

Madriaga, M. 2007. The Star-Spangled Banner and 'whiteness' in American national identity. In Eriksen, Th. H. and Jenkins, R. 2007. *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*. London and New York: Routledge, pp. 53-67.

Martin, P.J. 1995. *Sounds and Society: Themes in the Sociology of Music*, Manchester/New York: Manchester University Press.

Moghaddassi, F., 2010. *Géographies du Monde, Géographies de l'âme. Le voyage dans la littérature anglaise de la fin du Moyen-âge*. Paris : Honoré Champion Editeur.

Morrow, P., 2007. Pope Benedict XVI, Europe and Interreligious Dialogue: a Theological Contribution. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp. 156-167.

Manent, P., 2007. *Rățiunea națiunilor. Reflecții asupra democrației în Europa*, traducere din limba franceză și postfață de C. Preda. București: Editura Nemira.

Manent, P., 2012. *Metamorfozele cetății. Eseu despre dinamica Occidentului*. Traducere din franceză de M. Antohi. București: Editura Humanitas.

Mann, M. 1992. The Emergence of Modern European Nationalism. In J. Hall and I. C. Jarvie, (eds.), 1992. *Transition to Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.137-165.

Marga, A., 1997. *Filosofia unificării europene*. Cluj-Napoca: Biblioteca Apostrof.

Marino. 1995. *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*. Iași: Editura Polirom.

Marino, A., 1999. The Difficulties of the European Integration. În Pecican. O. (ed.), 1999. *Romania and the European Integration*. Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House, pp.13-23.

Marian, R., 2005. *Identitate și alteritate*, București: Editura Fundației Culturale Ideea Europeană.

McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan.

McCrone, D and McPherson, G., 2009a. Introduction. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.1-9.

McCrone, D and McPherson, G., 2009b. Marking Time: The Significance of National Days. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.212-222.

- McLaren, L.M., 2006. *Identity, Interests and Attitudes to European Integration*. London: Palgrave.
- Mihăilă, V., 2009. *Identitate națională, identitate europeană. Simboluri și confruntări*. București: Editura Militară.
- Miller, D., 2010. O apărare a naționalității. În B. Baertschi și K. Mulligan, (coord.), *Naționalisme*. traducere de D.D. Brana. București: Editura Nemira, pp.21-40.
- Morin, E., 2008. *Gândind Europa*. Traducere din franceză de I. Scurtu. Iași: Institutul European.
- Mythill, J. 2006. *Language, Religion, and National Identity in Europe and the Middle East*. Amsterdam and Philadelphia: John Beujamins Publishing Company.
- Neculau, A. (coord.), 2002. *Noi și Europa*. Iași: Editura Polirom.
- Nicoară, S. 1999. *Mitologiile revoluțiilor pașoptiste românești. Istorie și imaginar*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Nicoară, S. și Nicoară, T., 1996. *Mentalități colective și imaginar social. Istoria și noile paradigme ale cunoașterii*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Nicoară, T., 1998. *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Nicoară, S., 2002. *Națiunea modernă. Mituri, simboluri, ideologii*. Cluj-Napoca: Editura Accent.
- Noica, C-tin., 1978. *Sentimentul românesc al ființei*. București: Editura Eminescu.
- Noica, C-tin., 1996. *Modelul cultural european*. București: Editura Humanitas.
- Norris, P. and Inglehart, R. 2009. *Cosmopolitan Communications: Cultural Diversity in a Globalized World*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Nyyssönen, H., 2009. The Politics of Calendar: Independence Day in the Republic. of Finland. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.136-150.
- Ortner, S., 1973. On Key Symbols. *American Anthropologist*. 75, pp.1338–46.
- Passerini, L. (ed.), 2003. *Figures d'Europe / Images and Myths of Europe*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Patlagean, E., 1998. Istoria imaginarii. În Nicoară, T., 1998. *Introducere în istoria mentalităților colective. Antologie*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, pp.359-384.
- Pecican. O. (ed.), 1999. *Romania and the European Integration*. Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House.

Pecican, O., 1999. The Two Romanias and the Survival Society. A case Study. În Pecican. O. (ed.), 1999. *Romania and the European Integration*. Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House, pp.31-38.

Popovici, A.C., 1997. *Naționalism sau Democrație. O critică a civilizațiunii moderne*. Studiu introductiv, îngrijire ediție și note de C. Schifirneț. București: Editura Albatros.

Poulter, J. 2009. ReMembering the Nation: Remembrance Days and the Nation in Ireland. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.57-72.

Psychogiopoulou, E., 2008. *The Integration of Cultural Considerations in EU Law and Policies*. Leiden and Boston. Martinus Nijhoff Publishers.

Rabil, R.G., 2011. *Religion, National Identity, and Confessional Politics in Lebanon. The Challenge of Islamism*. New York: Palgrave Macmillan.

Rice, M., 2003. When Archetype Meets Archetype: The Bull and Europa. In Passerini, L. (ed.), 2003. *Figures d'Europe / Images and Myths of Europe*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.

Revel, J.-F., 2004. *Obsesia antiamericană*. Traducere de D.C. Mihăilescu. București: Editura Humanitas.

Reszler, A., 1981. *Mythes politiques modernes*, Paris: P.U.F.

Ricœur, P., 1998. *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*. Traducere de V. Protopopescu și M. Popescu. București: Editura Trei.

Ricœur, P., 1999. *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică*. Traducere și postfață de H. Lazăr. Cluj-Napoca: Editura Echinoc.

Risse, Th. et al. 1999. To Euro or Not to Euro? The EMU and Identity Politics in the European Union. *European Journal of International Relations*, 5(2), pp. 147–187.

Rodell, M. 2009. Mediating the Nation: Celebrating 6th June in Sweden. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.121-135.

Rorty, R., 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton and New Jersey: Princeton University Press.

Rorty, R., 1998. *Contingență, ironie, solidaritate*, traducere și note de C.S. Ștefanov, studiu introductiv și control științific de M.Flonta, București, Editura All.

Rorty, R., 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.

Rorty, R., 2000. *Obiectivitate, relativism și adevăr*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers.

Rorty, R., 2003. *Adevăr și progres*, trad. Mihaela Căbulea, București, Editura Univers.

- Rousseau, J.-J. 2001. *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*. Traducere de C.I. Ivanciuc. București: Best Publishing.
- Sabourin, P., 1999. *Naționalismele europene*. Traducere de A. Alexandrescu. Prefață de D. Calistru. Iași: Institutul European.
- Sartori, G., 2005. *Ce facem cu străinii? Pluralism și multiculturalism*. București: Editura Humanitas.
- Sassatelli, M. 2009. *Becoming Europeans. Cultural Identity and Cultural Policies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Saussure, F. de, 2001. *Curs de lingvistică generală*. Traducere de I. Izverna. Iași: Editura Polirom.
- Sfez, L., 2000. *Simbolistica politică*. Traducere din franceză de D. Sălceanu, prefață de D. Lungu. Iași: Institutul European.
- Shelley M. and Winck, M. (eds.). 2005. *Aspects of European Cultural Diversity*. London and New York: Routledge.
- Silvestri, S. 2007. Does Islam Challenge European identity?. In Faltin, L. and Wright M.J., 2007. *The Religious Roots of Contemporary European Identity*. London and New York: Continuum International Publishing Group, pp.14-28.
- Simon, V.C., 2009. Reunification Day – Day of German Unity? In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.151-165.
- Singh, J.P., 2010. *International Cultural Policies and Power*. New York: Palgrave Macmillan.
- Skey, M, 2009. 'We wanna show 'em who we are': National Events in England. In McCrone, D and McPherson, G., 2009. *National Days. Constructing and Mobilising National Identity*. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, pp.41-55.
- Smith, A.D., 1991. *National Identity*, Hammondsworth: Penguin.
- Smith, A.D., 1992. National Identity and the Idee of European Unity. *International Affaires*. 98(1), pp. 55-76.
- Smith, A.D., 2001. *Nationalism. Theory, Ideology, History*. Cambridge: Polity Press.
- Soulier, G., 1994. *L'Europe*. Paris: Colin.
- Spiering, M., 1997. Novel Attack by Historian: The Euro-sceptic Vision of Andrew Roberts' *The Aachen Memorandum*. *Theoretische Geschiedenis*. 24(2), pp. 97-112.
- Spiering, M., 2004. British Euroscepticism. In Harmsen, R. and Spiering, M. (eds.), 2004. *Euroscepticism: Party Politics, National Identity and European Integration*, Amsterdam, New York: Rodopy, pp. 127-150.

Sunnus, M., 2004. Swedish Euroscepticism: Democracy, Sovereignty and Welfare. In R. Harmsen, and M. Spiering (eds.), 2004. *Euroscepticism: Party Politics, National Identity and European Integration*, Amsterdam, New York: Rodopy, pp.193-206.

Taghavi, S.M.A., 2002. Rorty's Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidar Vattimo, G., Rovatti, P. A. (editori), 1998. *Gândirea slabă*. Traducere de Șt. Mincu. Constanța: Editura Pontica.ity and Procedural Liberalism. *Culture, Theory & Critique*, 43(2), pp.123-138.

Tartler, G., 2006. *Identitate europeană*. București: Editura Cartea Românească.

Thiesse, A.-M. 2000. *Crearea identităților naționale în Europa (sec. XVIII-XIX)*. Iași: Polirom.

Thomas, J., 1998. *Introduction aux methodologies de l'imaginaire*, Paris: Elipses.

Tierney, S. (ed.), 2007. *Accommodating Cultural Diversity*. Hampshire and Burlington: Ashgate Publishing.

Tiersky, R., 2001. *Euro-skepticism. A Reader*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Tod, E., 1990. *L'invention de l'Europe*. Paris: Seuil.

Tod, E., 2002. *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américaine*. Paris: Gallimard.

Todorov, T., 1983. *Teorii ale simbolului*. Traducere de M. Carpov și M. Lungu. București: Editura Univers.

Todorov, T., 1999. *Noi și ceilalți: despre diversitate*. Traducere de A. Vlad. Iași: Editura Institutul European.

Tomko, M., 2011. *British Romanticism and the Catholic Question. Religion, History and National Identity, 1778-1829*. New York: Palgrave Macmillan.

Trandafoiu, R., 1999. Integration and Nationalism – a Symbolic Reconfiguration of Europe. În Pecican. O. (ed.), 1999. *Romania and the European Integration*. Cluj-Napoca: European Studies Foundation Publishing House, pp.136-148.

Tsaukalis, L., 2005. *Ce fel de Europă?*. Traducere din engleză și note de L. Călinoiu. București: Editura All.

Tsipras, A., 2014. Cuvînt-înainte: Distrugerea Greciei – modelul pentru întreaga Europă. Să fie oare acesta viitorul pe care Europa îl merită?. În S. Horvat și S. Zizek, 2014. *Ce vrea Europa? Uniunea și necazurile cu ea*, traducere de A. Moldovan și A.T. Sîrbu. Cluj-Napoca: Editura Idea Design & Print, pp. 5-10.

Turner, V., 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Turner, V. and Turner, E., 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Valastyán,T. 2011a. Construcția și deconstrucția identității”. În B. Balogh *et.al.* 2011. *Identitate europeană, națională și regională: teorie și practică*. Oradea. Editura Patrium, pp.39-50.

Viroli, M.. 2002. *Din dragoste de patrie. Un eseu despre patriotism și naționalism*. traducere de M. Antohi. București: Humanitas.

Visine, Fr., 1997. *L'Europe quel destin?*. Preface de G. Thorn. Milano: Editrice Nagard.

Wunenburger, J.-J., 1998. *Viața imaginilor*. Traducere de I.Bușe. Cluj-Napoca: Editura Cartimpex.

Wunenburger, J.-J., 2003a. *L'imaginaire*, Paris: PUF.

Wunenburger, J.-J., 2003b. *L'imaginaire des frontières: de l'Atlantique a l'Oural*. În *Caietele Echinox*, Vol.5: *Geografii simbolice*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.

Wunenburger, J.-J., 2004. *Filosofia imaginilor*. Traducere de M. Constantinescu, ediție îngrijită și postfață de S. Alexandrescu. Iași: Editura Polirom.

Wunenburger, J.-J., 2005a. *Imaginariile politicului*. Raducere de I.Bușe și L. Ciontescu-Samfireag. Ediție îngrijită de I.Bușe. București: Editura Paideia.

Wunenburger, J.-J., 2005b. *Rățiunea contradictorie*. Raducere de I.Bușe și L. Ciontescu-Samfireag. Ediție îngrijită de I.Bușe. București: Editura Paideia.

Wunenburger, J.-J.,2006. *Le mythe de l' Europe, l'Europe des mythes*. *Caietele Echinox*, Vol.10: *Les imaginaires europeene*.

Žižek, S. 2007. „Ode to Joy”, Followed by Chaos and Despair, *The New York Times*, pp.12-24.

Zorybibe, Ch., 1998. *Construcția europeană. Trecut, prezent, viitor*. Traducere de S. Dumitru. București: Editura Trei.

Zub, Al. (editor), 1996. *Identitate/alteritate în spațiul cultural românesc*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.

Resurse web

*** EU symbols.

http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/index_ro.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** The Euro.

http://europa.eu/about-eu/basic-information/money/euro/index_en.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** The European flag.

http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/flag/index_en.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** The European anthem.

http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/anthem/index_en.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** Europe Day – EU Open Doors.

http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/europe-day/index_en.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** The EU motto

http://europa.eu/about-eu/basic-information/symbols/motto/index_en.htm (Accesat la data de 25 iulie, 2015)

*** The symbols of the European Union. Europe Day. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/> (Accesat la data de 1 august, 2015)

*** The symbols of the European Union. The Anthem. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/> (Accesat la data de 1 august, 2015)

*** The symbols of the European Union. The Currency. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/> (Accesat la data de 1 august, 2015)

*** The symbols of the European Union. The Flag. Centre Virtuel de la Connaissance sur l'Europe (CVCE). <http://www.cvce.eu/> (Accesat la data de 1 august, 2015)

Bușe, I. 2008. Les Roumains entre les mythes nationaux et le mythe de l'Europe politique. In *Revue internationale de philosophie en ligne*. www.metabasis.it. 3(6), pp.1-20.

Fornäs, J., 2008. Reading the Euro Money as a Medium of Transnational Identification. Linköping: Department of Culture Studies, Linköping University

<http://www.ep.liu.se/ea/temaq/2007/001/> (Accesat la data de 26.07.2015)

Fornäs, J., 2009. Between Captain Euro and Entropa: Symbols of Europe as Ambivalent Identifiers. http://baukem.bahcesehir.edu.tr/wp-content/uploads/2013/08/MCIE_02_EN.pdf (Accesat la data de 26.05.2015)

Fornäs, J., 2012. *Signifying Europe*. Bristol: Intellect Books.

<http://www.intellectbooks.co.uk/books/view-Book,id=4929/> (Accesat la data de 10.03.2015)

Grace, D., 2006. Is Europe an Exceptional case? The Hedgehog Review. Spring-Summer <http://www.dnva.no/binfil/download.php?tid=39409>

Miller, V., 2008. The European Union Symbols and their Adoption by the European Parliament. http://www.cvce.eu/content/publication/2005/9/14/081673a8-1849-4930-a774-e23d0fbad413/publishable_en.pdf (Accesat la data de 31.07.2015)