

Coordonate arhe- și anarhetipologice în *Asuntos de un hidalgo disoluto*. Baze teoretice ale sondării psihismului dongasparian

(Arch- and Anarchtypological Facets of *Asuntos de un hidalgo disoluto*. A Theoretically-Based Approach to Don Gaspar Medina Urdaneta's Psyche)

Lavinia IENCEANU

“Alexandru Ioan Cuza” University of
Iași, Romania

Abstract

The paper at hand aims to shed revealing light on several of the theoretical groundings of our archtypological approach to the Columbian novelist Héctor Abad Faciolince's first novel. The plunge we made so bold as to take into the conceptual ocean of the imaginary, de/remythization, invariants, identity and alterity as viewed through the eyes of its multifaceted protagonist helped secure us the vantage point from which we could more faithfully chart the introspective-*cum*-retrospective process leading to Don Gaspar's paradoxical (re)construction-induced destruction.

Keywords: the imaginary, archtypology, (an)archetype, eschatype, identity/alterity

Preliminarii

Din timpurile lui Platon, conceptul de *mythos* era pus în opoziție cu cel de *logos*. Dacă, până în epoca clasică, respectivele cuvinte nu se opuneau, ambele desemnând „povestiri sacre care aduceau în scenă zei sau eroi” (Prus 2004), în dialogul platonician

Protagoras, de pildă, primul desemna deja o născocire, o plăsmuire, o povestire fără demonstrație logică, nonpersuasivă, pe când al doilea termen făcea referire la un discurs bine fundamentat, argumentat și, prin urmare, convingător. Din perspectivă cognitivă, prin prisma opoziției *logos–mythos* s-ar putea disocia două moduri de cunoaștere: unul acoperind „zona *inteligibilului*” printr-un discurs ce vizează căutarea adevărului, „construind o cunoaștere obiectivă, legată de logic și de rațional”, și operând cu instrumentul de tip „concept”, iar celălalt luând forma „*sensibilă*” a rumorii, a neverificabilului, infuzat de „iluzie, [...] neverosimil sau «mincinos»”, și articulat prin „*imagine*” (*ibidem*).

Dincolo de valoarea de inspirație creștină, scripturală, a **Logos**-ului întemeietor sau a accepției mitului în dimensiunea sa etno-religioasă de narațiune fondatoare anonimă, colectivă, cu caracter sacru și funcție socio-religioasă, considerată „adevărată, prețioasă, [...] exemplară, semnificativă” în cadrul societăților arhaice (*cf.* Eliade 1978: 1), relatând evenimente petrecute *in illo tempore*, în acel timp fabulos al începuturilor, relevante pentru o anumită cultură în parte, adevărul literar, instituit printr-un **logos** cu virtuți fondatoare similare aceloră emanate de cel primordial, și legitimat, fără doar și poate, prin „pactul ficțional” (Eco 1997), se află la granița dintre ficțiune și realitatea extraliterară, a cărei oglindă devine nu de puține ori. Prin urmare, fie că este vorba de povestiri mitologice, de un mit literaturizat sau de o literatură fără tentă mitologică, gândirea mitică subzistă în însuși modul de articulare a imaginarului poetic. În acest sens, după cum punctează Jean Burgos, înlănțuirea de imagini poetice ce vertebreează imaginarul poetic „nu reprezintă ceva ce i-ar fi anterior, ci este ivire concomitentă cu **verbul poetic** în acțiune [...], creatoare a unei ființe de limbaj care se adaugă realității” (1988: 19). Fiind ea însăși „reverie” și, în același timp,

„inductoare de reverie”, cu toate că poate fi radiografiată din perspectivă psihanalitică¹, imaginea poetică – conceptul-cheie în jurul căruia își construiește Burgos teoria – nu trimite la ceva anterior, „nu transportă ceva”, ci mai degrabă transportă cititorii în universul creat în chiar clipa în care acesta „se înfăptuiește”. Astfel, fondatorul Centrului de Cercetări asupra Imaginarului de la Chambéry mizează pe dinamismul semnificant al „imaginii în devenire”. Textul nu e conceput, deci, ca un produs finit, ci ca o constelație de imagini cu „ivire treptată” la granița dintre rațional și irațional, și „sens în stare născândă”, instituit și „făurit sub ochii cititorului” în primul rând prin actul lecturii și apoi prin cel hermeneutic. Constatăm, așadar, faptul că acest „surplus de realitate”, pe care, în viziunea aceluiași Burgos, îl aduce poeticitatea, îi conferă cititorului, prin „aventura poietică” la care îl face părtaș, un statut demiurgic aflat în descendența celui auctorial, pe care îl secundează, în timp ce actul de receptare critică ulterioară permite adevărata „sălășluire” în operă.

Mai adaugă Burgos faptul că imaginarul poetic reprezintă „organizarea în spațiu a răspunsului pe care ființa creatoare îl aduce provocărilor temporalității” (*idem*: 25). În această lumină, dat fiind faptul că grecii au atenuat semantic, golind treptat de orice valoare religioasă sau metafizică tocmai ceea ce, în momente de cumpănă și clătinare a fundamentelor axiologice, a răspuns dintotdeauna, prin caracterul său exemplar, sacru, valoros și etern repetabil, nevoii de modele și de sens a umanității, iar iudeo-creștinismul, pe de altă parte, consideră ca fiind de domeniul “minciunii” orice sursă străină a celor două Testamente,

¹ Fie că vorbim de nivelul oniric sau textual, imaginile poetice, în acest caz, sunt corelate cu așa-numitele *complexe* (Freud), *urme* (Freud, Derrida), *fantasme/arhetipuri* (Jung), *traume* (Rank), fiind considerate concretizări ale acestora, exploatate de psihanaliză, de arhetipologie și de restul disciplinelor conexe luate în discuție în cele ce urmează.

lumea modernă se află într-o permanentă căutare a unui nou “mit” care să îi permită să-și găsească noi modele și noi surse spirituale. Iar literatura este, din acest punct de vedere, unul dintre instrumentele cele mai nimerite pentru acea „revalorizare la nivel profan a vechilor valori sacre”, de care vorbea Mircea Eliade (1991: 130), și acest lucru deoarece din *ethos*-ul pe care îl întrupează personajele operelor de orice factură se pot inspira generațiile, care, la rândul lor, se pot angaja în perpetuarea aceluși tip de *ethos* cu care au rezonat. Procedând astfel, omul modern confirmă influența a ceea ce tot Eliade numește „mitologie difuză” (*idem*: 135), alcătuită din diversele modele demne de imitat ale eroilor reali și imaginari: personaje de roman, eroi de război, actori etc., imitația acestor „arhetipuri” trădând «un anume dezgust de propria istorie personală și tendința obscură de a transcende momentul istoric local, provincial, [...] de a regăsi „Marele Timp”» (*ibid.*), și a depăși, astfel, istoria și finitudinea condiției umane. În sprijinul acestei teze vine și postulatul nietzchean al perfectibilității umane, cristalizat în teoria supraomului (*das Übermensch*) – răstălmăcită după moartea autorului său prin punerea în slujba regimului hitlerist –, respectiv *antropoiesis*-ul blagian, cu *hyperantropos*-ul pendulând între „atitudinea anabasică” și cea „catabasică” (1985: 152), ale căror explicitare și aplicativitate vor fi reluate în studiile viitoare².

Un caz particular în acest stadiu al cercetării noastre îl reprezintă, însă, un anumit gen de literatură pe care dorim să îl abordăm, și anume acela în care, vădită sau voalată, **reactivarea mitului** este prezentă în operele literare. Fie că este vorba de **vechi mituri clasice de/remitizate**, de **mituri moderne**, de

² Facem precizarea că studiul de față constituie materializarea rezultatelor unei prime părți a cercetării doctorale întreprinse, și anume: *Metamorfoze și anamorfoze arhetipale în Asuntos de un hidalgo disoluto de Héctor Abad Faciolince*, în curs de finalizare.

mituri literare, variante de **antimit**, **contramit**, **pseudomit** etc., se cuvine, totuși, menționat faptul că, în câmpul literar, desacralizarea mitului nu atinge cotele trivial-peiorative la care a condus abuzul terminologic în afara ariilor specializate. Ca atare, în sfera eseisticii, Lucian Blaga semnala degenerarea și banalizarea masivă a termenului „mit”, care își pierde conotațiile pozitive de „narațiune ce implică o credință și devine expresie lirică, dramatică sau narativă a modului în care un popor își percepe existența sau înțelege lumea” (Gârlea 2013: 116), devenind aplicabil oricărei idei „acuzat ireale, îmbibate de o credință mistică [...], despoiate de orice altă valoare, [care (n. n.)] și-a mai păstrat doar prețul unei ficțiuni utile, ori chiar inutile, în economia vieții sau în gospodăria cunoașterii umane” (Blaga, 1985: 366). În aceeași lumină, Mircea Eliade puncta faptul că, atunci „când nu este asumat ca o revelație a misterelor, mitul se degradează, devine de neînțeles, poveste sau legend” (1991: 123)³. În termeni stricți, însă, mitul valorificat literar nu se poate confunda nici cu *fabula* – deși acesta era termenul latinesc corespunzător grecescului *mythos* – neavând o finalitate moral-didactică atât de pregnantă –, nici cu *legenda* – care pornește de la o realitate istorică –, și nici cu *basmul* – aflat în plan funcțional și psihologic pe o treaptă superioară povestirilor mitologice. Cert este că forma miturilor regăsită în legendă sau în alte specii ale genului epic, de tipul baladei și în special de tipul romanului, continuă să fie una degradată, inferioară în raport cu cea a modelului tradițional, însă acesteia i se datorează în mare parte supraviețuirea mitului de-a lungul timpului. De altfel, revitalizând structuri, situații, elemente, figuri mitice, care țineau inițial de sfera religiosului, neputând fi bunăoară actualizate decât prin rit, și adus în planul artisticului, mitul valorificat în operele literare

³ În mod evident, în cazul de față, termenul *legend* (*legendă*) nu este întrebuințat cu sensul atribuit speciei literare omonime.

funcționează în principal ca motiv poetic pus în slujba *Weltanschauung*-ului autorului, servind intențiilor creatoare ale acestuia și consolidând expresia unei viziuni auctoriale individuale, revelatorii – prin implicațiile metaforico-alegorice ce stau la baza sa – pentru *Volksgeist*-ul pe care îl reprezintă, și capitale pentru *Zeitgeist*-ul pe care poate pretinde să-l oglindească și/sau modifice. În consecință, **saturația mitică** prin care se poate caracteriza un anumit personaj literar– suprapusă până la un punct peste noțiunea de „pregnanță simbolică” a lui Ernst Cassirer (1971) –, în termenii lui Gilbert Durand (2004), asupra cărui sistem metodologic vom zăbovi la momentul oportun, are valențe pozitive, deoarece „o poveste care face din nou să trăiască o realitate originară”, sub diverse forme, prin personajele sale, valorile care îl animă și situațiile care îl antrenează, răspunde tocmai celor sus-numite de Eliade, în alți termeni: acelor „profunde nevoi religioase, unor năzuințe morale, unor constrângeri și unor imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice” (1978: 20) de regăsire, în vâltoarea cotidianului, a acelor modele exemplare care să conducă la restabilirea echilibrului individual, a ordinii și a coeziunii sociale.

Pe de altă parte, în *Mith and Literature*, John Vickery (*apud* Surdulescu 1997: 67) suține faptul că, în mare parte, „capacitatea literaturii de a ne mișca se datorează calității sale mitice”, faptului că posedă „**numinosul**”. Astfel, literatura ar întinde o punte teofanică sau mai degrabă teleofanică, permițând revelarea unui sens pentru ființa umană altminteri relativ opacă la prezența sacrului. În alți termeni, pentru Walter Otto „**opera literară e arhetipală dacă trezește în artist și în auditorul său un sentiment al lumii celeilalte, al divinului**” (*idem*: 100).

Având în vedere caracterul său holistic, dat de amplitudinea palierelor pe care se poate desfășura imaginarul

poetic, dublat de dimensiunea sa „proteică” (cf. Albérès 1952), romanul ca specie narativă se dovedește a fi genul de operă literară apt prin excelență să întrețină filonul mitogenetic. De altfel, Marthe Robert (1983) vede în spatele oricărei reprezentări romanești un mit, adică o povestire care conține o întrebare a romancierului adresată sieși și lumii. Prin relația de cauzalitate între om, istorie, societate, lume, pe care universul romanesc, în descendența celui mitic, îl presupune, romanul oferă pe această cale un sens cu potențial cosmogonic, reordonator al dezordinii realului. De asemenea, se deduce ideea conform căreia estetica totalizantă pe care este fondat romanul tinde să confere operei o dimensiune universală, iar personajelor, una simbolică. „În aceste «arhitecturi complexe»”, nuanțează Elena Prus (*ibid.*), „fiecare roman se asociază altuia printr-o «rețea de ecouri și imagini care asigură întoarcerea personajelor” și dimensiunea alegorică a unor situații» (*ibid.*).

Pornind de la aceste premise, romanul postmodern hispano-american cu precădere, prin gradul sporit de libertate inerent și postulatul, expres în arta poetică a respectivilor romancieri, al literaturii articulate ca o încercare de răspuns la interogațiile intime, ce o modelează din subteran⁴, este cu atât mai în măsură să ofere cadrul propice pentru una dintre trăsăturile distinctive ale imaginarului poetic la care trimiteau Burgos, Eliade și Robert în cele citate mai sus, și reprezintă, în consecință, o sursă inepuizabilă de metamorfoze mitice.

⁴ A se vedea, de pildă, interviul pentru *El Cultural* acordat de scriitorul columbian Juan Gabriel Vásquez: „*Mientras tengamos preguntas la novela será necesaria*” [‘Atât timp cât vom avea întrebări, romanul va fi necesar’ (trad. n.)], <https://www.elcultural.com/noticias/letras/Juan-Gabriel-Vasquez-Mientras-tengamos-preguntas-la-novela-sera-necesaria/11824>.

În acest sens, cercetarea noastră doctorală⁵ – ale cărei baze teoretice sunt configurate în parte în prezentul studiu – va propune o incursiune în imaginarul romanesc al operei *Asuntos de un*

⁵ Menționăm faptul că cercetarea noastră doctorală vizează în principal analiza fațetelor donquijotești, picarești, candidiene și tiranice a protagonistului abadfaciolincean, precum și a simbolurilor și leitmotivelor asociate respectivelor fațete. Analiza accentelor donquijotești care întregesc, prin caracterul lor matricial figura protagonistului luat în discuție fac obiectul studiului în care expunem rezultatele practice ale primei faze de cercetare doctorală: „Don Quijote en el Nuevo Mundo. Las picardías, candidices y quijotadas de un hidalgo disoluto”, în *ACTA IASSYENSIA COMPARATIONIS*, nr. special *400 Years with Shakespeare & Cervantes*/2017, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, pp. 121-128, http://literaturacomparata.ro/Site_Acta/issues/aic-20s/13_20s_Ienceanu.pdf.

Rezultatele dintr-o primă fază a cercetării valențelor picarești și candidiene pot fi consultate în: „Ipostaze picarești și candidiene în *Asuntos de un hidalgo disoluto*”, în *Language, Culture and Change X: Cultural Heritage in a Global Perspective*, Luminița Andrei Cocârță et al. (ed.), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2019, pp. 119-136 & „El Viejo Mundo vs. el Nuevo Mundo. Avatares picarescos y candidianos en *Asuntos de un hidalgo disoluto*”, în *Concordia Discors vs. Discordia Concors. International Journal of Researches into Comparative Literature, Contrastive Linguistics, Cross-Cultural and Translation Strategies*, nr. 10/2018, Suceava, Ștefan cel Mare University Press, <http://condisdiscon.blogspot.ro/2015/02/issues.html>, <https://www.dropbox.com/s/grn8sc2wv4gpqew/4.%20El%20Viejo%20Mundo%20vs.%20El%20Nuevo%20Mundo.%20Avatares%20picarescos%20y%20Candidianos%20en%20Asuntos%20de%20un%20hidalgo%20disoluto%20-%20Lavinia%20Ienceanu.pdf?dl=0>. Pentru o introducere în arhitectura intertextuală și interculturală romanescă, a se vedea: „Cartografii psihologico-literare în *Asuntos de un hidalgo disoluto*. Schimburi interculturale”, în curs de publicare în *Language, Culture and Change X: Intercultural Communication: Current Approaches, Practices and Representations*, Luminița Andrei Cocârță et al. (ed.), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2019. În vederea unei perspective holistice asupra profilului idiosincrasic al personajului abadfaciolincean a se vedea L. Ienceanu, *Metamorfoze și anamorfoze arhetipale în Asuntos de un hidalgo disoluto de Héctor Abad Faciolince*, în curs de finalizare.

hidalgo disoluto a scriitorului columbian Héctor Abad Faciolince⁶, axată pe reconstituirea și descifrarea semnificației, identificării arhetipurilor, discernerea și analiza pertinentă a mitemelor și a schemelor mitice decelabile la nivelul traseului antropologic urmat de protagonistul romanului pe care îl întuim mitomorfic, precum și pe reliefa figurilor arhetipale care se metamorfozează, încrucșează, opun sau suprapun în profilul mitic al acestuia, motiv pentru care, studiul de față vizează fixarea reperelor, delimitarea domeniilor, inventarierea instrumentelor și a direcțiilor de analiză, dar în special conturarea spectrului conceptual-terminologic-operațional cu aplicabilitate directă la nivelul analizei detaliate din lucrarea finală. Dată fiind natura **hibridă, contradictorie, ambiguă, polimorfă** și, prin urmare, **polivalentă**, a personajului abadfaciolincean luat în discuție, complexitatea acestuia impune necesitatea asumării unui demers hermeneutic la rându-i pluralist, fundamentat pe o abordare interdisciplinară, raliată tuturor acelor teorii care, doar unite, sunt apte să capteze esența ideosincritică și să exploreze **virtualități supranaționale** ale personajului în cauză.

Cadre conceptuale

Invarianții

Manifestările artistice aparținând unor epoci și culturi diferite, ce prezintă, în schimb, elemente analoge asimilabile unui fond comun ce le înrudește chiar și în absența unui contact direct, livresc sau extraliterar, între autorii acestora, care să justifice concret influența reciprocă, constituie obiectul literaturii

⁶ Menționăm faptul că romanul columbian în cauză nu a fost încă tradus în limba română, motiv pentru care, atunci când demersul nostru științific o va cere, vom recurge la propria variantă de traducere.

universale și comparate. În esență, demersul comparatist are la bază existența acelor constante tematice, simbolice, stilistice etc., după René Étiemble (1963, 1971)⁷, „analogii singulare și grave”, „coincidențe” sesizabile (*apud* Marino 1998: 63; 65), care asigură tocmai unitatea, stabilitatea, permanența și universalitatea unor aspecte, aducând operele într-un dialog transcultural. Elementele-cheie poartă denumirea de „invarianți”, iar Adrian Marino (*idem*: 74-91) distinge patru categorii. În primul rând se remarcă cei **antropologici**: asimilabili arhetipurilor sau prototipurilor ideale prin care se recuperează datele primitive, primordiale, persistente și comune întregii omeniri, principiile arheologice, ancestrale, ancorate în sacru, mitic, legendar etc., de pildă, arhetipul hristic ș.a. În al doilea rând, cei mai uzitați sunt de natură **teroretico-ideologică**, de tipul *topoi*-lor, desemnând experiențe și probleme umane fundamentale (dragoste, moarte etc.) ce rezumă concepția despre lume dintr-o anumită epocă, *i. e.*: dualități: bine-rău, viață-moarte, material-spiritual, libertate/necesitate sau locurile comune ale gândirii, de tipul: *panta rei* (‘totul curge’), *fugit irreparabile tempus*, *hortus deliciarum* ș.a. Cei **teoretico-literari** sunt expresia condensată a unor teorii literare, arte poetice, curente sau programe literare contextualizate, precum: *miscuit utile dulci/docere delectando* etc. În fine, cei **literari** propriu-ziși reunesc exemple particulare de teme și motive subsumate unei abordări concrete din categoria precedentă de invarianți: *natura plangens*, *carpe diem*, *locus amoenus/terribilis* etc. De asemenea, se impune o distincție operațională suplimentară între **invarianții structurali**: ai unei singure opere literare sau ai literaturii universale în general, respectiv **invarianții relaționali**, ce marchează contactele între operele unui singur autor sau între

⁷ *Comparaison n'est pas raison*, Paris, 1963, p. 100; „Littérature comparée” în *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1971, p. 101.

operele mai multor autori din cadrul aceleiași literaturi, ori contacte între diferite literaturi naționale.

În cadrul abordării noastre comparativ-contrastive a romanului postmodernist vizat, se va opera atât cu invarianți structurali aparținând tuturor celor patru categorii sus-numite în vederea conturării specificității romanului *per se*, dar și a trăsăturilor paradigmatică pentru literatura hispanoamericană în ansamblu, invocând invarianții relaționali odată cu devoalarea eșafodajului intertextual subiacent.

Prezența termenului „arhetip”, încorporat în prima categorie a taxonomiei invarianților și în recuzita conceptelor operaționale ale altor abordări hermeneutice, clasice sau contemporane, ale literaturii, precum și în cea a unor discipline conexe acesteia, ridică problema sensului pe care fiecare direcție de analiză i-l atribuie, astfel încât în acest punct se impune o detaliere a evoluției conceptuale a termenului în cauză.

Arhetipul și Imaginarul

Termenul „mit”, în tot spectrul extensiei semantice la care s-a ajuns astăzi, a fost și încă mai este confundat cu noțiunea de „arhetip”, însă folosirea interșanjabilă a acestora, tributară în parte „definiției aristoteliene a mitului drept o combinație de acțiuni, incluzând *arche*, *peripeteia* și *katastrophe (lysis)*” (*apud* Surdulescu *idem*: 44), nu este posibilă în cazul tuturor științelor care le vehiculează.

În cadrul psihologiei analitice jungiene, spre exemplu, arhetipurile – concepute în termeni generici ca modele, tipuri inițiale după care se călăuzește cineva (gr. *arkhê* = ‘început, origine, punct de plecare, principiu, substanță’+ *typos* = ‘formă, figură, tip, model’) – erau principalele elemente **primordiale** componente ale inconștientului colectiv, **elementele structurale**

numinoase din substratul profund al psihicului, înăscut, care **generează imagini simbolice** și guvernează organizarea experienței umane, în timp ce **miturile** reprezentau, tot pentru psihanalistul elvețian, **combinații de arhetipuri**, făurind, astfel „visele colective ale umanității”. În acest sens, miturile și operele artistice, susținea Carl Gustav Jung, au rolul de a media între partea inconștientă și cea conștientă a eului colectiv, întocmai precum acționează visele la nivelul individului. Pentru discipolul lui Sigmund Freud, la început, arhetipurile erau „imaginile primordiale” ce se confundă cu motivele întâlnite în mituri, vise, viziuni, pentru ca ulterior să le redefinească drept o structură fundamentală „nerepresentabilă”, existentă în stare latentă în „inconștientul colectiv” (*apud* Surdulescu *idem*: 99). Dificultatea reprezentării rezidă, în virtutea concepției jungiene, în faptul că un arhetip reprezintă o esență tare, pură, potențialitatea ideală, ipotetică, abstractă, **obiectivă** prin excelență, înrudită cu *eidōs*-ul platonician și categoriile apriorice kantiene ale percepției, tainică deoarece este însăși *Imago Dei*⁸. Prin opoziție, singurele reprezentări care pot mijloci această cunoaștere sunt de natură subiectivă. „Imaginile și ideile” pe care le receptăm prin intermediul inconștientului sunt numite de Jung „**reprezentări arhetipale**”, și, deși nu este clar dacă acestea derivă sau nu din arhetip, în nici un caz nu pot fi confundate cu arhetipul ca atare. Prin urmare, în psihicul uman, conchide Jung, arhetipul, acea noțiune ontologizată, entitate în ea însăși, există în fapt doar ca un conținut fără formă, neperceptibil în mod direct, ci doar prin „**actualizările**” sale **subiective** în **mituri** („punerii în scenă arhetipale”; *apud* Samuels 2005: 56), vise și fantezii.

Acestea fiind spuse, de remarcat este faptul că, în cadrul viziunii lui Jung, anumite „seturi de idei și imagini simbolice”

⁸ În *Corpus Hermeticum* Dumnezeu este numit *to archetypon phōs* (‘arhetip al luminii’) (*apud* Surdulescu 1997: 62).

recurente în mitologii, literatură sau fenomene psihologice precum: bătrânul înțelept, magicianul, învățătorul, spiridușul, copilul, satirul sunt catalogate drept **personaje-prototip**, cu precizarea că reprezintă „**personificări ale arhetipului sensului**”, acestea cumulând înțelepciunea rasei umane, depozitată în genele noastre, și ale căror ritualuri și comportamente propuse sunt menite să modeleze gândirea colectivă și să confere sens lumii haotice a imaginilor inconștiente, care, dacă ar fi scăpate de sub control, ar conduce la dezlănțuire și nebunie colectivă. De asemenea, Jung face distincția între **arhetipurile transformării**⁹ și **arhetipul iconic** de tipul cercului protector Mandala din Lamaism sau Yoga tantrică, în urma contemplației căruia Eul omenesc tinde spre un echilibru și o unitate perfectă (*apud* Surdulescu *idem*: 63). Distincția jungiană între componentele psihicului uman (**anima**– inconștientul, sursa forței vii; **umbra** – „ceea ce un individ nu vrea să fie”; **persona** – „masca adoptată de individ în confruntarea cu lumea; totalitatea compromisurilor sociale necesare conviețuirii într-o societate”; altfel spus, o variantă de arhetip social, echivalent supraeului freudian) este edificatoare în măsura în care Arhetipul Mamei joacă și el un rol important în această ecuație.

Este, de asemenea, important faptul că, spre deosebire de Freud, care vedea în mituri „precipitate” ale unui proces de „întoarcere a refulatului”, de reprezentare simbolică generată de **inconștientul personal**, proiectată spre exterior, a unui complex, a unei dorințe distorsionate, la rândul ei, amintire a unui „incident real ce a avut loc în hoarda primitivă”, „mici drame ce conțin reziduuri **negative**, exprimând dificultățile tranziției de la vârsta copilăriei la cea adultă”, pentru Jung formarea de imagini mitice se desfășoară la nivelul **inconștientului colectiv** și este concepută

⁹ Concepute ca situații sau moduri reprezentând o **tranziție**, ca de exemplu cea de la înțepenie într-o fundătură la iluminare, din cazul imaginilor alchimice.

ca un **proces pozitiv și creator**, deoarece „**acestea nu sunt doar energiile sexuale refulate, ci și impulsuri morale și religioase**” (*idem*: 53). În accepție jungiană, așadar, reprezentările arhetipale vin încărcate cu o semnificație transcendentă, comportă „**o promisiune de transformare și de împlinire**”, fiind o expresie a sinelui primitiv, cel al „fătului din faza intrauterină”, al cărui aparat psihic se află la rându-i în stare embrionară. „Copilul originar”, emergent din ape sau din haos, care iese din pântecul matern al pământului sau din oul cosmic, „simbolizează **emergența spiritului din materie, și formarea conștiinței de sine**” (Braga 1999: 54). Omul în căutarea perpetuă a ipostazei de „copil divin” (Jung, 1994) se convertește în „**simbolul sinelui teleologic**”, care **tinde spre sinele originar**, acel deziderat de perfectibilitate funcțională „pe care omul, în evoluția sa psihogenetică, va încerca să-l refacă la un nivel superior”, individul nefiind „părăsit niciodată de nostalgia stării de totalitate originară” nealterate, pe care o resimțise din stadiul de pârțică integrată în absolut și pe care o percepe „ca pe un paradis pierdut” (Braga 1999: 54). „**Regresia la senzația de fuziune inițială**”, de **apartenență**, „este întotdeauna un prilej de **reconectare la sursele vitale ale ființei de adâncime**, ce permite un nou început, o nouă ieșire în existență și o **ființare plenară**. Dar **adevărată regăsire de sine este cea în care individul reușește să reintegreze într-un tot componentele scindate ale personalității sale**” (sinele matur, sinele teleologic) „printr-o **conjuncție**” materializată într-o „**nuntă alchimică**” **între conștient și inconștient**, „între părților antagonice ale aparatului psihic (eul și *anima, persona* și umbra)”, evidenția Braga (*ibid.*; subl. n.). Respectiva nuntă alchimică nu este altceva decât **tiparul arhetipal al regăsirii de sine**, corolarul *questei* care înfățișează alegoric linia individuației umane, iar traseul ca atare devine scenariul narativ al miturilor, al epeilor, al basmelor și al

operelor literare în cadrul cărora aventurile eroului, pornit pe oceane furtunoase, prin păduri, ținuturi pustii sau neexplorate, cel mai adesea iau forma „**circumambulației**” („**centroversiei**” cf. Neumann, 1954] *apud* Samuels *idem*: 66-67; 127), mai precis a unei coborâri spiraliforme în inconștient – centrul psihic cu reminiscențe din bolgiile dantești –, pe parcursul căreia eul se întâlnește și reconciliază cu dublii săi opuși, cu personalitățile sale necunoscute, ce trebuie aduse la lumină și asumate pentru a preveni ruptura și dezintegrarea psihotică, și a încununa individualitatea.

Pe aceeași linie de gândire a lui Jung, și împărțășind, deci, aceeași concepție mitologică asupra lumii, au mers în cercetările lor și Otto Rank ([1909] 2012, [1914] 1997), respectiv Joseph Cambell ([1949] 1959), ambele abordări punând accent pe noțiunile de centru, dublu erou-antierou, schema de separare și eternă reîntoarcere întâlnită și la Mircea Eliade, și, în fine, ideea de proces creator. Însă, dacă pe teoria „**monomitului**”, cunoscută și ca tiparul călătoriei eroului, evidențiată de mitologul american, vom insista în cercetările viitoare, conceptul de „**traumă a nașterii**”, propus de psihanalistul austriac, fost partizan al lui Sigmund Freud, se dovedește a fi extrem de oportun în abordarea producțiilor culturale ale civilizației post-coloniale care ne preocupă. Desprinzându-se de Freud, Rank încetățenește conceptul de **complex pre-oedipian**, făcând referire la anxietatea de separare derivată din împrejurările dramatice alcătuiind cadrul unei rupturi violente sub raport psihologic în urma căreia ia naștere individul, circumstanțe traumatice, complexante, care devin sursă a fricii, și determină acțiunile și reacțiile individului în sensul dezvoltării unui spirit preponderent dependent, a unei dificultăți de adaptare și a năzuinței reîntregirii, cum era de așteptat. În virtutea itinerariului obișnuit al personajului în opera romanescă, pe care îl concepe într-o triplă secvență tematică:

nașterea obscură, împlinirea fabuloasă a faptelor eroice și afirmarea valorii și a diferenței sale, Rank opune fantasmelor ceea ce el numește un proces de „adaptare simbolică”, un „travaliu al regenerării” și surmontării traumei nașterii prin căutarea renașterii umanității și a echilibrului interior pe calea actele de **voiuță** – cu accente schopenhaueriene și nietzscheene –, ce transformă universul nevrotic în cosmic, sublimând angoasele în mitologie (religie), artă, filosofie. Lumea întreagă devine, astfel, reprezentarea proprie, ea purtând în sine toată încărcătura eului, ce se revendică integral de la spiritul matern.

Arhetipologia culturală

După cum am putut vedea, în accepțiunea psihologică arhetipul servește, așadar, la punerea în relief a mecanismelor liminare ale creației, furnizând tipologii și scheme ce iradiază energiile la care eul, conceput în ecuația devenirii ca **unitate în multiplicitate**, trebuie să se reconecteze pentru a ajunge la echilibru și împlinire ontologică. În consecință, abordarea mitului și a arhetipurilor ce-l structurează, consubstanțiale gândirii omului care populează **mitosfere**, vizează canalizarea energiilor într-o direcție deopotrivă **cognitivă**, intuitivă, în căutarea adevărilor profunde, ascunse, orientate de un sistem de valori, și **poetică**, sensibilă, vizând concretizarea simbolică a sistemului respectiv de valori într-un **imagar arhetipal**. În vederea unei mai bune „sălășluiri” în operă, interesul pentru capacitatea imaginilor de a se organiza în **constelații**, rețele de imagini-simbol, în esență variații pe același arhetip pe „traseul în care reprezentarea obiectului se lasă asimilată și modelată de imperativele pulsionale ale subiectului, rezultante în urma amestecului gesturilor biopsihice și a sistemului de convenții socio-culturale” (Burgos 1988: 26), vine dinspre o știință precum poetica imaginarului. Constatăm, în urma unei aserțiuni de această

natură că nu doar psihanaliza include în instrumentarul său noțiunea pe care se va fonda arhetipologia sau critica arhetipală. De-a lungul istoriei, arhetipurile au fost abordate prin două mari prisme, fiind văzute fie în calitate de **constante general-umane** (abordare care vizează cultura umană ca fenomen global), fie drept **constante parțiale** ale unor culturi și civilizații delimitate istoric și geografic (abordare care își propune să facă sinteze în mod programatic parțiale și istorice).

În cadrul literaturii, văzută la rândul ei „ca o parte a unui sistem global de Arhe-Imagini ce guvernează orice producție umană” (Surdulescu *idem*: 37), arhetipurile țin, indubitabil, de imaginarul artistic, înțeles ca un soi de „muzeu” al tuturor imaginilor trecute, posibile sau susceptibile să se producă pe cale simbolică. Jean-Jacques Wunenburger (2008), care identifică trei funcții importante ale imaginarului: estetic-ludică, cognitivă și practic-instituantă, îl definește ca „un ansamblu de producții, mentale sau materializate în opere, pe bază de imagini vizuale – tablou, desen, fotografie – și lingvistice – metaforă, simbol, povestire – care formează structuri coerente și dinamice, relevând o funcție simbolică în sensul unei îmbinări de semnificații cu caracter propriu și figurat”.

Arhetipurile au fost dezbrăcate inițial de încărcătura lor psihologică de către Northrop Frye în monumentală sa *Anatomia criticii* ([1957] 2000), unde metoda sa hermeneutică tinde să distileze arhetipul până la a-l transforma într-unul pur literar cu „funcție comunicabilă”, ce trece drept o simplă „imagine tipică sau recurentă” lipsită de orice conținut psihologic. Cele patru categorii de *mythoi* pe care teoreticianul canadian îi identifică constituie, fiecare, cadrul unui anumit tip de mituri, a căror structură intimă este corelată cu unul dintre cele patru

anotimpuri¹⁰, și se organizează în direcția căutării și mântuirii spre care țineste eroul, având ot raiectorie mitică ascendentă, în situația în care deznodământul operei este fericit, sau una descendentă, când acțiunea se soldează cu o catastrofă (*apud* Surdulescu 1997: 82-83). Nu în ultimul rând, demersul critic poate urma două direcții majore: centripetă, când vizează structura propriu-zisă a textului, și centrifugă, atunci când e orientată spre fenomenele cultural-sociale determinante pentru opera în cauză. Acele fenomene din a doua categorie sus-numită sunt lăsate, însă, întotdeauna pe al doilea plan, astfel încât, în ciuda ambiției globaliste de a construi un sistem hermeneutic total, pe baze literare declarat științifice, teoria lui N. Frye nu satisface în totalitate exigențele analizei producțiilor literare de sorginte hispano-americană, marcate de o puternică amprentă mitologică și autobiografică deopotrivă.

Cu toate că, în cadrul școlii mitic-arhetipale cu care este asociat, Frye făcuse saltul important de la înțelegerea exclusivistă a creațiilor literare ca expresii ale unui fond psihologic abisal, cu surse virtuale, potențialități subiective manifestate prin opere, la contemplarea lor ca manifestări de sine stătătoare, ca actualizări concrete ireductibile ale spiritului uman – arhetipul nemaidesemnând, prin urmare, funcția psihică responsabilă de generarea imaginilor, ci imaginea în sine, ca figură recurentă a unei anumite *Weltanschauung*, ce relaționează cu alte asemenea figuri în cadrul unei structuri –, a inventaria imaginile simbolice făcând abstracție de motivațiilor externe și interne, mai precis de resorturile sociale concrete și rădăcinile psihice specifice care au determinat apariția acestora și pe care le explorează antropologul pe teritoriul imaginarului, ni se pare insuficient. Ca atare, demersul metodologic, integrator, sistemic, pe care îl întreprinsese

¹⁰ *Mythos*-ul primăverii corespunde comediei, cel al verii, genului *romance*, al toamnei, tragediei, iar al iernii, ironiei și satirei (*apud* Surdulescu 1997: 82).

Gilbert Durand de pe poziția antropologului interesat nu doar de inventarierea recurențelor și difuziunii temelor, seriilor simbolice și mitice, ci de integrarea acestora în configurații și tiparele culturale specifice care le-au forjat, determinat geneza, profilul, transfigurările, și pe care, la rândul lor, acestea continuă să le modeleze, ni se pare mai adecvat în vederea cartografierii hibridului imaginar remitologizant din romanul columbian luat sub lupă.

Mitocritica, mitanaliza, mitodologia lui Gilbert Durand

Reconciliind cele două tipuri de hermeneutici multă vreme considerate opuse – psihanaliza și studiile socio-culturale –, Durand ([1960] 1977, [1979] 1997, [1996] 2004) propune o a treia metodă la granița dintre structuralismul lui Lèvy-Strauss, tematismul și filosofia simbolurilor bachelardiene, analiza comparată a religiilor lui Henri Corbin, hermeneutica lui Paul Ricoeur, și revoluționează din punct de vedere epistemic știința imaginarului poetic, conferindu-i autonomie conceptuală și instrumente de analiză specifice.

În acest sens, antropologul de la Grenoble plasează reprezentările culturale în sfera imaginarului și identifică o legătură indisolubilă între **structurile figurative** care permit reducerea producțiilor imaginare la câteva ansambluri izomorfe, și semnificațiile simbolice, reglate de un număr finit de scheme, arhetipuri și simboluri. Pentru acesta, **mitul** constituie **expresia privilegiată a imaginilor** și există prin **determinări verbale** și **epitetice**, în interiorul cărora imaginile se configurează în funcție de două **regimuri, diurn și nocturn**, generatoare a trei **structuri polarizante**:

a. **mistică**: ce presupune stabilirea de relații fuzionale între imagini;

b. **eroică/ diaretică**: bazată pe clivaj sau opoziții tranșante;

c. **ciclică /sintetică/ diseminatorie**, ce conciliază antagonismele.

Având în vedere faptul că Gilbert Durand readuce în inima psihismului uman „activitatea unei fantastici transcendente”, potențialul mitologic latent în imaginarul colectiv este reactivat, iar **mitemul** este cel mai mic element din sistemul mitocritic durandian unde putem găsi urme mitice. Aflat în chiar în miezul mitului, mitemul este cea mai mică unitate de discurs cu semnificație mitică de natură schematică, nu de natură arhetipală cum se întâmpla la Jung, conținutul lui putând fi un motiv, o temă, un decor. Prin **redundanța** sau **repetarea explicită** a conținutului (situații și personaje omonime sau omologe din punct de vedere semantic), mitemul poate acționa **patent** sau **latent** – dacă cea care se repetă, **camuflată**, este **schema** sa intențională implicită într-un fenomen similar **deplasărilor** freudiene. Rezumată în butada „din gânduri noi să facem versuri vechi”, în timp ce redundanța patentă a conținuturilor mitemelor tinde către „stereotipul identificator” – ducând la „aplatizarea” mitului, care, uzat, prin „evaporarea *ethos*-ului”, devine o simplă „referință stereotipă strecurată ca epitet în descrierea povestirii”, căci se privilegiază descriptivul și se „conservă tangibilul” în detrimentul sensului–, redundanța schemei mitice latente deschide calea parabolei, fiind detectabilă prin căutarea „de veșminte noi care să acopere teme vechi” (1997: 303-4), „printr-un soi de trădare a intenției în detrimentul semnamentului descriptiv al numelui propriu” (*idem*: 304), adică printr-o schimbare majoră – indusă de „uzura literei” – operată la nivelul aparenței unui **personaj mitologic remitzat ce pare să-l demitizeze**, deoarece rezultatul „manevrei” auctoriale intră în contradicție cu acele miteme nucleare al personajului, a cărui transfigurare pare să-i denatureze

esența (de pildă, Oedip fără complex, Zeus fără acvilă sau Prometeu fără vultur) (*idem*: 304-5).

Antropologul francez își concepe sistemul de analiză sub forma unui tried, pe fețele căruia plasează cele două metode, mitocritica și mitanaliza, ce converg în știința mitodologiei. Abordarea operei se face descompunând straturile mitemice, avansând de la text la context. Astfel, **mitocritica** vizează analiza unei singure opere sau a mai multora pe baza reperării omologiilor cu un mit de referință invariabil, pe când **mitanaliza**¹¹, bazată pe o rețea de mitocritici, extrapolează analiza la compararea mai multor opere și mituri, reperează și culege redundanțele, iar apoi stabilește pe baza lor „roiuri de imagini obsedante”, care devin marile mituri ale unei epoci, toate lecțiile unui șir mitic fiind conceptualizate într-un **mitologem**. Redundanțele la nivel istoric configurează, în viziunea durandiană, **bazinele semantice** ce permit identificarea și apropierea culturilor, pentru analiza cărora Durand valorifică conotativ termeni din domeniul hidrografiei, vorbind în termeni de „izvoare”, „despărțirea apelor”, „confluente”, „meandre”, „maluri” etc. Conform sistemului durandian, bazinele semantice delimitează topica spațio-temporală a imaginarului, permițând stabilirea diagramei miturilor **dominante/recesive** ale unei epoci și diversificarea **matricei mitice** prin actualizările și potențializări succesive pe care acestea le permit, care sunt revelatorii pentru tipurile de grupuri și relații sociale dezvoltate în epocă. De la mitocritică, prin mitanaliză, Durand ajunge la **mitodologie**, menită aceasta din urmă să conducă la elaborarea unor **macromodele** ale evoluției diacronice ale unei mitologii, în timpul cultural.

La originea formării imaginilor – susține antropologul francez – există trei sisteme reflexologice ale subiectului care

¹¹ Corelabilă, din acest punct de vedere, cu psihanaliza sau literatura universală.

trasează infrastructura sintaxei imaginarului: 1) reflexele **posturale**, ce reglează poziția verticală; 2) cele **digestive**, responsabile de ingestie și expulzie, respectiv 3) cele **sexuale**, ce determină ritmica corporală. Specificul celor asumate de erou va determina, fără îndoială, cursul a ceea ce Durand numește „traseul antropologic”, ce evoluează de la inconștient la conștient. Mai mult decât atât, în perspectiva antropologică durandiană, ansamblul imaginilor și al reprezentărilor degajate, ce caracterizează o societate într-un context istoric dat, jalonând sus-numitul traseu antropologic, se secționează pe orizontală. Drept urmare rezultă două segmente ce acoperă cele trei instanțe psihice freudiene, cu mențiunea că la nivelul inconștientului se găsește Sinele (*Es*), pe când la nivel conștient, eul și supraeul. Ei bine, dacă *Es*-ul freudian devenea la Jung inconștient colectiv în care se topea și umbra identificabilă aparent cu Sinele freudian, Durand numește domeniul unde schemele arhetipale trezesc imagini arhetipale „**inconștient specific**”. Interesantă în egală măsură este teoria avansată de Durand conform căreia în zona imaginarului socio-cultural, corespunzător conștientului, se formează imaginile simbolice de tipul **rolurilor** și **măștilor** jocului social, valorizate pozitiv sau negativ pe baza partajului vertical, fiind instituționalizate sau marginalizate. În timp ce, în cazul primei variante, supraeul societății raționalizează rolurile pozitive integrându-le în coduri, ideologii, pedagogii, cazurile de marginalizări, sublinia Durand, constituie nici mai mult nici mai puțin decât „fermenți anarhici”, susceptibili de a institui schema unui nou mit director (*apud Crihană idem: 36*).

În consonanță cu această ultimă idee avansată de fondatorul Centrului de Cercetare a Imaginarului de la Grenoble în ceea ce privește substratul cu tentă anarhică dezvoltat de rolurile marginale, teoreticianul Corin Braga, fondatorul și directorul Centrului de Cercetare a Imaginarului clujean, propune

o inovație conceptuală în domeniu, introducând noțiunile de „anarhetip” și „eshatip”.

Arhetip, anarhetip și eshatip în cadrul arhetipologiei ca metodă comparatistă

În volumul *De la arhetip la anarhetip*, Corin Braga reia o teză fundamentală expusă în primul capitol din **10 studii de arhetipologie, evidențiind faptul că**, de-a lungul timpului, conceptul de arhetip circulă cu trei mari accepțiuni: direcția **metafizică** – în descendență platoniciană – concepe arhetipurile ca esențe ontologice obiective, cea **psihologico-antropologică**, de inspirație jungiană, le consideră matrici ale psihicului uman, în timp ce, din perspectivă **culturală**, arhetipurile sunt văzute ca invariante, *topoi* ai anumitor culturi și curente. Dat fiind faptul că literatura comparată poate fi asimilată celei de a treia variante, cercetând temele și figurile recurente ale literaturii universale, celelalte două accepțiuni impun mariajul literaturii comparate cu istoria religiilor și a sistemelor metafizice, cu mitocritica și mitanaliza, cu psihologia abisală, sociologia abisală, psihanaliza și psihocritica. Faptul că literatura comparată importă și adaptează în scopul propriilor analize metode și hermenutici provenind din toate aceste domenii, o transformă, subliniază Braga, într-o știință nu doar interdisciplinară, cât mai ales transdisciplinară, capabilă să își facă „obiectul decantat” să iasă „în afara unuia sau altuia dintre domenii, inclusiv în afara literaturii”, definind un invariant cultural autonom, cu funcții de relaționare extraordinar de extinse, ce acționează ca o adevărată interfață între celelalte domenii (2006: 5).

Cele trei accepțiuni ale termenului de arhetip pot fi, în consecință, combinate într-un demers complex și stratificat. Pe trunchiul accepțiunii culturale (specifică literaturii comparate) pot fi grefate interpretările metafizice, ce conturează orizontul de

concepte teoretice definitorii pentru o viziune artistică, precum și cele psihologice, care deconspiră ritmurile organice și fantasmale inconștiente care conduc până la artistului, iar acest lucru își găsește transpunerea perfectă sub cupola arhetipologiei literare, care concepe arhetipul ca invariant cultural. Arhetipologia devine, astfel, o metodă comparatistă ce facilitează degajarea invariantelor – a arhetipurilor culturale –, miturilor, temelor, simbolurilor, personajelor și scenariilor recurente, itinerante între culturi, angajându-se, în spiritul unui demers „funcționalist și relațional”, net superior abordării pregnant substanțialiste și reificante din prima jumătate a secolului XX (*idem*: 274), în demarcarea paradigmatelor și macrostructurilor configurante ale imaginarului, generat el însuși în matricea unei structuri arhetipale cu un nucleu invariant care se perpetuează prin epoci și spații. Concepută astfel, arhetipologia literară îngemănează cercetările genetice cu cele tipologice, vizând cercetarea imaginarului, care servește construirii și experimentării diverselor identități, dar care se prezintă în egală măsură ca un instrument apt să deconstruiască subiectul unic, pentru ca apoi să-l reconstruiască sub forma unui „suprasubiect sau a unui subiect multiplu funcțional” (*idem*: 249). Pe baza analizei suprasubiectelor, fiecare cu scenariul său arhetipal, unificator, se stabilesc conexiunile, relațiile și influențele între culturi, epoci, curente și domenii.

Rafinându-și sistemul de analiză și mai mult, teoreticianul clujean lărgiște raza epistemologică a termenului **anarhetip**, preluat de la filosoful bulgar Boyan Manchev, introducându-l în cadrul teoriei sale, unde nu îl opune, însă, în totalitate arhetipului. Fiind, din punct de vedere etimologic, o combinație între anarhie și arhetip, *anarhetipul* este invocat în cadrul analizei operei de artă care, aparent, nu este dirijată de „nucleul de semnificație ordonator, cosmoidal, centralizator”, numit arhetip – *pattern*-ul cultural predilect, recurent, atestat, ce conferă „un sens unificator,

un scenariu explicativ” –, ci se face proiecția în artă a unui „subiect multiplu **descentrat**” din rândul celor la care făceam referire *supra*. Cu alte cuvinte, conceptul de anarhetip traduce existența unor **structuri atipice** acolo unde nu este vizibilă în primă instanță decât **lipsa de structură** deoarece „modelul arhetipal este **suspendat**, este **aruncat în neant**” (*idem*: 250; subl. n.). Acesta funcționează ca un anti-model, ca un anti-*pattern*, fiind în esență un „arhetip sfărâmat, un arhetip în care centrul de sens, logosul operei, a fost pulverizat (*ibid.*). Resortul anarhetipului, accentuează Braga, „pare să fie alergiya față de schemele sau «locurile bătute» și, în primul rând, față de locul comun prin excelență: scenariul, povestea (op. cit.: 254), motiv pentru care anarhetipul reprezintă un schelet atipic, o „creatură nevertebrată”, fundamentată pe un *mimesis* an-arhetipic. Această masă narativă imprevizibilă, aparent dezarticulată, rezultată din devertebrări, ale cărei „componente se relaționează anarhic, evitând sistematic imitarea vreunui model sau integrarea într-un sens unic și coerent”, are, însă „virtuți și posibilități mult mai largi, nebanuite de poeticile curente”, semnalează Braga (*idem*: 251).

Valențele acestei libertăți anarhetipice, întemeiate pe stările alterate, fluctuante, de conștiință, pot fi decantate în cadrul a ceea ce autorul însuși numește o „sub-hermeneutică anarhetipală”, a cărei formulă și miză este de „a amplifica și de a elabora până la capăt latențele imaginilor și ale scenelor” lucrate în forja unor complexe trans-, infra- ori supraraționale (*idem*: 261) ce generează un **canon alternativ**, complementar, mai degrabă decât un anti-canon. Anarhetipul, continuă Braga, „definește nu doar deconstrucția paradigmei moderne (adică postmodernitatea), ci și modul de funcționare al unei noi paradigme în curs de constituire, atât la nivelul individului, cât și la cel al societății (adică post-postmodernitatea), care încetează să se mai construiască „pe conflictul exterminator între sisteme care se

doreau totale”, marcând disoluția acestor polarități printr-o orientare totalizatoare, dar nu totalitară, și funcții literare, metaliterare, antropologice, istorice, într-un cuvânt, culturale (*idem*: 264-269).

O a doua inovație conceptuală a cercetătorului propusă în volumul citat este **eshatipul**. Acesta din urmă desemnează o a treia formă de funcționare a operei, complementară, „invers simetrică” celei sedimentate prin acțiunea arhetipului. „Ceea ce le deosebește”, afirmă autorul, „este punctul ocupat, în evoluția interioară a acestor opere [...], de către scenariul organizator. Când acest scenariu se situează în momentul originar, generator, corpusul respectiv se dezvoltă arhetipal”, avansând centripet spre nucleul unificator. Când acesta rezultă „abia în final, rezumator și teleologic”, în ciuda impresiei de haos dedalic narativ lăsate pe parcurs, corpusul este eshatipic, dar va funcționa ulterior ca posibil arhetip pentru opere de acest gen (*idem*: 284).

În ceea ce privește romanul *Asuntos de un hidalgo disoluto*, acesta este construit pe un fundal arhetipal plurivalent, mai puțin explicit, dar nu mai puțin eficace, pe care îl remodelează. Meandric, hibrid, ambiguu, ermetic, dar în același timp paradoxal de deschis spre interpretări, romanul, construit pe măsură ce *hidalgo*-ul columbian pare să se arunce în neant, frapează de la primul până la ultimul rând, devenind, în consecință, un exemplu concludent de structură eshatipică. Mai mult decât atât, dacă facem abstracție pentru moment de fragmentele recreate prin intermediul pastişei, asupra cărora vom stăruii în faza următoare a cercetării, considerăm că romanul de debut al lui Abad Faciolince este unul cu un pregnant nucleu anarhetipic potențat de însăși natura protagonistului, ale cărui forțe motrice mitopoetice acționează sinergic în matricea arhetipului literar donquijotesco cu irizații metafizice, cvasihristice, ce propune un canon alternativ pe baza unui repertoriu tematico-

stilistic puternic ancorat în imaginarul arhetipal al societății hispano-americane. Aspectul eshatipic al romanului se conjugă, astfel, cu caracterul „proleptic” asociat de Eric Goud¹² arhetipului în sine, „ce își dezvăluie treptat forma” în urma „fenomenului tranzacțional” de interpretare (*apud* Surdulescu 1997: 64). În acest sens, pe lângă strategiile narrative analeptice și proleptice pe care este construit romanul – prin intermediul cărora don Gaspar rememorează în spirit determinist trecutul și anticipează finalul romanului –, caracterul proleptic al personajului se revelează cu atât mai mult prin nimbul vizionarist pe care i-l conferă operei faptul că încă din 1994 aceasta dădea glas unor frământări ale omului hispano-american reluate abia de curând sub pana unor scriitori precum Tomás Eloy Martínez, Juan Gabriel Vásquez sau Santiago Roncagliolo¹³.

În virtutea celor expuse mai sus, în vederea evaluării printr-un demers hermeneutic speculativ printre nisipurile mișcătoare din roman a traseului antropologic urmat de protagonistul în cauză, ne vom ralia în cele din urmă și teoriei lui Radu Surdulescu (1997), care, în vârtejul dezbatelor terminologice din epocă, găsea mai adecvată situarea sub umbrela conceptuală a criticii mitic-arhetipale a abordării **tipologiilor de natură multiplă, scindată** – pe care le-am regăsit invocate în cele de mai sus de Corin Braga –, deoarece, în fapt, aceasta unește în același trunchi două direcții arborescente care se intersectează, dacă nu chiar se suprapun, pe întreaga arie a teritoriului explorat. Astfel, vom răspunde în egală măsură analizei încărcăturii mitice,

¹² *Mythical Intentions in Modern Literature*, Princeton University Press, Princeton, 1981, p. 63.

¹³ V. Tomás Eloy Martínez, *Purgatorio* (2008); Santiago Roncagliolo, *Abril rojo* (2006), *Memorias de una dama* (2009), *La pena máxima* (2014); Juan Gabriel Vásquez, *El ruido de las cosas al caer* (2011), *Las reputaciones* (2013).

specifice, individuale, emanând din pulsuniile subiectiv-abisale ale personajului, și potențialității de natură simbolico-universală, colectivă, arhetipală, pe care acesta o dobândește făcându-se sumă de sine stătătoare a unor complexe ancestrale moștenite ca urmare a „răniilor coloniale” (Mignolo 2007) pe de o parte, și, pe de altă parte, a unora personale induse de societatea contemporană, căreia până la un punct i se va opune în siajul filosofiei donquijotești. Contemplat prin această prismă interpretativă, depozitarul columbian al unor valori europene vetuste, în care se proiectează don Gaspar, își descoperă reflexia în oglinda unui **donquijote tipic**, revitalizat, ale cărui resemantizări vor fi, totuși, discernute în cadrul bazinului semantic propus de Gilbert Durand, și nu în cadrul conceptului de „câmp arhetipal” propus de James Hall (*apud* Surdulescu *idem*: 64), deoarece intuim că la Abad Faciolince tendința „de a structura experiența în anumite moduri” corespunzătoare arhetipului¹⁴, departe de a le exclude, se adaugă „imaginilor moștenite”. Reacția postcolonială singulară pe care o dezvoltă *hidalgo*-ul din Medellín, deziluzionat la rândul său, dublată de complexa rețea de schimburi și conflicte identitare în care este prins, pe linia reconcilierii cu „dublii” săi (v. Jung, Rank) spre regăsirea și afirmarea, sau, dimpotrivă, spre pulverizarea, prin implozie, a propriului centru, îi conturează, însă, fațeta de **donquijote atipic** – prin contrast cu cel iberic –, susceptibil de a se încetățeni ca unul **tipic hispanoamerican**.

Identitate și alteritate

Structurarea semantică a diferenței a făcut, de-a lungul vremii, obiectul mai multor discipline, dar în special al imagologiei, ramură a psihosociologiei, care cercetează percepțiile și reprezentările pe care comunitățile sau popoarele le au despre

¹⁴ *Clinical Uses of Dreams: Jungian Interpretations and Enactments*, Grune and Stratton, New York, 1977, p. 116.

ele însele sau despre alte comunități sau popoare, vehiculate prin diverse mijloace de expresie și difuzare. Imagologia este direct legată de istoria mentalităților, care lucrează, de asemenea, cu reprezentările mentale. În domeniul filologic, practicile discursive literare au impus necesitatea apariției unei ramuri distincte, specializate în cercetarea **reprezentărilor literare**. Astfel, **imagologia literară** descinde din literatura comparată și se înrudește cu studiile culturale, în special cu cele postcoloniale, prin studierea reprezentărilor colective și individuale despre **Celălalt/ Străin/ Alteritate** din sursele literare. În termenii lui Daniel-Henri Pageaux, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai domeniului, alături de Jean-Marie Carré (1974), Jean-Marc Moura ([1992] 2007), Marius-François Guyard (1951), Hugo Dyserinck, Joep Leerssen, Edward W. Said, *Alexandru Duțu* ș.a., imagologia – cunoscută și sub numele de **hermeneutică interculturală** – este studiul imaginilor sau al **reprezentărilor străinului**, însă nu își propune doar să demonstreze validitatea reprezentării Celuilalt, ci, mai degrabă, să evedențieze efectele acestei reprezentări asupra imaginarului colectiv, în cadrul unui context social, cultural sau comunicațional, prin reliefarea stereotipurilor culturale naționale și a locurilor comune identitare formate în urma interacțiunii cu alteritatea.

Relațiile dintre Orient și Occident, Lumea Veche și Lumea Nouă, Civilizație și Barbarie, Centru și Periferie sunt principalele axe pe care se fundamentează analiza imagologică sub raportul **exercitării influenței**, al **exotismului**, **mitului personal**, **relațiilor dialogice** sau **unilaterale** etc., iar acestea au fost teoretizate, de asemenea, de Michel Foucault, Tzvetan Todorov, Lucian Blaga, Jorge Larraín, Walter Mignolo, Jorge Vergara Estévez, printre constantele sale distingându-se: **dominația**, **marginalizarea**, **(dez)obedița**, **fascinația**, **pasivitatea/**

revolta, dualitatea, ambiguitatea, apropierea/depărtarea, contactul/separarea, opoziția/coexistența etc.

Reprezentările mentale cu care operează imagologia sunt cunoscute sub numele de **imagotipuri**. Acestea pot fi construite pe temeuri gnoseologice interne sau externe, provenind din surse directe, pe baza interacțiunii, sau indirecte, mijlocite fiind de reprezentări livrești, media etc. Imagotipurile se pot referi la propriul popor – **autoimagotipuri/ autoimagini** (imaginea unui popor despre sine) – sau la un altul – **heteroimagotipuri/ heteroimagini** (imaginea unui popor despre alte popoare; cf. germ. *Heteroimage*, Dyserinck 1977). În funcție de specificul lor, acestea se pot circumscrie și altor termeni aglutinanți cum sunt **stereotipurile, clișeele, prejudecățile**, ce stau la baza principalelor atitudini față de Celălalt: **fobia**, resortul mecanismului de respingere și distanțare, respectiv **filia**, corespunzătoare celui de atracție și apropiere față de elementul de noutate pe care îl reprezintă alteritatea. Pe baza acestor două mecanisme întemeiate pe valorizarea pozitivă sau negativă a alterității se articulează ideologii utopice, distopice etc.

Deloc de neglijat din acest punct de vedere este și contribuția pe care antropologia culturală a avut-o la dezvoltarea disciplinei, în primul rând prin optica holistică pe care o promovează printr-un demers comprehensiv **etnodeviant**, integrator al culturii Celuilalt, spre deosebire de predispoziția etnocentrică (Gumplowicz 1893¹⁵; W. G. Sumner¹⁶ 1906) a etnologiei. Deosebit de importante ni se par și principiile **relativismului cultural** (F. Boas, [1984] 2008; Clifford Geertz,

¹⁵ Louis Gumplowicz, *La lutte des races. Recherches sociologiques*, Guillaumin et Cie., Paris, 1893, p. 349.

¹⁶ William Graham Sumner condamnă practica etnocentrismului în *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Ginn et al., Boston, 1906.

[1949] 1988) și ale **funcționalismului** (Malinowski [1948] 1993) după care se călăuzește antropologia, refuzând să judece și eticheteze după criteriile valorice cu mize ierarhizatoare un anumit fenomen, cu atât mai puțin dacă acest lucru se face prin instrumente străine contextului cultural în care acesta se produce, ceea ce este edificator pentru postulatul acceptării diferenței culturale ca o unitate sistemică, parte a diversității socio-culturale. La nivel conceptual, antropologia furnizează instrumente terminologico-operaționale esențiale precum distincția între **culturile apolinice și cele dionisiace** pe care o aprofundează R. Benedict ([1934]1989) în descendența lui Fr. Nietzsche ([1872] 1992), fenomenul **aculturației** (Fr. Boas [1896] 2008, J. Mc Gee, 1898), constând în preluarea și asimilarea de către o comunitate a unor elemente de cultură materială și spirituală de la o alta aflată pe o treaptă superioară, datorită potențialului politic, militar, economic și cultural mai mare al acesteia din urmă, căreia i se asociază **inculturația** – desemnând în cadrul misiologiei asimilarea, în speță de către popoarele colonizate, a Cuvântului lui Dumnezeu, ca urmare a evanghelizării –, **enculturația** – proces de adaptare culturală și integrare prin educație pe toată perioada vieții, și conviețuire în sânul unei culturi inițial străine. **Deculturația**, ce presupune înstrăinarea progresivă de propria cultură, după caz, fie se opune, fie vine ca o continuare firească a unuia dintre fenomenele amintite anterior. Nu în ultimul rând, utilă în egală măsură este distincția făcută de Kenneth Pike (1967)¹⁷ și Marvin Harris (1980)¹⁸ între perspectiva **emică** și cea **etică** a agentului cultural, prima făcând referire la postura

¹⁷ Kenneth Lee Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2nd ed., Mouton, The Hague, 1967.

¹⁸ Marvin Harris, "Chapter Two: The Epistemology of Cultural Materialism" în *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, New York, Random House, 1980, pp. 29-45.

nativului, care deține o cunoaștere din interior asupra tuturor manifestărilor și elementelor de cultură și civilizație proprii, pe când a doua reprezintă poziția străinului, cel care are acces din exterior la manifestările culturale ale unui popor. De altfel, teza antropologiei moderne este faptul că o decodificare adecvată a simbolurilor, care să comporte o cunoaștere autentică, se poate produce doar din interior, în momentul în care antropologul conviețuiește cu reprezentanții culturii-țintă și devine unul de-al lor.

Acestea fiind punctate, putem afirma că protagonistul romanului *Asuntos de un hidalgo disoluto* poate fi asimilat ipostazei de veritabil **antropolog** și **etnograf** pe măsură ce își dictează memoriile. Don Gaspar Medina are avantajul **perspectivei emice** de nativ columbian, iar, în baza **autoimagoipului său negativ**, demontează în primă instanță **mitul** lui El Dorado, extrapolat la întreaga Americă Latină – promovată de pildă în *Candid*-ul lui Voltaire, cu care dialoghează la nivel intertextual. Acel nimb idilic al paradisului terestru unde străzile sunt pavate cu pietre prețioase și curge clișeicul izvor de lapte și miere se vede din start spulberat de evidența violenței fratricide încuibate în chiar sânul Columbiei¹⁹, de venalitatea și rapacitatea „vulturilor” (162) în care se transformă unchiul pe linie paternă al orfanului Gaspar, la care este martor în toată splendoarea sa după moartea bunicii paterne. Așadar **heteroimaginea utopică** proiectată din exterior este subminată chiar din interiorul țării, acel aparent **locus amoenus** convertindu-se exact în contrariul său, și anume într-un **locus terribilis** căruia adolescentul Gaspar simte că nu-i aparține, motiv pentru care acesta se va **autoexila** în căutarea unei patrii spirituale chiar în leagănul umanismului și al civilizației, în aceeași Italie care l-a

¹⁹ Actualmente Medellín este recunoscut la nivel internațional ca fiind cel mai violent oraș sud-american.

găzduit pe creatorul său în viața reală, în același Torino care îl găzduise și pe Nietzsche.

Din acest punct, cititorul poate întreprinde pe cont propriu o încercare de imagologie comparată pe măsură ce deslușește hățișul evenimential întretesut din ceea ce protagonistul trăise în patria mamă – de care se dezisese – și ceea ce trăise și continua să trăiască în Europa. O concluzie capitală se profilează din momentul în care, confruntate cu traiul de zi cu zi, **heteroimaginile** cu care Gaspar pornise la drum se văd invalidate din **noua postură emică** asumată, de unde mirajul așa-zisei **civilizații apolinice**, în care Gaspar credea că avea să își găsească locul, se destramă. Suntem martori, pe această cale, la un caz de **enculturație** eșuată, cu atât mai paradoxal cu cât se produce într-un context în care, dacă ar fi avut parte de condițiile ideale, elanul său donquijotesc, cosmogonic, perpetuator al valorilor pe care le **introiectase** chiar de la sursă, ar fi avut toate șansele să prindă rădăcini. Acest lucru nu se întâmplă, iar acela care se înstrăinase de propria cultură²⁰, repudiindu-i aspectele negative, rămâne un străin, un alienat în sânul așa-zisei civilizații apolinice căreia credea că îi aparține. Ca atare, o a doua **demistificare** se produce prin „**dezvrăjirea**” Vechii Lumi (M. Weber [1919] 2012; M. Gauchet [1985] 1995), simultană în primul rând conștientizării faptului că, pierzându-și părinții acolo, Gaspar devenise prima victimă a Războiului Civil spaniol, tocmai în acea Spanie care promovase creștinismul, dar care înfăptuise **deculturația** civilizațiilor precolumbiene prin metode la fel de sau poate chiar mai sângeroase decât sacrificiile rituale ale indigenilor, eradicate

²⁰ În mod paradoxal, deculturația se realizează concomitent cu adâncirea etică în moravurile societății columbiene. În ciuda diverselor puncte nevralgice pe care le trădează și pentru care devine un fel de scut, distanța afectivă pe care i-o conferă distanța fizică îi dă ocazia protagonistului de a diseca în profunzime măruntaiele culturii pe care o renega, dar pe care o avea, totuși în vine.

pentru că erau socotite barbare. Prin urmare, aceeași Europă civilizatoare, pe care Gaspar o apăraseră și își dorea să o poată adora asemenea unui donquijote, făcând dovada unei tendințe **americanofuge**, **eurocentrice** și **eurofile** atunci când restul Hispanoamericiei eliberate de jugul colonial manifesta o tendință **eurofobă**, se arăta cangrenată de același cainism pe care ea însăși pretinsese să-l înăbușe în supușii săi, și manifesta același spirit gregar paralizant pentru elită care îl oripilase pe Gaspar în Columbia.

Contemporanii columbieni ai lui Don Gaspar își cuceriseră “independența” și își canalizau repulsia față de Europa fie printr-o dezlănțuire formală a libertății – în fond prost înțelese – și în cele din urmă formalizată, care să se opună fățiș preceptelor asimilate în epoca colonială, fie schimbând “stăpânul” și lăsându-se cucerii de Statele Unite ale Americii. Dacă printr-o **aculturație** forțată, bazată pe mimetism pur, mulți dintre aceștia deveniseră **forme** ambulante **fără fond**, am putea spune că, deși **metis**, noul cavaler columbian care, prin **inculturația** realizată prin intermediul descendenților pe linie maternă a unor reprezentanți de vază ai păturii clericale delegate de Coroana spaniolă în Lumea Nouă, a devenit chiar mai pur din punct de vedere al moralei creștine decât însăși forja în care fusese modelat, se autodescoveră, *mutatis mutandis*, ca pe un **fond** rătăcitor **fără o formă** în care să îl fructifice, deoarece valorile pe care Europa însăși i le insuflase se perimasera chiar în sânul ei. În consecință, și de data aceasta în descendență bovarică, Gaspar rămâne pe mâini cu poleiala valorilor imperiale apuse, demontând în același timp un al treilea mit, acela al superiorității europene, omfalice, respectiv al inferiorității și barbariei Lumii a Treia, care ar amenința armonia mondială (Moura 2007), revalorizând, în schimb, măcar în parte, teoria rousseauniană a bunului sălbatic (1985) și postulatul fericirii primitive, și opunându-i-o Europei decadente.

În acest sens, la această „răscruce a umanității”, când de fapt „străinul căuta o altă matrice umanist-iluministă”, protagonistul neindividuat încă al lui H. Abad Faciolince se află în fața a două ipostaze ale alterității. În spiritul celor trei axe pe care se poate situa problematica alterității expusă de Todorov în *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt* (1994), în plan axiologic, în primă instanță, prețuindu-se ca individ, Gaspar găsește în Columbia natală o ipostază negativă, inferioară, a Celuilalt, identificându-se, în schimb, cu **chipul** european pe care îl ghicește în sine, apropiindu-se în plan praxiologic de ultimul, și distanțându-se de prima ipostază. Cunoscând în cele din urmă și adevărata față a Europei, Gaspar pare să ajungă în planul epistemic – cel de al treilea punct invocat de Todorov – la neutralitate sau indiferență, cum de altfel și mărturisește în repetate rânduri. Dacă aceasta este sau nu o **maskă** vom judeca în faza următoare a cercetării, când vom analiza și finalul emblematic al romanului.

Mergând mai departe pe linia analizei mecanismelor de construire a identității, vom spune că, asemenea lui don Quijote, și don Gaspar poate fi încadrat în tipologia **excentricului** stabilită de teoreticianul bulgar antemenționat, acționând contra curentului alteritar și îndreptându-se spre cel pe care îl credea sursa centrală a ipseității sale. La puțin timp după se va dovedi, însă, că demersul pe care acesta îl credea **centripet** era de fapt unul **centrifug**, deoarece, în fapt, prin aventurile sale concrete prin Europa și peregrinările sale introspectivo-retrospective prin pădurea amazoniană a memoriei și a conștiinței sale, Gaspar nu face altceva decât să penduleze între doi poli ai personalității sale: sinele refutat, fondul primitiv, în accepție freudiană, și supraeul – pseudocentrul – în care se erijase Europa; sau, în accepție jungiană, Europa în calitate de *persona* și umbra căreia i se subsumează acele fantasme eronat considerate retrograde ale eu-

rilor nondezirabile, deoarece la nivel inconștient aceasta se conjugă cu fertila *anima*, sălaș al impulsurilor morale și religioase, regeneratoare și creatoare, după cum am subliniat într-o secțiune precedentă a prezentei lucrări și vom argumenta într-unul dintre capitolele principale ale tezei. În absența reconcilierii cu și reconectării la energiile aceluși „dublu” rankian, cristalizat, în cazul lui Gaspar, în fondul primitiv precolumbian pe care îl renegase, procesul individuației, în termeni jungieni, sau al construirii identității prin ajungerea la acel **sine teleologic**, netrunchiat, matur, nu se poate desăvârși.

Fuzionând teoria psihanalitică a lui Otto Rank (v. *supra*) cu teoriile autohtone asupra construirii identității hispano-americane, putem afirma că, înainte de a se dezvolta într-un complex oedipian propriu-zis, în don Gaspar transpare **complexul pre-oedipian** identificat de Rank. „**Trauma nașterii**” protagonistului își are rădăcinile în moartea accidentală și violentă a părinților pe teritoriul european, însă, aplicând o grilă de interpretare alegorică în linia celei aplicate și romanului cervantin, putem extrapola situația la nivelul întregii societăți. Sondând inconștientul și imaginarul colectiv deopotrivă, totul se poate reduce la “violarea”²¹ patriei prin colonializare, și tăierea cordonului ombilical ce lega America de moștenirea

²¹ În acest sens, în spațiul mexican se va vehicula (v. Carlos Fuentes, „Las dos orillas”, „Los hijos del conquistador” în *El naranjo*, Alfaguara, México, [1993] 2003; Octavio Paz, „Los hijos de la Malinche” în *El laberinto de la soledad*, Fondo de la cultura económica de España, Madrid, 1992) arhetipul feminin ce corespunde personajului istoric indigen *la Malinche/ la chingada*, interpreta și amanta lui Hernán Cortés, simbol, pe de o parte, al trădătorului, ipostază feminină a unui Iuda care își vinde de data aceasta poporul, iar, pe de alta, al victimei tranzacționate (fiind oferită ca sclavă cuceritorilor), al Mamei Patrii violate, simbol al fuziunii forțate a două civilizații.

precolombiană. Dezrădăcinaților²² „fii ai Chingadei” reali, precum și corespondenților săi literari „descoperiți”, le vor fi „acoperite”²³ și „strâmbate rădăcinile”²⁴ (Montaner 2001), *i.e.* denaturate pe patul procustian al de- și aculturației exercitate de Imperiul spaniol, iar, odată dezrobiți, aceștia vor oscila mereu, dezechilibrați, între extreme, pendulând între complexul de inferioritate, dobândit ca urmare a unei lungi perioade de obediență, și unul de superioritate, în care impulsul defulării nu este altceva decât o metamorfoză a primului²⁵, motiv pentru care, în descendența eroilor literaturii *boom*-ului hispano-american²⁶, și aceia din **post-boom** vor rămâne suspendați, neputând prinde rădăcini și ființa plenar pe nici unul dintre cele două continente.

În lumina celor de mai sus, etapele procesului de construcție a identității lui don Gaspar, metis la rându-i, pot fi corelate și cu stadiile identității propuse de James Marcía (1966, 1980, 1993 *apud* Coleman 1999: 71), și anume trecerea de la **identitatea ipotecată** prin cea **moratorie**, și ajungând la cea **difuză**²⁷. Concret, printr-o fascinație galopantă pentru Vechea Lume, similară celei care l-a stăpânit pe Moctezuma la vederea lui Hernán Cortés călare, într-o primă fază cu prețul renunțării la sinele – ipotecat – care îi mobila subsolul edificiului identitar, eroul abadfaciolincean plătește prețul convertirii temporare într-un european. În continuare, autoexilul concret în Europa coincide cu

²² Teza „dezrădăcinării” (*tesis del desarraigo*), Vergara Estévez, Vergara del Solar, 2001, 2002.

²³ Cf. Dussel, 1994, *descoperirea* Americii fusese de fapt un proces de *acoperire* a fondului autentic al acesteia.

²⁴ Ipoteza „rădăcinilor strâmbate/ răsucite”, trad. n. pentru sp. *las raíces torcidas*.

²⁵ V. „Cicatricea/rana colonială” (es. *herida colonial*), Walter Mignolo, 2017.

²⁶ V. de ex. Gabriel García Márquez, *La historia de la cándida Eréndira y su abuela desalmada* etc.

²⁷ Trad. n. după sp. *identidad hipotecada, moratoria, difusa*, *op. cit.*, p. 71.

etapa moratorie, de experimentare și interacțiune socială cu Lumea Veche, și poate fi asimilată fugii, amânării reînțoarcerii la socotelile lăsate nîncheiate în Columbia și a onorării datoriei de a își înfrunta proprii demoni și propriile obsesii. La finalul celor două etape, rezultatul este o identitate difuză, ambiguă, rebelă, pulverizată, care se risipește peste tot, în virtutea teoriei vagabondajului expuse de C. Braga, dar în fapt nu este nicăieri, susceptibilă de a fi reluată în stăpînire și readusă în matca unui echilibru existențial doar prin miticul *nostos*, prin reconectarea la energiile primordiale marginalizate.

Prin urmare, trauma nașterii nu poate fi depășită decât prin odiseica reînțoarcere la origini, fie ele de natură infernală sau paradisiacă. În cazul lui Gaspar travaliul regenerării și recuceririi sinelui se materializează în circumambulația realizată prin memoriile-testament pe care acesta le scrie, ale cărui valențe mitico-arhetipale sunt potențate de schemele mitico-arhetipale pe care acestea se clădesc.

Concluzii

Concluzionând, fiind conceput ca un personaj mai predispus să naufragieze între „Scyla toleranței și Caribdis-ul frustrărilor”²⁸ (Freud 1996: 175) decât între „Scyla idealismului și Caribdis-ul realismului”²⁹ între care este strivit dublul său iberic, protagonistul romanului *Asuntos de un hidalgo disoluto* de Héctor Abad Faciolince este unul singular, emblematic pentru post-**boom**-ul hispanoamerican, a cărui personalitate se formează **anarhetipic** – contrazicând schemele în vigoare –, ni se revelează

²⁸ Sigmund Freud, *Vina de a fi femeie*, Leonard Gavriliu (trad.), Mediarex, București, 1996.

²⁹ „Escila y Caribdis de la Literatura española” în *Cruz y Raya*, Madrid, 7/1933, pp. 77-102.

eshatipic – treptat și tainic, prin **camuflaj mitic** – și funcționează **mitico-arhetipal**, în virtutea întregului spectru conceptual-semantic trasat prin teoriile abordate în lucrarea de față, pentru care vom oferi exemple edificatoare și pe parcursul următoarelor faze ale cercetării.

Zămislit în matricea unui mit decadent, mitemelor nucleare decantate în bazinul semantic endemic li se adaugă altele, **latente** și **patente**, aparținând altor scheme mitice și arhetipuri narrative constelate, care duc la configurarea unui scenariu mitic care să permită resurgența, metamorfoza și fuziunea unui număr considerabil de figuri mitice consacrate, elemente, procese și situații arhetipale specifice (de tipul nostalgiei originilor, *nostos*-ului, revoltei, castrării, paricidului, sacrificiului fondator etc.), care vor fi analizate temeinic în cercetarea finală.

Așadar, pe traseul antropologic ce reflectă emergența conștiinței de sine, individuale și colective, a unui Gaspar Medina Urdaneta **demistificant** și **remitizator**, **descentrat**, dar **centralizator**, care antrenează într-un joc de oglinzi reminiscentele unui complex de adaptare postcolonial, izomorfismul se deschide în polimorfism, insurgență și invenție arhetipală. În consecință, prin tehnica bricolajului poetic și a transfigurării baroce, pe care le vom aprofunda în faza a doua a cercetării, „aventura imaginilor” afine, opuse, interpuse, a tiparelor arhetipale suprapuse chipurilor mitice circumscrise unui *homo viator*, *homo ludens*, *homo artifex* și *eversor mundi* articulat poliedric, fac din hibridul erou abadfaciolincean un arhetip pur, un simbol supranațional de esență tare, tipic hispano-americană.

Bibliografie

Bibliografie primară

ABAD FACIOLINCE, H. (1994): *Asuntos de un hidalgo disoluto*, Bogotá, Tercer Mundo Editores.

Bibliografie critică

- ABELARDO RAMOS, J. (2000): *Historia de la Nación Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Continente.
- ADAMS, M. (1968): „Don Quijote, arquetipo para americanos”, în *Revista de Occidente*, nr. 22, pp. 199-204.
- ALBÉRÈS, R.-M. (1952): *La aventura intelectual del siglo XX*, Rosalía Cardosos (trad.), Buenos Aires, Ed. Peuser.
- ALBÉRÈS, R.-M. (1968): *Istoria romanului modern*, Leonid Dimov (trad.), prefață de Nicolae Balotă, București, Editura pentru Literatură Universală.
- ANGELESCU, S. (1999): *Mitul și literatura*, București, Editura Univers.
- ASHCROFT, B. et al. (2003): *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*, Londra, Routledge, https://books.google.ro/books?id=jbWfXUBmK_AC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultat: 15/07/2018).
- AUERBACH, E. (2000): *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală*, Ion Negoșescu (trad.), Iași, Polirom.
- BAHTIN, M. M. (1982): *Probleme de literatură și estetică*, Nicolae Iliescu (trad.), prefață de Marian Vasile, București, Univers.
- BARTHES, R. (1971): „Responses”, în *Tel Quel*, nr. 47, p. 103.
- BATTAGLIA, S. (1976): *Mitografia personajului*, Alexandru George (trad.), București, Univers.
- BAUDKIN, M. (1934): *Archetypal Patterns in Poetry. Psychological Studies of Imagination*, London, Oxford University Press.
- BAUDRILLARD, J. & GUILLAUME, M. (2002): *Figuri ale alterității*, Ciprian Mihali (trad.), București-Pitești, Editura Paralela 45, <http://www.scritub.com/literatura-romana/carti/Jean-Baudrillard-Marc-Guillaum42921.php> (consultat: 12/07/2018).
- BAUMAN, Z. (2000): *Etica postmodernă*, Doina Lică (trad.), Timișoara, Amarcord.
- BAUZÁ, H.F. (1998): *El mito del héroe: morfología y semántica dela figura heroica*, México, Fondo de Cultura Económica.

- BENEDICT, R. (1989): *Patterns of Culture*, Boston, Massachusetts, Houghton Mifflin [1934].
- BENEDICT, R. (1944): *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*, Buenos Aires, Sudamericana [1934].
- BLAGA, L. (1985): *Opere*, vol. 9 (*Trilogia culturii*), Dorli Blaga (ed.), București, Editura Minerva.
- BOAS, F. (2008): *Franz Boas: textos de antropología*, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- BOIA, L. (2000): *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Humanitas.
- BONTE, P. & IZARD, M. (ed.) (2007): *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași, Polirom.
- BORBÉLY, Ș. (2001): *De la Herakles la Eulenspiegel. Eroicul*, Cluj-Napoca, Dacia.
- BORREGO ESCALANTE, S. (2008): *América peligra*, México, Porrúa, <https://es.scribd.com/doc/266947812/America-Peligra-Salvador-Borrego> (consultat: 24/05/2016).
- BRAGA, C. (coord.) (2007): *Concepte și metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterele Phantasma*, Iași, Polirom.
- BRAGA, C. (2006): *De la arhetip la anarhetip*, Iași, Polirom.
- BRAGA, C. (1999): *10 studii de arhetipologie*, Cluj-Napoca, Dacia, <http://scoalaturluianu.info/wp-content/uploads/2015/02/Corin-Braga-Zece-studii-de-arhetipologie.pdf>, <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=3634> (consultat: 12/07/2018).
- BRAGA, C. (2001): *Postcolonialism și postcomunism. Caietele echinox*, vol. 2, Cluj-Napoca, Dacia.
- BRAGA, C. (2002): *Teoria și practica imaginii: imaginar social. Caietele echinox*, vol. 3, Cluj-Napoca, Dacia.
- BRUNEL, P. (1988): *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Editions du Rocher.
- BURGOS, J. (1988): *Pentru o poetică a imaginarului*, Gabriela Duda, Micaela Gulea (trad.), București, Univers.
- CALLOIS, R. (2000): *Mitul și omul*, București, Nemira.
- CAMPBELL, J.J. (1959): *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Luisa Josefina Hernández (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- CAMPBELL, J.J. (1992): *Las máscaras de Dios*, vol. 1. *Mitología primitiva*, vol. 3. *Mitología occidental*, Isabel Cardona (trad.), vol. 4. *Mitología creativa*, Belén Urrutia (trad.), Madrid, Alianza Editorial,

- <https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/campbell-las-mascaras-de-dios-i-mitologia-primitiva.pdf>,
<https://cld.pt/dl/download/77f13231-c14c-4c5f-91ab-2017a84d3523/Las%20Mascaras%20de%20Dios/Las%20Mascaras%20de%20Dios%203%20-%20Mitologia%20Occidental.pdf>,
http://libroesoterico.com/biblioteca/autores/joseph_campbell/Campbel1%20Joseph%20-%20Las%20m%C3%A1scaras%20de%20Dios%20IV%20Mitolog%C3%ADa%20creativa.pdf (consultate: 15/07/2018).
- CANAVAGGIO, J. (2006): *Don Quijote, del libro al mito*, Madrid, Espasa.
- CARLYLE, Th. (1998): *Cutul eroilor*, Mihai Avădanei (trad.), prefață de Alexandru Zub, Iași, Institutul European.
- CASSIRER, E. (1968): *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, E. (1971): *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vol., Armando Morones (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- CIFOR, L. (2006): *Principii de hermeneutică literară*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași.
- COLEMAN, J.C., HENDRY, L. B. (1999): *Psicología de la adolescencia*, Ángel Gallardo (trad.), Madrid, Ediciones Morata.
- COMAN, M. (2008): *Introducere în antropologia culturală. Mitul și ritul*, Iași, Polirom.
- CONSTANTINESCU, C. & LIHACIU, I. C. & Ștefan, A.-M. (2007): *Dicționar de literatură comparată*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași.
- COPANS, J. (1999): *Introducere în etnologie și antropologie*, Elisabeta Stînciulescu (trad.), Iași, Polirom.
- CRIHANĂ, A. D. (2011): *Romanul generației 60. Imaginar mitopolitic și ficțiune parabolică. De la mitocritică la mitanaliză*, Galați, Editura Europlus, https://books.google.ro/books?id=3ehgpYVet2gC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultat: 12/07/2018).
- CRISTEA, V. (1986): *Pe urmele lui Don Quijote*, București, Editura Cartea Românească.
- CUCHE, D. (2003): *Noțiunea de cultură în științele sociale*, Mihai-Eugen Avădanei (trad.), Iași, Institutul European.
- DÈLIEGE, R. (2006): *O istorie a antropologiei. Școli, autori, teorii*, Ioan T. Bița (trad.), București, Cartier.

- DIMA, A. (1962): *Principii de literatură comparată*, București, Editura Enciclopedică Română.
- DRAM, C. (2009): „Cele două mari începuturi ale romanului modern”, în *Romanul ca expresie deplină a imaginarului epic; începuturi, consolidări, direcții moderne*, Iași, Universitas XXI, 2009, pp. 89-146.
- DRIMBA, O. (2006): *Studii și eseuri de literatură universală*, București, Saeculum.
- DUMÉZIL, G. (1993): *Mit și epopee*, Gabriela Creția, Francisca Băltăceanu, Dan Slușanschi (trad.), București, Editura Științifică.
- DURAND, G. (2003): *Arte și arhetipuri. Religia artei*, Andrei Niculescu (trad.), București, Editura Meridiane.
- DURAND, G. (1999): *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, Muguraș Constantinescu; Anișoara Bobocea (trad.), București, Nemira.
- DURAND, G. (1997): *Figuri mitice și chipuri ale operei*, Irina Bădescu (trad.), București, Nemira.
- DURAND, G. (2004): *Introducere în mitologie – mituri și societăți*, Corin Braga (trad.), Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- DURAND, G. (1977): *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*, Marcel Aderca (trad.), prefață și postfață de Radu Toma, București, Univers.
- DUSSEL, E. (1994): *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, 3^a ed., Quito, Editorial Abya Yala, <https://books.google.ro/books?id=sltPcsg9VbgC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> (consultat: 15/07/2018).
- DUȚU, A. (1986): *Dimensiunea umană a istoriei. Direcții în istoria mentalităților*, București, Editura Meridiane.
- DUȚU, A. (1982): *Literatură comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Eminescu.
- DUȚU, A. (1979): *Modele, imagini, priveriști*, Cluj-Napoca, Dacia.
- DYSERINCK, H. (1986): „Închipuirea, chipul străinului și al omului exemplar”, în Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, București, Editura Meridiane.
- DYSERINCK, H. (1977): *Komparatistik. Eine Einführung*, Bonn, Bouvier.
- ECO, U. (1991): *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, Marina Spalas (trad.), București, Univers.
- ECO, U. (1969): *Opera deschisă. Formă și indeterminare în poeziile contemporane*, Cornel Mihai Ionescu (trad.), București, Editura pentru Literatură Universală.

- ECO, U. (1997): *Şase plimbări prin pădurea narativă*, Ştefania Mincu (trad.), Constanţa, Editura Pontica.
- ELIADE, M. (1978): *Aspecte ale mitului*, Paul Dinopol (trad.), prefaţă de Vasile Nicolescu, Bucureşti, Univers.
- ELIADE, M. (1994): *Imagini şi simboluri*. Eseu despre simbolismul magico-religios, Alexandra Beldescu (trad.), prefaţă de Georges Dumézil, Bucureşti, Humanitas.
- ELIADE, M. (1991): *Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise şi mistere*, Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu (trad.), Bucureşti, Editura Ştiinţifică.
- ELIADE, M. (1994): *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, Cezar Baltag (trad.), Bucureşti, Humanitas.
- FERRÉOL, G. & JUCQUOIS, G. (coord.) (2005): *Dicţionarul alterităţii şi al relaţiilor interculturale*, Nadia Farcaş (trad.), Iaşi, Polirom.
- FOUCAULT, M. (1999): *Arheologia cunoaşterii*, Bogdan Ghiu (trad.), Bucureşti, Univers.
- FOUCAULT, M. (1995): *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Mercedes Allendesalazar (trad.), traducere de Miguel Morey, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- FRESÁN, R. (2007): „Apuntes para una teoría de lo quijotesco como virus”, în M. Barchino Pérez, Cuenca (ed.), *Territorios de la Mancha: Versiones y subversiones cervantinas en la literatura hispanoamericana: Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 41-56, https://books.google.ro/books?id=Cl8b67LwQ_sC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultat: 13/04/2016).
- FREUD, S. (1992): *Dincolo de principiul plăcerii*, George Purdea; Vasile Dem Zamfirescu (trad.), Bucureşti, Editura „Jurnalul Literar”.
- FREUD, S. (2011): *Disconfort în cultură*, Roxana Melnicu (trad.), Bucureşti, Editura All.
- FREUD, S. (2010a): *Inhibiţie, simptom, angoasă*, Roxana Melnicu; Georgeta Mitrea (trad.), Bucureşti, Trei.
- FREUD, S. (2010b): *Introducere în psihanaliză*, Ondine Dăscăliţa; Roxana Melnicu; Wilhelm Reiner (trad.), Bucureşti, Trei.
- FREUD, S. (2010c): *Nevroză, psihoză, perversiune*, Roxana Melnicu; Corneliu Irimia; Wilhelm Reiner; Silviu N. Dragomir (trad.), Bucureşti, Trei.
- FREUD, S. (2010d): *Studii despre sexualitate*, Matei Rodica (trad.), Bucureşti, Trei.

- FREUD, S. (2010e): *Studii despre societate și religie*, Raluca Hurduc; Roxana Melnicu; George Prudea (trad.), București, Trei.
- FRYE, N. (1972): *Anatomia criticii*, Domnica Serian, Mihai Spăriosu (trad.), prefață de Vera Călin, București, Univers.
- FRYE, N. (2000): „Theory of Myths” în *Anatomy of Criticism. Four Essays*, prefață de Harold Bloom, Princeton University.
- GALEANO, E. (2003): *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI.
- GAUCHET, M. (1995): *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Vasile Tonoiu (trad.), București, Editura Științifică.
- GAVRILUȚĂ, N. (2009): *Antropologie socială și culturală*, Iași, Polirom.
- GÂRLEA, O. (2013): *Mit și ficțiune artistică în opera literară*, Chișinău, Profesional Service.
- GEERTZ, C. (2014): „Descrierea densă: către o teorie interpretativă a culturii”, în *Interpretarea culturilor*, Ciprian Șiualea (trad.), Cluj-Napoca, Editura Tact, pp. 13-36.
- GEERTZ, C. (1988): „Being there. Anthropology and the Scene of Writing”, în *Works and lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, https://monoskop.org/images/3/3f/Geertz_Clifford_Works_and_Lives_The_Anthropologist_as_Author_1988.pdf (consultat: 15/07/2018).
- GRIMAL, P. (1981): *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós.
- GRÜNBERG, L. (1972): *Axiologia și condiția umană*, București, Editura Politică.
- GUÉNÓN, René (2008): *Criza lumii moderne*, Anca Manolescu (trad.), București, Humanitas.
- GUILLÉN, C. (2005): *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada (Ayer y hoy)*, Barcelona, Tusquets Editores.
- GUILLÉN, C. (2007): *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura Comparada*, Barcelona, Tusquets Editores.
- HASSAN, I.H. (1987): *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio, Ohio State University Press.
- HAZARD, P. (1973): *Criza conștiinței europene*, Sanda Șora (trad.), București, Univers.
- HUTCHEON, L. (2002): „Discurs, putere, ideologie: Umanism și postmodernism” în *Poetica postmodernismului*, Dan Popescu (trad.), București, Editura Univers, pp. 283-316.

- ILUȚ, P. (1995): *Structuri axiologice din perspectivă psihosocială*, București, Editura Didactică și Pedagogică.
- JUNG, C.G. (1997): *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*, Maria-Magdalena Anghelescu (trad.), București, Teora.
- JUNG, C.G. (1994): *În lumea arhetipurilor*, Vasile Dem. Zamfirescu (trad.), București, Editura „Jurnalul Literar”.
- JUNG, C.G. (1927): *Metamorfoze și simboluri ale Libidoului*, Paris, Editions Montaigne.
- JUNG, C.G. et al. (2017): *Omul și simbolurile sale*, Mirela Foghianu (trad.), București, Trei.
- JUNG, C.G. (2003): *Opere complete*, vol. 1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, București, Trei.
- JUNG, C.G. (1999): *Simbol și libido (Simboluri ale transformării I)*, Maria-Magdalena Anghelescu (trad.), București, Teora.
- JUNG, C.G. (1997): *Tipuri psihologice*, Viorica Nișcov (trad.), București, Humanitas.
- JUNG, C.G. & Kerényi, K. (1994): *Copilul divin, Fecioara divină (Introducere în esența mitologiei)*, Daniela Lințoiu, Constantin Jinga (trad.), cuvânt înainte de Adriana Babeți, Timișoara, Amarcord.
- KERNBACH, V. (1995): *Dicționar de mitologie generală. Mituri. Divinitati. Religii*, București, București, Albatros.
- KERNBACH, V. (1995): *Mit. Mitogeneză. Mitoșferă*, București, Editura Casa Școalelor.
- KERNBACH, V. (1996): *Miturile esențiale. Antologie de texte mitologice cu o introducere în mitologia generală, comentarii critice și note istorice*, București, Univers Enciclopedic.
- LARRAÍN, J. (1994): „La identidad latinoamericana. Teoría e historia”, în *Estudios Públicos. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, nr. 55, <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Identidad%20latinoamericana.pdf> (consultat: 13/07/2018).
- LARRAÍN, J. (1996): „Posmodernidad e identidad latinoamericana”, în *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, nr. 13-14, ianuarie-decembrie, pp. 45-74, <https://www.portalcolegiosantalucia.com/Administrador/documentos/posmodernismo%20y%20latinoamerica%2010.pdf> (consultat: 13/07/2018).
- LASCU, G. (2002): „**Imagologia literară comparată. Cîteva repere teoretice și metodologice**”, în *Caietele Echinoux*, pp. 78-86.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1978): *Antropologia structurală*, J. Pecher (trad.), prefață de Ion Aluș, București, Editura Politică.
- LÈVY-BRUHL, L. (2003): *Experiența mistică și simbolurile la primitivi*, Raluca Lupu-Onet (trad.), Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- LYOTARD, J.-F. (2003): *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Ciprian Mihali (trad.), Cluj - Napoca, Idea Design.
- MALINOWSKI, B. (1993.): *Magie, știință și religie*, Nora Vasilescu (trad.), Iași, Editura Moldova.
- MAÑACH, J. (1948): „Filosofia del quijotismo”, în *Revista de la Universidad de La Habana* (Separata), vol. XXV, nr. 76-81, enero-diciembre, pp. 63-108,
http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_america/cuba/manach.htm
 (consultat: 13/04/2017).
- MARINO, A. (1991-1998): *Biografia ideii de literatură* (7 vol.), Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- MARINO, A. (1998.): *Comparatism și teoria literaturii*, Mihai Ungurean (trad.), Iași, Polirom.
- MASEK, V. E. (1978): *De la Apollo la Faust. Dialog între civilizații, dialog între generații*, Lucian Blaga, Ion Dobrogeanu-Gherea, Ion Herdan (trad.), București, Editura Meridiane.
- MAUSS, M. (1997.): *Eseu despre dar*, Silvia Lupescu, (trad.), prefață de Nicu Gavriluță, Iași, Polirom.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. (1997): *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Gabriela Gavrila (trad.), studiu introductiv de Nicu Gavriluță, Iași, Polirom.
- MIGNIOLO, W. (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Silvia Jawerbaum, Julieta Barba (trad.), Barcelona, Editorial Gedisa, <https://es.scribd.com/doc/130753026/1-Walter-Migniolo-La-Idea-de-America-Latina-La-Herida-Colonial-y-La-Opcion-Decolonial> (consultat: 12/07/2018).
- MIHĂILESCU, V. (2007): *Antropologie. Cinci introduceri*, Iași, Polirom.
- MIHU, A. (2002): *Antropologie culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- MILOŠEVIĆ, N. (1983): *Eseuri de antropologie literară*, Dorin Stoescu (trad.), București, Univers.
- MONTANER, C.A. (2001): *Las raíces torcidas de América Latina*, Madrid, Plaza & Janés Editores.
- MOURA, J.M. (2007): *La Imagología Literaria/ La imagen del tercer mundo en la novela francesa contemporánea*, Javier Eduardo Otero Peña (trad.), Programa de Pasantías de la Escuela de Idiomas Modernos,

- <https://es.scribd.com/document/375247571/La-Imagologia-Literaria-Jean-Marc-Moura> (consultat: 13/07/2018).
- NOGUEROL JIMÉNEZ, F. (1992): „El dictador latinoamericano (Aproximación a un arquetipo narrativo)”, în *Philologia Hispalensis*, Sevilla, nr. 7, pp. 91-102, <https://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/136954> (consultat: 13/07/2018).
- NIETZSCHE, F. (1999): *Așa grăit-a Zarathustra*, George Emil Bottez (trad.), București, Antet.
- NIETZSCHE, F. (1992): *Nașterea tragediei*, Ion Dobrogeanu-Gherea, Ion Herdan (trad.), Iași, Pan.
- NORBERT, E. (2001): *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice și psihogenetice. II. Transformări ale societății. Schița unei teorii a civilizării*, Monica- Maria Aldea (trad.), Iași, Polirom.
- ORTEGA Y MEDINA, J.A. (1987): *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM.
- PAGEAUX, D.-H. (2000): *Literatura generală și comparată*, Livia Ciocoiu (trad.), cuvânt introductiv de Paul Cornea, Iași, Polirom.
- PAVEL, T. (2008): *Gândirea romanului*, Mihaela Mancaș (trad.), București, Humanitas.
- PAZ, O. (1992): *El laberinto de la soledad*, Madrid, Fondo de la Cultura Económica de España.
- PĂCURARIU, F. (1975): *Individualitatea literaturii latino-americane*, București, Univers.
- PINEDA BOTERO, Á. (2005): *Estudios críticos sobre la novela colombiana 1990-2004*, Colombia, Fondo Editorial Universidad EAFIT, [https://books.google.ro/books?id=bCdtBn1MS1AC&pg=PA4&lpg=PA4&dq=Pineda+Botero,+A+\(2005\)+\(en+espa%C3%B1ol\).+Estudios+cr%C3%ADticos+sobre+la+novela+colombiana+1990-2004.+Fondo+editorial+universidad+EAFIT.&source=bl&ots=Jy6R1kQttB&sig=zahe1HhfNk6ZYImOYG_cNqYI7UQ&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjsj-eInMjWAhVqMZoKHczZCokQ6AEIJAA#v=onepage&q=Pineda%20Botero%2C%20A%20\(2005\)%20\(en%20espa%C3%B1ol\).%20Estudios%20cr%C3%ADticos%20sobre%20la%20novela%20colombiana%201990-2004.%20Fondo%20editorial%20universidad%20EAFIT.&f=false](https://books.google.ro/books?id=bCdtBn1MS1AC&pg=PA4&lpg=PA4&dq=Pineda+Botero,+A+(2005)+(en+espa%C3%B1ol).+Estudios+cr%C3%ADticos+sobre+la+novela+colombiana+1990-2004.+Fondo+editorial+universidad+EAFIT.&source=bl&ots=Jy6R1kQttB&sig=zahe1HhfNk6ZYImOYG_cNqYI7UQ&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjsj-eInMjWAhVqMZoKHczZCokQ6AEIJAA#v=onepage&q=Pineda%20Botero%2C%20A%20(2005)%20(en%20espa%C3%B1ol).%20Estudios%20cr%C3%ADticos%20sobre%20la%20novela%20colombiana%201990-2004.%20Fondo%20editorial%20universidad%20EAFIT.&f=false) (consultat: 20/09/2017).

- PLATON (1975): „Protagoras” în *Opere*, vol. I, ediția a II-a, Șerban Mironescu (trad.), București, Editura Științifică și Enciclopedică, pp. 417-483.
- PROPP, V.I. (1970): *Morfologia basmului*, Radu Niculescu (trad.), București, Univers.
- PRUS, E. (2004): „Poetica mitului” în *Revista Limba Română*, nr. 4-6, anul XIV, Chișinău, <http://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=2150>.
- QUINTELADI MAGGIO, S.M. (2010): „¿Descubrimiento o encubrimiento de América?”, în *Revista Ariel*, nr. 6/noiembrie, pp. 28-30, https://arielenlinea.files.wordpress.com/2010/11/04_descubrimiento.pdf (consultat: 13/07/2018).
- RANK, O. (1997): *Dublul. Don Juan*, Maria Vicol (trad.), prefață de Petru Ursache, Iași, Institutul European.
- RANK, O. (2012): *Mitul nașterii eroului - o interpretare psihologică a mitologiei*, Monica Medeleanu (trad.), București, Herald.
- RICOEUR, P. (1999a): *Conflictul interpretărilor. Eseuri de hermeneutică I*, Horia Lazăr (trad.), Cluj-Napoca, Echinox.
- RICOEUR, P. (1999b): *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică I*, Ion Pop (trad.), Cluj-Napoca, Echinox.
- RICOEUR, P. (1998): *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Magdalena Popescu, Valentin Protopopescu (trad.), București, Trei.
- RICOEUR, P. (1992): *Oneself as Another*, Kathleen Blamey (trad.), The University of Chicago Press, https://books.google.ro/books?id=uCZSOYcB_CIC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consultat: 12.07.2018).
- ROBERT, M. (1983): *Romanul începuturilor și începuturile romanului*, Paula Voicu Dohotaru, Ion Angela (trad.), București, Univers.
- RODÓ, J.E. (1993): *Ariel. Motivos de Proteo*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, ediție digitală a Bibliotecii Saavedra Fajardo: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Arielmot.pdf> (consultat: 13/07/2018).
- RODÓ, J.E. (2009): „La filosofía del *Quijote* y el descubrimiento de América. El centenario de Cervantes”, în *Obras completas*, Emir Rodríguez Monegal (ed.), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 1210-1212.
- ROUGEMONT, D. de (1987): *Iubirea și Occidentul*, Ioana Fedorov, Virgil Cădea (trad.), București, Univers.

- ROUSSEAU, J.-J. (1958): *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, S. Antoniu (trad.), București, Editura Științifică.
- SAMUELS, A. et al. (2005): *Dicționar critic al psihologiei jungiene*, Corin Baraga (trad.), București, Humanitas.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (2005): „La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”, în *Revista de Filología Alemana*, nr. 13, Universidad Complutense de Madrid, pp. 9-28, <https://core.ac.uk/download/pdf/38840374.pdf> (consultat: 15/07/2018).
- SARMIENTO, D.F. (1874): *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Paris, Librería Hachette y Cia.
- SELLIER, P. (1984): „Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?”, în *Littérature*, nr. 55, pp. 112-126, https://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1984_num_55_3_2239.
- SOKAL, A. & BRICMONT, J. (1998): *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador.
- SPENGLER, O. (1996): *Declinul Occidentului. Schiță de morfologie a istoriei*, Craiova, Beladi.
- SURDULESCU, R. (1997): *Critica mitic-arhetipală. De la motivul antropologic la sentimentul numinosului*, București, Allfa.
- TODOROV, T. (1999a): *Abuzurile memoriei*, Doina Lica (trad.), Timișoara, Amarcord.
- TODOROV, T. (1996): *Confruntarea cu extrema. Victime și torționari în secolul XX*, Traian Nica (trad.) București, Humanitas.
- TODOROV, T. (1994): *Cucerirea Americii. Problema celuilalt*, Magda Jeanrenaud (trad.), Iași, Institutul European.
- TODOROV, T. (2010): *La Conquista de América. El problema del otro*, Flora Botton Burlá (trad.), México, Siglo XXI.
- TODOROV, T. (2002a): *Grădina nedesăvârșită-gândirea umanistă în Franța*, Delia Sepetean Vasiliu (trad.), București, Trei.
- TODOROV, T. (2002b): *Memoria răului, ispita binelui. O analiză a secolului*, Magdalena Boiangiu & Alexandru Boiangiu (trad.), București, Curtea Veche.
- TODOROV, T. (1999b): *Noi și ceilalți – despre diversitate*, Alexandru Vlad (trad.), Iași, Institutul European.
- TODOROV, T. (1999c): *Omul deșrădăcinat*, Ion Pop (trad.), Iași, Institutul European.

- TROC, G. (2006): *Postmodernismul în Antropologia Culturală*, Iași, Polirom.
- ȚIȚEI, A. (2012): *Identitate, alteritate și putere. Realități sociale și problematizări literare în America Latină*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași.
- VALÉRY, P. (1996): *Criza spiritului și alte eseuri*, Maria Ivănescu (trad.), Iași, Polirom.
- VERGARA ESTÉVEZ, J. & VERGARA DEL SOLAR, J. (2002): „Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica”, în *Revista de ciencias sociales* (CI), Tarapacá (Chile), Universidad Arturo Prat, nr. 12, pp. 77-92, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801206> (consultat: 13/07/2018).
- VERGARA ESTÉVEZ, J. & VERGARA DEL SOLAR, J. (2001): „Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la tesis de la identidad cultural mestiza”, în *Boletín de Filosofía*, nr. 11, Santiago, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, <https://vbaeza.files.wordpress.com/2007/07/cultura-y-mestizaje-en-america-latina.pdf> (consultat: 13/07/2018).
- VERGARA ESTÉVEZ, J. & VERGARA DEL SOLAR, J. (2010): „Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina”, în *Utopía y Praxis Latinoamericana*, anul 15, nr. 51, octombrie-decembrie.
- VICO, G. (1964): *La ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Buenos Aires, Editorial Aguilar.
- VOIA, V. (2016): *Literatura comparată la turnanta ultimului secol. Anxietăți, paradigme, metode*, București, Univers, ediție digitală: <https://books.google.ro/books?id=LzHgDAAAQBAJ&pg=PT152&lpg=PT152&dq=IMAGOLOGIE+LITERATA&source=bl&ots=gHmwxrFi4x&sig=dsoKPDS8W14EmMQHO9VHv0h85HY&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewj0nIzVyyq7cAhUyiKYKHeYSAwgQ6AEwBXoECAEQUg#v=onepage&q=IMAGOLOGIE%20LITERATA&f=false>.
- WEBER, M. (2012): „La ciencia como vocación”, în *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), prefață de Raymond Aron, 2^a ed., Madrid, Alianza Editorial, pp. 180-231, http://www.politicascsti.net/index.php?option=com_docman&task=docview&gid=43&Itemid=74&lang=es.
- WUNENBURGER, J.-J. (2008): *Antropología del imaginario*, Silvia Labado (trad.), Buenos Aires, Ediciones Del Sol,

https://books.google.ro/books/about/Antropolog%C3%ADa_del_imaginario.html?id=l-fSoD7K-5IC&redir_esc=y.

- WUNENBURGER, J.-J. (2005): *Filosofia imaginii*, (trad.) Mugurel Constantinescu, ediție îngrijită și postfață de Sorin Alexandrescu, Iași, Polirom.
- WUNENBURGER, J.-J. (2009): *Imaginarul*, Dorin Ciontescu-Samfireag (trad.), Cluj-Napoca, Editura Dacia.
- WUNENBURGER, J.-J. (2001): **Utopia sau criza imaginarului**, Tudor Ionescu (trad.), Cluj-Napoca, Dacia.
- WUNENBURGER, J.-J. (2005): *Filosofia imaginii*, (trad.) Mugurel Constantinescu, ed. îngrijită și postfață de Sorin Alexandrescu, Iași, Polirom.
- WUNENBURGER, J.-J. (1998): *Viața imaginilor*, Ionel Bușe (trad.), Cluj, Cartimpex.
- ZEA, L. (1988): *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Editorial Barcelona, Anthropos.