

Eon

Revistă academică trimestrială editată de
Eon – Asociație pentru Promovarea Culturii, Artei, Educației și Cercetării Științifice
Partener: Editura *Agnos* din Sibiu

Vol. 6, nr. 3 / 2025



ISSN 2734 - 8296
(Print)

Revista *Eon* este indexată în bazele internaționale de date DOAJ, ERIHPLUS, CEEOL, EBSCO, INDEX COPERNICUS și altele.

ISSN-L 2734 – 8296

ADRESA REDACȚIEI

Aleea Frații Buzești, nr. 12, sc. B. ap. M2, loc. Sibiu,
jud. Sibiu, România

<https://www.revista-eon.eu>
E-mail : revista.eon2020@gmail.com

ISSN 2734 - 830X
(Online)

Tehnoredactor și responsabil website:
Gabriel Hasmațuchi

Coperta:
Petru Adrian Danciu

DIRECTOR DE ONOARE:

Romeo PETRAȘCIUC, Editura Agnos din Sibiu

COLEGIUL ȘTIINȚIFIC:

Mihaela ALBU, Uniunea Scriitorilor din România

Adrian ALUI GHEORGHE, Uniunea Scriitorilor din România

Dan ANGHELESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Lia Alexandra BALTADOR, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România

Ioan BIRIȘ, Universitatea de Vest din Timișoara

Kathrin BOUVOT, University of Vienna, Austria

Diana CÂMPAN, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (România)

Viorel CERNICA, Universitatea din București (România)

Marius CUCU, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava (România)

Theodor DAMIAN, Metropolitan College of New York (SUA)

Liliana DANCIU, Centrul de Cercetare a Imaginarului „Speculum”, Universitatea “1 Decembrie 1918” Alba Iulia (Romania)

Dragoș DRAGOMAN, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Virgil DRĂGHICI, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj (România)

Daniela DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Petru DUNCA, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Ion DUR, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Florea IONCIOAIA, Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași (România)

Viorella MANOLACHE, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române, București

Antonia MATEI, Universitatea București (România)

Ovidiu MATIU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Marius-Iuliu MORARIU (Ieromonah Maxim), Universitatea Pontificală „Angelicum” (Italia)

Delia MUNTEAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Ionel NARIȚA, Universitatea de Vest din Timișoara (România)

Constantin NECULA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Marian NENCESCU, Institutul de Filosofie „C. Rădulescu-Motru” - Academia Română

Amalia PAVELESCU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Ovidiu PECICAN, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (România)

Bogdan POPOVENIUC, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Rodrigo Inácio Ribeiro SÁ MENEZES, PhD, Cercetător independent, Brazilia

Constantin SCHIFIRNEȚ, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București

Gianluigi SEGALERBA, aka - Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien (Austria)

Marco SONZOGNI, Victoria University of Wellington, Noua Zeelandă

Delia SUIOGAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Lucian-Vasile SZABO, Universitatea de Vest din Timișoara (România)

Alina ȚENESCU, Universitatea din Craiova (România)

Ioan Radu VĂCĂRESCU, Uniunea Scriitorilor din România

REDACTOR-ȘEF:

Gabriel HASMAȚUCHI, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

COEDITORI:

Alexandra BALM DUMITRESCU, New Zealand Society of Authors (Noua Zeelandă)

Anca-Elena DAVID, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Costin-Răzvan ENACHE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Adriana MARTINS, Universidade Catolica Portuguesa (Portugal)

Jarmila MILDORF, Paderborn University (Germany)

Raluca SOARE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

EDITORI:

Anabella-Maria BEJU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Aniela-Ioana CORLĂTEANU, Academia Forțelor Terestre „Nicolae Bălcescu” din Sibiu (România)

Maria-Otilia OPREA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Maria SINACI, Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad (România)

Emilia URSACHI, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (România)

Cuprins / Table of Contents

Eduard-Claudiu Gross, Alicia J. M. Colson: <i>AI-Slop and Political Propaganda: The Role of AI-Generated Content in Memes and Influence Campaigns</i>	289
Abla Maandi: <i>Digital Colonialism and Epistemic Dependence. A Postcolonial Critique of Power and Knowledge</i>	299
Maria Curtean: <i>Între descentralizare politică și critică profetică. Peisajul politic și religios din Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană în zorii Reformei</i>	308
Mimouna Benaichouba: <i>Ibn Khaldun and the Idea of the Ummah. A Study of the Conditions of Social Cohesion and Civilizational Decline</i>	317
Alexandru Iovu: <i>Semnificația noțiunii de „eros” în gândirea lui Christos Yannaras</i>	334
Diana-Cătălina Niculai: <i>Valențele „te iubesc-ului”</i>	344
Arianna-Alexandra Hușanu: <i>Idealul estetic feminin în Roma antică</i>	350
Livia Georgeta Suciuc: <i>Rolul muzicii în construcția identităților etnice-culturale. Tinariwen și blues-ul tuaregilor din deșertul saharian</i>	361
Paula-Grațîela Cernamoriț: <i>The Reflection of Shamanism in South Korean Television Series</i>	373
Nouredine Dahmar, Radhouane Moumene: <i>Sociology of Linguistic Transformations in the Digital Space. An Approach in the Context of Algerian Society</i>	389
Cipriana-Elena Čavaș: <i>Statutul construcțiilor incidente în limba română contemporană</i>	401
Tudor-Alexandru Rusu: <i>Disco Elysium: Voices and Thoughts. A brief overview of Skill Voices and The Thought Cabinet</i>	408

© Revista Eon, doar pentru prezentul volum
© Autorul/Autorii/Author/s

Autorii își asumă răspunderea privind originalitatea lucrării publicate, iar responsabilitatea pentru opiniile exprimate le revine integral.

Author(s) is/are exclusively responsible for the originality of the published articles. The views and opinions expressed by author(s) in the articles published in this journal are their sole responsibility.

AI-Slop and Political Propaganda: The Role of AI-Generated Content in Memes and Influence Campaigns

Article history:

Received: 15.08.2025

Revised: 10.09.2025

Accepted: 25.09.2025

Available online: 21.10.2025

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.1>

Eduard-Claudiu GROSS

Lucian Blaga University of Sibiu

eduard.gross@ulbsibiu.ro

<https://orcid.org/0000-0002-6842-1173>

Alicia J.M. COLSON

University of Lancashire

alicia.colson@uclmail.net

<https://orcid.org/0000-0002-8045-236X>

ABSTRACT: This paper examines the phenomenon of “AI-slop” – a term denoting the mass proliferation of low-quality, AI-generated content – and its role in contemporary digital culture and political propaganda. We trace the conceptual emergence of AI-slop and analyze its epistemic, aesthetic, and socio-political implications, focusing particularly on memes as carriers of ideology. Through a media-theoretical and historical lens, we compare memes with political cartoons, highlighting how both serve as vehicles for persuasion, but noting memes’ capacity for rapid diffusion, anonymity, and heightened polarizing effects. Using the 2024–25 Romanian elections as a case study, we show how candidates strategically deployed AI-generated memes and crude visuals to cultivate authenticity, amplify nationalist narratives, and bypass traditional media scrutiny. We argue that AI-slop not only undermines knowledge infrastructures but also reconfigures political communication, blurring the boundaries between entertainment, misinformation, and propaganda. Ultimately, AI-slop represents a critical frontier for digital literacy, democratic resilience, and information integrity.

KEYWORDS: AI-slop; memes; propaganda; digital literacy; political communication; Romania.

TITLU: „AI-Slop și propaganda politică: rolul conținutului generat de IA în meme și campaniile de propagandă”

REZUMAT: Acest articol examinează fenomenul „AI-slop”, un termen care desemnează răspândirea conținutului de calitate scăzută generat de inteligența artificială, precum și efectele sale asupra culturii digitale contemporane și a comunicării politice. Studiul urmărește apariția și evoluția conceptului de AI-slop și analizează implicațiile sale epistemice, estetice și sociale. Analiza se concentrează asupra memelor, privite ca forme de exprimare ideologică și instrumente de propagandă. Prin raportare la tradiția teoretică și istorică a mass-mediei, articolul compară meme-urile cu caricaturile politice, subliniind atât funcția lor comună de vehicule persuasive, cât și diferențele esențiale legate de ritmul de circulație, anonimatul autorilor și potențialul de polarizare. Ca studiu de caz, sunt analizate alegerile din România din perioada 2024–2025, pentru a evidenția modul în care candidații au utilizat meme și imagini generate de inteligența artificială cu scopul de a construi o imagine autentică, de a promova narațiuni naționaliste și de a evita controlul mass-mediei tradiționale. Articolul argumentează că fenomenul AI-slop afectează mecanismele de validare a cunoașterii și transformă comunicarea politică, estompând limitele dintre divertisment, dezinformare și propagandă. AI-slop reprezintă o provocare esențială pentru alfabetizarea digitală, reziliența democratică și integritatea informațională.

CUVINTE-CHEIE: AI-slop; meme; propagandă; alfabetizare digitală; comunicare politică; România.

Introduction

In the contemporary digital age, we are witnessing an ontological dilution of content, where the abundance of artificially generated matter creates a kind of informational ‘primordial soup’. Primordial soup, or ‘prebiotic soup’, describes the set of conditions which enabled the formation of the Earth, when researchers discovered in 1953 that methane, ammonia and hydrogen are needed to produce the basic organic monomers – amino acids. These are needed for ‘life’. This phrase ‘primordial soup’ in fact refers to the heterotrophic theory, sometimes called the Oparin–Haldane hypothesis of life. But the primordial soup under discussion is more akin to ‘slop’. According to the classical definition of slop by *Cambridge Dictionary* – an amorphous, liquid, indigestible mass – contemporary digital content is in fact being transformed into a fluid, insubstantial entity. Paradoxically the world is witnessing a vast quantitative explosion of creation while simultaneously

witnessing an implosion of meaning. The virtual stereotypes of hardship and unrecognized success are a form of Baudrillardian simulacra - children without originals, representations of ideals that never really existed. The high engagement of this kind of content reveals a collective hunger for validation, transforming social media into a kind of 'digital beehive' where value is no longer measured in authenticity, but in the ability to generate reactions - obtaining 'likes' and more 'followers'. We live in the era of 'being seen', being performative is important to many people. This content is akin to liquid food served to animals - "slops" in its traditional sense as it becomes a degraded form of digital nutrition, consumed more out of necessity than intrinsic value. We are witnessing a new form of alienation, where the artificial abundance of content creates a paradox of spiritual poverty amidst information abundance.

In an article published in *The New York Times*, Benjamin Hoffman (2024) explores the concept of "AI-slop", a recent term for content of questionable quality generated by artificial intelligence (AI), a phenomenon has become increasingly visible as AI models such as Google's Gemini are integrated into search engines and social media feeds. While such systems are intended to provide quick and efficient answers, they frequently produce superficial, erroneous or irrelevant results. A notorious example is Google's absurd recommendation that users could use non-toxic glue to make cheese stick better to pizza. This type of misinformation demonstrates that AI does not prioritize accuracy, but merely generates content in an automated fashion without encouraging critical thinking. Digital slop has become the equivalent of spam, but in a more subtle and pervasive form.

Beyond the obvious errors, the major problem that Hoffman points out is that AI presents information as definitive, rather than as a starting point for research. This tendency reduces the active involvement of users and favors a passive acceptance of information, which can have dangerous effects on decision-making. Moreover, the spread of AI-slop in online searches affects not only users but also the digital ecosystem, diminishing the visibility of trusted sources. Hoffman argues that while AI can be a useful tool, its uncontrolled integration into the internet risks turning the digital space into a place dominated by worthless content.

In light of these concerns, it is essential to examine how AI-slop fits within the current epistemic landscape and what implications it holds for knowledge production and digital literacy. As AI-generated content proliferates, it challenges traditional notions of expertise, authority, and trust in information, raising critical questions about the evolving role of automated systems in shaping public understanding. Furthermore, the rise of AI-generated images and videos introduces a new category of misinformation - **visual AI-slop** - which blurs the boundaries between synthetic and authentic media. Analyzing its characteristics and comparing it to traditional forms of visual misinformation can offer insight into how audiences engage with and interpret such content. Lastly, the infiltration of AI-slop into political discourse, particularly in the latest Romanian electoral campaign, underscores the urgency of understanding its role in shaping narratives, influencing public opinion, and potentially altering democratic processes.

To address these issues, this research focuses on the following key questions:

How does AI-slop fit within the current epistemic landscape, and what are its implications for knowledge production and digital literacy?

What are the characteristics of visual AI-slop, and how does it compare to traditional visual misinformation?

What role has AI-slop played in shaping narratives during the latest political campaign in Romania?

Emergence and Definition of "AI Slop"

The term "AI slop" emerged in tech discourse by mid-2024 to describe the torrent of low-value, machine-generated content flooding online platforms. Benjamin Hoffman's June 2024 *New York Times* column popularized the phrase, defining slop as "shoddy or unwanted AI content in social media, art, books and, increasingly, in search results"¹. Tech commentators had been using "slop" informally (analogous to Internet "spam"), but Hoffman's NYT piece brought it to mainstream attention. As Willison (2024) notes, the term was echoed in outlets like *The Guardian* and the NYT by mid-2024, capturing

¹ José Marichal, "AI Isn't Responsible for Slop. We Are Doing It to Ourselves," Tech Policy Press, July 15, 2025, <https://www.techpolicy.press/ai-isnt-responsible-for-slop-we-are-doing-it-to-ourselves/>.

“modern A.I.”’s downsides (e.g. “Ignore that email, it’s spam... ‘Ignore that article, it’s slop’”)¹. Max Read similarly describes slop as “a term of art, akin to spam, for low-rent, scammy garbage generated by artificial intelligence”². In short, AI slop denotes the ephemeral, formulaic, and often pointless content AI can generate at scale – the digital detritus of the online world (Hoffman 2024; Read 2024).

On social platforms, “AI slop” has rapidly become a catchword. Researchers Tang and Wikström (2024) report that TikTok, Facebook and similar platforms are “being flooded with uncanny and bizarre content” generated by AI – what they explicitly call “so-called ‘AI slop’”³. Viral examples include “Shrimp Jesus” and other absurd images that circulate widely on Facebook and Instagram. As one Guardian columnist quips, “Slop is everywhere ... Shrimp Jesus”⁴, illustrating how quickly such bizarre AI images become memes. Analysis of YouTube data shows that roughly 10% of its fastest-growing channels (by summer 2025) consist entirely of surreal, AI-generated videos – “mass-produced content that is surreal, uncanny or simply grotesque,” meeting the technical definition of slop⁵. Even on Reddit and Twitter (X) moderators and users are talking about slop. For instance, Reddit moderators report being “grappling with an influx of generative AI content, which many subreddits deem low-quality or contrary to their mission,” and asking for tools to filter out “AI slop”⁶. In sum, discussions on Twitter and Reddit reflect that AI slop now permeates feeds: users post it deliberately (often either for shock value or monetization), while communities simultaneously lament and debate how to handle the onslaught.

Scholars and critics have begun analyzing slop and its consequences. Cognitive scientists warn that AI-generated drivel can “pollute the scientific knowledge infrastructure”. Iris van Rooij (2025) documents how even Google-linked definitions on academic sites can be entirely AI-fabricated “slop” – plausibly worded but false content with no regard for truth. Experts characterize this as an epistemic crisis, with one colleague coining the term “*epistemicide*” to describe AI slop’s erosion of knowledge⁷. In science publishing, David Crotty (2025) of *The Scholarly Kitchen* notes a “flood of AI-generated slop” overwhelming systems (e.g. the NIH limited grant submissions due to many AI-penned proposals)⁸. Social science researchers also document slop’s socio-technical ecosystem: Tang and Wikström (2024) show that AI slop has become a “lucrative venture” – an AI “gold rush” where anyone (often outside the West) can churn out thousands of videos or posts to game platform algorithms⁹. These analyses highlight slop not just as a novelty but as a phenomenon with real impacts on information integrity, creativity, and online economies.

¹ Simon Willison, “First Came ‘spam.’ Now, with A.I., We’ve Got ‘Slop,’” Simon Willison’s Weblog, 2025, <https://simonwillison.net/2024/Jun/11/nytimes-slop/>.

² Max Read, “Drowning in Slop,” *Intelligencer*, September 25, 2024, <https://nymag.com/intelligencer/article/ai-generated-content-internet-online-slop-spam.html>.

³ Jiaru Tang and Patrik Wikström, “‘Side Job, Self-Employed, High-Paid’: Behind the AI Slop Flooding TikTok and Facebook,” *The Conversation*, September 23, 2024, <https://theconversation.com/side-job-self-employed-high-paid-behind-the-ai-slop-flooding-tiktok-and-facebook-237638>.

⁴ Arwa Mahdawi, “Ai-Generated ‘slop’ Is Slowly Killing the Internet, so Why Is Nobody Trying to Stop It?,” *The Guardian*, January 8, 2025, <https://www.theguardian.com/global/commentisfree/2025/jan/08/ai-generated-slop-slowly-killing-internet-nobody-trying-to-stop-it>.

⁵ Priya Bharadia, “Cat Soap Operas and Babies Trapped in Space: The ‘ai Slop’ Taking over YouTube,” *The Guardian*, August 11, 2025, <https://www.theguardian.com/technology/2025/aug/11/cat-soap-operas-and-babies-trapped-in-space-the-ai-slop-taking-over-youtube>.

⁶ Scharon Harding, “Reddit Mods Are Fighting to Keep AI Slop off Subreddits. They Could Use Help.,” *Ars Technica*, February 17, 2025, <https://arstechnica.com/gadgets/2025/02/reddit-mods-are-fighting-to-keep-ai-slop-off-subreddits-they-could-use-help/>.

⁷ Iris van Rooij, *AI Slop and the Destruction of Knowledge* (2025), <https://doi.org/10.5281/zenodo.16905560>

⁸ David Crotty, “The AI Slop Overload Does Not Taste Good,” *The Scholarly Kitchen*, August 8, 2025, <https://scholarlykitchen.sspnet.org/2025/08/08/the-ai-slop-overload-does-not-taste-good/>.

⁹ Tang and Wikström, “‘Side Job, Self-Employed, High-Paid.’”

AI vs. Human Content: Creativity, Originality, Coherence

Comparisons of AI- versus human-generated content show mixed results. In controlled studies of creative tasks, AI can produce novel ideas and even outperform average humans on routine measures. For example, a 2023 *Scientific Reports* study found that AI chatbots' answers scored higher on average for creativity in a divergent-thinking test – though the single best human answers still matched or exceeded the bots' best ideas¹. In practice, however, slop content often lacks genuine originality and coherence. Critics note that AI models tend to repeat clichés and hallucinate factual details (Bender et al. 2021). As van Rooij (2025) summarizes, LLMs “have no concern for truth” – they mimic scholarship but create “convincing-sounding ‘information’” that is generally unsubstantiated or wrong². While AI can generate grammatically polished text or images, expert evaluators often find it semantically shallow. In comparison, humans bring depth, intention and critical understanding. In art and writing, AI slop is sometimes openly embraced as “stupid” or absurdist art, but that very label underscores its deficit in genuine aesthetic or narrative coherence (Gioia 2024). In short, AI can match human performance on some average creativity metrics, but human authors still outshine AI on the finest-quality ideas – and human content retains semantic grounding that slop often lacks.

AI slop can be understood through several theoretical lenses. In media theory terms, it represents a new wave in the “enshittification” of the Internet: platforms increasingly prioritize cheap, automated content because it boosts engagement and ad revenue. As one commentator observes, “low-quality AI-generated slop floods online platforms and crowds out genuine humans”³. This dynamic echoes older notions of media saturation and spam but scaled up by generative AI. Aesthetic theory also finds echoes of past concepts: some call slop the Internet's latest anti-aesthetic – akin to Steyerl's “poor images” of degraded media, or the postmodern kitsch of memetic art. Ted Gioia (2024) even coined a “Slop Manifesto,” describing slop art as “flat, awkward, stale...and celebrated for its stupidity and clumsiness”⁴. This frames slop as a cynical aesthetic: its value lies in its cheap spectacle and the absurdity of high-tech producing junk.

Epistemologically, slop poses a challenge: it blurs lines between information and noise. The new term “*slopaganda*” has been proposed for how AI slop can amplify propaganda and misinformation. Scholars warn that a deluge of slop will make “truth [increasingly] difficult to discern”⁵. In sum, AI slop is theorized as both symptom and driver of a degraded media environment – an overflow of synthetic content that complicates knowledge, erodes trust in online media, and reconfigures our aesthetic expectations.

Memes as carriers of ideology and political messaging

Almost fifty years ago, Berger (1973) argued that humans see things before they express ideas as words. Human beings must see things before they use words to describe them as Berger wrote,

“Seeing comes before words. The child looks and recognizes before it can speak.”⁶

¹ Mika Koivisto and Simone Grassini, “Best Humans Still Outperform Artificial Intelligence in a Creative Divergent Thinking Task,” *Scientific Reports* 13, no. 1 (September 14, 2023), <https://doi.org/10.1038/s41598-023-40858-3>.

² van Rooij, *AI Slop and the Destruction of Knowledge*.

³ Bruce Berls, “Ai Slop and the Enshittification of Everything,” Arrgle Books - Better Living Through Augmented Reality, May 15, 2025, <https://arrgle.com/ai-slop-and-the-enshittification-of-everything/>.

⁴ Ted Gioia, “The New Aesthetics of Slop,” *The New Aesthetics of Slop* - by Ted Gioia, February 25, 2025, <https://www.honest-broker.com/p/the-new-aesthetics-of-slop>.

⁵ Michał Kłincewicz, Mark Alfano, and Amir Fard, *Slopaganda: The Interaction between Propaganda and Generative AI* (2025), <https://doi.org/10.48550/arXiv.2503.01560>.

⁶ John Berger, *Ways of Seeing* (London: Penguin, 1973), 1.

The fact that humans see things before they express them in words, he argued¹, enables us, as humans, to find our place in the world and to describe and delineate the world in words. He continued his line of argument, asserting that words “can never undo the fact that we are surrounded by it”² So, what we see and what we know is “never settled”. Berger asserted that the way that humans see things is affected by what humans know and what humans believe, and that all images are man-made. An image, Berger asserts, is a “sight which has been recreated or reproduced” and “every image embodies a way of seeing”³.

The first images that we know of today are those which archaeologists and art historians label as ‘rock paintings’, or what some call ‘rock art’, on rock walls and inside caves in many parts of the globe. But whatever these labels, no certainty exists today as to the meaning of these images, just lots of theories. What is clear is that humans do use self-replicating chunks of information, and images, because humans tend to share and repeat information. Images are carriers of information which are read by humans to understand them. But whether or not their intention is understood is another question. Gombrich (1972), one of the most well known art historians of the 20th century, wrote,

“The chance of a correct reading of the image is governed by three variables: the code, the caption and the context.”⁴

Gombrich continued his line of argument that the context of an image, being read, must be remembered otherwise difficulties in ‘reading’ and understanding the image in question. He asserted that,

“Where these links break, communication also breaks down.”⁵

This is a key point as images were carriers of ideology and political messaging way before the invention of the web and widespread use of the internet, in 1983, by Tim Berners-Lee, via cartoons. Little information exists about the first cartoonists but those who create them depend on the readership of the cartoon to understand the context of the cartoon.⁶ Gombrich reminds us political cartoons are a “special type of symbolic imagery”⁷ and their impact is lost or forgotten when the circumstances which caused them to exist and which was known by their viewers is lost. Cartoons played an important role in the dissemination of images⁸. The political cartoon since the 18th century has been a means of speaking truth to power and historians consider cartoons important to examine, as a source of information as additional information is used to query them. Sherman (1992) states based on archival information that the first cartoons are what he calls “figural painting” undertaken using stencils which were repeated for decorative paintings around 1450 either in Florence or artists trained in Florence⁹. Sherman argues that a set of documents in Rome indicate that this repeated use of stencils was used, one hundred years earlier. Scully argues that the origins of the political cartoon are European¹⁰. Coupe¹¹,

¹ Berger, *Ways of Seeing*, 1.

² Berger, *Ways of Seeing*, 1.

³ Berger, *Ways of Seeing*, 2.

⁴ E. H. Gombrich, “The Visual Image,” *Scientific American* 227, no. 3 (September 1972), 86

⁵ Gombrich, “The Visual Image”, 87.

⁶ Thomas Milton Kemnitz, “The Cartoon as a Historical Source,” *The Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 1 (Summer 1973), 87

⁷ Gombrich, “The Visual Image”, 92.

⁸ Kemnitz, “The Cartoon as a Historical Source”, 85.

⁹ John Shearman, “A Note on the Early History of Cartoons,” *Master Drawings* 30, no. 1 (1992): 5–8, <https://www.jstor.org/stable/1554069>, 25.

¹⁰ Richard Scully, “The Political Cartoon: History and Historiography,” in *Cartoon Conflicts*, ed. Paulo Jorge Fernandes and Ritu Gairola Khanduri, Palgrave Studies in the History of the Media (Cham: Palgrave Macmillan, 2025), chap. 2, <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-69762-3>, 29.

¹¹ W. A. Coupe, *German Political Satires from the Reformation to the Second World War. Part 1: Commentary* (Millwood, NY: Kraus International, 1993).

Scully claimed, that Germany was the source of the European tradition of graphic satire” as he had established what he called “the birth of the cartoon” around the time of the invention of the printing press and the emergence of Protestantism during the late 15th and the 16th centuries. Scully states that “the “Germany” which Coupe references was its “geographical expression” not as a nation¹.

Memes use images and memes are different from cartoons. All three use images, but differently. It appears that memes, and internet memes are replacing political cartoons. But both memes and cartoons both behave and can criticize or praise a person or a leader and influence public opinion—they have some key differences. A meme is a unit of information, spread by imitation. A meme can be an idea, style or behaviour which is copied, transmitted from person to person within a culture. The image(s) carries symbolic meaning and tends to represent a specific theme or phenomenon. Memes transmit information through images and sometimes text to convey information to the person viewing the meme, so that its understood. Gordon (2002) draws on Dawkins’ (1976) proposition that memes are the cultural equivalent of a gene because they self-reproduce and propagate information² structure which is physically inherited in biology.³ Laurent (1999) argued that Dawkins (1976) shortened the word ‘mimeme’ derived from the Greek word ‘mimeisthai’ which means ‘to imitate’⁴.

Hence memes, unlike cartoons, tend to spread rapidly to large audiences and, most of the time, the originator of the meme is unknown. It in turn means that no one can be held accountable if the meme turns out to be promoting false information and misinformation, rather than satire being spread quickly. Memes generally utilise a shared set of rules and provide a (shared) voice ideally creating a sense of togetherness and political identities. But they can increase the polarization of groups and people. But memes, like cartoons, utilise images and a bit of text to convey information. Gallager (2020) argues that memes are not satire but propaganda and have replaced cartoons. Social media platforms and the internet (the web) have reshaped both political communication and participation enabling groups previously known as grassroots with little to no voice on the local, national or global scene to express themselves, to have a voice⁵. AlAfnan (2025) asserts that memes in conjunction with platforms such as Twitter (X), Facebook, and Instagram have caused “new forms of political expression” to exist. These digital platforms via the web have empowered many as people were and who felt disenfranchised so that they can actively participate and interact in a country’s, region’s or a community’s political discourse. Physical boundaries, and large media agencies or wealthy newspaper bosses (such as Murdoch) have ceased to be impediments to accessing and using information.

Niebuurt (2020) assert that “internet memes”, memes, are not just the equivalent to “leaflet propaganda of the digital age” but the latest evolution of leaflet propaganda. Leaflet propaganda meant that a wide range of people and groups could not only challenge political traditional elites but also influence media agendas. Niebuurt (2020) labels memes on the net “an effective tool in the arsenal of digital persuasion” in an “effective propaganda based information dissemination”⁶ The US airforce, he argued, dropped millions of leaflets from the air, by plane, as propaganda in the invasion of Okinawa, Japan during World War II and the Korea War targeting different audiences, during the 20th century. The purpose of these leaflets was to reach different groups of people within Japan and Korea. Four key areas were exploited, Niebuurt (2020) maintained, as they were key to the audiences being targeted: ideology appeal, personal gratification appeal, communal values-focused appeal, and information dissemination

¹ Scully, “The Political Cartoon,” 30.

² Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 189.

³ Graham Gordon, *Genes: A Philosophical Inquiry* (London: Routledge, 2002), 86–87.

⁴ Laurent, “A Note on the Origin of ‘Memes’/‘Mnemes’,” *Journal of Memetics* 3, no. 1 (1999): 20.

⁵ Mohammad Awad AlAfnan, “The Role of Memes in Shaping Political Discourse on Social Media,” *Studies in Media and Communication* 13, no. 2 (January 22, 2025): 1, <https://doi.org/10.11114/smc.v13i2.7482>, 2.

⁶ Joshua Troy Niebuurt, “Internet Memes: Leaflet Propaganda of the Digital Age,” *Frontiers in Communication* 5 (2021): 547065, <https://doi.org/10.3389/fcomm.2020.547065>

using rhetoric and visual images¹. Political memes utilise satire to be amusing and funny². The word 'edutainment' comes to mind. Mihăilescu (2024) develops this notion that memes appeal to specific groups who generally had little to no role in the political scene – the “grassroots” of the political scene enabling them to have political expression. She argues that memes enable those who were never part of the global world to be active, rather than passive, participants in politics and democracy via media and technology. Memes are in essence vehicles for influencing public opinion, empowering disenfranchised groups, conveying political ideologies, and challenging authorities of various types.

Nieuburt (2020) argues that the memes on the internet are far more powerful than millions of leaflets being dropped from the sky in terms of their value as propaganda. He maintained those who develop memes as forms of propaganda are only hindered by (a) the degree to which a given population has internet access and (b) the imagination of those behind the creation of these memes. These factors, he maintained are different since their predecessors in the creation and use of this mass propaganda were limited by the physical range of these aircraft could fly and the cost of production for the leaflets (ibid.). But, for Nieuburt (2020), the failure and the success of these memes depends on the linguistic and cultural limits of the intended audience as they are “a product generally created for a specific [sub]culture[.]”. AlAfnan (2025) supports Nieuburt's point arguing that one of the defining features of political memes is their ability to involve and appeal to people who lack formal education³. The ability of the creator of memes to utilise both humour and brevity enables memes to become readily accessible to vast audiences because the reader/user feels that they have been informed both informally and easily.

Slop Propaganda in the 2024–25 Romanian Elections

During Romania's 2024–25 electoral cycle, fringe candidates weaponized purposefully crude and amateurish media to reach voters. In the surprise first round of the 2024 presidential election, far-right independent Călin Georgescu – virtually unknown a year earlier – used TikTok to great effect. His team flooded the platform with low-budget videos, memes, and AI-generated images. For example, one analysis notes that “AI-generated images and deepfakes depicting Georgescu as a patriotic hero were circulated widely”. These often featured Georgescu in stylized, grainy settings or patriotic poses, bolstering his nationalist image. Similarly, AUR leader George Simion's campaign leaned heavily on internet memes. Simion “embraced memes not just as part of his communication strategy, but as a central pillar of his campaign”. His team promulgated a simple “finger-gun” portrait meme (evoking Lord Kitchener/Uncle Sam) that supporters filled with slogans (“The man Romania needs,” “A true patriot”) and opponents mocked with sarcastic captions[3]. Whether uplifting or deriding Simion, these quick-and-dirty images kept his face and name continually in view, blurring lines between endorsement and critique.

These propaganda materials spread almost exclusively via new media platforms. TikTok was the epicenter: Georgescu's tens of thousands of video followers on TikTok dwarfed his presence on traditional media. In practice, content was often cross-posted on Facebook, Instagram or YouTube, but the tactics were native to short-form social video. Journalists and analysts also flagged Telegram and other channels as vector. Coordinated Telegram groups (e.g. the so-called “Pyl N3” channel with ~342K followers) repeatedly reposted pro-Georgescu content and anti-EU narratives. One study found that over 25,000 TikTok accounts and 5,000 Telegram channels were mobilized in support of the far-right candidate. On these platforms, volunteers and bot-controlled accounts shared Gen-Z–style clips: for instance so Global Witness observed TikTok “memes designed for engagement” asking viewers “where are you supporting Georgescu from?” in order to encourage users to tag their location and repost.

¹ AlAfnan, “The Role of Memes in Shaping Political Discourse,”

² Mette Mortensen and Christina Neumayer, “The Playful Politics of Memes,” *Information, Communication & Society* 24, no. 16 (2021): 2367–2377, <https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1979622>

³ AlAfnan, “The Role of Memes in Shaping Political Discourse,” 2.

The strategic value of low-quality aesthetics was widely noted. By using humorous, unpolished visuals, these campaigns cultivated a sense of authenticity and relatability. Simion's memes in particular were intentionally conversational and folksy: "humorous elements... appeal to voters who might not otherwise engage with traditional political discourse," making Simion seem to "speak the language of the people". His TikTok speeches likewise featured raw, direct-to-camera footage. Georgescu's clips used similar vernacular tone. As the content looked "homemade" (grainy filters, cheesy overlays, meme humor), it underplayed overt advertising and bypassed journalistic scrutiny. These artifacts were highly shareable: the same study notes that such memes "spread rapidly across social networks, reaching far beyond [the candidates'] immediate supporters". Crucially, the ambiguous, user-generated feel of the content sowed confusion; for example, the Simion meme template was equally used by supporters and critics, yet "both serve to amplify Simion's presence". In short, the ugly, lo-fi look made the campaign seem grassroots and entertaining, boosting virality even when factually baseless.

Reports and investigations also documented extensive AI-assisted creation of this media. Intelligence and press accounts explicitly claim that generative AI tools were used to fabricate propaganda imagery. As one expert noted, networks of trolls churned out "AI-generated images and deepfakes depicting Georgescu as a patriotic hero," reinforcing his far-right persona. (A related OECD report later estimated some tens of thousands of AI-generated TikTok videos promoting Simion and Georgescu, though the raw data remains opaque.) Even mainstream outlets reported on bot farms: Romania's telecom regulator observed that volunteer content "often looked coordinated," leading to a request that TikTok be suspended pending an investigation. The international research community compared the campaign to Russian-style influence ops, with networks of fake accounts amplifying both memes and "narratives" (e.g. anti-LGBT or anti-Ukraine tropes) on Telegram. In short, both direct and circumstantial evidence exists that campaigners leveraged AI and automation to generate swarms of low-quality propaganda.

Conclusion

The widespread creation of low-quality AI content represents a significant shift in how information, media, and politics interact. This AI-generated material is not merely poor-quality filler content. Instead, it represents a deeper problem that damages trust in information sources, weakens established authorities, and changes how knowledge spreads through society. When AI systems produce content that appears credible but lacks depth or accuracy, they contribute to what researchers call the gradual destruction of knowledge systems and critical thinking skills. This creates a paradox: while we have access to more content than ever before, much of it lacks meaningful substance, leading to a new kind of disconnection from reliable information.

Visual AI content, especially internet memes, makes these problems worse by combining entertainment with political messaging. Traditional political cartoons had clear authors and contexts, but memes spread anonymously and quickly, often with unclear meanings. They mix humor with propaganda and criticism with support, while appearing to come from ordinary people rather than organized campaigns. This makes them particularly effective at spreading ideological messages online. The Romanian elections of 2024-25 provide a clear example: far-right candidates deliberately used crude TikTok videos, AI-generated images, and meme formats to create false impressions of grassroots support and community engagement. These tools helped spread nationalist messages while avoiding traditional media oversight. Even when people criticized these memes, the criticism often increased the candidates' visibility, blurring the line between opposition and promotion.

By examining both theoretical frameworks and real-world examples, this research demonstrates that AI-generated low-quality content serves as more than digital waste, it functions as a deliberate tool in propaganda operations. It works by taking advantage of social media algorithms that promote viral content, using intentionally crude aesthetics to appear authentic and trustworthy, and overwhelming audiences with large volumes of synthetic material.

The consequences affect multiple areas. First, knowledge production suffers not only from factual

errors but from training people to accept superficial information without question. Second, digital literacy education must adapt to help citizens identify AI-generated content, question its authority, and distinguish between entertainment, satire, and propaganda. Third, democratic processes face threats when synthetic media strategically influences electoral communication, increases political polarization, and shapes how people understand their political identities.

AI-generated low-quality content both reflects and accelerates the decline of our media environment. Addressing this problem requires multiple approaches: regulations that make platforms responsible for content quality, educational programs that develop critical media evaluation skills, and ongoing academic research into new forms and effects of synthetic content. The goal is not only to reduce information pollution but also to restore the importance of authenticity, consistency, and truth in digital communication.

References:

- AlAfnan, Mohammad Awad. "The Role of Memes in Shaping Political Discourse on Social Media." *Studies in Media and Communication* 13, no. 2 (January 22, 2025): 1–12. <https://doi.org/10.11114/smc.v13i2.7482>
- Berls, Bruce. "Ai Slop and the Enshittification of Everything." Arggle Books - Better Living Through Augmented Reality, May 15, 2025. <https://arggle.com/ai-slop-and-the-enshittification-of-everything/>.
- Bharadia, Priya. "Cat Soap Operas and Babies Trapped in Space: The 'ai Slop' Taking over YouTube." *The Guardian*, August 11, 2025. <https://www.theguardian.com/technology/2025/aug/11/cat-soap-operas-and-babies-trapped-in-space-the-ai-slop-taking-over-youtube>.
- Coupe, W. A. *German Political Satires from the Reformation to the Second World War. Part 1: Commentary*. Millwood, NY: Kraus International, 1993.
- Crotty, David. "The AI Slop Overload Does Not Taste Good." *The Scholarly Kitchen*, August 8, 2025. <https://scholarlykitchen.sspnet.org/2025/08/08/the-ai-slop-overload-does-not-taste-good/>.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Gallagher, Nathan. "Memes Have Replaced the Political Cartoon." *The Journal*, September 11, 2020.
- Gioia, Ted. "The New Aesthetics of Slop." *The New Aesthetics of Slop* - by Ted Gioia, February 25, 2025. <https://www.honest-broker.com/p/the-new-aesthetics-of-slop>.
- Gombrich, Ernest H. "The Visual Image." *Scientific American* 227, no. 3 (September 1972): 82–97.
- Gordon, Graham. *Genes: A Philosophical Inquiry*. London: Routledge, 2002.
- Harding, Scharon. "Reddit Mods Are Fighting to Keep AI Slop off Subreddits. They Could Use Help." *Ars Technica*, February 17, 2025. <https://arstechnica.com/gadgets/2025/02/reddit-mods-are-fighting-to-keep-ai-slop-off-subreddits-they-could-use-help/>.
- Hoffman, Benjamin. "First Came 'Spam.' Now, with A.I., We've Got 'Slop.'" *The New York Times*, June 11, 2024. <https://www.nytimes.com/2024/06/11/style/ai-search-slop.html>
- Hoffman, Benjamin. "First Came 'Spam.' Now, with A.I., We've Got 'Slop.'" *The New York Times*, June 11, 2024. <https://www.nytimes.com/2024/06/11/style/ai-search-slop.html>
- Ilie, Luiza, and Mara Vilcu. "Romanian Watchdog Calls for TikTok Suspension over Election Fears ." *Reuters*, 2024. <https://www.reuters.com/world/europe/romanian-far-right-presidential-candidate-says-he-does-not-want-leave-nato-2024-11-27/>.
- Kemnitz, Thomas Milton. "The Cartoon as a Historical Source." *The Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 1 (Summer 1973): 81–93. <https://www.jstor.org/stable/202359>
- Klincewicz, Michał, Mark Alfano, and Amir Fard. *Slopaganda: The Interaction between Propaganda and Generative AI*. 2025. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2503.01560>
- Koivisto, Mika, and Simone Grassini. "Best Humans Still Outperform Artificial Intelligence in a Creative Divergent Thinking Task." *Scientific Reports* 13, no. 1 (September 14, 2023). <https://doi.org/10.1038/s41598-023-40858-3>.
- Laurent. "A Note on the Origin of 'Memes'/'Mnemes'." *Journal of Memetics* 3, no. 1 (1999): 20–21.
- Mahdawi, Arwa. "Ai-Generated 'slop' Is Slowly Killing the Internet, so Why Is Nobody Trying to Stop It? ." *The Guardian*, January 8, 2025. <https://www.theguardian.com/global/commentisfree/2025/jan/08/ai-generated-slop-slowly-killing-internet-nobody-trying-to-stop-it>.
- Mihăilescu, Mimi. "How Călin Georgescu's Tiktok Tactics Rewired Romanian Politics." *The Loop*, November 28, 2024. <https://theloop.ecpr.eu/how-calin-georgescus-tiktok-tactics-rewired-romanian-politics/>.
- Mihăilescu, Mimi. "Meme Warfare in Romania: The Manipulation of Public Consciousness." *The Loop*, October 9, 2024. <https://theloop.ecpr.eu/meme-warfare-in-romania-the-manipulation-of-public-consciousness/>.
- Miltner, Kate M. "Internet Memes." In *The SAGE Handbook of Social Media*, edited by Jean Burgess, Alice Marwick, and Thomas Poell, vol. 55, 412–428. London: SAGE, 2018.

- Mortensen, Mette, and Christina Neumayer. "The Playful Politics of Memes." *Information, Communication & Society* 24, no. 16 (2021): 2367–2377. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1979622>
- Nieuburt, Joshua Troy. "Internet Memes: Leaflet Propaganda of the Digital Age." *Frontiers in Communication* 5 (2021): 547065. <https://doi.org/10.3389/fcomm.2020.547065>
- Scully, Richard. "The Political Cartoon: History and Historiography." In *Cartoon Conflicts*, edited by Paulo Jorge Fernandes and Ritu Gairola Khanduri. Palgrave Studies in the History of the Media. Cham: Palgrave Macmillan, 2025. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-69762-3>
- Shearman, John. "A Note on the Early History of Cartoons." *Master Drawings* 30, no. 1 (1992): 5–8. <https://www.jstor.org/stable/1554069>
- Solomon, Marcu-Andrei. "Hybrid Warfare through Disinformation: The Case of Romania's Presidential Election." *Friends of Europe*, July 10, 2025. <https://www.friendsofeurope.org/insights/critical-thinking-hybrid-warfare-through-disinformation-the-recent-case-of-romania/>
- Tang, Jiaru, and Patrik Wikström. "Side Job, Self-Employed, High-Paid': Behind the AI Slop Flooding TikTok and Facebook." *The Conversation*, September 23, 2024. <https://theconversation.com/side-job-self-employed-high-paid-behind-the-ai-slop-flooding-tiktok-and-facebook-237638>
- van Rooij, Iris. *AI Slop and the Destruction of Knowledge*. 2025. <https://doi.org/10.5281/zenodo.16905560>
- Vrabie, Matei. "Komanda Kremlin: The Russian Machine behind Călin Georgescu." EDMO, 2024. <https://edmo.eu/publications/komanda-kremlin-the-russian-machine-behind-calin-georgescu/>
- Witness, Global. "What Happened on TikTok around the Romanian Elections?" *Global Witness*, 2024. <https://globalwitness.org/en/campaigns/digital-threats/what-happened-on-tiktok-around-the-annulled-romanian-presidential-election-an-investigation-and-poll/>

BIONOTES:

Eduard-Claudiu Gross, Ph.D., is a junior lecturer at Lucian Blaga University of Sibiu, Romania, where he focuses on exploring innovative strategies for combating digital disinformation. His research investigates how media literacy and awareness can contribute to reducing the spread of false information. His research interests are broadly related to the intersection between artificial intelligence and human creativity, with a particular focus on the philosophical and social implications of AI.

Alicia J. M. Colson is an archaeologist and ethnohistorian working with computing scientists Dr Alicia Colson has collaborated with Indigenous peoples, NGOs and governments in Canada, UK, US, and Antigua to understand our pasts. Expeditions in Namibia and Iceland encouraged her to practice citizen science. In 2022 became an 'EC50' 'Fifty People Changing the World' award recipient of The Explorers Club. As a Wiley Digital Archive Fellow her passion to explain to the widest audiences led her to produce an ESRI StoryMap of the Ilhas de Santa Catarina, Brazil, her childhood home. As co-founder of *Exploration Revealed*, the Scientific Exploration Society's digital hybrid publication with Briony Turner showcases advances in knowledge and peer-to-peer support for those engaged with scientific exploration and adventure-led expedition. She's a cofounder of the Institute of Science and Technology's AI specialist group concerned with ethical AI.

Digital Colonialism and Epistemic Dependence. A Postcolonial Critique of Power and Knowledge

Article history:

Received: 20.07.2025

Revised: 29.09.2025

Accepted: 30.10.2025

Available online: 21.10.2025

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.2>

Abla MAANDI

Abderrahmane Mira University, Bejaia, Algeria

Laboratory of Interpretation and Discourse Analysis

abla.maandi@univ-bejaia.dz

<https://orcid.org/0009-0009-9515-710X>

ABSTRACT: This research sheds light on the troubling relationship between power and knowledge in the context of digital transformations, via a postcolonial reading of how digitization is performing epistemic dependencies. It starts from the hypothesis that digital decentralization hides behind it a new Western centrality that reinforces the soft control of epistemic dependency in the form of knowledge production and circulation. The research investigates the contention of the authors that colonial logic remains evident in the digital space, by employing concepts from philosophers like Foucault, Deleuze, Jaspers, and Morin - and utilizing a critical analytical lens. The findings of the study suggest liberation is no longer confined to the free of political or military liberation, but an epistemic and cultural liberation, and that what is being passed off as opportunities for digital participation and openness it is an illusion that will entrench epistemic dependency largely controlled by big corporations or large Western research centers. The study results conclude that the challenge of digital colonialism requires developing local epistemic strategies that are independent, which can repatriate knowledge, liberated epistemes from the cultural space of Western centrality.

KEYWORDS: Digital Colonialism; Epistemic Dependency; Postcolonialism; Power and Knowledge; Decentralization and Centralization.

TITLU: „Colonialism digital și dependența epistemică. O critică postcolonială a puterii și cunoașterii”

REZUMAT: Această cercetare evidențiază relația problematică dintre putere și cunoaștere în contextul transformărilor digitale, printr-o lectură postcolonială a modului în care digitalizarea creează dependențe epistemice. Pornind de la ipoteza că descentralizarea digitală ascunde în spatele ei o nouă centralitate occidentală care consolidează controlul subtil al dependenței epistemice sub forma producției și circulației cunoașterii, studiul investighează afirmația conform căreia logica colonială rămâne evidentă în spațiul digital. Acest lucru se realizează prin utilizarea unor concepte ale filosofilor precum Foucault, Deleuze, Jaspers și Morin și a unei lentile analitice critice. Concluziile studiului sugerează că eliberarea nu se mai limitează la eliberarea politică sau militară, ci este una epistemică și culturală, iar ceea ce este prezentat ca oportunități de participare și deschidere digitală este o iluzie care va consolida dependența epistemică, controlată în mare măsură de marile corporații sau de marile centre de cercetare occidentale. Rezultatele studiului arată că provocarea colonialismului digital necesită dezvoltarea unor strategii epistemice locale independente, care să separe cunoașterea de spațiul cultural al centralității occidentale.

CUVINTE-CHEIE: colonialism digital; dependență epistemică; postcolonialism; putere și cunoaștere; descentralizare și centralizare.

Introduction

The idea of the liberation/revolutionary struggle is often tied in our heads to national liberation movements in contemporary history, which, as some define them, are resistance movements which are representing peoples claiming their right to self-determination or their right to liberate their land from occupiers and colonizers (Imbong 2025). However, this organic association limits the overall meaning of the liberation revolution and denies the chance to expand its semantics in order to describe the liberation/revolutionary struggle in general terms that include more than armed resistance and that emotively represent the notion of radical and holistic transformation on social, political, moral, and epistemic realms.

The functional dimension, due to its frequent and sometimes improper use, has often been approached in a non-systematic way, which has significantly contributed to overlooking a set of characteristics that marked the historical development of the concept. One of the key features of this semantic evolution lies in the strong connection between it and the concept of civilization, for there can be no civilization without liberation – or rather, liberation is the essence of civilization. Both are human necessities, and no advanced or developed human society can exist without them (Bowden 2015). It would not be an exaggeration to say that consciousness is a condition for liberation, just as it is a condition for the humanity of civilization. One may even go as far as to state that the history of humankind is the history of the evolution of human awareness of itself and its capacities—a path along which human effort must advance. As Karl Jaspers notes, consciousness is the necessary condition for human growth, progress, and persistence in confronting reality. Needless to say, this very experience transforms and develops with the advancement of knowledge (Jaspers 2017).

Indeed, scientific knowledge represents the most significant form of consciousness in our contemporary history, as it has become indisputable that no intellectual revolution can occur without intellectual wealth or cognitive capital. It is now well established that competition over intellectual and cultural capital is the driving force behind progress, development, and civilizational advancement. Possession of intellectual resources serves as both a safeguard and the measure of whether societies thrive or perish, liberate themselves or fall into dependency—especially in light of the emergence of new forms of imperialist colonialism that are far more elusive, complex, and profound than their classical counterparts (Chavez Padilla 2025).

The most dangerous of these forms is the reproduction of civilizational subordination through the recreation of conditions that entrench Western epistemic dominance with all its values, conceptions, and frameworks (Grosfoguel 2013). Thus, the contours of epistemic, informational, and cultural power appear as new manifestations of domination. Any attempt at revolutionary liberation from this epistemic/cultural domination requires new forms of intellectual resistance. In this light, the present study seeks to reconsider the concept of revolutionary liberation by tying it fundamentally to the epistemic question, building on the critical approaches offered by cultural studies to deepen the perspective and renew the discourse (Sajed 2024).

The Cultural Extension of the Question of Knowledge

The intense presence and generalized use of certain concepts often produce a kind of obscurity in clarifying their meanings, such that their very presence turns into absence, and the known takes on the status of the unknown. Indeed, there are many concepts that circulate on tongues, are taken up by pens, and embellish discourses, elevating themselves to the rank of universal concepts that construct thought, truth, meaning, and value. These are concepts we continually return to without ever re-examining them, invoking them without questioning them, thus transforming them into idolized notions to which we submit and for which we create the conditions of compliance (Sajed 2024). Among these is the concept of knowledge, which today requires more knowledge—or rather, a constant deepening of knowledge. The knowledge of knowledge is the difficult wager. As Edgar Morin states in his book *Method*: “It seems to us that the notion of knowledge is simple and self-evident.”

Yet the moment we pose the question, this notion explodes, diversifies, and multiplies into countless propositions, each one raising a new inquiry (Morin 2012). In this way, the epistemic question turns back on itself, uncovering a torrent of hidden questions buried beneath layers of self-evidence, familiarity, intimacy, and routine that strip the concept of its vitality. Numerous questions emerge, branching out from the question of knowledge and closely tied to it, placing us face to face with the concept's entanglements and intersections with the issues of cultural reality and its intertwined complexities. Within these, knowledge becomes interwoven with politics, religion, ethics, power, resistance, education, collective perceptions, opinions, beliefs, and the broader horizons of culture.

This is precisely what Morin affirms in his discussion of the unknown of knowledge: human cognitive capacities and activities require a cognitive apparatus—the brain—which is an immense biological,

physical, and chemical machine. This brain, in turn, presupposes the biological existence of an individual. Human cognitive abilities can only flourish within a culture that has produced, preserved, and transmitted language, logic, a reservoir of information, and criteria of truth. It is within this very framework that the human mind develops and organizes its knowledge, employing the cultural tools available to it. Finally, throughout all of human history, cognitive activity has found itself in interactions that are at once complementary and conflicting with ethics, myth, religion, and politics. Power has often resorted to restricting knowledge in order to restrict the authority of knowledge itself (Morin 2012, 23)

Since this is the case, it is no longer possible or useful to address the epistemic question as separate from the cultural question in its various dimensions. Nor is it possible or useful to limit ourselves to a purely epistemological perspective on the issue of knowledge, one that elevates it into the lofty realms of theorization and abstraction. Rather, it is necessary to ground it within reality with its cultural conditions. Just as human existence cannot be separated from knowledge, knowledge itself is subject to the requirements of our existence, which are expressed through our culture. This leads to the conclusion that epistemic reality is an integral part of cultural reality, and that any inquiry into systems of knowledge must be conditioned by an inquiry into the broader cultural framework of which knowledge is but one mode. This is precisely what contemporary thought has come to recognize in its postmodern turn, armed with a critical, pluralistic, and differential awareness that wagers on reformulating the question of knowledge from a new relational perspective.

The Postmodern Concept of Power

We begin from a fundamental premise: everything is a relation — *Tout est relation* — language, religion, society, system, self... even power is a relation (Deleuze 1988, 33). Likewise, relation itself is power, for power is the condition of all human relations. As Alvin Toffler states: "Despite the foul odor that clings to the word power due to its uses, power in itself is neither good nor bad. It is an inescapable aspect of every human relationship. It exerts significant influence over our sexual relationships, our professional positions, the cars we drive, the television programs we watch, and all the hopes we try to fulfill. We are products of power to a far greater extent than most of us realize" (Foucault 1978).

In reality, most of us take a reductionist, static view of power, seeing it as synonymous with politics and governance. We typically refer to power – as an essence—in singular forms, locating the power "there," at the center, where coercive force resides and where it claims and extracts its monopoly. However, in reality, power is plural – powers – or better, exists as relationally connected across space, branching out into if not distributed among, many nodes. Power is everywhere: in the family, school, factory, institution... hence denying power as a "compulsory point of reference for understanding what motivates people, how they relate to each other, what they generally 'control', controls them, and what lies ahead for human societies" (Foucault 1978).

Clearly, this conceptual extension invites an investigation into power with a substantially broader perspective on what it means to be human. Here power appears not as a political phenomenon, but as a network of complex relations and practices that extend from the political to all realms and activities of human life. Power runs through all social relations and is attached and connected to all spheres of life, including the economic, linguistic, cognitive, religious, and physical. Power is everywhere, and it is within everyone and also between all, not because it absorbs everything in some invulnerable unity, but because it reproduces itself in every instant, constantly taking new content and new forms (Deleuze 1988). In doing so it creates new power relations between human beings, institutions, and ideas, so we can conclude that the intense and active presence of power in our lives produces multiple and multilayered displays that are at times both hidden and visible. Furthermore, its effect is not limited only to the behaviour and materiality of individuals and human collectivities, but also includes their doctrinal, spiritually, and intellectually aspects. Possibly, this last aspect is the most interesting and contestable today, as many studies have made evident the strong links between knowledge and power (Gordon and Foucault 1980).

Knowledge and the Dynamics of Power Relations

Possibly the most insightful work in this area has been completed by the contemporary researcher Michel Foucault. This contemporary researcher was able to reveal the implications of power in all forms of knowledge that are currently dominant, thereby negating what is often called the autonomy of knowledge from power. In fact, power and knowledge presumes one another – there is no power relations without an adequate knowledge base in a domain of knowledge, and there is no knowledge that does not presuppose and establish a power relation at the same time (Foucault 2013).

Thus, the interdependent and correlative nature inherent in the interplay between power and knowledge becomes clearly evident. There can be no form of power relations without bodies of knowledge connected to and corresponding with them; likewise, there is no knowledge that does not presuppose and simultaneously constitute power relations.

One may even go so far as to say that knowledge is power—indeed, it is a tremendous source of power that drives progress and advancement, while at the same time representing a powerful threat, a means of coercion and domination exercised by the knowledgeable over the ignorant. This leads to the conclusion that power is not an external support for knowledge; rather, power is woven into the very fabric of knowledge, shaping it from within and enabling it to exert its influence over individuals and human groups through what is produced, circulated, and discursively employed on a wide scale—propositions, principles, concepts, ideas, skills, and information that today have come to constitute one of the most important sources of what is known as soft power (Foucault 2013).

The discussion of soft power thus takes us to another level of analysis that links the concept of power to contemporary societies. Power over life has become one of the most distinctive features of modern societies, which have developed various forms of exercising authority over people. Power has shifted from being tied exclusively to force to becoming diffused across multiple forms and embedded in diverse discourses, reflecting the multiplicity of stakes imposed by globalization, current social transformations, and the emergence of new rules for the distribution of power, wealth, and the production of meaning. Within this framework, Foucault—and other scholars who followed a similar path—was able to highlight the vital role played by knowledge-power as a force of pure domination. For, according to Foucault's conception, the will to knowledge is a will to power and a will to desire; the only distinction among these three drives lies in the fact that neither power nor desire can come into effect except through knowledge and discourse (Foucault 2013).

The significance of Foucault's propositions lies in their transcendence of the traditional concept of power, offering instead a modern social practice of power. In his various studies, Foucault consistently examined the manifestations of exclusion and coercion in modern social practices linked to systems of knowledge, insofar as they employ different sciences and bodies of knowledge to consolidate the legitimacy of power and reinforce its presence. Prior to the emergence of his major work *The Archaeology of Knowledge* in 1969, he tended in his research to conceive of intellectual practices from the perspective of exclusion and marginalization, relying on the repressive conception of power. He pointed in particular to the practices of segregation carried out by society in its institutions that housed individuals afflicted with leprosy and plague, as well as in the newly established hospitals designed to remove the poor, deviants, and the insane from the cities (Foucault 2003).

Although Foucault attached great importance to the exclusionary and repressive nature of power—or, let us say, to its negative form—he nevertheless drew attention to a fundamental issue: power also possesses a productive nature. In other words, power is a strategy founded on a network of interwoven and overlapping relations, and for that very reason it is, above all else, a set of productive relations. These are creative relations that never remain fixed upon anything (Taylor 2014). Naturally, the dynamics of power relations render them continually generative and perpetually self-transcending.

Thus, contemporary thought, in its postmodern orientation, sought to undermine the traditional formulations of the concept of power, which had confined it to its negative, restrictive, and repressive dimension. The radical displacements introduced by the postmodern turn made it possible to move beyond the limits of the repressive hypothesis toward broader horizons of inquiry and analysis. Critical

debates in this regard have centered on four points: first, power is more productive than repressive, in the sense that it brings into being meanings, subjectivities, and social systems—all of which are outcomes of power rather than its raw materials or presuppositions (Foucault 1978). Second, power and freedom are not opposites, since there are no subjectivities, and therefore no freedom, outside of power. Third, repressive models of power implicitly assume a human subject (or human nature) untouched by power's operation. Fourth, repression itself is far from suppressing desires; rather, it multiplies them

As said before, this new concept does not see power as an absolute essence. There is no absolute power, and no single power where it makes sense to reduce the essence of power. Power is not a monolithic authority or apparatus; it is immanent to every field and every role (Deleuze 2017). This immanence makes power a relatively concentrated force depending on circumstances and possibilities, with its sites and roles in constant and possible flux, and its forms and modes of exerting power multiplying to the point where we can reveal more clearly than ever its capacity to transform and its dynamism. We are now witnessing a refigure of the map of forces and the balancing of forces; we are now witnessing the reconfiguration of the rules of the power game, not being reconfigured in relation to a raw concept or notion of might and force, but rather with a specific momentum in favor of economic and scientific forces, technologies, at the disadvantage of the traditional kind of power, strength, and influence.

Knowledge and the Civilization of the “Third Wave”

In sum, there are noticeable changes in the hierarchy of the relationship between the well-known and familiar sources from which power derives its legitimacy and from which all other forms of power emanate, namely: violence, wealth, and knowledge. These elements appear to be in a state of continuous revolution. In short, knowledge has been reshaped with the same depth as the reshaping of both violence and wealth, to the point that all three components of the power triad are undergoing a simultaneous revolution. However, the other two sources of power are gradually and increasingly dependent on knowledge (Toffler 2022).

The latter has become the true source of power in the civilization of post-industrial societies, or what Alvin Toffler called the “Third Wave” civilization. Knowledge, as a higher form of power, is not only capable of striking and securing success by compelling others to do what is required of them; it possesses capacities far greater than that. Its effectiveness lies in achieving the desired outcome through the minimal use of power. In many cases, knowledge can lead the other party to embrace your goals and actions, and even convince them that it was they who proposed these goals and actions in the first place (Toffler 1980).

Thus, the effectiveness of knowledge and its unlimited capacity to play various roles that enhance the legitimacy of power and consolidate its position becomes evident—whether through persuasion, punishment, reward, or even transforming opposites into their contraries. In all cases, knowledge functions as a multiplier of both wealth and force, since it can be used either to increase resources or to reduce expenditure in order to achieve a given goal—and in both situations, effectiveness is heightened. Whatever the endgame or the match, fewer cards of power are risked (Gordon and Foucault 1980). Knowledge, therefore, is the primary and winning card in the game of power.

Given the power of knowledge and its growing effectiveness in achieving qualitative gains and tipping the balance in struggles over power and domination, it has become the central stake. Indeed, in the context of the knowledge society and the information age, knowledge has emerged as a vital and highly significant axis of investment and a crucial foundation for building a comprehensive and sustainable development strategy. It constitutes a stock of intellectual and cognitive capital that can be exchanged, accumulated, utilized, and invested by those who possess it. In this sense, knowledge represents a source of cognitive wealth, an effective competitive weapon, and a strategic asset in the hands of contending forces and influential players in the dynamics of the new global order.

Declared Digital Decentralization / Implicit Western Centralization

The conclusion that can be drawn from the foregoing is that the new and distinctive Nietzschean/Foucauldian conception of the relationship between power and knowledge has greatly influenced postcolonial philosophers and thinkers such as Homi Bhabha, Edward Said, and others. It has become evident that the idea of the neutrality of knowledge is nothing more than a slogan emptied of its content. There is no such thing as pure knowledge, nor knowledge for the sake of knowledge; rather, the very existence of knowledge is conditioned and bound up with the drives of power and domination, and is strongly linked to authority, positionalities, and interests. One could even say that the will to knowledge emerges from—and is fused with—the will to domination. This is manifest with even greater clarity in our globalized and digitized era, where we recognize and acknowledge that “scientific knowledge has become a productive and creative activity within the framework of a global network, comprising actors capable of contributing according to their share in this productive and creative endeavor.

Regrettably, the Arabs—like the countries of the Third World—remain outside this network. The controlling force is none other than the world’s foremost industrial power, with its universities, research centers, and technological production that has developed over the course of five centuries. It is the West, with all its contradictions. The West represents the center: the center of production, control, and informational utilization. It is the source of scientific knowledge and information, whether in the form of books, journals, research centers, universities, global communication networks, or news agencies—in short, everything that contributes to the making of minds or to their manipulation (Amin 1989).

Thus emerge the contours of knowledge coloniality, which has come to rely on the unlimited possibilities offered by digital networks—possibilities that allow for the penetration and reconfiguration of time and space, thereby creating an environment in which the material boundaries of time and space dissolve, and where events and entities interconnect regardless of their geographical location or the material moment of their occurrence. Here, one can speak of what may be termed the *digital-cognitive expansion of power*, which exploits the boundless nature of digital temporality to extend the influence of authoritarian systems crafted by the West through digital tools – repression, surveillance, and manipulation of scientific/epistemic discourse. This is made possible by the Western monopolization of the digital infrastructure (software, databases, equipment, communication networks, and beyond) (Ndayisenga 2024).

It can hardly be disputed that there exists a Western digital hegemony grounded in technological innovation and investment. This hegemony reinforces the centrality of the West, though now in a renewed form, with a different vision and unfamiliar dimensions. The traditional hierarchical model of centrality has receded behind a new, invisible authority—namely, the “power of networked decentralization.” This power allows individuals and users from technologically lagging countries to produce, disseminate, share, and distribute knowledge outside the conventional frameworks of the research institutions to which they belong within their local contexts. Yet, this apparent empowerment entangles them in the illusion of liberation and cognitive agency through decentralized digital networks, which are promoted as democratic spaces free from the grip of hierarchical authorities. In reality, however, the essence lies in a latent and premeditated design to reproduce the very conditions of Western domination in a new guise: an absolute algorithmic hegemony capable of exerting profound influence on human consciousness by reshaping individuals’ convictions, ideas, beliefs, and attitudes toward everything (Ibrahim 2023).

In fact, the algorithms of artificial intelligence, designed and developed in research centers and major technology corporations in the Western world, are no longer merely neutral technical tools; rather, they have become central actors in shaping all forms of human consciousness, including cognitive consciousness, which is among the most elevated and complex of these forms. Algorithms now direct public discourse toward specific agendas, whether by promoting certain content or by restricting and concealing it (Ramos 2019). They have also come to dominate the mechanisms of the knowledge process in the contemporary world by controlling the production and distribution of knowledge, as well

as the flow, filtering, and classification of scientific data and information according to invisible criteria - thereby imposing a hidden guardianship over the sphere of scientific research.

In reality, Western dominance over the digital space is intensifying, and with it the rapid expansion of the digital divide between the Western world and other regions, which have become mere consumer markets for technological products and services offered by Western companies. More than that, these regions have turned into profitable sources of big data exploited by major Western technology and information companies—such as Google, Amazon, Microsoft, and Apple—to develop artificial intelligence algorithms. In this way, data ownership is transformed into a strategic resource that fuels the West's self-centered digital colonial supremacy, reminding us of the colonial past and of the West's obstinate exploitation of the natural resources of colonized countries without justice or sovereignty. Yesterday and today seem strikingly similar: the West continues to produce and reproduce the conditions of perpetual dependency, concealed behind soft and contemporary masks.

As is evident, digital decentralization plays a pivotal role in reproducing the exploitative frameworks of colonialism by monopolizing digital research outputs and transforming them into marketable commodities subject to the standards of algorithmic dissemination—standards that inevitably serve the Western project, reinforce its interests, and strengthen its economic, cultural, and technological dominance. Digital platforms, backed by data servers, thus become wide-open gateways that provide universal access to information and knowledge, but under undisclosed conditions embedded in systems of digital control. These conditions are, for the most part, opaque, complex, and incomprehensible to the majority of users.

Undoubtedly, digital exploitation expands to new dimensions when the user is a researcher confronted with academic and professional challenges. These challenges not only drive them to develop their tools, methods, and approaches but also compel them to submit to epistemic, technical, and ethical requirements that are detached from their local realities, cultural values, and research needs. More troubling still, these requirements are not presented as guidelines but rather as binding standards upon which both research and researcher are judged.

Thus, the researcher finds themselves constrained and subjected to the coercion of an implicit normative authority that dictates the frameworks, principles, and values governing the research process by imposing standardized criteria for data, algorithms, and mechanisms of access. This renders the researcher subordinate to a new epistemic centrality whose fertile and vital ground is the supposedly decentralized digital space. This exposes the persistence of the logic of domination, though in a new guise adapted to the age of globalization and digitization – a guise that may best be described as *false decentralization*, which creates conditions of dependency for researchers to the same extent that it ensnares them in the illusion of openness and liberation.

In this way, the hidden collusion between digital technology and Western colonialism is unveiled. Digital technology, which is founded upon and promoted through the idea of decentralization as a pluralistic emancipatory solution—supposedly capable of dismantling the monopoly of knowledge, decision-making, and authority by redistributing power and enabling genuine, free, and independent participation for all users of digital space—harbors at its core a concealed colonial centrality. This centrality lies hidden behind the promotion of the illusion of universality, neutrality, comprehensive progress, and both individual and collective liberation.

Under the cover of this illusion, a Western-dependent consciousness is domesticated into accepting and normalizing domination at the epistemic level. And under the same cover, the imperial West continues to strengthen its hegemony through preemptive measures aimed at managing the global digital transformation, which itself bears the appearance of decentralization.

From this perspective, it becomes clear that the journey toward liberation from colonial domination remains arduous and fraught with uncertainty. Despite the significant progress achieved by the Global South, many more steps remain to be taken before it can uproot the renewed Western centrality—constantly adapting to shifting conditions—and free itself from its soft yet tenacious grip, extending invisibly but effectively throughout the boundless realms of digital space.

Conclusion

This investigation has identified that liberation is more than just a political act or a military action; it has become epistemic and cultural, situated at the intersection of the stakes of the digital age and the new challenges that emerge. The postmodern framework has demonstrated that the relationship between power and knowledge is dialectical and intertwined in both theory and practice. Knowledge does not simply have innocent or neutral habits; rather, it is an agent in control and the reproduction of hegemony. In an age of digital globalization, the purported decentralization exposes some level or kind of implicit Western centrality through the need to change the conditions of dependency; that is, they maintain their control and direction of flows of information and knowledge via the mechanisms of algorithms and technological infrastructures.

The research has further shown that what is termed digital liberation may in fact turn into an illusion: it gives users the impression of participation and empowerment, while keeping them subject to a hidden epistemic authority managed by research centers and major corporations in the West. This reproduces the colonial logic in a new form, one that may be described as soft hegemony.

Accordingly, confronting digital coloniality requires the articulation of a critical epistemic resistance based on rebuilding knowledge consciousness on independent foundations and developing local research alternatives capable of producing authentic knowledge that meets cultural and societal needs. There can be no genuine liberation without epistemic independence, and no epistemic independence without intellectual and scientific strategies able to narrow the digital divide and liberate the digital space from the renewed Western centrality.

References:

- Amin, Samir. 1989. *Eurocentrism*: NYU Press. <https://contrapoder.net/wp-content/uploads/2021/05/08.-AMIN.pdf>
- Bowden, Brett. 2015. "Civilization and Its Consequences." In *Oxford Handbook Topics in Politics*. Oxford Academic. <https://watermark02.silverchair.com/352326100.pdf>, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935307.013.30>
- Chavez Padilla, Carlos Cesar. 2025. "A theory of (illusional) progress: balancing technological innovation and civilizational advancement." *AI and Ethics*:1-18 doi: 10.1007/s43681-025-00760-2
- Deleuze, Gilles. 1988. Foucault, trans. Sean Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://altexploit.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/05/gilles-deleuze-sean-hand-foucault-university-of-minnesota-press-1988.pdf>
- Deleuze, Gilles. 2017. "What is Schizoanalysis?" *Schizoanalysis and Ecosophy: Reading Deleuze and Guattari*:49. <https://www.torrossa.com/en/resources/an/5212270#page=65>
- Foucault, Michel. 1978. "The history of sexuality vol. I." doi: 10.1002/9780470755501.ch17
- Foucault, Michel. 2003. *Madness and civilization*: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203164693/madness-civilization-michel-foucault>
- Foucault, Michel. 2013. *Archaeology of knowledge*: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203604168/archaeology-knowledge-michel-foucault>
- Gordon, C, and M Foucault. 1980. selected interviews and other writings 1972– 1977. New York: Pantheon Books. https://www.academia.edu/download/59017587/Foucault_M_-_Power_Knowledge_Pantheon_198020190424-25150-1kti2b5.pdf.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. "The structure of knowledge in Westernized universities." *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge* 11 (1):73-90
- Ibrahim, Yasmin. 2023. *Digital racial: Algorithmic violence and digital platforms*: Rowman & Littlefield. <https://www.bloomsbury.com/us/digital-racial-9781538165287/>
- Imbong, Jerry D. 2025. "National Liberation Movements and Amílcar Cabral's Theory of Revolutionary Decolonization." In *The Palgrave Handbook on Decoloniality in Asia*, 573-592. Springer
- Jaspers, Karl. 2017. "Introduction to The Great Philosophers." *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts* 12 (1):14. https://www.academia.edu/download/63619515/Vol.12-1Jaspers_20Introduction.pdf
- Morin, Cher Edgar. 2012. "La Méthode d'Edgar Morin." <http://gerflint.fr/Base/Monde4/Allocution.pdf>
- Ndayisenga, Zenon. 2024. "Decolonizing Digital Technology in Africa: A Political Thought." *Journal of Humanities & Social Sciences* 7 (1):1-9.
- Ramos, Jair de Souza. 2019. "Machines among the crowd: on the political effects of algorithmic production of social currents." *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 16:e16210. <https://doi.org/10.1590/1809-43412019v16a210>

- Sajed, Alina. 2024. "Epistemologies of Domination: Colonial Encounters, Heterology, and Postcolonial Pedagogy." *International Studies Review* 26 (3):viae035
- Taylor, Dianna. 2014. *Michel Foucault: key concepts*: Routledge.
- Toffler, Alvin. 1980. *The Third Wave*. New York: William Morrow and Company.
- Toffler, Alvin. 2022. *Powershift: Knowledge, wealth, and power at the edge of the 21st century*: Bantam

BIONOTE:

Abla Maandi is an Associate Professor (Lecturer A) in the Department of Arabic Language and Literature at Abderrahmane Mira University, Bejaia, Algeria. She specializes in modern Arabic literature and is a member of the Laboratory of Interpretation and Discourse Analysis. Her research interests include literary criticism, cultural studies, and postcolonial studies.

Între descentralizare politică și critică profetică. Peisajul politic și religios din Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană în zorii Reformei

Article history:

Received: 08.07.2025

Revised: 21.09.2025

Accepted: 25.09.2025

Available online: 21.10.2025

Maria CURTEAN

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu,
Școala Doctorală a Facultății de Teologie
„Sf. Andrei Șaguna”
maria.curtean@ulbsibiu.ro

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.3>

TITLE: “Between Political Decentralization and Prophetic Critique: The Political and Religious Landscape of the Holy Roman Empire of the German Nation at the Dawn of the Reformation”

ABSTRACT: At the dawn of the Protestant Reformation, the Holy Roman Empire of the German Nation was characterized by a decentralized structure and a collegial system of governance. In the context of fragmented imperial authority, local entities enjoying relative autonomy, were able to implement independent religious reform initiatives. The Catholic Church exercised significant influence within the Empire, particularly in the German-speaking territories, and was marked by a symbiosis between the spiritual and the secular, manifested in the simultaneous exercise of ecclesiastical and secular authority – a dynamic that often led to dysfunctions and abuses within ecclesial life. In this setting, prophecies – situated at the intersection of transcendence and socio-political reality – functioned as instruments of critique toward the religious and political order, as well as expressions of the collective spiritual expectations. This complex politico-religious landscape provided a favorable framework for the spread of reformist ideas and actions, offering fertile ground and, at times, local political support. The present paper, focused on the context in which Martin Luther would carry out his activity. It is the first of a trilogy of studies aimed at understanding the reforming phenomenon in Ernestine Saxony, with Martin Luther as its central figure.

KEYWORDS: Empire; Catholic Church; decentralization; political particularism; prophecies; indulgences.

REZUMAT: În zorii Reformei protestante, Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană se caracteriza printr-o structură descentralizată și printr-un sistem de guvernare colegial. În contextul fragmentării autorității imperiale, entitățile locale deținătoare ale unei autonomii relative au reușit să implementeze inițiative religioase reformatoare independente. Biserica Catolică exercita o influență semnificativă în Imperiu, în special în teritoriile locuite de germani și era marcată de simbioza între spiritual și secular, manifestată prin exercitarea simultană a autorității bisericești și politice, fapt care a dus cu sine numeroase disfuncții și abuzuri în viața eclezială. În acest context, profețiile, situate între transcendență și realitate social-politică, au constituit instrumente de critică a ordinii religioase și politice, precum și expresii ale orizontului de așteptare reflectat în imaginarul colectiv. Acest peisaj politico-religios complex a constituit cadrul propice pentru răspândirea ideilor și acțiunilor reformatoare, oferind un teren fertil și, uneori, sprijin politic local. Referatul de față, dedicat contextului în care Martin Luther avea să-și desfășoare activitatea, este primul dintre cele trei care au ca scop înțelegerea fenomenului reformator din Saxonia Ernestină, avându-l ca actor principal pe Martin Luther.

CUVINTE-CHEIE: Imperiu; Biserica Catolică; descentralizare; particularism politic; profeții; indulgențe.

Introducere

În zorii epocii moderne, Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană, prin structura sa descentralizată și relativa autonomie a entităților locale, a permis afirmarea unor inițiative religioase reformatoare autonome, în pofda poziției oficiale a Romei și a împăratului. Tensiunile, disfuncțiile și abuzurile profunde manifestate în cadrul Bisericii Catolice, generate în special de îmbinarea dintre

secular și spiritual, au creat un orizont de așteptare eshatologic colectiv, exprimat în textele profetice, care reluau adesea teme medievale și descriau critic realitatea socio-politică și religioasă contemporană lor. Acest peisaj a favorizat debutul Reformei în teritoriile locuite de germani.

Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană și particularismul german

Specificul politic al Imperiului în jurul anilor 1500

În pragul secolului al XVI-lea, Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană constituia cea mai vastă și diversificată entitate politică a Europei creștine. Deși în interiorul său se vorbeau mai multe limbi, granițele Imperiului nu erau lingvistice, iar în cadrul lui nu exista nicio națiune. Începând cu anul 1486¹, denumirea oficială a acestei structuri politice începe să reflecte tot mai pregnant o moștenire romano-creștină, legitimată religios și articulată din ce în ce mai evident în jurul identității etnice germane². Spre sfârșitul secolului al XV-lea, se înregistrează o accentuare a sentimentului național al germanilor³, fapt care a contribuit la consolidarea unei identități politice și culturale distincte în cadrul imperiului. Pentru Luther însuși, Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană, continuator al Imperiului Roman, aparținea germanilor⁴, elitele germane exercitându-și semnificativ influența în această structură politică.

Dieta imperială și mecanismele decizionale

În ce privește structurile politice și sociale, Sfântul Imperiu Roman de Națiune Germană se deosebea de celelalte state europene ale vremii, nu doar prin structura sa descentralizată, ci și printr-un sistem de guvernare colegial. Autoritatea împăratului era limitată de un sistem electoral format din șapte principii electori, dintre care trei erau prinți-episcopi de Mainz, Köln și Trier, și patru prinți seculari ai Palatinatului Renania - Pfalz, Saxonia, Brandenburg și regele Boemiei⁵. Aceștia dețineau prerogativa alegerii regelui romano-german, care devenea Împăratul Sfântului Imperiu și domn peste creștinătate, în virtutea încoronării sale de către Papă. Un episod evocat de Johan Huizinga, este semnificativ pentru a evidenția forța politică a colegiului elector: în secolul al XIV-lea, prinții electori germani s-au întrunit la Mainz, cu scopul de a-l detronea pe regele Venceslau de Luxemburg. Deși după acest episod, el a rămas multă vreme rege al Boemiei⁶, pierderea titlului imperial arată limitele autorității imperiale.

În secolul al XV-lea, după războaiele purtate împotriva husiților din Boemia și a turcilor, autoritatea regală, slăbită considerabil după 1250, a fost parțial restabilită. Totodată, s-a dezvoltat un parlament al stărilor Imperiului, numit Dietă (germ. *Reichstag*; lat. *Dieta Imperii*), ceea ce a transformat Imperiul în cel mai mare stat guvernat parlamentar din Europa. Regele, care era și împărat, conducea *de jure*, prin harul lui Dumnezeu, și *de facto*, cu acordul celor mai importanți vasali ai săi și al altor supuși, reuniți în Dietă. Aceasta includea reprezentanți ai „stărilor” din Imperiu, al căror număr varia. În secolul al XVIII, de exemplu, Dieta reunea 269 de entități cu drept de vot, care exprimau 159 de voturi, prelații, conții și orașele votând pe „bănci”⁷. Participarea la Adunarea de Stări era un privilegiu, iar convocarea acesteia era posibilă cu acordul electorilor, prin scrisori oficiale, semnate de arhicancelarul Imperiului, electorul de Mainz. După 1648, Dieta a devenit o instituție permanentă, reflectând evoluția spre o guvernare colectivă, instituționalizată.

În componența Dietei intrau trei colegii administrative (*Kurien*): electorii (*Kurfürstenrat*), principii (*Reichsfürstenrat*) și orașele (*Reichsstädtekollegium*). Pe lângă colegiul electorilor, pe care l-am menționat anterior, cel al principilor (*Reichsfürstenrat*) cuprindea circa 50 de prinți-episcopi

¹ Thomas Brady, *Zwischen Gott und Mammon: Protestantische Politik und deutsche Reformation* (Siedler, 1996), 26.

² *Das Luther-Lexikon*, hrsg. von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff (Bücker & Böhm, 2014), 610.

³ Brady, *Zwischen Gott und Mammon*, 25.

⁴ *Das Luther-Lexikon*, 610.

⁵ Brady, *Zwischen Gott und Mammon*, 26.

⁶ Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, traducere de H. R. Radian (Editura Meridiane, 1993), 23.

⁷ Roland Mousnier, *Monarhia absolută în Europa din secolul al V-lea până în zilele noastre* (Editura Corint, 2000), 100.

(*Fürstbischöfe*), aproximativ 30 de principii dinastici (*Fürstengeschlechter*) și o mulțime de grafi (conți) și prelați, care exercitau voturi colective. Cel de-al treilea colegiu, al orașelor, cuprindea reprezentanți a 65 până la 70 de orașe libere¹.

Episcopii și principii electori proveneau din marea nobilime. Ei au refuzat multă vreme să recunoască voturile consiliilor orașelor ca egale în drepturi. Cu toate acestea, votul colectiv al orașelor, deși inferior până la Dieta din 1582, a contribuit semnificativ la dezvoltarea acesteia ca instituție politică².

Descriind Dieta ca fiind „mai degrabă o confederație de state suverane, decât un corp politic”, Roland Mousnier subliniază dificultatea luării unei decizii³. Această structură a consolidat natura confederală a Imperiului, în detrimentul unei organizări unitare, cu impact asupra inițiativelor reformatoare.

Reforma protestantă în contextul particularismului politic imperial

Potrivit lui Thomas Brady⁴, structura politică descentralizată a Sfântului Imperiu Roman Națiune Germană, descrisă adesea prin conceptul de particularism politic (germ. *Partikularismus*), a contribuit la succesul timpuriu al Reformei. Larga susținere populară de care s-au bucurat ideile și acțiunile reformatoare, nu poate fi atribuită așadar, exclusiv carismei lui Martin Luther, întrucât personalități de felul acestuia au existat în diferite epoci, dar influența lor asupra mentalității oamenilor a depins de contextul favorabil sau defavorabil în care au acționat.

Fragmentarea autorității imperiale și autonomia relativă a entităților locale – de la orașe libere la abații – a creat condiții pentru răspândirea rapidă a ideilor de reformă. Acolo unde contextul local a fost favorabil acestor inițiative religioase, ele au fost asumate, în pofida opoziției oficiale. De exemplu, chiar după excomunicarea lui Luther de către Biserică (ianuarie, 1521) și după condamnarea sa de către Carol V (1519-1558) în cadrul Dietei de la Worms (mai, 1521)⁵, susținerea de care s-a bucurat reformatorul din partea principelui elector Frederic al III-lea al Saxoniei Ernestine, cunoscut în istorie ca Frederic cel Înțelept, scoate în evidență particularismul politic german care a favorizat consolidarea autonomiei regionale.

Răspândirea Reformei stă astfel în strânsă legătură cu autonomia relativă a stărilor imperiale – principii, orașele libere și nobilii, oamenii din popor și chiar țăranii – autonomie ce a permis implementarea acțiunilor religioase reformatoare la nivel local.

Situația ecleziastică din spațiul german la începutul secolului al XVI-lea

Organizarea ecleziastică și criza episcopatului

La începutul secolului al XVI-lea, Biserica Catolică exercita o influență semnificativă în Sfântul Imperiu Roman, mai ales în teritoriile locuite de germani. Acestea erau împărțite în nouă provincii ecleziastice, însumând 54 de episcopii și arhiepiscopii, care dețineau aproximativ un sfert din domeniile imperiale⁶.

Viața Bisericii Catolice era marcată de simbioza dintre spiritual și secular, manifestată prin exercitarea simultană a ambelor autorități, cea bisericească și cea politică, într-o cincime din Imperiu. Această dualitate și prevalarea îndatoririlor seculare, au dus în multe cazuri la neglijarea responsabilităților pastorale. Exemple frecvente au fost întâlnite în principalele episcopate ale Rinului și în orașele de acolo⁷, unde episcopii se comportau ca nobilii feudali. Cazurile în care episcopii-principii își exercitau cu responsabilitate activitatea pastorală erau puține⁸. De menționat este cel al episcopului de Strasbourg,

¹ Brady, *Zwischen Gott und Mammon*, 26.

² *Ibidem*, 27.

³ *Ibidem*, 101.

⁴ *Ibidem*, 23.

⁵ Volkmar Joestel, *Martin Luther: Rebel and Reformed. A Biographical Sketch*, colecția Reformation Biographies (Drei Kastanien, 2008), 31.

⁶ E. de Moreau S.I., Pierre Jourda, Pierre Janelle, *Storia della Chiesa: La crisi religiosa del secolo XVI, Edizione italiana a cura di Aldo Stella* (Editrice S.A.L.E., 1968), 9.

⁷ Brady, *Zwischen Gott und Mammon*, 40.

⁸ *Ibidem*, 55.

Wilhelm von Honstein, care ar fi vrut să reformeze serviciul divin, conform mențiunii făcute de Luther în scrierea sa „Către nobilimea germană”¹.

O altă disfuncție a vieții bisericești era generată de cumulumul de funcții și de practica simoniei, frecvente în epocă, deși interzise prin dreptul canonic. Ele au condus la numeroase abuzuri din partea autorităților ecleziastice, care au fost resimțite tot mai acut de oamenii simpli. Aparținând frecvent nobilimii, episcopii se lăsau antrenați în luptele politice și în rivalitățile dintre familiile din care făceau parte. Numirea lor devenise mai degrabă o afacere, implicând datorii și promisiuni financiare. Exemple în acest sens, sunt oferite de episcopii contemporani lui Luther: cel de Bremen era și episcop de Verden, cel de Osnabrück deținea și episcopia de Paderborn.

Cazul cel mai apropiat de Wittenberg, orașul în care Luther și-a desfășurat activitatea, este cel al ducelui Albrecht de Brandenburg, din familia de Hohenzollern. Acesta era și episcop de Halberstadt și arhiepiscop de Magdeburg. El viza de asemenea, poziția de arhiepiscop de Mainz, care urma să îi aducă titlul de arhicanțelar sau primat al Germaniei². Primind dispensă din partea papei pentru toate aceste funcții, Albrecht de Brandenburg avea să obțină suma de 10.000 de ducăți³, necesară pentru cel din urmă titlu, de la casa bancară germană Fugger, ce deținea monopolul asupra finanțelor papale din Germania. Negocierile sale cu papa Leon al X-lea membru al familiei de Medici și recunoscut ca risipitor al resurselor Sfântului Scaun, scot în evidență golirea de conținut a credinței creștine. Astfel, lui Albrecht i se aducea la cunoștință că papa pretindea „12.000 de ducăți pentru cei 12 Apostoli”, iar el oferea „7.000 pentru cele șapte păcate de moarte”. Înțelegerea pentru 10.000, îl face Roland H. Bainton să remarce ironic-amar: „probabil nu pentru Cele Zece Porunci”⁴.

Pentru a-și putea achita datoria, Leon al X-lea i-a permis lui Albrecht să emită indulgențe pe teritoriul său, timp de opt ani, urmând ca jumătate din câștigul obținut, în plus față de cei 10.000 de ducăți deja plătiți (prin împrumut), să fie dată papei, pentru construcția catedralei Sf. Petru, iar cealaltă jumătate să fie restituită familiei Fugger⁵. O gravură realizată de Jakob Binck rămâne mărturie că biserica Sf. Petru din Roma nu era gata nici în a doua jumătate a secolului al XVI-lea și, mai mult decât atât, în ciuda interdicției papale, curtea ei era folosită pentru turniruri⁶.

Criza clerului parohial și ingerințele laice

Imixtiunea puterii seculare și disfuncțiile vieții ecleziale se manifestau nu doar la nivelul episcopatului, ci și la nivelul clerului de rând și al comunităților monahale, deși conform dreptului canonic și în spiritul particularismului german, ar fi trebuit să beneficieze de protecție față de ingerințele politice. Ilustrativ în acest sens este cazul împăratului habsburg Frederic al III-lea (1415-1493), care avea ca motto: „Avutul clerului este proprietatea mea”⁷, asumându-și controlul total asupra bunurilor bisericești. Cazul său nu este singular. Spre exemplu, în vreme ce margraful Albrecht Achilles de Brandenburg-Ansbach a impus clerului o contribuție la impozitul imperial pentru finanțarea campaniilor împotriva turcilor, episcopilor de Würzburg și Bamberg, lipsiți de putere reală, le-a rămas ca singur mijloc de protest, cuvântul, ei comparându-l pe margraf cu figuri consacrate ale abuzului de putere: „un nou faraon”, „un nou Nero”⁸.

Preoții beneficiau, în general, de o pregătire teologică modestă și erau adesea numiți în parohii mai cu seamă de către nobilii laici, care aveau prea puține cunoștințe despre îndatoririle preoțești. Cu o situație materială precară, unii clerici desfășurau activități nedemne de statutul lor, precum administrarea

¹ Martin Luther, „Către nobilimea germană”, *Scrieri*, vol I (LOGOS, 2003), 279.

² *Ibidem*, 26; cf. Roland H. Bainton, *Luther – omul și reformatorul: o biografie* (Casa Cărții, 2017), 72.

³ Roland H. Bainton, *Luther – omul și reformatorul*, 73.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 72.

⁶ Martin Treu, *Martin Luther in Wittenberg: Ein biografischer Rundgang*, Aufl. 1 (Stiftung Luthergedenkstätte, 2003), 25.

⁷ Brady, *Zwischen Gott und Mammon*, 55.

⁸ *Ibidem*.

cârciumilor. Mai mult, surse precum decretul conciliilor germane¹, aduc în atenție cazuri în care unii preoți, împinși de dorința de câștig, autorizau adulterul contra unei sume de bani.

Cu toate acestea, nu toate regiunile germane s-au confruntat cu astfel de abateri de la disciplina preoțească. În regiuni precum Westfalia, Schleswig-Holstein și Allgäu probitatea morală a clerului era recunoscută, în mare măsură².

Soluția ce se întrededa la criza instituției Bisericii Catolice, era pe de-o parte, o reformă a vieții bisericești, iar pe de altă parte, o împărțire urgentă și eficientă a averilor bisericești, pentru a susține sarcinile pastorale ale clerului.

Profețiile medievale și cultura disidenței prereformatoare

Profeția ca document de epocă

În imaginarul colectiv din zorii epocii moderne, profeția a constituit nu doar o modalitate de expresie a așteptărilor eshatologice, ci și un instrument de critică a ordinii religioase și politice. Plasate adesea între transcendență și realitatea mundană, textele profetice reflectau tensiunile epocii și articula nemulțumirile colective într-un limbaj accesibil atât elitelor, cât și maselor.

În analiza sa asupra profețiilor medievale, Robert E. Lerner – al cărui articol a și inspirat această secțiune – afirmă că acestea ar putea fi considerate documente de epocă relevante pentru mentalitățile, așteptările și nemulțumirile colective, întrucât dincolo de dimensiunea lor eshatologică, ele conțineau o critică mascată a ordinii instituționale, în subtextul unora dintre ele sesizându-se comentariul vieții religioase și social-politice, precum și concepția generală a autorilor despre structurile ecleziale și de putere ale vremii. Lerner observă o lipsă în cercetarea modernă, care a acordat poate prea multă atenție ereziilor, neglijând aceste moduri „profetice” de exprimare a disidenței religioase³.

În plus, pe fondul așteptărilor apocaliptice ale timpului, profețiile exprimau și o viziune teologică asupra istoriei⁴. Pentru locuitorii Sfântului Imperiu romano-german, ca și pentru Luther, mai târziu, acesta reprezenta cel de-al patrulea imperiu menționat în textul profetului Daniel (7.3-28), cu alte cuvinte „ultimul termen al profeției lui Daniel”⁵, în șirul celor patru mari imperii, simbolizate prin cele patru fiare uriașe: Asiria, Persia, Grecia și Roma.

Circulația profețiilor și tipologia acestora

Textele profetice au circulat în Europa occidentală, inclusiv în teritoriile germane, marcate de efervescență religioasă și socială. Acestea au exprimat așteptările unei reforme spirituale profunde, susținând acțiunile prereformatorilor John Wycliff (1328-1384)⁶, teolog în Oxford, Jan Hus (1370-1415)⁷, teolog în Praga sau Girolamo Savonarola (1452-1498), predicatorul-profet al Florenței renascentiste, critic virulent al decadenței Bisericii și a societății apusene – toți trei sfârșind pe rug.

Profețiile au fost difuzate chiar prin intermediul presei tipărite, atunci când contextul a permis-o. Ele erau adresate unui public variat, de la persoane educate, până la cele puțin instruite, după cum dovedesc

¹ Martin Luther, „Acht Sermon D. M. Luthers von ihm geprediget zu Wittenberg in der Fasten”, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 10/III, 1-64. Weimarer Ausgabe – WA, (Hermann Böhlau Nachfolger – Weimar Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1905), 11.

² Moreau, Jourda, Janelle, *Storia della Chiesa*, 12.

³ Lerner, Robert E. “Medieval Prophecy and Religious Dissent.” *Past & Present*, no. 72 (1976): 3. <http://www.jstor.org/stable/650326>, 3.

⁴ Matthias Rekow, “Gegenwart als ‘nahes Ende’ – apokalyptisches Denken in der Frühen Neuzeit: Der Entwurf eines apokalyptischen Chronotopos nach Bachtin,” *Historical Social Research* 38, no. 3 (2013): 108, <https://doi.org/10.12759/hsr.38.2013.3.105-128>.

⁵ *Das Luther-Lexikon*, 610; Mousnier, *Monarhia absolută în Europa*, 97.

⁶ *Das Luther-Lexikon*, p. 778.

⁷ *Ibidem*, p. 305.

unele copii păstrate. Orizontul de așteptare promovat, a făcut ca profețiile să circule adesea și după ce se dovedeau a fi fost false.

Lerner subliniază diversitatea metodelor de a profeti, circumscrise epocii, precum și a tipologiei acestor texte. În funcție de criteriul ales, se poate vorbi despre profeții vizionare, biblice, astrologice, precum și despre pseudo-profețiile optimiste și pesimiste¹.

De regulă, textele profetice erau precedate de o introducere în care erau prezentate condițiile în care profeția a avut loc: în pat, în timpul liturghiei, în timpul lecturii psalmilor etc.², informații menite să sublinieze autenticitatea mesajului.

Mesajul profețiilor

Mesajul transmis în textele profetice reflectă diferitele fațete ale realității religioase și social-politice, precum și așteptările colective, așa cum se observă din temele abordate: critica clerului corupt și sancționarea acestuia, declinul autorității papale, dreptatea restaurată prin intermediul autorității seculare, prin care Dumnezeu lucrează în lume, mesianismul politic și venirea unor conducători providențiali, reînnoirea spirituală, așteptările eshatologice.

Încă din secolul al XII-lea, călugărița benedictină Hildegard von Bingen, profetea despre venirea persecuțiilor și a pedepselor asupra clerului corupt³. Profeția lui „Ioan din Parma” scrisă în Italia în jurul anului 1300 arată că persecuțiile care vor veni asupra clerului îi vor face pe mulți preoți să își ascundă tonsura ca să nu fie recunoscuți. Această imagine prezintă în numeroase texte profetice medievale, a fost reluată în zorii Reformei.

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, în profețiile care circulau în Italia și în Germania, se arăta că un nou „Frederic din Est” îl va lua pe papă prizonier, va umili clerul german și Biserica Romană, iar în timpul domniei sale vanitatea va înceta⁴.

Anumite profeții erau cultivate de publiciștii monarhilor, reflectând ambițiile dinastice. Ele făceau referire la o perioadă de pace și belșug într-o lume unită de un conducător puternic⁵. Acest tip de profeții a fost adesea bine-primit de mulțimea celor marginalizați, care se lăsau fascinați de carisma unui rege real sau dorit⁶.

Aceste proiecții simplificate și idealizate ale puterii, erau promovate și în literatura epocii. Johan Huizinga observa discrepanța între formele tot mai complicate ale mecanismului guvernării și proiecția lor simplificată în mintea oamenilor simpli, în imaginarul popular, figurile conducătorilor fiind reduse la câteva tipologii simple și fixe, prezente în cântecul popular și în romanul cavaleresc: „suveranul nobil și drept, suveranul indus în eroare de sfetnicii răi, suveranul susținut la nenorocire de credința curtenilor săi”⁷.

Alte profeții prevesteau o epoca minunată ce va veni după nimicirea Anticristului. Acestea erau promovate în special de scriitorii bisericești, care preziceau că purificarea lumii nu se va face prin forțele monarhilor seculari, ci prin puterile lui Anticrist și chiar prin el însuși. Acest tip de profeție a fost asociat cu numele lui Joachim de Fiore, dar se pare că avea o rădăcină mai adâncă, coborâtore până la Sf. Ieronim⁸. În general, aceste texte erau primite cu entuziasm, pesimismul cu privire la ele fiind exprimat uneori de teologi sau după ce se dovedea că ele nu s-au împlinit.

¹ Lerner, *Medieval Prophecy and Religious Dissent*, 9, nota 18.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 15, nota 37.

⁴ *Ibidem*, nota 38.

⁵ *Ibidem*, 16.

⁶ *Ibidem*, 15, nota 41.

⁷ Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, 21.

⁸ Lerner, *Medieval Prophecy and Religious Dissent*, 16.

Profețiile în Germania prerformatoare

Profețiile au circulat în număr mare și în Germania de dinaintea Reformei, reiterând temele generale: nemulțumirea cu privire la starea Bisericii, pedepsele ce vor veni asupra clerului corupt, moartea papei, speranța într-o reformă religioasă viitoare, suveranul salvator.

Profeția „Veniet aquila” circula în Germania în secolul al XV-lea, în latină și în germană. Aceasta prelua textul din secolul XIII despre acel „Frederic din Est”, care va veni curând să guverneze lumea, îl va lua prizonier pe papă, iar pe preoți îi va lapida¹. O altă profeție despre „Frederic”, scrisă în jurul anului 1460, anunța că cineva, un „F”, va triumfa după un timp de mare discordie și îi va distruge pe toți preoții vanitoși². Un al treilea text, de același tip, specifica faptul că între 1447 și 1464, trufia clerului va înceta, bulele papale nu vor mai avea autoritate, iar în 1464 un împărat al cărui nume începea cu „F” va aduce pacea și plenitudinea pe pământ și va reforma atât clerul cât și ordinele cavalierești³.

O altă profeție germană, probabil a unui franciscan „fratele Dietrich”, tipărită de mai multe ori în ultima parte a secolului al XV-lea și începutul celui de-al XVI-lea, anunța, de asemenea, că un conducător eroic va unifica lumea, va înlătura simonia practică de Roma și va restaura dreptatea⁴.

Alte profeții germane preziceau conflicte violente între puterea spirituală și cea seculară și doborârea papei de către „brațul lui Dumnezeu”, precum și restabilirea obiceiurilor „bune și vechi”, care vor dăinui până la venirea lui Anticrist⁵. În același spirit, un „astronom” din Bazel, pe nume Philip, anunța venirea a numeroase schimbări și revolte în 1477. Profeția făcea referire la pedepsirea clerului și la moartea papei, după care un mare „vultur” va unifica lumea și va conduce o mare „reformă”⁶.

Robert Lerner observa că profețiile insistau mai curând pe nevoia de reformă, decât pe anticlericalism. Aceste speranțe și așteptări au marcat și anii care au precedat Reforma. În 1496, un anumit Mathis Sandauer li se confesa oficialilor din Augsburg că Dumnezeu îi descoperise venirea unei „reformări” (germ. *Reformation*) în sânul Creștinătății, lucru pe care acela trebuia să i-l comunice împăratului Maximilian⁷. Concomitent, în același oraș, un cleric pe nume Wolfgang Aytinger publica un comentariu profetic care arată că un conducător mesianic va cuceri curând Țara Sfântă și va reforma Biserica. Profeția lui Aytinger a fost republicată de trei ori între 1496 și 1515.

Profeția lui Theodorus – între viziune și realitate istorică

Autorul. În 1463 este consemnată profeția unui german pe nume Meister Theodorus, despre care se cunoaște că își avea reședința în Apulia. Deși există puține date despre acesta, se pare că era un om bine informat asupra evenimentelor politice. Interpretând în context o notiță de pe manuscris – „Maister Theodorus in Pullen gesessen als ein merker der diener des herrn” – Robert E. Lerner face supoziția că acesta ar fi putut fi notar german sau poate se afla chiar în serviciul Papei Pius al II-lea⁸. Lerner afirmă că profeția lui Theodorus nu era o lucrare a unui „lunatic izolat”⁹, ea avându-și cel mai probabil originea în scrisorile vicionare de secol XII, conținutul său arătând familiaritate cu temele profetice răspândite în epocă¹⁰.

Conținutul profeției lui Theodorus reflectă de asemenea, climatul tensionat, marcat de nemulțumiri religioase și așteptări eshatologice, ce caracterizau Europa Occidentală la sfârșitul evului mediu. Cei vizați de profeție erau papa, episcopii și clerul vorbitor de latină. Meister Theodorus prevedea că 1464 urma să fie un an al contrastelor. Calamități precum mortalitatea la scară largă, vărsarea de sânge,

¹ *Ibidem*, 21, nota 53.

² *Ibidem*, nota 54.

³ *Ibidem*, nota 55.

⁴ *Ibidem*, 22, nota 57.

⁵ *Ibidem*, nota 58.

⁶ *Ibidem*, 23, nota 59.

⁷ *Ibidem*, 23, nota 60.

⁸ *Ibidem*, 6, nota 6.

⁹ *Ibidem*, 5.

¹⁰ *Ibidem*.

eclipsele simultane de soare și de lună, cutremurul sau potopul, erau interpretate ca moduri de purificare a lumii de corupția actorilor principali ai vieții ecleziastice, în special a episcopilor din regiunile Rinului. Aceștia își petreceau timpul, conform afirmațiilor sale, în „plăceri, aroganță, lăcomie și desfrânare», disprețuindu-i pe creștinii pioși și risipind ofrandele aduse de aceștia, „pe viața lor blestemată și pe frivolități»”¹. Theodorus prevedea că ei urmau să fie înlăturați de la putere și predați în mâinile dușmanilor lor, ba chiar „uciși prin sabie”². Unele mănăstiri și parohii „din pământurile germane” aveau să fie pedepsite prin foc pentru relele pe care „călugării și preoții le săvârșeau în secret sau deschis”, iar mulți dintre „credincioșii din Boemia”, husiții, măcelăriți de ducele de Austria³. Creștinătatea urma să fie amenințată de sarazinii, care își vor alege un rege conducător al unei mari armate ce va lupta împotriva Romei. Acesta se va converti la credința creștină și va deveni Împărat Occidental (Western Emperor), apoi va cucerii Sfântul Mormânt, care din acel moment nu va mai cădea niciodată în mâinile păgânilor. În sfârșit, la finalul anului, un papă nou ales va reuni pe împăratul victorios și pe alți regi și principii din ținuturile romane de limbă germană, pentru a face front comun împotriva lui Antichrist⁴.

Această profetie, una dintre multele de acest fel, oglindește pe de-o parte indignarea creștinilor față de corupția care măcina Biserica Catolică din teritoriile germane și din Roma. Se observă gândirea bazată pe dreptatea lui Dumnezeu care lucrează în lume spre a restabili cosmosul, ordinea, pedepsindu-i pe cei ce au abuzat de funcțiile în care au fost puși, temă recurentă în scrierile și în discursurile lui Martin Luther.

Viziunea lui Theodorus este conservatoare, în ea fiind menținute structurile medievale ale lumii apusene. El nu face referire la desființarea scaunului pontifical de la Roma, nici a celui imperial, ci previzionează doar schimbarea celor ce au abuzat de putere, cu scopul restabilirii armoniei cetății creștine pe pământ, în care primatul avea să îl dețină religiosul în raport cu secularul, prin misiunea universală a noului papă. Convertirea la creștinism a împăratului sarazin, redobândirea Mormântului Sfânt pentru totdeauna, instaurarea definitivă a ordinii și a armoniei, trădează accentele hiliaste ale profetiei lui Theodorus.

Circulația profetiei. Indiferent care au fost sursele lui de profit, Theodorus avusese mijloacele necesare de a-și trimite profetia în Sudul Germaniei unde a circulat⁵ atât în cercurile educate, cât și dincolo de ele. Lerner presupune că o copie a fost trimisă ducelui Ludwig de Bavaria, o alta consilierului din Nürnberg și o a treia a fost copiată în formă abreviată de germanul Jörg Zimmermann din Sudul Germaniei, în 1466, la doi ani după ce profetia se dovedise falsă. Copia dovedește că Zimmermann făcea parte din rândul persoanelor mai puțin educate, care aveau slabe cunoștințe de limba latină și abia scriau în germană⁶.

Concluzii

Analiza arhitecturii politice a Sfântului Imperiu Roman de Națiune Germană, laolaltă cu cea a textelor profetice din zorii epocii moderne, adevărate documente de epocă, relevă un context istoric marcat de tensiuni structurale și de efervescență religioasă. Descentralizarea relativă și particularismul politic german, care au limitat autoritatea imperială, au creat un teren favorabil circulației ideilor de reînnoire spirituală și, mai târziu, a implementării inițiativelor religioase locale, uneori cu sprijin politic. Imaginarul colectiv, reflectat în profetii, exprimă concepția apuseană asupra acțiunii divine în istorie – prin Biserică și prin conducătorii politici – contribuind la o înțelegere mai clară a factorilor declanșatori ai Reformei. Astfel convergența dintre un cadru politic descentralizat și imaginarul profetic aflat la granița dintre eshatologic și critica corupției care măcina în special instituția Bisericii Catolice, au contribuit decisiv la

¹ *Ibidem*, 3.

² *Ibidem*, 4.

³ *Ibidem*, 4, nota 2.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

pregătirea mentalului colectiv pentru a recepta mesajul lui Martin Luther și al celorlalți reformatori și pentru a legitima acțiunile lor în spațiul german.

References:

- Brady, Thomas. *Zwischen Gott und Mammon: Protestantische Politik und deutsche Reformation*. Siedler, 1996.
- Bainton, Roland H. *Luther – omul și reformatorul. O biografie*. În românește de Daniel Tomuleț. Casa Cărții, 2017.
- Das Luther-Lexikon. Hrsg. von Volker Leppin und Gury Schneider-Ludorff. Bückle & Böhm, 2014.
- Huizinga, Johan. *Amurgul Evului Mediu*. În românește de H. R. Radian. Editura Meridiane, 1993.
- Joestel, Volkmar. *Martin Luther: Rebel and Reformed. A Biographical Sketch*. Ediția a IV-a. Colecția Reformation Biographies. Drei Kastanien, 2008.
- Lerner, Robert E. "Medieval Prophecy and Religious Dissent." *Past & Present*, no. 72 (1976): 3–24. <http://www.jstor.org/stable/650326>.
- Luther, Martin. *Scrieri*. vol I. Colecția Reforma. Editura LOGOS, 2003.
- Luther, Martin. „Acht Sermon D. M. Luthers von ihm geprediget zu Wittenberg in der Fasten." *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 10/III, 1–64. Weimarer Ausgabe – WA. Hermann Böhlau Nachfolger – Weimar Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1905.
- Moreau de, S.I., E., Jourda, Pierre, Janelle, Pierre. *Storia della Chiesa: La crisi religiosa del secolo XVI. Edizione italiana a cura di Aldo Stella*. Editrice S.A.L.E., 1968.
- Mousnier, Roland. *Monarhia absolută în Europa din secolul al V-lea până în zilele noastre*. În românește de Constanța Ghițulescu. Editura Corint, 2000.
- Rekow, Matthias. „Gegenwart als ‚nahes Ende‘ — Apokalyptisches Denken in der Frühen Neuzeit. Der Entwurf eines Apokalyptischen Chronotopos nach Bachtin." *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 38, No. 3 (145) (2013): 105–128. <http://www.jstor.org/stable/23644528>.
- Treu, Martin. *Martin Luther in Wittenberg: Ein biografischer Rundgang*. Stiftung Luthergedenkstätte. Aufl. 1. Stiftung Luthergedenkstätte, 2003.

BIONOTE:

Maria Curtean

PhD Researcher, Doctoral School in Theology, "Lucian Blaga" University of Sibiu, Romania

E-mail: maria.curtean@ulbsibiu.ro

Research Interests: Theology, Religious Education, Pedagogy, Holocaust Education

Selected Publications:

- Curtean M. (2023). "The Contribution of Holocaust Education to Moral Education". *Values, systems, education. Challenges and Perspectives*. București: Editura Eikon. pp. 180–186. doi: <https://doi.org/10.56177/epvl.ch21.2023.en>.
- Curtean M., Necula C.V. (2023). "Milestones in the Development of the Philosophy of Education". *Pro Edu. International Journal of Educational Sciences*. 5(8), ISSN 2668-5825, ISSN-L 2668-5817. pp. 5–11. <https://www.ifiasa.com/peijes-no-8-january-2023>.

Ibn Khaldun and the Idea of the Ummah. A Study of the Conditions of Social Cohesion and Civilizational Decline

Article history:

Received: 17.07.2025

Revised: 15.09.2025

Accepted: 26.09.2025

Available online: 21.10.2025

Mimouna BENAICHOUBA

Djilali Bounaama University, Khemis Miliana- Algeria

m.benaichouba@univ-dbkm.dz

<https://orcid.org/0009-0009-6533-198X>

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.4>

ABSTRACT: This research investigates the concept of the “Ummah” in Ibn Khaldun’s thought by performing a careful reading of his famous *Muqaddimah*, and one of the fundamental pillars of historical sociology that modern social scientists rely on. In particular, the research seeks to identify the conditions of social cohesion that Ibn Khaldun considered important for the emergence of states and the viability of civilizations, with the respect to the concepts of *asabiyyah* (social solidarity), religion, and justice as essential cornerstones of human society. Additionally, the research evaluates the causes of civilizational decline, such as isintegration of social cohesion, unjust actions, and excessive indulgence to describe the cyclical process of emergence and decline that Ibn Khaldun assigned to a meaning-making framework. Lastly, the study will extend the discussion into a contemporary context pointing to the salience of thinkers such as Ibn Khaldun, with respect to understanding the structural crises emerging within modern Arab societies. Overall, our final remarks state that Ibn Khaldun remains a key and critical theoretical reference point for making sense of social and political issues in a contemporary context.

KEYWORDS: Ibn Khaldun; Ummah; Asabiyyah; Civilization; Social Cohesion; Civilizational Decline.

TITLU: „Ibn Khaldun și ideea de *Ummah*: Un studiu al condițiilor coeziunii sociale și ale declinului civilizațional”

REZUMAT: Această cercetare investighează conceptul de „Ummah” în gândirea lui Ibn Khaldun prin citirea atentă a faimoasei sale lucrări *Muqaddimah*, una dintre fundamentele sociologiei istorice pe care se sprijină oamenii de știință socială moderni. În special, studiul își propune să identifice condițiile coeziunii sociale pe care Ibn Khaldun le-a considerat importante pentru apariția statelor și pentru viabilitatea civilizațiilor, cu referire la conceptele de *asabiyyah* (solidaritate socială), religie și dreptate ca pilieri esențiale ale societății umane. În plus, cercetarea evaluează cauzele declinului civilizațional, precum dezintegrarea coeziunii sociale, acțiunile nedrepte și excesul de indulgență, pentru a descrie procesul ciclic de apariție și declin pe care Ibn Khaldun l-a încadrat într-un model cu sens. În cele din urmă, studiul va extinde discuția într-un context contemporan, indicând relevanța gânditorilor precum Ibn Khaldun pentru înțelegerea crizelor structurale care apar în societățile arabe moderne. În general, observațiile noastre finale susțin că Ibn Khaldun rămâne un punct de referință teoretic cheie și critic pentru înțelegerea problemelor sociale și politice într-un context contemporan.

CUVINTE-CHEIE: Ibn Khaldun; Ummah; Asabiyyah; civilizație; coeziune socială; declin civilizațional.

Introduction

Abd al-Rahman Ibn Khaldun is held up among the most significant thinkers who made a key contribution to social and historical thought. In the famous *Muqaddimah* to his historical analysis of North African and Spanish societies, he laid what might be regarded as the first stone of historical sociology. In this pioneering study, and in some of his chronicles, Ibn Khaldun offered a detailed view of the totality of human civilization, the movement of history, and the rise and fall of states, through a thorough analysis of the social, political, economic and religious variables that shape the arrangement of societies and determine their fate (Ibn-Khaldun 1958).

One of the key concepts discussed by Ibn Khaldun is the concept of *the Ummah*. Khaldun did not consider it merely as a political entity defined by boundaries or ethnicities, as most modern nationalist literature would do. He considered it a complex civilization structure based on the interrelationship between as Groundwork (*asabiyyah*), a religion, and a civilization Paveditingumumran) (Alatas 2014) . Thus, he did not merely describe the events in a narrative fashion like his contemporaries, he tried to go further by addressing their structure or sets of underlying causes.

The flexibility of Ibn Khaldun's theory and its theoretical richnesses are not separate things, but part of a whole; this very optimal dimension of his work, which transcended the limits of pure narrative description to prioritize explanation and causal analysis (Irwin 2018). This interpretive vision added great value to Khaldun's work as a fundamentally contemporary resource for studies of the state and society. His theories provide significant analysis and reference points to older realities, and unique forms of articulational power of meaning can often shed light on more complex phenomena. In comparing to a reductionist mode of application, Khaldun's theories often become a true tool for the researcher.

This paper will examine the idea of the Ummah as discussed by Ibn Khaldun with a focus on the circumstances he considered necessary for the development and sustaining of social integration, as well as the reasons he believed contributed to social disintegration and decline of civilization and this time I will explore those contextualizing the author's social theory to the contemporary social and political conditions allows for re-reading the intellectual heritage inherited from our predecessors in light of the contemporary problems faced by Arab societies: social fragmentation, political division, and erosion of collective trust (Salama 2011)

This study will adopt a critical analytic framework that utilizes a close reading of Ibn Khaldun's text as contained in his *Muqaddimah*, (Ibn-Khaldun 1958) , alongside critical readings from modern context of contemporary readings that have unpacked his ideas- notably those of writers such as (Alatas, 2014) , Robert Irwin., or Gholamreza Mansouri. By bringing this approach to bear upon the relevance and interpretation of Khaldun's ideas, we hope to provide a contemporary and applied reading about his ideas in order to reclaim its interpretative potential and conceptual value with respect to addressing the systemic challenges faced by our societies today.

Considering this view, recalling Ibn Khaldun's thoughts is not simply a wistful remembering of the past, but an effort to recover an important interpretative model that might serve to further analyze current realities and develop alternative analytical frameworks that can be more sensitive to the realities of the contemporary Arab world. Invoking ideas such as *asabiyyah*, justice, luxury, and religious mission is not merely of historical interest—it is an epistemic aperture onto the praxeological questions about cohesion and decline in post-nation-state societies.

Thus, the present article explores Ibn Khaldun's conception of the Ummah, the features of its unity, and the reasons for its disintegration in a balanced, critical writing style combining textual interpretations with sociological considerations, and hopefully enrich the academic discourse on collective identity, social cohesion, and civilizational history in socio-historical contexts framed within Islamic and Arab contexts.

Ibn Khaldun: Between Personal Formation and Civilizational Influence

Abd al-Rahman Ibn Khaldun is acknowledged as one of the most influential thinkers who instigated a radical change in our knowledge of history and society as historian, philosopher, and sociologist. His *Muqaddimah* is a landmark text and one of the most important intellectual products of humanity, and together with his monumental history of the Muslim people, set the stage for the future of a new field he called the "science of human society" (*'ilm al-umrān al-basharī*).

In this exemplary groundwork, Ibn Khaldun provided true scientific and methodological principles for studying history, surpassing the historical methodology of his peers while also incorporating more scientific methodologies. He utilized rational tools to analyze social phenomena, avoided repetitive and historical mistakes, and used causal analysis rather than simple chronologies. His perception clearly embodied a qualitative shift in the realm of historical inquiry and critical analysis: he did not merely

chronicle events, but sought to identify general laws to explain the growth of societies, and to analyze the cause of their movement – thereby laying the foundations for a broader and deeper scientific inquiry into the history of humanity.

Ibn Khaldun: Upbringing and Civilizational Context

Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn al-Hasan ibn Jabir ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Abd al-Rahman ibn Khalid (Khaldun) al-Hadrami (Salem & Allah, 2011, p. 15) was born in Tunis in 732 AH (1332 CE), during a period marked by upheavals and strife, when the Islamic world was at the height of political fragmentation—especially following the fall of the Almohad state in the mid-7th century AH. This collapse led to the emergence of several competing dynasties, including the Marinid state in the western Maghreb in 668 AH, the Zayyanid (Abd al-Wadid) state in the central Maghreb (present-day Algeria) in 733 AH, and the Hafsid state in the eastern Maghreb (Tunisia) in 724 AH.

Amid this politically and socially troubled environment, Ibn Khaldun was raised in a distinguished Arab-Andalusian family with roots in Hadramawt. His ancestors had settled in Seville with the Yemeni troops and later migrated to Tunis under the Hafsids after the worsening of conditions in al-Andalus (Salem & Allah 2011, 15)

At the time, Tunis was an important intellectual center because it was relatively stable politically under Hafsid rule. Many Andalusian scholars settled there as a response to the wars and conflicts in their regions, which had a significant effect on Ibn Khaldun's intellectual and cultural upbringing. Ibn Khaldun was from a political and scholarly family and received his early education at the Zaytuna Mosque in which he studied Islamic jurisprudence (fiqh), logic, philosophy, mathematics, astronomy, and language sciences (grammar, morphology, rhetoric, and literature). He also memorized the Qur'an according to the seven canonized readings and studied Maliki jurisprudence and Hadith.

He won the affections of his teachers and received their certifications (ijazāt). His best-known teachers included Shaykh Abu Abd Allah al-Husayri, a gram-marian; Abu Abd Allah Ibn Harr, a scholar of linguistic sciences; Abu Abd Allah Muhammad ibn Jabir al-Wadi Ashi (673-749 AH); and Abu Muhammad Abd al-Mu'in al-Hadrami, who taught Hadith.

Even before he was twenty years old, Ibn Khaldun had studied very complex rational works like al-Muhassal by Fakhr al-Din al-Razi and al-Tusi's commentary on it. Regarded as a scholar, his understanding of history and politics began to take form in the context of a disorder-ed environment characterized by the sharp differences between a rural, tribal space and an urban, civilizational reality, perhaps exacerbated by cold political divisions and civilizational disintegration. All of these elements were critical to his intellectual formation.

His Life, Travels, and Scholarly Journey

Ibn Khaldun's professional and political careers began at an early age, and he had travelled through many cities in the Maghreb. He travelled from Biskra to Fez, and in Fez he entered the court of Abu Inan al-Marinid and had responsibilities as a writer and historian. After, he travelled to Granada and Seville, before going to the fortress of Bani Salama (modern-day Tiaret, Algeria), where he lived for four years and wrote the Muqaddimah, the first volume of the monumental Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man 'Āsarahum min Dhawī al-Sultān al-Akbar.

After 1377 CE, he returned to Tunis, where he was able to use the libraries in the city to revise and redraft his book. Ibn Khaldun experienced a myriad of complex political roles throughout his working life, crossing over between royal courts of power and prison cells of despair - roles he lived that gave him a deep connection to the existence of power and the society composed around it.

He later moved to Egypt, where he was appointed to various judicial and educational positions, including serving as the chief judge (*qāḍī*) of the Maliki school. He continued his scholarly, writing, and teaching activities until his death in Cairo in 808 AH / 1406 CE (Abu Imran Al-Sheikh 1995, 193).

His Works and Intellectual Contributions

Ibn Khaldun made a scholarly contribution to the study of politics, history and social thought. He occupied the positions of ambassador to and adviser of a number of rulers in North Africa and al-Andalus. His scholarly legacy includes the *Muqaddimah*, where he laid a systematic ground-working study of human civilization ('*umrān al-basharī*'), the emergence of societies and their transformation, thus establishing the analytic and scientific basis for understanding the rise and fall of states and the cycle of civilizations, and providing an inductive, scientific method for understanding history, anticipating many of the developments in the modern discipline of sociology.

Not only was the *Muqaddimah* more than just a history but a serious examination of sociocultural and political phenomenon drafted and ultimately developed in response to Ibn Khaldun's own political institutions and experiences. In many respects it can be said that Ibn Khaldun progressed from historical writing to a critical, inferential approach through the *Muqaddimah*.

At the time, scholarly writing was often characterized by excessive eloquence and rhetorical ornamentation, with rhymed prose and verbal embellishment dominating the content. However, Ibn Khaldun took a different stance: he criticized this linguistic artifice and preferred a clear, straightforward style, insisting that excessive rhetorical decoration weakens meaning and undermines the purpose of writing.

Although Ibn Khaldun occasionally employed rhymed prose (*saj'*), as seen in some of his letters or in the preface to *Kitāb al-'Ibar*, this was done primarily for rhetorical or communicative purposes. He believed that the nature of his new subject—the science of civilization ('*ilm al-'umrān*)—required precision in word choice and clarity in expression. For this reason, he coined new terms or repurposed existing ones to suit his conceptual framework. For example, he used the word '*umrān*' to refer to what we now understand as sociology, and redefined *tanāzul* to mean cohabitation or coexistence, diverging from its common usage.

As for the structure of the *Muqaddimah*, it was organized into six introductory chapters that laid the groundwork for his study of '*ilm al-'umrān*'. These were preceded by an extended prologue in which he explained his reasons for writing the book and offered a critique of traditional historiography. In these chapters, Ibn Khaldun addressed a wide range of topics, including the influence of climate on human behavior, the characteristics of Bedouin society, the nature of '*asabiyyah*' (group solidarity) and its role in state formation, the mechanisms behind the rise and fall of kingdoms, modes of subsistence, commerce, and industries, and finally, the sciences and their classification.

Ibn Khaldun's social ideas stood out clearly, particularly in his analysis of the characteristics of Bedouin society. He introduced an innovative sociological perspective when he discussed the concept of '*asabiyyah*', which refers to the strength and prestige enjoyed by a tribe or family, grounded—according to him—in bonds of lineage, kinship, and similar social ties (Ibn Khaldun's social ideas stood out clearly, particularly in his analysis of the characteristics of Bedouin society. He introduced an innovative sociological perspective when he discussed the concept of '*asabiyyah*', which refers to the strength and prestige enjoyed by a tribe or family, grounded—according to him—in bonds of lineage, kinship, and similar social ties ('Anan 1953, 121). He regarded '*asabiyyah*' as the foundational force behind the formation of states. In this context, he also expressed his view of the Arabs as a predominantly Bedouin nation prone to rapid ruin once they attain power (Anan, 1953, p. 121). He regarded '*asabiyyah*' as the foundational force behind the formation of states. In this context, he also expressed his view of the Arabs as a predominantly Bedouin nation prone to rapid ruin once they attain power.

He also offered an innovative perspective in his critique of philosophy and his praise for religious sciences, highlighting the significant role played by non-Arab scholars in the development of Islamic civilization. Nevertheless, he did not deny the cultural refinement of certain Arab cities, notably expressing admiration for Cairo and its scientific and architectural advancement.

Living in a time characterized by challenges with the collapse of the caliphate, fragmented authority across various political entities, tribalism, and the process of transmission (*naql*) outstripping rational

thinking ('aql) in most scholarly writing, Ibn Khaldun was able to develop a new model of historical and social thought. Even when operating under these difficult conditions, he was able to develop a unique legacy that now serves to encourage the aspiration for an Islamic and Arab sociology, representing the realities of Muslim societies with their particular needs (Ben Nabi 2013, 59).

The Concept of the *Ummah* in Ibn Khaldun's Thought

The notion of the Ummah in Ibn Khaldun's work is understood in a holistic civilizational framework that articulates the social, religious and political aspects as a unified theoretical structure. In distinction to typical definitions of the nation, which often addressed physical territory or ethnic attachment; for Ibn Khaldun, the Ummah is the result of a multiple constructions of structure, in which group solidarity - 'asabiyyah- is primary, but also includes religion and civilization- 'umrān.

Here, it is clear that 'asabiyyah is the foundation of the political community. It is the impetus behind organized human association, the foundation of state-making, and one of the principal contributors to state durability (Ibn-Khaldun 1958)

As Ibn Khaldun explained, 'asabiyyah is not simply a biological or familial bond; rather, it is a social tie constituted out of the support of its members for each other, with common interests, and as a collective solidarity. 'asabiyyah's strength is dependent on its ability to encompass diversity and reproduce loyalty. 'asabiyyah that stops at the level of the nuclear family is likely to fragment. On the other hand, when the system that gives rise to 'asabiyyah includes a civilizational or religious value system, it takes the form of an Ummah .

Ibn Khaldun notes in his Muqaddimah that the Ummah can only emerge when 'asabiyyah is elevated beyond its nascent mode and forms a broad solidarity based on allegiance to higher orders of values such as religion, justice or truth. Only by being elevated in this way can 'asabiyyah [be] responsible for uniting the multitude of groups in the project of political coherence.

According to Ibn Khaldun, this is precisely what occurred with the rise of the early Islamic state, where tribal 'asabiyyah was fused with the prophetic mission. The result was a broad religious solidarity that facilitated the formation of an Ummah—one that went beyond tribal and ethnic boundaries (Ibn-Khaldun 1958, 102) .

In his examination of the term 'asabiyyah, Irwin (2018) further assist us by establishing that 'asabiyyah is much more than an expression of conflict, aggression, or enthusiastic attachment to one's interests; it is also a principle of organization and social integration. It gives coherence to disparate elements as they crowd in on a common work. For Ibn Khaldun, therefore, the Ummah is able to exist as a unique form, when the group can institutionalize and organize 'asabiyyah as an organized and institutionalized idea rather than unlimited force of chaos (Irwin 2018, 212-15).

In a similar way, Alatas (2014) argues that 'asabiyyah is not merely a closed internal structure; it can be thought as an open structure that can accommodate diversity and difference in ideas and beliefs- if this plurality embodies its own symbolic order. Religion is an important regulating mechanism of 'asabiyyah, and re-directs 'asabiyyah in a way that moves away from parochial group interests or local incidents of violence.

Seen from a different perspective, Salama (2011) argues that, in Ibn Khaldun's thinking, Ummah is not only a political society, but also the realization of a civilizational condition with continuity—historical expansion. In regards, the Ummah has the conditions necessary for expansion and survival when there is a strong 'asabiyyah and regulating function of religion, and the state of 'umrān (civilization) is in a state of growth. When these things are not present, the Ummah is in a state of decline, and solidarity will be broken apart and the legitimacy of the ruled will not be maintained.

Current readings—such as Mansouri (2023) current study—show how Ibn Khaldun's concept of the Ummah can be used today to think about the historical crises of national fragmentation in the Arab world. In many cases, there are a lack of overarching 'asabiyyahs that are being replaced or represented by partial allegiances—religious, sectarian, or in terms of region—that make national formations fragile and questionable and prone to unravelling. The study discusses how re-establishing the ethical aspect

of 'asabiyyah and re-establishing religion as a potential that unites rather than divides could potentially be meaningful in thinking through current political and social transformations.

Mardiansyah (2024) has, in his comparison of Ibn Khaldun with Sufi thinkers, indicated that the Ummah is more than just the product of materialities or political determinants in Ibn Khaldun's understanding; it is also spiritual. This means it relates to our connection to the Absolute which anchors the community in shared values. The Ummah is susceptible to collapse morally and politically when a community is detached from its foundational values, which underscores the importance of collective consciousness in understanding the trajectory of the Ummah.

In this respect, Ibn Khaldun's understanding of the Ummah transcends structural or narrow legal definitions. It serves as a broadly thoughtful framework to interpret large-scale social and historical development. The Ummah reflects the living expression of the relationship between the level of vitality in 'asabiyyah, the constraining force of religion, and the expansion of civilization ('umrān) in action. It is an entirely integrated social being that is an expression of a civilizational unit throughout the life cycle process from inception, height and ultimately depletion.

Mardiansyah (2024) has, in his comparison of Ibn Khaldun with Sufi thinkers, indicated that the Ummah is more than just the product of materialities or political determinants in Ibn Khaldun's understanding; it is also spiritual. This means it relates to our connection to the Absolute which anchors the community in shared values. The Ummah is susceptible to collapse morally and politically when a community is detached from its foundational values, which underscores the importance of collective consciousness in understanding the trajectory of the Ummah.

In this respect, Ibn Khaldun's understanding of the Ummah transcends structural or narrow legal definitions. It serves as a broadly thoughtful framework to interpret large-scale social and historical development. The Ummah reflects the living expression of the relationship between the level of vitality in 'asabiyyah, the constraining force of religion, and the expansion of civilization ('umrān) in action. It is an entirely integrated social being that is an expression of a civilizational unit throughout the life cycle process from inception, height and ultimately depletion.

Conditions for Social Cohesion in Ibn Khaldun's Thought

Ibn Khaldun sees loyalty (or allegiance) to the state as a substantial factor in social stability and cohesion. In terms of political authority, he claims the legitimacy of the state rests on incorporating justice and advocacy of citizens' interests. When the state loses this capacity—when it fails to represent the people's needs—individuals begin to seek alternative sources of loyalty, whether tribal, religious, or even allegiance to external powers, ultimately destabilizing the state (Krausch 1992).

Accordingly, Ibn Khaldun sees belonging to the Ummah and the broader society as the primary factor in the establishment and continuity of human civilization ('umrān). This sense of belonging is driven by 'asabiyyah as the engine of social cohesion, religion as a unifying moral framework, and the influence of economic and political structures. When this allegiance weakens, social bonds disintegrate, leading to the collapse of both society and the state.

Ibn Khaldun's conception of belonging is highly meaningful for modern sociological analysis. Many contemporary sociological studies confirm that today's societies remain dependent on the strength of the social and political ties among individuals and entities to the state. His ideas appear to provide a timeless lens for understanding how legitimacy, identity, and social cohesion operate historically and in contemporary society.

Ibn Khaldun introduced a new field of knowledge he calls "the science of human civilization" ('ilm al-'umrān al-basharī) and argued that it gets to the heart of historical study rather than simply being a branch of history. Ibn Khaldun's reasoning, sparked by the distortions and inaccuracies he saw in the works of earlier historians in a poor fashion when transmitting events, led him to consider the realities of human society and the conditions in which reality is maintained.

Ibn Khaldun's claim is that phenomena like tribalism, urbanization, 'asabiyyah, the economy, means of living, production of knowledge, crafts etc., are only knowable, situationally, by 'umrān al-basharī.

Conventionally, historians capture events satisfactorily, whereas 'umrān describes HOW and WHY events happened, which is what gives Ibn Khaldun's science its unique explanatory power and is a major turning point in social and historical studies.

This methodological awareness in Ibn Khaldun, according to the thinker Mohammed Abed Al-Jabri, stemmed from personal experience and a sharp consciousness of the political and social conflicts he lived through—particularly the collapse of states and the rivalry between kingdoms. When the crisis surpassed the boundaries of the self and the problems of the present began to provoke the intellect, turning to history became a natural step in order to understand the underlying causes of reality.

Al-Jabri summarized this idea precisely when he stated: "For Ibn Khaldun's consciousness, the problem was not about his displacement or the death of his friend, but rather this bitter struggle for power—these emirates and kingdoms that arise only to fall or collapse. And when the problem extends beyond the individual and his personal experience—when the present presents itself as a problem that seizes the entirety of one's awareness and provokes deep reflection—then turning to the past and resorting to history becomes something natural" (Al-Jabiri & Mohammed 1992, 92).

Ibn Khaldun regarded the science of 'umrān (human civilization) as an independent discipline in its own right, with its own subject matter (human society), its own questions (social conditions and phenomena), and its own methodology (empirical observation and rational analysis). He described it as a newly invented science, one that had not been developed before him—suggesting that earlier scholars may have overlooked it, or that their works simply did not survive. Ibn Khaldun's theory of 'umrān is multifaceted and rich in topics. As (Al-Sa'ati 2006, 123) noted, "Ibn Khaldun devoted original and profound chapters to the state and its evolution, the nature of power and domination, forms of sovereignty, and the processes of political decay."

He dedicated his famous work, *al-Muqaddimah* ("The Introduction"), to outlining the foundations of this new science. In it, he examined the conditions of human society from multiple angles, including governance, labor, knowledge, and industry. His analysis was grounded in empirical social reality and guided by logical reasoning and critical inquiry.

Ibn Khaldun started to build his thinking around 'umrān (civilization) on a base assumption: the human is inherently a social animal, unable to live in solitude because they inherently must depend on cooperation with others. Cooperation requires both access to food and protection, it requires us to import differentiated roles, and it requires rearranged efforts. He expressed this idea by stating: "'Umrān is the cohabitation and mutual dwelling in a town or encampment, for the sake of social companionship and the fulfillment of needs, due to humans' natural inclination toward cooperation in sustaining life."

He also divided 'umrān into stages, beginning with Bedouin civilization (simple and nomadic) and culminating in urban civilization (complex and settled), asserting that each of these phases represents a historical and social phenomenon inherently linked to the state, and thus central to understanding history and society.

In several chapters of *al-Muqaddimah*, Ibn Khaldun elaborated on the various factors influencing civilization, ranging from geographical (such as regions and climate), to psychological (such as temperaments and inclinations), to spiritual (such as prophecy and miracles). In his classification of the inhabited world (*al-ma'mūr*), he drew upon earlier astronomical and geographical works, including those of Ptolemy and al-Idrīsī.

Ibn Khaldun expressed his hope that scholars would continue what he had begun and critically reassess his work with the aim of completing and refining it. He wrote:

"If I have missed something in documenting it, or if some issues remain unclear, then it is up to the discerning and rigorous reader to correct it."

Overall, Ibn Khaldun's *'ilm al-'umrān* (science of civilization) stands as a genuine foundation for the discipline of sociology, distinguished by the originality of its subject matter, the depth of its methodology, and the comprehensive perspective it offers on the issues of humanity, society, and the state.

In light of all the above, Ibn Khaldun's theory of human civilization (*'umrān al-bashari*) offers a profound understanding of the role of belonging in the formation and stability of societies. Through his

concept of *'asabiyyah* (social cohesion or group solidarity), he illustrates that social cohesion is a fundamental condition for the rise and continuity of states, while the weakening of social bonds leads to the collapse of civilizations.

Religion, in his view, plays a pivotal role in reinforcing identity and collective belonging, as it provides a unified framework of values and beliefs. By analyzing the various stages of societal development, Ibn Khaldun shows that belonging is not a fixed concept but a dynamic one—shaped by economic, social, and political factors. Thus, maintaining a strong sense of collective belonging becomes essential for the survival and stability of nations.

Ibn Khaldun considered social cohesion not as a spontaneous fact or an ephemeral cultural phenomenon, but rather as a basic structural condition necessary for the development and survival of human civilization (*'umrān*). He maintained that societies and states can only emerge and endure in the presence of strong unifying bonds between members, including: *'asabiyyah* (group solidarity), religion, and justice. These three components form the key building blocks of a stable state (Ibn Khaldun 1958/2005).

Importantly, these three components do not exist in isolation, but rather exist within an integrated civilizational system that generates and consolidates the *ummah* (nation).

The First Element: *'Asabiyyah* (Group Solidarity)

The idea of *'asabiyyah* (group solidarity) is one of Ibn Khaldun's most recognizable and unique conceptual contributions to the study of history, and it serves as the foundation upon which he expounds his theory of the rise and fall of states. As he defines it, *'asabiyyah* is not simply a narrow bond of tribe or family; it is a broader social and political phenomenon in which a group of people collectively bring their resources together to pursue common objectives. *'Asabiyyah* is an important force in consolidating internal unity, and combining their resources to confront internal or external obstacles.

For Ibn Khaldun, *'asabiyyah* is the energetic force around which the state spins. The greater the *'asabiyyah*, the stronger the ability of the state to spread outwards and develop, and the weaker a *'asabiyyah*, the more challenges a state will face developing and remaining stable. By consolidating previously separate and unrelated individuals into a singular political and organized entity, the cohesion provided by *'asabiyyah* is necessary for the formation of the state and its ability to endure.

The emergence of states, in Ibn Khaldun's analysis, is closely tied to the strength of *'asabiyyah* possessed by any group of people—particularly among tribesmen who have not yet been tainted by the comforts of civility. In the process of state formation, *'asabiyyah* represents a necessary condition. It is not, however, only a characteristic of nomadic, or tribesman societies. *'Asabiyyah* can also be exhibited by town and more developed societies, in which *'asabiyyah* still operates to unite (politically and culturally) individuals together around goals such as law, war and identity.

Through this examination, it becomes clear to us that continuity or decline of a state is typically directly related to the strength or weakness of *'asabiyyah*. Strong solidarity supports collective action and stability, while a decline in solidarity represents the descent into fragmentation and eventual collapse.

Ibn Khaldun's understanding of *'asabiyyah* reveals it as a bond based on shared belonging, founded on kinship by blood. In his understanding, *'asabiyyah* constitutes the foundation for understanding the rise, development, and fall of states. It embodies the way in which individuals are brought together for mutual cooperation, or bond them in strong loyalty, instead of competing for power, particularly in the event of threat from beyond or within the political community. Ibn Khaldun shows how *'asabiyyah* can emerge as a social bond based on kinship or loyalty, through development it can evolve into collective power that mobilizes individuals and territory and unifies competing interests.

Ibn Khaldun claims that *'asabiyyah* can produce fruit only within a group bound together by similar obligations of mutual support and defense against injustice. This group should come together and subordinate itself to a single authority which connects their word to one another. He has also associated *'asabiyyah* with kinship ties, and furthermore sees blood relations as the platform of natural solidarity

and support unless weakened by luxury or entangled by internal strife. In this context, he observes that 'asabiyyah can include those linked to each other by blood ties, and those bound together by loyalty, pact, or affiliation (Khodairi 2007, 162)

Hence, in Ibn Khaldun's view, 'asabiyyah is not merely a tool for conflict or domination, but a fundamental factor in the formation and continuity of the state—provided it is mobilized within the framework of a unifying project, not as a manifestation of blind tribalism, but rather in the service of maintaining order and achieving shared political and social goals. He argues that 'asabiyyah naturally intensifies and becomes stronger as blood ties become closer because solidarity is stronger and cohesion is stronger, which is then visibly shown in the behaviour of the group members. Nevertheless, if kinship is more distant, its effects reach less strongly but being reminded of a common ancestor is enough to awaken 'asabiyyah and provoke a response in favour of the individual with that heritage, as a natural sense of belonging is always present in the individual.

In this context, Ibn Khaldun defines 'asabiyyah as "mutual support based on kinship or alliance," implying a state of social cohesion grounded in solidarity and mutual aid. In this sense, 'asabiyyah becomes the driving force behind all collective social and political action. According to this understanding, the state cannot emerge or endure without a form of 'asabiyyah that both protects it and establishes a foundation of political and social loyalty.

In a modern reinterpretation of the concept, Alatas (2014) contends that 'asabiyyah is not only limited to its, oftentimes tribal form, but can also occur in contemporary forms of solidarity such as nationalistic, religious, or ideological beliefs, as long as they are able to come together as a collective group with a unifying identity. This interpretation provides Ibn Khaldun's idea of 'asabiyyah reducible and usable in the analysis of contemporary social and political events such as the development of nationalist movements or social collective groups in postcolonial societies.

Sümer (2012) noted that the concept of 'asabiyyah can also provide an explanatory account for the resurgence of social movements in modern contexts, especially in countries in the Global South where collective forms of solidarity are rearticulated in the context of a reaction to territorial disintegration or economic downturns. He suggested that reconstructing 'asabiyyah in modern forms of society can help repair the nation's fabric, and provide political legitimacy (Sümer, 2012, p. 220).

So understood, 'asabiyyah represents the central core of Ibn Khaldun's conception, being one of the basic pillars he erected to build his conception of human civilization ('umrān basharī). He thought of civilization as an active and changing process starting from the order of badāwah (nomadism) at its origin, and it ultimately reached, and desired, the final phase of ḥadārah (civilization). Thus Sha'aan (2010, 81), explain it well by saying: "The state-based society of 'asabiyyah is strong in 'asabiyyah in what Ibn Khaldun called badawī 'umrān, and it reaches civilization, what is described as ḥadarī 'umrān, by a sequential phase of development in between."

The Second Element: Religion

Ibn Khaldun employed a different intellectual methodology based upon the core principles of Islam while remaining honest and free from the severe fanaticism of his time, which also allowed him to construct a complete intellectual vision of moderation and realism. This vision came out in the positions he took and the analyses he conducted, an overlap of authenticity and creativity, for he rejected the stagnation of all the other religious and intellectual institutions of his time.

During his time, there was a regressive trend in many religious institutions where religion was used as a method to satisfy narrow political interests, and wherein scholars and thinkers who attempted to recall or purify religious thought were persecuted. Notwithstanding this air of political freedom, however, Ibn Khaldun, pursued a just and fair intellectual course. He moved beyond ideological immobility and used Islam as a moral and ethical reference point, while avoiding being the victim of authoritarian vulgarization.

Ibn Khaldun was, above all things, not just a passive reviewer of the social and historical conditions he lived among. Rather, he was a reformist intellectual and he wanted to develop practical solutions for the social and political ills that plagued society and the state. This reformist inclination was clearly

demonstrated through his approach in the book *al-Muqaddimah*, where he laid out a complete scientific model for studying societies while connecting social, political, and economic phenomena and trends. Arnold Joseph Toynbee (1889–1975), a British historian, called him "a shining star in the darkness of that age" and stated: "Ibn Khaldun conceived and formulated a philosophy of history which is unquestionably the greatest of its kind that any mind has ever guild, at any time or place" Al-Din (1991, 21), which illustrates the distinctiveness of his intellect during a time of political and intellectual decline. The profundity of his thought demonstrates that he did not allow the limitations of his time and space to restrict him but he turned them into a source of inspiration to bootstrap a new method, and in this way, he founded sociology and history in a virtually scientific approach.

As a result, Ibn Khaldun was a paradigm of creative critical thinking—objectivity, a set of values, and the engagement with reality—that ensured that he has a lasting place in the intellectual history of Islam, and humanity itself.

Firstly, the *Muqaddimah* was a scientific model for interpreting the structure of human societies, and related economic, social, and political factors into a unified structure with relationships and dependencies. In this sense, the eminent British historian Arnold Toynbee distinguished Ibn Khaldun by saying he was "a bright star in the darkness of that age," perhaps because he had a deeper understanding and civilizational significance of his great work in the historical context.

The analytical scope inherent in the thought of Ibn Khaldun indicates his capacity for a creative twist on the civilizational problems of his time, aided by a scientific methodology of research on which the foundations of sociology and the philosophy of history were laid. His outlook reached a totality of comprehension and constructive criticism, so that "Ibn Khaldun" would come to signify creativity and innovation in the history of human thought. While discussing the problem of social belonging, Ibn Khaldun did not equate the social phenomenon with tribal solidarity only, as he showed in a previous statement, that religion has the effect of generating social consensus for tribal cohesion. Religion is central to the problem of belonging. He sets religion in italics as having legislative and educational power; this provides the context of consensus for members of society, that in belonging through at least a shared religious belief plan or shared "value" means having values to invest - hence to bastion the spirit of belonging and loyalty of "let's belong" of the community and also within, the idea of consolidation and salute for the stability of a state. The orientalist Von Grunebaum (2010) pointed out that Ibn Khaldun was amongst the first thinkers to understand the social function of religion being a foundation of collective identity that produced a continuity of societies beyond generations.

According to Ibn Khaldun, religion and 'asabiyya (group solidarity), exist together in a supportive, cooperative, and complementary manner. Religion strengthens 'asabiyya by limiting expressions of fanaticism, and it plays a fundamental role in fortifying the sense of belonging to the nation and society because it gives individuals a collective identity that supersedes tribal and ethnic differences.

In turn, 'asabiyya grants the religious call power and effectiveness, making affiliation with the group no longer limited to tribal ties, but extending to include loyalty to the nation. Here, religion plays an important role in consolidating the foundations of the state, as it removes rivalry among people and brings their hearts together. It also redirects their aggressive nature toward spreading the call to monotheism and building a better society. If a prophet or a saint arises among them, guiding them to the command of God, removing from them reprehensible traits, instilling praiseworthy ones, and uniting their word in order to uphold the truth, they become united and thus gain dominance and rule (Ibn-Khaldun 1958, 626). Ibn Khaldun emphasizes the significant influence that the religious aspect has on 'asabiyya (group solidarity), particularly by rerouting or fine-tuning it so that togetherness becomes stronger and directed toward a common goal. In Ibn Khaldun's mind, religion eliminates the rivalry and envy that can occur among members of a group; he states that it auxiliaries them to a noble and unified objective.

In this context, he states: "The religious character removes the rivalry and envy that exist among those bound by 'asabiyya, and it unifies their direction toward the truth. Once they gain clarity in their purpose, nothing can stand in their way, because their focus is unified, and the goal is equally desired

by all of them, for which they are willing to sacrifice everything... The religious unity thus multiplies the strength of their 'asabiyya through insight and willingness to die for the cause, as we have said—so nothing can stand against them." (Ibn-Khaldun 1958, 170)

This reinforces the notion that religion and its consolidation rely on a strong 'asabiyya (group solidarity) that underlies and bolsters its authority. Religion does not come into being and does not diffuse without a unified group that adopts it and defends it with a force of 'asabiyya. This notion is the basis for our understanding of the structural fusion of the political and the religious in Ibn Khaldun's thought, with 'asabiyya functioning as a precondition for temporal and spiritual rule. He states this explicitly: "Religious preaching without 'asabiyya cannot be fulfilled" (Khaldun & al-Rahman, 2007, 158).

In Ibn Khaldun's view, religion is a core element of 'asabiyya that utilises it towards great ends of collective ambition. He does not consider religion merely as an aspect of spiritual creed, he sees it as an essential socio-political institution contributing to a construction of a collective identity and formative construction of the value system through which individuals act. Once 'asabiyya is rooted in a religious call, it turns into a larger civilizational effort rather than a merely factional movement, as it was in the case of the Islamic mission in the 7th CE (Ibn-Khaldun 1958, 102-105).

Salama (2011) notes Ibn Khaldun explained, religion is a means of shared symbols and shared norms, that legitimizes authority, and regulates social life through solidarity and cooperation. Salama bemoans the idea of compartmentalizing or trivializing religion as a public good, because that animalizes or trivializes one of the foundations of social strength, as he explains. Similarly, Mansouri (2023) also notes, in his comparative study, that contemporary societies without a negotiating space for religion within their own systems of values and norms, are legitimacy crises, and uncertain symbolic unity diminishes the capacity to aggregate national identity. Mansouri's observations, for these purposes, are congruent to those of Ibn Khaldun while considering that the lack of religion, proselytizing religion compounds 'asabiyya, because political authority is legitimated by way of spirituality.

The Third Element: Justice and Economic Organization

To Ibn Khaldun, justice represents one of the fundamental pillars of state stability and the continuity of civilization. Injustice not only erodes loyalty or loyalty, and engenders discontent, it ruptures the underlying social construction to the point of authority disintegration. He famously summarizes this thinking in his memorable quote: "Injustice is the predecessor of ruin of civilization" (Ibn-Khaldun 1958, 285).

He notes that justice is not always legal or political, but also means the fair distribution of resources; a guarantee for basic needs of the population, and equality of opportunity among individuals. When these balances become eroded, society begins to lose its connectedness, and 'asabiyya switches from a form of solidarity to a form of monopoly and dominance.

There are many aspects of stability (political, economic, and social), and when stability and security, are present, they are considered prerequisite conditions for the rebirth phase of the state and for society's prosperity. When stability is not present, things inherently slow down and the costs, which can quickly compound negatively or curve-paralyze in different areas, destabilizing the whole state from an economic, political, and social perspective. Ibn Khaldun recognized this reality as well, stating stability is also associated with stable resources. He suggested that a stable state gets to prosperity or enjoys ease or leisure because of political power and control. He declared, "Stable states have liveliness abundant because of the fusing of their rule and enjoy the ease or leisure based on that, because they have receipts just for themselves" (Abdel & Sayed 2012).

Alatas (2014) confirms this point with the assertion that social justice is an essential basis of social cohesion, and any imbalance in social justice hastens internal division and symbolic decay. Alatas adds that unjust economic systems thwart states from developing true loyalty and turn the state and society into a relationship of oppression and exploitation.

The Interconnection of the Three Elements

These three aspects of Ibn Khaldun's theory converge into his concept of 'umrān basharī' (human civilization). 'Umraṇ basharī' is not just a state of equilibrium; it is a civilizational formation that has balanced 'asabiyya (group solidarity), religion, and justice. Society can never achieve stability if any of these elements does not stick around. If a community loses one of the pillars of its civilization, the social lattice will collapse giving way for downward spiral that can lead to the implosion of the state.

As Fedayee (2023) notes, this three-part model of societies can be seen as an "integrated sociological theory" for clarifying how societies emerge and endure. He encourages a model built upon a focus of lenses to understand societal structures, especially in current social fragmentation and crisis of identity.

Turchin (2012) affirm in a comparative sociological study, societies that accumulate economic injustices, exclude religion from the public sphere, and fragment unifying solidarities ('asabiyyāt) become increasingly prone to disorder, violence, and institutional collapse.

Factors of Civilizational Collapse in Ibn Khaldun's Thought

Ibn Khaldun argues that civilizations and states follow a cyclical trajectory that begins with emergence, followed by growth and consolidation of power, eventually reaching their peak before entering a phase of decline and collapse. In doing so, he presents a dynamic vision of human civilization ('umrān basharī), grounded in the interplay between social power ('asabiyya), religious legitimacy, and economic justice. When any of these elements become unbalanced, the civilizational structure begins to deteriorate, and the state enters stages of weakness and decay (Ibn-Khaldun 1958, 313) .

First Factor: The Weakening of 'Asabiyya

The 'asabiyya that initially served as the primary driving force behind the establishment of the state gradually becomes an empty shell, devoid of substance, as a result of luxury and immersion in palace life. As 'asabiyya weakens, the state loses its ability to mobilize collective energies or defend itself against external threats. Ibn Khaldun writes: "Once they become independent of 'asabiyya, they monopolize power; the force of 'asabiyya weakens, and nothing remains of it but the name" (Ibn-Khaldun, 1958, 314) .

Alatas (2014) explains that this condition parallels the disintegration of social capital in modern societies, where political and social institutions lose their capacity to generate collective loyalty and cohesion.

Ibn Khaldun sees chaos (fawḍā) as one of the most significant drivers of civilization failure. He claims that chaos makes individuals stop working and that it interrupts human labour, which creates social disunity, civil disorder, and any eventual outcomes of destruction. He stated that "Chaos is destructive to human beings, corruptive to civilization; [it] produces decline of labor, causes hands to cease to labor, which results in dislignation of society and ruin of civilization". (Ibn Khaldun 2004, 152).

Second Factor: Luxury and Moral Decay

In the eyes of Ibn Khaldun, luxury (taraf) is more than a show of extravagance; it is a social condition that appears when wealth accumulates in the hands of those who rule. The more the elite become richest, then the more collective values become lost, and individuals shift from a posture of struggling and fighting to one of consuming and lounging. While a little luxury or taraf is good for the moral fabric of society, too much luxury or taraf ruins it altogether, leaving younger generations with no chance of keeping the state.

Turchin and AlSaud (2006) give an analytical reading through this lens, expanding on the proclivities of luxury leading to overproduction of elites, which creates new levels of elite competition (among upper- and lower-class factions), and that elite production or elite competition is leading to collapse of the internal political order.

Third Factor: Injustice and the Absence of Justice

In his *Muqaddimah*, Ibn Khaldun makes an interesting statement regarding the relationship among injustice, the state, and ruin when he states, "injustice is the forerunner to ruin" – which shows he understands quite a bit about the lack of social justice related to the ruin leading to the decay of the state. Injustice can include violations of property, uneven distributions of wealth, political oppression, and social marginalization. Mohammad Salama (2011) comments on the importance of this perspective; the barrier of injustice establishes space between the ruler and the ruled, and undermines legitimacy of government to such an extreme that space is created for violence and protest. In addition, Javid Fedayee (2021) has found in this statement validation for a complaint he claims alludes to the fragile nature of the social contract between the state and society, which only becomes more fragile with rhinoceros-sized injustices layered upon one another.

The Fourth Factor: Authoritarian Rule and the Loss of Legitimacy

In periods of decline, governance would transition from consultative rule (*shura*) to an increasingly authoritarian stance, where authority is derived more from coercion and taxation than a social contract. Ibn Khaldun sees this evolution as removing the element of collective consent and outright making power the subject of the competition of powerful factions rather than as a collective means of serving the community (Ibn-Khaldun 1958, 320–325). Alatas (2014) also expresses that one form of authoritarianism is acting from *asabiyyah* (group solidarity), which can turn from a unifying force to a tool of dominion—thus losing its legitimacy as a moral enterprise.

A Contemporary Analysis of Ibn Khaldun's Theory of Decline

While Ibn Khaldun's theory of decline asserts that crises are not only the product of immediate causes but demonstrate a structural dysfunction in the system's values and institutions, contemporary scholars have employed and articulated Ibn Khaldun's observations regarding the ongoing states of crisis in the contemporary Arab world. In a recent article by (Mansouri, 2023), he develops the use of Ibn Khaldun's model to analyze the failure of the nation-state in some Arab countries, pointing to the absence of a shared collective project, the decline in national *asabiyyah*, and the monopolization of wealth contributes to a deep political and social break-down.

Sümer (2012) argues that Ibn Khaldun's ideas continue to be relevant for interpreting the newly evolving dynamics of social movements arising as a result of class inequality, violations of justice, and the decline of social connectedness. And, would offer a useful framework for rethinking theories of decline, especially as means of accounting for the new divisions and fragmentation in capitalist societies. By returning to Khaldunian thought, he is advocating for an understanding of how structural disaggregations and grossly compounded by moral degradation leads to new forms of social discontent.

With all of these considerations, we can see that Ibn Khaldun articulated a broad theory about the decline of civilization; one that does not depend upon random events but is based on a deep understanding of social, political, and moral structures of the state. This depth of theory gives remarkable relevance to Ibn Khaldun's framework regarding contemporary realities, as many modern states are experiencing crises that pattern those described by Ibn Khaldun over six century ago. The rationale of his theories regarding the breakdown of justice, the bonds of society, and the legitimacy of government remain relevant to help understand the sources of political and societal collapse today.

The Contemporary Relevance of Ibn Khaldun's Thought in Understanding Modern Societies

Ibn Khaldun's ideas – though originating in the 14th century – have astonishingly relevant contemporary implications for an analysis of the structural crises currently facing modern societies, particularly in transitional conditions or those experiencing a deterioration in their social and political environments. Countless scholars and thinkers have turned to and reappropriated some of his core ideas—such as *asabiyyah* (group solidarity), social cohesion, and the cycles of states—in attempting to

connect and understand certain recurring phenomena in the Arab and Islamic world today. Such ideas have been insightful lenses allowing them to diagnose issues of disintegration of a collective identity, the loss of legitimacy, and cycles of ascend and descend of quite a few modern states.

The notion of *asabiyyah*, as advanced by Ibn Khaldun, has tremendous traction today for understanding the bases of loyalty and belonging in contemporary states, particularly in contexts in which national institutions are weak. Irwin (2018) notes that *asabiyyah* could be interpreted as the counterpart to what Western literature recognizes as "social capital"—the ability of a group to generate trust and solidarity that transcends individual or sectarian identity. This idea offers a rationale for why states often fail, when they are unable to cultivate a broad-based collective loyalty that exceeds ethnic or sectarian identity. In the absence of a cohesive social fabric, the state's coherence and legitimacy erode and the state stands to fragment and possibly collapse—exactly according to what Ibn Khaldun theorized centuries ago.

In the same context, Salama (2011) points out that the fragmentation of modern societies under the pressures of globalization and the absence of a unifying national project has brought renewed attention to the central roles of religion and political *asabiyyah* in constructing social cohesion. Religion, in this regard, is now more than a symbolic aspect—it is an effective means of political mobilization, that can galvanize solidarity or divide us further. This possibility reflects Ibn Khaldun's comments in the *Muqaddimah*, who was prescient that religious identity and group solidarity would on the one hand stabilize societies but could on the other hand destabilize societies, depending on how it fits into the social and political order.

This is exactly what Ibn Khaldun's theory of *'umran* (civilization) suggests: a complicated and layered framework within which he covered several overlapping issues regarding the emergence and development of the state. To better grasp *'ilm al-'umran*, the science of society, we can start with the definition Ibn Khaldun offered in the *Muqaddimah*, when he stated that of the subject of history is the study of how humans organize into societies or what he called the "civilization of the world." Ibn Khaldun is focusing here on studying the elements of human civilization, and the changes they undergo, such as straddling the two poles of settlement (*ta'ānus*) and nomadism (*tawāḥḥush*), along with variations of *asabiyyah*, competition between human groupings for power consumption, and the nature of sovereignty, states, and hierarchies. Ibn Khaldun's emphasis on the dialectics of structure and cycle allows us to closely investigate the general structures and cycles within social settings that provide context as social phenomena over time.

Along with what humans gain in terms of means of livelihood, forms of earning, knowledge, crafts, and so forth—each with its own reasons and descriptions—history, in its essence, is a report on human social organization, which is the world's civilization, and about the circumstances conditioned by human civilization, like, nomadism, sociability, and group solidarities (*asabiyyat*) (Ibn-Khaldun 1958, p. 56), as well as everything else that is naturally derived from that civilization. This theory lends itself with explanatory power when applied to some contemporary developments, such as, state collapse, protest movements, the rise of the rentier class, and class divisions. Syed Alatas (2014) used the concepts from this theory to critique Western sociology, while calling for a Southern sociology that is based on Ibn Khaldun's method of analysis to interpret the social phenomena within countries of the Global South.

Even in the economic literature, there is more regained interest in Ibn Khaldun's worldview, like in the book "Ibn Khaldun on Economic Transformation" where the *Muqaddimah* is used to discuss the relationship between equity and justice and stability of the state. All of these factors for Ibn Khaldun, as he stated, are precursors to decline. Unbalanced economic growth, the burgeoning of elites, padded wallets, and concentrated wealth, are signs of the onset of decline in the cycle of *'umran* (civilization).

Ibn Khaldun was one of the earliest thinkers to ascribe a singular role of economics to social structures, and he believed that economic activity was a basic determinant of social origins and as such he overlaid these issues in civilizational structure. When development processes take place, Ibn Khaldun emphasized the role of labor and natural and local resources within subsistence industries, for state building and prosperity. He warned on the other hand that too much excess and wealth would decay

group and social culture and positively created a negative trajectory in the economy and ultimately, over the decline of civilization.

Ibn Khaldun underscores the requirement of organization as a social species. Further, he says it is inescapable for collaborating humans to plan for nourishment and dangers (from predatorial beings). Ibn Khaldun makes this point by referencing Aristotle's comments, "Man is by nature a social animal." A single individual cannot supply all the needs because man's reach exceeds his grasp, and is insufficient to meet all, "therefore it is impossible to meet more than the basic needs of any individual (Ibn-Khaldun 1958, 340) .

On human labor, Ibn Khaldun mentioned it was a social activity at the basis of the economy analyzing it with taxation, trade, and industries production that contributed to the success of state's (or nation's) productivity or progress. Ibn Khaldun openly condemned excessive taxation, which would eventually tax the laborers in subsequent labor produced and weaken the labor force overall. He also cautioned about excessive luxury and wealth with ruling class eventually devolving to state like collapse.

Ibn Khaldun's viewpoint provides fruitful analysis of a contemporary political upcoming by transferring Khaldun's conceptualisation of legitimate shura (consultation) and understanding the u-turn that occurs where acceptable shura becomes the rationale for an authority, the breach of trust and breakdown of the social contract to burst through and revert back to pre-state forms of *asabiyyah*. Fedayee (2023) further augments the analysis by providing the richness of an approach that re-conceptualises *asabiyyah* as a measure of the tenuousness of the national context.

Ibn Khaldun is recognized as a trailblazer in analyzing the nature of the state, as well as for explaining the dynamics of its rise and fall. He pointed out the importance of social values - the bases of which include *asabiyyah* (group identity) - to political power. He emphasized the notion that the state was based not only on legal entities, but on social forces that interplay with the ruler's political decision-making. Politics, for him, was an essential part of human life and could not be discussed outside of social and economic behavior. His totalizing view had enabled him to offer both a scientific and orderly explanation of political activity in his daily life, which is a much-needed difference from many others of his time.

Given the unfortunate situation experienced by some Arab societies today characterized by ideological and sectarian factions, power struggles, and wealth monopolization, it may be time to rethink the Khaldunian approach, not only as a reflection on the past, but also as a way to understand a troubled present. The particulars of the state, the nature of the relationship between authority and society, and the role of religion are all important dimensions, which can be approached through Ibn Khaldun's method of considering the interrelationship of the social, economic, and political aspects of societies. Ibn Khaldun's method provides a possible way for diagnosing structural crises, and developing avenues toward renewal and coherence.

This is to say that Ibn Khaldun's thought has an exceptional explanatory potential, and can serve as a reference point for political sociology, state understanding, and crisis analysis, especially within the context of the non-West. What distinguishes his vision, and thought, is that it is born out of an Islamic historical experience, but it also accepts the logic of transformation and change, and applies it to modern conditions.

To summarize, reclaiming, or grappling with Ibn Khaldun's thought in the contemporary moment is not only an intellectual undertaking, but it is also a reclamation of an alternative theoretical framework - an alternative to reductionist interpretations that have characterized our understandings of Arab societies for too long. It is a call to look at contemporary crises, through a deliberately critical, Arab-Islamic lens, and not lingering in fascination with a Western frame, one which limits a sociology of the depth of local realities.

Conclusion

To engage with Ibn Khaldun's thought about the concept of the "ummah," that is *asabiyyah* for social cohesion and the reasons for urban/ state collapse, is to engage with a kind of overall theoretical project

that retains explanatory power, even six centuries later. Ibn Khaldun's Muqaddimah provided an analytical vision (historical, sociological, and political) based on the ideas of *asabiyyah* (عصبية) and religion, justice, and 'umran (civilization), and represented an early articulation of what begins to look like political sociology.

This study has shown that the ummah is not merely a political or geographical entity in the thought of Ibn Khaldun, but a network of social and sui - symbolic ties created by *asabiyyah*, religion and justice—elements that can work in combination to find social and political cohesion. Additionally, the elements of civilizational decline he identified—from weakening group solidarity to luxury, corruption and the lack of justice—demonstrate a considerably early understanding he had of the structure of the state and its trajectories of rise and decline.

Ibn Khaldun's relevance today is derived from his exceptional capacity for transcending the historical milieu in which he lived and offering an analytical model that is relevant to modern societies. It is important thus to utilize the Khaldunian project, in this moment of crises of the social contract, crises of political legitimacy, and rising sectarianism and class divisions currently potentially facing many Arab states today, not as a project of the past which may indeed be historic but one that can be informative to understand the present and position the future.

This study has demonstrated as well that Ibn Khaldun's thought could be instrumental for the emergence of an alternative critical sociology—drawing from the Islamic historical experience to utilize projects of knowledge that can analyze social, political, and economic dynamics rather than relying only on ready-made Western methodologies; thus, to deal with Ibn Khaldun today generates both an intellectual engagement and critical position—it is to reclaim an indigenous body of knowledge to approach contemporary challenges.

To conclude, examining Ibn Khaldun's thinking on the ummah, cohesion, and decline means not only engaging in an intellectual history dynamic, but also signalling a desire to re-engage with the Arab-Islamic intellectual heritage as a source of knowledge that can flexibly respond to modern transformations, and as a grounded beginning to engage with the building of a modern civilizational project based upon justice, collective belonging, and social solidarity.

This study recommends a renewed reading of Ibn Khaldun's intellectual legacy in light of contemporary contexts, positioning it as a theoretical framework for understanding the crises facing the ummah and offering structural alternatives for interpretation. It emphasizes the need to orient educational and cultural policies toward reinforcing social cohesion by promoting values of solidarity, justice, and collective belonging. The study also proposes employing Ibn Khaldun's model to analyze the role of modern forms of *asabiyyah* - such as partisanship, ideology, and sectarianism—in either building or undermining the nation.

Additionally, it calls for comparative research between Ibn Khaldun's theories and modern political sociology, in order to deepen understanding and develop more precise analytical tools. The study further highlights the strategic importance of advancing economic and social justice in the construction of the modern nation-state, in line with Ibn Khaldun's warning about the corrosive effects of injustice on civilization. These recommendations pave the way for further research into the applications of Khaldunian thought across sociology, politics, and economics, and advocate for harnessing his intellectual legacy as part of a revivalist project—one that embraces the past while shaping the future.

References:

- Abdel, M., & Sayed, S. (2012). *Economic Thought in Ibn Khaldun: Prices and Currency – An Analytical Study*. Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
- Al-Din, N. G. (1991). *The Philosophy of History in the Thought of Arnold Toynbee*. Egypt: General Egyptian Book Organization.
- Al-Jabiri, & Mohammed, A. (1992). *The Thought of Ibn Khaldun: Asabiyyah and Power* Lebanon: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Sa'ati, S. (2006). *Ibn Khaldun as an Innovator*.
- Alatas, S. F. (2014). *Applying Ibn Khaldūn: The recovery of a lost tradition in sociology*. Routledge.
- Anan, M. A. (1953). *Ibn Khaldun: His Life and Intellectual Legacy*. Mukhtar Publishing and Distribution.
- Ben Nabi, M. (2013). *The Conditions of the Renaissance*. Al-Wa'i Publishing, Ministry of Culture.

- Fedayee, M. J. (2023). Ibn Khaldun's Contribution to the Study of the Social Dynamics of International Relations. *Ibn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 8(2), 91-103.
- Ibn-Khaldun. (1958). The Muqaddimah, trans. Franz Rosenthal. *The Muqaddimah: An Introduction to History*.
- Irwin, R. (2018). *Ibn Khaldun: an intellectual biography*. Princeton University Press.
- Khaldun, I., & al-Rahman, A. (2007). *The Muqaddimah*. Dar Al-Fikr.
- Khodairi, Z. (2007). *The Philosophy of History According to Ibn Khaldun*. Dar Al-Thaqafa for Publishing and Distribution.
- Krausch, H. (1992). *Social Cohesion and Historical Development: Ibn Khaldun's Sociology of Civilization*. Cambridge University Press.
- Mansouri, G. (2023). Ibn Khaldun's Theory and Contemporary Arab State Failure. *Middle Eastern Review of Sociology and Politics*, 15(1), 45-67.
- Mardiansyah, L. (2024). The Notion of Ummah in Ibn Khaldun and Islamic Mystics: A Comparative Perspective. *Global Journal of Islamic Thought*, 12(2), 88-103.
- Salama, M. (2011). Ibn Khaldun and the Crisis of Modern Arab Identity: On the Modernity of the Premodern. *Arab Studies Quarterly*, 33(2), 95-113.
- Salem, O., & Allah, H. (2011). *The Sahara of the Almoravids and the Land of the Sudan in the Texts of Arab Geographers and Historians*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Sha'aan, J. (2010). *Modernity, Civilization, and Hegemony*. Center for Arab Unity Studies.
- Sümer, B. (2012). IBN KHALDUN & ASABIYYA FOR SOCIAL COHESION [Sosyal kaynaşma İçin ibn khaldun & asabiyya kavramı]. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(41), 253-267. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6155/82716>
- Turchin, P. (2012). Dynamics of political instability in the United States, 1780-2010. *Journal of Peace Research*, 49(4), 577-591.
- Von Grunebaum, G. E. (2010). *Medieval Islam: a study in cultural orientation*. University of Chicago Press.

BIONOTE:

Mimouna BENAICHOUBA is a Lecturer at Djilali Bounaama University – Khemis Miliana, Algeria. She holds a Doctorate in Sociology, with a specialization in Social Change, from the University of Algiers 2, earned in 2017. She possesses substantial academic and research experience in examining issues related to Algerian women within the framework of social and cultural transformations. Her research interests center on social change in the context of digital transformation and the development of societal awareness. She has made numerous academic contributions in these fields through scholarly research and active participation in scientific events. Through her work, she seeks to enhance understanding of the dynamics of Algerian society in an era of rapid transformation.

Semnificația noțiunii de „eros” în gândirea lui Christos Yannaras

Article history:

Received: 13.08.2025

Revised: 26.09.2025

Accepted: 30.09.2025

Available online: 21.10.2025

Alexandru IOVU

Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca
alexandru.iovu@yahoo.com

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.5>

TITLE: "The Meaning of the Notion of «Eros» in the Thought of Christos Yannaras"

ABSTRACT: This article examines the concept of "eros" in the thought of the Greek theologian Christos Yannaras, while emphasizing its personal, ontological, and ecclesial characteristics. The study demonstrates how eros transcends its biological function and becomes a constitutive movement of life, which unifies creation and orients it toward God. This is based on the idea that the beauty of the world is a call to communion. Patristic reflections, especially those of Saint Maximus the Confessor and Saint Dionysius the Areopagite, highlight eros's capacity to overcome individualism and participate in the life of the Church. In this way, eros is both an expression of personal freedom and a path toward deification, while at the same time preserving the triadic structure of divine love within the created world.

KEYWORDS: Eros; Christos Yannaras; Communion; Ecclesial Hypostasis; Trinitarian Ontology.

REZUMAT: Acest articol examinează conceptul de „eros” în gândirea teologului grec Christos Yannaras, subliniind caracteristicile sale personale, ontologice și ecleziale. Studiul demonstrează modul în care erosul transcende funcția sa biologică și devine o mișcare constitutivă a vieții, care unifică creația și o orientează către Dumnezeu. Acest lucru se bazează pe ideea că frumusețea lumii este o chemare la comuniune. Reflecțiile patristice, în special cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul și ale Sfântului Dionisie Areopagitul, evidențiază capacitatea erosului de a depăși individualismul și de a participa la viața Bisericii. În acest fel, erosul este atât o expresie a libertății personale, cât și o cale către îndumnezeire, păstrând în același timp structura triadică a iubirii divine în lumea creată.

CUVINTE-CHEIE: Eros; Christos Yannaras; Comuniune; Ipostas eclezial; ontologie trinitară.

Introducere

Lucrarea de față explorează dimensiunea profund personală și ontologică a erosului în gândirea lui Christos Yannaras, integrată în contextul tradiției patristice și al reflecțiilor teologice contemporane. Punctul de plecare este frumusețea lumii ca premisă a chemării divine, textul urmărește transformarea elanului erotic dintr-o simplă funcție biologică într-o mișcare constitutivă de viață și comuniune. În această perspectivă, erosul este forța care unifică creația, menține legătura vie între Dumnezeu și om, și devine premisa libertății personale, a depășirii individualismului și a participării la viața eclezială. Analiza se concentrează pe modul în care erosul păstrează structura triadică a iubirii dumnezeiești în lume și pe rolul său de a constitui spațiul personal ca loc al întâlnirii și comuniunii cu Celălalt.

Frumusețea lumii și dimensiunea sa erotică

Atunci când vorbim despre frumusețea lumii, vorbim despre punctul de pornire al erosului ei, deoarece frumusețea provoacă uimirea, premisă care duce către cunoașterea universală ce se desăvârșește prin unire și dăruire de sine. Este vorba despre frumusețea din spatele creației în și prin care Dumnezeu își manifestă chemarea față de om. Prin urmare, contemplarea frumosului devine impulsul necesar trezirii omului în fața Creatorului său.

Există posibilitatea ca omul să nu vadă această calitate a lumii și să se oprească asupra acesteia ca sursă a frumosului. În acest caz, fie se îndrăgostește de lume și își dedică întreaga existență mundanului, fie devine un tiran egocentric ce încearcă să își extindă stăpânirea asupra creației. Este vorba despre o stăpânire în sens privativ, iar nu de deschidere și cuprindere a lumii sub grija omului și implicit dragostei dumnezeiești precum îndemnul biblic din *Geneză 1, 28*. „Uimirea” erotică reprezintă o chemare către comuniune și relație, care duc la împlinirea dragostei prin unire¹. Nu degeaba, până la crearea omului, la sfârșitul fiecărei etape Dumnezeu „a văzut că este bine” (*Geneză 1, 1-26*). Așadar, toate erau bune pentru a-l chema pe om la relația și comuniunea cu Creatorul său.

Prin manifestarea Sa triadică, se creează o triplă raportare a ființelor la Dumnezeu: procesiune, menență și conversiune². Vorbim despre o mișcare circulară pornită de la Dumnezeu, menținută de către Dumnezeu și chemată la întoarcerea către Dumnezeu. „În acest fel, iubirea imprimă realității această structură triadică, unificând toate lucrurile într-o compunere unitară, care pornește de la bine, trece prin toate lucrurile și se întoarce la bine”³. În consecință, neexistența creației devine imposibilă deoarece este o consecință a modului de viață dumnezeiesc. Jean-Luc Marion afirmă: „If, on the contrary, God is not because he does not have to be, but loves, then, by definition, no condition can continue to restrict his initiative, amplitude, and ecstasy”⁴. În același context, Olivier Clément spune:

„Dumnezeu este iubire. El este extazul lubirii, revărsându-se în afara Sa, făcând posibil ca făpturile să împărtășească viața Lui. Prin viața Sa, ele participă la aceeași forță revărsată, pe care o vedem deja manifestată în eros, iubirea dintre bărbat și femeie, și care este menită să fie desăvârșită în sfințenie, în părtășie conștientă cu Cel care este plinătatea Frumuseții și a Binelui.”⁵

Dacă pentru omul egocentric autodepășirea și dăruirea jertfelnică de sine este imposibilă, pentru cel ce simte dorința de a se întoarce la „cel frumos și bine”⁶ durerea care însoțește experiența erotică a frumuseții, numită și „tragedia frumuseții”, ajunge să fie experimentată. Neputința comuniunii și oferirii de sine transformă frumusețea lumii într-o „sete de împlinire chinuitoare și insașiabilă”⁷. Omul devine prizonierul naturii individuale:

„Dar exact prin dimensiunea ei erotică frumusețea dezvăluie tragismul insuficienței omenești, neputința omului de a corespunde chemării frumuseții, «țelului» (τέλος) ei esențial: realizarea comuniunii și relației împlinitoare cu «logos-ul» personal al lumii. Astfel, frumusețea apare ca o chemare tragică la o deplinătate a vieții ce se dovedește irealizabilă, imposibilă. Cu cât omul este mai sensibil la nevoia de comuniune, cu atât mai chinuitoare devine frumusețea lumii - un dor tragic de nestins”⁸.

În locul unei relații împlinitoare cu Logosul – Hristos, omul riscă să ajungă la o relație insuficientă și delimitată la sine. Ideile sau rațiunile divine sunt cele care dau ființă lucrurilor și stau la baza lor în calitate de chemare activă către un răspuns bazat pe reciprocitate și iubire. Așadar, deducem caracterul dinamic și intențional deținut de aceste idei⁹. Erosul dobândește astfel calitatea de chemare. După cum am văzut, regăsim această corelare și în scrierile lui Christos Yannaras. Creația reprezintă o chemare activă la

¹ Christos Yannaras, *Persoană și Eros*, trad. de Zenaida Luca (Anastasia, 2000), 98.

² Marilena Vlad, „Introducere”, în *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine*Teologia mistică*, Ediție bilingvă, Biblioteca Medievală (Polirom, 2018), 25.

³ Vlad, „Introducere”, 32.

⁴ Jean-Luc Marion, *God Without Being*, Second Edition, trad. de Thomas A. Carlson (The University of Chicago Press, 2012), 47.

⁵ Olivier Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (New City Press, f.a.), 22.

⁶ Vlad, „Introducere”, 32.

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 99.

⁸ Yannaras, *Persoană și Eros*, 99.

⁹ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1 ed., trad. de Vasile Răducă, Seria Religie (Humanitas, 2010), 94.

îndumnezeire. Dintre Sfinții Părinți, Sfântul Maxim Mărturisitorul detaliază cel mai mult caracterul de chemare al logoi-lor din creație și cuprinderea lor în Logos:

„Acest mod de gândire își află dezvoltarea la Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru care făpturile [...] sunt în neîncetată mișcare. Acolo unde este diversitate și multiplicare este și mișcare. În lumea creată toate sunt în mișcare, cele gândite ca și cele văzute. Această limitare și această mișcare fac loc formelor spațiului și timpului. Numai Dumnezeu rămâne în liniște absolută și starea Lui de stabilitate desăvârșită. Îl așază în afară de timp și spațiu. Dacă I se atribuie mișcarea, atunci când se vorbește despre El în raporturile Sale cu firea creată, aceasta înseamnă că El produce în ființele create iubirea care le face să tindă către El [...] Orice creatură își are punctul de contact cu dumnezeirea: aceasta este ideea, rațiunea sa, logosul său, care este în același timp ținta către care tinde”¹.

Înșușirile făpturilor țin de logoi „și acești logoi sunt cei care guvernează relațiile făpturilor între ele și care, în general, asigură ordinea și coeziunea universului, atât în ceea ce privește mișcarea lui, cât și în ceea ce privește latura lui stabilă”². Dragostea este cea care generează această mișcare din stabilitate, iar răspunsul la chemarea sa reprezintă începutul relației personale cu Logosul creator. Logosul reprezintă rațiunea ființei atât la nivel de principiu, cât și de finalitate. Mișcarea este darul providențial făcut creaturii de către Dumnezeu, prin care διαστασις este depășită în στασις din triada genesis-kinesis-stasis³. Acest dar este din iubire și pus în mișcare de către iubire. Fără existența și acțiunea erosului cosmologia creștină ar rămâne lipsită de profunzime și contradictorie. Întregul mecanism cosmologic este guvernat de către „erosul” dumnezeiesc, dialogul dragostei dintre Creator și creație. Dar drumul creației către propria împlinire nu este lipsit de efort:

„Din punctul de vedere al mișcării, nicio făptură creată nu lucrează de la sine, pentru că nicio făptură nu este fără cauză; ci ea lucrează prin cauza prin care și pentru care se află în mișcare. Nelucrând de la sine și nefiind mișcate de la sine, făpturile create sunt pătimitoare, și numai când ajung la sfârșitul lor au parte de nepătimire, care este totodată nemișcare, stabilitate sau odihnă”⁴.

Pentru om renunțarea la cerința fizică care însoțește vederea frumuseții lumii, adică eliberarea de dorințele iraționale ale individualității biologice⁵ sunt necesare pentru a atinge miza descoperirii frumuseții personale și comunionale a lumii. Modalitatea de dobândire este asceza. Doar starea de comuniune și dăruire jertfelnică de sine îi deschide omului posibilitățile sale „personale”.

Eros - premisă către cunoașterea personală, comuniune și recunoașterea alterității

„Toate fenomenele, toate lucrurile văzute, tot ceea ce ne este accesibil prin simțuri trebuie să treacă prin experiența crucii - să cunoaștem prin experiența jertfirii pe cruce, a uciderii dorinței fizice individuale”⁶. Chiar dacă poate părea surprinzător, atunci când definește sfințenia, Emil Cioran se aproprie într-o mare măsură de adevăratul scop al ascezei: acela de a identifica universul în inimă⁷. Vederea sfinților se datorează inimii, căci consecințele ultime ale inimii duc în inima lui Iisus⁸. Observăm și în acest caz o încercare de întoarcere către Iisus – Inima și Logosul universului. Depășirea necesității biologice este regăsită și în opera lui Cioran, am putea numi acest fapt „surpriza cioraniană”: „Împărăția

¹ Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 96-97.

² Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere* (Doxologia, 2013), 187.

³ Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*, 191.

⁴ Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*, 190.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 100.

⁶ Yannaras, *Persoană și Eros*, 101.

⁷ Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți* (Humanitas, 1991), 8.

⁸ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, 10.

cerurilor se întinde în golurile vitalității. Neutralitatea biologică sau un zero vital sunt obiectivele imperialismului ceresc¹. Cu adevărat, cine nu iubește până la „sânge” nu se află pe drumul sfințeniei. Iar cine nu se află pe acest drum nu este capabil de vederea lui Dumnezeu (*Matei 5, 8*).

Dorința metafizică pentru cel Dorit nu poate fi satisfăcută ci doar adâncită². Același Levinas spune că acest raport este unul care se hrănește din propria foame. Pentru cel ce crede este un dor nestins. Este vorba despre un dor care pe cât este mai adânc, pe atât este mai activ în iubire. Ontologic acesta nu poate fi împlinit. „Dorința este dorința de cel absolut Altul”³. Soluția alterității este persoana. Un Altul care nu poate fi subordonat, nici identificat, ci poate să își manifeste prezența unică doar prin dialog. Aceasta este și dorința dragostei adevărate pentru Dumnezeu. Nu poate fi satisfăcută niciodată, însă se adâncește mereu. Este asemenea unui vas în care pe măsură ce apa curge nu se umple ci își mărește volumul. Menirea acestuia nu este de a se umple de apă, este de a avea parte de abundența care curge prin el. Abundența nu indică o spărtură, mai degrabă indică o capacitate de primire infinită. Revărsarea infinită a dragostei reprezintă paradoxul harului dumnezeiesc: nu doar că se abundă în infinit, ci asigură la infinit capacitatea de a fi receptat fără a vătăma.

Decăderea dorinței are loc atunci când voința se exercită în vederea satisfacerii simțurilor. Dorința autentică tinde spre comuniunea infinită, unde durata este neîntreruptă iar spațiul este desființat. „Acest prezent este întotdeauna un fapt al prezenței, este adevărul persoanei, ivirea <celuilalt> din ascunderea non-relației, ivire care desființează succesiunea temporală în faptul de trăire al unei uimiri existențiale universale, raportate la alteritatea persoanei”⁴. Spațiul ne-dimensional al relației personale se împlinește în comuniune, mai exact în dinamismul oferiții de sine pline de dragoste. Erosul face cunoscute și ipostasele Divine nedespărțite⁵. Există uimire, dragoste, cunoaștere dar nepătrundere, adâncire dar nu atingere sau dizolvare. Așadar, erosul din creație poate fi considerat ca înființarea spațiului personal și „desființarea” celui dimensional. Reducția erotică înseamnă mai degrabă suspendarea spațiului decât anihilarea acestuia. Acest argument al reducerii fenomenologice în ceea ce privește dragostea îl regăsim și la Marion⁶.

Transcenderea afirmă revelarea Divinității ca voință și lucrare în afara Sa, ca împlinire a comuniunii personal-treimice⁷. De aceea singura modalitate de creație posibilă este ex nihilo. Cosmosul este adus la existență prin activitatea extatică, exterioară dumnezeirii. Așadar, nu este o emanație a ființei divine ci este adusă la existență din vidul non-existenței⁸. Orice măsură a onticității dimensionale este respinsă în favoarea unei onticități personale, prin relația de dragoste și „cuprindere erotică”⁹ a ipostaselor divine. Astfel, pentru Yannaras, ființa ipostatică a relației de iubire, ontologic diferită de ființa determinată a naturii, este capabilă să suprimă distanța dintre Dumnezeu și om. Se permite în acest mod o formă de cunoaștere empirică prin catolicitatea experienței¹⁰. Iubirea este „locul ca mod de existență”¹¹: „Dumnezeu este iubire, și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el” (1 Ioan 4, 16). Persoana umană devine locul creației dintre creat și necreat.

În continuare, Yannaras preia câteva idei de la Sfântul Maxim Mărturisitorul în ceea ce privește lumea ca totalitate și ca spațiu ne-dimensional, nedespărțit și nedivizat, ce aparține comuniunii erotice.

¹ Cioran, *Lacrimi și sfinți*, 11.

² Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*, trad. de Marius Lazurca (Polirom, 1999), 18.

³ Levinas, *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*, 18.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 160.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 134.

⁶ A se vedea, Nicolae Turcan, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Universitas (Eikon, 2016).

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

⁸ Joseph Micah McMeans, *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event* (St Patrick's Pontifical University, 2024), 146.

⁹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

¹⁰ McMeans, *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event*, 147.

¹¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 135.

Atributele menționate sunt similare pe cât este posibil cu cele ale divinității:

„Mișcarea erotică, aceea care pornește de la Dumnezeu către cele zidite și de la cele zidite din nou la Dumnezeu, sintetizează modul în care este ceea ce este și descoperă spațiul lumii ca fiind în totalitate acel cum lipsit de cantitate și de măsură a unei comuniuni de dragoste – spațiu care poate fi înțeles numai prin categoriile calității (în bine, din bine, spre bine), numai ca manifestare dinamică «în afara lui Dumnezeu» a tainei erosului treimic”¹.

Motorul care generează și menține întreaga unitate este dragostea divină. Nimic în lume nu este individualizat, nu este menit să fie solitar. „Chiar și animalele care umblă în turmă se mișcă pentru a-și întâlni perechea”². Menirea întregii creații este spre comuniune și relație. În tot acest mecanism omul devine mijlocitor între Dumnezeu și lume, ca unică posibilitate de realizare personal – erotică. Omul devine manifestarea arhetipal – „erotică” a vieții dumnezeiești³.

Pentru a se realiza faptul erotic⁴ este necesară trecerea de la ieșirea din sine individualizată la experiența raportării personale și universale. Ecstaza erotică individuală este doar o necesitate naturală. A ieși din sine în limitele naturii înseamnă a rata întâlnirea cu celălalt în spațiul alterității personale. Erotismul egocentric duce în final la tragismul unui gol existențial⁵. Necesitatea naturală este limitată, iar dorința alimentată de un dor infinit ajunge față în față cu neantul. După cum ar spune Levinas, singura dăruire veșnică rămâne dialogul, adică alteritatea lui Celuilalt. „Același, s-ar dizolva la sfârșitul istoriei, noi ne propunem să descriem, în desfășurarea existenței terestre [...] o relație cu Altul care nu sfârșește într-o totalitate divină sau umană, o relație care nu e o totalizare a istoriei, ci ideea infinitului”⁶.

Realizarea libertății personale, ce transcende orice lege, are nevoie, într-o primă etapă, de supunere față de imperativele ascetice. Lucrarea ascezei reprezintă o poziționare opusă față de impersonalitatea naturii. Ajungem astfel la termenii de dragoste și dreptate: dreptate față de natură și dragoste față de Dumnezeu⁷. „Eliberarea persoanei umane eliberează și zidirea de independența ei pieritoare, îi redă alteritatea ei personală, frumusețea faptului erotic, frumusețea chemării de dragoste adresate de Dumnezeu, pe care o întrupează”⁸. Dragostea devine fundamentul libertății iar relația faptul Bisericii. „Aceste legi și poruncile ascezei, ca premisă a libertății dragostei, nu e cu puțință să fie impersonale, nu se epuizează în dispoziții obiective juridice, ci fac cunoscut și manifest și determină un fapt de relație și de comuniune, faptul Bisericii”⁹.

Căderea protopărinților a dus la rușinea originară¹⁰, iar acesta a reprezentat momentul decăderii persoanei la individ. Trupul este un element ce participă la relația de alteritate, o parte a întregului și unicității celuiilalt. Relația personală condusă de dragoste este un angajament deplin către celălalt, către Altul¹¹, în întregimea sa. Așadar, rușinea și goliciunea celuiilalt devin „imposibile”, deoarece celălalt reprezintă o totalitate infinită și neatinsă de individualitatea eului. În urma căderii omul, de acum individual și individualist, își pierde capacitatea de a privi un altul. Când celălalt devine componenta propriului sistem existențial, omul se rușinează. Astfel apare „goliciunea”, căci se acoperă ce este al meu. Din această clipă infinitul devine abis, abis între al meu și ce nu este al meu. „În erosul adevărat, trupul întreg descoperă alteritatea personală, frumusețea integrității de dinaintea căderii persoanei. Erosul

¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 136.

² Yannaras, *Persoană și Eros*, 137.

³ Yannaras, *Persoană și Eros*, 138.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 158.

⁵ Yannaras, *Persoană și Eros*, 159.

⁶ Levinas, *Totalitate și infinit: Eseu despre exterioritate*, 34-35.

⁷ Yannaras, *Persoană și Eros*, 249.

⁸ Yannaras, *Persoană și Eros*, 250.

⁹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 251.

¹⁰ Yannaras, *Persoană și Eros*, 255.

¹¹ A se vedea, Levinas, *Totalitate și infinit: Eseu despre exterioritate*, 17-35.

adevărat este deplinătatea dăruirii de sine ec-stactice reciproce, de aceea nici nu cunoaște distanța pe care o presupune apărarea sau impunerea”¹.

Neantul este lipsa relației, ceea ce poate însemna următorul lucru: iadul înseamnă a privi dragostea divină dar a te afla în imposibilitatea de a relaționa personal cu aceasta din pricina propriului refuz². Se petrece o depărtare dureroasă, încât nici măcar frica neantului nu determină un răspuns pozitiv în fața dialogului veșnic și marcat de iubire cu divinul. Deoarece relaționarea nu este ceva ce o persoană deține, ci este o devenire permanentă al cărei motor este erosul, asta înseamnă că cel ce se află în neant refuză mișcarea și ieșirea din sine. Deci este incapabil de a-și depăși individualitatea pentru a răspunde afirmativ „invitației divine”³. Prin urmare, moartea devine identică cu ruperea relației cu Dumnezeu:

„În spațiul naturii fragmentate de după cădere, rușinea și goliciunea, libertatea individuală și neasemănarea individuală sunt experiențe și manifestări ale distanței existențiale ce desparte individualitățile, sunt puncte de plecare pentru trăirea neantului, care este absența relației [...] Numai o Persoană care n-a decăzut în distanța individualității, ci continuă să constituie pentru mine o chemare ec-statică la relația personală universală, numai aceasta poate salva propria mea raportare ec-statică de la eșecul relației și experiența singurătății existențiale”⁴.

O relație nu este erotică, în adevăratul său înțeles, atunci când urmărește perpetuarea speciei, ci când este constitutivă de viață⁵. Erotismul individului biologic este un erotism inferior erotismului persoanei. A constitui viață înseamnă cu mult mai mult decât a perpetua specia. Profunzimea acestui tip de dragoste presupune ceva superior față de simpla generare biologică a vieții. Dumnezeu nu a perpetuat ci a creat, dar felul iubirii prin care a creat este eros. Erosul ca impuls constitutiv de existență este superior celui perpetuant al speciei, reprezentativ individualității biologice. Cel dintâi este erosul celui din urmă, ce deschide posibilitatea celui dintâi. Deși este de origine naturală, distincția dintre sexe este o energie esențială a naturii care, prin elanul erotic care apare în copilărie, face posibilă comuniunea, iubirea și manifestarea unică a fiecărei persoane, inclusiv prin nașterea din dragostea a doi oameni⁶.

Spre deosebire de individul biologic persoana se diferențiază prin faptul că își atestă existența ca urmare a relației de dragoste și comuniune. Totuși, relația omului cu Dumnezeu a fost reprezentată în mai multe locuri biblice prin relația dintre bărbat și femeie (*Ieremia 13, 27*, capitolul 2 din *Osea* unde Israel este asemănat cu femeia necredincioasă sau *Romani 9, 25*). Această relație se împlinește în Noul Testament prin unirea dintre Hristos și Biserică (*Efesenii 5, 22-33*), iar astfel se naște evenimentul eclezial. În tradiția patristică, Dumnezeu va fi definit ca „plinătatea unității iubitoare indisolubile”⁷. Sfântul Dionisie Areopagitul se arată a fi un apologet clar al noțiunii de *ερως*: „Καίτοι εδοξε τισι των καθ’ ημας ιερολογων και θειοτερον ειναι το του ερωτος ονομα του της αγαπης. Γραφει δε και ο θειος ’Ιγνατιος: >>’Ο εμος ερως εσταυρωται>>”⁸ (IV, Suchla 157, 12). În continuare acesta argumentează: „Căci nu numai noi, ci și Scripturile laudă iubirea adevărată în mod adecvat lui Dumnezeu,

¹ Yannaras, *Persoană și Eros*, 256.

² Alexandru Lazăr, „Orthodox Response to Christian Universalism: The Theological Perspective of Pavel Florensky”, *Khazanah Theologia*, Vol. 5, Issue 3 (2023): 173. DOI: <https://doi.org/10.15575/kt.v5i3.21456>

³ Alexandru Lazăr, „The Eschatological Vision of Dumitru Stăniloae: A Counter-Argument on the Pluralist-Universalist Vision of John Hick”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 23, Issue 67 (Spring 2024): 11.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 256-57.

⁵ Christos Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Constantin Coman (Bizantină, 1996), 90.

⁶ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 90.

⁷ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

⁸ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, în *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine*Teologia mistică*, Ediție bilingvă, trad. de Marilena Vlad, Biblioteca Medievală (Polirom, 2018), 118.

pe când mulțimile nu înțeleg caracterul unitar al dumnezeieștii numiri a iubirii”¹ (Despre numele divine IV, 12).

Persoana reprezintă ipostasul în care realitatea ontologică este neafectată de starea de „creatură”², în care urmările căderii în păcat sunt înlăturate. Aceasta poate fi considerată nașterea de sus (Ioan 3, 3) despre care Mântuitorul i-a vorbit lui Nicodim. Putem vorbi despre o teologie a persoanei, pentru care atât Christos Yannaras, cât și Ioannis Zizioulas au fost catalogați drept personalisti³. De asemenea, Ioan I. Ică jr. urmărește amănunțit această problemă în gândirea ortodoxă contemporană⁴. În și prin Biserică se naște un ipostas uman non-biologic, ipostasul eclezial⁵. În urma Botezului, individul începe să existe ca persoană, întră în relație cu lumea dintr-o altă perspectivă. Prin urmare se eliberează de identitatea sa biologică. Din acel moment este liber pentru a iubi. Omul ca ipostas eclezial⁶ devine liber și dobândește asemănarea cu Dumnezeu în ceea ce privește posibilitatea iubirii, comuniunii și relaționării⁷. Prin esență nu poate fi afirmat decât individualismul ființei⁸. Starea de individualism exclusivist este astfel depășită:

„Ca ipostas biologic, omul iubește excluzând mereu un altul: familia are prioritate față de străini, soțul revendică dragostea exclusivă a soției - lucruri perfect comprehensibile și firești în acest plan. Dar a iubi mai mult decât pe cei de aproape ai săi pe cineva care nu este membru al familiei înseamnă, pentru om, depășirea exclusivismului inerent ipostasului biologic. Posibilitatea dată persoanei de a iubi fără exclusivism este caracteristică ipostasului eclezial: nu în conformitate cu o poruncă morală [...] ci prin constituție ipostatică, prin faptul că nașterea sa din nou în pânțele Bisericii a făcut persoana membră a unei țesături relaționale ce transcende orice exclusivism”⁹.

Cea care face posibil și menține ipostasul eclezial este Euharistia. Se pune întrebarea dacă este vorba despre o unitate între ipostasul biologic și cel eclezial, dusă la desăvârșire. „Biserica e unirea a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu și creație. Ea e împlinirea planului etern al lui Dumnezeu: atotunitatea”¹⁰. Răspunsul are nuanțe atât afirmative, cât și negative. Da, pentru că ipostasul biologic nu este anulat ori anihilat. Nu, pentru că are loc o Înviere prin care are loc o transcendere în urma căreia ipostasul biologic este „depășit”, transfigurat. „Caracterul ascetic al persoanei izvorăște din forma euharistică a ipostasului eclezial”¹¹.

Există și posibilitatea ratării acestui obiectiv, prin păcat. Totalitatea iubirii, autentică și deplină, se manifestă în lăuntricitatea Sfintei Treimi. Este un eros extatic care generează elanul necesar pentru crearea unei noi ființe capabile de răspuns și manifestare erotică. Aceeași iubire totală din Sfânta Treime se revărsa în totalitatea sa către fiecare persoană umană în parte (Ioan 17,26). Sfântul Dumitru Stăniloae spune astfel:

¹ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 119.

² Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, trad. de Aurel Nae (Bizantină, 2007), 49.

³ A se vedea, Jean-Claude Larchet, *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul* (Basilica, 2013).

⁴ A se vedea, Ioan I. Ică jr., „Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană”, în *Persoană și comuniune* (Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe, 1993).

⁵ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 52.

⁶ Najeeb G. Awad, „Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood”, *Journal of Reformed Theology* 4, nr. 1 (2010): 3, <https://doi.org/10.1163/156973110X495603>.

⁷ Alexandru Lazăr, „Anthropo-theological Fragility: Soteriological Excursion and Dogmatic Consequences”, *Astra Salvensis*, Vol. 11, Issue 23 (2024): 10.

⁸ Ralph Del Colle, „Person’ and ‘Being’ in John Zizioulas’ Trinitarian Theology: Conversations with Thomas Torrance and Thomas Aquinas”, *Scottish Journal of Theology* 54, nr. 1 (2001): 72, <https://doi.org/10.1017/S003693060005119X>.

⁹ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 53.

¹⁰ Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a IV-a, vol. 2 (EIBMO, 2010).

¹¹ Zizioulas, *Ființa eclezială*, 59.

„Existența prin sine, ca plinătate a vieții, sau a ființei, cuprinde tot ce este actual și poate fi viață din eternitate [...] Și în aceasta se arată că nu e numai o Persoană, ci încă una sau două Persoane eterne, cărora să Se dăruiască și care să l se dăruiască deplin, dar și voința de a se dăruii și unor persoane create din nimic, spre bucuria existenței în unire cu Ea dar și între ele. Dar Ea are și atotputernicia pusă în slujba acestei bunătați nemărginite, care voiește ca făpturile mărginite create să se bucure de iubirea ei, bucurie care le dă și lor puterea iubirii și a efortului spre Ea”¹.

Omul nu este capabil de a descrie acest mod de iubire decât cu asemănarea cu iubirea dintre bărbat și femeie, considerată cea mai puternică formă de trăire a iubirii. Iubirea instinctuală pe care o cunoaștem este un rezultat al căderii în păcat. Este o pornire oarbă ce caută plăcerea senzuală². Din această perspectivă, păcatul devine sinonim cu eșecul existențial sau după cum spune Sfântul Apostol Pavel: cu ratarea țiței (*Filimon 3, 14, 1 Timotei 1, 5 și Evrei 12,2*). Forța iubitoare înțelege drept chip al lui Dumnezeu în om este cea care îl face părtăși vieții dumnezeiești, însă fără a se identifica după fire cu Dumnezeu³.

Așadar, participarea la modul de existență ecleziastic este un eveniment erotic⁴. După cum am văzut, Sfinții Părinți, precum Sfântul Dionisie Areopagitul, preferă noțiunea de ερως în favoarea celei de αγάπη. Reținerea oamenilor față de utilizarea acestei noțiuni vine din identificarea erosului cu plăcerea egocentrică⁵: „ei alunecă spre iubirea fragmentată, divizată și proprie corpului, care nu este iubire adevărată, ci imagine și mai degrabă abandonare a iubirii veritabile”⁶ (Despre numele divine IV, 12). Modul în care Dumnezeu ființează este iubirea⁷. Erosul nu poate fi înțeles fără componenta personală, iar persoana nu poate fi completă fără trăsătura sa erotică. Erosul ulterior căderii se caracterizează prin fragmentare și dezbinare, iar nu prin unitate și împlinire:

„Însă chiar și acest eros «trupesc» pare să păstreze, după cadere, amintirea modului personal de existență. Căci el nu încetează să fie elan și tendință de unire cu celălalt. Chiar și ca dorință brutală, egocentrică, de plăcere, el continuă să fie totodată și tendință activă către stabilirea unei relații ce rămâne neîmplinită, fără să-și piardă însă dinamica de relație”⁸.

Puterea unificatoare a erosului păstrează prototipul triadic al vieții dumnezeiești în lumea creată⁹. Setea de viață devine identică cu setea de relație. Acest lucru îl putem observa și din faptul că pierderea unei persoane dragi are un impact mult mai mare pentru om decât pierderea unui lucru material. Dispariția relației afectează însăși seva vieții. Aceasta este o aspirație către erosul cel adevărat, a cărui inițiativă aparține lui Dumnezeu. Chiar și în desfrânat se manifestă ecoul dorinței de participare la bine, de comuniune și unitate: „De pildă, desfrânatul, chiar dacă se lipsește de bine prin pofta irațională, iar în acest sens nici nu este, nici nu dorește ființările, totuși, el participă la bine prin însuși acest slab ecou al unirii și al prieteniei”¹⁰ (Despre numele divine IV, 20). Drumul spre moarte este „pavat” cu autosuficiență și dorință irațională. Chiar și monahul dorește, dar îl dorește pe Dumnezeu. Acesta nu se închide în individualitate și nici nu își declară autosuficiența. Din contră, se declară mai lipsit și însetat de relație decât oricine altcineva. Acest lucru se datorează dorului său nebun după Dumnezeu. „În acest

¹ Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea* (f.a.), 20.

² Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

³ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 93.

⁴ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, trad. de Nicolae Șerban Tanașoca (Anastasia, 1996), 119.

⁵ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 120.

⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 119.

⁷ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 121.

⁸ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 123.

⁹ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 124.

¹⁰ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 133.

sens, monahii Bisericii sunt avangarda dar și primele roade ale Împărăției¹. Evenimentul eclezial rămâne un mod de viață în comuniune și în prezența lui Dumnezeu. Este un mod de viață atât personal, cât și erotic. Este un risc incommensurabil al iubirii. Dar riscul este desființat odată cu depășirea a diferenței biologice dintre sexe și dăruirea autentică și totală prezentă în modul de viață personal.

Un alt aspect important îl reprezintă diferența ontologică dintre esența divină și divinele lucrări². Divinitatea se face accesibilă relației personale prin viața Sa înțeleasă ca mod de existență, așadar prin divinele lucrări. Lipsa relației face ca golul reprezentat de distanța dintre Dumnezeu și om să fie resimțit în realitatea sa abisală. Acest lucru deoarece ontologic este imposibil să existe o legătură în afara relației personale. „Împlinirea deplină a mișcării ecstaterice erotice a lui Dumnezeu către om este întruparea Logosului”³. Mișcarea erotică generatoare de viață este definită astfel: „mișcare și lucrare ce întemeiază și ține laolaltă, unită, creația spirituală și pe cea materială, pentru a se întoarce prin aceasta iarăși la Dumnezeu ca un răspuns erotic-personal al făpturilor, al celor create, la dragostea Creatorului”⁴.

În încheierea acestor idei, observăm că Sfântul Dionisie Areopagitul folosește numele lui Dumnezeu nu pentru a descrie natura lui Dumnezeu, ci mai degrabă, el folosește aceste nume pentru a conduce sufletul de la conceptele convenționale la Cauza lucrurilor create, astfel se unește cu Dumnezeu care este prezent în tot⁵. Termenul de ερως rămâne în continuare cel mai adecvat pentru a descrie această mișcare a sufletului către Creatorul său: „Dar să nu creadă cineva că noi venerăm denumirea de iubire într-un mod contrar Scripturilor. Căci cred că este irațional și stupid să urmărim expresiile, iar nu sensul obiectului avut în vedere”⁶ (Despre numele divine IV, 11).

Concluzie

Erosul, ca manifestare a iubirii dumnezeiești în lume, depășește limitele biologice în viziunea lui Christos Yannaras. El reprezintă mișcarea extatică prin care cineva se depășește pe sine și începe un dialog viu cu Dumnezeu și cu alții. Acest lucru face ca relația să devină mai mult decât o necesitate naturală și să devină o realitate personală și eclezială. Erosul autentic nu este doar atracția pentru specie sau perpetuarea ei; este o dorință de a crea viață și o implicare în plinătatea unității iubitoare a Sfintei Treimi. Pentru a menține deschisă dorința infinită de comuniune și a oferi oamenilor adevărata libertate în iubire, experiența erotică devine o cale de transformare și îndumnezeire în acest context.

References:

- Awad, Najeeb G. "Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood", *Journal of Reformed Theology* 4, 1 (2010): 1-22, doi: <https://doi.org/10.1163/156973110X495603>
- Cioran, Emil. Lacrimi și sfinți. Humanitas, 1991.
- Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. New City Press, f.a.
- Colle, Ralph Del. "Person' and 'Being' in John Zizioulas' Trinitarian Theology: Conversations with Thomas Torrance and Thomas Aquinas." *Scottish Journal of Theology* 54, no. 1 (2001): 70–86. <https://doi.org/10.1017/S003693060005119X>.
- Ică jr., Ioan I. "Persoană și/sau ontologie în gândirea ortodoxă contemporană." *Persoană și comuniune*. Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
- Larchet, Jean-Claude. *Persoană și natură. Sfânta Treime-Hristos-Omul*. Basilica, 2013.
- Larchet, Jean-Claude. *Sfântul Maxim Mărturisitorul, O Introducere*. Doxologia, 2013.
- Lazăr, Alexandru. "Orthodox Response to Christian Universalism: The Theological Perspective of Pavel Florensky." *Khazanah Theologia* 5, no. 3 (2024): 173. <https://doi.org/10.15575/kt.v5i3.21456>.
- Lazăr, Alexandru. "The Eschatological Vision of Dumitru Stăniloae: A Counter-Argument on the Pluralist-Universalist Vision of John Hick." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 23, no. 67 (Spring 2024): 11.

¹ Yannaras, *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*, 96.

² Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 130.

³ Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, 132.

⁴ Yannaras, *Persoană și Eros*, 136.

⁵ Vlad, „Introducere”, 20.

⁶ Sfântul Dionisie Areopagitul, „Despre numele divine”, 117.

- Lazăr, Alexandru. "Anthropo-theological Fragility: Soteriological Excursion and Dogmatic Consequences." *Astra Salvensis* 11, no. 23 (2024): 12.
- Levinas, Emmanuel. *Totalitate și infinit: Eșeu despre exterioritate*. Traducere de Marius Lazurca. Polirom, 1999.
- Lossky, Vladimir. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*. 1 ed. Traducere de Vasile Răducă. Seria Religie. Humanitas, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *God Without Being*. Second Edition. Traducere de Thomas A. Carlson. The University of Chicago Press, 2012.
- McMeans, Joseph Micah. *Being in Reference to the Person: Christos Yannaras and the Ecclesial Event*. St Patrick's Pontifical University, 2024.
- Sfântul Dionisie Areopagitul. „Despre numele divine”. *Despre numele divine. Teologia mistică*. Ediție bilingvă, traducere de Marilena Vlad. Biblioteca Medievală. Polirom, 2018.
- Stăniloae, Dumitru. *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, f.a.
- Stăniloae Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2. EIBMO, 2010.
- Turcan, Nicolae. *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*. Universitas. Eikon, 2016.
- Vlad, Marilena. „Introducere”. În *Dionisie Areopagitul: Despre numele divine**Teologia mistică, Ediție bilingvă. Biblioteca Medievală. Polirom, 2018.
- Yannaras, Christos. *Abecedar al credinței: Introducere în teologia ortodoxă*. Traducere de Constantin Coman. Bizantină, 1996.
- Yannaras, Christos. *Heidegger și Areopagitul*. Traducere de Nicolae Șerban Tanașoca. Anastasia, 1996.
- Yannaras, Christos. *Persoană și Eros*. Traducere de Zenaida Luca. Anastasia, 2000.
- Zizioulas, Ioannis. *Ființa eclesială*. Traducere de Aurel Nae. Bizantină, 2007.

BIONOTE:

Alexandru IOVU is currently a doctoral student at the Isidor Todoran Doctoral School of Orthodox Theology at Babeș-Bolyai University, studying Systematic Theology and Apologetics under the guidance of Prof. Nicolae Turcan, PhD. He also studies philosophy at the Faculty of History and Philosophy at the same university. He is also a member of the Center for Theology and Culture, Department of Systematic Theology and Philosophy.

Valențele „te iubesc-ului”

Article history:

Received: 03.06.2025

Revised: 27.09.2025

Accepted: 30.09.2025

Available online: 21.10.2025

Diana-Cătălina NICULAI

Universitatea București

dcatalina506@gmail.com

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.6>

TITLE: "The Valences of 'I love you' "

ABSTRACT: This paper seeks to explore the multiple manifestations of "I love you" as they emerge at distinct moments, are felt in singular experiences, and are conveyed through linguistic, metaphysical, and even phenomenological modes - almost invariably. "I love you" can have certain valences, and it is precisely this aspect that will be addressed in this paper. We will examine how exactly these facets of love exist and, possibly, why, as well as what they signify, using as a philosophical aid the chapter dedicated to the apophatic discourse of love, from the volume *The Visible and the Revealed*, written by Jean-Luc Marion. Do I love you like the morning dew, appearing upon flowers whose petals are drunk with abundance? Or do I love you as I love the sky - untouchable, even if I wished to reach it? Or perhaps my love runs so deep that my eyes already speak what my lips cannot, rendering words unnecessary?

KEYWORDS: Manifestations; Apophasis; Cataphasis; Valences; the "I Love You"; the Other.

REZUMAT: Lucrarea de față încearcă să surprindă ipostazele unui „te iubesc” spus în anumite momente, simțit în anumite clipe și străbătut prin mijloace lingvistice și metafizice, fenomenologice chiar, mai întotdeauna. „Te iubesc”-ul poate avea anumite valențe, și tocmai acest aspect se va aborda în lucrarea de față. Vom urmări cum mai exact există aceste valențe și eventual și de ce, precum și ce semnifică ele, având la dispoziție, pe motiv de adjuvant filosofic, capitolul dedicat discursului apofatic al iubirii, aparținând volumului *Vizibilul și revelatul*, scris de Jean-Luc Marion. Te iubesc precum roua de dimineață ce apare pe florile ale căror petale se îmbată de prea-plin? Sau te iubesc precum iubesc cerul pe care nu îl pot atinge, nici măcar dacă aș dori? Sau poate te iubesc atât de mult încât ochii mei deja știu ce vreau să spun și atunci cuvintele devin de prisos?

CUVINTE-CHEIE: ipostaze; apofază; catafază; valențe te iubesc-ului; celălalt.

„Iubirea este dorința de a poseda binele pentru totdeauna.”
(Platon)¹

Și mă avânt pe ale iubirii culmi,
Buzele mi se încheștează.
Nici măcar un te iubesc nu pot să spun
De-atât prea-plin,
Căci vorbele devin de prisos
Când nu ai cuvinte pentru acest frumos.

Introducere

Pentru a naviga pe apele *te iubesc-ului* este necesar să definim cele două concepte, și anume apofaza și catafaza, care sunt importante pentru cele ce urmează. Ne referim prin apofază la ceva despre care afirmăm în primă fază că nu este, „apofază (gr. apophasis „răspuns negativ”), figură care constă în răspunsul, însoțit de motivare, ce-l dă oratorul unei întrebări ipotetice a adversarului (P): „Si qui furem occiderit, iniuria occident; quam ob rem? quia ius constitutum nullum est; qui se telo defenderit, non iniura; quid ita? quia constitutum est.” „Dacă cineva a ucis un hoț, l-a ucis pe nedrept; pentru care motiv? pentru că nu s-a stabilit nici un drept; dacă cumva s-a apărut cu vreo armă, nu pe nedrept [a fost ucis];

¹ Platon. *Banchetul*. 2017. București: Humanitas, 207a.

de ce așa? fiindcă s-a hotărât acest drept.” (Cicero; → L., § 772) Sin. Prolepsă”.¹ Prin catafază în schimb ne referim la o afirmație pozitivă, spunând ceea ce este, spre exemplu Dumnezeu este bun, Dumnezeu este iubire. Capitolul “Apofaza discursului iubitor” din cartea lui Jean Luc Marion, “Vizibilul și revelatul” abordează tema iubirii din perspectiva fenomenologiei revelației. Acest text este doar o parte din proiectul lui Marion de a regândi apariția fenomenelor care nu urmează strictețea unei intenționalități clasice. El introduce în prim-plan ideea de fenomen saturat. Ce este un fenomen saturat? Ceva care depășește granițele cognitive și eventual se dă pe sine mai mult decât poate fi perceput sau gândit. Iubirea, spre exemplu, este un fenomen saturat, întrucât iubirea este mai mult decât putem noi înțelege și ne depășește calitatea noastră cognitivă, prin simplul fapt că se revelează prin dăruirea sinelui către celălalt, către persoana iubită. Vom vedea în cele ce urmează cum apare acest caracter apofatic al discursului iubitor și în ce măsură există așa numitele valențe ale *te iubesc*-ului.

Ipotezele discursului iubirii

Până să trecem la discursul apofatic așa cum îl vede Marion, țin să aduc în discuție o comparație. Discursul iubirii care nu spune nimic poate fi comparat cu iubirile de tip pantof ale lui Matei Vișniec, iubirile comode, pe care le încălți atunci când vrei să ieși la o întâlnire, în fond, este practică această iubire, poate fi trăită zilnic. Perechea de pantofi este una logică fără prea mult artificiu metafizic, în comparație cu iubirile de tip umbrelă sau cu discursul care spune ceva, cu fenomenul saturat care îți dă voie să fii văzut în posibilitatea celui alt. Iubirile de tip umbrelă sunt cele poetice, metaforice care te aduc într-un soi de euforie, de frenezie intelectuală prin abstract și spirituală prin ceea ce te face să simți cu adevărat, cam ca atunci când tremuri la vederea celui alt sau când cunoști pe cineva pentru prima dată și ai emoțiile incipitului. Aceste iubiri în viziunea lui Matei Vișniec nu sunt niște iubiri practice, precum cele de tip pantof, dar ele sunt pline de sens, ele sunt fenomene saturate în sine, dată fiind intensitatea lor. Evident, textul lui Matei Vișniec are o ironie spumoasă, dar putem totuși vedea niște asemănări între discursul care nu spune nimic și discursul care te face să simți ceva. Nu spun *te iubesc* pentru că simt prea mult ca să mă pot exprima în cuvinte. Cam acesta este mesajul transmis de către Marion. Când spui *te iubesc*, riști să distrugi farmecul cumva pentru că îl spui pentru a trezi o reacție în acel cineva. Pe de altă parte, un *te iubesc* la momentul lui are și el un farmec aparte. Până la urmă un fenomen saturat poate sau nu să fie așa. Deși nu avem aceste grade de saturație, avem valențe ale unui *te iubesc* care poate fi un discurs apofatic care nu spune nimic, într-adevăr, sau poate spune totul în anumite situații. Și dacă rostesc aceste două cuvinte și dacă nu le rostesc, spun ceva anume și trezesc totodată o reacție în celălalt.

Când vorbim despre fenomenul saturat, cum este iubirea, am putea avea în vedere și următorul pasaj din *Studii despre iubire*, de Ortega Y Gasset:

“Viceversa: în iubire totul e, după cum vom vedea, activitate. Și în loc de a consimți ca obiectul să vină la mine, eu sunt cel ce mă duc la obiect și mă instalez în el. În actul amoros, persoana iese din sine: e pesemne cea mai intensă încercare făcută de către Natură pentru ca fiecare să iasă din sine însuși către altceva. Nu grăvează altceva către mine, ci eu către altceva... Te iubesc așa cum trebuie să iubim: cu disperare.”²

Este foarte interesant modul în care Ortega Y Gasset gândește fenomenul iubirii, cumva în iubire ieșim din noi înșine pentru celălalt. Dacă este să facem legătura cu Marion, se poate afirma faptul că dacă spun *te iubesc*, cumva îl las pe celălalt să fie văzut în posibilitatea sa. Disperarea cu care spun acest *te iubesc* implică de fapt acțiunea și modul în care eu o fac. *Te iubesc* nu este un fapt ca atare, este o acțiune. *Te iubesc*, așadar, arată acțiunea pe care eu o fac pentru celălalt, nu atest simplul fapt de a o face, ci doar fac. De aceea Marion este de părere că un *te iubesc* nu spune practic nimic, pentru că nici nu este menit a spune ceva, el doar arată. Pentru a servi drept adjuvant, vom urmări îndeaproape exemplul dat de Marion când analizează dialogul dintre Clélia și Fabrice, ce apare în *Mănăstirea din*

¹ “Apofază,” *DEX Online*, accesat 20 mai 2025, <https://dexonline.ro/definitie/apofaza%C4%83>

² José Ortega y Gasset, *Studii despre iubire* (București: Humanitas, 1995), 11-12

Parma. Iubirea în acest exemplu se arată exact prin refuzul de a fi spusă. Iubirea dintre cei doi este una trăită, nu conceptualizată. De aceea cuvintele *te iubesc* nu spun nimic, în fond. De ce alege Marion acest exemplu? Pentru că iubirea nu poate fi redusă la limbaj, ea se trăiește și tocmai de aceea este fenomen saturat. De aceea, vorbește Ortega Y Gasset despre iubirea ca disperare, pentru că atunci, când iubești, simți și nu îți mai pui problema conceptualizării, a raționalizării iubirii. O exprimi prin saturația care vine din ceva mai puternic decât limbajul. Iubirea este așadar revelată, dăruită prin simplul fapt că îl las pe celălalt să fie, îl recunosc prin iubirea dăruită. Marion arată că cele două cuvinte *te iubesc* constituie de fapt un act perlocuționar, în măsura în care provoacă o reacție, trezește o reacție în celălalt,

“Chiar dacă nu îi spune nimic lui Fabrice, Clélia îi vorbește despre ea însăși. Te iubesc nu enunță poate nimic despre vreo stare de lucruri, nici nu afirmă nimic despre nimic, dar totuși acest enunț spune acest nimic cuiva, lui Fabrice, îl spune pentru un altul. Fie acest enunț de pornire: «Eu sunt, îi spune o voce dragă, am venit să-ți spun că te iubesc și să te întreb dacă vrei să mi te supui».”¹

Supunerea prezentă în acest enunț este de fapt reprezentată de recunoașterea celuilalt. Se așteaptă așadar o reacție din partea celuilalt. Este interesantă această idee, în măsura în care poate fi comparată cu mitul androgenului, când cele două jumătăți se reunesc pentru a forma un întreg. Așadar, reacția provocată de aceste două cuvinte *te iubesc* poate face referire chiar la acest lucru. Eu spun prima parte, *te iubesc*, și aștept reacția din partea celuilalt, și așa se reunesc cele două părți. În fond, vorbim despre reuniunea eului cu celălalt, „The myth Aristophanes tells in Plato’s Symposium, in which love reunites the two halves of one sole being, interprets the adventure as a return to self”.² Cu alte cuvinte, când spun *te iubesc* către celălalt, aștept ca celălalt să mă recunoască, pentru că așa mă reîntorc la mine. De ce oare este important să mă întorc la mine? Pentru că iubirea înseamnă recunoașterea în celălalt când mă văd pe mine, mă recunosc pe mine în oglinda celuilalt. Metaforic vorbind, este un gest extrem de frumos. Arată oglinda vie a iubirii, precum și a persoanei iubite recunoscute de cel care iubește. Cumva, un fel de eterna reîntoarcere, mă reîntorc la ceea ce iubesc pentru că mă regăsesc pe mine.

Întrebarea este: oare Clélia i-ar repeta lui Fabrice la infinit că îl iubește? Și oare Fabrice ar răspunde acestui act perlocuționar? Ar recunoaște-o pe ea? Și ar dori să i se supună la infinit? Până la urmă poate așa băgăm de seamă și dăm atenție acestor două cuvinte, care deși nu spun nimic, ajung să spună totul. Magia iubirii este că și dacă spui ceva și dacă nu spui, iubirea își păstrează același efect și același tremur, aceeași recunoaștere, în fond, a celuilalt, și dacă răspund și dacă nu răspund, cumva îl recunosc pe celălalt prin simplul fapt că am o reacție provocată. Cum de altfel și vorba, și tăcerea este tot un răspuns, uneori mai mult decât vorbele.

Când simți prea multe, până și cuvintele își pierd din intensitate și rămân doar niște suflări metafizice, niște banalități așezate doar pentru a umple ceva ce ține loc de sentimente, ce ține loc de senzație și fervoare. Cu toții avem nevoie să fim văzuți. Chiar și cei care nu spun prea multe. În iubire, oricum nu se spun prea multe, exact cum spune și Marion. Iubirea se face simțind. Și dacă simt, atunci *te iubesc* nu poate fi exprimat atât de simplu și de concis. O astfel de precizie matematică își are mai degrabă rădăcinile în rațiune. Iubirea, dacă devine conceptualizată, își pierde scopul pentru care a fost creată, și anume pentru a-l face pe celălalt să simtă.

Cuvintele dau glas sentimentelor care încolțesc, și totuși, iubirea nu are nevoie de aceste cuvinte. Un paradox, un fel de du-te vino, un fel de înșfăcare a celuilalt, o bucată ruptă din lume pentru ca mai apoi să fie ruptă din celălalt.

¹ Jean-Luc Marion, *Vizibilul și Revelatul* (Sibiu: Deisis, 2007), 149-150

² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trad. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 254

Traducere: Mitul pe care îl povestește Aristofan în Banchetul lui Platon, în care iubirea reunește cele două jumătăți ale unei ființe unice, interpretează aventura iubirii ca o întoarcere la sine.

Metamorfozele *te iubesc*-ului și ale iubirii

Dacă vorbim despre metamorfozele *te iubesc*-ului și ale iubirii avem în vedere și faptul că iubirea se manifestă și prin trup,

„Fenomenul erosului e mai mare decât moartea și sensul lui este eternitatea, deoarece el nu ține de orizontul ființei și neființei, ci de acela al unei alterități care în schimbul fidelității mele date prin jurământ îmi dă un trup și asigurarea că cineva mă iubește cu adevărat, pentru totdeauna, deci pentru vecie (S 37). Jurământul celor ce se iubesc e asigurat însă întotdeauna de un al treilea. Într-o primă instanță, acesta e copilul în care se întrupează jurământul și fidelitatea celor ce se iubesc și apare ca într-o oglindă fenomenul lor erotic comun.”¹

Acest *te iubesc* ajunge să se materializeze prin ceva exterior, și anume crearea unei alte ființe. Este o metamorfoză a iubirii, printre cele mai puternice chiar, în măsura în care, dacă ar fi să ne gândim din punct de vedere religios, stă cumva la baza creației. Poate fi un argument bun pentru *te iubesc*-ul spus care de fapt nu transmite mare lucru, mai cu seamă că menirea lui este să provoace o reacție. Cele două cuvinte se preschimbă în funcție de context. Spre exemplu, dacă luăm un caz clasic al îndrăgostiților un simplu *te iubesc* poate că nu înseamnă atât de mult pe moment, dar mai târziu ajunge să se metamorfozeze într-un al treilea. Mai întâi, *te iubesc*-ul are o valență declarativă, declar acțiunea de a-l iubi pe celălalt, după capătă o valență care proiectează, îmi exprim cumva sentimentul, dar totodată afirm și intenția mea de a fi pentru celălalt, mai apoi capătă valența de dare de sine, după cum ar spune Marion, te dai pe tine ca într-un angajament ce nu mai așteaptă un răspuns. Ar mai fi două distincții aici, iubirea imatură, care înseamnă posesie, precum și iubirea matură, care înseamnă să îl lași pe celălalt să fie, ca o influență a lui Levinas, iubirea devenind aici o relație cu celălalt în alteritatea sa absolută, iubirea venind ca o chemare, mă las deschis în fața ei. Marion spune că în prim-plan-ul fenomenelor saturate se află cel erotic și pe bună dreptate. Fenomenul erotic este cu siguranță un fenomen saturat, pentru că senzația și simțirea pot fi date imediat, pe loc, fără anumite artificii. Spre exemplu, este nevoie de o privire, de un gest, de o atingere, poate chiar de două cuvinte să trezească în celălalt o dorință poate, o reacție de răspuns sau chiar de contemplare. Cam ca atunci când miroși coperta unei cărți și îți transmite un iz aparte care te transpune mai apoi în lumea firească a literarului, mai cu seamă dacă este vorba despre o poveste de dragoste la care așteptăm finalul cu sufletul la gură, cum ar fi Romeo și Julieta. Iubirea dintre cei doi trece de barierele lingvistice, ea înseamnă mai mult decât limitările limbajului și trece aproape în absolut. Iubirea celor doi nu este consumată în realitate și astfel ajunge eternă în moarte. Un paradox absolut esențial pentru ideea de fenomen saturat al iubirii.

„Filozofia nu mai spune astăzi nimic sau foarte puțin despre iubire [amour]. De altminteri e mai bună această tăcere, câtă vreme atunci când riscă să vorbească despre ea o maltratează sau o trădează. Aproape ne-am îndoi că filozofii o mai încearcă, dacă n-am bănuî mai degrabă că se tem că nu mai au nimic de spus despre ea. Pe bună dreptate, fiindcă ei știu mai bine decât oricine că nu mai avem nici cuvintele pentru a o spune, nici conceptele pentru a o gândi, nici puterile pentru a o celebra. De fapt, filozofii au abandonat-o, au destituit-o din rangul de concept și în cele din urmă au respins-o în marginile întunecoase și neliniștite ale rațiunii lor suficiente- împreună cu refulatul, cu nespusul și nemărturisitul. Fără îndoială există alte discursuri care pretind să preia această lipsă de moștenitori și în felul lor chiar reușesc uneori să o facă. Poezia îmi poate spune ceea ce experimentez fără a ști să articulez, eliberându-mă astfel de afazia mea erotică -- totuși ea nu mă va face niciodată să înțeleg iubirea, amorul, în conceptul său”.²

Aici avem de-a face cu iubirea metamorfozată în tăcere apofatică, ca să folosesc un termen uzitat de Marion. Iubirea este una saturată, excesivă în care nu îmi încap cuvintele. Nu îmi vine în minte decât

¹ Jean-Luc Marion, *Fenomenul Erosului. Șase Meditații* (Sibiu: Deisis, 2004), 19

² *Ibidem*, 25

un exemplu, și anume cel al lui Werther, din *Die Leiden des Jungen Werthers*, scrisă de J. W. Von Goethe în care tăcerea lui este mult prea mare pentru a-i mărturisi dragostea lui Lotte. Tăcerea este atât de mare încât din cauza neputinței ajunge să comită gestul final tocmai ca răspuns al iubirii lui pentru Lotte, ca răspuns pentru tăcerea lui. Werther a ajuns să nu-i mărturisească femeii de care se îndrăgostise sentimentele tocmai pentru că avea o neputință a recunoașterii faptului ca atare. După cum s-ar zice și în alt mod, din prea multă recunoaștere a iubirii față de ea, a ajuns să nu îi mai recunoască în fond nimic, un fel de fenomen saturat al tăcerii eterne. Ce arată toate acestea? Că iubirea nu este menită a fi înțeleasă, ci trăită din plin. De aceea poezia augmentează iubirea. Se redau senzații în poezii, iar miza este să trezească, exact ca *te iubesc*-ul lui Marion, o reacție. Iubirea din poezie provoacă, dă o șansă tuturor lucrurilor ce au rămas nespuse și netrăite. Poezia te face să simți cumva ceva ce nu ai putea simți fără o rimă îmbrățișată poate, fără cuvinte care se transformă în cele mai frumoase metafore, fără o hiperbolă menită să accentueze măcar puținul dintr-un sentiment trăit în realitatea imediată. Poezia, pe cât de mult augmentează iubirea și esența ei, pe atât se apropie cât mai mult de ceea ce înseamnă sentimentul, acel sentiment pe care îl ai de obicei când te îndrăgostești, „Îndrăgostiții, îndrăgostiții dintotdeauna și de pretutindeni, nu pot evita să-și sistematizeze euforia – mai ales la începutul relației lor – prin trei propoziții de o miraculoasă, sublimă, unanimă banalitate: 1) Ne vom iubi veșnic (cu variante: „Nu ne vom mai despărți niciodată”, „Nu-mi mai pot imagina viața de-aici înainte fără tine” etc.) 2) Parcă ne-am cunoaște dintotdeauna (cu variante: „Sîntem făcuți unul pentru altul”, „Am fost programați de la începutul lumii să ne întâlnim”, „Ești dintotdeauna perechea mea, jumătatea mea”) și 3) Iubirea noastră e unică („Trăim ceva rarism, fără precedent, fără comună măsură cu iubirile altor cupluri”). Dacă nu te-ai auzit niciodată proferînd măcar unul din aceste trei „absoluturi”, n-ai fost niciodată cu adevărat îndrăgostit. Faptul că i-ai auzit și pe alții vorbind la fel nu te demobilizează. Cu tine și cu amorul tău e altceva. Ceva profund, neconvențional, ireductibil”.¹ Andrei Pleșu vorbește aici despre trei etape ale iubirii. Cumva, cam ca la Kierkegaard cu Sau-Sau, iubirea imatură, adică dimensiunea estetică, îndrăgostirea estetică și iubirea matură, îndrăgostirea sau mai bine zis dezvrăjirea etică, atunci când treci de patina timpului și aluneci aproape în eternitate cu acea iubire purtată pentru celălalt. Iubirea pentru fiecare îndrăgostit este unică nu pentru că doar el trăiește acest sentiment, ci pentru că de fapt el se raportează la iubire ca fiind singurul care trăiește așa ceva, de aceea și înseamnă recunoașterea celuiilalt, pentru că tocmai nu îl pot recunoaște pe celălalt decât prin această unică iubire pe care i-o ofer. Nimeni nu îi poate oferi celuiilalt acest tip de iubire în afară de cel îndrăgostit de el.

Concluzii și gânduri de epilog

Voi începe acest epilog cu o confesiune: tema iubirii m-a obsedat profund de-a lungul anilor, în măsura în care mi-am petrecut destul de mult timp încercând să înțeleg ceva ce nu era de înțeles, era mai mult de experimentat, de trăit în profunzimea actului. Așa ajungem și la ceea ce ne transmite Marion. Discursul apofatic al iubirii este de fapt reprezentat de iubirea ca fenomen saturat, simțind și trăind la o intensitate absolută și totuși mundană, o mângâiere în păr, un surâs, un zâmbet. Iubirea în acest sens poate semăna cu un fel de mâncare, când nu îl ai tânjești după el, când îl ai, parcă ai mânca altceva și când ai mânca prea mult ți se face rău. Așadar, iubirea, la fel ca *te iubesc*-ul la Marion vine în doze controlate. O ciocolată este tot o ciocolată indiferent de câte ori ai mâncat. În iubire este nevoie de un du-te vino controlat, altfel intervin plictisul și saturația, și nu, nu vorbim despre fenomenul saturat aici. Pentru a descrie perfect acest du-te vino, găsesc potrivit un cuvânt, poate unul dintre cele mai frumoase cuvinte din limba germană, și anume Sehnsucht. Etimologic vorbind, cuvântul este de fapt alcătuit din două părți, verbul sehnen care înseamnă a tânji, a dori intens sau a suspina după ceva și Sucht care înseamnă boală sau obsesie, venind totodată de la verbul suchen, care înseamnă a căuta. Așadar, pentru a nu păli iubirea, este necesar să avem acest Sehnsucht. Așa se menține într-un fel fenomenul saturat.

¹ Pleșu, Andrei. 2010. „Un gând rapid despre iubire”. *Dilema Veche*. 19 mai 2010. <https://dilemaveche.ro/sectiune/editoriale-si-opinii/situatiunea/un-gind-rapid-despre-iubire-609833.html>.

La fel se întâmplă și în cazul lui *te iubesc*. Spus de prea multe ori își pierde farmecul. Ne mai rămâne un singur lucru de făcut pentru a menține acest Standhalten¹ al discursului apofatic al iubirii, și anume să ne aflăm în căutarea permanentă a acestui Sehnsucht și să îl valorificăm ca atare.

Dacă în iubire eu îl recunosc pe celălalt,
Nu-mi rămâne decât să îl las și eu pe același celălalt să
mă recunoască în posibilitatea mea.

References:

- „Apofază”. DEX Online. Accesat 20 mai 2025. <https://dexonline.ro/definitie/apofaz%C4%83>
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Tradus de Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- Marion, Jean-Luc. *Fenomenul Erosului. Șase meditații*. Sibiu: Deisis, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *Vizibilul și revelatul*. Sibiu: Deisis, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Studii despre iubire*. București: Humanitas, 1995.
- Platon. *Banchetul*. București: Humanitas, 2017.
- Pleșu, Andrei. “Un gând rapid despre iubire.” *Dilema Veche*, 19 mai 2010. <https://dilemaveche.ro/sectiune/editoriale-si-opinii/situatiunea/un-gind-rapid-despre-iubire-609833.html>

BIONOTE:

Diana-Cătălina Niculai is a student in the second year of the Master's Degree programme entitled *Istoria și Circulația Ideilor Filosofice*, at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Her field of study is Philosophy and Literature, mostly focusing on the analysis of literary, existential, and philosophical discourses and also on the human approach to life. She is an olympic on the National Olympiad of Romanian Language and Literature and published the article “Focșani – un topos feeric” in the book entitled *Focșaniul din povestea mea*, 2019 (Armonii Culturale, coordinated by Ana-Maria Cornilă-Norocea, her mentor and her professor of Romanian Language and Literature. She published poetry in *Zugzwang Cultural Magazine*, as well. At the moment, she is open to free-lancing projects and aims to leading courses related to creative writing, authenticity, and philosophical counseling, funding her own epicurean garden, having by her side curious people who are interested in living the good life.

¹ Termen folosit cu precădere de Heidegger pentru a desemna capacitatea Dasein-ului de a menține o atitudine autentică în fața anxietății, a morții, a nimicului

Idealul estetic feminin în Roma antică

Article history:

Received: 26.05.2025

Revised: 29.08.2025

Accepted: 20.09.2025

Available online: 21.10.2025

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.7>

Arianna-Alexandra HUȘANU

Universitatea de Vest din Timișoara

arianna.husanu03@e-uvf.ro

TITLE: "The Feminine Aesthetic Ideal in Ancient Rome"

ABSTRACT: Through the lens of Roman society, beauty can be defined as a multifaceted concept shaped by the aesthetic, social, cultural, and philosophical values of the time. Within such a framework, physical perfection was regarded not merely as an external and superficial trait, but as an expression of harmony, proportion, inner balance, and the virtues emblematic of ancient Rome. From this starting point, the present study unfolds an incursion into the philosophical and literary sphere of Greco-Roman Antiquity, where the art of writing is harmoniously complemented by artistic associations, through which the symbolism and cultural impact of the "ideal" are articulated along three complementary axes. First, the relationship between *soma* and *psyche* is examined according to ancient philosophical theories – Platonic dualism, Aristotelian psychosomatic functions, and Socratic affirmation – each emphasizing the notion of bodily beauty as a reflection of moral virtue. Subsequently, the concepts of proportion, symmetry, and bodily harmony – central themes in art, literature, and philosophical thought – are analyzed, revealing the profound Hellenic influence on Roman aesthetic standards. Finally, the established norms of monumental art – whether literary or sculptural – are shown to have deeply permeated the structure of Roman society, where in feminine beauty became not only an aesthetic ideal but also a symbol of hierarchical status, epitomized by the figure of the goddess Venus. The exploration of her mythological virtues serves as a culminating illustration of the study's objective. Thus, this research presents an interdisciplinary reading of ancient aesthetic perfection as applied to the female form, offering a refined synthesis of aesthetics and ethics.

KEYWORDS: aesthetic ideal; feminine; Venus; philosophy; Greco-Roman Antiquity, *soma* – *psyche*.

REZUMAT: În contextul societății romane, frumusețea poate fi definită ca un concept diversificat, influențat de valorile estetice, sociale, culturale și filosofice ale acelei perioade. Într-un asemenea cadru, perfecțiunea fizică era percepută nu doar ca o trăsătură exterioară și superficială, ci ca o manifestare a armoniei, proporției, echilibrului interior și a virtuților caracteristice Romei antice. Pornind de la acestea, prezenta lucrare propune o incursiune în sfera filosofico-literară a Antichității greco-romane, în care arta scrisului este completată armonios de asocierile artistice, prin prisma cărora simbolistica și impactul cultural al ceea ce însemna „idealul” sunt articulate în trei direcții complementare. Într-o primă instanță, este analizată relația dintre *soma* – *psyche*, prin teoriile filosofilor antici - dualismul platonician, funcțiile psihosomatice aristotelice și afirmația socratică, care subliniau conceptul de frumusețe a trupului ca reflexie a virtuții morale. În continuare, sunt examinate noțiunile de proporție, simetrie și armonie corporală care reprezentau teme centrale în artă, literatură și în gândirea filosofică, relevând influențele eline asupra standardului roman. În ultimă instanță, normele consacrate ale artei monumentale, fie ea literară sau sculpturală, s-au reflectat profund în structura societății romane, unde frumusețea feminină a devenit nu doar un ideal estetic, ci și un simbol al poziției ierarhice, întruchipat emblematic de figura zeiței Venus, explorarea virtuților divinității fiind ilustrativă pentru desăvârșirea studiului. Așadar, cercetarea conferă o lectură interdisciplinară a perfecțiunii estetice antice a sexului frumos, reprezentând o sinteză rafinată între estetică și etică.

CUVINTE-CHEIE: ideal estetic; feminin; Venus, filosofie; Antichitate greco-romană, *soma* – *psyche*.

Introducere

Frumusețea, în accepțiunea sa clasică, nu reprezintă o simplă însușire estetică a unei ființe, ci exprimă armonia esențială a formei, care nu se limitează la exterior – la trup –, ci îl transcende, emanând din interiorul – mintea și sufletul – persoanei respective. Moștenirea plurivalentă a Antichității, în care se împletesc feluritele elemente culturale – etrusce, grecești, romane, orientale, alături de contextul social al epocii, au jucat un rol important în percepția asupra aspectului fizic al femeilor și în conturarea unui ideal de frumusețe feminină, afirmat atât prin modă cât și prin modelele literare și artistice ale vremii.

Privit prin această perspectivă, idealul estetic feminin al Antichității romane nu poate fi redus la o simplă colecție de trăsături fizice, ci reprezintă o expresie complexă a echilibrului dintre trup și spirit, prin care se evidențiază valorile morale și societale ale acelei perioade. Spre deosebire de viziunea modernă care subliniază subiectivitatea artistică, gândirea antică pune accent pe convingerea că arta și frumusețea se supun unor criterii societale obiective, acestea reprezentând expresii profunde ale personalității individului care dorește prin intermediul „frumosului” să transmită ceea ce simte¹. Astfel, corpul feminin devenea un palimpsest al valorilor filosofice ale vremii.

Pornind de la aceste premise, prezentul articol propune o analiză aprofundată a idealului estetic feminin în Roma antică, abordat nu doar ca reprezentare vizuală, ci și ca paradigmă culturală cu funcție normativă și simbolică. Scopul cercetării este de a investiga și analiza discursurile gânditorilor antici – Platon, Aristotel, Socrate –, precum și de a evidenția normele estetice ale epocii ilustrate prin creațiile artistice și exemplele literare oferite de scriitorii antici, precum Homer și Ovidius. În vederea realizării acestui demers, metodologia adoptată este una interdisciplinară, îmbinând analiza textelor literare cu ideile filosofice și interpretările sculpturale și picturale, în care imaginea zeiței frumuseții, Venus, evocă figura idealizată, – dar greu de atins – a femeii în societatea romană antică

Această abordare permite atât evidențierea caracteristicilor trupești valorizate în epocă, cât și o înțelegere mai profundă a legăturii dintre estetic și etic, dintre aparență și esență. Într-o lume în care viziunea artistică reprezenta de fapt o imitare a naturii, care la rândul ei trebuia să reflecte o ordine divină, universală, frumusețea femeii devenea un cod estetic al ordinii sociale, chiar al ordinii lumii, iar reprezentarea sa constituia un discurs despre putere și armonie.

Trup și suflet: concepții și filosofii fundamentale

Corpul ființei umane (*homo sapiens*) este „un corp natural prin dimensiunea sa biologică, dar este în același timp și un corp social, un produs al individului și societății, un «proiect viu» realizat și modelat de individ în cadrul său cultural de existență”². Încă din cele mai vechi timpuri, evoluția trupului a fost consemnată în „discursul” oricărei națiuni, atenția și interesul acordat acestui subiect fiind sporite de diferitele norme culturale ale epocilor distincte. Cu un registru larg de reprezentări și interpretări, corpul uman era pus în corespondență cu spiritualitatea și cosmologia, distincția dintre ele fiind conturată încă din Antichitatea greco-romană. În era și filosofia presocratică, această diferențiere dintre trup și suflet nu era radicală, ci „concepția despre om rămâne cantonată într-o cosmologie bazată pe aceleași elemente fizice, comune naturii și omului”³. Totuși, în ceea ce privea cultura europeană, teoriile lui Platon fundamentau această distincție între *soma* și *psyche*, el fiind de părere că sufletul avea o mai mare valoare ca trupul. Din cauza corpului care ține captiv spiritul, acesta din urmă se degradează, deoarece

¹ Oleg V. Bychkov and Anne Sheppard, *Greek and Roman Aesthetics in Cambridge Texts in the History of Philosophy* (Cambridge University Press, 2010), XIII.

² Ioan Zanc, Iustin Lupu, Mihai Lupu, „Corpul uman între natural și artificial,” în *Palestrica Mileniului III – Civilizație și sport*, Vol. 12, no. 1, (Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” din Cluj-Napoca și Societatea Medicală Română de Educație Fizică și Sport, în colaborare cu Inspectoratul Școlar al Județului Cluj și Uniunea Universităților Clujene, Cluj-Napoca, 2011), 72.

³ *Ibidem*, 72.

nu poate atinge virtuțile spirituale, fiind tulburat și împiedicat să dobândească adevărul și cunoașterea¹. Adevăratul model de referință în ceea ce privește raportul corp-suflet este reprezentat de Aristotel, a cărui gândire clarifică conceptul de funcție vitală. Inițiatorul acestei teorii elaborează prin psihosomatism patru funcții: „hrănire – creștere; mișcare – dorință; recunoaștere – memorie; conștiință – gândire”². Amplu dezvoltată în lucrările sale, ideea „de organism ca totalitate integrativă soma-psyche” evită reducționismul și opoziția *soma – psyche* în modelarea și constituirea corpului uman³. Caracterul și personalitatea unui individ sunt strâns legate de trup, astfel că modelarea complexului uman, esențială în acest proces și concepută prin aceeași unitate corp-spirit, era posibilă prin educație. Minte, sufletul și fizicul necesită cizelare și educare, căci ele formează un întreg, ale cărui facultăți spirituale și corporale, modelate laolaltă, întruchipează „idealul elin al omului perfect, «kalos kai agathos» (om frumos la trup și bun la suflet)”⁴. Ca atare, un element de bază al educației antice era educația fizică, care răspundea aceluiași norme și necesități sociale, în vreme ce spiritul beneficia și el de această relație, pentru că, potrivit spuselor lui Socrate, citate de Platon: „Nu este corpul, oricât de bine constituit ar fi el, cel care face prin virtutea sa ca propriul suflet să fie bun, ci din contră, sufletul, atunci când este bun, dă corpului prin propria sa virtute întreaga perfecțiune de care este capabil”⁵. Această afirmație a lui Socrate subliniază ce însemna „perfecțiunea” umană și cum era ea creată, evidențiind importanța relației și a armoniei trup-suflet în desăvârșirea individului. În cultura fizică, corpul era perceput ca o materie sau formă, modelat de spirit, care, deși era considerat privilegiat, trebuia să fie în armonie și echilibru cu materia, gimnastica contribuind în această privință: idee preluată și de idealul olimpic modern, „în care satisfacția spirituală și conștiința morală prevalează (sau ar trebui să aibă un plus de importanță) față de performanța propriu-zisă”⁶.

Prin urmare, trupul și sufletul sau întregul uman explorat prin elaborarea diferitelor concepții și filosofii fundamentale dezvăluie o multitudine de perspective distincte, asupra relației *soma – psyche*. Totodată, teoriile filosofilor antici, deși contradictorii, dar complementare, au avut un impact și o influență deosebită asupra concepției despre idealul trupeș, căci prin dualismul platonician, funcțiile psihosomatice aristotelice și afirmația socratică, a oferit cadrul conceptual despre identitatea personală, natura umană și mai ales relația minte / suflet-trup. În consecință, analizarea acestor concepții a oferit înțelegerea mai profundă a mecanismului întregii ființe, subliniind interdependența dintre materie și forma spirituală, fără de care „perfecțiunea” nu ar fi evidențiată sau ar fi nulă.

Proporție și armonie trupească în artă, literatură și filosofie – influențe externe

De-a lungul epocilor, armonia, simetria și proporția trupului au reprezentat teme centrale în artă, literatură și filosofie, reflectând idealuri culturale și estetice ale civilizațiilor de-a lungul veacurilor. În lumea romană, diverse influențe externe au condus la crearea unui ideal feminin. Construirea unui asemenea model, cu valoare de normă la nivel social, provenea din ideile eline în ceea ce privește trupul. Grecii, renumiți pentru filosofii, savanții, artiștii și scriitorii lor, care au lăsat o moștenire remarcabilă în urma lor, au constituit, pentru poporul roman, sursa de inspirație în configurarea standardelor de frumusețe. La vechii greci, frumosul reprezenta o combinație de trăsături fizice armonioase, dar aceștia erau lipsiți, la început, de o teorie despre frumusețe. Potrivit lui Umberto Eco, „în Grecia antică, Frumosul nu avea un statut autonom; am putea chiar afirma că grecilor, cel puțin până în epoca lui Pericle, le

¹ *Ibidem*, 72.

² *Ibidem*, 73.

³ *Ibidem*, 73.

⁴ *Ibidem*, 73.

⁵ Apud Ioan Zanc, Iustin Lupu, Mihai Lupu, *ibidem*, 73.

⁶ *Ibidem*, 73.

lipseau atât o estetică propriu-zisă, cât și o teorie a frumosului”¹. În ciuda acestui lucru, ideea de frumusețe începuse să fie dezbătută și analizată, fiind asociată și cu alte calități și valori morale:

„Nu întâmplător Frumusețea este mai totdeauna asociată altor calități. De pildă, la întrebarea referitoare la criteriul de apreciere a Frumuseții, oracolul din Delfi răspunde: «Cel mai drept e cel mai frumos». Chiar și în perioada de aur a artei grecești, Frumusețea este asociată altor valori, cum ar fi «măsura» sau «buna potrivire»”².

Totuși, grecii nu se încredeau pe deplin în artă sau literatură, pentru că acestea nu reprezentau „adevărul” absolut, ci ofereau perspective subiective asupra frumosului. Încă din acea epocă, se făcea distincție între trupul feminin și cel masculin, interesul acordat acestei teme scoțând la iveală trăsături diferite, precum fragilitatea și delicatețea corpului feminin: „In this context, the male and female bodies are clearly contrasted according to criteria that carry connotations; in particular, the woman's body is more moist than the man's.”³. Având în vedere acest aspect, literatura scoate în relief frumusețea feminină, care, în *Iliada* homerică, devine pricina războiului troian, irezistibila Elena, cu farmecele sale și comportamentul său scandalos, fiind cauza atâtor nenorociri și morți. O scenă semnificativă este cea în care Menelaus, repezindu-se să își ucidă soția trădătoare, rămâne împietrit în fața trupului pe jumătate dezgolit al preafrumoasei femei, care îi oprește pornirea nesăbuită de răzbunare⁴:

„Cum pe Elena văzură spre turn că venea din cetate,/ Ziser-așa între dâșșii domol în cuvinte ce zboară:/ «Nu e păcat că de mult două neamuri, Troienii și-Aheii/ Pentru-o femeie ca asta se luptă și patimi îndură,/ Tare și-aduce la chip cu o zeiță. Dar cât de frumoasă-i,/ Ducă-se n țară la ea în corăbii, ca nu cumva dânsa/ Pacoste apoi să ne fie și nouă și fiilor noștri.»/ Asta grăiră, iar Priam cu glas a chemat pe Elena:/ «Vino, copila mea-ncoace, și-n față-mi așază-te aproape,/ Vezi-ți bărbatul dintâi, prietenii, rudele tale./ Nu-mi ești tu doar vinovată, ci singuri de vină sunt zeii,/ Care-mi aduseră amarnic război cu Aheii.»”⁵.

În sfera artei însă, conform lui Platon, adevărul este îndepărtat de natura obiectului artistic, căci pictura, sculptura sau alte ramuri ale domeniului sunt imitații ale realității care nu reflectă întru-totul frumusețea⁶, exemplul său fiind cât se poate de sugestiv:

„Un pictor, de pildă, ne va zugrăvi un cizmar, un tâmplar ori alți meșteșugari, fără a se pricepe la nici unul dintre meșteșugurile lor. Cu toate acestea, dacă e un pictor bun, când pictează un tâmplar făcându-l să se vadă de mai departe, i-ar putea amăgi pe copii și pe cei mai puțini la minte, dându-le iluzia că ar fi un tâmplar în carne și oase [...] Pictura, și în general arta imitației, pe de o parte, își săvârșește opera ținându-se departe de adevăr, iar pe de altă parte se adresează acelor lucruri din noi care sunt cele mai străine inteligenței, neîmprietenindu-se și neîntovărășindu-se în niciun caz cu ceea ce este sănătos și adevărat”⁷.

¹ *Istoria frumuseții*, Ediție îngrijită de Umberto Eco, Traducere din limba italiană de Oana Sălișteanu (Cluj-Napoca, Enciclopedia RAO, 2005), 37.

² *Ibidem*, 37.

³ Jean-Baptiste Bonnard, “Male and female bodies according to Ancient Greek physicians”, in *Clio. Women, Gender, History*, Translated by Lillian E. Doherty and Violaine Sebillotte Cuchet, (No. 37, 2013), 26: „În acest context, corpurile masculine și feminine sunt clar opuse după criteriul care poartă conotații; în special, corpul femeii este mai delicat decât cel al bărbatului.” (trad. n.).

⁴ Eco, *op. cit.*, 37.

⁵ Homer, *Iliada*, Traducere în metrul original de George Murnu, Studiu introductiv și note de D.M. Pippidi, 141.

⁶ Eco, *ibidem*, 38.

⁷ *Ibidem*, 38.

Prin urmare, artistul poate reproduce un subiect artistic, dar acea ilustrație rămâne doar o copie. Idealul nu poate fi atins prin imitație artistică, întrucât se pierde esența. Vizual, frumusețea poate fi redată prin diferitele tehnici picturale sau sculpturale și prin măiestria și profesionalismul creatorului, dar ceea ce este în „umbra” reprezentării grafice nu poate fi portretizat. Așa că, pictura „(și în general arta imitației) își elaborează opera departe de adevăr [...] se află într-o relație strânsă, ca o prietenă, ca o însoțitoare, cu acea stare lăuntrică a noastră care se ține departe de inteligență și ale cărei țeluri nu sunt nici sănătoase, nici adevărate”¹. Totuși, verva și pasiunea înflăcărată sunt doi factori importanți, impregnați în spiritul creatorilor de frumos, cu ajutorul cărora se putea atinge splendoarea artistică. Astfel, se pot distinge statuile olimpice, simple, dar grandioase prin „tăcerea” formei, sculptate cu detalii atent realizate, care necesită răbdare și continuitate, ca mai târziu să emane echilibru, simetrie și precizie². Omul este, de fapt, artă prin natura lui, prin felul cum a fost creat și proporționat, iar tema frumuseții nu poate fi înțeleasă pe deplin „prin ochii modernității, așa cum adesea s-a întâmplat de-a lungul diferitelor epoci care au presupus drept autentică și originală o reprezentare «clasică» a Frumuseții”³. Termenul grecesc *kalón*, tradus impropriu ca „frumos”, este cel care ne furnizează o perspectivă adevărată asupra noțiunii de ideal: „*Kalón* este ceea ce place, ceea ce trezește admirație, ceea ce atrage privirea”⁴. „Frumosul” reprezintă acel ceva plăcut ochiului, care răsfășă simțurile privitorului, însă nu doar aspectele vizibile pot exprima perfecțiunea, ci și virtuțile sufletului:

„Obiectul frumos este un obiect care, grație formei sale, răsfășă simțurile, și dintre acestea cu deosebire ochiul și urechea. Dar nu numai aspectele perceptibile prin simțuri pot exprima Frumusețea unui obiect: în cazul trupului uman un rol de seamă îl au și calitățile sufletului și ale firii, care sunt percepute mai degrabă prin ochiul minții, decât prin ochiul trupului.”⁵.

În consonanță cu aceste idei, Ovidius sfătuiește sexul frumos să nu se îngrijească doar de frumusețea fizică, exterioară, care este trecătoare, ci și de calitățile interioare, căci virtuțile sunt cele care rămân pentru totdeauna: „Tinere, să vă-ngrijiți mai întâi s-aveți bune deprinderi:/ Cugetul vostru curat vi se răsfrânge pe chip./ Prin însușirile voastre-ncântați: frumusețea se duce;/ Îmbujoratul obraz vârsta vi-l va încreți.”⁶.

Aceasta poate fi considerată o primă înțelegere și perspectivă asupra „frumosului” trupesc, strâns legată de domeniul artelor, inclusiv arta scrierii, și a filosofiei:

„Pe acest fundament putem vorbi de o primă înțelegere a Frumuseții, care însă e legată de diferitele arte care o exprimă, neavând un statut unitar: în imnuri, Frumusețea se manifestă prin armonia cosmosului, în poezie se manifestă prin farmecul ce-i desfată pe oameni, în sculptură prin cumpătată măsură și simetrie a părților, în retorică prin ritmul potrivit.”⁷.

Epoca lui Pericle a reprezentat un moment istoric important, o culme atât în domeniul politico-economic, cât și în domeniul artistic, înfloritor de altfel. Artă grecilor era concepută diferit de cea a poporului de pe malurile Nilului, ea cunoscând un progres major, în vreme ce vechii egipteni respectau cu strictețe regulile și canoanele prestabilite⁸. Artiștii elini erau cunoscuți pentru perspectiva lor subiectivă, motiv pentru care Platon a pus în discuție raportul dintre adevăr și arta imitației. Dintre toate

¹ *Ibidem*, 38.

² *Ibidem*, 38.

³ *Ibidem*, 39.

⁴ *Ibidem*, 41.

⁵ *Ibidem*, 41.

⁶ *Ibidem*, 232.

⁷ *Ibidem*, 41.

⁸ *Ibidem*, 42.

domeniile artistice, sculptura se clasa pe primul loc în redarea celor mai realiste reprezentări ale individului:

„În mod analog, în sculptură se poate vorbi de o cercetare empirică al cărei obiectiv este exprimarea Frumuseții vii a trupului. Generația lui Fidias (ale cărui opere ne sunt cunoscute în mare parte prin intermediul copiilor), cea a lui Miron și cea succesivă a lui Praxiteles realizează un soi de echilibru între reprezentarea realistă a Frumuseții, îndeosebi a Frumuseții formelor trupului omenesc (Frumusețea formelor organice are întâietate față de cea a obiectelor anorganice) pe de o parte, și aderarea la un canon (*kanón*) specific, pe de altă parte, în analogie cu regula (*nómos*) din compozițiile muzicale.”¹.

Prin sculptura greacă, era atins un ideal de frumusețe a trupurilor ființelor vii, ideal care reflecta o anumită perfecțiune psiho-fizică, armonizarea aceasta dintre suflet și trup fiind transpusă în conceptul de *Kalokagathia*:

„Contrar părerilor ulterioare, sculptura greacă nu idealizează un trup abstract, ci e mai degrabă în căutarea unei Frumuseți ideale, făcând o sinteză a trupurilor vii prin care se manifestă o Frumusețe psiho-fizică menită să armonizeze sufletul și corpul, adică Frumusețea formelor și bunătatea sufletului; este idealul acelei *Kalokagathia* a cărei cea mai înaltă expresie se regăsește în versurile lui Sappho și în sculpturile lui Praxiteles.”².

Acest ideal de frumusețe se regăsea la sculpturile de formă preponderent statică, dar cu o fărâmă de mișcare, prin care se crea armonia vizuală și echilibrul, dominantă fiind simplitatea, nu detaliile. Cu toate acestea, tema frumuseții nu a fost abordată doar în domeniul artistic, ci și în domeniul filosofic, unde un gânditor precum Socrate distingea trei categorii estetice diferite – frumusețea ideală, frumusețea spirituală și frumusețea utilă, iar Platon, cu o viziune mult mai complexă despre „frumos”, aducea în prim-plan două concepții: frumusețea ca strălucire și frumusețea ca proporție și armonie³. În analogiile platoniciene, frumusețea nu putea fi percepută de orice persoană, deoarece necesita un grad înalt al minții, care să se bazeze mai degrabă pe o viziune intelectuală, decât pe una a simțurilor. Gânditorul grec susținea arta, dar nu cea considerată „copie”, ci aceea a formelor geometrice, axată pe proporție și armonie și care ajuta și la dezvoltarea rațiunii și logicii. Astfel, armonia și proporția survin din schișele matematice mai mult decât frumoasele imitații, ele redând perfecțiunea:

„Demiurgul, dorind ca universul să fie cât mai asemănător cu cel mai frumos și mai desăvârșit în toate privințele dintre entitățile inteligibile, a alcătuit o viețuitoare unică și vizibilă, care cuprinde în sine toate viețuitoarele câte sunt, potrivit naturii lor, de același fel. Aveam oare dreptate când l-am numit un univers unic, sau era mai corect să vorbim de mai multe sau de o infinitate? Unic, de vreme ce a fost alcătuit potrivit modelului său; căci cel care cuprinde toate viețuitoarele inteligibile n-ar putea fi împreună cu un al doilea, pentru că atunci ar trebui să existe o altă viețuitoare care să le cuprindă pe acestea două ca părți ale sale, iar în acest caz ar fi mai corect să spunem că universul nu este asemănător acelor două, ci aceleia care le cuprinde. [...] Dar, este imposibil să alcătuiesti în chip frumos două lucruri fără un al treilea, căci este necesar să existe ceva la mijloc care să le lege. Dintre legături, cea mai frumoasă este aceea care se face pe sine și pe cele corelate cu ea să fie cât mai unitare; iar acest lucru îl realizează în chipul cel mai complet, prin natura ei, proporția geometrică.”⁴.

¹ *Ibidem*, 45.

² *Ibidem*, 45.

³ *Ibidem*, 48.

⁴ Platon, *Opere VII*, București, (Editura Științifică, 1993), 145.

Cert este faptul că numerele reprezentau armonie, căci, în concepția lui Pitagora și a discipolilor săi, aceasta consta „în opoziția nu numai dintre par și impar, dar și dintre limitat și nelimitat, unitate și pluralitate, dreapta și stânga, masculin și feminin [...], dar se pare că [...], în opoziția dintre două contrarii, doar unul dintre elemente reprezintă perfecțiunea: numărul impar, linia dreaptă și pătratul”¹. În percepția lui Heraclit însă, armonia desemna echilibrul elementelor opuse, fiind evidențiată contradicția ale cărei aspecte puse laolaltă devin armonice și simetrice. În întreaga artă elină, se făcea, așadar, simțită o nevoie de simetrie, care a devenit unul dintre canoanele de frumusețe în Grecia antică, ulterior în Roma antică. Umberto Eco exemplifică această calitate artistică prin prisma unor statuete feminine, care subliniază atât idealul creatorilor de frumos, cât și idealul uman:

„Pitagoreicii ar fi argumentat că tânăra fată era frumoasă pentru că un bun echilibru al umorilor lăuntrice o făcea să aibă un colorit plăcut al pielii și pentru că membrele sale se aflau într-un raport nimerit și armonic, întrucât erau potrivite de aceeași lege care guverna și distanțele dintre sferele planetare. [...] Una din primele condiții pentru obținerea unei forme frumoase consta tocmai în raportul proporționat al părților și în respectarea simetriei. Astfel, artistul a sculptat ochii la fel, cozile la fel, sânii la fel, picioarele și brațele la fel; sunt egale și ritmice faldurile veșmântului, sunt simetrice colțurile buzelor ușor răsucite în sus în acel surâs vag atât de tipic acelor statui.”².

Considerată o noțiune strictă în ceea ce privește proporția, simetria nu putea reda singură farmecul operelor de artă. Însă, în secolul al IV-lea, Policlet crease o sculptură pe care o denumise *Canonul*, întrucât opera îngloba principalele reguli care ajutau la atingerea proporțiilor ideale, principiul pe care se baza fiind echilibrul dintre elemente: „Toate părțile corpului trebuie să se adapteze unele la altele după un raport proporțional în sens geometric: A se raportează la B tot așa cum B se raportează la C.”³. De asemenea, Vitruvius indicase proporțiile pe care corpul trebuia să le aibă în raport cu întreaga siluetă: „fața va trebui să fie 1/10 din înălțimea totală, capul 1/8 din corp, și tot așa va proceda cu lungimea toracelui și cu toate celelalte”⁴. Canonul lui Policlet nu a fost unul universal, căci egiptenii nu au adoptat aceste reguli, ei măsurând prin unități fixe, create din structuri în formă pătrată. În lucrarea artistică a lui Policlet, unitățile fixe nu existau, pentru că dimensiunile se adaptau și se raportau între ele în funcție de „punctele” fizice importante: capul (partea superioară), mijlocul (partea centrală) și picioarele (partea inferioară). Acest raport depindea în mare măsură de perspectivă și de poziționarea privitorului:

„Un fragment din Sofistul lui Platon ne face să înțelegem cum sculptorii nu respectau proporțiile în mod strict matematic, ci le adaptau cerințelor unghiului și perspectivei din care figura era privită. Vitruviu va face mai târziu distincția dintre proporție, care reprezintă aplicarea tehnică a principiului simetriei, și euritmie (*venusta species commodusque aspectus*) care înseamnă adaptarea proporțiilor la cerințele privitorului, în sensul indicat în pasajul citat din Platon.”⁵.

Prin urmare, de-a lungul timpului, proporția și armonia trupească au fost abordate din diferite perspective, studiul acestora evidențiind influența semnificativă pe care unele popoare le-au avut asupra altora în ceea ce privește idealul estetic. În artă, literatură și filosofie, canoanele eline au înrăurit formarea ideii de frumos în sfera culturii și civilizației romane, aflată în căutarea echilibrului, armoniei și perfecțiunii.

¹ Eco, *ibidem*, 72.

² *Ibidem*, 74.

³ *Ibidem*, 74.

⁴ *Ibidem*, 74.

⁵ *Ibidem*, 75.

Standarde de frumusețe – idealul feminin roman

Dacă influențele externe au dat naștere unor standarde bine fixate în tehnicile artistice, de creație ale unor capodopere monumentale, acestea au pătruns treptat și în sfera socială. Astfel, frumusețea feminină era considerată un simbol al statutului social, al poziției ierarhice, al rolului deținut în societate.

În Roma antică, simbolul frumuseții feminine era întruchipat de zeița Venus, model ilustrativ și sursă de inspirație în artă și literatură, așa cum apare ea într-un celebru portret, realizat cu măiestrie de Apuleius:

„După acestea, apăru o a treia, de o frumusețe răpitoare. Grația-i fără pereche și via strălucitoare a divinilor ei obraji o arăta a fi Venus, așa cum trebuie să fi fost când era fecioară. Corpul gol și fără nici un voal permitea să i se vadă desăvârșita frumusețe a formelor, cu excepția frumosului ei sex, pe care-l umbrea un diafan văl de mătase. Zefirul, din calea-afară de curios, suflând cu dragoste, în nebuna lui zburdălnicie, când umfla și îndeapărta vălul, lăsând să se vadă floarea castității, când cu o suflare mai puternică îl lăsa-n jos și-l lipea strâns pe trupul zeiței, făcând să-i iasă perfect în relief fermecătoarele rotunjimi ale membrelor. Două culori izbeau mai întâi ochii: albimea strălucitoare a corpului, pentru că ea se cobora din înălțimile cerului, și azurul veșmintelor, pentru că ieșea din adâncurile mării.”¹

Tiparul ideal se regăsește în trăsăturile fizice definitorii ale grațioasei imagini divine: coloritul pielii, podoaba capilară, elementele faciale și gingășia sau senzualitatea trupească – totul emană desăvârșirea. Venerată de poeții antici, descrisă și cântată de aceștia în operele lor, fermecătoarea zeiță a frumuseții și fertilității însumează toate canoanele perfecțiunii trupești.

Raportându-se la asemenea modele, curente în lumea romană, frumusețea feminină trebuia să respecte câteva exigențe majore, în concordanță cu gusturile vremii. Astfel, o primă cerință fundamentală era legată de coloritul tenului, care trebuia să fie *candidus*, alb strălucitor, nuanță asociată „îndeobște cu noțiunea de suavitate, grație și puritate”². O piele de un alb imaculat indica o poziție socială înaltă, asociindu-se cu rafinamentul aristocratic, în vreme ce un ten ars de soare era emblematic pentru sclave și femeile de rând, expuse la soare în timpul muncilor agricole. În artele plastice și în operele anticilor deopotrivă, „tenul lilial se însoțește însă constant”, în sectorul portretistic, „cu roșul (*rubor, ōris*) – culoare pusă în legătură cu libidoul, cu erosul”³. Un chip pictat în tonuri alb-trandafirii întruchipa un adevărat ideal estetic, iar pentru a obține acest colorit facial, existau diverse trucuri cosmetice, care trebuiau însă ascunse de ochii lumii, din dorința de a crea, într-o măsură cât mai mare, impresia unui aspect natural.

O altă caracteristică feminină vrednică de apreciere este reprezentată de podoaba capilară, a cărei frumusețe naturală este elogiată la fel de mult ca trandafiriul tenului:

„Dar de ce-aș vorbi de celelalte calități ale ei, când întotdeauna unica mea grijă a fost să privesc și să admir în lume la o femeie, mai întâi capul și părul ei, și după aceea să mă bucur în intimitate de farmecul lor? Motivul serios și hotărât al acestei preferințe e chiar faptul că această parte principală a corpului, atât de vizibilă și de vrednică de luat în seamă, ne izbește cea dintâi privirile; apoi, această frumusețe naturală a părului nu este pentru cap ceea ce o îmbrăcăminte bogată și strălucitoare este pentru restul corpului? În sfârșit, cele mai multe femei care vor să-și arate frumusețea și grațiile lor firești, leapădă de pe ele toate hainele, îndeapărtează toate voalurile și ard de nerăbdare să-și arate farmecele neacoperite de haine, știind că vor plăcea mai mult prin culoarea trandafirie a pielii decât prin îmbrăcăminte lor brodată cu aur. Și cu toate

¹ Apuleius, *Măgarul de aur*, Traducere din limba latină și note de I. Teodorescu, (Ediție revăzută și întregită, cu un cuvânt înainte de Ion Acsan, 2003), 342.

² Maria Subi, „*Anatomia femeii ideale*” în *Roma antică*, in *Quaestiones Romanicae*, nr. VI/ 1, Lucrările Colocviului internațional Comunicare și cultură în România europeană (ediția a VI-a / 16-17 iunie 2017), (Szeged, „Jozsef Attila” Tudományi Egyetem Kiado, 2018), p. 117.

³ *Ibidem*, 118.

acestea (curată nelegiuire, fie ca niciodată o asemenea grozăvie să nu se întâmple!), dacă ai lipsi-o de păr pe femeia cea mai frumoasă și cea mai minunată, dacă i-ai despodobi chipul de această diademă naturală, chiar de va fi fost căzută din cer, născută din mare, ieșită din valuri, chiar dacă va fi Venus în persoană, înconjurată de tot corul Grațiilor, însoțită de toată mulțimea amorurilor, încinsă cu cingătoarea sa, răspândind cele mai plăcute miresme și parfumuri, dacă se va înfățișa cheală, nu va putea să placă nici lui Vulcan al ei.”¹.

Același autor latin descrie în detaliu frumusețea unui păr blond, pe care îl asociază cu aurul sau mierea, dar și splendoarea unui păr negru, „ca pana corbului”:

„Dar ce încântare, când un păr de-o culoare plăcută și de-o strălucire desăvârșită fulgeră puternic în razele soarelui, sau când, în molcoma lui culoare, dobândește cu totul altă frumusețe după schimbătoarele variații ale luminii: unul blond ca aurul, prinzând la rădăcina culoarea ușor întunecată a fagurelui de miere, altul negru ca pana corbului, rivalizând în diversitatea-i de nuanțe cu floricelele azurii de pe gușa porumbelului; sau când parfumat cu parfumuri din Arabia, pieptănat cu un pieptene prețios cu dinți delicați și strâns în ceafă, seamănă cu o oglindă în care, privindu-se un amant își vede chipul mai plăcut! E o frumusețe, când, împletit în cosițe groase, încununează capul, sau când se revarsă pe spate într-o lungă pânză de apă. În sfârșit, pieptănătura părului are atâta preț, încât o femeie, oricât ar fi de împodobită cu aur, haine scumpe, pietre prețioase și cu toate gătelile din lume, dacă părul ei va fi rău îngrijit, nu va putea auzi pe nimeni spunând că este elegantă.”².

Frumusețea feminină era evidențiată și prin simetria și armonia corporală, dar trebuie subliniat faptul că un „corp bine proporționat și atrăgător nu înseamnă, în mentalul antic, o siluetă filiformă, anorectică, după tiparele contemporane”³. Așadar, spre deosebire de zilele noastre, perfecțiunea anatomiei feminine presupunea forme voluptuoase: „images of Aphrodite and Venus as the ‘ideal’ female body in the Graeco-Roman world retained an emphasis on the display of body fat as an index of female fertility”⁴. În toate reprezentările sale, *Aeneadum genetrix*, maica Eneazilor, cum o numește Lucretius, era înfățișată purtând puține veșminte, ce lăsa să se întrevadă însă șoldurile și sânii plini – atribute ale fecundității și maternității: „This particular goddess, though normally depicted clothed, has her garments arranged in such a way as to draw attention to her full hips and fleshy breast.”⁵.

Un portret faimos al zeiței care a întruchipat idealul de frumusețe feminină în Roma antică ne este oferit în tabloul lui Sandro Botticelli, intitulat *Nașterea lui Venus*. Artistul renascentist reproduce într-un chip remarcabil imaginea „grațioasei zeițe, fiică a Cerului și a Mării, răsărind din spuma valurilor”, devenită celebră în Antichitate, grație vestitei picturi a lui Apelles (sec. al IV-lea î.e.n.). Aceeași fermecătoare imagine re apare și în tablourile altor maeștri ai penelului, precum Tiziano Vecellio, Théodore Chassériau ori Cornelis de Vos, confirmând puterea de seducție a acestei figurii mitice⁶.

În plan literar, Apuleius realizează și el un amplu portret al unei divinități feminine supreme, care, întrunind atributele multor zeități, se identifică și cu Pafiana Venus:

„Mai întâi avea un păr des și lung care, puțin inelat și împrăștiat de o parte și de alta a divinului ei gât, îi flutura într-o ușoară și grațioasă neorânduială. În vârful capului avea o coroană formată din tot felul de flori, iar deasupra frunții o tăbliță rotundă în forma unei oglinzi, care, aruncând o lumină albă, arăta că era Luna.

¹ Apuleius, *Măgarul de aur*, 64-65.

² *Ibidem*, 65.

³ Maria Subi, *ibidem*, 122.

⁴ Mark Bradley, “Obesity, Corpulence and Emaciation in Roman Art”, in *Papers of the British School at Rome*, (Vol. 79, 2011), 12: „imagini ale Afroditei sau ale lui Venus ca ‘ideal’ al trupului femeiesc în lumea greco-romană, au păstrat accentul pe surplusul corporal ca un indice al fertilității feminine” (trad. n.).

⁵ Bradley, *ibidem*, 13: „Această zeiță, în special, deși este în mod normal înfățișată îmbrăcată, hainele îi sunt aranjate în așa fel încât atenția să cadă asupra șoldurilor pline și a pieptului cărnos.” (trad. n.).

⁶ Maria Subi, *Venus Anadyomene: Venus orta mari*, în „Analele Universității de Vest din Timișoara”, *Seria Științe Filologice*, (Timișoara, Editura Universității de Vest din Timișoara, 2019), 79.

La dreapta și la stânga, această podoabă era reținută de două vipere încolăcite, cu capul ridicat în sus, și de spice de grâu ce se clătinau deasupra frunții. Rochia ei, din cea mai fină pânză de in, era de diferite culori care se schimbau, trecând rând pe rând de la albul orbitor al crinului la galbenul șofranului și la roșul aprins al trandafirului. Dar ceea ce-mi izbi cel mai mult privirile era o mantie atât de neagră și de lucitoare încât te orbea cu întunecata-i strălucire. Aruncată în jurul ei, trecea pe sub brațul drept, pentru a se urca până la umărul stâng, de unde marginea ei, formând un nod, îi atârna în jos cu mii de cute artistic aranjate și se termina printr-un șir de ciucuri, care se mișcau în chipul cel mai grațios. Pe tot chenarul, ca și pe fondul acestei mantii, scânteiau nenumărate stele, iar în mijlocul lor, o lună plină arunca o vie și strălucitoare lumină. De asemenea, pe întregul chenar al acestei mantii fără pereche se vedea brodată și o ghirlandă care reprezenta tot felul de fructe și de flori. Pe lângă aceasta, zeița ținea în mâinile sale mai multe simboluri foarte deosebite unele de altele: în dreapta avea un sistru de aramă a cărui lamă subțire și încovoiată, în forma unui centiron, era străpunsă de trei mici vergi de oțel care, scuturate de brațul său de trei ori în șir, dădeau un sunet ascuțit. Din mâna stângă îi atârna un mic vas în formă de corăbioară, pe toarta căruia, în partea cea mai din afară a ei, se ridica un șarpe cu capul în sus și cu gâtul extrem de umflat. Divinele sale picioare erau încălțate cu sandale împletite din frunze de palmier, arborele biruinței¹.

Desfășurată în toată splendoarea sa divină, imaginea aceasta a lui Venus se distinge prin farmec, strălucire și grație, dar și prin bogăția și eleganța vestimentației și a încălțămintei, fastuos colorate și ornamentate: perfecțiune întruchipată, figura zeiței simbolizează proporția și armonia celestă, servind drept emblemă a frumuseții absolute în Antichitatea greco-romană.

Concluzie

În labirintul normelor estetice ale Romei antice, frumusețea sexului frumos s-a adevărit a fi un construct cultural complex, în care dimensiunea fizică a fost transgresată, fiind împletită cu conceptul de echilibru cosmic. „Frumosul” era codificat, trupul devenind suportul vizibil al sensurilor profunde. Astfel, idealul frumuseții nu a reprezentat doar o „filă” de istorie a simțului estetic, ci un portal spre o viziune amplă despre lume, în care perfecțiunea era strâns legată de echilibrul suflet-trup. Într-o epocă în care aceasta era normă și mit, femeia frumoasă era mai mult decât o apariție: era un simbol și o formă de memorie culturală întrupată și transpusă în marmură și cuvânt, într-o armonie aparte.

References:

- Apuleius, Lucius. *Măgarul de aur*. Traducere din limba latină și note de I. Teodorescu, Ediție revăzută și întregită, cu un cuvânt înainte de Ion Acsan, 2003.
- Bychkov, Oleg V., Sheppard, Anne. *Greek and Roman Aesthetics in Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Bonnard, Jean-Baptiste. "Male and female bodies according to Ancient Greek physicians". in *Clio. Women, Gender, History*, Translated by Lillian E. Doherty and Violaine Sebillotte Cuchet, No. 37, 2013.
- Bradley, Mark. "Obesity, Corpulence and Emaciation in Roman Art". in *Papers of the British School at Rome*, Vol. 79, 2011.
- Eco, Umberto. *Istoria frumuseții*. Ediție îngrijită de Umberto Eco, Traducere din limba italiană de Oana Sălișteanu, Cluj-Napoca, Enciclopedia RAO, 2005.
- Homer. *Iliada*. Traducere în metru original de George Murnu, Studiu introductiv și note de D.M. Pippidi.
- Platon. *Opere VII*. București, Editura Științifică, 1993.
- Subi, Maria. „Anatomia femeii ideale”. în *Roma antică („Anatomy of the Ideal Woman” in Ancient Rome)*, in *Quaestiones Romanicae*, nr. VII 1, Lucrările Colocviului internațional Comunicare și cultură în România europeană (ediția a VI-a / 16-17 iunie 2017), „Jozsef Attila” Tudományi Egyetem Kiado Szeged, 2018.
- Subi, Maria. *Venus Anadyomene: Venus orta mari*. in „Analele Universității de Vest din Timișoara”, Timișoara, Editura Universității de Vest din Timișoara, 2019.
- Zanc, Ioan, Lupu, Iustin, Mihai. *Corpul uman între natural și artificial*. in „Palestrica Mileniului III – Civilizație și sport”, Vol. 12, no. 1, Editată de Universitatea de Medicină și Farmacie „Iuliu Hațieganu” din Cluj-Napoca și de Societatea

¹ Apuleius, *ibidem*, 351-352.

Medicală Română de Educație Fizică și Sport în colaborare cu Inspectoratul Școlar al Județului Cluj și Uniunea Universităților Clujene, Cluj Napoca, 2011.

BIONOTE:

Arianna-Alexandra Hușanu, born in 2003, with Bachelor Degree in Classical Philology and Modern Languages and Literature (English), having completed a thesis entitled *The Ideal of Beauty in Ancient Rome*. Currently a master student in Romance Studies – Latin at the Faculty of Letters, History, Philosophy and Theology of the West University of Timișoara. Her academic interests include ancient natural medicine, the philosophy of beauty, Latin literature, ancient mythology, aesthetics, cosmetics and art.

Rolul muzicii în construcția identităților etnice-culturale. Tinariwen și blues-ul tuaregilor din deșertul saharian

Article history:

Received: 31.07.2025

Revised: 30.08.2025

Accepted: 10.09.2025

Available online: 21.10.2025

Livia Georgeta SUCIU

Departamentul de Didactica Științelor Socio-Umane

Facultatea de Psihologie și Științe ale Educației

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

livia.suciu@ubbcluj.ro

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.8>

TITLE: "The Role of Music in the Construction of Ethnic-Cultural Identities. Tinariwen and Tuareg Desert Blues"

ABSTRACT: The strategies of *world music* have facilitated intercultural exchanges within the global music market and have broadened access to the diversity of musical experiences worldwide, by valorizing the cultural and ethnic specificity of the music. New *world music* fusions and new cultural identities have been constructed through the specific strategies and narratives of *world music*. We aim to deconstruct these highly mediated narratives, which have drawn attention to an exotic and little-known region of the world. We focus on the exemplary case of the group Tinariwen, which has contributed, through music, to shaping a new identity for the Tuareg people. We follow several investigation paths: How is the ethnic-cultural identity of the Tuaregs constructed through the music promoted by *Tinariwen*, in the context of post-colonialism and globalization? How have *Tinariwen* become the emblematic figure of resistance through music, of the struggle for autonomy and freedom of the Tuaregs in the context of political and cultural repression, under the exile pressure, and prohibitions on making music? We try to understand how *Tinariwen* have managed, through music to capture the attention of the entire world on the destiny of a people.

KEYWORDS: Tinariwen, world music, desert blues, globalization, cultural-ethnic identities, resistance through music.

REZUMAT: Strategiile world music au facilitat schimburile interculturale pe piața muzicală mondială și au deschis accesul la diversitatea experiențelor muzicale, valorificând specificul apartenenței culturale și etnice a muzicii popoarele lumii. Noi fuziuni world music și noi identități culturale s-au construit prin intermediul strategiilor și narațiunilor specifice world music. Încercăm să deconstruim aceste narațiuni emoționale intens mediatizate, care au atras atenția asupra unei zone exotice și puțin cunoscute a lumii. Urmărim cazul exemplar al grupului Tinariwen care a contribuit, prin intermediul muzicii, la construirea unei noi identități pentru poporul tuareg. Urmărim mai multe piste de interogare: Cum se construiește prin muzica promovată de Tinariwen, identitatea etnic-culturală a poporului tuareg, în contextul post-colonialismului și sub presiunea globalizării? Cum au devenit Tinariwen figura emblematică a rezistenței prin muzică, a luptei pentru autonomia și libertatea poporului tuareg, în contextul represiunii politice și culturale, sub presiunea exilului și a interdicțiilor de a face muzică. Încercăm să înțelegem cum au reușit Tinariwen să capteze prin muzică, atenția întregii lumi asupra destinului unui popor.

CUVINTE-CHEIE: Tinariwen, world music, desert blues, globalizare, identități etnice-culturale, rezistență prin muzică

În ultimele decenii muzica din Mali a avut un succes deosebit pe plan internațional. Mulți artiști precum Ali Farka Touré, Toumani Diabaté și Tinariwen au câștigat premii *Grammy* și sunt cunoscuți în întreaga lume. *Tinariwen*, grupul emblematic despre care s-a scris foarte mult în ultimul timp și care ne captează și nouă interesul, a fost nominalizat de trei ori la *Grammy*, iar în 2012, cu albumul *Tassilli*, au câștigat premiul pentru *Cel mai bun album world music*. Grupul *Tinariwen* este originar din Mali dar aparține de fapt unei culturi nomade, tuarege, de unde au și primit numele de „Kel Tinariwen”, care semnifică „oamenii deșertului”, „Tinariwen” fiind pluralul de la „Ténéré” („deșert”). În zilele noastre, muzicienii tuaregi au devenit *nomazi muzicali* sau *muzicieni globali* pentru că în cei peste 40 de ani de existență au ajuns să susțină peste 1.100 de concerte în multiplele turnee desfășurate în întreaga lume.

Au inventat chiar și un stil aparte de muzică, numit *desert blues*, *blues-ul deșertului* sau *rock saharian*, un stil de fuziune născut prin îmbinarea muzicii tradiționale tuarege și africane, prin articularea sunetelor specifice Saharei cu elemente de blues și rock specifice muzicii moderne occidentale. Acest stil este promovat acum și de alte trupe tuarege care au preluat chitarele electrice și ritmurile de blues și rock modern, precum Bombino, Tamikrest, Terakaft.

Cum a ajuns muzica din Mali, și respectiv *Tinariwen*, lider în topurile *world music*?

Întrebările care au preocupat atenția specialiștilor din domeniul etnomuzicologic au fost firești: Cum se explică succesul muzicii tradiționale din deșertul saharian pe scena mondială? Care a fost rolul muzicii în Mali și cum a ajuns să capteze atenția pe scenele globale?

Dacă urmărim topurile muzicale *world music* din ultimele decenii putem să observăm că muzica din Mali a dominat aceste topuri. În contextul *world music*, definit de etnomuzicologia contemporană ca fiind constituit de categoriile de muzici populare din diferite zone ale lumii, comercializate pe piețele muzicale mondiale ca fiind „diferite” sau „exotice” față de muzica occidentală, încercăm să urmărim cazul *Tinariwen* și să înțelegem ce roluri a îndeplinit muzica pe diferitele scene maliene, africane, sau mondiale. *Tinariwen* sunt un caz exemplar, sunt triplu nominalizați și premiați *Grammy* și au făcut obiectul unor ample cercetări jurnalistice și de specialitate, fiind actual cei mai activi și mai cunoscuți muzicieni tuaregi pe plan internațional. Apartenența lor la muzica din Mali este însă ambivalentă și problematică. *Tinariwen* sunt etichetați de regulă ca muzicieni din Mali și s-au impus ca fiind prima trupă tuareg recunoscută internațional care a propulsat și alte grupuri tuareg în atenția lumii. Muzicienii preferă însă să se numească turaregi nomazi care contestă granițele coloniale sahariene. De fapt, în urma nenumăratelor turnee internaționale muzica lor are o largă răspândire transnațională și au ajuns să fie mai degrabă un fel de *migranți muzicali*.

Strategii de succes în construcția identității grupurilor *world music*

Ca să aibă succes pe scenele mondiale, muzica locală, după cum observă jurnalistul Jim Hickson, trebuie în primul rând să poarte o marcă de „autenticitate”, să fie receptată de publicul mondial ca fiind muzică autentică, originală, dintr-o zonă exotica a lumii¹. Un grup muzical are mai mult succes cu cât este perceput de publicul care gustă muzica lumii ca fiind mai *autentic*. Pentru public, faptul ca un nou grup de muzicieni provine dintr-o regiune deja faimoasă pentru un anumit stil de muzică, este indiciul că are acces la un capital cultural comun, la o marcă de succes, iar publicul trebuie doar să recunoască și să valideze autenticitatea acestei mărci. „Brandul” sau „marca” de autenticitate a muzicii este așadar unul din factorii identitari care contribuie la promovarea cu succes a muzicii pe scenele *world music*, pentru că un astfel de brand garantează publicului o anumită doză de „familiaritate” cu un gen recunoscut de muzică dar, în același timp rezervă și surpriza „nefamiliarității”², în momentul întâlnirii cu un nou grup care aparține aceluiași „brand”. Pentru *Tinariwen* „brandul” muzică din Mali a fost deja asigurat de vedete consacrate ale muzicii mondiale care sunt originari din Mali, Ali Farka Touré, Toumani Diabaté și Salif Keita, care au fost urmați apoi de mulți alții. Eticheta de muzică din Mali a funcționat rapid ca „brand” celebru recunoscutibil, muzica fiind „familiară” publicului avizat. Dar acest capital de „autenticitate” familiară trebuia contrabalansat cu o anumită doză de „nefamiliar”, de surpriză nouă și inedită. Pentru *Tinariwen* nu a fost nici o problemă în a satisface așteptarea publicului, de a oferi muzică autentică de marcă și, în același timp, de a fi și o surpriză inedită. *Tinariwen* a devenit lider al topurilor muzicale. În ciuda luptei pentru autonomia tuaregilor și a relației problematice cu identitatea națională maliană care

¹ Jim Hickson, “Examining the success of Malian music as world music.” *Journal of the International Library of African Music*. 11(3) (2021): 59-60, <https://doi.org/10.21504/amj.v12i1.2430>.

² *Ibidem*.

i-a constrâns să își declare o identitate tuaregă care transcende toate identitățile naționale ale statelor moderne, succesul grupului *Tinariwen* pe scena muzicii mondiale se datorează în primul rând faptului că a fost promovat ca muzică din Mali, sub „marca” Mali¹.

Menționăm apoi că, pentru consolidarea succesului unei noi trupe lansate pe scena *world music*, un rol important îl joacă și mulțimea de „brokeri culturali”² occidentali (muzicieni care se implică în colaborări și activități interculturale, producători, manageri, profesioniști din industria muzicală, jurnaliști, etc.) care construiesc o *identitate occidentală* grupurilor muzicale cu care colaborează sau pe care le manageriază. „Brandul” muzică din Mali s-a bucurat de astfel de colaborări de succes. Muzicienii occidentali celebri din sfera blues, jazz sau rock, precum Ry Cooder, Taj Mahal, Corey Harris, Robert Plant, au colaborat cu muzicienii malieni, au exploatat rădăcinile autentice ale muzicii maliene și au deschis poarta de acces a publicului occidental la muzica „exotică” maliană. Poarta s-a deschis însă în ambele sensuri, argumentează Jim Hickson³, pentru că vedetele occidentale au promovat muzicienii din Mali dar, pe de altă parte, au profitat de această deschidere și s-au bucurat de doza de autenticitate adusă de această muzică inedită.

Si *Tinariwen* au beneficiat de sprijinul unor astfel de brokeri culturali, au avut colaborări puternice cu artiști din genul *world music*, Lo'Jo și Justin Adams. Au avut șansa ca primul lor album lansat comercial, *Ténéré*, să atragă atenția grupului francez Lo'Jo care i-au invitat în 1999 în Franța pentru primul lor spectacol internațional, iar în 2001 au organizat împreună *Festival au Désert*, în Kidal. *Tinariwen* au început primul lor turneu european și au fost invitați de Robert Plant să cânte la Londra, iar Plant i-a vizitat în inima deșertului la *Festival au Désert*. *Tinariwen* au realizat apoi numeroase turnee în SUA, Canada, Australia, Europa, Japonia, au cântat împreună cu Carlos Santana, The Rolling Stones, Herbie Hancock, Red Hot Chili Peppers și au beneficiat și de sprijinul unor fani marcant, precum Thom Yorke de la Radiohead și Brian Eno, au câștigat numeroase premii și au apărut în filme documentare.

Remarcăm însă că strategiile care au un mare succes în construirea identității grupurilor *world music* sunt cele care recurg la utilizarea „narațiunilor”, a poveștilor emblematice, a discursurilor reprezentative construite în jurul muzicii provenite din locuri mai puțin cunoscute ale lumii. Încercăm să deconstruim aceste narațiuni.

Narațiunile specifice *world music*

O primă „narațiune” celebră, construită în sfera *world music* îndeosebi în anii '90, după succesul european și american al muzicii lui Ali Farka Touré, ne relevă faptul că în muzica din Mali regăsim „rădăcinile blues-ului”⁴. Touré a fost descris în presă ca fiind primul bluesman african care a obținut o popularitate largă, fiind numit „The African Bluesman” sau „The African John Lee Hooker”⁵, datorită ritmurilor de chitară similare cu stilul de blues al lui John Lee Hooker, deși Touré a insistat să explice că muzica lui nu este tocmai acel gen de blues cunoscut: „Pentru mine blues este un fel de spumă de săpun, muzica mea este mai veche decât blues”⁶. Această perspectivă a fost investigată de etnomuzicologi care au analizat anumite elemente muzicale specifice comune, dar concluzia lor a fost că de regulă, eticheta de *blues* a fost atașată pur și simplu, fără dovezi etnomuzicologice, diverselor grupuri de muzicieni din zona Mali care abordează diferite stiluri muzicale. Însă stilurile muzicale pot

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, 62-63.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 61.

⁵ BBC, „Ali Farka Touré (Mali),” *Awards World Music '07. Africa* (2007).

https://www.bbc.co.uk/radio3/worldmusic/a4wm2007/2007_ali_farka_toure.shtml.

⁶ „Master Guitarist of The Sahara: Ali Farka Touré.” (Jul 13, 2021),

https://www.youtube.com/watch?v=_pyTF3mzal.

evolua și simultan pe continente diferite, nu identificăm neapărat e evoluție lineară¹. Această narațiune despre descoperirea „rădăcinilor blues-ului” a câștigat publicul și rezultatul a fost că mulți artiști celebri din blues-ul occidental au inițiat colaborări foarte mediatizate cu artiștii africani.

În această narațiune se remarcă și *Tinariwen*, dat fiind că Ibrahim Ag Alhabib, fondatorul grupului, a inventat un stil aparte de a cânta la chitară care a devenit cunoscut în lume ca *desert blues*, *blues tuareg*, *blues-ul deșertului* sau *rock saharian*. *Tinariwen* a realizat prima mare fuziune dintre muzica tradițională tuaregă africană și bluesul occidental, prin introducerea chitarei electrice alături de instrumentele tuarege, care ne oferă ritmuri asemănătoare celor de blues sau rock-and-roll.

O altă narațiune larg acceptată, a fost cea a „istoricității” și „autenticității” muzicii² care dezvoltă ideea că muzica din Mali aparține unei culturi muzicale tradiționale străvechi, transmise de-a lungul secolelor, pe care o moștenesc toți artiștii, indiferent de stilul de muzică pe care îl practică actual, de reinterpretare, reinventare, sau chiar respingere a tradiției. Muzica tradițională tuaregă s-a dezvoltat în mediul străvechi al influențelor africane, ale muzicii berbere, marocane și arabe și se caracterizează prin interpretarea vocală cu voci puternice, însoțite de bătăile din palme și ritmurile profunde, rezonante, africane, ale tobei *djembe* și a altor instrumente indigene, precum *imzad* (o vioară cu o singură coardă) și *tehardent* (o lăută cu trei coarde). *Tinariwen* folosește în plus cinci chitare (electrice, acustică și bas) care au devenit definitorii pentru sunetul repetitiv, hipnotic al noului stil *desert blues*. Interpretările lor încep cu preludii de solo-uri de chitară lente și prelungi, însoțite de bătăile ritmate ale tamburinei africane și cântece bărbătești captivante în limba *tamasheq*, multiplicare de voci feminine înalte și plângătoare, cu *ululații* exotice care surprind publicul occidental. Interacțiunea acordurilor moderne ale chitarei electrice cu ritmurile tradiționale străvechi creează atmosfera insolită, misterioasă, a deșertului saharian. Spectacolul captivează și vizual datorită robelor lungi tuarege, a turbanelor și vălurilor specifice pe care le poartă muzicienii și a scenelor de dans cu mișcări ritmice unduitoare.

Cea mai inedită narațiune, emblematică pentru *Tinariwen*, care a ajuns să fie la modă în ultimele decenii, sugerează faptul că artiștii *Tinariwen* utilizează muzica ca și „formă de protest” împotriva războiului, ca și „manifest” pentru pace. Muzica *Tinariwen* s-a încadrat în această narațiune puternică care recunoaște rolul deosebit al muzicii ca și platformă pentru proteste naționale, politice, identitare. Narațiunea „război și pace”³ s-a dezvoltat atât în mass-media cât și în presa muzicală care a urmărit lupta pentru autonomie a tuaregilor din nordul Mali. Revolta lor a fost deturnată, revoluția lor a fost confiscată de formațiuni islamiste, conflictul continuă și în zilele noastre, dar faptul că fost puternic mediatizat la știri a crescut interesul pentru cultura din Mali. În acest cadru muzica a preluat rolul de formă de protest împotriva violențelor războiului, o formă de rezistență prin cultură.

Narațiuni mass-media

În narațiunile mass-media, grupul *Tinariwen* a devenit „ imaginea emblematică” pentru rebelii și minoritățile tuarege amenințate să-și piardă autonomia în deșertul saharian. Dacă analizăm imaginile și mesajele transmise prin mass-media pentru promovarea muzicii grupului *Tinariwen*, așa cum ne propune bunăoară Marta Amico, înțelegem faptul că *Tinariwen* au ajuns să fie purtătorii celebri ai unui „război al imaginilor”⁴. Revista *Télérama* a mediatizat turneul lor din 2012 în Europa, Australia, Noua Zeelandă și China sub titulatura „blues-ul rebel al deșertului” și a promovat o imagine cu muzicienii îmbrăcați în ținute tradiționale tuarege, cu elementele identitare specifice nomadismului în deșertul saharian: turbanele, chitarele, lăutele, tamburul, o șa de cămilă, un ceainic și un steag alb de armistițiu.

¹ Hickson, “Examining the success of Malian music as world music,” 61.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 62.

⁴ Marta Amico, “La résistance des Touaregs au prisme de la World Music,” *Cahiers d'études africaines*, n°224, (Éditions de l'EHESS, 2016): 832, <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.18360>.

În mass-media sunt promovați cu astfel de imagini exotice, circulă fotografii, afișe, materiale video și filme documentare care îi prezintă pe muzicieni printre dunele deșertului, în ținutele lor tradiționale, cu etichetele emblematice care au captat atenția lumii: „rezistență“, „rebeliune“, „revoltă“, „nomadism în deșert“, „libertate“¹. *Tinariwen* au făcut turnee în întreaga lume însoțiți de aceste calificări exotice: „rebeli ai deșertului“ (*Le Monde*, 6 februarie 2007), cu un stil aparte de muzică „blue men's blues“ (*Les Inrocks*, 27 februarie 2007), sau „Touareg rock“ (*Le Monde*, 10 martie 2014), tuaregi care „nu au ezitat să-și schimbe chitara cu arme și să lupte pentru independența lor“ (*France Info*, 13 februarie 2014)², ș.a.

Articolele din presă i-au transformat în simbol media și au relatat faptul că *Tinariwen* duce în continuare o „a doua revoluție“, dar de data aceasta „înarmați cu chitare“, fiind o figură exemplară de „muzicieni-războinici“: „Imaginea muzicienilor care se luptă cu un kalașnikov în mână și cu o chitară prinsă pe umăr, face acum în jurul lumii“³. Aceste „narațiuni“ emoționale, intens mediatizate, au contribuit la popularizarea și promovarea muzicii din Mali și au atras atenția asupra acestei părți exotice și puțin cunoscute a lumii.

Au apărut și noi „mituri“ tuarege, „noi alarme care anunță dispariția iminentă a acestui popor nomad“⁴. Dar în ciuda amenințărilor de uitare și ignorare a problemelor poporului tuareg, succesul trupei *Tinariwen* în turneele internaționale, premiile și nominalizările *Grammy*, colaborările cu vedetele muzicii *mainstream*, au oferit dimpotrivă tuaregilor „o vizibilitate fără precedent în imaginarul occidental“⁵. Programul de la concertul din Paris din 2012, după obținerea prestigiosului premiu *Grammy*, îi descrie ca și purtători de cuvânt ai tuaregilor: „Deși situația este din nou critică în această parte a lumii, astăzi ei sunt singurii purtători de cuvânt pentru un popor tuareg care luptă pentru identitatea și libertatea sa“⁶. *Tinariwen* au reușit, prin intermediul muzicii, să susțină manifestul unui popor al lumii și au devenit „purtători de cuvânt ai unei întregi culturi“⁷. *Tinariwen* au promovat brand-ul de muzică tuareg și au devenit, prin intermediul muzicii, „ imaginea mondializată a rezistenței sahariene și simbol al tuaregilor în lume“⁸.

Narațiuni istorice

Dar cine sunt acești muzicieni rebeli, de ce sunt „revoluționari“ și cum au devenit „icon“, „ imaginea simbol“ a nomazilor tuaregi din deșertul saharian care luptă pentru autonomie? Cum a contribuit muzica promovată de *Tinariwen* la constituirea identității tuaregilor?

Dacă urmărim dintr-o perspectivă constructivistă, modul de „construcție socială“ a identității unei comunități, înțelegem că este dificil să suprimem această identitate mobilă, fluidă, aflată într-un proces continuu de construcție și reconstrucție. În cadrul unei națiuni se construiesc simultan identități multiple, concurente și adesea opuse, iar cultura are un rol vital în construirea și mobilizarea acestor identități. În procesul de construcție a identităților, muzica poate juca un rol important. Muzica contribuie la „construcția“ identităților: „performanța muzicală și actul de a asculta oferă un astfel de mijloc prin care identitățile pot fi construite și mobilizate (Stokes, 1994, p. 5)“⁹.

Dacă urmărim narațiunile istorice despre Mali trebuie să vorbim despre construirea unor identități multiple, etnice, naționale, religioase, concurente care au subminat posibilitățile de conturare a unei

¹ *Ibidem*, 822-823.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 827.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 834.

⁷ *Ibidem*, 827.

⁸ *Ibidem*, 824.

⁹ Samantha Potter, “Music, identity and national cohesion in Mali: The role of music in the post-colonial era.” *Contemporary Voices*. Vol. 1 No. 3 (2020), (Online June 2019): 2, <https://doi.org/10.15664/jtr.1489>.

identități naționale *malienne*. Fragila identitate națională este marcată de coexistența a peste douăsprezece grupări etnice și de diviziunea majoră dintre identitățile grupurilor minoritare din nordul țării (printre care se regăsesc tuaregii) excluse și marginalizate de grupurile majoritare, dominante, din sudul țării. În acest context, al unui mozaic complex de identități, putem să identificăm un proces deosebit: în Mali, muzica este cea care a jucat un rol important în procesul de construire a identității naționale și de consolidare a coeziunii naționale. Se pot investiga două piste importante asupra cărora ne atrage atenția studiul Samantha Potter: pe de o parte, urmărim rolul deosebit pe care îl joacă muzica „în construirea identităților în Mali”¹ și în susținerea procesului de coeziune națională dar, pe de altă parte, urmărim consecințele grave ale interzicerii muzicii în Mali după conflictul din 2012-2013 care a dus la ruperea relațiilor sociale și la fărâmițarea identității naționale. Interzicerea muzicii a afectat „capacitatea muzicii de a reconstrui coeziunea națională”². Cazul grupului *Tinariwen* este exemplar pentru că au fost implicați direct în acest proces și au jucat un rol istoric pentru comunitatea tuaregă din Mali.

Are muzica un rol istoric în Mali?

Vom urmări mai întâi modul cum în Mali, prin intermediul muzicii, s-au construit „narațiuni naționale” și s-au răspândit sentimente care au întărit apartenența identitară la un grup. Chiar și în politicile culturale ale regimului socialist din anii 1960–1968 muzica a fost valorizată ca „mijloc de propagare a unității naționale”³, dat fiind că asigura legăturile cu bogata cultura tradițională și cu repertoriul străvechi al castei nobile de povestitori și cântăreți de laudă din perioada imperiului malian. În regimul democratic din 1992-2002 s-a renunțat la idealurile socialiste și s-a promovat „deconstrucția” hegemoniei etno-politice în scopul „construirii” unei noi „narațiuni naționale” conform principiului „unitate în diversitate”⁴. Prin liberalizarea spațiului media și prin proliferarea posturilor de radio locale s-au promovat tradițiilor muzicale locale și s-a consolidat ideea de coeziunea națională într-o formă de identitate hibridă. Muzica a devenit liantul unității naționale și în noul context politic liberal fragmentat.

În anii '80 muzica a contribuit și la consolidarea identității distincte a minorității tuarege. Este meritul grupului *Tinariwen* pentru introducerea unui stil revoluționar de muzică care a contribuit la consolidarea coeziunii tuaregilor și a alimentat tendințele spre autonomie care au culminat cu rebeliunea din anii '90. Muzica a jucat un rol important în declanșarea rupturii separatiștilor tuaregi în scopul construirii unei identități naționale separate. Tuaregii, popor nomad care și-a dus viața pe rutele comerciale ale deșertului saharian, au suferit mult din cauza impunerii frontierelor coloniale care le-au restrâns libertatea de mișcare. Dar identitatea lor a fost pusă în discuție mai ales după anii '60, după decolonizare, când teritoriul deșertic saharian, străbătut de secole de acest popor nomad, a fost împărțit arbitrar de noi granițe politice între cinci state. Au izbucnit în repetate rânduri rebeliuni armate tuarege care s-au soldat cu represiuni brutale. Fiind minorități în noile state create, tuaregii s-au confruntat cu provocări diverse. De exemplu, instrumentele muzicale tradiționale tuareg nu erau incluse în tradițiile muzicale *naționale* din Mali, iar televiziunile nu promovau muzica tuaregilor sau limba lor, ceea ce a amplificat resentimentele acestui grup minoritar. Și în acest caz, muzica a fost vitală în construirea unei identități tuarege.

Tinariwen s-a format în anii 1979 într-o oază din Algeria unde mai mulți tineri migranți șomeri, numiți *ishumar*, căutau un loc de muncă, datorită deteriorării stilului lor nomad de viață. O parte din tineri au acceptat oferta amăgitoare de pregătire militară în „taberele rebele” în scopul de a crea un stat autonom tuareg în nordul Mali numit *Azawad*. Muzicieni au locuit în taberele de antrenament ale rebelilor din Libia și au luat parte la rebeliunile armate conduse de colonelul Gadhafi în anii '90. *Tinariwen* au devenit însă celebri în aceste tabere promovând un stil revoluționar de muzică, „*Al-Guitara*”, utilizând chitara

¹ *Ibidem*, 1.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 5.

⁴ *Ibidem*, 6.

occidentală în interpretarea muzicii tuarege, însoțită de versuri emblematice cu mesaj rebel despre libertate, viață nomadă, frateritate, luptă sau exil. S-a produs astfel „o revoluție în cultura muzicală tuareg”, s-au răspândit casetele cu muzică revoluționară iar muzica a devenit „un buletin de știri politice pentru propagandă și mobilizare în rândul tuaregilor” (Borel, 2006, p. 132)¹. *Tinariwen* a ajuns o legendă a deșertului, purtătorul de cuvânt al populației și culturii tuarege, muzica manifest a unei întregi generații de tineri exilați tuaregi, care au suferit represiune politică și culturală.

La începutul anilor `90, muzica „*Al-Guitara*” a fost însă interzisă de guvernul malian, muzicienii au fost persecutați, agresați, amenințați, iar muzica a circulat clandestin. Membrii *Tinariwen* au trebuit să-și abandoneze casele și familiile și să îndure suferința exilului. După a doua rebeliune tuaregă și după acordurile de pace din aprilie 1992, muzica și-a pierdut caracterul clandestin și a devenit foarte populară în rândurile tineretului tuareg, au apărut multe grupuri muzicale și s-au înmulțit spectacolele muzicale. Mesajul muzicii s-a reorientat înspre susținerea eforturilor de pace și reconciliere. Deși membrii trupei *Tinariwen* au participat la rebeliuni și versurile lor conțin chemări la luptă, în ultimii ani *Tinariwen* promovează mesaje puternice pentru sprijinirea reconcilierii și păcii în Mali. *Tinariwen* și-au asumat o misiune pacificatoare cu mesaje transfrontaliere pentru întreaga Sahară și întreaga lume, pentru a capta atenția lumii asupra culturii tuarege. Un exemplu emblematic îl reprezintă organizarea anuală, din 2001, a celebrului festival din Timbuktu, *Festival au Désert (FID)*, cu suport și public internațional. *Tinariwen*, care a avut rolul major în organizarea festivalului, a câștigat din nou admirația lumii. De la versuri critice și militante s-a trecut la versuri care implicau emoțiile umane, care invocau prietenia, toleranța, pacea. Muzica a jucat de data aceasta un alt rol, de reconciliere și reabilitare a legăturilor între comunități. „Fiecare grup din Africa de Vest este aici [...] Cu acest spirit, oamenii nu vor fi din nou divizați, ci uniți” a declarat faimosul chitarist (Farka Touré, 2003)².

Lucrurile s-au agravat după a patra rebeliune tuareg, din 2012-2013, care a continuat lupta pentru autonomie și a reușit să declare independența *Azawadului* în regiunea de nord a țării. Natura rebeliunii s-a transformat însă dramatic, pentru că separatiștii tuaregi au format alianță cu un grup islamist armat care a preluat controlul abandonând pretențiile la autonomia *Azawadului* și impunând în schimb aplicarea legii islamiste *Shari'a*. Consecințele au fost foarte grave: muzica a fost interzisă în nordul Mali iar *Festival au Désert* a ajuns în exil. Anunțul făcut de un purtător de cuvânt islamist, la 22 august 2012, a șocat întreaga lume: „Noi, mujahedinii din Gao, din Timbuktu și Kidal, interzicem de acum înainte difuzarea oricărei muzici occidentale la toate radiourile din acest teritoriu islamic [...] Nu vrem muzica lui Satan. În locul său va exista verset coranic. Shari'a cere asta. (citată în Morgan, 2013a, p. 21)”³. Intervenția Franței a ridicat legea *Shari'a* dar regiunea a rămas în continuare nesigură și împânzită de grupuri armate. Efectul major este că s-a dizolvat coeziunea socială a țării, iar problema identității a generat controverse pe un alt plan, al religiozității islamice în conflict cu secularismul și liberalismul.

Islamul a devenit religia majoritară în Mali dar multe practici religioase erau legate de *sufism*, pentru care muzica religioasă ocupă un loc central în cântecele de laudă religioase. Muzica a servit în acest context și ca și mijloc de identificare și exprimare islamică și a ajutat la împletirea identităților *malienne* și *musulmane*. Problema este că în Orientul Mijlociu s-au intensificat interpretările stricte, *salafite*, ale fundamentalistilor islamici, iar doctrina salafită a fost adoptată și în Mali, deși acești islamiști erau percepuți ca „străini”. Invocăm câteva explicații contextuale: „talibanii erau împotriva oricărei forme de distracție sau de distracție în afara sferei religiei”; „muzicienii malieni sunt, sau sunt percepuți a fi, conjuratori ai iubirii, senzualității și bucuriei – toate emoțiile pe care islamiștii salafiti le insultă și de care se tem cel mai mult. Unicitatea circumstanțelor în care muzicienii au fost vizați în mod specific de miliții oferă multe indicații cu privire la rolul și puterea muzicii în Mali, care reprezenta o amenințare la adresa

¹ *Ibidem*, 8.

² *Ibidem*, 10.

³ *Ibidem*, 11.

dorinței islamiştilor de a-și impune autoritatea¹. Au apărut acte de violență, grupuri islamiste au jefuit casele muzicienilor, le-au distrus instrumentele și i-au amenințat cu mutilarea fizică. Muzicienii amenințați au plecat în exil, muzica a dispărut din regiune și astfel s-a pierdut o „forță majoră de coerență și reconciliere culturală”. Prima piesă de pe albumul *Tinariwen, Emmaar*, înregistrat în exil în 2014, în deșertul din California, s-a tradus astfel: „Idealurile oamenilor s-au vândut ieftin, prieteni. Orice pace impusă cu forța este obligată să eșueze și lasă loc urii”². Conflictele armate, violența, încălcările drepturilor omului au transformat relațiile dintre oameni și comunități, au generalizat teama și neîncrederea, au adâncit vechile diviziuni. Amenințarea islamică „a inhibat un mijloc primar prin care grupurile etnice din Mali și-au articulat propriile identități și au înțeles identitățile celorlalți”³. Dar mai ales, argumentează Potter, „prin obstrucționarea rolului puternic al muzicii ca mijloc de dialog și unitate, interdicția a deconstruit posibilități vitale pentru reconciliere și coeziune națională”⁴.

Mai poate juca muzica un rol în procesul reconcilierii și coeziunii naționale?

Din păcate, după conflict au crescut constant abuzurile împotriva civililor și conflictele intercomunitare, însă s-au remarcat și efecte încurajatoare. Interzicerea muzicii a captat atenția mass-media pe scară largă, a relevat empatia muzicienilor occidentali care s-au implicat în acte de solidaritate astfel încât mulți artiști malieni au ajuns să performeze cu succes pe marile scene internaționale. Problema este însă că muzica maliană a fost revitalizată larg mai ales în mediul online și pe plan internațional, iar grupurile muzicale cu succes internațional au pierdut legătura cu publicul din Mali. Artiștii sunt conștienți de faptul că trebuie promovate spectacolele muzicale *live* în Mali, pentru ca muzica să-și regăsească rolul de liant comunitar. Mai mulți comentatori vorbesc însă „despre efectul islamiştilor asupra atitudinilor locale din Nord, constatând că există o teamă continuă de manifestări exterioare de bucurie și de a face muzică. Astfel, cultura muzicală din Nord rămâne vătămată, contrazicând portretele optimiste ale mass-media”⁵.

Un pivot important în reconstrucția coeziunii comunitare, sugerează Samantha Potter, îl poate avea *Festival au Désert (FIF)* care a fost exilat în 2012, din locul sau în deșert, lângă Timbuktu. A fost promovat apoi ca și „caravană culturală pentru pace” care s-a deplasat în alte locuri din Mali și Africa de Nord pentru a prezenta cultura tuareg. Festivalul a încercat să folosească noul spațiu multicultural deschis de globalizare care transgresează granițele culturale, etnice, geografice, ca și „platformă pentru marketingul culturii tuarege”, pentru a promova muzica ca și „armă a păcii”⁶. Dar festivalul nu s-a mai putut organiza în forma și în locația sa inițială, ceea ce indică amploarea dificultăților în încercarea de promovare a coeziunii naționale prin intermediul muzicii. Concluzia momentană este că în Mali persistă starea de „anormalitate”: „prezentarea continuă a muzicii, ca ilegală sau dezonorantă în ochii fundamentalistilor islamici, inhibând libertatea interpretării muzicale și ducând la absența *FID*, indică o situație de «anormalitate» în Mali”⁷. Starea de insecuritate și interzicerea performanțelor muzicale au afectat capacitatea muzicii de a fi liant comunitar și de a reconstrui unitatea națională. Persistă însă în continuare

¹ *Ibidem*, 13.

² Barry Shank, “Unpopular Culture and the American Reception of Tinariwen,” *Unpopular Culture*. 229–240. (Edited by Martin Lütke and Sascha Pöhlmann, Amsterdam University Press, 2016): 236. <https://doi.org/10.2307/j.ctv157bjk.15>.

³ Potter, “Music, identity and national cohesion in Mali,” 13.

⁴ *Ibidem*, 14.

⁵ *Ibidem*, 16.

⁶ Angela Marie Montague, *Contested Nation, Global Space: Tourism and the Politics of Tuareg Heritage in Mali. A Dissertation*. (Department of Anthropology and the Graduate School of the University of Oregon, ProQuest LLC, 2014): 7, 2. <https://scholarsbank.uoregon.edu/items/1e6fc003-a751-4648-95c4-92d9d51e30d6>

⁷ Potter, “Music, identity and national cohesion in Mali,” 16.

Încrederea că muzica poate oferi o platformă importantă pentru dialog intercultural și coeziune comunitară: „viața muzicală poate fi interpretată ca «barometrul bunăstării sociale». Într-adevăr, când libertatea muzicală va fi lăsată să se întoarcă în Nord, aceasta va marca începutul unui proces în care coeziunea multiethnică și coexistența pașnică a Mali pot fi reconstruite”¹.

O nouă fuziune *world music* și o nouă identitate culturală construită în narațiunile *world music*

Mitul rezistenței tuaregilor sub colonizarea franceză și în post-colonialism a fost preluat și amplificat după anul 2000 de discursurile *world music*. Dacă privim prin prisma *world music* „relația pe care lumea occidentală o întreține cu alteritatea tuareg”, ajungem la mai multe „construcții occidentale despre tuaregi” și chiar la „construcția occidentală a identității tuareg”, explică Marta Amico². Iar cazul grupului *Tinariwen* este emblematic pentru „a analiza multiplele construcții ale identității tuarege forjate prin muzică”³.

Putem folosi imaginile muzicale, imaginile pe care ni le relevă muzica, ca și „prismă” prin care se reconstruiește o anumită fațetă a identității lumii tuarege. Prin „prisma” muzicii noi suntem invitați să descoperim specificul acestei lumi. Desigur, această identitate construită prin muzică reflectă și evenimentele politice actuale, lupta pentru autonomie a populației tuarege și relațiile ambivalente internaționale cu lumea post-colonială sub presiunea globalizării.

Mișcarea *world music* a fost concepută în anii 1980 pentru a facilita schimburi de experiențe muzicale pe piața muzicală mondială, care valorifică specificul apartenenței culturale și etnice a muzicii popoarele lumii. Se promovează astfel accesul la diversitatea experiențelor muzicale din *alte* lumi, în încercarea de a depăși barierele dintre muzica *alterității* și muzica paradigmei occidentale. În acest context, alte dileme profunde au atras atenție cercetătorilor: Cum putem prezerva nucleul autenticității locale în condițiile procesului de globalizare? Globalizarea ne oferă o șansă să preservăm autenticitatea locală prin hibridări și fuziuni culturale creative, prin procese de reinventare culturală, sau ne confruntăm mai degrabă cu riscul pierderii nucleului autentic sub presiunea reproducerii sale comerciale și a curentelor la modă în care investește agresiv marketingul muzical?

În studiul nostru de caz putem să remarcăm că, pe de o parte, *Tinariwen* a devenit figura emblematică a rezistenței tuaregilor amenințați să-și piardă stilul de viață nomad și tradițiile de secole. Prin promovarea mesajului muzicii lor au făcut apeluri la rezistență și luptă, au transmis mesaje de revoltă față de noile guverne și de fraternitate cu nomazii saharieni. Dar, pe de altă parte, ca să poată face acest lucru, *Tinariwen* s-au integrat în industria muzicală mondială și s-au supus cerințelor globalizării, sunt prezenți pe marile scene internaționale, folosesc instrumentele și ritmurile muzicii occidentale moderne, colaborează cu celebritățile la modă din sfera muzicii și mass-media. Prin urmare, observă Marta Amico, ei sunt, pe de o parte, victimele globalizării care salvează tradițiile autentice dar, în același timp, nu pot face acest lucru decât profitând de beneficiile globalizării și mondializării culturale. La fel ca și alte grupuri minoritare, tuaregii duc aceeași luptă pervertită pentru a-și apăra „tradițiile amenințate”, păstrate dintr-un trecut imemorial, și pentru a rezista la „omogenizarea culturală impusă de globalizare”, pentru a se adapta la sistemul dinamic actual, tipic occidental. Din fericire putem detecta și un efect benefic al globalizării, nu atât intenția de a standardiza și omogeniza, cât de a redescoperi și a scoate în evidență identitățile altor lumi, pentru a susține schimburile la scară globală, pentru a le asigura mai degrabă condiția existenței lor.

Efectele globalizării s-au resimțit direct la *Festival au Désert*, organizat în stil *Woodstock*, la care au participat trupele tuarege dar și invitați celebri de pe scenele internaționale și public occidental,

¹ *Ibidem*, 18.

² Amico, “La résistance des Touaregs au prismes de la World Music,” 824-825.

³ *Ibidem*, 844.

reprezențați din mass-media și din industria muzicii. Globalizarea a oferit și oportunități muzicienilor locali. Am putea să ne gândim altfel la globalizare, nu ca înlocuind ceea ce este local, ci ca propunându-ne să experimentăm „o nouă articulare între «global» și «local»”¹. Vechile identități nu se mai pot înrădăcina ferm în locuri bine delimitate pentru că sunt prinse de logica globalizării care le invită la reasamblări și fuziuni. „Cu toate acestea, pare puțin probabil că globalizarea va distruge pur și simplu identitățile naționale. Mult mai probabil va produce simultan noi identificări «globale» și noi identificări «locale» (HALL, 2006, p. 77-78)”².

Revenim la întrebarea noastră: cum am putea însă să deconstruim această construcție, realizată prin intermediul muzicii, a identității etnic-culturale a poporului tuareg? Nu putem să reconstruim identitatea brand-ului muzical tuareg, pentru că este reconstruită continuu în viziunile tuturor celor care urmăresc scenele muzicii și culturii tuareg (de la muzicieni la manageri festivaluri, producători muzicali, etnomuzicologi, jurnaliști sau politicieni) și nu avem acces decât la imaginile caleidoscopice, constant manipulate și recompuse în acest proces de negociere a echilibrului lumii contemporane: între globalitate și alteritate, modernitate și tradiție, între reconstrucția politico-mediatică și înrădăcinarea în autenticitatea tradițiilor.

Remarcăm faptul că *Tinariwen* reușește să își revendice o *identitate culturală* pe scena *world music*, chiar dacă este acum *deteritorializată*, luptă totuși pentru un localism simbolic și solicită atenția instituțiilor occidentale pentru susținerea alterității și diversității culturale, în procesul de adaptare la tăvălugul globalizării. Am asistat astfel la nașterea unei noi fuziuni culturale și la conturarea unei noi identități culturale pentru muzica tuaregilor. Prin intermediul muzicii, *Tinariwen* a reușit să conecteze lumea tradițională a tuaregilor la lumea noastră globalizată. Mișcarea generată de *Tinariwen* a contribuit la construirea unei noi identități pentru poporul tuareg, lipsit până atunci de autonomie și reprezentare. *Tinariwen* e mai mult decât muzică extraordinară și expansiune muzicală care a dus la cucerirea lumii prin muzică. *Tinariwen* e și motorul unor schimbări profunde politico-culturale care a conferit o nouă identitate poporului tuareg.

Comunitatea și identitatea emoțională

Culturile nu sunt proprietatea unor gupuri cu identități coerente și granițe clar demarcate: „Stim acum că culturile nu au frontiere; au fire care se împletesc între comunități și geografii, sfidând orice efort de a le ține la locul lor”³. Iar muzica reușește să se facă auzită peste granițe și să transmită mesaje restului lumii. *Tinariwen* au înțeles faptul că arta declanșează procese estetice transfrontaliere care pot schimba până și granițele politicului. Au înțeles că plăcerea estetică poate să influențeze și să schimbe forma politicului⁴.

Concluzia majoră care ni se impune este că muzica *Tinariwen* reușește să provoace o imensă plăcere estetică care se propagă peste diferitele granițe. Stilul tuareg de compoziție muzicală și performare artistică, virtuozitatea interpretării la chitarele electrice, ritmurile tobelor africane și ritmurile bătailor din mâini, ținutele specifice deșertului și dansurile delicate, pline de ritm și armonie, răspândesc valuri de emoție în public și induc transa muzicală. Spectacolele lor pline de viață cuceresc publicul, muzica extrem de plăcută generează bucurie necondiționată, emoțiile se propagă cu intensitate și provoacă experiențe hipnotizante. Muzicienii tuaregi *migranți* atrag o mulțime de spectatori în turneele occidentale, chiar dacă aceștia nu înțeleg neapărat semnificația politică a mesajelor muzicale și sunt prinși de valul

¹ Bruno Picchi, “Metralhadoras por guitarras: a música do movimento Tinariwen na questão geopolítica do Mali,” *International Journal of Professional Business Review*, 12-12 (2012): 29.
<https://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/percurso/rt/metadata/294/260>.

² *Idem*.

³ Shank, “Unpopular Culture and the American Reception of Tinariwen,” 230.

⁴ *Idem*.

imaginilor negociate de marketing și de narațiunile promoționale. De fapt, spectatorii sunt surprinși îndeosebi de emoțiile muzicale intense, de bucuria și tristețea împărtășite prin muzică.

Tinariwen au ajuns să militeze mai degrabă pentru o comunitate conectată emoțional, unită prin emoția muzicală care poate contribui la construirea unei „comunități emoționale”. Este tipul de comunitate despre care ne vorbește Filippo Bonini Baraldi într-un studiu etnomuzicologic elocvent în care analizează puterea emoțională a muzicii. Baraldi explică faptul că afectele pe care le generează muzica, empatia muzicală care se răspândește într-o societate prin intermediul muzicii, pot servi drept liant social puternic și pot conduce la constituirea unor „comunități emoționale”¹. Muzica poate contribui la constituirea unității afective a unei comunități. Emoțiile muzicale pot fi liantul comunității. Prin intermediul festivalurilor internaționale aceste emoții se propagă în rândul spectatorilor și fenomenul de „contagiune emoțională” ne face să resimțim din plin empatia față de această comunitate. Suntem invitați să experimentăm și noi stările afective ale acestei comunități.

În comunitățile tuaregilor identificăm un sentiment specific *essuf*², care constituie de secole liantul lor emoțional, social, comunitar. Acest sentiment se exprimă intens prin muzică, prin empatia muzicală. Conceptul filosofico-poetic complex de *essuf* reprezintă pentru tuaregi necunoscutul, sălbăciea, singurătatea, nostalgia. Această experiență emoțională a solitudinii o pot avea atât în adăpostul căminului lor din deșert, dar și atunci când sunt exilați într-o lume necunoscută, când sunt izolați geografic, cultural, politic, sau pur și simplu când sunt separați de cei dragi. Tuaregii sunt antrenați de la vârste mici să suporte singurătatea emoțională, sunt provocați să se confrunte cu necunoscutul și să-l cucerească, să experimenteze *essuf* în spațiile sălbatice ale deșertului saharian. În mod paradoxal, comentează Susan J. Rasmussen, pentru tuaregi *essuf* reprezintă „un loc în care unii sunt tentați să călătorească, dar și un abis al suferinței”, „un loc al suferinței și luptei personale și colective”³.

În cântecele muzicienilor *ischumar* regăsim această experiență emoțională *essuf*, pentru că versurile abundă de reflecții asupra sentimentului de singurătate și alienare pe care îl trăiesc în urma delocalizării și fragmentării spațio-culturale. Este interesant în acest context și faptul că numele grupului *Tinariwen* este și un sinonim pentru *essuf* în anumite dialecte locale. Muzicienii au explicat că au adoptat numele *Tinariwen* după experiența nefericită din perioada rebeliunii, când fondatorul grupului s-a întors în tabăra nomadă din deșert și și-a găsit familia ucisă. Ibrahim Ag Alhabib a compus și a cântat apoi despre acest sentiment de *essuf* sau *Ténéré*, despre această experiență a tristeții, devastării, pierderii personale și colective care te mișcă până la lacrimi. Acest tip de experiență muzicală poate fi asociată ușor cu conceptul muzical occidental de *blues*.

În contextele actuale ale globalizării termenul *essuf* s-a îmbogățit și cu noi semnificații, nu doar de delocalizare și dezrădăcinare în teritorii necunoscute, ci și de relocalizare și revitalizare culturală, de reancorare a identității lor personale și comunitare. În cântecele lor actuale muzicienii *Tinariwen* invocă semnificațiile multiple ale termenului *essuf* și vorbesc atât despre nostalgia căminului pierdut sau îndepărtat, dar și despre nevoia de mediere și reconciliere, de reîntoarcere acasă din exilul politic, de integrare culturală și de reconstrucție a comunității. Experiențele emoționale afective *essuf* constituie nucleul fluxului cultural al comunităților tuaregilor care au trecut prin experiențele dramatice ale dezrădăcinărilor, dar care reușesc totuși să se ancoreze în practici culturale semnificative în diferite spații, fie ele „acasă” sau în „sălbăcie”.

¹ Filippo Bonini Baraldi, *Romi, muzică și empatie [Roma Music and Emotion]*. Translated by Margaret Rigaud. (Cluj-Napoca: Institutul pentru studierea problemelor minorităților naționale, 2017): 260.

² Susan J. Rasmussen, “The people of solitude: recalling and reinventing *essuf* (the wild) in traditional and emergent Tuareg cultural spaces,” *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 14, 609-627. (Royal Anthropological Institute, 2008): 609. <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2008.00520.x>.

³ *Idem*.

Ceea ce contează până la urmă pentru comunitățile touaregilor este subliniat de muzicianul Vieux Farka Touré: „[Muzica] este locul nostru de întâlnire, unde suntem fericiți, unde există prietenie și companie...”¹.

References:

- Amico, Marta. "La résistance des Touaregs au prisme de la World Music." *Cahiers d'études africaines*. Éditions de l'EHESS, n°224: 821-844. 2016. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.18360>
- Arom, Simha and Alvarez-Péreyre, Frank. *Précis d'ethnomusicologie*. Paris: CNRS Editions, 2007.
- BBC. "Ali Farka Touré (Mali)." *Awards World Music '07. Africa*. https://www.bbc.co.uk/radio3/worldmusic/a4wm2007/2007_ali_farka_toure.shtml
- Bonini Baraldi, Filipo. *Romi, muzică și empatie [Roma Music and Emotion]*. Translated by Margaret Rigaud. Cluj-Napoca: Institutul pentru studierea problemelor minorităților naționale, 2017.
- Borel, François. "Musique touarègues: de la tradition au «blues des hommes bleus»." *Musique et globalisation: musicologie-ethnomusicologie*. Bouët, Jacques; Solomos, Makis (eds.). Paris, Editions L'Harmattan, 185-191. 2012.
- Denselow, Robin. "Mali music ban by Islamists 'crushing culture to impose rule'." *The Guardian*. 15 Jan 2013. <https://www.theguardian.com/music/2013/jan/15/mali-music-ban-islamists-crushing>
- El Ansari, Intagrist (A Nouakchott). "Tinariwen, transfigurer la révolte touarègue." *Africultures. Les mondes en relation*. 1 novembre 2019. <https://africultures.com/tinariwen-transfigurer-la-revolte-touaregue/>
- Hickson, Jim. "Examining the success of Malian music as world music." *Journal of the International Library of African Music*. Vol. 11(3): 55-70. 2021. <https://doi.org/10.21504/amj.v12i1.2430>
- Lecocq, Baz. "Tuareg City Blues – Cultural Capital in a Global Cosmopolis." *Tuareg Moving Global*. Te verschijnen in A. Fischer & I. Kohl (eds.). London: Tauris Press, 2009. <https://www.bloomsburycollections.com/monograph-detail?docid=b-9780755610914&tocid=b-9780755610914-chapter4>
- Montague, Angela Marie. *Contested Nation, Global Space: Tourism and the Politics of Tuareg Heritage in Mali. A Dissertation*. Department of Anthropology and the Graduate School of the University of Oregon, ProQuest LLC, 2014. <https://scholarsbank.uoregon.edu/items/1e6fc003-a751-4648-95c4-92d9d51e30d6>
- Picchi, Bruno. "Metralhadoras por guitarras: a música do movimento Tinariwen na questão geopolítica do Mali" / "Machine guns for electric guitars: the music of the Tinariwen movement in the geopolitical issue of Mali." *International Journal of Professional Business Review*. 12.12.2012. <https://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/percurso/rt/metadata/294/260>
- Potter, Samantha. "Music, identity and national cohesion in Mali: The role of music in the post-colonial era." *Contemporary Voices*. Vol. 1 No. 3, 2020. Online June 2019. <https://doi.org/10.15664/jtr.1489>
- Rasmussen, Susan J. "The people of solitude: recalling and reinventing *essuf* (the wild) in traditional and emergent Tuareg cultural spaces." *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 14, 609-627. Royal Anthropological Institute, 2008. <https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2008.00520.x>
- Shank, Barry. "Unpopular Culture and the American Reception of Tinariwen." *Unpopular Culture*. Edited by Martin Lütke and Sascha Pöhlmann, 229-240. Amsterdam University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctv157bjk.15>
- Turner, Tamara Dee. "Algerian *diwān* of Sīdī Bilāl: music, trance, and affect in popular Islam." *Doctoral Thesis. Doctor of Philosophy*. Stokes, M. (Supervisor) & Schofield, K. R. (Supervisor). King's College London, 1 Oct 2017. Algerian *diwān* of Sīdī Bilāl - King's College London; https://kclpure.kcl.ac.uk/ws/portalfiles/portal/116533309/2017_Turner_Tamara_Dee_1268013_thesis.pdf
- "Master Guitarist of The Sahara: Ali Farka Touré." [Video]. Jul 13, 2021, https://www.youtube.com/watch?v=_pytTF3mzal
- The official website for Tinariwen. <https://www.tinariwen.com/>

BIONOTE:

Livia Georgeta Suciu is Lecturer Phd. at the Department of Didactics of Social and Humanities Sciences, The Faculty of Psychology and Educational Sciences, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca. She is PhD in Philosophy, with a thesis on the problem of the gift in Derrida's philosophy, published under the title *Problema darului și a donației la Jacques Derrida*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2011. She published also articles and studies in various scientific and cultural journals, in the following fields of interest: contemporary philosophy, deconstruction, phenomenology, hermeneutics, ethics, education research, didactics, cultural studies and art.

¹ Potter, "Music, identity and national cohesion in Mali," (citad din Morgan, 2013a, p. 95) 13.

The Reflection of Shamanism in South Korean Television Series

Article history:

Received: 21.07.2025

Revised: 25.09.2025

Accepted: 30.09.2025

Available online: 21.10.2025

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.9>

Paula-Grațiela CERNAMORIT

Doctoral School in Communication Sciences,
Faculty of Journalism and Communication Studies,
University of Bucharest, Romania
grati_cernamorit@yahoo.com

ABSTRACT: This study explores the representation of Korean shamanism in South Korean television series (K-dramas) and examines how these productions contribute to the preservation and promotion of shamanic traditions in the context of globalization. The research is based on the hypothesis that Korean shamanism has survived not only through those who still practice traditional rituals but also through mass media and new technologies, particularly K-dramas and online platforms, which have made these practices accessible to a global audience. To address the research questions, 40 South Korean dramas and films produced between 2010 and 2023 were selected and analyzed using thematic content analysis. The selection was based on the full viewing of each production, during which recurring scenes and themes related to Korean shamanism were identified. The findings reveal that shamanism is consistently and faithfully represented across a wide range of genres—including action, comedy, historical drama, fantasy, and family narratives. Regardless of release year, these series regularly depict traditional elements such as healing and funerary rituals, talismans, spirit interpretation, and exorcisms. As such, K-dramas play a significant role in preserving and popularizing Korean shamanic traditions for both domestic and international audiences.

KEYWORDS: K-drama; movie; media; Korean culture; spirituality; traditions; rituals.

TITLU: „Reflectarea șamanismului în seriile de televiziune sud-coreene”

REZUMAT: Această lucrare explorează reprezentarea șamanismului coreean în seriile de televiziune sud-coreene (k-drame) și analizează modul în care aceste producții contribuie la păstrarea și promovarea tradițiilor șamanice în contextul globalizării. Ipoteza de la care pornește studiul este că șamanismul coreean a supraviețuit nu doar prin intermediul celor care încă practică ritualurile tradiționale, ci și prin mass-media și noile tehnologii, în special k-dramele și mediul online, care au făcut aceste practici accesibile unui public internațional. Pentru a răspunde întrebărilor de cercetare, au fost selectate 40 de K-drame și filme sud-coreene, realizate între 2010 și 2023, care au fost analizate prin metoda analizei tematice de conținut. Selecția s-a bazat pe vizionarea integrală a acestor producții, identificând prezența unor secvențe sau teme recurente legate de șamanismul coreean. Rezultatele evidențiază o reprezentare a șamanismului în diverse genuri — de la acțiune și comedie, la drame istorice, fantastice și de familie. Indiferent de perioada de apariție, aceste seriale reflectă constant elemente tradiționale precum ritualuri de vindecare și funerare, talismane, dialoguri cu spiritele și practici de exorcizare. Astfel, k-dramele contribuie semnificativ la conservarea și diseminarea internațională a tradițiilor șamanice coreene.

CUVINTE-CHEIE: K-drama; film; media; cultura coreeană; spiritualitate; tradiții; ritualuri.

Introduction

For many viewers, K-dramas serve as a gateway to Korean popular culture, facilitating the global expansion of knowledge about South Korea (Choi 2015, 32). These television productions are distinguished by a large number of episodes and a wide variety of sub-genres, including historical epics, melodramas, family dramas, romantic comedies, medical dramas, crime series, action dramas, thrillers, horror, as well as fantasy and supernatural series (Miyose 2022, 2).

Over the past two decades, the popularity of K-dramas has increased significantly due to the Korean Wave (Hallyu) phenomenon, which has led to the expansion of Korean cultural consumption beyond the geographical and cultural boundaries of South Korea (The Korean Wave 2011, 12; Choi 2015, 31). Since the late 1990s, Hallyu has manifested in various fields, including gastronomy, language, fashion, tourism, and the beauty industry (Choi 2015, 32; Buja 2017, 248). This phenomenon has contributed

both to the promotion of ancestral traditions and to the emergence of new social trends (Suciu 2021, 105).

In general, younger generations tend to adopt modern subcultures at the expense of traditional practices. However, Korean shamanism has managed to maintain its relevance, becoming increasingly visible thanks to Hallyu, which has attracted Western students interested in both traditional and contemporary Korean culture (Stine 2015). Shamanic rituals are frequently depicted in K-dramas and Korean films, contributing to their preservation among young South Koreans and promoting this spiritual practice to an international audience.

Literature review

The origins of Korean shamanism cannot be precisely determined, but it is known that it existed in Korea as early as the Han dynasty period (Eliade 1997, 421).

Shamanism is a multi-deity religious practice characterized by a holistic and tolerant approach, where there is no rigid separation between divinity and humanity, good and evil, body and spirit. This belief system promotes equality between men and women, without imposing judgments on individuals based on their personal traits. Unlike organized religions, shamanism does not assume the existence of an omnipotent deity, nor does it have churches or a codified scripture. Within this practice, it is believed that human beings exist before their birth and remain an integral part of nature and the community even after death (Breen 2004, 47; Stine 2015). Therefore, life must be lived authentically, and each individual is encouraged to channel their energies toward meaningful experiences (Breen 2004, 47).

Shamanism does not follow a systematic philosophy or theology and does not incorporate concepts such as sin or the afterlife. The only certainty within this practice is the belief that an individual's destiny is not under their control but is instead determined by a supernatural force that influences their existential trajectory (Kim 2011, 106).

In Korean shamanistic tradition, it is believed that the spirits of ancestors, including former kings, generals, and other significant historical figures, influence an individual's fate and fortune. These spiritual entities must be honored through shamanic rituals in order to seek their support and blessing (Kim 2000, 116).

A fundamental belief in this spiritual system holds that the souls of the deceased retain characteristics similar to those of the living, experiencing sensations such as cold, hunger, or anger. For this reason, during shamanic ceremonies, food is offered to the spirits, which consume only the essence of the offerings as part of the ritual process of communication and alignment with the afterlife (Breen 2004, 46).

In Korean shamanistic tradition, spirits are divided into two main categories: benevolent spirits, associated with those who lived long lives and died naturally, and malevolent spirits or ghosts, originating from individuals who passed away in tragic circumstances, such as accidents or suicides (Lee 1984, 199). Among these, women who died unmarried are considered particularly dangerous, as they are believed to harbor a desire for revenge against the living (Breen 2004, 46).

Shamanic rituals, known as *gut/kut*, incorporate music, dance, and food offerings, aiming to fulfill desires such as prosperity, health, longevity, and, traditionally for men, the birth of male heirs. These aspirations are predominantly material, and shamanic practice is often associated with the capitalist tendencies of Korean society (Kim 2000, 118).

Shamanism has played a significant role in the development of capitalism in South Korea, encouraging individuals to put in continuous effort to secure material success. Unlike other spiritual beliefs that promote passive waiting for a miracle, Korean shamanism emphasizes that regardless of participation in a ceremony to seek assistance, one must work hard to achieve the desired results. This perspective instills perseverance in Koreans, reinforcing the conviction that they have done everything possible to ensure their success (Kim 2000, 118).

Shamanism continues to be an essential element of contemporary Korean society, being practiced and sought after in various situations such as tragedies, medical conditions, or difficult decision-making. In this sense, the role of the shaman can be compared to that of a consultant, similar to how Westerners turn to psychiatrists for guidance and clarification. Each Korean shaman builds their own pantheon of deities and spirits, some even including figures such as Jesus Christ, based on individual traditions and beliefs. However, those who seek the services of shamans do not show a deep interest in the identity of the invoked entities or the precise meaning of the rituals performed, focusing instead on their effectiveness (Tudor 2022, 34).

Religions that spread in Korea after shamanism had to adapt to it in order to be accepted in society. Buddhism, for example, integrated some shamanic deities, thus creating a syncretic religious system (Kim 2011, 102; Tudor 2022, 43). Conversely, shamans included Buddha statues in their sanctuaries, demonstrating that the fusion between the two traditions occurred in both directions, influencing Korea's religious and spiritual structure. By the time Confucianism entered the Korean peninsula, shamanism was already deeply ingrained in the collective consciousness, making it impossible to eradicate. Later, although official government ceremonies and ancestor worship were conducted according to Confucian principles and exclusively led by men, shamanism continued to be practiced in the households of ordinary Koreans, where it remained an authentic form of traditional religion (Lewis 2014, 9).

In Korean shamanic practice, women play a crucial role, honoring household deities and warding off malevolent entities through rituals. These ceremonies involve the presence of a shaman in a state of trance, accompanied by drumbeats, ritual bells, and an energetic atmosphere marked by lively celebrations. Additionally, the ritual may include moments of silence, solemn acts of reverence, and elements of asceticism (Stine 2015).

There are specific rituals for both men and women, with the majority of shamans being female. Although male shamans exist, they are less common and traditionally serve a female clientele. During *kut* rituals, male shamans wear women's clothing, except for trousers, which remain hidden beneath the skirt (Stine 2015).

Initiation into shamanism involves an intense process that begins with a traumatic possession illness, followed by an initiation rite and apprenticeship under an experienced shaman. This "shaman's illness" is not necessarily hereditary, and there have been cases of individuals raised in Catholicism who later became shamans. Initially, they resist supernatural manifestations—sometimes for years—but ultimately, accepting possession and undergoing the initiation ritual leads to healing from afflictions caused by this experience. Future shamans undergo extensive training, which can last several years (Stine 2015).

After initiation, shamans fulfill their role in the community by publicly performing songs, dances, and ritualistic acts that embody divine presence. In addition to *kut* ceremonies, they provide divination services and conduct various private rituals either in their own altars or in clients' homes. In some cases, shamans lead pilgrimages to sacred mountains, locations dedicated to spiritual interaction (Kendall 1987, 30; Stine 2015).

The understanding of Korean shamanism is incomplete without analyzing the relationship between shamans and the women in Korean households, who are the primary beneficiaries of these practices. Shamans act as specialists consulted for spiritual and ritual expertise, interpreting the will of deities and explaining the procedures necessary to maintain balance between the material and supernatural realms (Kendall 1987, 27).

The aesthetics of *kut*, the shamanic ceremony, along with elements of mythological folklore, are perceived as culturally specific traditions, promoted as expressions of Korean identity (Roibu and Roibu Crucianu 2017, 240).

Moreover, flexibility and pragmatism are perhaps among the most significant contributions of shamanism to Korea, enabling Koreans to readily embrace other beliefs, which has influenced the country's religious and cultural tolerance (Tudor 2022, 44-45).

Objectives and Research Questions

This study is based on the hypothesis that, in the context of globalization, Korean traditions, particularly shamanism, have survived both through practitioners who continue ancestral rituals and through mass media and digital technologies. K-dramas and online platforms have contributed to the promotion and accessibility of these practices worldwide.

Through this analysis, the study aims to examine how Korean shamanism is represented in South Korean television dramas (K-dramas). Thus, this research will address the following research questions:

RQ1: How is Korean shamanism portrayed in K-dramas and what elements are emphasized?

RQ2: In what ways does the representation of shamanism differ between historical and modern dramas?

RQ3: What are the cultural and social implications of this representation for the international audience's perception?

Method and Limitations

To address the research questions, this study examines a sample of 40 K-dramas and movies produced between 2010 and 2023, chosen as a result of the author's individual observation and viewing of each title. Although several films were also analyzed alongside television series, the term 'K-drama' was used throughout to collectively refer to all selected audiovisual materials. The details of these productions are presented in *Table 1*. The selection of these series was based either on titles suggesting a connection to ghosts or supernatural phenomena or on the identification of relevant sequences related to shamans and shamanism.

To ensure a rigorous evaluation, a systematic analysis of these TV productions was conducted, focusing on video fragments relevant to the research theme. The review process aimed to identify essential elements and correlate them with the study's objectives. The research was grounded in content analysis, identifying and coding specific shamanic elements present in the viewed fragments. The collected informations was systematically structured into themes and subthemes, facilitating a coherent and in-depth organization of relevant aspects.

One limitation of this study lies in the inability to analyze a broader sample of K-dramas relevant to the addressed theme. Time constraints influenced the selection process, limiting the number of productions included in the research and, consequently, the diversity of perspectives examined.

Nr.	K-drama/movie title	Year	Genre
1.	Dong Yi	2010	Historical romance
2.	Hello Ghost!	2010	Comedy
3.	Spellbound	2011	Horror · Romantic comedy
4.	The Moon Embracing the Sun	2012	Historical fantasy
5.	Arang and the Magistrate	2012	Historical horror · Romance
6.	The Master's Sun	2013	Romantic comedy
7.	Plus Nine Boys	2014	Romantic comedy
8.	Night Watchman's Journal	2014	Historical fantasy
9.	Oh My Ghost!	2015	Comedy horror
10.	Hwajeong	2015	Historical · Political
11.	Fatal Intuition	2015	Crime thriller
12.	Who are you?	2015	Police · Mystery · Horror
13.	Bring it on, Ghost!	2016	Romantic comedy · Mystery
14.	Mirror of the Witch	2016	Historical · Mystery · Romance
15.	Meloholic	2017	Supernatural · Fantasy

16.	A Korean Odissey	2017	Romantic fantasy
17.	Wonderful Ghost	2018	Comedy
18.	Sketch	2018	Action · Fantasy · Crime
19.	Lovely Horribly	2018	Romantic comedy · Horror
20.	The Tale of Nokdu	2019	Historical · Romantic comedy
21.	He is Psychometric	2019	Mystery · Fantasy · Comedy
22.	The Fiery Priest	2019	Action comedy
23.	Tale of the Nine Tailed	2020	Fantasy · Action · Romance
24.	Hi Bye, Mama!	2020	Family · Supernatural
25.	Kingmaker: The Change of Destiny	2020	Historical · Folklore · Romance
26.	Memorist	2020	Crime · Mystery · Fantasy
27.	The Cursed	2020	Gothic horror
28.	The Game: Towards Zero	2020	Mystery · Crime
29.	Hometown	2021	Mystery · Thriller
30.	Jirisan	2021	Mystery · Fantasy · Thriller
31.	Lovers of the Red Sky	2021	Historical fantasy · Romance
32.	Sell Your Haunted House	2021	Comedy · Fantasy · Supernatural
33.	Secret Royal Inspector & Joy	2021	Historical comedy
34.	The Ghost Station	2022	Comedy horror
35.	May I Help You	2022	Romantic comedy · Fantasy
36.	Jinxed at First	2022	Fantasy · Romance
37.	From now on, Showtime!	2022	Romantic comedy
38.	Strange School Tales	2022	Mystery · Horror · Supernatural
39.	Behind Your Touch	2023	Comedy · Thriller · Fantasy
40.	Destined With You	2023	Fantasy · Romance

Table 1: *Table of K-dramas and movies selected for the analysis*

Findings and Discussion

Korean shamanism is one of the oldest spiritual practices, having a significant influence on South Korean traditions and beliefs. Over time, this practice has evolved, adapting to social and cultural changes, and K-dramas have become a crucial vehicle through which shamanism remains present in the public consciousness.

Through the analysis of K-dramas, we observe how shamanism is represented in various forms—ranging from the traditional roles of shamans to modern reinterpretations where characters develop supernatural abilities. This diversity not only preserves these practices but also helps to understand how they integrate into contemporary realities.

For a more in-depth examination, using the method of thematic content analysis, the portrayal of shamanism in K-dramas can be categorized into multiple thematic groups, each illustrating a distinct aspect of this practice.

Typology of representation in K-dramas

Korean shamanism is faithfully represented across various K-drama genres, including action productions, comedies, historical dramas, family dramas, and fantasy series, as well as shows exclusively centered on characters who exhibit shamanistic abilities.

The analyzed series can be classified into two distinct categories based on the degree of integration of shamanic elements within the narrative structure. The first category includes productions that feature

only sporadic sequences illustrating shamanic rituals, with these moments playing a secondary role in the unfolding action. In such cases, shamanism is presented as a contextual or symbolic element without directly influencing character development or the central conflict of the story.

The second category consists of series in which one or more characters—whether main or secondary – display shamanistic abilities, even if they are not officially recognized practitioners of the tradition. These characters use their shamanic skills in various ways, either to provide insight into certain events or to influence other characters' decisions, thereby contributing to the narrative dynamics and the progression of the plot.

Of the nine K-dramas that include brief sequences referencing shamanic practices, five are historical dramas set during the Joseon period, while four are modern productions. Among the latter, two are action dramas, and the other two combine elements of family drama and comedy, highlighting aspects of everyday life.

The remaining 31 K-dramas explore shamanism in greater depth, focusing on characters who exhibit abilities associated with this practice. Within this group, five are historical dramas, two alternate between past and present, and the remaining 24 are modern productions, suggesting a significant integration of shamanic elements into contemporary representations.

In conclusion, out of the total analyzed series, 12 are historical dramas, while 28 are modern productions, reflecting both the preservation of shamanic traditions and their reinterpretation in current contexts.

In South Korean dramas, both historical and modern, shamans are usually portrayed as young or middle-aged characters. The depiction of elderly shamans is rare, with such figures appearing only occasionally in specific contexts.

Roles and Duties of Shamans

In Korean television series, shamans are depicted as figures with prophetic abilities, providing guidance and spiritual protection. They act as mediators between the world of the living and the spirit realm, facilitating communication and balance between the two dimensions. Their practices include healing rituals, exorcism, and guiding souls to the afterlife.

Making predictions

In historical dramas, the shaman plays a crucial role in society, with responsibilities that include predicting future events such as births or deaths and assessing the compatibility of prospective spouses. These practices are rooted in traditional beliefs and are depicted as essential in making major decisions, especially within aristocratic or royal contexts.

Additionally, the shaman employs divinatory methods such as facial feature analysis and palm reading, as shown in *Fig. 1*, performing rituals aimed at purifying the spirits of the living and ensuring spiritual protection. These techniques reflect the belief that a person's physical characteristics can offer clues about their destiny and influence on those around them.

To obtain answers to various dilemmas and complex situations, the shaman turns to the study of ancient manuscripts containing rituals and esoteric practices passed down through generations of shamans. These sacred texts serve as a valuable source of knowledge, providing spiritual guidance and established methods for interpreting signs and solving problems.

Provides spiritual protection

In the context of South Korean historical dramas, shamans play a crucial role in providing spiritual protection to individuals and royal families, employing various methods and specific artifacts. They craft talismans designed to safeguard against negative influences, dispel misfortune, and defend against malevolent

spirits. Additionally, these talismans are used to ensure the birth of male heirs within royal families and to facilitate a prince's ascension to the throne, reflecting the belief in the shamanic ability to influence destiny.



Fig. 1: Screenshot of a shaman reading the king's facial features in *Kingmaker: The Change of Destiny*, episode 3, 00:47:47 (2020), directed by Yoon Sang-ho. Accessed on Viki, July 1, 2025.

In certain situations, shamans are perceived as human talismans, being called upon to stay near the king at night to protect him from harmful energies, block misfortune, or guard his sleep from nightmares. This practice highlights the deep trust placed in shamans and their role as spiritual guardians of political leaders, emphasizing the ritualistic dimension and protective function of their presence.

Act as mediators between the world of the living and the spirit realm

In Korean shamanic tradition, the shaman serves as an intermediary between the world of the living and the spirit realm, facilitating communication between them through various ritual practices.

As shown in Fig.2, at times, the shaman invokes the souls of deceased relatives for clients who seek to establish a dialogue with those who have passed, offering a form of reconciliation or spiritual clarification.



Fig. 2: Screenshot of a shamanic ceremony in *Destined with You*, episode 1, 00:59:57 (2023), directed by Nam Ki-hoon. Accessed on Netflix, July 1, 2025.

In other instances, the shaman consults their own shamanic relatives, such as their mother or grandmother, to receive guidance and support in interpreting messages transmitted from the beyond, as shown in *Fig. 3*.

This intermediary function highlights the shaman's essential role in maintaining balance between the physical and spiritual dimensions, reflecting the importance of ancestral traditions in managing connections between past and present generations.



Fig. 3: Screenshot of a shaman performing a ritual to invoke ancestral spirits in *Arang and the Magistrate*, episode 3, 00:07:24 (2012), directed by Kim Sang-hoon. Accessed on Viki, July 1, 2025.

Provides rituals for healing, exorcism, and soul guidance

Shamanic practices depicted in K-dramas—such as rituals for healing, exorcism, and soul guidance—hold a central place, serving to restore balance between the spiritual and physical realms. During these ceremonies, shamans use a variety of symbolic objects, including bell bracelets to summon spirits, drums, colorful ribbons, and talismans, each playing a specific role in the ritual process.

Individuals who have undergone an exorcism may develop heightened sensitivity to the spiritual world, which manifests as the ability to perceive ghosts. This capacity is attributed to residual energies left behind after possession, which do not fully dissipate once the ritual is completed.

The shaman assesses the influence of malevolent spirits on a person and identifies appropriate methods for their removal, employing specific techniques and chants designed to banish negative entities and restore harmony to the affected individual.

Beyond protection and purification rituals, the shaman performs ceremonies dedicated to physical and spiritual health, offering guidance and interpretations regarding the fate of newborns. These practices include predicting the future of a potential king, emphasizing the shaman's role as an intermediary between cosmic forces and human society.

Ritual and Symbolic Elements

In Korean dramas, shamans use various ritualistic and symbolic elements to highlight and enhance the spiritual dimension of their practices. These include specific ritual objects, traditional attire worn during ceremonies, and sacred locations where the rituals take place. These components contribute to the authenticity and visual impact of shamanic representations in cinematic productions.

Ritual objects

Ritual objects play a fundamental role, being used both for summoning spirits and for strengthening the connection between the shaman and the supernatural realm. The space where the shaman operates is arranged with distinct ritual objects designed to facilitate spiritual connection and the performance of shamanic ceremonies.

Among the frequently encountered artifacts in these ceremonies are bell bracelets, used to summon spiritual entities; drums, meant to create a sacred rhythm; colorful ribbons, symbolizing protection and purification; and talismans, designed to ensure the energetic safety of participants.

Additionally, shamanic dances are characterized by expressive and dynamic movements, accompanied by food offerings dedicated to the summoned spirits. These offerings include fruits, pastries, and pork dishes wrapped in greenery, believed to facilitate the fulfillment of ritual requests and ensure the proper unfolding of the ceremony.

Shamanic attire

Shamans, regardless of gender, are characterized by wearing specific garments, either white or in various shades, adapted to the ritual context. Korean shamanic attire also reflects their social and marital status, highlighting differences between unmarried individuals and those who have experienced marriage or widowhood. According to shamanic traditions, unmarried women wore their hair in a loose ponytail down their back, while married or widowed women wrapped their ponytail around their head, creating a clear visual distinction between the two categories.

In contemporary times, in k-dramas, modern shamans adopt a hybrid approach to attire, blending traditional elements with contemporary influences. They opt for elegant outfits when interacting with clients, with men choosing formal suits and women sophisticated dresses. This suggests an adaptation of shamanic practices to modern realities and a reconfiguration of spiritual authority within a more refined framework.

Ritual locations

The space where shamanic rituals takes place plays a fundamental role in the process of communicating with the spiritual world and strengthening the connection between the shaman and the invoked entities. In this tradition, shamans experience prophetic dreams and are often depicted in front of the altar in their own home, where they receive clients for consultations and spiritual ceremonies. Alternatively, rituals are also performed outdoors during the *kut* ceremony, providing participants with a sacred setting for spirit invocation and shamanic practices, as shown in Fig. 4.



Fig. 4: Screenshot of an outdoor shamanic ritual in *The Moon Embracing the Sun*, episode 3, 00:59:45 (2012), directed by Kim Do-hoon. Accessed on Netflix, July 1, 2025.

In certain circumstances, ceremonies take place in secluded spaces, such as rooms dedicated exclusively to these practices, as shown in *Fig. 5*, or natural areas like forests. These locations are often marked by symbolic constructions, such as stone pyramids, which serve as monuments commemorating the souls of the deceased or as focal points for the energies needed to fulfill the participants' wishes. Thus, the selection and arrangement of these ritual sites reflect the belief in the importance of sacred spaces as protective environments and facilitators of interaction with the supernatural realm.



Fig. 5: Screenshot of the interior of a ritual chamber used for shamanic ceremonies in *Arang and the Magistrate*, episode 1, 00:38:10 (2012), directed by Kim Sang-hoon. Accessed on Viki, July 1, 2025.

The Modernization of Shamanism in K-Dramas

In modern productions, the representation of traditional shamanic rituals remains relevant, yet it is adapted and blended with contemporary elements, reflecting the evolution of this practice in today's society.

Adaptation of traditional rituals to the digital age

In contemporary representations of shamanism in K-dramas, traditional practices are adapted through the integration of modern elements. For example, talismans, which were traditionally physical objects meant to provide spiritual protection, are reinterpreted as digital talismans, carried in the form of a photograph stored on a phone, reflecting the influence of technology on ancestral beliefs.

Transformation of shamanic attire into contemporary style

Modern shamans adopt a style that blends traditional elements with contemporary aesthetics, appearing at client meetings in elegant attire. By choosing formal suits and sophisticated dresses, men and women contribute to a redefinition of the shaman's image within contemporary society.

Acquiring shamanic abilities in modern contexts

Modern K-dramas also introduce characters who, although not shamans, exhibit supernatural abilities. These characters, originating from various professional fields such as law enforcement,

medicine, or journalism, reflect the expansion of the shamanism concept beyond its traditional framework, thereby redefining its role in contemporary society.

Specialization of shamans in specific rituals

Certain shamans specialize in specific ritual practices, focusing exclusively on ceremonies such as post-mortem marriage between spirits or facial feature interpretation to determine a person's fate. These practices are rooted in traditional beliefs, aimed at facilitating the transition of souls into the afterlife or offering clarity regarding individuals' existential paths. As shown in *Fig.6*, post-mortem marriage rituals are conducted by modern shamans to ensure peace for the souls of deceased individuals who never married, serving as a ceremony intended to restore spiritual balance for those who have passed without forming a couple. The ritual emphasizes the importance of the continuity of interpersonal connections, even beyond earthly life.



Fig. 6: Screenshot of a contemporary shaman performing a posthumous marriage ritual in *The Master's Sun*, episode 5, 00:16:32 (2013), directed by Jin Hyuk. Accessed on Viki, July 1, 2025.

In modern exorcism rituals, shamans use a variety of esoteric artifacts, each playing a symbolic and functional role in the process of eliminating malevolent influences. Among these objects are salt, hairpins, talismans, knives and swords of various sizes, censers, medallions, and other artifacts designed for protection against spirit possession.

In addition to shamans, there are also characters who, although unable to perceive ghosts, exhibit supernatural abilities. These include individuals capable of predicting the moment of a person's death simply by observing their eyes, accessing someone's memories through touch, or having visions of future events. These abilities, though not directly associated with traditional shamanism, are integrated into modern representations of spiritual phenomena.

In some cases, these supernatural abilities are leveraged for economic purposes. For example, certain characters in K-dramas exploit their ability to detect spirits to conduct business in real estate, purchasing haunted houses at reduced prices, exorcising them, and reselling them later. Other characters are hired to remove spirits from various locations, such as homes or educational institutions, either through coercive methods—if the entities refuse to leave the material world—or by fulfilling their wishes, thus facilitating the souls' transition process.

Acquiring shamanic abilities through traumatic experiences

The supernatural abilities manifested by certain characters are acquired through traumatic experiences, including extreme situations such as near-death experiences, awakening from a coma, severe accidents, head injuries, or significant emotional losses, such as the death of a relative or an entire family. These events intensify their connection to the supernatural world, influencing their perception of reality.

In some cases, characters become victims of attempted murder and fall into a coma, during which their spirit separates from their body and travels through familiar places, interacting with loved ones. This experience has a transformative role, allowing them to explore the spiritual dimension and understand the mysteries surrounding them. Upon returning to their physical body, these characters awaken with a changed perception of existence, acquiring abilities that transcend the material world.

Certain characters in K-dramas exhibit symptoms of spiritual possession, being influenced by malevolent entities or the ghost of a maiden, known for its vengeful nature. These supernatural occurrences create confusion and unease, leading them to seek help from shamans, who are regarded as intermediaries between the material and spiritual worlds. However, the characters discover that while shamans have the ability to summon spirits, the process of removing them is far more complex and does not allow for simply sending the entities back to the afterlife. Thus, interaction with these supernatural forces becomes a challenge, requiring extensive ritualistic practices to restore the affected individual's spiritual balance.

Certain characters manifest supernatural abilities through various forms of intuitive expression. Some create visual representations of their premonitions while in a trance, translating their visions into symbolic drawings. Others write involuntarily, guided by an inexplicable force that enables them to convey messages or prophecies. There are also cases where the future is perceived by merely touching a person's skin, this type of clairvoyance granting access to events that have yet to unfold.

The ability to see ghosts can manifest either in childhood or adulthood, depending on the personal circumstances of each character. Initially, the appearance of spirits causes fear and confusion, leading characters to ignore them or attempt to distance themselves. Over time, however, ghosts begin to seek help to resolve unresolved issues from their lifetime, fostering a deeper interaction between the world of the living and the spirit realm.

This supernatural gift becomes a central element in their development, altering their perception of reality and influencing the narrative progression of the K-drama.

Dynamics of Shamanism in South Korean Society

This category, through television series, offers a broader perspective on how shamanism is perceived, practiced, and represented in South Korean society, both in the past and present.

Gender balance and role distribution in the representation of shamans

The representation of shamans in K-dramas indicates a equitable distribution between men and women, specifically 35 female shamans and 31 male shamans. This suggests a reassessment of traditional roles, reflecting a contemporary perspective on shamanic practices. *Fig. 7* depicts a male shaman offering spiritual guidance in a modern Korean drama.

Regarding characters who possess supernatural abilities but are not shamans per se, the gender distribution shows a slight difference, with seven men and five women. This disparity can be interpreted as a narrative adaptation influenced by the current social and cultural context, exploring new ways of integrating shamanism into modern representations.



Fig. 7: Screenshot of a male shaman offering spiritual guidance in *The Tale of the Nine Tailed*, episode 6, 00:48:43 (2020), directed by Kang Shin-hyo. Accessed on Netflix, July 1, 2025.

In most cases, characters endowed with shamanic abilities use them for the greater good, working as police officers or law enforcement collaborators. Through their supernatural talents, they contribute to crime investigations, community protection, and solving mysteries that transcend material reality.

However, in three of the analyzed series, antagonist characters possessing special powers are also introduced, using them in ways that contradict the moral principles of the main heroes. These negative figures intensify the conflict between good and evil, highlighting the complexity of the interaction between shamanism and the ethics of supernatural actions.

Official institutions dedicated to shamanic practices

In five of the historical dramas, the existence of an official institution dedicated to fulfilling the spiritual needs of the royal family is highlighted, serving the purpose of training and instructing shamans. This institution was not limited to initiating and refining experienced practitioners but also functioned as a training space for individuals exhibiting symptoms of the "shaman's illness," a phenomenon interpreted as a sign of their vocation for this spiritual tradition.

The initiation process involved renouncing one's previous life and adopting a new identity within the shamanic community. New initiates began their existence alongside their spiritual mother and spiritual sisters, integrating into a ritualistic training system aimed at developing their abilities to mediate between the material world and the supernatural realm.

Legacy and transmission of shamanic traditions

Certain characters in K-dramas inherit shamanic abilities passed down through generations, thus preserving their family's spiritual legacy. This continuity of tradition allows them to develop and apply ancestral practices, strengthening the role of shamanism within their community and maintaining their connection to the supernatural world.

Rituals and spiritual practices

The composition of participants in shamanic ceremonies varies depending on the narrative context of K-dramas, reflecting significant differences in the structure of these rituals. In certain situations, neighbors and friends are present, contributing to the communal nature of the event and reinforcing the

collective role of spiritual practices. In other cases, participation is restricted exclusively to the family members of the person requesting the ritual, emphasizing the personal and intimate dimension of this interaction with the supernatural realm.

In some instances, the shaman resorts to practices associated with black magic, including the utterance of curses and rituals involving animal sacrifices, and in extreme circumstances, human sacrifices. These practices are intended to influence supernatural forces, playing a central role in various spiritual traditions and dramatic representations.

Additionally, the shaman offers interpretations and guidance regarding the possibility of a deceased person's return, a theme frequently explored in cinematic and literary productions. This subject highlights the connection between shamanism and beliefs related to the afterlife and reincarnation.

Rituals dedicated to those who have perished by drowning are conducted near bodies of water, where a sacred setting is created to facilitate communication with spirits. These ceremonies are often depicted in K-dramas, emphasizing the importance of water as a purifying element and a mediator between the material and spiritual worlds.

Shamanism in the Context of Royalty and Politics

In Korean television series, shamanism is portrayed as having a profound influence on power structures in South Korean history, manifesting through the presence of characters with shamanic abilities within the royal family. Among these figures is a concubine who, due to her spiritual gifts, becomes one of the most influential personalities in the kingdom, wielding considerable authority over political and social decisions. Additionally, another historical drama portrays a prince endowed with the ability to see ghosts, a skill he uses to restore order and strengthen his leadership position. This supernatural ability not only grants him access to essential information but also transforms him into a leader perceived as having a privileged connection with the invisible forces of the universe.

Beyond these prominent figures, there are also representations of romantic relationships between princes or kings and shamans, highlighting the interaction between political authority and spiritual influence. These connections symbolize the fusion of temporal and supernatural power, emphasizing the role of shamanism in either strengthening or challenging governing structures.

Shamanism and interaction with spirits

In K-dramas, some characters acquire the ability to perceive the presence of ghosts, while others develop skills specific to shamanic practices, facilitating interaction with the supernatural world. These abilities enable them to communicate with spirits and intervene in their transition process.

To eliminate the persistent presence of spirits, characters choose to fulfill their final wishes, helping them find peace. Such gestures include assigning a name to a newborn, delivering news of a person's death to their family, or erecting a gravestone for those whose bodies were never recovered. These symbolic actions aid in the spirits' departure from the material world. Once their wishes are fulfilled, the ghosts find peace and disappear, grateful to those who assisted them in their final act of fulfillment.

This dynamic illustrates the deep relationship between shamans and spiritual entities, highlighting their intermediary role in maintaining balance between the material world and the beyond.

Interpretation of thoughts and supernatural perception

Certain characters exhibit extrasensory abilities that allow them to perceive the thoughts of those around them, either through eye contact or by touching their skin. These abilities facilitate a deep connection with individuals, influencing their interactions and decisions.

Another character possesses a distinct ability, being able to hear only the thoughts of animals. This trait highlights a modernized interpretation of shamanism, in which supernatural perception extends beyond traditional communication with spirits, exploring intuitive dimensions and interspecies interactions.

Conclusions and Recommendations

The analysis highlights that Korean shamanism is depicted across various K-drama genres, including action productions, comedies, historical dramas, family series, fantasy, and shows dedicated exclusively to characters with shamanic abilities. The shaman appears as an intermediary between the spirit world and the living, performing traditional rituals, predicting the future, and protecting the royal family or the community.

Over time, practices have modernized, with contemporary dramas showcasing shamans who blend traditional elements with technology, modern clothing, and new fields of activity. Characters who are not shamans acquire supernatural abilities either through inheritance or traumatic experiences, broadening the concept of shamanism into a wider thematic exploration.

Although shamanism was traditionally practiced by women, its representation in K-dramas shows an almost equal distribution between female and male shamans.

Regardless of the release year, these series consistently integrate elements related to shamanism, either through brief sequences or detailed representations. In such moments, shamans are depicted in front of altars or outdoors, performing health and funeral rituals, creating talismans for various situations, and discussing spirits, the afterlife, reincarnation, karma, and exorcisms. These elements suggest that, in South Korean culture, shamanism continues to be perceived as a valuable practice, both through the lens of its historical significance and its reinterpretation in the present.

In historical K-dramas, shamanism is often portrayed as a central element of power and political influence, where shamans serve as advisors to kings and queens or as influential figures operating from the shadows. Shamans are feared and respected, playing a semi-official role in decision-making. Rituals are grand, conducted in sacred spaces, and shamans are viewed as intermediaries between the material world and the supernatural realm. Additionally, there is a strong connection between shamanism and destiny, as the ability to foresee the future or communicate with spirits can justify a leader's rise to power or the transformation of a political structure.

On the other hand, in modern K-dramas, shamanism is integrated into everyday life, serving a practical function for individuals in difficulty. Characters with supernatural abilities are often police officers, doctors, journalists, or investigators, and shamanism becomes a form of clairvoyance applied to solving crimes, deciphering mysteries, or protecting the community. Shamans are either marginalized or adapted to capitalism, offering consultations on financial success, luck, and personal relationships. Rituals are more discreet, tailored to urban society, and take place in commercial spaces or online.

This evolution reflects changes in Korean society, where shamanism, although considered an archaic practice, continues to be relevant but in a reinterpreted form.

Through these representations, K-dramas play an important role in preserving and promoting Korean folk religions, helping South Koreans maintain their traditions and customs while making them increasingly known and accessible at an international level.

To improve the analysis of the representation of shamanism in K-dramas, it is recommended to expand the number of series studied. By including a broader sample that encompasses productions from various periods and genres, a more detailed perspective on the evolution of this theme in South Korean cinematography can be obtained.

This approach would allow for the identification of recurring narrative patterns, thematic variations, and specific cultural influences, thus providing a deeper understanding of how shamanism is perceived and integrated into dramatic structures. Additionally, comparing historical, fantasy, and contemporary series could highlight how social and cultural changes have influenced the representation of this phenomenon over time.

References:

- Breen, Michael. 2004. *The Koreans. Who they are, what they want, where their future lies*. New York: St. Martin's Press.
- Buja, Elena. 2017. "K-Dramas: A Window to the Korean Culture." *International Conference RCIC '17: Redefining Community in Intercultural Context*, Bari, Italy, (June 5-6): 247–254.
- Choi, Jung Bong. 2015. "Hallyu Versus Hallyu-Hwa: Cultural Phenomenon Versus Institutional Campaign." In *Hallyu 2.0: The Korean Wave in the Age of Social Media*, edited by Sang Joon Lee and Abe Markus Nomes, 31-52. University of Michigan Press. https://www.academia.edu/2440100/Hallyu_vs_Hallyu_hwa
- Eliade, Mircea. 1997. *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*. București: Humanitas.
- Kendall, Laurel. 1987. *Shamans, housewives, and other restless spirits: Women in Korean ritual life*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kim, Andrew Eungi. 2000. "Christianity, Shamanism, and Modernization in South Korea." *CrossCurrents* 50(1/2): 112–119. <http://www.jstor.org/stable/24461237>
- Kim, Il Mok. 2011. "Evaluating the Influence of Shamanism On Protestant Christian Mission and Ministry In South Korea." *AAMM* 3.
- Kim, Yongmin, and Michael J. Pettid, ed. 2011. *Women and Confucianism in Chosŏn Korea: New Perspectives*. Albany: State University of New York Press. https://sunypress.edu/content/download/452527/5506538/version/1/file/9781438437750_imported2_excerpt.pdf
- Korean Culture and Information Service. 2011. *The Korean Wave: A New Pop Culture Phenomenon*. Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism. <https://biznetasia.com/wp-content/uploads/2011/09/The-Korean-Wave-A-New-Pop-Culture-Phenomenon.pdf>
- Lee, Kwang Kyu. 1984. "The Concept of Ancestors and Ancestor Worship in Korea." *Asian Folklore Studies* 43(2): 199–214. <https://doi.org/10.2307/1178009>
- Lewis, Colin. 2014. "The Soul of Korean Christianity: How the Shamans, Buddha, and Confucius Paved the Way for Jesus in the Land of the Morning Calm." *Honors Projects* 6. <https://digitalcommons.spu.edu/honorsprojects/6>
- Miyose, Colby. 2022. "Unrealistic Weeds of Love and Romance: Galician's Love Myths in "Flower Boy" K-Dramas." *Hawai'i Journal of the Humanities* 3(1): 1–17. https://www.researchgate.net/publication/366596495_Unrealistic_Weeds_of_Love_and_Romance_Galician's_Love_Myths_in_Flower_Boy_K-Dramas
- Roibu, Irina, and Paula-Alexandra Roibu Crucianu. 2017. "Korean shamanism and its reminiscences in one of the world's most technologically advanced countries." *International Conference RCIC 17: Redefining Community in Intercultural Context* 1: 237-243. <https://www.afahc.ro/ro/rcic/2017/rcic17/CIC/237-243%20Roibu%20Roibu%20Crucianu.pdf>
- Stine, Rachel. 2015. "A modern Shaman in Seoul". *Huffpost*, December 8, 2017. https://www.huffpost.com/entry/a-modern-shaman-in-seoul_b_8747172
- Suciu, Marian. 2021. "Korean movies: From the survival of the old heritage to the modernized tradition." *Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series IV: Philology and Cultural Studies* 14(1): 105–118. <https://doi.org/10.31926/but.pcs.2021.63.14.1.7>
- Tudor, Daniel. (2022). *Coreea de Sud: Povestea unui fenomen economic, politic și cultural*. București: Corint Istorie.

BIONOTE:

Paula-GrațIELA CERNAMORIȚ (MA) graduated from the Faculty of History and has a master's degree in Information Management in Contemporary Society at the Faculty of Letters, University of Bucharest. She is a PhD student in Doctoral School in Communication Sciences, Faculty of Journalism and Communication Studies, University of Bucharest, Romania. She works as a librarian at the "Panait Cerna" County Library in Tulcea, Romania. She is involved in research on games, play, and gamification in Romanian public libraries. Although this article is not related to her PhD research, it reflects a personal academic interest in Korean culture and language.

Sociology of Linguistic Transformations in the Digital Space. An Approach in the Context of Algerian Society

Article history:

Received: 03.08.2025

Revised: 21.09.2025

Accepted: 25.09.2025

Available online: 21.10.2025

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.10>

Noureddine DAHMAR

University of Mohamed El Bachir El Ibrahimi - Bordj Bou Arreridj (Algeria)

noureddine.dahmar@univ-bba.dz

<https://orcid.org/0009-0006-4108-6615>

Radhouane MOUMENE

University of Mohamed El Bachir El Ibrahimi - Bordj Bou Arreridj (Algeria)

radhouane.moumene@univ-bba.dz

<https://orcid.org/0009-0003-3620-7652>

ABSTRACT: This article proposes a sociological approach to analyze language transformations in Algeria's digital space. It views language as both a social construct and a key system of communication, especially in the context of evolving digital interactions. Through examples from online linguistic practices, the article highlights the emergence of new forms of expression shaped by individual interactions. In Algeria, hybrid languages and widespread use of dialects are increasingly common. These shifts reflect a dilution of standard language norms on social media. The study also points to a gradual decline in the symbolic dominance of Classical Arabic.

KEYWORDS: Sociology, Language, Linguistic Transformation, Digital Environment, Algerian Society.

TITLU: „Sociologia transformărilor lingvistice în spațiul digital: O abordare în contextul societății algeriene”

REZUMAT: Acest articol propune o abordare sociologică în analiza transformărilor lingvistice din spațiul digital al Algeriei. Limba este percepută atât ca o construcție socială, cât și ca un sistem cheie de comunicare, în special în contextul interacțiunilor digitale în evoluție (transformare). Prin exemple din practicile lingvistice online, articolul evidențiază apariția unor noi forme de expresie modelate de interacțiunile individuale. În Algeria, limbile hibride și utilizarea pe scară largă a dialectelor sunt din ce în ce mai frecvente. Aceste schimbări reflectă o diluare a normelor limbii standard pe rețelele de socializare. Studiul indică, de asemenea, o scădere treptată a dominației simbolice a limbii arabe clasice.

CUVINTE-CHEIE: sociologie; limbaj; transformare lingvistică; mediu digital; societatea algeriană.

Introduction

In recent years, the digital environment has undergone profound and rapid changes that have affected all aspects of social and cultural life. Widespread use of modern digital communication and media tools have shaped new forms of linguistic interaction in virtual communities. Moreover, these changes can be observed in soft linguistic symbols, thereby forming hybrid elements based on the rich and diverse linguistic repertoire of Algerian society, leading to a communicative language integrated with letters and symbols which derive simultaneously from a multitude of languages and dialects.

Like many societies, Algerian society continues to see a significant increase in the number of citizens using a range of digital platforms from social media platforms to messaging and mobile chat applications. It is significant to note the interaction with technology and the widespread use of technology in all aspects of life. These developments will continue to impact the visible aspects of daily life in Algeria, but they represent a shift in not only the way information is visible, but how the frameworks, methods and patterns of communication are framed. This change means a direct shift in the language of communication, which nonetheless, is still the artifact of communication and social exchange itself.

Given the linguistic diversity and the richness of life, both through the variety of dialects or even just foreign languages as a result of the historical socio-cultural fabric of the country and language

exposure as a result of the modern world, it clearly shows the digital space shaped by the internet, and other communicative tools, has integrated as a space to study and investigate new approaches to language and their sociological contexts of language use.

Therefore, the significance of the research topic can be rationalized on the grounds of exploring the processes of the transformation of language occurring in the digital space and the sociological meanings of the changes it produces in Algerian society.

This article also aims to explore the nature of the transformations that have affected the language of communication in the digital space, with a focus on Algerian society. It adopts a sociological approach that considers the concept of new digital languages not as neutral tools, but rather as a social structure that interacts with modern communication and media technologies—ultimately giving rise to a new culture of communication.

Based on this premise, we pose the following question: “What are the sociological implications of the linguistic transformations taking place in the digital space within Algerian society, and what is the impact of the new digital language?”

Language from a Sociological Perspective

Linguists, in addressing the issue of linguistic transformation, start from the assumption that language possesses social value. They continue their research into its characteristics based on communication processes between social groups within the framework of what is known as linguistic capital, which itself includes varying levels of social acceptance. These levels are determined by speech patterns that may, even temporarily, abandon their original linguistic background and national character.

Karl Mannheim, therefore, argues that a society characterized by diverse structures and systems is essentially built upon distinctions within the social hierarchy – whether in knowledge domains or linguistic fields. Such a society generates differentiated linguistic capital, which in turn contributes to the kind of change that leads to linguistic transformation (Fawzia & Driss 2023, 556).

Sociology has been concerned with studying language as a social phenomenon, a focus that has been reflected in the work of well-known pioneers. These scholars sought to establish a link between linguistics and society in order to create a causal foundation connecting language and the social structure. Through this perspective, language use is described as a social phenomenon that, in one way or another, contributes to the very possibility of forming communities—while at the same time, those communities shape their languages through their patterns of use (Mohamed 2018, 377).

Anthony Giddens states, while it is possible to communicate through non-verbal ways in our demeanor to give meaning to our actions or meaning to how others are behaving toward us, most of our communication happens through spoken language. For this reason, sociologists have already come to the consensus that language is a basic axis of social life.

He continues that we often use patterns of understanding unconsciously. In all of our interactions with others, it is true that part of the meaning of the interaction is found in the words we say, but another part is found in the manner in which speech happens in its social context. The routines in our day-to-day acts and social lives – together with the meanings and consequences they have—depend on shared tacit assumptions about what has been said and those intentions. The rules of conversation may seem trivial but are very important.

Language, from a sociological standpoint, is more than a communicative medium that operates within the social system. Rather, language is laden with meanings, messages, and consequences. Therefore, both the linguistic act of speaking and the social contexts or conditions in which it takes place are intimately tied to language, merging into the social world.

Language is the very bedrock of social interaction, as it is a mechanism to build and structure a social relationship, build and sustain a social group, along with all of the shared aspects of different groups and the social attachments that make the group's existence real and meaningful.

Thus, the question of language from a sociological point of view can be tackled through the following axes:

Language as an Organiser of Social Life and_A Way of Obtaining Culture

Ibn Khaldun's treatment of language as a social factor is unique in that he regarded it as one of the fundamental base elements for organising social life and as a measure of civilisational progress and developing worlds into civilisations. Language mimics the cultural reality of society, its social structure, and the role of language is critical with regards to education, instruction, and socialisation. Language is also a means of directing and regulating behaviour in accordance to the customs and traditions of society.

Moreover, language is a carrier of culture that the individual gradually obtains through upbringing in family and social contexts, such that it can be described as almost natural (Abbassia 2023, 651).

Ibn Khaldun, in this reading, starts from a position that the languages of all urbanised populations are those of the dominant nation and/or prominent generation. He has seen particular languages be put aside in territories that favoured the Islamic state (ie. lands of Islam in a political sense), particularly where Arabic became the language of power and governance.

In this light, language, while inherited and incidentally learned, can transform or adapt through a range of contexts including being adopted as a language of governance and/or the respective positions of relevant stakeholders. He mentions the case of the various iterations of non-Arab political power and adds, "the travel of the Tatars and Mongols to power in the East did render the premise of a dominant power ineffective and I saw Arabic, the language of Islam, completely lapse".

While Ibn Khaldun argued that language can be inherited—"the language of the descendants is almost always similar to the language of the ancestors"—he also recognized that it could change and that some of its rules could be altered slowly through influence from non-native speakers and at that point, it becomes urban language, as is recognized with people anymore from local and urban definitions. Urbanization was the end of civilization and, from his perspective, one of the greatest reasons for linguistic change and transformation.

So when you pull all of this together, with the consequences of the digital revolution -particularly the accentuation of urban living—and the weighs the compression of the modern world into the "global village," the time it takes for urban living norms to cross into the societal lexicon, we start to see that language indeed progresses frequently and infinitely. Increasingly accountable to the variables of social change.

Language as an Instrument of Domination and Power

The French sociologist Pierre Bourdieu endorses and extends this viewpoint. More specifically, Bourdieu does not see language as merely an abstract system of signs. For Bourdieu, language, like all social practices, is produced and enacted within a field with symbolic hierarchies, which makes a linguistic exchange a socially conditioned act with respect to the speaker and the listener. Bourdieu calls this the linguistic market.

Within this understanding, Bourdieu engages the idea of linguistic capital, which he describes as an individual's power to use language to make a distinction and therefore wield power, and an individual's position within a social order. Therefore, not all forms of speech have the same values or impact; the power of speech derives from social recognition and the symbolic power of one position over another (Bourdieu 2014).

In this sense, Bourdieu contended that language should not be viewed solely as a set of phrases that serve as exchange and tools for communication, but rather, it should be seen as fundamentally bound to the structure of society, in which it forms individuals – it gives individuals status, dispositions, and tendencies. A person's speech has meaning only when the words are considered relative to their social position as well as the environment of the discourse.

Thus, we can see that language is an expression of power relations and control present within speech.

Language as a Social Practice

William Labov and Louis-Jean Calvet argue that linguistic phenomena, and practices, are fundamentally and primarily social phenomena and practices—this does not mean that we do not have linguistic and technical aspects (e.g., phonetics, morphology, etc.) of the level of phenomena we talk about secondarily, but specifically this is because speech acts are socially shaped through the social contexts that give them meaning. So, instead of thinking about languages as standards we use that are established beforehand, think of the languages we have as social practices through which we establish those standards (Nawal 2022, 44).

Language as a Sociological Marker of Class and Belonging

Basil Bernstein is one of the leading theorists in the sociology of language. Bernstein, a linguist and researcher at the Institute of Education, University of London, was one of the first people to reinforce the link between language and social/class structure. Bernstein posited a unique idea that the form of children's language, and how they used it, was entirely different amongst working class children, using a restricted code, compared to middle class children who typically used an elaborated code, and that part of the reason working class children were linguistically unequal was connected to the symbolic dominance of the educated classes.

From Bernstein's perspective, the variation in language use between individuals derives from the variation in social lifestyles, and the social groupings thinking and conceptualizing patterns. (Bernstein, 2025) To illustrate, the way of life, and associated mode of thinking, between farmers varies significantly from industrial workers or middle classes (Ali Asaad 2025).

Language and the Public Sphere

In starting with communicative action, Jürgen Habermas considers language as a right and legitimate basis for establishing public rationality in action, as language is the basis of understanding and dialogue towards to rationality in the public sphere.

In The Theory of Communicative Action, the German philosopher argues about language and the public sphere in respect with communicative action grounded in rational understanding. Communicative action constitutes the basis for the dialogue and discussion about matters of public concern that would be of concern to the public characterized audience. Communicative action must be free from structural limitations and coercion (Mostafa 2025).

In Habermas' conception of communicative action as an expression of communicative rationality, we should reflect the opinion of the public as representative of the plurality of opinions rather than a bounded singular opinion. Language is used as a tool for dialogue, persuasion and argumentation in order to extricate positions and opinions and arrive at common solutions.

Language as a reference and marker of social and cultural identity

Language represents an essential component of any culture and is also a significant form of social identity. As a social phenomenon, it helps to reinforce the unity and cohesion of society, and it provides a reference point for national identity and a marker of cultural specificity. Researcher Hossam Fayadh endorsed this view and noted that language is a product of social crystallization, and has social character by nature in its structure (Aissat 2022, 253).

There is no linguistic reality apart from the time and speech community, only time gives social forces the power to create meaning in language. He also cites language as an essential component of identity building in society (Fayadh 2025).

Language and the Network Society

Manuel Castells defines network society as the special form of social structure of the Information Age, a society consisted of various interconnected networks of production, power, and experience.

These components together provide the foundation for creating a virtual culture amid the globalized flows in which society is increasingly situated (Mostafa 2018, 67). It is these changes that mark a major transition from embedding experiences in specific temporal and spatial contexts, to an embeddedness that exceeds belonging to a specific temporal and spatial moment. In other words, the network society is dependent upon the interconnection and reconfiguration of organizational forms and social institutions. Castells asserts that social networks have emerged as the dominant form of social organization concerning both production and consumption. Society is being reformed, and the virtual culture created is central to how that is happening (Gomaa 2021, 311).

The concept of Network Society was first introduced by Dutch researcher Jan van Dijk in his book *The Network Society* published in 1999. The concept is also elaborated on by the thinker Manuel Castells in volume one of his trilogy *The Information Age* published first in 1991.

According to Castells, information systems contribute to the creation of a new society model called the network society and represents the ideal communication space, especially for younger generations, whose consciousness has been informed and behaviours formed by digital visual culture. This digital culture produced a new language with its share of symbols and meanings and thereby formed new social life within the digital space with new methods of communication.

In summary, digital life simultaneously has developed as an extension of people's real lives, particularly in youth culture, where experience and behaviours have become intertwined in this networked space (Shbeili 2019, 380).

Digital Societies as a New Linguistic Market

The concept of the digital space refers to the realm generated by communication and information technologies – most notably the Internet. This electronic space is closely linked to the physical world, and understanding it requires delving into its ideological foundations and distinctive characteristics (Dheeb & Fazzaa 2021).

Researcher Walida Haddadi defines digital societies as groups of social relationships that emerge among individuals through their interactions on various social media platforms, such as Facebook, YouTube, Twitter, and others (Haddadi 2021, 1344).

The phrase digital society refers to societies that share two key attributes:

A / The first attribute has to do with their dependence on advanced digital technologies utilized in the areas of communication and the organization and distribution of information in a networked way. The digital infrastructure represents a basic foundation for social, political and economic activities.

B / The second attribute is a peculiar quality reflected in the replication of the network and its institutions throughout these societies. The network becomes the pervasive form of organization which regulates relationships between individuals and institutions across the civil, political and economic dimensions (Moumna Shalabi 2022, 290).

The digital society is also characterized by additional features that have emerged from the expansion of communication technologies and the proliferation of networks, most notably: the shift from an industrial to an informational economy, the adoption of the network model in global economic organization, the reorganization of human activity in terms of time and space, and the redistribution of power based on access to networks and the interaction between place-based identities and transnational networks.

It can be said that with the emergence of the digital environment as a new virtual domain, new forms of communication have begun to appear, reshaping social interactions and linguistic transformations on the internet. This calls for the reconsideration of certain concepts from the field of sociology to explore and understand the nature of these transformations – especially in how language functions as a communicative tool within virtual societies.

Among the most relevant ideas is the thesis of the French sociologist Pierre Bourdieu, who states:

"Every linguistic situation functions as a market in which the speaker places their products. The product they offer in this market depends on what they anticipate in terms of value or 'price'..." (Sarhat 2025).

Most sociologists and anthropologists agree that societies are culturally founded. However, the network society does not possess a fixed culture, nor does it typically reflect a specific historical identity. According to Castells, this society is characterized by its inclusiveness—it integrates diverse cultures that are continuously evolving. This affects the general cultural structure, as the network follows an evolutionary logic: its capacity to absorb new cultures and content grows over time within the process of social organization.

This occurs alongside a relative independence from traditional centers of power. The network society is distinguished by three fundamental characteristics: **flexibility**, **resilience**, and **gradualism** (Abdel Muttalib 2023, 115).

The Sociological Significance of Linguistic Transformation in the Algerian Digital Space

Edward Sapir considers language to be a constantly changing entity, and in his view, there is no inherently dominant or authoritative language. Rather, language takes shape according to the social and historical contexts that surround it, which leads to the emergence of linguistic differences and transformations within the speaking community.

In the same context, Heinrich Himmler is considered one of the first linguists to address the topic of linguistic shift. Since then, numerous writings have followed, and the subject has become a focal point of scientific research within the field of sociolinguistics. Linguistic shift refers to the phenomenon where an individual transitions while speaking from one language to another, or from standard (formal) language to colloquial language and vice versa or blends them during speech.

Currently, the world is experiencing a digital transformation that has permeated practically all dimensions of life, and this includes language. Language is a medium that enables us to communicate, think, and express ourselves, and indeed, language has been affected. The Internet and social platforms brought concrete changes to linguistic practices and communicative behaviors.

Algeria's complex linguistic diversity embodies its cultural and historical richness. Arabic is the official language and serves as an emblem of national culture and uniqueness. Amazigh has also become a national language since 2002 in accordance with the Constitution of the People's Democratic Republic of Algeria.

Algerian colloquial Arabic (Darija) is in everyday use and has many dialects that fluctuate from region to region as a consequence of Algeria's large geographic and cultural and social heritage, developed over time from pre-Numidian to present-day.

Algerian society has also developed under the influence of foreign contact, notably during the French colonial period. Hence French is the most prominent foreign language influence by virtue of the colonial period legacy; while English is gradually used for scientific use, and Spanish to a lesser degree. (Laachris 2020, 159)

This diversity and richness in linguistic terms is also manifested in Algerian society in the digital age particularly across social media or networked social media as like mini networks that extend the linguistic economy in real time. According to Data Reportal statistics dated 2025 there are 25.6 million Facebook users, 21.1 million TikTok users, 21.1 million You Tube users, 12 million Instagram users, 9.11 million Snapchat users and 4.8 million LinkedIn users. These numbers show that Algerians utilize and have different reasons for producing linguistic resources on digital platforms: entertainment, komunikasi, and profession.

This also highlights that digital transformation has reached Algeria, and the number of internet users has also reached 36 million, which represents 77% of Algerians, while looking at the digital populations, the gap still exists between urban populations and rural populations (Emergent 2025).

Building on Pierre Bourdieu's assertion that language cannot be studied as an independent subject focused solely on meaning without examining the social conditions surrounding word usage - since the power and authority of a word do not stem from the word itself but rather from its social applications - we will attempt to present and observe the manifestations of digital linguistic transformation in Algeria (Ahmed 2022, 290).

Subsequently, we will interpret this phenomenon from a sociological perspective by identifying and analyzing these changes as follows:

Linguistic Hybridization in the Digital Space

Also known as the phenomenon of language hybridization, this refers to an informal, newly emerged form of language that appeared with the rise of communication technologies. It is widely used in digital environments, especially in written form, where Arabic script, local dialects, foreign languages, and numbers are blended together.

This "chat language" in particular emerged as a result of the use of modern technology and the internet. It is characterized by mixing Arabic with foreign languages or writing Arabic using Latin characters. This new linguistic form spread especially through chat applications, most of which were initially available in English only. This led users to invent a Latinized form of Arabic, where numbers are used to represent Arabic letters not found in the Latin alphabet. This innovation aimed to facilitate communication and save time and effort in online interactions.

In this context, the researcher Fatima Bouhani found in her study that the Algerian user—especially the university student—has developed a unified digital language that blends Modern Standard Arabic with Algerian dialect, along with partial use of French and English, as well as symbols, images, and numbers.

The study also revealed that 75% of university students rely in their written comments and conversations on a mix of Latin and Arabic scripts, with a notable emphasis on the use of numbers and emoticons (Bouhani 2013, 12).

In this regard, another study conducted by researcher Ghadbane Ghalia concluded that 48.40% of participants believe that the use of the Facebook platform has contributed to the emergence of new words and expressions among university students (Ghadban 2017, 210).

A study conducted by researchers Samia Ben Omar and Khadija Amri also showed that a significant percentage of participants—70%—stated that they had acquired a new language through their use of Facebook. Meanwhile, **30%** of them expressed **no sense of linguistic change** or acquisition of new vocabulary via the platform (Ben Omar & Amri 2015, 49)

Researcher Kamel Gharbi attributed the use of code-switching in Algeria—through the blending of various languages and dialects with Arabic (such as French, Turkish, Amazigh, Latin, etc.)—to the succession of numerous civilizations over Algeria, including the Romans, Vandals, and French colonizers.

It is clear that the new network language has solidified itself into modern language as a complete way of engaging in discourse, both formally and informally. In that sense, as Castells mentions, network language is not only a social reality that needs to be understood, it is the ideal model of organization to produce modern social systems.

In the context of Algerian digital space, these linguistic changes, especially the hybridization of language, can be viewed as a sign of the digital user's new digital identity. This identity has come about by the user's existence in a culturally rich and varied virtual world, showing multiple societies, and the interminable interplay of a variety of local and foreign languages in one global digital space.

Franco-Arabic Writing

This type of writing is classified as an informal writing system. It appeared a couple of years ago and many young people, in particular, have adopted it into their texting or chatting habits. It is a result of the hybridization of language, in this case, Arabic and Latin letters and numbers.

Within this context, the researcher Khadija Hamdawi found in her study that the phenomenon of "Franco-Arabic" or "Arabizi" appears in widespread fashion among the youth of contemporary Algerians on social media. It is one of the most conspicuous linguistic phenomena of the moment and has impacted the Arabic language and linguistic communication between individuals.

The reason they use this language phenomenon in chatting terms is because of the wish, to save time and effort, to make talking quicker, and everybody knows that being inflexible to formal grammar makes life easier. This is also perceived as being easier than "normal", informal writing, when it is even compared to any foreign language (Abdiche 2018, 55).

From a sociological perspective, the new language used in digital communication – known as "Franco-Arabic" – is not merely a form of writing on social media platforms, but rather a sociolinguistic transformation that can be interpreted from several angles:

- **A rapid technological expression:** It represents a new language that does not adhere to traditional linguistic writing rules.
- **A symbolic shift in linguistic authority:** Between Classical Arabic, produced by official institutions such as schools and universities, and the new Franco-Arabic language born from digital platforms. This shift has created a new reality in which Classical Arabic no longer monopolizes the linguistic landscape of social media platforms.

One can also infer, as part of this new language, that the digital world is also defined by information speed, hence this language is created in network time which is likewise defined by speed; not only with regards to how fast it is created, but also the speed at which the audience processes it.

Growing Use of Colloquial Dialects within the Digital Environment

Due to the proliferation of communication technology across the digital environment, many users of Arabic now largely rely on colloquial dialects instead of Modern Standard Arabic to communicate in the Arab region. So many users are now selecting to write in spoken vernacular in all domains, instead of with formal linguistic rules.

Importantly, colloquial dialects were once solely confined to oral communication by individuals with each other, but with the expansion of the internet, and social media platforms (e.g., Facebook; X; Instagram; YouTube, etc.) colloquial dialects have now moved into digital spaces and have become the dominant form for much of the media content in those spaces.

It seems that researcher Kamal Gharbi attributes this phenomenon to several factors. First, Gharbi links the prominence of Algerian Darija to the long period of marginalization of Modern Standard Arabic (MSA) during French colonialism in Algeria. Even following independence in 1962, Arabic was still largely limited to formal contexts - schools, official speeches, formal written works - which allowed Algerian Darija to become the dominant element of the linguistic market as the primary means of communication among the diverse linguistic groups in the country.

Researchers Fawzia Habbachi and Driss Ennouri further explain that this dominance is related to the notion that the Algerian individual has dual linguistic competence, which allows the individual to communicate and navigate the local linguistic varieties throughout the country.

Based on Pierre Bourdieu's contextualization of the linguistic market, capital, and social field, one can contend that in the framework of the internet, and in particular the social media platforms of Algeria, Modern Standard Arabic has lost considerable value in the digital linguistic market. This also means that the colloquial dialect (Darija) has overtaken Modern Standard Arabic as the dominant mode of communication for digital users within Algeria.

This has resulted in Darija possessing linguistic capital or some value in the market, especially when compared to Modern Standard Arabic. Furthermore, this transition gives Darija users more social

recognition and interactions especially with writers of Darija. In this case, the use of colloquial language becomes about community and the users of the language are included as part of that community.

In addition, this is much more than just a linguistic choice. Following sociologist Erving Goffman's theory of self-presentation which stipulates that individuals act or present themselves to others according to the interaction context they are in. The digital space, and social media specifically, could be seen as a stage where Algerians use colloquial language, conveying messages that they used in their ordinary daily lives (Goffman 2023, 1).

This allows these users to present themselves, which reflects their cultural identity or social belonging; therefore, alveolar language becomes a mode of self-representation that allows the users to construct and project their digital selves more truly in the digital environment.

Additionally, the Algerian digital user is speaking in colloquial dialect as a form of self-representation in the face of an informal digital audience. In this sense, Modern Standard Arabic does not have the same acceptance because the digital space is not formal like schools where the presence of Arabic is still expected at the institutional level.

In the words of American sociologist Harold Garfinkel, "Commonplace social activities come from individuals leaning on the informal, locally devised procedure to accomplish their activities." Language, and by implication social interaction, exist as fundamental pillars for the construction of social realities. Individuals create meaning through everyday simple interactions.

In this regard, the hybrid and colloquial language that characterize social media platforms in Algeria effectively serve as a tool to help create a digital life by allowing for meaning making in the digital community to occur. In many situations, Modern Standard Arabic does not have the flexibility to express particular social circumstances—like proverbs, jokes, and informal expressions—which tend to be better articulated in local or dialect forms idioms.

The Decline of the Symbolic Authority of Modern Standard Arabic in the Face of the Dominance of Popular Digital Content

In her examination of Algeria's digital space, researcher Fatima Bouhanani determined that the Algerian linguistic repertoire predominantly relies on Darija (colloquial Arabic) in various forms of interaction, and therefore, the use of Modern Standard Arabic (MSA) diminished (Naili Daouda 2022).

Another Algerian study by Walida Haddadi, revealed that, more than half of respondents preferred using Darija (written in Arabic script), as their choice of interaction on social media, which made 14.30% of users. Darija, written in Latin script, came in second with use by 9.20% of respondents.

Additional analysis from a study conducted by Sonia Abdiche showed that the use of emojis and symbol language is the most commonly acknowledged type of chat language used at a 3.91% use rate among females and a 4% use rate among males. Next, we have Darija in Latin script (34.95% for females and 90% for males). Next, we have some combination of Arabic and Latin script (51.01% for males and 90% for females). Foreign languages had a relatively high use rate for males (52.99%) with an astounding drop-off for females (1.05%). Lastly, Modern Standard Arabic ultimately remains the least used language for both genders, clearly never exceeding 4%.

Another study by Aida Daira and Sarah Belmir (2016, 256) found that 53.08% of the sample prefer using Franco-Arabic (Arabic written in Latin script), while 34.6% use colloquial Arabic (Darija) in their digital communication.

The studies discussed have shown that social media users in Algeria mainly communicate and interact in a language of daily life, colloquial Arabic (Darija). This will be understood as the language best suited to convey social realities.

Rather, this linguistic shift can be understood in Pierre Bourdieu's theory in which he presents that a given language's symbolic value is not determined by an institution; rather a language begins to acquire social legitimacy through different communicative fields.

This is consistent with the findings of researcher Hicham Abada wherein he concluded from his study that messaging application users and bloggers are using Darija as a means of expression because it is unbound just as the internet is not unbound by strict language.

The Prevalence of Symbols, Images, and Emojis as Tools of Virtual Communication

The term emoji is an English word from Japanese that is made up of the prefix "e," which means picture, and "moji," which means character. Emojis are first introduced in Japan in 1995 as a prototype of 176 symbols used in the first mobile internet service system. Emojis have become popular as digital expressive symbols fastened to message texts, positioned on the social media platform, and are used to visually convey emotions and ideas.

In a survey of more than 7,000 Algerians on World Emoji Day, Rakuten Viber discovered that 58% of participants indicate using emojis regularly to express their feelings and opinions. This reflects their increased prevalence in digital communication via instant messaging (Wessar 2022, 1010).

This conclusion is affirmed through another study that revealed that 57.7% of the sample utilized visual symbols when communicating through applications such as Messenger, due to their benefits of saving time and effort and their ability to express emotion and ideas.

Additionally, a study conducted by researcher Safia Awadi revealed that facial emojis were the most frequently used symbols by the participants, at a frequency of 84.4%, because of the simplicity, clarity of meaning, and ability to express emotional states. Following those were activity and motion symbols (37.5% of participants).

The symbolic interactionist theory of sociology can be used to analyze the occurrence of emojis in online social media networks. Initially, the authors of symbolic interactionist theory stress that individuals do not act alone on other people (action perspective); however, individuals rely on the meanings they perceive from symbols (for example, signals, words, gestures).

Based on the findings of the previously outlined studies, emojis—when used in communication – can be categorized as a communicative behavior and social action as part of an individual's digital performance on the internet. Using the internet offers individuals an opportunity to manage their digital self-presentation to an audience that does not include face-to-face social engagement with another, i.e., without sight, sound, or touch that may comprise other social interactions. Therefore, individuals can use a non-verbal language of emojis to communicate meaning to others, often to substitute for a lack of communication that includes social interaction. In essence, emojis can be viewed as symbolic tools for expressing their emotional or social communications.

These practices are among broader changes in the modes of communication in digital spaces produced by the limits of what Marshall McLuhan called the medium. As McLuhan noted, people cannot mandate language planning policy on those who control technology; the internet and its platforms serve as technological determinism that influences the structure, vocabulary and register of language, thus changing the mode of communication.

Conclusion

In the end, it is clear that language has always held a significant place in research and academic inquiry, whether in classical sociology or in various modern sociological schools. This importance is especially evident in how language is viewed as a foundation for human communication and interaction, as well as in its symbolic role in power, dominance, and authority. It is also reflected in the factors of change and transformation that have influenced the very essence, meanings, and symbols of language throughout ancient and modern human history.

Since change is an inherent characteristic of societies – and language, as part of social and cultural heritage, evolves throughout its development – the modern era, marked by profound transformations in all aspects of social life, particularly through the powerful forces of information and communication technologies, has produced complex and multi-dimensional changes in language within digital environments. These changes cannot be reduced to mere technical or linguistic aspects; rather, they

are the result of a set of social and cultural interactions between language, society, and communication technologies, whereby language has transitioned from being a part of everyday real-life practice to becoming embedded in the global digital space of the internet.

These linguistic transformations can be interpreted in light of the new and accelerating social and cultural shifts, within the broader context of a global transformation driven by the effects and consequences of globalization. This is reflected in the hybridization and blending of multiple languages and dialects, such as the use of Franco-Arabic, as well as the use of images and symbols, among other changes – all aimed at conveying ideas and achieving communication goals as quickly and effortlessly as possible.

In this context, it has become evident that language use in Algeria's digital space is no longer limited to mere communication. Rather, these practices have evolved to take on additional social dimensions, expressing identity, belonging, and contributing to the redistribution of language as a form of social capital within the digital network.

References:

- Abbassia, M. (2023). Characteristics and Features of the Cultural and Linguistic Capital of the Educational Leader: A Foundational Conceptual Reading of Pierre Bourdieu. *Afaq Fikriya Journal, Research Laboratory for Studies on Islamic Thought in Algeria, Faculty of Humanities and Social Sciences, Djillali Liabes University, Sidi Bel Abbès, Algeria*, 11(01).
- Abdel Muttalib, A. S. (2023). *Theoretical and Methodological Approaches and Issues of Modern Anthropology, African Studies Journal, Faculty of African Graduate Studies, Cairo University, Egypt*, 45.
- Abdiche, S. (2018). The Use of Chat Language on Facebook by University Youth and Its Implications for Language as a Component of Arab Identity: A Field Study on a Sample of Algerian University Youth from October to November, Algeria. *Journal of Communication and Society, Higher School of Journalism, Algeria*, 06.
- Ahmed, E. Y. (2022). Patterns of Linguistic Hybridization on Social Media within the Framework of Dual Coding Theory. *The Egyptian Journal of Media Research, Faculty of Mass Communication, Cairo University, Egypt*(81).
- Aissat, W. (2022). The Problematic Relationship Between Language, Culture, and Identity: A Theoretical Approach to Algerian Society. *Journal of Social Sciences, Ammar Telidji University – Laghouat*, 16(02).
- Ali Asaad, W. (2025). Social Class and Language: A Critical Perspective on Basil Bernstein's Linguistic Propositions. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=800275>
- Ben Omar, S., & Amri, K. (2015). Social Spaces and Their Impact on the Formation of Cultural Identity Among University Youth: A Field Study on a Sample of Young People Active on Facebook Pages. *Journal of Social Sciences, University of Ouargla, Algeria*(12).
- Bernstein, B. (2025). Basil Bernstein, On restricted and elaborated codes. *American anthropologist*, 66(6), 55-69. <https://newlearningonline.com/new-learning/chapter-5/supproting-materials/basil-bernstein-on-restricted-and-elaborated-codes,0107/>
- Bouhani, F. (2013). *Social Media Networks and Their Impact on the Arabic Language among Algerian Youth* International Symposium on the Arabic Language in Social Media Platforms, Supreme Council of the Arabic Language, , Dubai, United Arab Emirates.
- Bourdieu, P. (2014). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Fayard.
- Dayra, A., & Belmir, S. (2016). Emojis as an Alternative to Verbal and Nonverbal Communication on Social Media: An Applied Study on a Sample of Facebook Messenger Users. *Zouheir Journal for Communication and Media Studies, Faculty of Information and Communication, University of Algiers* 3, 02(01).
- Dheeb, M., & Fazzaa, F. (2021). Cyberspace – Concepts and Meanings: An Analytical Sociological Perspective, *Journal of Intellectual Excellence in Social and Human Sciences, Department of Sociology, Faculty of Humanities and Social Sciences, Chadli Bendjedid University – El Tarf*, 3(1).
- Emergent, M. (2025). Réseaux sociaux en Algérie : tendances et chiffres clés. <https://maghrebemergent.news/fr/reseaux-sociaux-en-algerie-tendances-et-chiffres-cles-de-2025.06/07/2025/>
- Fawzia, H., & Driss, E. (2023). The Sociology of Linguistic Transformation in Algeria: A Structural Study of the Relationship Between Language and Society. *Algerian Journal of Research and Studies*, 6(2).
- Fayadh, H. (2025). On the Dialectical Relationship Between Cultural Identity and Language. <https://www.annabaa.org/arabic/authorsarticles/34583>
- Ghadban, G. (2017). The Impact of Social Media Networks on the Cultural Identity of University Students in the Context of Media Globalization, unpublished PhD dissertation, Department of Information and Communication Sciences and Library Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Batna, Algeria.

- Goffman, E. (2023). The presentation of self in everyday life. In *Social theory re-wired* (pp. 450-459). Routledge.
- Gomaa, I. M. (2021). The Network Society and Indicators of Identity Crisis: A Field Study on a Sample of Egyptian Youth Using Facebook. *Scientific Journal of the Faculty of Arts, Assiut University, Assiut University, Egypt*, 26(78).
- Haddadi, W. (2021). The Impact of Social Media Use on the Arabic Language Among University Youth: A Field Study at Setif 2 University. *Al-Wahat Journal for Research and Studies, University of Ghardaia, Algeria*, 14.
- Laachris, A. (2020). Linguistic Diversity in Algerian Advertising Discourse and Its Impact on the Arabic Language: A Pragmatic Comparative Study. *Journal of Discourse and Communication, Laboratory of Modern Algerian Communicative Discourse, Belhadj Bouchaib University, Algeria*, 01.
- Mohamed, Z. (2018). The Contributions of Antoine Meillet and William Labov to the Sociology of Language. *Dirasat wa Abhath Journal, Ziane Achour University of Djelfa*, 10(4).
- Mostafa, B. E. (2018). *The Network Society: An Introduction to Understanding the Digital Revolution*. Dar Al-Arabi for Publishing and Distribution.
- Mostafa, R. (2025). Communicative Action in the Public Sphere. <https://www.anfasse.org/>
- Moumna Shalabi, M. (2022). The Public Sphere and the Transition to the Network Society: An Analytical Reading. *Journal of the Faculty of Arts and Humanities*(43).
- Naïli Daouda, H. (2022). The Facebook Arabic Language in Algeria: Between Idealism and Vulgarity., University of Tahar Thliji Ammar, Laghouat. *Journal of Sciences and Horizons of Knowledge*, 02(01).
- Nawal, Z. (2022). The Impact of Socio-Linguistic Contexts on Family Multilingual Practices and Transmission, . *Insaniyat Journal, Centre for Research in Social and Cultural Anthropology (CRASC)*(88).
- Sarhat, S. R. (2025). The Linguistic Market According to Bourdieu (Pragmatic Turmoil). <https://portal.arid.my/15923/Posts/Details>
- Shbeili, L. A. M. (2019). The Interactivity of Arabic Literature in the Network Society. *Journal of the College of Basic Education for Educational and Human Sciences, University of Babylon, Iraq*(43).
- Wessar, N. (2022). Emojis in the Digital Environment... Communicative Transformations and Communication Challenges. *Journal of Human Sciences, University of Larbi Ben M'hidi, Oum El Bouaghi*, 09(02).

BIONOTES:

Noureddine DAHMAR is an Associate Professor in Media and Communication Sciences at Bordj Bou Arreridj University, Algeria. He is a member of the Research Laboratory on Social Issues in Algeria and a member of the Scientific Council of the Faculty of Social and Human Sciences. His research focuses on public relations, media, the environment, media economics, and media and social issues.

Radhouane MOUMENE, a Lecturer in the Department of Sociology at Mohamed El Bachir El Ibrahimi University in Bordj Bou Arreridj, Algeria, and head of the Sociology division. He has authored numerous scientific studies in the fields of urban sociology as well as media and social issues. He supervises a doctoral dissertation and several master's theses, and has presented research papers at various national and international conferences.

Statutul construcțiilor incidente în limba română contemporană

Article history:

Received: 15.08.2025

Revised: 26.09.2025

Accepted: 28.09.2025

Available online: 21.10.2025

Cipriana-Elena ȐAVAȐ

BabeȐ-Bolyai University of Cluj-Napoca
cipriana.peica@ubbcluj.ro

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.11>

TITLE: "The status of incidental construction in contemporary Romanian language"

ABSTRACT: Through this article, we propose a synthesis of the main studies on incidental construction in Romanian language, revealing the convergent or divergent perspectives adopted by traditional and modern grammar, as well as by the specialized literature. At the same time, relying on arguments and facts of language itself (especially the problem of incidental constructions as parenthetical language facts), we include incidental constructions, generally considered a matter of syntax, in an interdisciplinary sphere of concerns, engaging at least two complementary directions: linguistics and semantics, respectively. Transversally, we debate the consistency of the theories that claim that these constructions are an additional communication within a basic communication to which they are not syntactically linked and which they interrupt, and we emphasize a much more plausible point of view, namely the conception of these constructions as being especially important within the organization of the statement viewed as an object of discourse, as a materialization of any type of human communication

KEYWORDS: parenthetical constructions; statement; discourse; syntax; parenthetical language issue (fact).

REZUMAT: Prin articolul de față, ne propunem o sinteză a principalelor studii asupra construcțiilor incidente în limba română contemporană, cu relevarea perspectivelor convergente sau divergente adoptate de gramatica tradițională și de cea modernă, precum și de către literatura de specialitate. Totodată, bazându-ne pe argumente și pe fapte de limbă propriu-zise (în special, problematica construcțiilor incidente ca fapte parantetice de limbă), includem construcțiile incidente, considerate îndeobște o chestiune de sintaxă, într-o sferă interdisciplinară de preocupări, angajând cel puțin două direcții complementare: lingvistica, respectiv semantica. Transversal, dezbatem consistența teoriilor care susțin că aceste construcții sunt o comunicare suplimentară în interiorul unei comunicări de bază de care nu este legată sintactic și pe care o întrerupe și subliniem un punct de vedere mult mai plauzibil, respectiv conceperea acestor construcții ca fiind importante mai ales în cadrul organizării enunțului privit ca un obiect al discursului, ca o materializare a oricărui tip de comunicare umană.

Cuvinte-cheie: construcții incidente; enunț; discurs; sintaxă; fapt parantetic de limbă.

Considerații introductive

Accepțiunea care s-a acordat termenului *sintaxă* și obiectului de cercetare al acestei discipline a variat în cursul istoriei gramaticii. Astfel, pornindu-se de la ideea conform căreia „morfologia servește sintaxa în sensul că sintaxa folosește modificările formei cuvintelor pentru a le îmbina între ele, pentru a exprima raporturile dintre cuvintele unei propoziții” (GLR - I 1966, 11), sintaxa este definită ca fiind „partea gramaticii care cuprinde regulile privitoare la îmbinarea cuvintelor în propoziții și fraze” (GLR - I 1966, 7). Gramatica tradițională admite ca unități sintactice partea de propoziție, îmbinarea de cuvinte (grup de cuvinte, sintagmă), propoziția și fraza, iar dintre acestea propoziția este considerată unitatea fundamentală, privită fiind ca cea mai mică unitate a sintaxei care poate apărea de sine stătătoare și a cărei esență este predicăția, iar fraza este unitatea sintactică superioară propoziției, aceasta fiind constituită din două sau mai multe propoziții. Astfel, dacă sintaxa este „partea structurii gramaticale (și a gramaticii ca studiu al acesteia) care cuprinde regulile privitoare la îmbinarea cuvintelor în propoziție și a propozițiilor în fraze” (Avram 1986, 237), rezultatul acestei îmbinări a cuvintelor este chiar comunicarea, iar studiul sintaxei reflectă mecanismul de funcționare al limbii, modul în care cu un număr

limitat de cuvinte se realizează un număr nelimitat de propoziții și fraze. Prin urmare, în definiția sintaxei se poate discuta de două unități ale ei care pot constitui comunicări de sine stătătoare, exprimând judecăți logice. Prima este propoziția, ca unitate de grad mai mic, și fraza, ca unitate de grad mai mare (rezultată dintr-o îmbinare de cel puțin două propoziții). În gramatica neotradițională, termenul *enunț* este utilizat ca termen supraordonat și nedistinct pentru propoziție (independentă) și pentru frază, concluzia fiind tot aceea că propoziția este unitatea fundamentală a sintaxei, cea mai mică unitate care poate apărea de sine stătătoare, care poate constitui singură o comunicare, iar fraza este unitatea sintactică superioară propoziției din punctul de vedere al organizării, fraza fiind o comunicare mai complexă decât propoziția datorită faptului că este o îmbinare de două sau mai multe propoziții. Grupul de cuvinte și partea de propoziție, fiind lipsite de predicatie, sunt catalogate ca fiind inferioare propoziției. Acestea nu pot apărea de sine stătătoare și nu pot constitui unități de comunicare decât prin încadrarea într-o propoziție.

Toate aceste variații nu depășesc însă anumite limite. În centrul cercetării sintactice rămâne modul de organizare a comunicării, și anume îmbinările de cuvinte. Orice tip de sintaxă¹ – tradițională sau clasică, analitică sau structuralistă, sintetică sau generativ-transformațională – se ocupă de modul de organizare a unităților de comunicare, de îmbinările de cuvinte, indiferent de concepția asupra limbii și de metodele de cercetare folosite de specialiști (Iordan, Robu 1978, 538). În lingvistica actuală, unitatea de bază asupra căreia se efectuează operația de analiză este enunțul, aceasta reprezentând o ilustrare a modului în care procesul de modernizare a gramaticii tradiționale se realizează prin împrumutul de termeni tehnici care au rolul de a complini neajunsurile terminologice anterioare. Enunțul poate fi analizat atât ca unitate comunicativă, cât și ca unitate sintactică, acesta putând fi acceptat ca unitate a nivelului sintactic în plan comunicativ, iar, în această accepție, enunțul implică posibilitatea de diviziune, are calitatea de întreg analizabil. Având în vedere faptul că, din punct de vedere analitic, cercetarea sintactică are ca punct de plecare textul de diverse dimensiuni, textul care reprezintă o comunicare lingvistică unică, se poate concluziona că obiectivul principal al acesteia îl constituie descoperirea modurilor posibile de organizare a enunțurilor într-o limbă, precum și descrierea structurii acestor enunțuri.

Enunțul – element sintactic și discursiv

Ramura gramaticii numită sintaxă se ocupă de enunțuri, iar prin analiza sintactică se descompune succesiv enunțul în părți din ce în ce mai simple, până se ajunge la unitățile sintactice cele mai mici, care sunt cuvintele. Întregul inițial este *enunțul*, fragmentul minimal este *cuvântul*, iar în cursul operațiilor de analiză se cercetează *relațiile* dintre părțile care formează un întreg. (Stati 1972, 11-29). Enunțul acoperă cele două unități de comunicare amintite – propoziția și fraza – neidentificându-se cu niciuna dintre ele în totalitate. Un enunț poate fi propoziție sau frază, dar sunt și enunțuri în a căror structură se află un singur cuvânt și toate intră în categoria unităților maxime ale limbii. Prin urmare, problema centrală a sintaxei o constituie enunțul, dar nu enunțul ca unitate de comunicare, ci enunțul ca structură sintagmatică analizabilă în părți componente, precum și stabilirea unităților funcționale minime, care sunt părți componente ale enunțului. (Iordan, Robu 1978, 538-541).

Enunțul este un obiect al discursului, privit ca o materializare a oricărui tip de comunicare umană. Astfel, limba, fiind înainte de toate un instrument de comunicare, este cea care pune la dispoziția vorbitorilor elemente necesare pentru a-și transmite unii altora informații, gânduri, idei, sentimente. Orice comunicare poate fi pusă în cuvinte, în cursul activității de vorbire a omului. Rezultatul oral sau scris al acestei activități de utilizare a limbii a fost denumit *discurs*. În afara situației de comunicare, fraza nu este altceva decât o formă abstractă. Aceasta nu devine un fapt de discurs decât ca urmare a unui act de comunicare individuală, într-o situație particulară. În acest stadiu, se poate considera că fraza se

¹ În literatura română de specialitate o privire generală asupra diferitelor tipuri de sintaxă o găsim la Valeria Guțu Romalo, *Sintaxa limbii române. Probleme și interpretări*, București, 1973, p. 9-28.

află în interdependență cu utilizatorii actului de comunicare. Una și aceeași frază poate genera o infinitate de enunțuri în funcție de identitatea interlocutorilor și de condițiile concrete în care ia naștere actul de comunicare.

În *Gramatica limbii române* din 2005, enunțul este prezentat și este definit ca *unitate comunicativă* și ca *unitate sintactică*. În prima ipostază se pornește de la ideea că enunțul este o unitate lingvistică implicată în procesul comunicării - alături de *grupul sintactic*, care este o parte a enunțului, și *cuvântul*, care poate fi componentă a enunțului său, iar în anumite situații chiar enunț - că acesta este unitatea de bază a comunicării și că este reprezentat printr-o secvență fonică asociată cu o semnificație. *Referențialitatea* este elementul care caracterizează și condiționează enunțul ca unitate comunicativă și implică un proces de precizare, de restrângere a semnificațiilor care constituie conținutul semantic al unităților unei limbi. Ca realitate lingvistică, enunțul se caracterizează prin asocierea secvenței fonice reprezentată prin informația care constituie obiectul actului de comunicare, cu un anumit contur intonațional. Enunțul nu aparține sistemului lingvistic, el este o realizare particulară a comunicării de informații. În ceea ce privește forma enunțului, aceasta depinde de informația pe care o transmite și de situația de comunicare. Realizarea oricărui enunț presupune selectarea mijloacelor adecvate *temei referențiale* a comunicării și a contextului situațional (GALR II 2005, 13-14).

În cea de-a doua ipostază - *enunțul ca unitate sintactică* - demersul pornește de la sublinierea relației de dependență a enunțului față de disponibilitățile oferite de sistemul lingvistic al unei limbi, față de unitățile limbii sub aspectul mijloacelor de realizare. Astfel, orice enunț este reprezentat prin unități ale limbii, utilizate izolat sau asociate în combinații variabile ca extindere și complexitate de organizare (GALR II 2005, 14).

Având drept criteriu modul de realizare lingvistică, enunțurile sunt grupate în *enunțuri nestructurate* - enunțurile reprezentate prin secvențe fonice care se identifică cu unitatea lexicală și care sunt, ca atare, neanalizabile și care comunică, de regulă, o informație privind reacția vorbitorului față de faptul extralingvistic - și în *enunțuri structurate sintactic* - enunțuri ce variază ca amplasare și care se organizează prototipic în jurul unei forme verbale la mod personal care, prin informația gramaticală specifică, ancorează referențial structura lingvistică care reprezintă enunțul și determină configurația de ansamblu a comunicării. (GALR II 2005, 13-14).

„Enunțul, unitate a comunicării, este dependent de *referința* a cărei expresie o reprezintă și de posibilitățile lingvistice combinatorii oferite de sistem, orice enunț fiind rezultatul actualizării unor virtualități combinatorii ale sistemului limbii date.” (GALR II 2005, 14-15). În organizarea oricărui enunț se consideră că interferează planul comunicativ și cel sintactic, iar relațiile sintactice sunt cele care au un rol definitoriu în ordonarea gramaticală a componentelor enunțului analizabil.

În *Gramatica de bază a limbii române* din 2010, teoria enunțului este prezentată în cadrul a două capitole intitulate: „Tipuri de enunț” și „Structura informațională a enunțului”. Enunțul este definit ca „o unitate de comunicare verbală, care, în mod prototipic, este structurată gramatical în jurul unui predicat al enunțării. Secvența de cuvinte care alcătuiește enunțul se referă la o stare de lucruri reală sau posibilă (are referențialitate), este autonomă și realizează un act de limbaj (are ton pragmatic). Enunțul este caracterizat de un contur intonațional specific (în funcție de tipurile sale). Există și enunțuri nestructurate, constituite din elemente echivalente cu un predicat al enunțării (*Foc!, Vai!, Da!* etc).” (GALR II 2005, 15).

Enunțul este încadrat în două tipologii: *o tipologie sintactică* și *o tipologie sintactico-pragmatică*. În categoria tipurilor sintactice de enunț sunt incluse *enunțurile simple* - enunțul structurat și cel nestructurat - și *enunțurile complexe* - cele alcătuite prin coordonare, prin subordonare, precum și cele care conțin propoziții cu verb la formă non-finită. În funcție de scopul pragmatic al comunicării, enunțurile se organizează în câteva tipare principale - *asertive, interogative, imperative* și *exclamative* (GBLR 2010, 604).

În capitolul „Structura informațională a enunțului” din *Gramatica de bază a limbii române* din 2010, se pornește de la ideea conform căreia informația cuprinsă într-un enunț este organizată din mai multe puncte de vedere, în funcție de ce este nou sau deja cunoscut, în funcție de ceea ce este considerat mai important sau mai puțin important, de ceea ce contrazice anumite așteptări ale interlocutorului.

Aceste ierarhizări ale conținutului se reflectă în structura sintactică și prozodică a enunțului prin reorganizarea sintactică, prin ordinea cuvintelor, prin prezența unor marcatori specifici, intonația (*caracterul frastic*). Teoretizările au în vedere *tema* – elementul deja dat, de la care se pornește într-un enunț – și *rema* unui enunț – informația nouă, *tematizarea (topicalizarea)* enunțului – plasarea, în poziția inițială a unui enunț, a unui component care nu-i este caracteristic, *rematizarea* unei secvențe din enunț, – *focusul* – elementul reliefat prin contrast și prin raportare la așteptările receptorului, *focalizarea* – reliefaarea unei informații rematice și plasarea ei în poziția de focus – și focalizatorii – cei care reliefează un constituent rematic și au valori semantico-pragmatice. (GBLR 2010, 605-610).

Astfel, pornind de la definiția enunțului conform căreia „prin enunț se înțelege o secvență fonică (un flux sonor), limitată prin pauze și caracterizată prin contur intonațional și care poartă o anumită informație semantică, reprezintă deci o comunicare.” (GBLR 2010, 612-617), putem spune că orice enunț este caracterizat prin trei trăsături definitorii, și anume: *autonomia comunicativă*, prin care se înțelege că enunțul este sau poate fi din punct de vedere comunicativ de sine stătător; *integritatea structurală*, indiferent dacă toate componentele sunt prezente fizic sau pot fi recuperate, și *unicitatea conturului intonațional* care conferă finalitate comunicativă enunțului.

Prin urmare, enunțul poate fi acceptat ca unitate a nivelului sintactic în plan comunicativ, dar, nefiind nici definit și nici delimitat, în plan relațional, nu se pune problema ca acesta să fie considerat unitate relațională. Ca unitate sintactică, enunțul implică posibilitatea de diviziune, are calitatea de întreg analizabil, iar despre organizarea internă a unui enunț se poate vorbi în măsura în care acesta este alcătuit prin articularea a cel puțin două componente. (Guțu Romalo 1973, 29-32).

Jean Dubois, în *Dictionnaire de linguistique* din 1973, face anumite precizări terminologice, insistând asupra distincției dintre *enunț/fraza simplă* și *enunț/fraza complexă*, precum și între *frază* și *propoziție*, fraza fiind cea care poate să conțină mai multe propoziții, cu precizarea că termenul *propoziție* se aplică doar subordonatelor, iar perspectiva abordată în ceea ce privește fraza o apropiere de conceptul actual *enunț*. Autorul remarcă dificultatea definirii frazei prin unitate de sens, deoarece există situații în care conținutul semantic poate fi exprimat într-o singură frază sau în două fraze juxtapuse, ceea ce face dificilă distincția dintre *frază* și *text*: *Pendant que je lis, maman coud // Je lis. Maman coud*.

Autorul remarcă și faptul că în gramatica modernă nu există definiții clare ale frazei, preferându-se a se spune nu ceea ce este de fapt o frază, ci ceea ce constituie o frază. Din această perspectivă o frază este un enunț în care constituenții trebuie să își asume o funcție și care, în vorbire, trebuie să fie însoțit de o intonație. Fraza este delimitată, la început, prin majusculă și, la sfârșit, prin punct, fiind marcată printr-un anumit contur intonațional și este încadrată prin două pauze clare, iar din punct de vedere semantic este dotată cu un sens complet (Dubois 1973, 378).

Descrierea și analiza frazei complexe presupune, în primul rând, definirea sa în calitate de concept și ca realizare lingvistică, iar această definire nu se poate limita doar la domeniul sintactic. Perspectivile semantică și pragmatică asupra relațiilor logico-semantice pe care o asemenea structură o pot exprima sunt esențiale.

Antoine Culioli propune o definiție a frazei care este pe cât de completă și riguroasă, pe atât de posibilă, luând în calcul toate perspectivele lingvistice moderne: „o unitate gramaticală care deține caracteristicile prozodice și grafice și care se poate defini fie prin reguli de bună formare sintactică, fie prin reguli semantice” (Culioli I 1990, 153). Astfel, o frază complexă trebuie să aibă un sens complet, în acest caz ea fiind atât gramaticală, cât și semantică. O frază gramaticală nu este o simplă alăturare de propoziții, ci constituie spațiul unei organigrame, în care constituenții își asumă, fiecare, o funcție specifică, prin raportare la întreg. Astfel, în totalitatea sa, fraza complexă este o unitate structurală și semantică, în care elementele, adică purtătorii conținuturilor informaționale, sunt organizați în așa fel încât comunicarea să fie una logică și coerentă. De aici rezultă *autonomia comunicativă* a frazei, prin care se înțelege că fraza ca enunț este sau poate fi din punct de vedere comunicativ de sine stătătoare, terminată, finită, adică poate fi înțeleasă fără alte completări.

Doar enunțul este cel care stabilește relația frazei cu lumea și decide condițiile de integrare a frazei în cadrul discursului. Enunțul are o realitate actuală și se caracterizează prin autonomie comunicativă,

integritate structurală și contur intonațional. Fraza și propoziția se situează la nivelul posibilului. Fraza nu este altceva decât o formă abstractă care devine un fapt de discurs doar ca urmare a unui act de comunicare individuală, într-o situație particulară. Una și aceeași frază poate genera o infinitate de enunțuri în funcție de identitatea interlocutorilor și de condițiile concrete în care ia naștere actul de comunicare. Prin urmare, fraza și propoziția se situează la nivelul posibilului, doar enunțul are o realitate actuală. Doar el aparține discursului, doar el are o valoare de adevăr. Fraza simplă *Am o problemă medicală care necesită o rezolvare urgentă*. nu este în sine adevărată sau falsă până în momentul în care nu este efectiv pronunțată de către un interlocutor.

Statutul construcțiilor incidente în limba română contemporană

Discursul apare ca un șir de semne sonore sau grafice în care se pot distinge, după anumite criterii de formă și de sens, mai multe elemente constitutive sau constituenți. Vorbind sau scriind într-o limbă trebuie, pentru a fi înțeleși, să formulăm comunicarea pe care o avem de transmis cu ajutorul elementelor constitutive ale limbii respective, potrivit regulilor de funcționare și de combinare între ele. Tot enunțul este cel care decide condițiile de integrare a frazei în cadrul discursului. Pentru a se putea integra într-un text, nu este suficient ca fraza să fie conformă gramaticii limbii, ci este necesar ca aceasta să se adapteze prin structura funcțională contextului căruia îi aparține. În acest context, construcțiile incidente, apozitia, elipsa sunt forme de comunicare suplimentară integrate unei comunicări legate din punct de vedere sintactic. De multe ori, construcțiile incidente au rolul să completeze condițiile de acceptabilitate gramaticală sau semantică cu condițiile referitoare la coeziune, ele contribuind la integrarea unei fraze bine formate într-un context. Datorită acestor relații coezive între ceea ce precedă și ceea ce urmează, enunțul este parte integrantă a unei organizări discursive/textuale.

Construcțiile incidente reprezintă elemente nelegate sintactic a căror intervenție *tulbură* caracterul unitar al unei propoziții sau fraze. Aceste construcții reprezintă o comunicare marginală, de sine stătătoare, aflată pe alt plan față de comunicarea de bază, fie în sensul că vorbitorii sunt diferiți, fie în acela că vorbitorul unic introduce în comunicarea sa elemente de adresare, de atitudine, de explicație (Avram 1986, 326-327). Prezența unei propoziții incidente într-o propoziție independentă nu-i dă acesteia statut de frază, deoarece cele două comunicări nu se constituie în aceeași unitate sintactică. În frază acestea nu se iau în calcul la numărarea unităților care o alcătuiesc, ele fiind elemente ale unei comunicări paralele, „sintactic ele nu sunt legate în frază” (Drașoveanu, Dumitrașcu, Zdrengea 1965, 48). Relația de incidență este expresia sintactică a intersectării a două sau mai multe planuri în interiorul aceluiași enunț, care devine astfel un enunț complex, iar termenii implicați în relația de incidență sunt enunțuri cu grade diferite de autonomie, care se articulează în limitele unității enunțării.

Există câteva situații în care componente ale enunțului (cuvinte, grupuri de cuvinte, propoziții) angajează relații pragmatice, discursive cu celelalte elemente componente. Aceasta este situația construcțiilor incidente, situație în care structura propoziției este întreruptă pentru ca locutorul să-și exprime un anumit punct de vedere, să aducă explicații suplimentare în legătură cu cele enunțate, să facă legătura dintre idei. Se consideră că aceste întreruperi nu sunt coordonate sau subordonate în plan sintactic, ci în plan pragmatic, în raport cu termenul de același rang sintactic sau cu un regent neexprimat. Tot în plan pragmatic sunt situate și în situația în care aceste construcții incidente pot avea rolul de a asigura raportarea vorbirii directe (*Pleacă de aici, spuse el nervos, pentru că s-ar putea să ne certăm.*) (GBLR 2010, 354-357).

În discursul direct, vocativul și interjecția adresativă apar ca elemente incidente. Circumstanțialul metadiscursiv - care este exterior grupului verbal exprimat prin enunț (regentul său fiind, de fapt, de cele mai multe ori absent), pentru a face referire la actul enunțării - este catalogat drept un tip special de construcție incidentă (*Cred că nu se simte bine, [spun asta] pentru că veni vorba.*). Alte elemente incidente se consideră a fi conectorii pragmatice (*Credeți că am scăpat de vremea urâtă? Ei bine, ploile revin în toată țara.*).

În *Gramatica limbii române* din 1966, sub titlul general de „Fenomene și procedee sintactice comune frazei și propoziției” se discută *cuvintele și construcțiile incidente*, adică acele cuvinte și construcții care

aduc o comunicare suplimentară în interiorul unei comunicări de bază (GLR II 1966, 422-427), iar în ediția *Gramaticii limbii române* din 2005, *cuvintele și construcțiile incidente* sunt luate în discuție în capitolul intitulat „Structuri sintactice deviate”, din partea a II-a, „Organizarea discursivă”, parte consacrată diferitelor aspecte ale discursului. Între aceste fenomene, alături de elipsă, anacolul, repetiție, sunt integrate și construcțiile incidente, în subcapitolul „Construcții incidente”, precum și parțial, în „Tipuri de discurs” în interpretarea vorbirii directe (GALR II 2005, 738-742).

Prezența unei construcții incidente generează două unități propoziționale nu aparțin aceluiași plan de comunicare: una se realizează ca expresie a actului de comunicare, iar alta, ca expresie a atitudinii afective sau raționale a subiectului vorbitor față de cele comunicate, ceea ce are drept consecință un raport de *supraordonare*, o relație care caracterizează structura enunțului constituit din două unități care aparțin la două planuri de vorbire (vorbirea directă și vorbirea autorului care reproduce vorbirea directă a altui autor – *Dragii mei, spune mama, veniți la masă!* – și care alcătuiesc structuri sintactice caracterizate prin relații sintagmatice. În acest sens, D.D. Drașoveanu susține și demonstrează că „nimic din ce intră în zona paranteticului – nici segmentele incidentale, nici cele explicative – nu este funcție, pentru că, prin însuși faptul de a se situa între paranteze, nu actualizează valențe.” (Drașoveanu 1997, 75). Propoziția incidentă este în nonraport cu termenul antecedent, nu este în relație cu acesta, nu este un contractant al acestuia. Pornind de la principiul conform căruia unde nu este relație nu este nici funcție sintactică, se poate spune că nu există un raport sintactic de incidență, relația de incidență fiind de natură parantetică, exclusiv semantică.

Construcția incidentă de tip propoziție independentă este intercalată într-o alta sau plasată între două propoziții, fără a crea o legătură de natură sintactică între acestea. ^{În cazul propoziției incidente nu se poate pune problema nici a subordonării}, nici a coordonării, aceasta fiind din punct de vedere gramatical asemănătoare unei propoziții principale, dar o principală care, din cauza sensului său secundar, nu poate fi pusă pe același plan cu o propoziție principală în adevăratul sens al cuvântului. Aceasta apare într-o frază, nu ca o manifestare a dezvoltării sale organice, ci ca o paranteză, și oricare ar fi importanța sa pentru sensul frazei, ea are statutul unui corp străin, are o exterioritate sintactică și semantică, care, indiferent de nuanțele și gradele diferite în care apare, îi confră un caracter extern indiscutabil. Pe de altă parte, în discursul direct, aceasta redând vorbele cuiva, poate exprima o formulă de politețe, un apel la atenția interlocutorului sau un comențiu, o reflecție a celui care vorbește. Acestea se manifestă în interiorul frazei complexe asemeni unei paranteze și își confirmă importanța în cadrul discursului, putând fi considerate un caz particular de juxtapunere semantică.

Concluzii

Enunțul este cel care stabilește relația frazei cu lumea și decide condițiile de integrare a acesteia în cadrul discursului, el având o realitate actuală și caracterizându-se prin autonomie comunicativă, integritate structurală și contur intonațional. Fraza și propoziția se situează la nivelul posibilului. Fraza nu este altceva decât o formă abstractă care devine un fapt de discurs doar ca urmare a unui act de comunicare individuală, într-o situație particulară. Una și aceeași frază poate genera o infinitate de enunțuri în funcție de identitatea interlocutorilor și de condițiile concrete în care ia naștere actul de comunicare. Așadar, fraza și propoziția se situează la nivelul posibilului, doar enunțul are o realitate actuală, doar el aparține discursului, doar el are o valoare de adevăr.

În cadrul enunțului, construcțiile incidente, apozitia, elipsa sunt forme de comunicare suplimentară integrate unei comunicări legate din punct de vedere sintactic. De multe ori, construcțiile incidente au rolul să completeze condițiile de acceptabilitate gramaticală sau semantică cu condițiile referitoare la coeziune, ele contribuind la integrarea unei fraze bine formate într-un context. Datorită acestor relații coezive între ceea ce precedă și ceea ce urmează, enunțul este parte integrantă a unei organizări discursive/textuale.

Construcțiile incidente de tip propoziție necesită două interpretări importante: una de ordin sintactic și alta de ordin literar. Astfel, din punct de vedere gramatical, verbul propoziției incidente este plasat înaintea subiectului, ceea ce contravine topicii normale conform căreia verbul este situat după subiect.

Din punct de vedere literar, propozițiile incidente conțin verbe declarative ca: *a răspunde, a zice, a spune, a murmura, a ruga* al căror rol este de a crea expresii forțate cu scopul de a surprinde cititorul, ceea ce le asigură o existență durabilă și relevantă în cadrul structurii discursive.

Rezultă, așadar, caracterul exclusiv semantic și facultativ al propoziției incidente care se situează în afara frazei, se manifestă în interiorul frazei complexe asemeni unei paranteze, caracterul său extern fiind indiscutabil. Aceste concluzii ne îndreptățesc să considerăm construcția incidentă de tip propoziție ca nefiind în relație sintactică cu termenul antecedent. Ea nu este un contractant al acestuia, motiv pentru care nu există un raport sintactic de incidență, relația de incidență fiind de natură parantetică, exclusiv semantică.

References:

- Avram, Mioara. 1986. *Gramatica pentru toți*. Editura Academiei Române.
- Culioli, Antoine. 1990. *Pour une linguistique de l'énonciation. Operations et représentations*, tome 1, Ophrys.
- Drașoveanu, D. D., Dumitrașcu, P., Zdrengea, M. 1965. *Analize gramaticale și stilistice*, Editura Științifică.
- Drașoveanu, D.D. 1997. *Teze și antiteze în sintaxa limbii române*. Clusium
- Dubois Jean et alli. 1973. *Dictionnaire de linguistique*, Librairie Larousse, Paris.
- Gaur, Alexandru, Mioara Avram și Laura Vasiliu (coord.). 1966. *Gramatica limbii române* (GLR). Volumul I, ediția a II-a. Editura Academiei Române.
- Guțu Romalo, Valeria. 1973. *Sintaxa limbii române. Probleme și interpretări*, Editura Didactică și Pedagogică.
- Guțu Romalo, Valeria (coord.). 2005. *Gramatica limbii române* (GALR). Editura Academiei Române
- Iordan, Iorgu și Robu, Vladimir. 1978. *Limba română contemporană*. Editura Didactică și Pedagogică.
- Pană Dindelegan, Gabriela (coord.). 2010. *Gramatica de bază a limbii române*. Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan – AL. Rosetti”.
- Sorin Stati, Sorin. 1972. *Elemente de analiză sintactică*, Editura Didactică și Pedagogică.

BIONOTE:

Cipriana-Elena Čavaș is a lecturer dr. at the Department of Romanian Language and General Linguistics, Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University of Cluj-Napoca. She published several studies on contemporary Romanian language (morphology, syntax, lexicology, semantics, and stylistics). Essential works: *Clasa substantivului în limba română contemporană* (*The Noun Class in Contemporary Romanian*), 2018; *O tipologie a relațiilor sintactice. Abordare contrastivă română și franceză* (*A Typology of Syntactic Relations. Romanian-French Contrastive Approach*), 2018; *O abordare morfosintactică și stilistică a operei lui Ion Creangă în școala românească* (*A Morphosyntactic and Stylistic Approach to Ion Creangă's Work in Romanian School*), 2021; *Dicționarul Aurilor* (*The Dictionary of Goldsmiths*), 2023; *Particularitățile substantivului în cadrul grupului nominal. Compendiu* (*Peculiarities of the Noun within the Noun Group. Compendium*), 2024. Her academic interests include: morphology, syntax, phonetics, as well as the interdisciplinary approaches to the contemporary Romanian language.

Disco Elysium: Voices and Thoughts. A brief overview of Skill Voices and The Thought Cabinet

Article history:

Received: 27.04.2025

Revised: 07.07.2025

Accepted: 28.09.2025

Available online: 21.10.2025

Tudor-Alexandru RUSU

University of Alicante

t.rusu31@gmail.com

<https://doi.org/10.56177/eon.6.3.2025.art.12>

ABSTRACT: The article aims to investigate the use of internal voices of the skills as a means of constructing and conveying identity. By analyzing the narrative mechanisms and player interactions, this study explores the roles of the voices as narrative agents influencing character development and the player's perception alongside the role of the Thought Cabinet.

KEYWORDS: skills; voices; mind; internalized; thoughts.

TITLUL: „Disco Elysium: Voci și Gânduri – o scurtă prezentare generală a Abilităților vocale și a Cabinetului de Gânduri”

REZUMAT: Articolul își propune să investigheze folosirea vocilor interne ale puterilor în calitate de mijloace de construcție și atribuire a identității. Analizând mecanismele narative și interacțiunile dintre jucători, prezentul studiu explorează rolurile vocilor drept agenți narativi ce influențează dezvoltarea personajelor și percepția jucătorului, alături de rolul Cabinetului de Gânduri.

CUVINTE-CHEIE: puteri; voci; minte; internalizat; gânduri.

The 2019 video game „Disco Elysium” has won multiple awards for its innovative narrative and gameplay style, notably winning four awards at The Game Awards in 2019¹. It features a rich narrative, a deeply involved skill tree, and character archetypes for the beginning of the game.

The game's skills will often dictate the player's actions and interactions with the game's story and are split into four branches: *Intellect*, *Psyche*, *Physique*, and *Motorics*.² The four branches create a distinct architecture for the main character, Harrier „Harry” Du Bois, as he awakens with temporary retrograde amnesia following nights of alcohol-induced debauchery. They assist in recreating the man who awakens as a blank slate character typically found in traditional-style RPGs. „In effect, the game plays as a turn-based dialogue-driven story, where players are not only in control of the character but also the story that changes based on their choices.”³

Each skill has its own voice and its unique perspective upon any problem that Harry and his partner, Lt. Kim Kitsuragi, come across during their investigation into the murder of a foreign mercenary. The unique position of the skills and their voices may contribute to solving an in-game problem or situation: such as when the skill „Visual Calculus” reveals the number of footprints at the very first crime scene examination by Harry and Kim⁴, or may even hinder their investigation by being unable to reveal the correct details at the scene. Later on, the same skill may assist or mislead in discovering the trajectory of the bullet that fatally wounded the victim.

The voices of skills push the conventional narrative boundary through the game's literary ambition, innovation and philosophical depth bringing „a modern nuance to traditional gameplay is the contextual

¹ The Game Awards, accessed 25.04.2025, <https://thegameawards.com/rewind/year-2019>

² Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Skills>

³ Dey, Srinjoy. *Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities*. 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.

⁴ Youtube, accessed 25.04.2025, <https://youtu.be/T3NTLoDfM9M?si=W-l78EavzrvBemxS&t=98>

skill development where, rather than upgrading “classic” traits such as Strength or Dexterity, our protagonist unlocks various aspects of his psyche that act as a twisted Greek chorus: each with its own personality and voice, offering (unwanted) advice in dealing with various situations.”¹ Other parts of the protagonist’s psyche, such as logic, empathy, authority, and inner empire, will more often intervene than others. The study will further analyze the ideas of archetypes, the architecture of Harry’s mind in recreating his identity, and a brief analysis of the skills.

The Architecture of the Broken Mind

Disco Elysium offers an unprecedented approach to character development through the initial array of archetypes offered even before the story begins during character creation. „The player is given the choice of archetypes, which significantly changes the dialogue options, actions the player-character can perform, and how the other characters interact with the protagonist. These archetypes are built on combinations of four basic abilities: Intellect, Psyche, Physique, and Motorics.”²

The archetypes can be viewed in illustration 1 and reveal the initial facets of Harry that will develop throughout the story. It should be noted that, despite the existence of the archetypes, the player may choose to recreate the initial starting stats for Harry as they wish. Each archetype paves the way for the skill found in illustration 2 to take command of the dialogue/monologue during the course of the story. It should also be noted that the skills become personified voices of the character’s fragmented mind and serve as a bridge in reconnecting and rebuilding the broken Harry as the main plot unfolds.

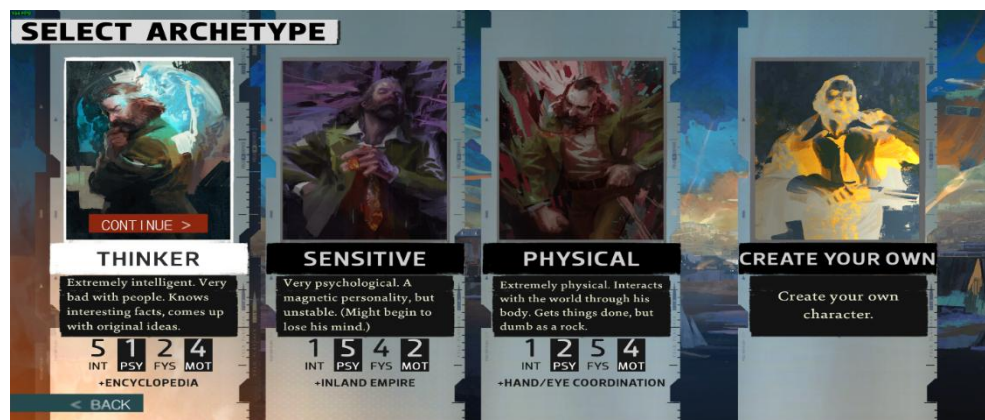


Illustration 1: Archetype Selection ³

¹ Gekker, Alex & Joseph, Daniel. (2021). *Selling Elysium: the political economy of radical game distribution*. Baltic Screen Media Review. 9. 20-31. 10.2478/bsmr-2021-0003.

² Dey, Srinjoy. *Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities*. 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.

³ Disco Elysium ZA/UM <https://discoelysium.com>, date of access: 25.04.2025

Illustration 2: Skills ¹

The heart of the game revolves around the division, intervention, and eventual dissent caused by Harry's internal voices, unfolding new facts, twisting the experience as the main plot and subplots come together. "The internalization of socially rooted and historically developed activities is the distinguishing feature of human psychology."² Therefore, a brief overview of each skill is required to understand their role in the story further.

Intellect: the focus of this branch lies in logic and aids in the character and player's experience in processing external information and complex problem solving. Notably, each branch features six skills as follows:

- **Logic:** defined by the game as „Wield raw intellectual power. Dedicate the world. Cool for: Analysts, Pure Rationalists, Obviously Logicians.“³
- **Encyclopedia:** „Call upon all your knowledge. Produce fascinating trivia. Cool for: Thinkers, Historians, Trivia Freaks“⁴
- **Rhetoric:** „Practice the art of persuasion. Enjoy rigorous intellectual discourse. Cool for: Ideologues, Conversationalists, Would-Be-Politicians.“⁵
- **Drama:** „Play the actor. Lie and detect lies. Cool for: Undercover Cops, Thespians of the Stage, Psychopaths.“⁶
- **Conceptualization:** „Understand creativity. See Art in the world. Cool for: Creatives, Psychedelic Fanciers, Critics.“⁷
- **Visual Calculus:** „Reconstruct crime scenes. Make laws of physics work for the Law. Cool for: Forensics Scientists, Tactical Fighters, Math-Minded People.“⁸

¹ Erich Delang, "Disco Elysium as Modern Literature", <https://erich-delang.medium.com/disco-elysium-as-modern-literature-9d71c1c28d45>, date of access: 25.04.2025

² Vygotsky, L. S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, ed. Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner, and Ellen Souberman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978).

³ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Logic>

⁴ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Encyclopedia>

⁵ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Rhetoric>

⁶ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Drama>

⁷ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Conceptualization>

⁸ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Visual_Calculus

Each skill in the Intellect branch serves in bringing the most rational conclusions, while *Encyclopedia* will often guide the player in understanding the world around them, its histories, cultures and general worldbuilding. The path of the Intellect represents the organized, the critical thinking parts of Harry's broken mind, however twisted by the presence of *Drama* and *Conceptualization* which bring a subjective and emotional flair in the ways of playing the actor, the artist, the undercover cop but also seeing and interacting with art and its aesthetic in the external world.

The blend between raw logic and emotion creates an internal struggle where Harry's ration and irrational thoughts meet and will find themselves at odds adding to the overarching thematic of cognitive dissonance and internal conflict; These skills, embodying the physical and mental traits of the protagonist, also display individual characteristics. They have motives (display of their 'usefulness' to the character), interact with each other, grow more influential (level up), and possess the ability to shape the narrative according to their points (the higher the points in certain skills, the more dominant they are).¹ By giving the skills a 'voice' it enables them to become more closer to a fully-fledged character rather than a passing thought, posing Harry's person as a carrier for the skills and creating the idea that he's merely the shell in which all these other characters reside.

Psyche: is the branch governing the emotional and social aspects of the protagonist. The skills found within the path encompass Harry's willpower, empathy, authority and his ability to read and understand the other characters he encounters throughout the story. The branch features the following:

- **Volition:** "Hold yourself together. Keep your Morale up. Cool for: Sane People, Well-Adjusted Cops, The Non-Suicidal."²
- **Inland Empire:** "Hunches and gut feelings. Dreams in waking life. Cool for: Dreamers, Para-Natural Investigators, Mental Creators."³
- **Empathy:** "Understand others. Work your mirror neurons. Cool for: Judges of Character, Interviewers, Interrogators."⁴
- **Authority:** "Intimidate the public. Assert yourself. Cool for: Leaders, Experts of Psychological Warfare, Respect-Junkies."⁵
- **Esprit de Corps:** "Connect to Station 41. Understand cop culture. Cool for: Cops, Cop-Aficionados, Pretend-Cops."⁶
- **Suggestion:** "Charm men and women. Play the puppet-master. Cool for: Diplomats, Charmers, Sociopaths."⁷

All the skills in the psyche branch allow Harry to tap into his imagination and intuition, providing glimpses into his subconscious where irrationality often overrides rationality. Where *Volition* represents the inner strength of the character and aids him in resisting the pressures of the external world, *Empathy* allows him to connect to the characters he interacts with, for instance in his phone call with Sylvie where *Empathy* continuously pushes him to discover and understand her reasons for being upset and allowing him to apologize for his past misdemeanors. However, there are skills featuring a more niche style of engagement from the protagonist and, by extension, the player. For instance, the *Esprit de Corps* skill only ever allows Harry to better understand the culture he comes from and enables different interactions with his colleagues from Station 41, notably in dialogue and initial interaction with Jean Vicquemare, Harry's former partner: "ESPRIT DE CORPS – Not far from here a 34-year-old man called Jean Vicquemare reluctantly picks his facial hair while a dark-haired woman in an officer's suit waits for an

¹ Dey, Srinjoy. *Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities*. 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.

² Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Volition>

³ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Inland_Empire

⁴ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Empathy>

⁵ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Authority>

⁶ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Esprit_de_Corps

⁷ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Suggestion>

answer. A typical police station morning hums in the background: telephones ringing, the whirr of a roll'o'dex..."¹

In *Disco Elysium* an emphasis is placed on both computation and randomness in action. In the first instance, this is visible in the 'cellular automata' of Harry's skills not just existing but also having numerical values that are compared to environmental values in the game's dialogue and skill check systems. It's not enough that Harry has perception –rather, his perception is computed against the difficulty factor of the environment he finds himself in. Not only this, but within the skill check system, the player must roll the dice when doing skill checks regardless of the construction of Harry. Not only is Harry produced then as the computed emergence of automata, and the interaction with his environment; a universal randomness further complicates this emergence.²

It is worth noting that more than once throughout the game, Harry experiences a lack of control over his corporeal self, in the sense that even in the game's beginning, he is met by unseen characters which are parts of his body, namely: *Ancient Reptilian Brain* and *Limbic System*. These parts of Harry's fractured self meet him during the morning he wakes up for the first time, during the second night and when he discovers his journal and manages to pull himself to read through it in detail and finding the letter from his former love interest Dora Ingerlund.

Physique: Features the named characteristics of the corporeal part of Harry, but not entirely:

- **Endurance:** „Take the blows. Don't let the world kill you. Cool for: Fighters who can take a hit, Lookouts who don't sleep, Human Batteries.”³
- **Pain Threshold:** „Shrug off the pain. They'll have to hurt you more. Cool for: Unstoppable Fighters, Guys who don't die, Masochists.”⁴
- **Physical Instrument:** „Flex powerful muscles. Enjoy healthy organs. Cool for: Muscle Men, Bare Knuckle Brawlers, Gym Teachers”⁵
- **Electrochemistry:** Go to party planet. Love and be loved by drugs. Cool for: High-Fliers, Party Enthusiasts, Cops who need Lightning.”⁶
- **Shivers:** „Raise the hair on your neck. Tune in to the city. Cool for: City Lovers, The Wisest of the Street Wise, The Genuinely Supra-Natural.”⁷
- **Half Light:** Let the body take control. Threaten people. Cool for: High-Strung Investigators, Shoot-Now-Ask-Questions-Later Cops, Surprise Haters.”⁸

While the branch focuses mostly on Harry's body and bodily strength through *Endurance*, *Pain Threshold* and *Physical Instrument*, which play a vital role in the more physical interactions and eventual confrontations Harry will be faced with, the true depth of the physical paths lies in the more abstract skills of *Electrochemistry*, *Half Light* and *Shivers*.

Notably, *Electrochemistry*, reveals the susceptibility of Harry to alcohol and other vices which are the true progenitors of his problematic existence, the skill actively pushes Harry away from his potential recovery and more often than not serves to hinder his progression rather than assist which can be seen in the following lines:

¹ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jean_Vicquemare

² Conor McKeown, 'What Kind of Cop Are You?': *Disco Elysium's Technologies of the Self within the Posthuman Multiverse*, *Baltic Screen Media Review* 9 (2021): 68–79, <https://doi.org/10.2478/bsmr-2021-0007>.

³ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Endurance>

⁴ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Pain_Threshold

⁵ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Physical_Instrument

⁶ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Electrochemistry>

⁷ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Shivers>

⁸ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Half_Light

PAIN THRESHOLD [Medium: Success] - Yeah, a painkiller would be good about now. This thing is "pulsating" with discomfort.

ELECTROCHEMISTRY [Medium: Success] The best cure for a headache is, of course morphine. They won't have that, so cigarettes will have to do.

ELECTROCHEMISTRY - Repercussions? There's a high risk of GLORY? With a mild chance COOL GENIUS. Smoking makes you into an INTELLECTUAL, everybody knows that.

VOLITION [Medium: Success] - It only lets you concentrate because you're in nicotine withdrawal. It only mitigates it's own...

ELECTROCHEMISTRY - ...bla bla bla. Boring. Light it up!¹

It can easily be noted that while the other skills attempt to pose resistance, *Electrochemistry* does its utmost to ignore the others and push Harry right back to the path that set him on his most troublesome period. While the other skills in the physique tree ground Harry's character, they also stand to reveal his physical decline and corporeal limitations after years of vices and personal abuse.

Before the beginning of the story, Harry was a man who had succumbed to his past and the tragic abandonment by his partner Dora Ingerlund which caused the protagonist to fall into the trap of vices, most notably alcoholism. He is shown in his most fragile state both physically and mentally by the physique branch and these subjects of the story become a central part in understanding the game's idea of societal and personal decay.

Motorics: The last skill category rules over Harry's coordination and perception through the following skills:

- **Hand/Eye Coordination:** „Ready? Aim and fire. Cool for: Trick-Shooters, Snipers, Jugglers”²
- **Perception:** „See, hear and smell everything. Let no detail go unnoticed. Cool for: Fine Detail Detectives, Sensualists, Urban Scavengers.”³
- **Reaction Speed:** „The quickest to react. An untouchable man. Cool for: Shot-Dodgers, Thinkers on their Feet, Pinball-Heads.”⁴
- **Savoir Faire:** „Sneak under their noses. Stun with immense panache. Cool for: Acrobats, Thieves, Unbearable Show-Offs.”⁵
- **Interfacing:** „Master machines. Pick locks and pockets. Cool for: Machinists, Tinkerers, Instrument Players.”⁶
- **Composure:** „Straighten your back. Keep your poker face. Cool for: Card Players, Military Fetishists, Cool People.”⁷

In this particular branch, while not the most used throughout the story but keeping its relevance nonetheless throughout the plot, it enables Harry to notice more subtle and nuanced clues that others (including his partner Kim) might miss. While the skills seem much more superficial, they offer a grounded and immediate way for Harry to interact with his surroundings, while serving as a reminder

¹ Disco Elysium ZA/UM

² Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Hand-Eye_Coordination

³ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Perception>

⁴ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Reaction_Speed

⁵ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Savoir_Faire

⁶ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Interfacing>

⁷ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Composure>

to the character that while he struggles internally, he still has a form to navigate and manipulate the environment:

CEILING FAN - This fan has two chain pull switches - one ends in a tiny fan, the other in a light bulb. A truly horrific necktie has somehow attached itself to one of the blades.

INLAND EMPIRE [Medium: Success] - Or has it been consigned there as punishment? You feel as though this creature is your friend and wants to reattach itself to your neck. So that you may continue your adventures together in this strange world!

CEILING FAN - The blades come squeaking to a halt. It should be easier to reach the tie now.

SAVOIR FAIRE [Medium: Success] - You swoop up and catch the tie... snap! It's released from the blade. WARNING! WARNING! The necktie is no longer contained.

Item gained: Horrific Necktie

CEILING FAN - What you have in your hand is a fantastically colourful tie, with four or five different patterns. The knot reminds you of a noose.

LOGIC (Medium: Success] - If it's your friend, why was it up there? Who ties their friend to a ceiling fan? Maybe this thing is dangerous somehow...¹

The Mind as a Battlefield

The form of Harry's mind is neither static, nor unified, it is an arena where each branch and each skill vie for dominance over the others as can be noted in the way previously presented showing the various skill interacting with one another. Through the unique narration and individual voice, each vying for control over the broken mind, each pushing for a different approach to solving problems: where *Empathy* would urge a kinder response, *Physical Instrument* would suggest the violent approach, all the while *Savoir Faire* would question how good a certain move might look during which *Electrochemistry* would be distracted by the potential of smoking a cigarette and having a drink instead of solving the crime.

The results of the interface between each skill are a multifaceted and complex portrayal of the amnesiac detective's mind. Therefore all the inner traits, these inner demons of Harry's mind, are more than simple passengers along for the story, but are active participants in steering and guiding the experienter in unfolding the central mystery. They nuance Harry's outlook on the people, the problems, the objects and the socio-politics of the world he inhabits. Skills represent alternatives, at the same time as they reconstruct Harry's identity, they have almost complete control over his emotional responses, his perception and understanding of the world that surrounds him, and lastly his fractured sense of self. Also represented by the skills are different strategies, alternatives to finding the solution, to understand the potential suspects and the leads to the path forward.

With each playthrough, Harry will be a different character based simply on the chosen archetype as the game invites and encourages experimenting with the different skills and customizable archetype for Harry's persona. Therefore this changes the 'arena' in which the skills battle constantly for dominance creating a vastly different result for each individual experience and resulting in a different reconstruction of Harry's personality for each individual experienter.

Harry's internal voices act as both his companions throughout the investigation, but also act as autonomous agents transforming and twisting the detective's mind into a theatre of ideology, politics, art, emotion, but also violence, wrath and debauchery. They blur the lines between thought and dialogue through the mechanics of the Thought Cabinet „comprising fifty-three thoughts, which, when 'internalised,' can boost skills, change the protagonist's reputation, and reveal new story arcs and character interactions. It is also connected to the player's choice to roleplay the protagonist along any

¹ Youtube, accessed 25.04.2025, https://youtu.be/2T5Y_mTsGz0?si=TnM5Q9_khmtLCouc&t=1242

of the four ideologies—socialism, moralism, fascism, and ultraliberalism—and seven ‘copotypes’—Superstar Cop, Apocalypse Cop, Sorry Cop, Boring Cop, Honour Cop, Art Cop and Hobo Cop. These alignments also significantly impact character interactions and how the story plays out without affecting the ending.”¹

Skills challenge the ideas of internal and external manifestation, but also traditional models of agency and authorship, inviting the experienter to explore not just the external world of Revachol, but the turbulent world of a broken mind awaiting reconstruction.

The Thought Cabinet

The mechanics of the Thought Cabinet are what link the ideas and ideologies of skills together in „Thoughts are a game mechanic in Disco Elysium, offering insight into your life prior to the case, as well as stat bonuses and other minor gameplay differences.”² Comprising several *Thoughts* that relate to both the skills and Harry’s past, which is largely unknown to him, except for glimpses offered by observing characters.

Postmodernist writing is designed to raise such questions as: What is a world? What kinds of worlds are there, how are they constituted, and how do they differ? What happens when different kinds of worlds are placed in confrontation or when boundaries between worlds are violated? What is the mode of existence of a text, and what is the mode of existence of the world (or worlds) it projects? How is a projected world structured? and so on.³

The idea behind the world of Elysium challenges the traditional notions of fictional worlds it „questions the singularity of fictional worlds as it exists in three forms—a TTRPG, a novel and a CRPG. Since the tabletop game is not made public, its adaptation to the video game and novel leaves many questions unanswered.”⁴ The Thought Cabinet becomes a mirror, an intimate interface into Harry’s psyche, in the sense that it serves to externalize his conflict, ideology, and philosophy. When the protagonist hallucinates himself the following line states: „No, Harry. You were just talking to yourself. That’s all you ever do. Even in your dreams. And the act is wearing thin, the spots of the disco ball fade around you...”⁵ signifying the troubled psyche of the detective and how the skills and thought cabinet keep him sewn together.

„Without understanding the self, the protagonist struggles to detect factual information from the lies characters tell him. In this way, the game serves as a metaphor for figuring out reality — one that managers often go through when faced with complex problems. After all, every story the others tell him seems to “make sense” without an appropriate paradigm applied to scrutinize it and assess its validity.”⁶ Considering the idea that without understanding himself, Harry is incapable of reaching valid conclusions in his investigation, the thoughts that can be internalized into the Thought Cabinet and later externalized by Harry offer valuable insight into the detective’s procedural inner workings. For example, Harry, upon meeting the Smoker on the Balcony, early in the investigation and later on leads

¹ Dey, Srinjoy. *Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities*. 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.

² Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Thought_Cabinet

³ Nicol, Bran. *Postmodernism and the contemporary novel: A reader*. Edinburgh University Press, 2002.

⁴ Dey, Srinjoy. "Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities." 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.

⁵ Knoop, Carin Isabel. *Of Sensemaking, Mind-Mapping, and Thought Cabinets: Managerial Lessons from the Video Game Disco Elysium.*, accessed: 25.04.2025, <https://carinisabelknoop.medium.com/of-sensemaking-mind-mapping-and-thought-cabinets-managerial-lessons-from-the-video-game-disco-cc603abcaf2f>

⁶ Knoop, Carin Isabel. *Of Sensemaking, Mind-Mapping, and Thought Cabinets: Managerial Lessons from the Video Game Disco Elysium.* , accessed: 25.04.2025, <https://carinisabelknoop.medium.com/of-sensemaking-mind-mapping-and-thought-cabinets-managerial-lessons-from-the-video-game-disco-cc603abcaf2f> date of access: 25.04.2025

him to question his own sexuality leading to the Thought Cabinet presenting the following problem and solution:

Homosexual underground

Problem:

*You see mysterious strangers in the night. Leaning against unlit doorways, engaged in hushed conversation. A shadowy cabal exchanging looks, whispering in dark alleys and unmarked locales. A radical cell conspiring against the state -- and perhaps even against man and woman. Was that a secret handshake? What's going on? Who are these secretive people? How will they accomplish their sinister and world-altering goals? And most importantly -- are you **one** of them? You could be. Maybe you forgot...*

Solution:

*Maybe you should **stop** obsessing about your own - and other people's - sexuality? Feels like it's about time to do that. You've thought about this for **eight hours*?! Not only should you stop, you should tell Kim you've stopped obsessing about other people's sexuality too. I'm sure he'd appreciate it. Unless you already got him killed because you were obsessing about your sexuality. (There's no way of telling from within your brain, but for your own sake: please say you didn't.)*¹*

Which is but a single example of how the skills and thoughts linked together in the Thought Cabinet aid in the character's reconstruction. Another thought triggered by a conversation with Lena and later Joyce Messier leads to the following:

Jamais Vu (Derealization)

Problem:

*Revachol Special Administrative Region, Le Caillou, the Insulindian Ocean, Coalition Government, Insulindian Mission Command... Name after name and none of them is familiar. They seem real, but something is wrong. You feel like a kid looking at stickers on the fridge: Truvant, The Apricot Company, World Games '34. You can almost see your hand reaching out for them. Scratch at the corners, see if they peel loose... This feels like the **most** important of all the thoughts; the one you truly must complete.*

Solution:

*Jamais vu. The opposite of déjà vu. Not **already** seen, but **never** seen. Everything that should be familiar appears strange and new. Like some half-forgotten day in your childhood, only **now**. That's the feeling you've been having. And for who knows how long? You should go and ask Joyce Messier about this -- what world are we in? This is the fundamental question.*²

Conclusively, the Thought Cabinet and adjacent thoughts construct identity alongside the skills in a non-linear fashion through the intricate webbing of the internal voices and externalized thoughts. The skills creating voices to articulate Harry's fragmented dialogical self, while the thoughts in the cabinet simulate a development arc for the character by internalizing political, social and ideological ideas.

¹ Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, https://discoelysium.fandom.com/wiki/Homo-Sexual_Underground date of access: 25.04.2025

² Disco Elysium Wiki, accessed 25.04.2025, [https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jamais_Vu_\(Derealization\)](https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jamais_Vu_(Derealization)) date of access: 25.04.2025

Conclusions

Disco Elysium presents a challenging and non-traditional style of storytelling and character building through intense monological and dialogical relations that create the deep psychological basis in which the skill and thought systems link together to form the character reconstruction mechanism. By giving voice to each individual skill, and even parts of the body, the game externalizes the conflicting and fractured mind of the protagonist, morphing internal cognition into the narrative. It is shown that these 'voices' are not merely present for flavouring the text, rather they are fully realized agents within the story, stitching together alongside the Thought Cabinet to represent different motivations and modes of perception. In parallel, the Thought Cabinet provides the experienter a constantly evolving internal monologue in order to externalize the individual's internalized ideas closely aligning itself to Vygotsky's idea of internalization. The thoughts are also, therefore, a record of Harry's history and background before the beginning of the story but also his means of remembering who he once was and that motivations that drove him into his current decaying self.

References:

- Delang, Erich. *Disco Elysium as Modern Literature*. Medium. <https://erich-delang.medium.com/disco-elysium-as-modern-literature-9d71c1c28d45>.
- Dey, Srinjoy. *Rolling the Dice: Disco Elysium, Postmodernism and Literary Possibilities*. 2023. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33779.50723>.
- Gekker, Alex, and Joseph, Daniel. *Selling Elysium: The Political Economy of Radical Game Distribution*. *Baltic Screen Media Review* 9 (2021): 20–31. <https://doi.org/10.2478/bsmr-2021-0003>.
- Knoop, Carin Isabel. *Of Sensemaking, Mind-Mapping, and Thought Cabinets: Managerial Lessons from the Video Game Disco Elysium*. Medium. <https://carinisabelknoop.medium.com/of-sensemaking-mind-mapping-and-thought-cabinets-managerial-lessons-from-the-video-game-disco-cc603abcaf2f>.
- Mckeown, Conor. *What Kind of Cop Are You?: Disco Elysium's Technologies of the Self Within the Posthuman Multiverse*. *Baltic Screen Media Review* 9 (2021): 68–79. <https://doi.org/10.2478/bsmr-2021-0007>.
- Nicol, Bran. *Postmodernism and the Contemporary Novel: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002. <https://doi.org/10.1515/9781474471312>.
- Vygotsky, Lev S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Edited by Michael Cole, Vera John-Steiner, Sylvia Scribner, and Ellen Souberman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Other sources of documentation:

Disco Elysium. ZA/UM. 2019. <https://discoelysium.com>.
Disco Elysium Wiki. Fandom.

- "Authority." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Authority>. Accessed 25.04.2025
- "Composure." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Composure>. Accessed 25.04.2025
- "Conceptualization." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Conceptualization>. Accessed 25.04.2025 "Drama." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Drama>. Accessed 25.04.2025 "Electrochemistry." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Electrochemistry>. Accessed 25.04.2025
- "Empathy." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Empathy>. Accessed 25.04.2025
- "Endurance." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Endurance>. Accessed 25.04.2025
- "Encyclopedia." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Encyclopedia>. Accessed 25.04.2025
- "Esprit de Corps." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Esprit_de_Corps. Accessed 25.04.2025
- "Half Light." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Half_Light. Accessed 25.04.2025
- "Hand-Eye Coordination." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Hand-Eye_Coordination. Accessed 25.04.2025
- "Homo-Sexual Underground." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Homo-Sexual_Underground. Accessed 25.04.2025
- "Inland Empire." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Inland_Empire. Accessed 25.04.2025
- "Interfacing." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Interfacing>. Accessed 25.04.2025

- "Jamais Vu (Derealization)." [https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jamais_Vu_\(Derealization\)](https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jamais_Vu_(Derealization)). Accessed 25.04.2025
- "Jean Vicquemare." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Jean_Vicquemare. Accessed 25.04.2025
- "Logic." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Logic>. Accessed 25.04.2025
- "Pain Threshold." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Pain_Threshold. Accessed 25.04.2025
- "Perception." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Perception>. Accessed 25.04.2025
- "Physical Instrument." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Physical_Instrument. Accessed 25.04.2025
- "Reaction Speed." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Reaction_Speed. Accessed 25.04.2025
- "Rhetoric." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Rhetoric>. Accessed 25.04.2025
- "Savoir Faire." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Savoir_Faire. Accessed 25.04.2025
- "Shivers." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Shivers>. Accessed 25.04.2025
- "Skills." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Skills>. Accessed 25.04.2025
- "Suggestion." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Suggestion>. Accessed 25.04.2025
- "Thought Cabinet." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Thought_Cabinet. Accessed 25.04.2025
- "Volition." <https://discoelysium.fandom.com/wiki/Volition>. Accessed 25.04.2025
- "Visual Calculus." https://discoelysium.fandom.com/wiki/Visual_Calculus. Accessed 25.04.2025
- *The Game Awards 2019 Rewind*. <https://thegameawards.com/rewind/year-2019>. Accessed 25.04.2025
- YouTube. "Disco Elysium: Voice Lines, Thought Cabinet, and Internal Dialogues." Accessed 25.04.2025
- <https://youtu.be/T3NTLoDfM9M?si=W-l78EavzrvBemxS&t=98>. Accessed 25.04.2025
- https://youtu.be/2T5Y_mTsGz0?si=TnM5Q9_khmtLCouc&t=1242. Accessed 25.04.2025

BIONOTE:

Tudor-Alexandru Rusu is a graduate student currently researching topics in the areas of Ludology and Linguistics and the cross between the two disciplines. Currently researching a multimodal analysis on the intersection of language and perception on the video game "Disco Elysium".