

LITTÉRATURE

ALUNIȚA CODRUȚA COFAN

Université Adam Mickiewicz

TOLERANȚA ÎN “PECCAVISTANUL” LUI SALMAN RUSHDIE ÎNTRE RUȘINE ȘI NERUȘINARE

Abstract. Cofan Alunița Codruța, *Toleranța în “Peccavistanul” lui Salman Rushdie între rușine și nerușinare* [Tolerance in “Peccavistan” by Salman Rushdie between decency and indecency]. *Studia Romanica Posnaniensia*, Adam Mickiewicz University Press, Poznań, vol. XXX: 2003, pp. 169-175. ISBN 83-232-1270-8. ISSN 0137-2475.

After a little theoretical and philosophical introduction to what tolerance means for our contemporary society, we are trying to analyse two ways of the tolerance of the contemporary novelist, Salman Rushdie, in his novel “The Shame”. The first of them concerns the discursive tolerance, as a narrative organisation or structure, and the second is about the internal tolerance of the epic ideas. Drawing the conclusions, we can assert the following: for both ways of our examination: the faint and the marginal fight to occupy a central position belonging to the strong. However, this never wins or if he wins, it is only temporarily. So, even the tolerance has to exist, in fact, it does not exist.

În latină verbul “tolero, -are, -avi” avea un sens concret, “fizic” am putea spune, de la “a suporta, a răbda” (tolero dolorem = a suporta durerea), “a rezista la” (naves toleravere fluctus = navele au rezistat valurilor) până la “a-și ține, a susține, a întreține” (tolero vitam colo = a-și ține zilele cu torsul; tolero famem = a-și potoli foamea) [1]; pe parcursul evoluției istorice un singur sens a “rezistat” în aproape toate limbile romanice, dar acesta s-a abstractizat, “intelectualizat”, adăugându-și conotații morale nu tocmai pozitive. Așa încât azi, lângă “a suporta”, mai avem și “a îngădui, a permite o situație, un fapt (nepermis); a trece cu vederea, a admite” [2]. O privire atentă asupra acestor sensuri ne plasează în două din ariile de interes ale toleranței: *morală* (“a permite”, “a îngădui”, “a trece cu vederea”) și *cunoașterea* (“a admite”). La care trebuie să mai adăugăm și o a treia: *politică*. Majoritatea criticilor pe care acest concept le-a primit din partea scepticilor provine, se poate ușor observa, din “încărcătura” dubioasă a semnificațiilor sale referitoare la domeniul moralei, pentru că aduce atingere demnității

ei. Din acest motiv, unii îi contestă existența ca virtute, deci ca *forță practică*, și nu s-ar putea susține că nu au argumente acceptabile; dar alții, precum filosoful contemporan André Comte-Sponville, a cărui demonstrație o urmăim îndeaproape [3: 175-191], sunt de părere ca ea este o *virtute*, deși una *măruntă și limitată*, în comparație cu celelalte mari virtuți. Ce i se reproșează? După cum se știe, adevărul nu este totdeauna de partea binelui și nici binele de partea adevărului și se admite că există mereu ceva intolerabil chiar și pentru cea mai tolerantă ființă, fiindcă o toleranță înfinită înseamnă sfârșitul toleranței [3: 179]. A tolera suferința altora, a tolera nedreptatea căreia nu tu îi ești victimă, a tolera oroarea care te ocolește nu mai este toleranță: este egoism, este indiferență și chiar mai rău, lașitate și prostie. În consecință, “ura, furia și chiar violența sunt de preferat pasivității în fața ororii, în fața rușinoasei acceptări a răului”, afirmă A. Comte-Sponville [3: 178]. Un alt filosof francez, Vladimir Jankélévitch, într-o lucrare [5: 115] apărută la douăzeci de ani după încheierea celui de-al doilea război mondial, remarcă cu fermitate, punând în relație scuza cu indulgența și, în consecință, cu toleranța: “(...) cine scuză totul nu scuză nimic. Și, în primul rând, scuza nu scuză decât ceea ce se poate scuza”. În ton cu aceste afirmații, pericolul pasivității este sesizat (prin anii treizeci ai secolului trecut), de pe o poziție radicală și în spirit polemic, de nonconformistul Eugen Ionescu, într-o scriere de tinerete, în care discută cu aprindere tinerească problema tolerabilului în cultură (recte: cea română): “Nu fiți indulgenți (indulgența e lașitate) și să nu vă fie frică să mărturisiți clar că tot ce se face în cultura noastră este nouăzeci și nouă la sută *rizibil* și unul la sută *lizibil*” [4: 90]. Dar se uită adesea că nu mai este vorba de toleranță, din momentul în care se depășesc anumite limite inacceptabile etc.

În planul cunoașterii, toleranța înseamnă că nimeni nu are acces la adevărul absolut, că interlocutorul nostru are drept la o opinie a sa, care poate fi la fel de...adevărată, ca și a noastră. De fapt, nu demonstrezi că iubești adevărul decât în clipa în care recunoști că nu-l poți cunoaște niciodată la modul absolut și niciodată cu certitudine. Un cărturar avizat, încercând să dea o definiție a toleranței, spunea că este “un fel de înțelepciune care trece dincolo de fanatism, de această teribilă iubire de adevăr” [3: 182]. În limbajul curent și cel filosofic, termenul s-a impus cu sensuri pozitive; el se referă la acea virtute contrară fanatismului, sectarismului, autoritarismului, pe scurt...intoleranței. În plan social și politic, absența toleranței duce la totalitarism, când este vorba de stat, de modul lui de guvernare și la fundamentalism, când este vorba de religie. De aceea, totalitarismul este intolerant: pentru că adevărul nu se discută, nu se supune la vot și nu este interesat de preferințele sau opiniile oamenilor; el instaurează o tiranie a adevărului. Totalitarismul se deosebește, totuși, de dictatură sau de absolutism prin dimensiunea lui ideologică, căci presupune, nu puterea unui om sau a unui grup, ci puterea unei doctrine, a unei ideologii, adesea cu pretenții științifice, a unui “adevăr absolut” [3: 181]. În consecință, pe plan politic, intoleranța reprezintă tot ceea ce amenință efectiv libertatea, pacea sau chiar supraviețuirea unei

societăți și aici intră în joc democrația, care, cu toate nesiguranțele și riscurile ei, este de preferat totuși, confortului și certitudinilor totalitarismului. Suprema perfidie a vremurilor noastre este că, pentru a justifica intoleranța, violența folosește limbajul păcii, fanatismul pe cel al rațiunii, iar Ticălosul care săvârșește mârșăvii și cruzimi inimaginabile impută victimei sale răul pe care el i l-a făcut, după cum comentează un alt filosof francez, Pascal Bruckner [6: 209-210].

Toate aceste teoretizări și glosări pe marginea conceptului de toleranță ne folosesc drept punct de plecare pentru a trece la analiza unui roman al lui Salman Rushdie – *Rușinea*.

Ne interesează două tipuri de toleranță: prima este cea discursivă, ce ține de organizarea formală a narațiunii și de schimările operate de romancier în spiritul viziunii postmoderniste; iar a doua privește fondul ideologic vehiculat prin narațiunea însăși. Nu se poate susține că ele nu interferează în mod organic, așa cum este complet fals să pui accentul numai pe formă ori numai pe fond în realizarea valorică a unei creații literare.

Toleranța discursivă se leagă de înnoirea opticii romanești. Ceea ce într-un roman tradițional părea imposibil, devine o modalitate de ființare a relației narator-personaj. În vechiul tip de roman, exista un "totalitarism" al unor protagoniști, ce ocupau prin acțiune și destin, un spațiu amplu al narațiunii. Punctele lor de vedere asupra prezentării evenimentelor și faptelor epice trebuiau creditate în manieră absolută, iar cititorul era copleșit și nevoit să accepte eliminarea altor voci narative, periferice. În alți termeni, toleranța nu se manifesta chiar din concepție: autorul impunea, dictatorial, cititorului personajele creditabile, acoperindu-le de derizoriu pe cele episodice, fugare. Încrederea în personajele centrale se forma pe baza moralității caracterului, coerenței comportamentale și logicii acțiunilor lor. Aceste accente narative s-au schimbat, însă, în mod radical, în romanul modern și cu atât mai mult în cel postmodern, ca cel pus în discuția noastră.

"Eroii" aleși de Salman Rushdie pentru a "filtra" evenimentele propuse (parțial reale, parțial legendare, fantastice) sunt atipici față de înțelegerea clasică a conceptului de personaj. Ei sunt "oameni fără însușiri" pozitive, înalte; dimpotrivă, sunt încărcăți cu trăsături respingătoare și ocupă o poziție periferică atât în epicul propriu-zis, cât și în economia romanului în ansamblu. Ca atare, sunt personaje necreditabile, au acces la puține informații și nu posedă, în același timp, o autoritate narativă, de optică a reflectării, care ar putea fi asumată de cititor. Primul dintre aceștia este un dezgustător bărbat gras, oportunist, versatil și desfrânat: Omar Khayyam Shakil. Al doilea este o fată arierată, handicapată mintal. Personaje altădată nebagate-n seamă, acum ocupă un loc important în narațiune, părăsind ingraturul rol marginal și comic ce le-ar fi revenit în construcțiile romanești tradiționale. Prezența lor imprimă romanului un puternic tragism.

Oricât ar părea de surprinzător, Khayyam Shakil, prin comportamentul lui fățiș nerușinat și imoral, atacă și desconsfiră imoralitatea și intoleranța societății în care viețuiește și care se ascunde după paravanul unei false rușini, recte – moralități. Cel

puțin el este sincer și direct (din acest punct de vedere fiind, de fapt, vectorul unor valori prețioase), punând semnul echivalenței între “a părea” și “a fi”. În această sinceritate a indecenței, el este mult mai moral decât perfizii lui compatrioți, pentru care aparențele trebuie păstrate cu orice sacrificiu, oricât de absurd și inuman, și în pofida imoralității lor interioare.

Învestită cu puternice semnificații simbolice (ea este chiar protagonista titulară a romanului lui Rushdie), fata handicapată mintal, Sufyia Zinobia, se străduiește permanent, prin mijloace violente, bestiale, să restaureze ordinea morală într-o comunitate coruptă până-n măduva oaselor. Ea, maltratată, desconsiderată și ignorată de către cei normali, este purtătoarea mesajului umanist al romancierului: intoleranța morală de suprafață, când, în realitate, funcționează imoralitatea și nerușinarea, generează tulburări violente și zguduitoare. Restaurarea ordinii normale (“ieșirea din păcat”, din Sodoma și Gomora țării lui Rushdie: “Peccavistan”) între “a face” (realitate) și “a gândi” (concepție, ficțiune) nu poate avea loc decât tot prin mijloace radicale, într-o societate atât de tributară autoritarismului și dictaturii, atât religioase (fundamentalismul), cât și politice (totalitarismul).

În continuare, voi încerca să trec dincolo de carcasa alegorică și simbolică a “fabulei” propriu-zise, ca să ne oprim la acele elemente realiste, ce descriu un tip de societate islamică cu acoperire istorică reală, destul de diferită, în tradițiile și codurile ei, față de societatea european-occidentală. Îmi dau seama că restrâng astfel bogăția ideatică a romanului, dar ea este posibilă și viabilă tocmai din pricina repetatelor “aparteuri” auctoriale din paginile lui, prin care, uneori, i se atrage intenționat atenția cititorului să evite o astfel de grilă de lectură. Aceste “aparteuri” aparțin, teoretic vorbind, nivelului metadiscursiv referitor la facerea romanului ce tocmai îl citim, despre ce înseamnă real și imaginar, despre simboluri și semnificații ale diferitelor componente ale epicului. În afară de aceasta, se pare că există referințe istorice precise pentru evenimentele incluse în roman: primul mare președinte al Pakistanului (Iskander Mirza) și dictatura militară care i-a succedat.

În ciuda avertismentului serios dat de scriitorul-însuși: “Țara din povestea asta nu este Pakistanul sau nu tocmai” [7: 30], cred că “Peccavistan” (în traducere: “Țara Păcatelor”) este mai ales Pakistanul, înainte de a fi orice altă țară din lume. Modul în care este descrisă această așa-zisă imaginară țară include particularități ale universului islamic, dar, în același timp, are și caracteristici universal-valabile pentru oricare societate antidemocratică, totalitară. Aspectele realiste se reliefează cu putere, ieșind de sub vălul unor declarații contrare și conciliante: “Dacă aș fi scris o carte de o asemenea natură (*realistă* – n.m.), nu mi-ar fi folosit la nimic să afirm că ea are o valabilitate universală și nu se referă la Pakistan. Cartea ar fi fost interzisă, aruncată la gunoi, arsă. *Atât efort degeaba! Realismul poate frânge inima unui scriitor* (subl. mea). Din fericire eu nu fac decât să relatez un soi de poveste modernă, astfel că totul este bine; nimeni nu are

de ce să se supere, sau să ia nimic din ce spun în serios. Și nu este nevoie nici de acțiuni drastice" [7: 87]. Dorim să punctăm aici un alt aspect al relației toleranță/vs/ intoleranță: din pricina intoleranței realității (pericolul de a-i fi distrusă creația, chiar de a fi anihilat el-însuși), romancierul se refugiază într-o toleranță a ficțiunii. Limbajul narațiunii realiste nemaifiind posibil, se metamorfozează într-un limbaj cifrat, simbolic, alegoric, alunecos, cu duble înțelesuri.

Nevoia romancierului de a-și proteja cartea nu-l împiedică să vorbească despre "sursa inspirației" sale, acest "material din viața reală" care cuprinde un evantai de probleme arhicunoscute: interdicțiile și cenzura într-un stat concentraționar; violența și trădarea în politică; lipsa de profesionalism în învățământ; crimele politice și represaliile față de adversarii politici; torturile din închisorile destinate opozanților regimului; antisemitismul; corupția sistemului judecătoresc; activitatea traficantilor de droguri; copiii străzii dipăruți fără urmă; jurnaliști mincinoși; bugetul uriaș alocat armatei și înarmării, față de cel aproape nul destinat educației publice, învățământului; eliminarea (cenzurarea) exprimării directe, fătise, din jurnalism [7: 85-86]. Se înțelege că libertatea cetățeanului este încălcată flagrant și acum se poate vedea de ce autorul a ales calea exilului (a imigrării) în viața reală și forma alegorică, fantastică, "fantezistă" după propria-i formulare, a operelor sale. Totul pentru a supraviețui și a se elibera de o societate intolerantă. Legea nescrisă care guvernează comunicarea între membrii societății pakistaneze se numește "*takallouf*", un limbaj convențional, arhipoliticos (din care este absentă, firește, exprimarea frustă a enervărilor, a înjurăturilor, a adevăratelor gânduri). Această lege exercită o puternică constrângere asupra membrilor ei și le determină fățarnicia din comportamentul social; cum ar spune autorul: "ea desemnează o formă de comportament convențional care îți leagă limba, o limitare de natură socială atât de riguroasă, încât victima nu mai poate exprima ceea ce simte în realitate, o specie de ironie obligatorie care insistă, de dragul bunelor maniere, să fie luată ad litteram" [7: 132]. Societatea lui Salman Rushdie este una autoritară care strivește femeile, în ceea ce privește codurile sociale și sexuale, sub povara intolerabilă a onoarei și a bunelor purtări, fapt ce dă naștere altor modalități de reprimare. Rușinea și nerușinarea sunt cei doi poli care indică cum funcționează relațiile dintre membrii societății, cât și jocul dintre esență și aparență, adevărat și fals în comportamentul social. Onorabilității și respectului social afișate (cerute de legea "rușinii") nu le corespunde, dincolo de vizibil și fătis, una reală. În ascuns și în fapt, se manifestă nerușinarea, lipsa de decență, de morală, de respect. Rușinea acționează ca o interdicție morală și este puternic legată de codul onoarei pentru care membrii societății trebuie să fie gata să sacrifice ce au mai scump, viața lor sau viața celor dragi. Pentru a exemplifica ce înseamnă onoarea pentru un ins al societății pakistaneze, câtă oroare și absurditate poate include aceasta, Rushdie alege un fapt divers: în cartierul East

End din Londra, un tată pakistanez și-a ucis unicul copil, o fată, fiindcă făcuse dragoste cu un băiat alb, își trădase, deci, neamul și-și dezonorase familia încât numai sângele ei o putea spăla [7: 147].

Bărbații și femeile societății islamice nu sunt tratați la fel. Ei alcătuiesc practic două caste opuse, în care una, cea a bărbaților, are toate drepturile și libertățile, iar celelalte îi aparține doar dreptul la suferință, nebulie, marginalizare sau exil. Această delimitare nu înseamnă, însă, că nu apar și excepții. Omar Khayyam Shakil, ca bărbat, este una dintre ele. Un paria, care supraviețuiește și se impune mai întâi prin inteligența lui profesională (imunolog de reputație internațională) și apoi prin exploatarea viciilor societății pakistaneze.

Însă, doar femeile cad victime presiunii coercitive exercitate de rușine. Bărbații se salvează în... politică; oricât le-ar fi fost reputația de rău famată, înainte de a deveni personalități publice, ei adoptă poziția inocentă și contrafăcută a proverbului “nici usturoi n-am mâncat, nici gura nu-mi miroase”. Imoralitățile sunt îngropate adânc, odată lansați în viața politică. Dacă femeile fac vreo greșală ce contravine ideilor de decență, puritate, modestie, stânjeneală sau doresc să-și schimbe *locul predestinat* în relațiile familiale și sociale, atunci sunt aspru sancționate. Sentimentul rușinii infuzat prin educație trebuie să se exercite reprimator și coercitiv asupra destinului sau vieților lor. Duritatea cea mai mare a supunerii oarbe la codul rușinii și onoarei apare atunci când greșeala uneia singure se extinde asupra întregului grup din care face parte “păcătoasa”. Rușinea este colectivă în societatea islamică: pentru un singur vinovat trebuie să plătească toți, nu numai cel culpabil. Iată un mijloc reprimator foarte eficace, căci cultivă stările conflictuale, tensionate, frica, lașitatea, fuga de responsabilitate, intoleranța. Poate că, din dorința de a răscumpăra viața chinuită a femeilor normale, eroina titulară a romanului (deși ocupă în economia lui o poziție marginală) este o handicapată, o idioată în maniera lui Benjy din romanul Faulknerian *Zgomotul și furia* și ei îi revine un rol justițiar, de a repune în matca firescului și eticului o societate mâncată din interior de *nerușinare*; figura ei dezvoltă un aspect fundamental al romanului lui Rushdie și anume că nerușinarea, bestialitatea, imoralitatea nu pot fi ținute ascunse sau expulzate numai printr-o simplă ignorare; că barbaria se poate ivi pe un teren cultivat; că sălbăticia poate țâșni de sub “*cămașa bine călcată a decenței*” [7: 260]. Sufyia Zinobia, eroina noastră supranumită *Rușinea*, transmite și un mesaj devastator (exact în maniera în care se încheie apocaliptic, într-un incendiu purificator, ficțiunea lui Rushdie): o societate bolnavă, tarată, trebuie arsă din temelii și reclinată pe alte principii mai sănătoase, mai tolerante. Așa cum au fost arse Sodoma și Gomora, așa și țara Peccavistanului dispăre sub un tăvălug de foc. Sufyia Zinobia provoacă focul, dar nu pierе odată cu el. Se salvează, ca să revină în alte vremuri poate la fel de meschine, mercantile și imorale; și atunci îi va purifica pe păcătoși tot prin foc.

REFERINȚE CRITICE

- Bruckner, P. (1998), *Tentația inocenței*, Nemira, București.
Compte-Sponville, A. (1998), *Mic tratat al marilor virtuți*, Univers, București.
**** DEX, (1996), Ed. Univers Enciclopedic, București.
Guțu, Gh. (1973), *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică, București.
Ionescu, G. (1991), *Anatomia unei negații*, Minerva, București.
Jankélévitch, V. (1998), *Iertarea*, Polirom, Iași.
Rushdie, S. (2001), *Rușinea*, Polirom, Iași.