

XENOLOGIA – O NOUĂ ȘTIINȚĂ A STRĂINULUI

*Maria PILCHIN,
șefa Bibliotecii Centrale a BM*

Rezumat: În cadrul studiilor culturale și filosofice (neunificate și neomogene) despre alteritate, s-a conturat o modalitate specială de a studia Celălalt și Străinul – xenologia (termenul propus de cercetătorul din Cameroon Duala-M'bedy). Pornind de la germanistică interculturală ca știință a străinului, abordarea xenologică este centrată pe un om nomad, neintegrat, limitat, neidentificat. Considerat de unii cercetători o metodă, de alții o știință, xenologia, spre deosebire de studiul alterității în toate formele sale, nu se referă la o simplă diferențiere, ci la elementul care este contrar și contradictoriu poziționat între ipseitate și alteritate.

Cuvinte-cheie: xenologie, germanistică interculturală, Celălalt, Străinul, diferență, risc de alteritate, autoidentificare, xenofobie, xenografie.

Abstract: Within the cultural and philosophical studies (not unified and homogeneous) about otherness there had been outlined a special way of studying the Other and the Foreigner – xenology (the term proposed by the researcher from Cameroon Duala-M'bedy). Moving away from the Intercultural German Studies as the science of the Foreigner, the xenological approach is centered on the nomad, non-integrated, limited, unidentified human. Considered by some researchers a method, by the others a science, xenology, unlike the study of otherness in all its forms, doesn't relate to a simple differentiation, but to the element that is contrary and contradictory positioned between the ipseity and otherness.

Keywords: xenology, Intercultural German Studies, the Other, the Foreigner, Difference, risk of the otherness, selfidentification, xenophobia, xenography.

Demersul nostru își propune să configureze direcțiile de interpretare a alterității, a Diferenței și a Străinului în cultură, în general, și în literatură, în particular. Antropologia (culturală, sub unele aspecte și cea fizică), etnologia, comunicarea și filosofia interculturală, comparatismul cultural și replica xenologică, pe de

o parte, și analiza istorico-literară, teoretico-literară și de comparatism literar, pe de altă parte, – iată perspectivele acestui studiu.

Xenologia ca știință a Celuilalt

Epocile precedente (în mod special, secolul trecut) au insistat asupra temei Celuilalt și, în acest sens, există un parcurs filosofico-cultural al raportării la extraneu. Direcțiile și școlile filosofice ale secolului XX au abordat alteritatea din diferite puncte de vedere. Moralitatea mecanică și agresivă (H. Bergson), esența și dinamica metamorfozei umane, *gestalt*-ul (O. Spengler), transformarea impulsului psihic în simbol (S. Freud), arhetipurile inconștientului colectiv și *ipseitatea* (C.G. Jung), simbolurile ca o construcție a experienței spirituale (E. Cassirer), elitele și masele (J. Ortega y Gasset), abordarea fenomenologică a lumii și fenomenelor (E. Husserl), critica modelelor progresiste lineare și ciclice (A.L. Kroeber), modelele lingvisticii structurale raportate la modelele comportamentului uman (C. Lévi-Strauss), provocările mediului și răspunsurile civilizaționale (A.J. Toynbee), *habitus*-ul ca un corp social (P. Bourdieu), spațiile semantice deschise, care nu mai presupun formularea unor sensuri finite (R. Barthes), intertextualitatea ca dispariție a textelor finite (J. Kristeva), puterea-cunoaștere și *techniques de soi* (M. Foucault), nomadologia (G. Deleuze și F. Guattari) [36, pp. 81-125], abordările propuse de poetica cognitivă, de analiza discursului, de sociolingvistica actuală și multe altele sunt câteva dintre reperele itinerarului ideatic occidental în căutarea recentă a raportării la individ ca alteritate, ca univers și ca produs al gândirii Celuilalt.

Dacă alteritatea chiar reprezintă o „experiență de bază a conștiinței” [18, p. 12], atunci imaginile multiple ale acesteia constituie, de fapt, paradoxul aparent și marea ambiguitate ideatică a condiției umane. Ipostaza echivocă a alterității vine din felul diferit al umanului de a percepe și a interpreta lumea înconjurătoare. Problema identitară își are rădăcinile ei filosofice (idealismul german, J. Fichte și F. Schelling), psihanalitice (de la S. Freud la J. Lacan), politice, (chestiunea reprezentării politice și a simbolismului politic), și nu în ultimul rând, al antropologiei culturale, pentru care viața culturală prin identitatea și alteritatea umană sunt concepte centrale ale omului din totdeauna. Arnold J. Toynbee în cartea sa „Studiu asupra istoriei” (1939) propune următoarea definiție dată antropologiei: „Studiul comparativ al societăților primitive, sub numele de antropologie” [29, p. 70]. Nu este greu să observăm că

noțiunea-cheie este societatea primitivă. De aici vor porni polemicele de mai târziu cu privire la studiul străinului. Poate aceasta îl va face pe C. Lévi-Strauss să afirme că societățile arhaice „nu sunt cu adevărat «primitive»: toate societățile au în spate o istorie la fel de lungă” [16, p. 59].

Fundamentul problemei rămâne o chestiune de hermeneutică, de înțelegere a raporturilor între un *ipse-ism* și o *idem-itate* (P. Ricoeur), este linia de demarcație dintre doi indivizi și două culturi. Stabilirea unei identități proiectează automat un dialog (un proces intersubiectiv realizat prin intermediul semnificanților limbajului), a cărui filosofie ține de Martin Buber și de centrarea pe cuplul „Eu-Tu” (realitatea dinăuntru – realitatea dinafară) din „Ich und Du” (*Eu și Tu*, 1923), dar își are originile în secolele anterioare (merită amintite doctrinele lui B. Spinoza cu referire la amicitie și la relația de adecvare la altul). De aici și un alt nivel al binomului: Tu și Acela. H.-R. Patapievici, referindu-se la identitatea omului modern, invocă un *moft* al identificării: „Identitatea omului recent nu este doar construită și imaginată: ea este, prin vocația ei de a se uni cu scurgerea temporalității și prin dependența ei de jocul sociologic al apartenențelor, fundamental capricioasă. Omul recent are identitatea aderențelor sale instantanee” [21, p. 141].

Încercăm să ne apropiem de știința străinului din perspectiva xenologiei. Aceasta este considerată de noi mai mult decât o contribuție semiotică și fenomenologică la studierea diferenței umane, a dimensiunii în care Celălalt este receptat ca o structură filosofico-culturală distinctă. De fapt, este vorba de o finalitate xenosocială, de o fenomenologie socială a cercetării noastre, pentru că xenologia presupune immanent o dimensiune socială, de comunitate, fiind înțeleasă ca o știință despre sistemele străine, regăsindu-se într-o teorie a străinului, o teorie socială a unui om social [19, p. 11].

Ne interesează felul în care ideile preconcepute, tradițiile culturale cu privire la Străin sunt (re)transmise într-o societate umană, căci acolo, în spațiul interuman se (re)produc stereotipurile și modelele de comportament uman în sensul acceptului sau refuzului elementului eterogen. Și de acolo, din magma socialului, se extrag imaginile literare și, desigur, motivațiile comparatistului: „Traversarea spațiilor străine, căutarea pasionată a gândirii Celuilalt, excursul prin biblioteci, identificarea de noi raporturi explicative între literatură și «ceva anume» diferit transformă comparatistul într-un călător singular: *homo viator*. Acesta nu este nici

un cosmopolit avid, nici un etern rătăcitor, care bate la porțile străinătății, pentru a căuta vreun mijloc de subzistență sau chiar o justificare. El propune, prin intermediul republicii literelor, noi parcursuri, noi itinerare” [20, p. 57].

În cursul „Comment vivre ensemble” (*Cum să trăim împreună*), ținut la Collège de France, pe 27 aprilie 1977, Roland Barthes lansa termenul de *xenitheia*, care „reprezintă o stare de deșărare, o expatriere, un exil voluntar. Aceasta ar corespunde latinescului „perregrinatio” („peregrinus” a dat „pelerin”) care are o origine militară. La origine, „perregrinatio” înseamnă șederea pe care o face mercenarul în afara țării sale. Această metaforă mă face să divaghez un pic și să mă întreb dacă fiecare dintre noi nu s-ar putea defini, nu s-ar putea simți ca fiind mercenar în lumea în care este plasat. Adică în serviciu plătit și detașat, în serviciul diferitelor cauze care nu sunt ale noastre, dar trimiși neîncetat în slujba lor în regiuni care ne sunt străine” [1, p. 219]. Acest *homo viator* mercenar nu poate să nu constituie, la un moment dat, obiectul unei cercetări sau chiar să genereze științe sau metode și metodologii de abordare.

În cadrul studiilor culturale și filosofice (deloc unificate și omogene) despre alteritate (de multe ori una apropiată sau diferențiată și clasată drept una inferioară sau periculoasă), s-a conturat o direcție aparte de studiere a Celuilalt, a Străinului și a Diferenței umane – *xenologia* (termen propus de cercetătorul camerunez Du-ala-M’bedy). Desprins din filosofia și germanistica interculturală, ca știință a străinului, demersul xenologic este centrat pe omul nomad, omul neintegrat, delimitat și neidentificat. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik insistă pe teza că filosofia interculturală nu poate înlocui xenologia și etnologia, mai mult, aceasta trebuie să întrețină un dialog interdisciplinar cu ambele [24, p. 38]. Căci ultimele vizează o margine care ar putea să reconfigureze în următoarele două decenii chipul Occidentului sau chiar al întregii lumi.

În studiile xenologice transpare starea de suspiciune, de neacceptare și neîncredere a gazdei, care ajunge să îl stigmatizeze pe străin, fiind exclus altruismul social. Străinul nu este doar cel diferit, un Celălalt, o entitate depărtată, el este, mai degrabă, un subiect apropiat al riscului presupus. Complementar însă apare și câmpul Celuilalt ca o necesitate umană de deschidere și interacțiune, așa cum Străinul conturează identitar limitele sinelui, servind drept un catalizator al autoidentificării, al întâlnirii cu propria imagine proiectată mental sau reflectată în comparația cu alteritatea. Astfel, Străinul este „un ferment care oferă un impuls pentru

gândire și acțiune și care transformă străinătatea, în cazul unei comunicări reușite, în încredere. Prin înțelegerea altuia se ajunge la înțelegerea sinelui” [32, p. 298]. Identificarea este momentul asumării propriului eu și a imaginii sau imaginilor acestuia. Este și acceptarea de către ceilalți, prin impunerea sinelui, a ideii despre sine. Societatea umană aceasta și este – pactul acceptării unora de către ceilalți. Admiterea ideii că Străinul nu este un adversar, iată elementul primordial al unei civilizații dialogale.

Considerată de unii cercetători o metodă și o „paradigmă a Recunoașterii” [25, p. 24], de alții o știință, xenologia, spre deosebire de studiile alterității în toate formele ei, nu ține de simpla diferențiere, ci de elementul contrar și contradictoriu poziționat între ipseitate și alteritate pentru simbolizare. Xenologia este, în primul rând, recunoaștere și nu doar constatarea existenței celui-lalt [19, p. 171].

Unii cercetători consideră că nu orice diferență presupune și o anumită „xenologitate” a obiectului studiat. Acesta ține mai degrabă de o investigație critică a fenomenului intercultural, de distanțare, de toleranță și de agresiune în termeni etnologici, filosofici și sociologici, după cum consideră Albrecht Classen. „A avea încredere în Distanță înseamnă să privești alteritatea ca pe alteritate, dar și ca pe străinătate” [4, p. 5]. Astfel, demersurile xenologice de la o simplă xenografie socio-culturală pot ajunge să se constituie într-o adevărată xenosofie și xenofilie a umanului. Ultima presupune dimensiunea unui filia care „reprezintă singurul caz de schimb real, bilateral [...] filia este alimentată de cunoașteri și recunoașteri reciproce” [20, p. 97]. Căci „cunoașterea, în acest sens, este o formă de jouissance” [11, p. 85], este plăcerea Celuilalt, bucuria întâlnirii cu alteritatea.

Am menționat mai sus că lumea occidentală revine la problemele interculturale în anii '60-'80 ai secolului trecut. Pe lângă lingvistica interculturală, teoria interculturală a literaturii, a început să fie elaborată și o pedagogie interculturală (în diferite jocuri și traininguri contemporane apare un personaj-rol, xenologul, care trebuie să studieze elementul extraneu în sens cultural și social), unii chiar se referă la o pedagogie xenologică [2, p. 156]. Astfel, asistăm la o mișcare interdisciplinară de proporții în cadrul științelor umaniste care, pe lângă cele enumerate mai sus, elaborează în ultimul timp și un management intercultural, așa cum termenul, inflaționist deja prin uzanța abuzivă, presupune *sinequanon* două sau mai multe culturi de comparat a două persoane conștiente de

diferențele pe care le au ca purtători de cultură. Există totuși mai multe poziții sceptice față de comunicarea interculturală ca știință independentă, reproșându-i-se faptul că aceasta se află într-o stare „preparadigmatică”, determinată de lipsa unui aparat de concepte și categorii. În cazul xenologiei, unii cercetători relevă o paradigmă, așa cum aceasta descoperă în baza „paradigmei străinului” o realitate care este valabilă pentru toate societățile, permițând astfel o apropiere generală și structurală de actualizare a omului în modul lui de existență socială [18, p. 11].

Aceasta se explică și prin faptul că problema alterității (cu variantele ei de celălalt, diferit și străin) poate fi considerată, pe bună dreptate, o problemă-axă a vieții culturale din secolul trecut. Or, aceasta a determinat și va determina preocupările umane din secolul care și-a intrat în drepturi. Astfel, xenologia și alogia, științe de dată relativ recentă, s-au constituit ca direcțiile cele mai solicitate ale sferei umaniste pe lângă studiile culturale, postcolonialism, antropologie și etnologie. Interesul acesta își are și determinările unei realități umane: călătoriile, televiziunea, radioul, Internetul, pe de o parte, și conflictele armate, actele teroriste, tensiunile diplomatice și militare, pe de altă parte.

În cartea sa „L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturel” (*Străinul, identitatea. Eseu privind integrarea culturală*, 2000), Toshiaki Kozakai constată că omenirea trece printr-o „boală identitară” [14, p. 12]. Autorul consideră că aceasta vine și din faptul că noi suntem obligați să coabităm cu Străinul, ceea ce face să ne acceptăm propria evoluție [14, p. 14]. În acest mod, se explică faptul de ce „se utilizează tot mai mult termeni ca «multicultural», «plurietnic» sau «creolism» și se insistă a se adopta o concepție care să deschidă națiunea” [14, p. 17]. De fapt, este nevoie tot mai mult să fie cunoscut acel instrumentar socio-cultural care coordonează relaționarea cu celălalt în cadrul societății (străinii interni – minoritățile) și cu cei din afara ei. Străinii, în acest context, apar și ca mediatori și stimulatori ai proceselor civilizatorii, ca reprezentanți ai diferitor culturi proxime sau depărtate, elemente care vin și îmbogățesc cultura-gazdă cu noi componente de înstrăinare și care o feresc de relații autocentrice și incestuoase. Aceasta presupune revenirea la experiența seculară a omului de coabitare cu diferența, studierea imaginii alterității în cultura umană și a evoluției acesteia pe parcursul timpului în diverse comunități omenesti. Or, xenologia este una dintre științele care are acest obiectiv.

Studiile și cercetările din domeniul xenologiei sunt extrem de multe, așa încât este imposibil să fie cuprinse și sintetizate într-o lucrare de acest fel. Ne îndoiim că astăzi există o știință omogenă care să studieze pe Celălalt, Diferența, Alteritatea și pe Străin și aceasta în pofida interesului acut pe care îl are culturologia pentru subiectul dat. Strict terminologic, este nevoie să precizăm faptul că, dacă în spațiul germanofon termenii de *xenologie* și *alteritate* coexistă în cercetările realizate, în cel francofon și anglofon se utilizează mai mult noțiunea *de alteritate*. Este vorba de o tradiție lingvistică, dar și de una a investigării și poate chiar a receptării alterității în sens geografic, o geografie lingvistică, dar și istorică. Totuși, limbile europene înregistrează o uzanță lexicală în acest sens. Astfel, în limba engleză avem mai mulți termeni în domeniul biologiei, al medicinei, al chimiei, al fizicii etc. care trimit la ideea de eterogen și străin. Putem numi câțiva, care țin de domeniul socio-cultural: *xenial relations* („relațiile de amicitie”), *xenial customs* („legile ospitalității”), *xenogenicity* („xenogenitate”), *xenomania* („atracția de tot ce este străin”) și *xenophobia* („xenofobia”). De altfel, în cartea sa „Catedrala de lumini. Homer, Dante, Shakespeare” (1997), Petru Creția utilizează sintagma „îndatoririle de ospitalitate” [7, p. 85], ceea ce invocă și dimensiunea morală a noțiunii.

Prin filiera culturii germane, termenul de xenologie și derivatele lui sunt aplicate în domeniul studiilor culturale; în artă, de unde noua direcție de *alien art*, în care central este omul nomad, omul neintegrat; în cel al literaturii *science fiction* ca știință ipotetică care stă la baza ficțiunii romanești, al cărei obiect ar fi societățile extraterestre constituite din alte forme de viață; în filogenie, care studiază speciile animale și vegetale existente și cele dispărute din perspectiva evoluției lor și, desigur, în domeniul culturologic. Ne vom referi mai jos la sensul inițial, chiar dacă extins mai târziu, dar formulat de Duala-M’bedy în anii ’70 ai secolului trecut, cu referire la conceptul de „străin” în spațiul cultural și civilizațional al umanității.

Din perspectiva culturii, putem menționa mai multe discipline care au ca obiect de studiu Străinul, pe Celălalt, Alteritatea și Diferența. Este vorba de etnologie, antropologia culturală, barbarologie, etnopsihanaliză, irenologie, contactologie, indigenologie, xenologie etc. Ultima presupune o cercetare a fenomenului (in) toleranței dintre un subiect și Diferență, Celălalt, care se dovedește mai degrabă a fi Străin, la fel cum reprezintă limita inteli-

gibilului, așa cum dincolo de ea și este poziționat Străinul (surd sau reticent). Neînțelesul trimite la teoria științifică a lui Gadamer cu privire la hermeneutică. Astfel, toleranța presupune capacitatea, abilitatea sau chiar competența de a relaționa cu Celălalt fără agresiune și reticență. Toleranța, în mod cert, este și un afect, așa cum „subiectul este afectat de relația sa cu Celălalt” [11, p. 40]. A tolera înseamnă a recunoaște, a da un nume, a atribui un simbol.

În contextul definițiilor propuse de Duala-M'bedy, xenologia este, în primul rând, procesul general de simbolizare a structurilor Străinului și de teoretizare a recunoașterii [18, p. 12]. Totodată, el definește xenologia ca pe o știință arhitectonică cu o rază de impact pentru întreaga societate [22, p. 41]. Observăm că și în comparatismul literar se insistă pe echitate și pe un „dialog veritabil” [6, p. 245].

Vintilă Mihăilescu, referindu-se la „procesul civilizării”, propune două modele, cel francez, în care lucrurile s-au produs în cercurile puterii, și cel german, în care civilizarea a avut loc în afara și împotriva acesteia. „Civilizația, în sensul său predominant francez, devine astfel o normă externă, de civilizare expansionistă transnațională și nu doar normă internă a unei stări sociale superioare; ea va alimenta în antropologie mai ales abordările pe care le vom numi *primitiviste*. Conceptul german de cultură subliniază, în schimb, mai ales deosebirile naționale, specificul grupurilor; și, datorită acestei funcții, a dobândit, în domeniul cercetărilor etnologice și antropologice, o însemnătate ce depășește cu mult spațiul vorbitorilor de limba germană și situația sa inițială, alimentând abordările culturaliste și *autohtoniste*” [17, p. 70]. Putem deduce de aici polemica dintre antropologia culturală franceză și xenologia științifico-culturală germană. V. Mihăilescu recunoaște faptul că, la un moment dat, antropologia a devenit exclusiv „exotică”, adică era vorba pe o centrare a studiilor antropologice pe elementul ciudat al demersului antropologic, pe o privire de superioritate alimentată de curiozitate asupra sălbaticului straniu, reprezentant al unei „populații exotice” [16, p. 168]. Prin exotism, în antropologie se avea în vedere „gustul pentru moravuri, obiceiuri și exprimări artistice ale popoarelor îndepărtate” [8, p. 181]. R. Deliege consideră că totuși antropologia, deși risca, a evitat „deriva exotizantă” [9, p. 354], așa cum nu putea fi ignorată transformarea lumii și venirea unei noi epoci cu paradigma sa postmodernă.

Important este de menționat faptul că, spre deosebire de tradiția francofonă a raportării la alteritate, xenologia, în sincronie

cu filosofia postmodernă a unei lumi multipolare, a dus discuția mai departe, punând problema echității dintre culturi. Kathrin Schröter insistă pe ideea că xenologia oferă o nouă modalitate de gândire printr-un discurs important și prolific despre alteritate [25, p. 27]. Spre deosebire de alte direcții filosofice de studiere a alterității, xenologia, în cadrul filosofiei interculturale germane și prin extensiile sale spre dimensiunile germanisticii interculturale, presupune faptul că, începând cu Duala-M'bedy, una dintre direcțiile de bază ale xenologiei și ale sistemelor străine a fost critica etnologiei și antropologiei care s-au format în tradiția vest-europeană prin studiul popoarelor noneuropene [24, p. 30]. Ram Adhar Mall menționează că filosofia interculturală este rezultatul unui proces de emancipare a filosofiei noneuropene, care promovează conceptul unei filosofii universale, în care să se pledeze pentru unitate fără omogenitate [22, p. 171]. T. Todorov precizează: „Universală este apartenența noastră la aceeași specie: pare puțin, dar aceasta ajunge pentru a ne întemeia judecățile” [27, pp. 529-530].

Apărută la confluența unor discipline atât de diferite precum sunt filosofia și anatomia, antropologia a fost criticată de școala xenologică pentru dihotomia Civilizat/ Primitiv (Sălbatic). Faptul că Vintilă Mihăilescu în cartea sa *Antropologie. Cinci introduceri* constată că „antropologii occidentali au învățat să se «decen-treze»” [17, p. 51] ne face să conchidem că acea critică a școlii xenologice adusă antropologiei avea motive reale la bază. Aici menționăm două cărți care pot contura începutul acestei dezbateri cultural-științifice. Este vorba despre cartea lui Edward W. Said *Orientalism* (1978) și despre cea a lui Léopold Sédar Senghor *De la negritudine la civilizația universalului* (1977).

Or, europocentrismul epocii moderne și axarea strictă pe valorile și canoanele occidentale nu mai erau funcționale. V. Mihăilescu menționează unul din aceste „canoane”: „Prin «ideologia primitivistă», antropologia a contribuit la impunerea pe scena internațională a *Primitivului* și la manipularea colonială a acestuia. Născut în context colonial, discursul antropologic a participat și chiar a întărit regimul politic colonial în forme dintre cele mai diverse, chiar dacă nu neapărat conștiente sau intenționate” [17, p. 83]. Said insistă pe faptul că „relația dintre Occident și Orient reprezintă o relație de putere, de dominație, de grade variate ale unei hegemonii complexe” [23, p. 17]. Senghor, referindu-se la cărțile lui Leo Frobenius *Istoria civilizației africane* și *Destinul*

civilizațiilor, constata: „Pe când în Cartierul latin bântuia încă teoria «primitivismului negru» și a «mentalității prelogice», un etnolog, un savant german, dublat de un filosof, ne restituia adevărul nostru, demnitatea noastră” [26, p. 145].

Deliège constată și el că „spre sfârșitul anilor '70, o nouă critică apăruse, cea care punea în discuție bazele înseși ale discursului antropologic: „*L'Orientalisme*, opera fundamentală a lui Edward W. Said, inaugura o serie de atacuri care contestau însăși legitimitatea discursului antropologic și care au fost preluate, în anii '80, de ceea ce numim generic curentul postmodernist” [9, p. 357]. Desigur, această atitudine este criticată, reproșându-i-se faptul că, prin uniformizare „se naște, așadar, asemenea unui lubrefiant care face suportabile aceste tensiuni, un soi de cultură globală de suprafață, ale cărei elemente fundamentale sunt peste tot aceleași” [15, p. 427], că, în cazul dezbaterilor despre civilizația islamului, „avem de-a face aici cu o strategie de revizuire culturală care, odată cu ambiția de a restabili egalitatea în numele unei justiții istorice, ajunge la corecții prin substituirea canoanelor” [15, p. 431]. Toate acestea își au argumentele unei realități socio-politice, întrebarea culturalului este însă aproape una religioasă și ea ține de posibilitatea unei bune coabitări. Doar că noțiunea de „bun” este greu de definit în orice context.

Oroarea de celălalt și respingerea elementului eterogen de către o comunitate omogenă ne trimite la comportamente umane și animale. Relația dintre indigen și străin, coexistența lor, caracterizată, pe de o parte, de frica înăscută, de refuzul de a accepta pe venetic, și, pe de altă parte, marcată de curiozitate și tentația elementului nou-venit, de avântul de a asimila și a absorbi pe celălalt, după care ar putea interveni încrederea înșelată. Frica este însă un factor primordial în xenologie [25, p. 20], studiul ei vine încă din antropologia fizică în care *homo sapiens* era studiat ca organism viu.

Acest raport de reciprocitate face din xenologie o indigenologie, o contactologie, în general. Tocmai această frică a contactului cercetătorii o atribuie domeniului xenologiei. Este vorba de cercetări din domeniul antropologiei, sociologiei, etnologiei, al științei literare, ultimele cu privire la interacțiunea umană reflectată în literatura-gazdă, dar și în literatura emigranților. Ne referim la interacțiunea dintre proximitatea și distanțarea umană. Or, demersul comparatist (în literatură, artă, cultură) presupune faptul că acela care compară „meditează nu numai asupra diferenței, ci și

asupra «distanței» [20, p. 218], un fel de poetică a distanței și a distanțării. Xenologia este ceva mai mult, e o formă topologică de percepere a relațiilor de proximitate umană, așa cum un spațiu topologic „se bazează doar pe un concept de închidere sau vecinătate” [11, p. 301].

Fridrik Hallsson menționează faptul că în Grecia Antică „xenos”-ul (ξένος) desemna „ceea ce e străin”, ca adjectiv, iar ca substantiv presupune unele sensuri diferite, dar apropiate. Ca adjectiv: străin, din țară străină, ciudat, straniu [12, pp. 2-3] (observăm aici că limba română ne permite chiar apropierea etimologică dintre *străin* și *straniu*). Într-adevăr, etimologic, termenul vine din greaca veche, în care *xenia* desemna „ospitalitatea”, iar lexemul *xénos* (plural *xenoi*) însemna „străin, straniu, insolit, rar, surprinzător”. Iar xenologia ar fi știința despre străin, „studiul Străinului” [4, p. 2].

Duala-M’bedy reliefa că literatura antică abundă în gesturi și ritualuri de generozitate manifestate față de oaspeții străini de către *xeinodokos*, adică de către gazdă. Zeus mai era numit de greci și Xenios, adică protector al călătorilor. *Theoxenia* (ospitalitatea) se considera o virtute a aceluia care era primitor cu străinii, așa cum aceștia oricând se puteau adeveri a fi zei. Totodată, aici intervine starea de suspiciune, de neacceptare și de neîncredere a gazdei, care ajunge să îl stigmatizeze pe străin, fiind exclus altruismul social. Dar apare și Celălalt ca o necesitate umană de deschidere și interacțiune, căci Străinul nu este doar cel diferit, un Celălalt, o entitate depărtată, el este, mai degrabă, un subiect al riscului proximal presupus. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik constată că Duala-M’bedy regreta cât de puțin a rămas din acel Xenios al mitului grecesc, acel zeu al Străinului. Și această împușinare vine după Renaștere, când apare imaginea popoarelor primitive, diferite de europenii civilizați, care îi priveau pe cei cucerți ca pe niște copii sălbatici, iar în cel mai rău caz, ca pe niște animale sălbatice [24, p. 30]. Wolfgang Bödeker consideră că, prin referința la mit și prin prelucrarea lui teoretică, Duala-M’bedy critică o conștiință modernă pervertită, dar și punctează un cadru de dezvoltare a unor procedee de depășire a ei [3, p. 181].

Germanistul Albrecht Classen, profesorul de la Universitatea din Arizona, în introducerea sa la volumul colectiv „Meeting the Foreign in the Middle Ages” (*Întâlniri cu străinul în Evul Mediu*, 2002), propune un corpus de imagini ale alterității din Evul Mediu (musulmani, evrei, eretici, păgâni, homosexuali, leproși,

monștri și vrăjitoare). Tot acolo, el definește xenologia ca pe „o investigare critică a interculturalității, a distanței, a toleranței și a agresiunii în sens etnologic, filosofic și social” [5, pp. XXIV-XXV]. Classen consideră că întâlnirea cu străinii funcționează ca un catalizator, impunând oamenilor să-și reconsidere cultura și să-și examineze premisele ideologice: „Toate conflictele și întâlnirile cu străinii sunt ambivalente și ambigue, ele pot provoca forme violente și dure de ostilitate, respingere și frică și tot ele pot produce necesitatea de autoanaliză, care poate duce la atitudini tolerante” [5, p. XXII].

Alți cercetători subliniază faptul că procesul de receptare interculturală se înscrie și el în domeniul xenologiei sau al alterității culturale. Profesorul Alois Wierlacher, cel care a creat la sfârșitul secolului trecut Institutul de Germanistică Interculturală din Bayreuth, unde se efectuează cercetări legate de toleranță, amabilitate, hermeneutică și xenologie, consideră că această apropiere interdisciplinară presupune înțelegerea discursului Celuilalt și reflectă necesitatea aprofundării cunoștințelor despre Celălalt în contextul internaționalizării politicii, economiei, mass-media și a vieții cotidiene [32, p. 280]. Același autor, în volumul său „Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung” (*Străinul ca o temă culturală. Noțiuni-cheie și domenii problematice în studiile culturale de cercetare a Străinului*, 1993), insistă pe ideea că idealul toleranței este arareori respectat, în pofida dezideratelor declarate [33, p. 93]. Același autor, în prefață la volumul „Handbuch interkultureller Germanistik” (*Un manual de germanistică interculturală*, 2003), vine cu termenul de „dialectică a propriului și a străinului”, ceea ce înseamnă că și aceștia sunt niște entități mobile, care se pot schimba și pot deveni altceva. De fapt, Wierlacher este considerat drept teoreticianul care „pune accentul pe problemele practice ale noii științe” [4, p. 1]. Așa cum xenologia cultural-științifică, sintagmă pe care insistă Dorothee Bühner, pornește din sânul germanisticii interculturale al cărei reprezentat de bază este Wierlacher, care prin fondarea aceluși institut a instituționalizat și xenologia cultural-științifică [4, p. 2].

Antropologii constată faptul că „straniul a fost totdeauna apajul străinului” [17, p. 52]. Xenologia, care s-a alăturat științelor umaniste în 1977, punând în discuție problemele socio-culturale, morale și istorice pe care le sugerează prezența străinilor într-o națiune, a presupus și studiul alterității, al elementului ciudat,

straniu în raport cu cel propriu, dar nu s-a limitat doar la aceasta, ci a insistat pe problemele de comunicare culturală (cu alteritatea și cu sinele ca autoidentificare), a xenofobiei/ xenofiliei, forma și funcția stereotipurilor și a prejudecăților, pe care D. Bühner le definește astfel: „Atunci când stereotipia e negativă, ea se constituie în prejudecăți, care nu sunt doar stereotipuri cognitive, raționale, dar și afective, emoționale” [4, p. 9].

În 1977, a apărut prima lucrare a lui Léopold-Joseph Bonny Duala-M'bedy despre xenologie: „Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie” (*Xenologia. Știința despre Străin și reprimarea umanului în antropologie*). Savantul aduce în discuție această categorie universală bazată pe ideea de echilibru între lumi, subliniind percepția negativă a popoarelor neeuropene în istoria europocentrică a filosofiei și culturii. „Străinul, – recomandă Duala-M'bedy o definiție, – este reversul negativ al propriului fundament pozitiv de existență” [10, p. 29]. Astfel, xenologia își propune reabilitarea imaginii negative a popoarelor neeuropene create istoric, din Lumea a treia, acel „vestul și restul”. O altă carte importantă a savantului este „Die Entgegnung des Fremden im Museum: Xenologie und Museumspädagogik” (*Confruntarea Străinului în muzeu: xenologie și educație muzeală*, 1999).

Léopold-Joseph Bonny Duala-M'bedy (de asemenea, cunoscut sub numele de Munasu Duala-M'bedy), om de știință camerunez, politician, sociolog și xenolog, este considerat fondatorul xenologiei ca disciplină academică. A învățat și a lucrat la München și Hamburg. A fost bursier al Fundației Alexander von Humboldt. Din 1986 până în 1997, a fost lector la Facultatea de Științe Sociale de la Universitatea din Bochum, Departamentul de Științe Politice. În 1988, a fondat Kaiserswerther Institut für Xenologie (Institutul de xenologie din Keiserswerth). Duala-M'bedy propune termenul de „xenologie”, care, în opinia sa, „servește drept un termen general pentru desemnarea străinului și a chestiunilor lui epistemologice” [10, p. 19]. Astfel, Duala-M'bedy a avut prima abordare xenologică (argumentul unei noi științe sau metode științifice venea și din biografia savantului, de om venit în Occident, din biografia unui marginal), în acest sens, punând bazele unei noi „științe despre străin”, prin criticarea metodelor antropologiei culturale care s-a sincronizat cu practica și teoria colonialismului occidental și care nu trata alteritatea drept ceva echitabil. Fapt care se explică prin aceea, după cum menționează Tzvetan Todorov,

că „istoria globului pământesc este, fără doar și poate, făcută din cuceriri și înfrângeri, din colonizări și din descoperirea celorlalți” [28, p. 9].

După anii '80, xenologia a devenit o direcție importantă a germanisticii interculturale pe care Alois Wierlacher, profesor la Universitatea din Bayreuth, o anunța drept o știință a alterității culturale, o disciplină care ia în considerație diversitatea culturilor germanofone, fără a propune o ierarhizare a acestora, fără discriminanta schemă ce conținea centrul în opoziție cu periferiile. Galina Zaharova menționează că germanistica interculturală insistă pe necesitatea diferitor variante de interpretare a culturilor, pe respectul față de diferențele interculturale, dar și pe o poziție critică față de acestea [37, p. 217]. Mai târziu, xenologia s-a extins de la studiile de germanistică la cele de indologie, orientalism, africanistică ș.a.

Kathrin Schröter preciza că mai multe surse demonstrează valabilitatea în timp, în mare parte, a cercetărilor istorice realizate de Duala-M'body. Concluziile care pot fi formulate în baza xenologiei lui reprezintă o posibilitate de comprehensiune adecvată a altui om și care poate duce la studiul sistemelor produse de tot ce este străin [25, p. 24]. Dorothee Bühner constată că, deși în cadrul mai multor discipline științifice e utilizată noțiunea de xenologie, destul de târziu, în anii '90 sunt puse bazele unei xenologii cultural-științifice. O primă discuție importantă despre noțiunea de Străin a avut loc la începutul secolului XIX în sociologie (G. Simmel și A. Schütz), apoi există câteva apariții singulare pe această temă, până când în sfârșit, la începutul anilor '70, apar o mulțime de publicații și aceasta continuă până astăzi [4, p. 1].

Filosoful-fenomenolog german Bernhard Waldenfels, în cartea „Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden” (*Motivele fundamentale ale unei fenomenologii a Străinului*, 2006), își propune să construiască o fenomenologie a străinului, ca o teorie a experienței celuiilalt, o fenomenologie care salută „legile” unei xenologii a celuiilalt intruziv, găsind aliați printre autori ca Marcel Mauss, Georg Simmel, Walter Benjamin, Ludwig Wittgenstein și Mihail Bahtin [31, pp. 8-9]. Waldenfels insistă pe faptul că lexemul *străin* conține trei nuanțe semantice. Este vorba, în primul rând, despre acel ceva care este în afara sinelui, ca ceva extern opus interiorului. Străinul e ceea ce aparține altora în opoziție cu ceea ce este propriu. Și, în ultimă instanță, străinul este ceva di-

ferit de ceea ce este cunoscut, este eterogenul, străniul [34, p. 4]. Extraneul este însă definit de ambivalență (incluziunea și excluziunea lui), consideră Waldenfels.

Xenologia ne trimite și la filosofia care „gândește” străinul, în frunte cu E. Husserl, E. Levinas și J. Habermas. Putem constata o emergență a științei xenologice în teoria intersubiectivității husserliene. Or, știm că la filosoful Edmund Husserl prezența alterității este simultană și reciprocă. Astfel, celălalt poate fi perceput și ca o metamorfoză a eului meu. La Husserl punctul inițial de autocunoaștere este ceea ce nu îmi este similar. De aici, probabil, celebra concluzie a lui Husserl că primul om este celălalt, nu Eu. Analogia este cea care contribuie la edificarea *alter ego-ului* din Celălalt, așa cum ego-ul nu poate fi *a priori* un ego „care experimentează lumea, decât atunci când formează o comunitate împreună cu celelalte ego-uri analoage lui” [13, p. 177].

De aici și diferite modalități de reprezentare la *propriu* și *impropriu*. Prima presupune un contact direct cu lumea, cealaltă – unul indirect. Celălalt apare ca o entitate diferită, perceput prin analogie. Celălalt, ca un alt corp similar cu al meu, primește, prin analogie, aceleași caracteristici pe care le am și eu. Relația cu celălalt este exprimată prin conceptul husserlian de intenționalitate, propus în cartea „Cercetări logice” (1900-1901). În prima ediție a cărții, autorul nega existența unui eu pur, ulterior însă va abandona acest punct de vedere. Revenind asupra aceluia *Cogito, ergo sum* cartezian, Husserl constată că gândirea nu asigură existența, mai degrabă o face acel „gândesc aceasta”. Conștiința se proiectează în afară, asupra unui obiect exterior. Astfel, este vorba de o conștientizare a ceva, de o conștiință „intențională”. Or, Husserl vizează un *cogito* obiectual. Dacă inițial Husserl vedea în celălalt o entitate analogică sinelui, mai târziu fenomenologul îl va declara pe celălalt drept o structură nonanalogică. Xenologia va miza anume pe acest moment al raportării la străin.

Fenomenologia, în plan socio-politic, a fost și o reacție directă la ideile nazismului și rasismului prezente în Europa la începutul secolului trecut. Probabil că datorită acestora, în 1936, Husserl va constata „criza științelor europene”, publicând parțial cartea „Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială” (publicată integral în 1954). Această criză, consideră fenomenologul, vine din ignoranța necesităților umane. În 2004, Marco Ortu constata, în general, o criză fundamentală a comunității mondiale și invoca dreptul la diversitate al popoarelor [18,

p. 11]. Or, xenologia pare să vină pentru a închide o buclă, și pentru a încerca să umple un gol, să repare eroarea și oroarea raportării naziste la univers, așa cum „un întreg imaginar rasial, cu superioritate treptată a «rasei ariene», va structura imaginea Celuilalt în perioada de glorie a modernității industriale europene până la cel de-al Doilea Război Mondial. Rezultatul este cunoscut...” [17, p. 53].

Xenologia descinde din teoria husserliană a intersubiectivității, în care Husserl conturează o tranziție de la Celălalt, ca un analog al Sinelui, la Străin, ca o structură non-analogică. Bernhard Waldenfels, filosof și fenomenolog german, a dezvoltat teoriile lui Husserl și cele ale lui Alfred Shütz. Fiind considerat fondator al fenomenologiei responsive, el pune la temelia acestei „fenomenologii a străinului” [30, p. 37] mai multe dimensiuni, pornind de la corporalitate (recunoașterea/ nerecunoașterea similarității corporale) și sfârșind cu interculturalitatea. Este pusă în discuție reacția la prezența străinului, răspunsul dat intruziunii unei entități eterogene, care este o identitate și o identificare totodată. (Auto) reprezentarea nu vizează doar pe „cine”, într-o manieră obiectivă, ci, mai degrabă, pe „ce”, la modul cel mai subiectiv posibil. Căci, consideră cercetătorul, dacă nu există un contact cu ceea ce este arătat, cu ceea ce trebuie să fie văzut sau înțeles, experiența se afirmă într-o lume a reprezentărilor, a textelor, a structurilor și a construcțiilor, care din instanțe intermediare devin instanțe ultime [30, p. 35]. Waldenfels precizează, în acest sens, că Husserl distingea între a vedea *lucruri*, a vedea *imagini* și a vedea *în imagini* [30, p. 43]. O triplă ipostază a identificării.

Waldenfels, în articolul intitulat „Description indirecte” și publicat în 2010 în „Archives de Philosophie”, revenea la dimensiunea fenomenologică a cercetării, afirmând că oricine se opune fenomenologiei este pus în situația să spună căreia dintre ele se opune. Altfel, el riscă să lupte contra morilor de vânt, într-o manieră anacronică [30, p. 30]. După Waldenfels, descrierea fenomenologică are drept scop să arate cum ceva este reprezentat, se găsește într-un mod aparte în experiența străinului [30, p. 37].

În „Cultura proprie și cultura străină. Paradoxul științei despre «Străin»”, B. Waldenfels face referire la faptul că paradoxul xenologiei de orice fel constă în aceea că nu doar orice discuție despre „Străin”, dar și orice experiență a „Străinului” ne trimite la un „Străin” din care vine această experiență, dar pe care niciodată nu îl percepe până la capăt. Când experiența „Străinului” este

una definitivată, acesta este deja altceva, ucis sau modificat prin interpretare. De multe ori, interpretarea Celuilalt îl transformă pe acesta din străin într-o varietate a propriului. Fenomenologul german insistă și pe străinul din interiorul eului. Bernhard Waldenfels accentuează faptul că fenomenologia, ca și xenologia, ar fi o știință care s-ar dizolva singură pe sine în obiectul său. *Xenonul* ar fi un produs al înstrăinării, care după cucerirea străinului ar dispărea ca și zăpada primăvara. Astfel, xenologia este contestată și exclusă. Dar Waldenfels revine în mod redundant la această idee, observând că xenologia ca știință despre străin evită riscul autoanihilării doar în cazul în care Străinul este mai mult decât ceva necunoscut și neînțeles, posibil de perceput *per analogiam*. Astfel, se face, la un moment dat, o delimitare netă între Străin și Celălalt, ultimul admițând posibilitatea similitudinii. Deși în cărțile sale acești termeni de multe ori se amestecă și se înlocuiesc complementar [35].

În sens cultural, sociologul german Fredrik Hallsson, în studiul „Xenologie. Eine Begriffserläuterung” (*Xenologie. O definiție a termenului*, 1994) vorbește despre o „analiză xenologică a culturii”, o „sociologie a Străinului”. Hallsson constată că „xenos”-ul, în pofida etimologiei lui încă antice, e un cuvânt împrumutat recent pentru a desemna noțiunea de Străin [12, p. 2]. Cercetătorul propune această abordare: „Xenologia nu este atât știința despre Străin, ci, după cum consideră Georg Simmel, e mai curând despre Străinul acceptat de o comunitate; subiectul xenologiei, prin urmare, nu e Străinul însuși, nu e un alt grup etnic, e xenos-ul venit să se integreze (astfel, nu e vorba de Străin ca „Diabolic”); or, e în primul rând încercarea de incluziune, mai ales în comunitatea autohtonă, a acestui Străin marginalizat sau asimilat și cunoscut. Prin urmare, xenologia are drept sarcină demarcarea domeniului prin mijloace ale structurii sociale a străinilor (ignoranța, relaționarea, discriminarea etc.) – în mod explicit poate fi interpretată ca o teorie socială” [12, pp. 2-3].

Fredrik Hallsson, în același studiu, chiar dacă se referea la uzanța recentă a termenului și a conceptului de xenologie, propune o definiție aproape etimologică a termenului de bază: în Grecia Antică «xenos»-ul desemna «ceea ce e străin», ca adjectiv și substantiv presupune unele sensuri diferite, dar apropiate. Ca adjectiv: fremd/ străin, landfremd/ din țară străină, ausländisch/ ciudat sau exotic și de aici senzațiile de: fremdartig/ neobișnuit, seltsam/ straniu, unpassend/ inconvenabil; (și așa mai departe: unbekannt/

necunoscut, unbeteiligt/ neutru, indiferent). Ca substantiv sunt de bază termenii: *Fremdling/ venetic, străin, necunoscut, Nichtbürger/ Necetățean*, care sunt folosiți și astăzi [12, p. 4].

Wolfgang Bodeker enunța trei teze de bază ale teoriei xenologice: 1. *Străinul nu există*. El nu e un semn static, ci e variabil în funcție de conținut, așa cum străinătatea e definită printr-un sistem. 2. *Definiția Străinului urmează modele care se orientează spre problematica propriului*. O comunitate mitologică nu poate să perceapă o altă comunitate din interior, doar la nivel de fenomene, adică în baza simbolizării. 3. *Un procedeu intercultural care oferă drepturi egale de recunoaștere reciprocă e posibil doar într-un cadru, căruia oamenii îi aparțin indiferent de specificitatea alterității lor*. De fapt, punctul trei se referă la mitul homeric în care putem identifica o definiție a străinului, care poate servi drept o simbolizare adecvată. Ceea ce grecilor le pare sălbatic este reprezentat prin întâlnirea lui Odiseu cu Ciclopul [3, p. 170].

Din mulțimea de abordări și poziții, putem însă deduce câteva noțiuni-cheie ale noii științe: străinătate, cultură, alteritate, alienare, interculturalitate, asimilare, distanță, toleranță, graniță și oaspete. Toate acestea sunt actuale, iar xenologia e o nouă știință a timpului nostru (de aplicat vizual cel puțin într-un aeroport internațional, într-o lume pandemică).

În loc de concluzii

1. De elaborarea principiilor xenologice de bază s-au ocupat și se ocupă savanți din diverse domenii ale cunoașterii: culturologi, istorici, filosofi, etnologi, antropologi, psihologi, literați, pedagogi etc., așa cum raportul dintre *Eu și Celălalt* este o temă centrală a acestor științe. Drept obiect central de studiu al acesteia este interrelaționarea și interșanjabilitatea dintre propriu și străin, dintre necunoscut și cunoscut. Este vorba de acele relații dintre culturi și purtătorii lor, datorită cărora acestea se îmbogățesc fără a-și pierde din specificul lor. Apariția xenologiei în spațiul german denotă și o încercare a omenirii de a evita erorile umane în raportarea la Celălalt, după o experiență traumatizantă a secolului trecut.

2. Într-un scurt rezumat, Străinul ca fenomen are următoarele caracteristici: lipsa analogiei, diferența, pericolul suspectat, elementul respins; dar, totodată, tentant, nou, curios, surprinzător și provocator de dialog. Sentimentul de respingere și de apărare, sentimentul de dușmănie reciprocă este o imanență a Diferenței, dar Străinul este o parte a soluției umane și nu a problemei.

3. Abordările antropologice, fenomenologice și xenologice ale străinului sunt clarificatoare în măsura în care ne pot distanța de subiect prin terminologia și abordarea aridă.

Referințe bibliografice:

1. BARTHES, R. Xenitheia. Trad. și adapt. de Vasile SPIRIDON. In: *Studii și cercetări științifice*. Revista bianuală a Facultății de Litere. Seria Filologie. Plurilingvism și interculturalitate II. 2007, nr. 18, pp. 219-222.
2. BEHRMANN, J. Operationalisierung der Xenologie. Das Konzept Erziehung zur Erziehung. In: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, pp. 156-167.
3. BÖDEKER, W. Das Fürchten lernen. Anmerkungen zur kathartischen Dimension der Xenologie. In: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, s. 168-183.
4. BÜHRER, D. *Die Bedeutung der kulturwissenschaftlichen Xenologie*. Norderstedt: GRIN Verlag, 2007.
5. CLASSEN, A. Introduction: The Self, the Other, and Everything in Between: Xenological Phenomenology of the Middle Ages. În: *Meeting the Foreign in the Middle Ages*. New York and London: Routledge, 2002, pp. XI-XXXV.
6. CORNEA, P. *Delimitări și ipoteze: comunicări și eseuri de teorie literară și studii culturale*. Trad. de Alin CROITORU și Magda RĂDUȚĂ. Iași: Polirom, 2008.
7. CREȚIA, P. *Catedrala de lumini. Homer, Dante, Shakespeare*. București: Humanitas, 1977.
8. DELIÈGE, R. *Introducere în antropologie structurală. Lévi-Strauss astăzi*. Trad. de Ioan T. BIȚA. Chișinău: Cartier, 2008.
9. DELIÈGE, R. *O istorie a antropologiei. Școli. Autori. Teorii*. Trad. de Ioan T. BIȚA. Chișinău: Cartier, 2007.
10. DUALA-M'BEDY, L.-J. B. *Xenologie – Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1977.
11. EVANS, D. *Dicționar introductiv de psihanaliză lacaniană*. Trad. de Rodica MATEI. Pitești: Paralela 45, 2005.
12. HALLSSON, F. *Xenologie. Eine Begriffserläuterung*. Bielefeld: Universität Bielefeld, 1994.

13. HUSSERL, E. *Meditații carteziene. O introducere în fenomenologie*. Trad., cuvânt înainte și note de Aurelian CRĂIUȚU. București: Humanitas, 1994.
14. KOZAKAI, T. *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturel*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2007.
15. LEPENIES, W. *Ce este un intelectual european? Intelectualii și politica spiritului în istoria europeană*. Trad. de Gabriela SANDU. Pref. de Vladimir TISMĂNEANU. București: Curtea Veche, 2012.
16. LÉVI-STRAUSS, C. *Toți suntem niște canibali*. Trad. de Giuliani OLENDER. Iași: Polirom, 2014.
17. MIHĂILESCU, V. *Antropologie. Cinci introduceri*. Iași: Polirom, 2009.
18. ORTU, M. Vom sozialen System zum xenischen System. Die Xenologie als integrale Sozialtheorie der modernen Gesellschaften. În: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, pp. 8-17.
19. ORTU, M. Xenologie. Eine Einführung. In: *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*. Hrsg.: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002, pp. 171-185.
20. PAJEAUX, D.-H. *Literatura generală și comparată*. Trad. de Lidia BODEA. Cuvânt introductiv de Paul CORNEA. Iași: Polirom, 2000.
21. PATAPIEVICI, H.-R. *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă”*. Ed. a V-a. București: Humanitas, 2008.
22. RAM, Adhar M. Versuch einer interkulturellen Xenologie. In: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, pp. 41-54.
23. SAID, E. W. *Orientalism*. Trad. de Doina LICĂ și Ana ANDREESCU. Timișoara: Amarcord, 2001.
24. SCHMIED-KOWARZIK, W. Xenologie und Ethnologie. Versuch einer Klärung ihres Verhältnisses. În: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, pp. 30-40.
25. SCHRÖTER, K. Xenologie. Zur Theorie des Fremden bei Munasu Duala-M'body. In: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*. Hrsg.: Christian BREMSHEY, Hilde HOFFMANN, Yomb MAY, Marco ORTU. Münster: LIT-Verlag, 2004, pp. 18-29.

26. SENGHOR L. S. *De la negritudine la civilizația universalului*. Sel. și trad. de Radu CÂRNECI și Mircea Traian BIJU. București: Institutul Cultural Român, 2006.
27. TODOROV, T. *Noi și ceilalți. Despre diversitate*. Trad. de Alex VLAD. Iași: Institutul European, 1999.
28. TODOROV, T. *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*. Trad. de Magda JEANRENAUD. Iași: Institutul European, 1994.
29. TOYNBEE, A. J. *Studiu asupra istoriei*. Trad. de Dan A. LĂZĂRESCU. București: Humanitas, 1997.
30. WALDENFELS, B. Description indirecte. In: *Archives de Philosophie*, 2010, vol. 73, pp. 29-45.
31. WALDENFELS, B. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
32. WIERLACHER, A., ALBRECHT, C. Kulturwissenschaftliche Xenologie. In: *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven*. Hrsg.: A. NÜNNING und V. NÜNNING. Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 280-306.
33. WIERLACHER, A. Kulturwissenschaftliche Xenologie In: *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung. Mit einer Forschungsbibliographie*. München: Ludicium Verlag, 1993, pp. 19-114.
34. ВАЛДЕНФЕЛЬС, Б. *Феномен чужого и его следы в греческой философии*. В: *Топос*. Философско-культурологический журнал. 2002, № 2, с. 15-21.
35. ВАЛДЕНФЕЛЬС, Б. *Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом»* [online] [citat: 20.04.2009]. Disponibil: <http://anthropology.rinet.ru/old/6/wald.htm>
36. ДОБРОХОТОВ, А., КАЛИНКИН, А. *Культурология*. Москва: Проспект, 2017.
37. ЗАХАРОВА, Г. В. Межкультурная германистика как основа межкультурного подхода к обучению иностранным языкам в Германии. В: *Вестник Томского Государственного Университета*. 2006, вып. 291, с. 217-220.