CONSTANTINA RAVECA BULEU

TEODOR SCORȚESCU, *MAGIE ALBĂ* – O ANALIZĂ TEORETICĂ PLURIPERSPECTIVICĂ

Lucrarea de față își propune să investigheze compatibilitatea dintre câteva concepte operante în perimetrul hermeneutic al literaturilor sud-est europene și o proză supusă unui *close reading*, ce valorifică interferența dintre spațiul cultural românesc și Orient, ancorând nu în sfera strictă a comunităților imaginate, ci în experiența personală a autorului. Proza în cauză se intitulează *Magie albă*, este un microroman semnat de către Teodor Scorțescu, apărut în 1952 la Valle Hermoso (Argentina), editat în condiții grafice modeste de către Editura Cartea Pribegiei a lui Grigore Manolescu. Carte de exil fiind, publicată mult după cele două realizări literare notabile ale lui Scorțescu (*Popi*, carte din 1930, respectiv, *Concina prădată*, roman apărut în 1939), microromanul *Magie albă* este mai puțin realizat estetic decât acestea, fiind inspirat, ca și *Popi*, de experiența diplomatică a lui Teodor Scorțescu. Însă, dacă *Popi* își desfășoară istoria în spațiul elen, scenariul românesc din *Magie albă* este proiectat în Istanbulul interbelic.

Microromanul urmărește evoluția lui Ștefan, un funcționar român al Comisiei Mixte, care, ajuns la patruzeci de ani, se regroupează analitic într-o resemnare existențială senină, consecutivă unei crize generate de sentimentul ratării. Analiza extensivă reține agnosticismul protagonistului, propensiunile sale nihiliste, reduse la o fascinație pasivă, precum și senzualitatea dublată de o sațietate generată de exercițiul perpetuu al „mimetismului psihic” (Scorțescu 1952, p. 34), practicat în relațiile cu femeile. Într-o altă ordine de idei, analiza detaliază și resemnarea calculată care îl determină pe protagonist să exploreze posibilitățile unei relații cu Ioana Turzu, fiica unui fost ofițer moldav expatriat, dependent de jocurile de noroc și sedus de oferta spiritualistă orientală – de la budism la babism, din care reține mai ales aspectul dinamic, perpetuu evolutiv al religiei, adică o versiune a integrării identităților multiple.

Fondul donquijotesch al Turzeștilor – al căror arbore genealogic include inclusiv un bunic explorator, dispărut în pădurile Africii – se manifestă ambivalent în cazul Ioanei: inițial, prin abnegația cu care ea îi îngrijește pe bolnavii săraci din cartierul Galata, apoi, printr-o credință cu propensiuni sacrificiale, asociată miracolului, după ce Stavros, un tânăr student grec logodit cu o compatriotă pe nume Caliope, de care Ioana avusese grijă, se însăamnătoșește, deși medicii diagnosticaseră paralizia lui ca fiind ireversibilă.

Miracolul are drept consecință transformarea Ioanei într-o figură publică, despre care ziarele scriu când elogios, când sceptic, ea fiind asaltată de o mulțime eterogenă, compusă din musulmani, creștini, britanici interesați de științele oculte, indivizi în crize pecuniare, erotice ș.a.m.d.. Acestei mulțimi îi aparține și un tânăr kurd, care, în mod repetat, îi solicitase Ioanei să intervină pentru a-i elibera iubita grecoaică de un soț indezirabil. Refuzat fiind, tânărul kurd o ucide în final pe Ioana.

Plasată în ultima decadă a regimului lui Mustafa Kemal Atatürk, acțiunea se petrece în atmosfera saturată a unui Istanbul cosmopolit, populat de turci, kurzi, greci, români, cerchezi, aromâni sau aristocrați ruși refugiați aici după Revoluția din 1917, ca de pildă contesa Natașa Olef, care lucrează într-un restaurant faimos. Ritmurile existențiale orientale se intersectează cu habitudinile occidentalizate, avansul agresiv al statului secular izbindu-se de comportamente, credințe și cutume tradiționale. Frapantă, în primul paragraf al microromanului, rămâne insistența pe care autorul o investește în observarea regimului oriental al temporalității cotidiene, guvernat de un ritm mai lent decât cel occidental, diferența fiind legiferată prin expresii de genul „graba este născocirea dracului” (*ibidem*, p. 7) și consolidată prin repetiția lui „*iavaș iavaș*” [încet încet)] (*ibidem*), care îndeamnă la o anumită torpoare. La polul opus, oricine se agită nervos, se grăbește sau e morocănos este identificat automat ca fiind un occidental, adică „o ființă frenetică și absurdă pe care orientalii o considerau cu o milă ironică” (*ibidem*). Consecința o reprezintă conturarea unei dihotomii identitare clasice – occidental vs. oriental, privită însă, cel puțin la acest nivel, dintr-o perspectivă pro-orientală, cu atât mai mult, cu cât protagonistul își asumă „plăcerea de a risipi timpul” (*ibidem*) și refuză regulat să-și consulte ceasornicul.

Atmosfera sincretică a romanului evocă, indirect, câteva etichete tipologizante (orientalism, exotism, levantinism etc.), pe care le vom investiga pe rând, cu intenția de a-i pune romanului eticheta cea mai potrivită.

„Orientalismul” lui Edward W. Said, în sensul său de ideologie imperialistă, axată pe o inegalitate de putere, se dovedește a fi inoperabil în acest caz, perspectiva dominantă a romanului nefiind una de tip colonial. Mai mult, o inadecvare similară constatăm și dacă luăm în considerare definirea orientalismului aplicabilă discursului literar – „presupuneri ideologice, imaginile și fanteziile legate de o regiune a lumii numite Orient”¹ (Said 2002, p. 199), adică un discurs care legitimează dreptul de dominație apelând la o serie de stereotipii inventate, în care orientalul nu numai că apare

¹ “The ideological suppositions, images, and fantasies about a region of the world called the Orient.”

ca fiind inferior civilizației occidentale, dar îi asigură acesteia și cel mai consistent paravan alteritar, anume clasicul „Celălalt”, *the Other* (Jackson 1989, p. 149–151). Acest tip de abordare a spațiului otoman apare doar accidental în textele lui Scorțescu, care sunt scrise, dimpotrivă, din perspectiva inițiatului, a celui familiarizat cu existența și mentalitatea spațiului în care autorul și protagonistul se mișcă, și nu din punctul de vedere al unei instanțe de sancționare interesată de o geografie conflictuală, așa-zisa geografie imaginativă (*imaginative geography*), cu un discurs autoreferențial articulat pe dramatizarea diferențelor.

Atmosfera orientală funcționează ca un *background* pentru problematica identității și, implicit, pentru raporturile acesteia cu alteritatea. Avem în roman și o alterizare nuanțată, care pleacă de la un palier proxim, abordat și asumat firesc (comunitatea restrânsă a expatriaților români), unul levantin, unde funcționează o adaptabilitate variabilă, dar destul de ușor de realizat, și-n cele din urmă unul radical, asimilabil exotismului, unde adaptabilitatea încețază, rămânând doar percepția incomprehensibilului. E un exotism al voinței de diferențiere aici, nu unul doar dependent de o anumită geografie.

În termenii lui Kathleen Glenister Roberts, „alteritatea a devenit sinonimă, astăzi, cu «diferența» și cu «exoticul»” (Roberts 2007, p. 5), idee la care subscrie și Cătălin Ghiță în *Orientul Europei romantice*, în viziunea căruia citind „alteritatea prin lentila exotismului”, se expandează „frontierele exegezei literare propriu-zise, care câștigă în amplitudine hermeneutică” (Ghiță 2013, p. 49). Într-o ordine complementară de idei, termenul „exotism”,

„într-un sens restrâns, numit uneori exotism «pur», [desemnează] descrierea elementului îndepărtat, străin sau straniu cu scopul creării unui efect de noutate sau de pitoresc, fără o preocupare anume pentru exactitate sau înțelegere. Într-un sens mai larg, exoticul semnifică orice utilizare extinsă a unor cadre, motive sau referințe culturale non-occidentale, în special «orientale», fie doar în scop decorativ, fie în scopuri mai serioase. «Exoticul» sugerează «exterioritate» [în raport cu civilizația occidentală]”² (Preminger, Brogan 1993, p. 394).

Într-o carte începută în 1904, dar publicată abia în 1955, cu titlul *Essai sur l'exotisme*, Victor Segalen pornește de la etimologie: „Definiția prefixului *exo* în cel mai general sens posibil. Tot ceea ce se află «în afara» totalității evenimentelor noastre conștiente, cotidiene, tot ceea ce nu aparține

² “In a narrow sense (sometimes called «pure» e.), the depiction of the distantly foreign or strange for the sake of novelty or picturesque effect, without concern for accuracy or comprehension. More broadly, however, e. describes any extended use of non-Western, esp. ‘Oriental’, settings, motifs, or cultural references whether for merely decorative or more serious purposes. ‘Exotic’ implies ‘outside’ [...]”

«Tonalității noastre Mentale» obișnuite»³ (Seagalen 2002, p. 16). În viziunea lui Segalen, exotismul poate fi generat în timp sau în spațiu, ceea ce face posibilă existența unui exotism istoric (în cronici mai ales), a unui imaginar, determinat de proiecțiile în viitor (exemplul menționat este H. G. Wells), dar ceea ce îl interesează pe autor este exotismul asociat cu un anumit spațiu.

Strategia discursului e interesantă, dacă ținem cont de faptul că lucrarea a rămas în mare parte un simplu proiect. Segalen pleacă de la „senzația de exotism” (*ibidem*, p. 19), care – afirmă el – nu este altceva decât senzația de „diferență”, adică percepția diversității, în care esențială rămâne conservarea plăcerii de a simți diversitatea, de a-i recunoaște acesteia frumusețea și de a practica un exercițiu disociativ, selectiv. Asta înseamnă că puterea exotismului e dată, în fond, de capacitatea de a concepe o diferență și de a-i recunoaște valoarea estetică. Experiența exotismului – spune Segalen – rămâne fundamental una individualistă, singulară, ea nefiind niciodată asociată cu pluralitatea, cu masele. Pe de altă parte, prin respingerea unui prezent mediocru sau supărător și prin valorizarea diversității, exotismul e similar bovarismului și erorii creative (*ibidem*, p. 53).

În romanul lui Teodor Scorțescu, *Magie albă*, ilustrarea acestui fenomen este încapsulată în descrierile aproape lirice ale arhitecturii musulmane, mai ales a moscheilor, în insistența pe aniconismul islamului, pe o geografie spirituală concepută ca fiind diferită și generatoare de libertate tocmai prin faptul că este diferită:

„După un colț de stradă apăruse panorama vechiului Istanbul. Siluetele albastrii ale moscheelor, cu vaste cupole și minarete ascuțite, semănau o caravană de corăbii cu pânzele uriașe umflate de vânt, așteptând clipa desprinderii încete din zare pentru a se afunda în singurătățile cerești. [...] Ștefan cunoștea moscheele, le vizitase îndelung, iubea faianța zidurilor înfrăgezite de risipa florilor stilizate, grația coloanelor; lipsa oricărei picturi sau sculpturi cu chip omenesc, îi dădea un sentiment neprețuit de libertate” (Scorțescu 1952, p. 9).

Această geografie, filtrată printr-o senzorialitate estetizată, nu îi aduce protagonistului doar sentimentul de eliberare, ci ea reușește să-i resusciteze ceva ce el însuși numește ca fiind o „rezonanță poetică” (*ibidem*, p. 31), apărută după o perioadă de „uscăciune sufletească” (*ibidem*). Evident, întâlnirea cu Celălalt, în acest creuzet, se soldează cu o mai bună cunoaștere de sine. Din multe puncte de vedere, naratorul lui Teodor Scorțescu – și cel de aici, dar și cel din *Popi*, unde romancierul explorează spațiul grec al aceleiași

³ “Definition of the prefix *Exo* in the most general sense possible. Everything that lies ‘outside’ the sum total of our current, conscious everyday events, everything that does not belong to our usual ‘Mental Tonality’.”

perioade, cu o apariție episodică în *Magie albă*, și unde ni se rezumă o experiență erotică ritualizată consumată în timpul unei vizite la Atena – poate fi receptat ca un *exot* (termen concoctat de Victor Segalen), cu alte cuvinte ca un „practicant al exotismului”, capabil să exploateze diferența dintre el și obiectul observației/percepției sale, să remarce nuanțele alterității, chiar și pe cele aproape imperceptibile. În acest caz, conduita *exotului* derivă direct din experiența de viață a autorului, marcată de îndelungi stagii diplomatice: a fost atașat la Legația României din Istanbul (1921) și la cea din Atena (1922), detașat o vreme la Ankara (1928), pentru a fi numit ulterior consul general al României la Istanbul (1942).

Din suita detaliilor asimilabile conduitei *exotului* autentic mai merită menționate câteva aspecte: Ștefan colecționează cântece turcești, adoră anonimatul pietrelor funerare din cimitirele musulmane ca pe un antidot la spaima inoculată de cele creștine, își extrage doza necesară de euforie/energie din atmosfera suprasaturată de mirosuri, sunete și culori a piețelor, este adeptul somnului și al zilelor care încep târziu, fiind condiționat, psihic mai ales, de Vântul Negru, Karaleih, cald, moleșitor, care bate dinspre Asia și care aduce cu sine un aer de putreziciune. Asimilarea lui rămâne, totuși limitată, după cum o demonstrează ipoteza formulată la capătul unei conversații cu o circasiană – „dar poate că vulgaritatea nu e vizibilă decât între oameni din aceeași țară și de aceeași teapă” (*ibidem*, p. 103) –, reiterând validitatea codurilor endogamice și, implicit, relativitatea lor imagologică.

În termenii canonici, exotismul înseamnă senzualitate și spiritualitate – adică spiritualizare senzorială. Prezente în doze variabile în textului Scorțescu, mai cu seamă dacă ne gândim la spiritualitate, ele nu configurează decât pe alocuri un teritoriu radical diferit de identitatea originară a naratorului, radicalitatea fiind sugerată cu precădere de inserția unor reacții occidentale fragmentare, profilate pe fondul fascinației pentru ocult, pentru fenomene spirituale și spiritualiste. Privit în ansamblul său, microromanul lui Teodor Scorțescu poate fi interpretat ca un simptom a ceea ce Victor Segalen numește a fi diminuarea tensiunii exotice a lumii de după Primul Război Mondial, ca efect al progresului, al slăbirii influențelor exercitate de către religii, al disipării misterului și al relativizării distanțelor etc (Segalen 2002, p. 62).

Exotism declinal înseamnă, tot în termenii lui Victor Segalen, diversitate intrată în declin, aspect translat în textul lui Teodor Scorțescu prin sublinierea avansului statului turc secular, occidentalizat, în detrimentul vechilor obiceiuri potențial exotice, dar pedepsite mai nou prin lege, de la folosirea vechiului alfabet la purtarea fesului. În economia narațiunii, vârful de sarcină al ofensivei statale e reprezentat de tentativa autorităților de a înăbuși

fenomenele mistice de orice natură. În consecință, autoritățile medicale, care beneficiază uneori de ajutorul presei, încearcă să înăbușe răspândirea credinței în miracolele realizate de către Ioana. Raționalist convins, medicul Hasan Bey recomandă chiar internarea ei, motivul fiind acela că miracolul generează o atitudine de supunere față de o putere necunoscută, fie ea creștină sau musulmană, echivalentă cu o regresie în ordine civilizațională. „Nu avem nevoie de asemenea povești, tocmai în momentul când facem eforturi uriașe pentru a scoate poporul nostru dintr-o toropeală seculară” (Scorțescu 1952, p. 117) – precizează el.

Un alt termen cu potențial operativ în analiza textului lui Teodor Scorțescu ar putea fi cel concoctat derridian de către Homi Bhabha, *dissemiNation* (Bhabha 1990), cu atât mai mult cu cât microromanul ilustrează o experiență oarecum similară cu cea a condiției de (i)migrant, care a inspirat (alături de Derrida, potrivit mărturiei lui Homi Bhabha) și titlul eseului său. În afara de aceasta, concentrându-se asupra unor secvențe de viață cotidiană și punctând conflictualitatea mai mult sau mai puțin latentă dintre tendințele discursului istoric oficial (mai ales cel orientat de impunerea statului laic) cu realitățile mărunte ale oamenilor inserați în țesătura narativă, microromanul lui Teodor Scorțescu ilustrează contradicțiile interne ale națiunilor moderne și verifică dublul regim discursiv, adică procesul de *dissemi-Nation*. Polemizând cu istoricismul (înțeles ca ficțiune ancorată în momente fondatoare și evenimente majore, epocale), Homi Bhabha identifică o temporalitate paralelă a națiunilor moderne, cea a cotidianului mărunț, dezavuat de către istoriografia oficială. E acel timp gol, omogen despre care vorbește Benedict Anderson (Anderson 2000). Rezultatul îl reprezintă o dublă narativizare, în care oamenii sunt obiecte istorice ale unei pedagogii național(ist)e și subiecții unui proces de semnificare, care prin acțiunile lor demonstrează principiile vii ale poporului ca și contemporaneitate, adică aspectul performativ al ecuației. De aici rezultă o formă liminală de reprezentare socială.

O altă geografie imaginat(iv)ă vizează balcanismul. În *Imagining the Balkans*, Maria Todorova observă faptul că o diferență de secol XVIII între Orientul tradiției și Occidentul industrializării se estompează odată cu avansul modernității, ceea ce înseamnă că Balcanii își pierd importanța și imaginea prin europeanizare, încetând să mai fie acel „altceva decât Europa” (Todorova 2009, p. 3). „Spre deosebire de orientalism, care este un discurs despre opoziții accentuate, balcanismul este un discurs despre ambiguități accentuate” (*ibidem*, p. 17)⁴, precizează Todorova, ea militând sistematic

⁴ “Unlike orientalism, which is a discourse about an imputed opposition, balkanism is a discourse about imputed ambiguity.”

pentru separarea balcanismului de orientalism. Același spirit militant guvernează și eforturile ei de a elibera termenul „balcanism” de conotațiile sale peiorative, mai ales de echivalența dintre balcanism și fărâmițare, dispersie, dezordine, fragmentare națională, impus pe o linie ce pleacă de la Walter Rathenau, în viziunea căruia Primul Război Mondial va genera o „balcanizare a Europei”, și ajunge la Eric Hobsbawm, care vorbește despre *Kleinstaaterei* (dezintegrarea unui stat mare într-o puzderie de state mici). Todorova analizează și aversiunea față de balcanism a generației Eliade–Cioran–Ionescu, ea fiind, în subsidiar, chiar generația căreia îi aparține Teodor Scorțescu.

Dacă balcanismul, ca și concept, pare inoperant pentru romanul pe care îl analizăm, o alternativă metodologică ar putea fi deveni receptarea *Magiei albe* ca „roman levantin”, plecând de la sensul unei sintagme clasice (“the Levant lunatics”), acreditat de Lord Byron și teoretizat de Hugh Tregaskis (Tregaskis 1979). Derivat din italianul *levante* (a se ridica și, prin extensie, soare-răsare), Levantul desemnează o zonă geografică mediteraneeană situată la est de Italia, ale cărei limite suportă variații de-a lungul timpului, o constantă fiind calitatea de spațiu liminal, aflat între Orientul îndepărtat, Estul mediteranean, și Nord-estul Africii. Literatura de călătorie de secol XIX încorporează în Levant provincii și teritorii din sfera de influență a Imperiului Otoman, inclusiv Grecia (la care se referise inițial Byron).

Interesantă este evoluția termenului „levantinism” (înțeles ca sincretism geocultural) în acest perimetru. Pentru mulți, levantinul ilustrează o identitate alunecoasă, poziționată între Occident și Orient, inferioară nu numai în raport cu Europa, dar și în raport cu Orientul imaginat de către europeni. În acest sens, el devine un termen colonial, prin care se viza o indezirabilă hibridizare culturală, asociată unei etici versatile, discutabile.

La polul opus, Jacqueline Shohet Kahanoff, romancieră și eseistă israeliană cu o genealogie îndeajuns de complicată, revoluționează pozitiv sensul termenului, validând consecutiv identitățile culturale hibride. Levantinismul funcționează la Kahanoff atât ca istorie, cât și ca teorie socială, oscilând între descriere și prescriere (Kahanoff 2011, p. xi–xxix). Ea acreditează în 1958 termenul de *Levantine Jew* într-o culegere de eseuri intitulată *A Generation of Levantines*, suscitând o serie de controverse printre fundamentalisti, și vede în levantinism un model de coexistență și hibriditate socio-etnică, bazată pe o ambivalență cosmopolită, multiculturală, nelipsită de voința de a dialoga cu Occidentul. Exemplul dat de Kahanoff este acela al gentleman-ului sirian perfect, capabil să se autodefinească drept un

individa al tradițiilor și culturilor regionale multiple, dar și ca om al civilizației pro-occidentale, cosmopolite.

Prin analogie, diplomatul este „levantinul” prin definiție, grație disponibilității/obligației de a-l înțelege pe celălalt și de a media între diferențe. În romanul *Magie albă*, Teodor Scorțescu explorează acel palier al societății cosmopolite în care culturile coexistă, se întrepătrund. Microromanul configurează o identitate culturală de tip levantin, în sensul modern conferit de către Kahanoff, deși termenul în sine este folosit în interiorul textului în sens peiorativ, perspectiva fiind blocată în clișeele imaginarului de tip colonial. Mai precis, comentând posibilă reacție negativă a părinților lui Caliope la menținerea logodnei acesteia cu bolnavul Stavros, Ioana sintetizează „levantini, și greci, și negustori” (Scorțescu 1952, p. 39), de un pragmatism versatil, străini de sentimente delicate și de sacrificii corelative. În același registru, ea cataloghează ca regulă levantină surâsul continuu arborat de Caliope, fosta sa prietenă, cu care împărtășise teama de a fi urmărite de turci doritori de aventuri cu femei creștine (componentă clasică a imaginii orientalului în mentalitatea occidentală). Simetric, ea se sancționează apelând la aceeași determinare: „Ce rușine! tresări Ioana, iată-mă calculând ca o levantină!” (*ibidem*, p. 49).

E însă interesant și faptul că, în creuzetul levantin pus în scenă de Teodor Scorțescu, termenul „Levant” intră în mod explicit într-o ecuație de sincretism identitar (opus unui fundamentalism pur), atunci când scriitorul definește sensul specific al catolicismului ca marcă identitară, asumată de o bătrână venită să ceară ajutorul Ioanei: „În Levant, cuvântul «catolic» ia un înțeles nedeșluit de naționalitate. Catolicii levantini aveau sânge amestecat și se bucurau de protecția consulatelor.” (*ibidem*, p. 64). Altfel spus, termenul denumește un complex identitar de tip cosmopolit, nefundamentalist, în care credințele și atitudinile funcționează sincretic, se amestecă.

ABREVIERI BIBLIOGRAFICE

- Anderson 2000 = Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, traducere de Roxana Oltean și Ioana Potrache, București, Integral, 2000.
- Bhabha 1990 = Homi K. Bhabha, *DissemiNation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation*, în Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London – New York, Routledge, 1990, p. 291–322.
- Ghiță 2013 = Cătălin Ghiță, *Orientul Europei romantice. Alteritatea ca exotism în poezia engleză, franceză și română*. Cuvânt înainte de Al. Cistelean, București, Editura Tracus Arte, 2013.
- Jackson 1989 = Peter Jackson, *Maps of Meaning. An Introduction to Cultural Geography*, London – New York, Routledge, 1989.

- Kahanoff 2011 = Jacqueline Shohet Kahanoff, *Mongrels or Marvels. The Levantine Writings of Jacqueline Shohet Kahanoff*. Edited by Deborah A Starr and Sasson Somekf, Stanford, Stanford University Press, 2011.
- Preminger, Brogan 1993 = Alex Preminger and T. V. F. Brogan (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1993.
- Roberts 2007 = Kathleen Glenister Roberts, *Alterity and Narrative: Stories and the Negotiation of Western Identities*, Albany, State University of New York Press, 2007.
- Said 2002 = Edward W. Said, *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- Scorțescu 1952 = Teodor Scorțescu, *Magie albă. Povestire*, Valle Hermoso, Editura Cartea Pribegiei, 1952.
- Segalen 2002 = Victor Segalen, *Essay on Exoticism. An Aesthetics of Diversity*. Translated and edited by Yaël Rachel Schlick. Foreword by Harry Harootunian, Durham – London, Duke University Press, 2002.
- Todorova 2009 = Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Tregaskis 1979 = Hugh Tregaskis, *Beyond the Grand Tour. The Levant Lunatics*, London, Ascent Books, 1979.

TEODOR SCORTESCU'S *WHITE MAGIC* – A MULTI-LAYERED
THEORETICAL APPROACH
(Abstract)

Teodor Scortescu's novel *White Magic* was published in 1952 by a rather small publishing house in Argentina (the author lived in exile at that time), and it tells a story located in the colorful and cosmopolitan milieu of Constantinople (Istanbul) in the early decades of the 20th century, well known by the writer who served as a diplomat in the capital of the former Ottoman Empire. Stefan, the protagonist, is chiefly fascinated by the intricate socio-political and ideological transformations of the Turkish society, split between the energetic steps toward modernization taken by the newly declared secular state and the hesitant inertia of the population, still cautious to abandon their ancient rules and habits. The atmosphere of the rather short novel provides an excellent opportunity for a close reading type interpretation, sustained by a complex theoretical approach based on several classical intellectual fields such as Orientalism, exoticism, Balkanism or Levantinism. The text verifies the legitimacy of these concepts as related to the novel and concludes that Scortescu's attempt belongs to the wide range of the so-called "Levantine literature".

Cuvinte-cheie: *literatură levantină, Istanbul, exotism, Balcani, orientalism, Teodor Scorțescu.*

Keywords: *Levantine literature, Istanbul, exoticism, the Balkans, Orientalism, Teodor Scortescu.*

*Institutul de Lingvistică și Istorie Literară
„Sextil Pușcariu” al Academiei Române
Cluj-Napoca, str. E. Racoviță, 21
constantina.buleu@yahoo.com*