

AUTO-REFERENCES AND HETERO-REFERENCES IN ELABORATING INDIVIDUAL IDENTITY IN TRADITIONAL CULTURE

Adrian Crupa, Assis Prof., PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: Defining the identity of traditional man – seen as the man-inside-the-community – always implies the idea of alterity in various forms. Rise, creation and assuming the identity, all happen only in relation to alterity (as comparison, imitation, reference or negation).

Keywords: Identity, Alterity, traditional culture, auto-reference, hetero-reference

Considerații

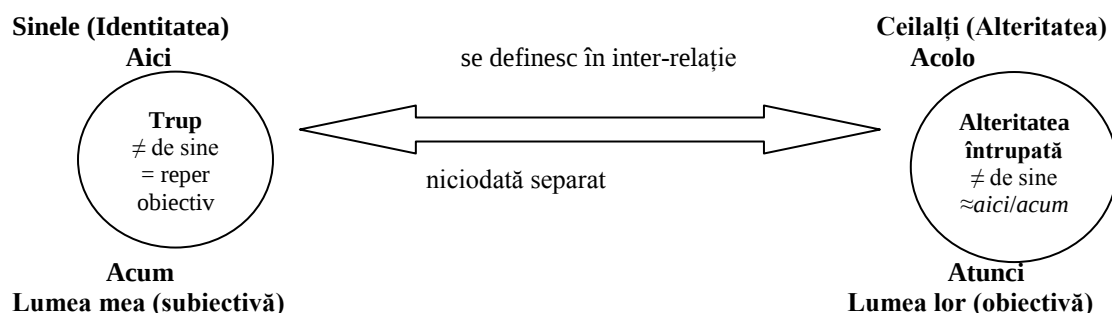
Insul culturilor tradiționale există și se definește ca identitate numai și numai în relația dintre *trup* (sinele întrupat) și *ceilalți*. Funcția trupului este să ordoneze lumea (spațiul, timpul și societatea), să fie „punct de vedere întrupat” (ochi și vedere în același timp) și să constituie garanția adecvării la Cosmos. Dar, după cum afirma Platon în *Alcibiade*, „ochiul nu se poate vedea pe sine”¹, ceea ce înseamnă că identitatea nu ajunge conștientă de sine decât prin raportarea la alteritate. *Ceilalți* (sursă ce generează identitatea umană ca rezultat al interacțiunii și comunicării cu celălalt) sunt cunoscuți de către ins în întreaga formă a:

Apropiaților (părinții ca „alteritate semnificativă” și persoanele cunoscute: îngrijitori, bunici, frați și surori etc.)

Îndepărtaților (de regulă *ceata* de vârstă, de sex, de preocupări ș.a. și *comunitatea/obștea*) și a

Radicalilor (alteritatea radicală este ilustrată în principal de către *îngeri* ca modele identitare transcendente premergătoare modelului intangibil al lui Dumnezeu)².

Se deduce prin urmare faptul că identitatea insului culturilor tradiționale reprezintă rezultatul combinat al mai multor factori generatori grupați, după cum s-a văzut mai sus, în două mari zone puternic polarizate:



¹ Platon, *Alcibiade*, 133a-b, traducere de Sorin Vieru, în Platon, *Opere complete*, Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, vol. I, București, Humanitas, 2001, p. 299.

² „This transcendence in the guise of a *radical otherness*, an alterity that Emmanuel Levinas indexed as an «absolute exteriority». Ultimately this alterity/transcendence takes on the character and quality of mystery in that it remains inexhaustible in any particular intramundane economy or even in the totality that encompasses them all. It is this grammar of transcendence as radical otherness and indelible mystery that fills the void resulting from the deconstruction of God-talk. [...] To talk about God is to talk about transcendence in its extramundane modality. The question about God boils down to a question about transcendence as radical alterity.”, Calvin O. Schrag, *The problem of being and the question about God* în „International Journal for Philosophy of Religion”, nr. 45, 1999, p. 75.

Pe de o parte, zona asociată sinelui ca pol al identității personale, coagulată în jurul trupului, întemeiază o regiune existențială a subiectului („lumea mea”), dezvoltată spațio-temporal pe coordonatele unui „aici” (ca localizare/locuire în trup) și, respectiv, „acum” [(con)viețuire/existență simultană cu trupul și în trup]. Dar tocmai asocierea trupului cu un „aici și acum” al subiectului face posibilă raportarea sinelui la respectiva identitate localizată ca la un reper obiectiv resimțit ca altul/diferit față de instanța cugetătoare a sinelui, creând astfel premisele receptării și interacțiunii cu alteritatea propriu-zisă, adică cea exterioară. Pe de altă parte, zona asociată exteriorității („lumea lor”) se construiește ca o regiune existențială centrată pe „aici și acum”-ul altor identități întrupate, resimțite ca diferiți de sine și fiindând obiectiv/independent față de sinele subiectului.

Ceea ce se impune a fi reținut este, în concluzie, faptul că insul nu ajunge la conștiința de sine, adică nu-și definește propria sa identitate, decât în măsura în care intră în relație cu o altă identitate pe care o recunoaște ca exterioară, independentă de voința proprie și diferită. Identitatea se manifestă astfel ca un fenomen de relație, analiza ei neputându-se realiza dacă se face abstracție de polul celălalt (alteritatea), investit cu funcția activă de reper.

A. Trupul (auto-referințele)

Motto: „...a fi eu trăind în altul...”

Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit*³

Într-un fel, recunoaște Emmanuel Lévinas, calitatea de *întrupat/împelițat* a insului îl „condamnă” la existență, nu numai în sensul pasiv al acesteia (mi-a fost dat să „ek-sist”, să depind de cele pe care mediul mi le oferă), în accepția depreciativă a condiției umane („sclavia” care prin nevoi te face dependent de natură și ritmurile sale), dar și în cel activ („Corpul meu nu e doar modalitate pentru subiect de a cădea în sclavie, de a depinde de ceea ce nu este el, ci o manieră de a poseda și a lucra, de a avea timp, de a surmonta alteritatea însăși a celor din care trebuie să trăiesc. Corpul este posesia însăși de sine prin care eul, eliberat de lume prin nevoie, ajunge să surmonteze precaritatea însăși a acestei eliberări.”⁴). Mai mult, situarea eului în trup duce la asumarea identității proprii, mai întâi sub forma griii/iubirii de sine, iar mai apoi sub cea a responsabilității asumate: „L’incarnation – foncièrement érotique – est aussi l’impossibilité de s’échapper à soi, c’est-à-dire de fuir ses responsabilités. Par là, le caractère illusoire de la rupture avec la soumission, se montre.”⁵ Dacă întruparea/împelițarea reprezintă condiția minimală de existență a unei identități (într-un fel „adresa” care „localizează” spațio-temporal respectiva identitate), semnificațiile trupului pentru construcția identitară nu se opresc aici. Spre deosebire de regnul animal care doar „este un corp [...] omul se percepe pe sine însuși ca o entitate care nu este identică cu corpul său, ci, din contra, el poate dispune de acest corp. Cu alte cuvinte, percepția omului despre sine plutește întotdeauna într-un echilibru între *a fi* și *a avea* un corp, un echilibru care trebuie mereu restabilit.”⁶ Or, acest echilibru se păstrează numai în și datorită comunității umane,

³ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lăzarcă, Postfață de Virgil Cîmoș, Iași, Polirom, 1999, p. 96.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Idem, *Hummanisme de l’autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 121.

⁶ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 1999, p. 64.

faptului că omul, nu singur se face și se descoperă pe sine, ci oamenii împreună se elaborează și se descoperă pe ei înșiși. Premisa divină din antropogonia iudeo-creștină – „Nu este bine să fie omul singur!” (*Facere* 2.18) – poate fi cu ușurință re-cunoscută în sentința populară „O mână spală pe alta și amândouă fața”, proverb căruia Gabriel Gheorghe⁷ îi semnalează o prezență constantă în cadrul tuturor culturilor tradiționale vorbitoare de limbi romanice!

Privit din perspectiva cultural-identitară a istoriei, trupul uman își vedește reprezentări și semnificații diferite în culturile mitice, „primitive”, față de cele ulterioare, tradiționale. Pentru omul culturii tradiționale trupul este parte componentă a firii, element al rânduiei cosmice, dar care nu se confundă cu acestea. Se poate afirma pe bună dreptate că situația omului tradițional este undeva între cea a omului mitic (primitiv)⁸ – al cărui trup există în continuitatea spațiului/mediului – și cea a modernului – pentru care trupul este considerat o insulă, un teritoriu autonom față de mediu. Deși trupul este unul dintre principalele semne ale identității privite din afară, în interior el reprezintă temeiul dezvoltării insului – loc, adresă, suport material al identității proprii, integrat și în relație perpetuă cu mediul înconjurător. În acest sens, poate fi interpretată aserțiunea lui Georges Gusdorf conform căreia „descoperirea propriului trup este fundamentul conștientizării individualității ca atare. Trupul înseamnă *prima localizare spațială a autonomiei personale*, care nu mai este percepută de acum înainte în continuitate, ci în discontinuitate cu mediul.”⁹

Într-o anumită măsură, descoperirea trupului echivalează cu ordonarea spațiului după un sistem de referințe ne-cosmic, personal. Astfel, deși conștiința apartenenței și integrării ontologice în rânduiala cosmică rămâne constantă, insul care își descoperă trupul și-l asumă devenind el însuși un soi de „centru local” (parte a sistemului universal de referințe) ce poate funcționa ca sistem autonom de referințe în procesul de sistematizare a realității („Cucerirea propriului trup se desfășoară simultan cu o concentrare totală a peisajului. Într-adevăr, o dată cu dobândirea independenței sale anatomice, individualitatea poate deveni centru al universului. [...] Descoperirea trupului înseamnă astfel *ordonarea gândirii, ca și a peisajului*.”¹⁰). În cazul individului, ca și în cel al insului culturilor tradiționale, trupul este suportul și condiția minimală ca respectivul să se poată conștientiza pe sine și considera subiect. De aceea, așa cum o demonstrează mărturiile unui etnolog care a studiat îndeaproape fenomenul la băștinașii din Noua Caledonie (Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, 1947), momentul asumării trupului coincide în mare cu cel al apariției capacității insului de a povesti (dedublare în realitatea exterioară ce corespunde dedublării interne între sine și trup) sau de a zugrăvi peisaje cu profunzime/în perspectivă. Întrebat de un misionar ce i-au adus europenii, unul dintre informatorii lui Leenhardt, un bătrân caledonian, îi dă aceluia un răspuns inedit: „În locul răspunsului așteptat, «Voi ne-ați făcut să descoperim spiritul», bătrânul a declarat: «Ceea ce voi ne-ați adus a fost trupul.»”¹¹ În acest sens, observațiile psihanalizei lacaniene

⁷ Cf. în acest sens tipul 291 tratat comparativ în Gabriel Gheorghe, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice. Studiu comparativ*, București, Editura Albatros, 1986, pp. 293-294.

⁸ „Pentru primitiv [...] propriul corp este perceput mai întâi ca un amplasament în spațiul mitic, sau mai degrabă ca un teritoriu mitic cu amplasamentele sale calificate prin deciziile aferente ale sacrului: orificiile corpului, unghii, păr, organe sexuale.”, Georges Gusdorf, *Mit și metafizică. Introducere în filosofie*, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, Amarcord, 1996, p. 77.

⁹ *Ibidem*, p. 130.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, 1947, p. 212, *apud* Georges Gusdorf, *op.cit.*, ed.cit., p. 129.

legate de „stadiul oglinzii” semnaleză că la momentul respectiv se asociază pentru întâia oară imaginea exterioară a corpului cu sinele intrinsec, ceea ce face ca imaginea exterioară (a trupului) să fie receptată ca o proiecție/un semn exterior al eului intern. Faptul în sine constituie premisa unui proces de autodefinire/construcție (*Gestalt*) care devine manifest în două direcții:

Perceperea imaginii din oglindă ca eu exterior premerge reprezentării obiectuale a alterității (altul-decât-sine)

Imaginea din oglindă (a corpului uman) devine un reper primordial în reprezentarea realității (spațiul fizic se organizează prin raportare la corp transformându-l pe acesta în *axis mundi* sau „buricul pământului”; spațiul identitar capătă conformație antropomorfă: „picior de plai” ș.a.m.d.).

Prin urmare, dacă la nivelul psihologiei insului, în interior, se poate afirma existența unui prim stadiu al oglinzii, constând în descoperirea trupului ce implică, la rândul ei, gândirea care con-centrează (conștiința de sine este întrupată), la nivelul exterior (social) se poate afirma existența unui „al doilea stadiu al oglinzii”, pe parcursul căruia insul, în relații „față-către-față” cu semenii săi, dar și cu Dumnezeu, descoperă gândirea care-l des-centrează (conștiința reflexivă a sinelui existând obiectiv în relație cu și printre alte identități/„sine”-uri). După cum s-a arătat deja, pentru copilul de vârstă primară trupul nu este încă deosebit de restul realității, putându-se discuta mai degrabă decât despre două spații/lumi contingente, despre un *continuum*, un spațiu-osmoză între (nedescoperita încă) interioritate și (nedefinită încă) exterioritate. Studiind comparativ felul în care durerea este resimțită în trup de către copil și de către adult, Jean Piaget constata că „între corpul văzut din exterior și corpul propriu simțit din interior nu există deloc, pentru conștiința primară, aceeași relație ca pentru noi: ceea ce noi numim interior trebuie considerat mult timp drept comun al întregii lumi ca și ceea ce numim noi exterior”.¹² Această reprezentare va constitui pentru personalitatea în formare principala platformă/interfață de interacțiune cu exteriorul(-itatea), trupul fiind în plan fizic ceea ce imaginea sa semnifică în orizontul psihic (loc de întâlnire cu alteritatea).

Lucrurile devin mai clare dacă se analizează măsura în care reprezentarea mentală a trupului coexistă și interacționează cu noțiunea de persoană gramaticală. Este cunoscut faptul că starea mai întâi, apoi conștiința de sine – ca semne ale identității – apar înainte ca insul să stăpânească folosirea corectă a persoanei gramaticale. În această ecuație trupul pare a juca un rol major de vreme ce, înainte de a se referi la sine folosind persoana I singular („eu”), copilul folosește o bună bucată de timp ca autoreferință persoana a III-a singular („el/ea”), deseori înlocuită de numele cu care este apelat de ceilalți. Or, această aparentă înstrăinare de sine/ieșire din sine (eu din interior – sinele ≠ eu din exterior – trupul) nu vine nici din exagerarea ego-centrismului, nici din imitarea celorlalți, ci – susține Piaget – dintr-o „chestiune de logică a relațiilor [...] pentru că *nu distinge punctul său de vedere de al altuia*. [...] copilul care vorbește despre sine la persoana a III-a, localizează în corpul său lucrurile de care vorbește. Dar el poate n-a înțeles că *reprezentarea care o are despre el însuși e alta decât cea pe care o poate avea altcineva*. Pentru a vorbi despre sine, el nu încearcă în mod sigur

¹² Jean Piaget, *Reprezentarea lumii la copil*, traducere de Mariana Pricop, Chișinău, Cartier, 2005, p. 137.

nu, să se plaseze în punctul de vedere al altuia, dar crede că se plasează în singurul punct de vedere posibil, în punctul de vedere absolut.”¹³

Siguranța absolutului/obiectivității punctului de vedere întrupat (auto-referinței) va fi tulburată, distrusă și re-adekvată de înțelegerea/conștientizarea ulterioară a existenței punctelor de vedere ale celorlalți (hetero-referințele). În consecință, contactul cu „Celălalt” și acceptarea hetero-referințelor ca viabile, adevărate (tot atât de adevărate ca și auto-referințele), va deschide calea evoluției identității insului de la un sine perceput, dar nedeterminat [sentimentul „eului” (*moi*) cum îl numește Piaget], la un sine expansiv, exteriorizat, dar privit și înțeles și dinspre exterior: eul social/personalitatea în terminologia prezentului studiu [„sentimentul lui «eu» (*je*), dacă numim «eu» elementul sinelui care îl privește pe celălalt trăind”¹⁴].

B. Ceilalți (hetero-referințele)

Motto: „Fiecare își vede impus un rol în societate, și acesta în funcție de mituri, structuri ale vieții comunitare.

Identitatea îi este conferită din afară ca o mască prefabricată care îi furnizează într-un fel cadrul comportamentului său.”

Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*¹⁵

Acceptarea conștientă a interacțiunii cu ceilalți și a punctelor lor de vedere (inclusiv despre sine) oferă identității în formare a insului cealaltă jumătate absolut necesară a imaginii despre sine. Reprezentările celorlalți (hetero-referințele) vor fi cauzele elementare care, pe de o parte îl vor determina pe ins să iasă-din-sine, iar pe de altă parte îi vor delimita configurația sinelui. Sensul evoluției identității în plan individual se va revela astfel ca fiind dinspre sine/subiectiv către ceilalți/obiectiv, fapt semnalat în cercetările sale și de Jean Piaget¹⁶.

Studiile efectuate de către psihologi asupra nou-născuților au relevat faptul că aceștia se nasc cu o anumită predispoziție de a învăța „about the sound and sights that are characteristic features of *people*. They are particularly attentive to shapes and patterns that are like faces and to sounds that fall in the frequency range of the female human voice.”¹⁷ În ciuda condiției lor precare, predispoziția/receptivitatea amintită califică nou-născuții drept apti pentru supraviețuire, și acesta în principal datorită impactului major pe care fenomenele receptate ca modele îl au asupra comportamentului lor și, în cele din urmă, asupra profilului lor identitar.

Monitorizarea atentă a procesului devenirii primare a evidențiat o serie de etape pe care identitatea copilului le parcurge în evoluția sa. Prima etapă a procesului constă, în opinia lui Richard Jenkins¹⁸, în *recunoașterea sinelui* și a *altora semnificativi* (a unui număr restrâns la început, chiar a unuia singur). Pe parcursul acestei perioade interacțiunea cu celălalt/ceilalți

¹³ *Ibidem*, p. 139.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Georges Gusdorf, *op.cit.*, ed.cit., p. 82.

¹⁶ „[D]upă cum acomodarea la punctul de vedere al altora permite gândirii individuale să se situeze într-un ansamblu de perspective, care îi asigură obiectivitatea și îi reduce egocentrismul, la fel coordonarea asimilării și acomodării senzorio-motorii conduce subiectul la ieșirea din sine, pentru a-și solidifica și obiectiva universul, pînă la punctul în care va putea să i se înglobeze continuînd totuși să și-l asimileze.” Jean Piaget, *Construirea realului la copil*, traducere de Dan Răutu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 293.

¹⁷ Judy Dunn, *The Beginnings of Social Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 1.

¹⁸ Cf. Richard Jenkins, *Identitatea socială*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 2000, pp. 79-80.

joacă un rol esențial pe de o parte pentru că prilejuiește insului *asimilarea limbajului* (aflarea, recunoașterea și atribuirea adecvată a numelor, dobândirea capacității de a stăpâni o serie de atitudini și gesturi ce favorizează interacțiunea și comunicarea cu celălalt), pe de altă parte, pentru că relevă nou-născutului *interacțiunea pe roluri* pe care le conștientizează și le atribuie în măsura în care și le asumă. Nou-născutul descoperă astfel că, în interacțiune, are ocazia dar și capacitatea de a determina o reacție/un răspuns din partea celuilalt/celorlalți, ceea ce extinde zona sa de impact nu numai asupra persoanelor cu care intră în contact, ci și asupra obiectelor care la un moment dat îl pot interesa dintr-un motiv sau altul. Astfel, conștientizarea propriei sale identități este direct influențată de complexul de stimuli și de imagini pe care alteritatea i le propune insului sub forma limbajului („a învăța *cine este el* și care îi este *locul* în lumea altor oameni și a obiectelor”¹⁹). Într-o a doua etapă, complexitatea interacțiunilor sociale crescând, nou-născutul devine copil, adică ins cu un grad sporit de autonomie. În aceste circumstanțe noi, copilul descoperă alteritatea nu numai ca sursă a diverselor informații sau modele cum fusese până atunci, ci și ca partener autentic. Situația de comunicare cu celălalt se transformă dintr-una preponderent pasivă (în care jucase rolul de receptor), într-una preponderent activă, în măsura în care afectivitatea dobândește o importanță sporită. Grijă pentru altul sau pentru stările și reacțiile sale, interesul care apare în jurul vârstei de trei ani pentru înțelegerea stărilor mentale ale celorlalți, contribuie la procesul de elaborare a identității de sine („Ei se pot identifica pe ei înșiși, îi pot identifica pe alții și sunt la rândul lor identificați.”²⁰) într-un univers dominat (din perspectiva subiectului-copil) de imperative morale și de consecințe morale ale propriilor acțiuni.

Modul în care hetero-referințele funcționează se bazează în cele din urmă, în procesul devenirii identității insului, tot pe impactul și importanța modelelor, deoarece toate cele pe care ceilalți le propun insului nu sunt altceva decât modele de reprezentare ale identității proprii. „Acomodarea la punctul de vedere social – remarcă Jean Piaget – nu este, în fond, altceva decât *imitarea* și ansamblul operațiilor care-i permit individului să se supună exemplelor și imperativelor grupului [tradițional]. În ceea ce privește *asimilarea*, ea constă, ca și anterior, în încorporarea realității la activitatea și perspectivele subiectului.”²¹ Vectorii socializării primare vor fi, deci, cele câteva persoane în prejma cărora și împreună cu care insul se formează. Numiți în terminologia adoptată de prezentul studiu *modele*, respectivii se regăsesc în literatura de specialitate sub titulatura de „*alți semnificativi*” (George Herbert Mead)²². În fond, ei sunt cei care vor media intrarea noii ființe într-o lume dată și nu numai că vor media, dar se vor constitui ei înșiși în sistem universal de referințe și în modele de interpretare a realității. Urmărit și însușit prin interiorizare, modelul lor va reprezenta *in nunc* baza noii identități ce se formează. În felul acesta „ceilalți semnificativi” nu sunt doar pilde/*pattern*-uri identitare statice, ci și veritabili mistagogi, interpreți ai lumii ce stă să se dezvăluie.

Căile pe care are loc identificarea între „ceilalți semnificativi” și insul-copil sunt, în socializarea primară, ca și, mai târziu, în cea secundară, duble:

¹⁹ *Ibidem*, p. 79.

²⁰ *Ibidem*, p. 80.

²¹ Jean Piaget, *op.cit.*, ed.cit., p. 297.

²² Cf. felul în care Peter L. Berger și Thomas Luckmann preiau și adaptează teoria psihosociologului american în Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op.cit.*, ed.cit., p. 153.

Pe de o parte, *cognitive* (părinții, îngrijitorii, frații, surorile etc. fiind cei care interpretează realitatea pentru copil, fie – de pildă – numai pe simpla cale a denumirii/limbajului) și

Pe de altă parte, *sensibile* (afectivitatea constituind liantul și fixatorul definitiv al cunoștințelor proaspăt dobândite care, prin înlesnirea interiorizării, face posibilă identificarea ca atare).

Prin urmare, identificarea va fi definită ca instalarea într-o anumită „lume”/realitate care poate fi însușită subiectiv numai *împreună* cu respectiva „lume”, adică în relație cu alteritatea pre-existentă, posesoare și depozitară a semnificațiilor și numelor sub care realitatea se prezintă insului. Observația pe care Peter L. Berger și Thomas Luckmann o fac în legătură cu sursele identității primare a insului („Copilul învață că *este ce este după cum este numit*.”²³) surprinde în fapt și autoritatea pe care reperele/modelele semnificative (părinții/bunicii și nașii) o exercită în mediul tradițional asupra identității în formare a insului: „Cuvântu’ are putere, da’ e și după cine îl spune. *Părinții și nașii au cuvânt greu*; cuvântu’ lor pică așa ca o lege, *că ei vin de la Dumnezeu*; e rânduială de la început. Cuvântu’ lor trebuie ascultat.”²⁴ (Țogoe Victoria, 52 de ani în 1966, știe carte, Poiana Mărului, Brașov)

În cadrul categoriei „celorlalți semnificativi” (al modelelor ca hetero-referințe) se disting în principal părinții, îngrijitorii sau bunicii. Pentru insul-copil aceștia reprezintă modelul prin definiție, indiferent dacă este vorba despre cultura tradițională, ori despre cea modernă. Studiul instituțiilor indo-europene prin intermediul vocabularului i-a relevat lui Émile Benveniste existența unei legături identitare foarte strânse între nepot și bunic, uneori mai strânsă decât aceea cu propriul părinte. Deseori în tradițiile indo-europene apare credința că nepotul reprezintă o „proiecție”, în fapt o re-luare peste timp, a modelului reprezentat de bunic. Credința respectivă se vedește, de pildă, în obiceiul numirii celui mic după numele unuia dintre bunici (pe linie paternă ori maternă, în funcție de simpatie ori de afinități, și mai puțin filiație): „în nenumărate societăți este o imagine vie ca o ființă care se naște să întrupeze mereu un strămoș reîntors după un anumit număr de generații; ba chiar, nici nu e vorba de o naștere, ci a trecut doar printr-o umbră. În genere revenirea are loc de la bunic la nepot: când cuiva i se naște un fiu, reapare de fapt bunicul copilului, de unde acesta îi și poartă numele. Micul copil este un fel de înfățișare în mic a strămoșului pe care îl întruchipează: el este un «bunicuț», un «bunic-mic», care renaște cu un salt peste o generație.”²⁵ *Pattern-ul* strămoșului se perpetuează astfel în urmaș, iar identitatea celui nou, ca și ființa sa (dar în alt plan al discursului), se întemeiază pe modelul care o precedă.

În postura de mediator între noua identitate ce se formează și realitatea în care se formează, părinții funcționează ca niște creatori de matrice ontologică – realitatea percepută de cel mic fiind la origine realitatea lor, iar cultura (ca aparat de adecvare la realitate) fiind fundamentată pe datele și tiparele oferite de ei. Benveniste observa²⁶ că morfemul *-pet- (lat. *potis*, „în stare, capabil”; gr. *pósis*, „soț”; gr. *despótēs*, „stăpânul casei, domnul”; skr. *Pátih*,

²³ *Ibidem*, pp. 154-155.

²⁴ Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ediția a doua, revizuită, București, Humanitas, 2005, pp. 275-276.

²⁵ Émile Benveniste, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, I *Economie, rudenie, societate*, traducere din limba franceză de Dan Slușanschi, București, Paideia, 1999, pp. 195-196.

²⁶ *Cf. Ibidem*, p. 69.

„stăpân”) desemnează *identitatea personală* și, cu această semnificație sub forma **-pt-* (lat. – *pte, ipse*, „însuși”) intră și în componența termenilor ce indică pe „acela care personifică prin excelență grupul familial” (gr. *despótēs*, „stăpânul casei, domnul”; lat. *dominus*), ceea ce înseamnă și că matricea identitară a celui ce întrupează această personificare se extinde la întregul său grup și la urmașii săi.

În procesul elaborării personalității insului identificarea cu astfel de modele puternice este esențială. Imitarea, conștientă sau nu, de la gesturi și mimică până la limbaj și la atitudinile comportamentale, a modelelor amintite ajută insul nu doar să-și interiorizeze și să-și asume o serie de realități inițial străine/exterioare, ci, în cele din urmă, îl ajută să făptuiască pasul major constând în disocierea sinelui de spațiul social²⁷. Or, tocmai depășirea acestui stadiu ajută finalmente la identificarea sinelui prin obiectivarea realității, pentru că ceea ce descoperă copilul este faptul că există o realitate – inclusiv socială – care scapă autorității și voinței personale. În termenii construcției identitare procesul se desfășoară în felul următor: eu (sinele) nu mai sunt totul, dar totuși sunt/exist printre alte euri/identități într-o realitate ce ne conține deopotrivă pe ei, pe mine și pe toți ceilalți, pre-existându-ne și post-existându-ne. Dar pentru „desprinderea” noii identități de sub imperiul celei anterioare este nevoie ca insul-copil să depășească faza în care „alții-semnificativi” sunt considerați ca întrupări/posesori ai adevărului, ai cunoștințelor și ai puterii universale, imuabili și infailibili.

Cercetările întreprinse de Jean Piaget asupra psihicului și realității copilului au scos la iveală faptul că „desprinderea” respectivă devine posibilă atunci când respectul față de prestigiul modelelor parentale trece de la stadiul de supunere necondiționată, la cel de respect mutual „spre care care tinde individul atunci când intră în relații cu egalii săi sau când superiorii săi tind să-i devină egali. Elementul cvasimaterial al fricii, care intervine în respectul unilateral, dispare atunci progresiv, făcând loc fricii de natură pur morală, de a decădea în ochii individului respectat; în consecință, *nevoia de a fi respectat echilibrează nevoia de a respecta*.”²⁸ Acestui tip de provocări, cultura tradițională îi oferă un remediu cu eficiență asigurată bazat pe prima dintre constantele fundamentale ale Ființei – rânduiala. Este drept că, în ceea ce privește hetero-referințele, deși părinții, frații/surorile, îngrijitorii, bunicii sau nașii, reprezintă modelele cele mai apropiate, ei sunt totodată și cele mai perisabile (aflându-se sub pecetea celei de-a doua constante fundamentale a Ființei – trecerea). Prin urmare, pentru constituirea unei identități solide, durabile și viabile în plan cosmic este nevoie de modele/„alții semnificativi” care, în sfera umanului și dincolo de ea, să funcționeze ca referințe universale. Aceste referințe au fost identificate în viziune tradițională în comunitate/obște (în planul „lumii de aici”) și în îngeri ca dubluri identitare cerești (în planul „lumii de dincolo”), substituiți/dublați după caz de figurile sfinților (cu preponderență cei patronimici) sau cu cele ale „noroacelor” fiecăruia.

Pe teritoriul culturii tradiționale românești modelele angelice țin de componenta creștină, dar originile lor sunt cu mult mai vechi. Pentru umanitatea vârstei mitice actul

²⁷ „Alături de rarele conversații reale, în cursul cărora copii schimbă efectiv păreri sau comenzi, se observă la copii de 2-6 ani un tip caracteristic de pseudoconversații sau de «monologuri colective», în cursul cărora ei vorbesc numai pentru sine, simțind totuși nevoia de a se afla în fața unor interlocutori care reprezintă niște excitanți. Și în acest caz, fiecare se simte în comuniune cu grupul, deoarece în sinea sa se adresează Adultului, care știe și înțelege totul, dar și în acest caz fiecare se ocupă numai de sine neputând disocia pe «ego» de «socius».”, Jean Piaget, *Judecata morală la copil*, traducere de Dan Răutu, Chișinău, Cartier, 2006, p. 42.

²⁸ *Ibidem*, p. 425.

cosmogonic reprezenta prototipul tuturor actelor umane, identificarea ritualică fiind adeseori una totală²⁹. Ulterior cosmogoniei accesul la prototip era domeniul predilect al ființelor intermediare (daimoni, semizeii, eroi ș.a.) al căror rol este după Platon „*de a tălmăci și de a împărtăși zeilor cele omenesci și oamenilor cele ale zeilor: rugile și jertfele aduse de unii, poruncile date de ceilalți, precum și răsplățile jertfelor*”³⁰. În creștinism, locul daimonilor a fost luat de îngeri, iar în creștinismul cosmic îngerii nu au cunoscut doar o prezență constantă, ci și una vizând diversele aspecte ale existenței umane, în primul rând identitatea. Căci, afirmă Andrei Pleșu, „lîngă fiecare «este», îngerul așează un «cum ar trebui să fie». El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieții noastre, așa cum am face-o noi înșine dacă am fi în condiția lui. [...] Iar îngerul ce altceva este dacă nu *alteritatea noastră identică*, deschiderea noastră latentă către un «propriu» extins, către tot ceea ce, fără să ne fie străin, e «altceva» în noi, altceva-ul *nostru*”³¹. Or, modelul ideal de umanitate reprezentat de înger se concretizează în imaginarul tradițional sub forma unei perechi de îngeri meniți să călăuzească omul în demersul său de elaborare a unei persoane în acord cu rânduiala cosmică. Cauza pentru care insul are nevoie de acest cuplu de repere trebuie identificată de asemenea în actul cosmogonic, în cuplul de Fîrtate și Nefîrtate care stă la originea spiței umane. Al doilea înger, cel negativ, seduce omul „Pentru că diavolul o năzuit la fericirea omului și o vrut să-l facă să piardă acea fericire.”³² (Gh. Racu, Drăguș, Făgăraș), în vreme ce primul are menirea de a călăuzi insul – prin amintirea modelului-reper – către ocuparea locului care-i revine în iconomia cosmică încă de la primele sale clipe de existență terestră: „aiștia doi îngeri sînt dați de Dumnezeu, ȕeal dela naștere și ȕeal dela botez. Dila naștere se numără ȕeal stîng pentru că pîr la botez șezi cu lumină, ti temi să nu ti deie ȕeal stîng dia curu’n cap.”³³ (Andrei Badiu, Cornova, Orhei) Or, ca și în planul relațiilor sociale, și în acest plan relația insului cu alteritatea generează, în manieră pozitivă sau negativă, identitatea sa.

Concluzii

În concluzie, alături de trup, care devine reper esențial în definirea identității proprii în sistemul complex al relațiilor ce se stabilesc între interioritatea și exterioritatea insului, interacțiunea dintre atracția ontologică către alteritate (recunoașterea în și de către celălalt și efortul de integrare în comunitate) și persistența modelelor exemplare primare („alți semnificativi”) oferă condițiile și mediul necesar și prielnic întemeierii unei noi identități. Procesul de definire a identității omului tradițional, considerat ca ins-în-comunitate, presupune întotdeauna prezența alterității în variatele ei forme, de la cele interne (trupul) și familiare („apropiații” din familie și „îndepărtații” din comunitate), la cele eminamente radicale (cum este cazul îngerilor). Numai în relație cu alteritatea (fie sub forma comparării,

²⁹ „[În Mesopotamia, poate mai mult ca în altă cultură arhaică, concepția fundamentală poate fi astfel definită: *omologia totală între Cer și Lume*. Asta înseamnă nu numai că tot ce există pe pămînt există într-un anumit fel și în cer – dar că fiecărui lucru de pe pămînt îi corespunde cu precizie un lucru *identice* în Cer, după al cărui model ideal s-a realizat.” Mircea Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, ediția a II-a, Iași, Moldova, 1991, p. 16.

³⁰ Platon, *Banchetul*, 202e în Platon, *Banchetul sau Despre iubire*, traducere de Petru Creția, ediția a doua, București, Humanitas, 2006.

³¹ Andrei Pleșu, *Despre îngeri*, București, Humanitas, 2003, pp. 20, 28.

³² Gh. Focșa, *Aspectele spiritualității satești* în „Sociologie Românească”, Anul II, Nr. 5-6 mai-iunie 1937, p. 204.

³³ *Ibidem*.

fie sub forma imitării, fie sub forma referirii, fie sub cea a dezicerii etc.) identitatea capătă contur, se elaborează și se afirmă.

Bibliografie

Benveniste, Émile, *Vocabularul instituțiilor indo-europene*, I Economie, rudenie, societate, traducere din limba franceză de Dan Slușanschi, București, Paideia, 1999.

Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, *Construirea socială a realității. Tratat de sociologia cunoașterii*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 1999.

Bernea, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, ediția a doua, revizuită, București, Humanitas, 2005.

Dunn, Judy, *The Beginnings of Social Understanding*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

Eliade, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, ed. a II-a, Iași, Moldova, 1991.

Focșa, Gh., *Aspectele spiritualității sătești în „Sociologie Românească”*, Anul II, Nr. 5-6 mai-iunie 1937, pp. 197-211.

Gheorghe, Gabriel, *Proverbele românești și proverbele lumii romanice. Studiu comparativ*, București, Editura Albatros, 1986.

Gusdorf, Georges, *Mit și metafizică. Introducere în filosofie*, traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, Amarcord, 1996.

Jenkins, Richard, *Identitatea socială*, traducere de Alex Butucelea, București, Univers, 2000.

Lévinas, Emmanuel, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere, glosar și bibliografie de Marius Lăzurcă, Postfață de Virgil Ciomoș, Iași, Polirom, 1999.

Lévinas, Emmanuel, *Hummanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987.

Piaget, Jean, *Construirea realului la copil*, traducere de Dan Răutu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976.

Piaget, Jean, *Judecata morală la copil*, traducere de Dan Răutu, Chișinău, Cartier, 2006.

Piaget, Jean, *Reprezentarea lumii la copil*, traducere de Mariana Pricop, Chișinău, Cartier, 2005.

Platon, *Banchetul sau Despre iubire*, traducere de Petru Creția, ediția a doua, București, Humanitas, 2006.

Platon, *Opere complete*, Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, vol. I, București, Humanitas, 2001.

Pleșu, Andrei, *Despre îngeri*, București, Humanitas, 2003.

Scharg, Calvin O., *The problem of being and the question about God* în „International Journal for Philosophy of Religion”, nr. 45, 1999, pp. 68-81.