

AIEMPR

XIX CONGRESO INTERNACIONAL

Más allá de las identidades. Polifonías, humanidades diversas

Asís, 23-27 julio 2013

PROLUSIÓN

de la presidente

Una cuestión de posibilidades

Paola Elisabetta Simeoni

Diálogo e interculturalidad constituyen el imperativo moral más importante de nuestra época. Cada uno debe comenzar a comprender que el otro, quien es portador de ideas, para él incomprensibles e inaceptables, constituye la revelación de su contingencia, de la contingencia de todos los individuos y de todas las culturas (Raimon Panikkar)¹

Al inicio de la reflexión inaugurada en el 2006 en el Congreso Suizo de San Mauricio, hice la propuesta de tomar en consideración el tema de “Ir más allá de las identidades”. El tema no indicaba una dirección particular que se tenía que tomar, sino que invitaba más bien a la necesidad de abrirse a un espacio vacío, que había que colmar con nuevas reflexiones para una superación crítica de la noción de identidad y para afrontar el ir más allá de las identidades y de las culturas. Aceptar nuevos desafíos en los horizontes del saber es más que nunca un imperativo siempre urgente, a través de la exploración de los avances actuales ofrecidos por la ciencia, por una parte, y por la historia, por otra, abriendo los horizontes de la investigación a otras visiones de la realidad, cargadas de infinitas potenciales posibilidades.

La hipótesis de la cual, en calidad de antropóloga cultural, he asumido, se funda sobre una literatura antropológica. Mi exploración también la he realizado siendo consciente de mi ignorancia en las diferentes materias y disciplinas.

Esto ha sido para mí y también para vosotros, que sois sobre todo psicólogos y psicoanalistas, un estímulo para confrontarnos con las diferentes disciplinas, para concentrar y para multiplicar las miradas y para profundizar y ampliar las reflexiones en otros ámbitos disciplinarios.

La atención particular atribuida a esta noción, que ya hemos analizado en otros dos congresos de la AIEMPR, aquél de Córdoba, en Argentina, y el de Granada, en España, pone en evidencia que esta noción se encuentra aún al centro de los intereses de los estudiosos, y es mucho más utilizada en todos los ámbitos del saber y de los gobiernos de todo el mundo occidental.

Escribe François Laplantine²: «La identidad se ha transformado hoy en uno de los slogans enarbolados como un totem o repetido en manera compulsiva como una evidencia que pareciera haber resuelto precisamente lo que parece problemático: su contenido, sus límites, las mismas posibilidades» y agrega que esta noción «pierde cada día un poco de su comprensibilidad, a medida que gana en extensión [semántica]». Esa aparece además sometida a diferentes instrumentalizaciones sociales y políticas que la convierten en un medio de reducción de la realidad y de la comprensión de lo humano y de lo cultural. Tanto es así que la identidad es entendida por Francesco Remotti como una noción peligrosa, incluso “envenenada”³, e indica *l’identitarismo* como un nuevo racismo.

Dicho uso, aunque la noción es impropia, emerge de la situación general del mundo post-moderno, inducida por los grandes cambios tecnológicos y económicos de los siglos XIX y XX, en particular por las últimas transformaciones consecuencia del imperialismo de los mercados financieros y de la omnipotencia del consumismo, con la proliferación de la cultura de masa globalizada a través de la televisión y del Web. Los últimos grandes cambios inducidos por la globalización, han convertido en más frágiles los confines entre las naciones, que han visto emerger nuevos grandes países en el escenario de la escena mundial, lo que ha permitido descubrir nuevas costumbres y nuevas visiones del mundo. No obstante, al mismo tiempo han provocado un aumento de la pobreza y con el mismo, el crecimiento del fenómeno de las emigraciones que han determinado encuentros cercanos entre las culturas, vórtices de identificaciones, de conflictos, que obligan a los gobiernos, por una parte a tener que confrontarse con una realidad social y política cada vez

¹ Entrevista a Raimon Panikkar en una conversación con Renzo Salvi, regía Barezzi, efectuada en maggio 2006 para el Curso de estudio organizado en *La Cittadella* (Asís) sobre el tema general, “*Sin las sandalias de la Identidad?*”, en particular para la mesa redonda “*Crece con las diferencias?*”, agosto 2006.: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/occdom.htm>

² F. Laplantine 2004, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Eleuthera, Milano (ed. or. 1999): 15ss.

³ F. Remotti 2010, *L’ossessione identitaria*, Laterza, Bari.

más compleja, y determinando por otra parte, en los individuos y en los grupos, la defensa de posiciones identitarias aún rígidas y prevaricantes en relación con los otros.

La ciencia ha sufrido notables transformaciones en el último siglo, sobre todo con el desarrollo de la misma ciencia y de la tecnología, mientras que las ciencias humanas se abren a una confrontación cercana con otras civilizaciones y con otros modos de pensar. Esto ha permitido algunas nuevas formas de comprender el mundo. Pero todas las disciplinas han tenido que abrirse a otras materias de estudio y han tenido que afrontar una realidad compleja, desde variados puntos de vista, en dimensiones interdisciplinarias y multidisciplinares, hacia nuevos y particulares horizontes teóricos y metodológicos que se han abierto a la realidad.

La “teoría de lo cuantificable”, la Escuela de Copenhague y la Cibernética, han desarrollado el modelo sistémico y han conducido a formular el paradigma de la complejidad, esto sólo para citar algunos movimientos de pensamiento, que son manifestación de este desarrollo extraordinario de mentalidad. Nos hemos dado cuenta que todos los conceptos utilizados son limitados y sólo hacen parte de un *mapa* y no de un *territorio*, según la teoría de Alfred Korzybski (*General Semantics*, 1993), en la cual se ha tenido que admitir que esos son sólo metalenguajes, creaciones de la mente: «El territorio es la *Ding an sich*, y con eso ya no hay nada que hacer, porque el procedimiento de representación lo eliminará para siempre, de modo que el mundo mental está constituido sólo por *mapas* y más *mapas*, hasta un *infinitum*. Los ‘fenómenos’ son literalmente sólo “apariencias” (Gregory Bateson 1972)⁴.

Este temple cultural ha abierto las puertas al tentativo, todavía en acto, de superar el mecanicismo y de tomar en consideración lo relativo del pensamiento, y está influenciado por otros horizontes culturales, y de modo particular, ha mostrado la estrecha interconexión entre los sistemas observantes y los sistemas observados.

Ha sido oportuno revisar las hermenéuticas, frecuentemente apegadas a sistemas estáticos y a pensamientos cerrados a la complejidad de la realidad y a la interconexión de sus varios aspectos. Es urgente reelaborar en parte las diferentes teorías científicas, las cuales a veces son expresión de investigaciones particularistas internas de los poderes académicos y que revelan la dificultad de adaptarse a nuevos desafíos, los cuales son urgidos por los cambios de nuestra civilización. De este modo, las categorías de análisis de la realidad misma son a menudo incapaces de exponerse a los cambios, a las diversidades de las culturas que emergen en el planeta, sea que éstas últimas sean expresión de culturas tradicionales, o que sean expresión de cultura de masa, como lo son aquellas que se gestionan en el Web.

La noción de fondo que caracteriza el paradigma de la complejidad es la noción de *vida*, la cual es siempre *fluyente*. Edgar Morin escribe: «La vida se presenta bajo caracteres muy diferentes que ninguna definición logra abarcar completamente ni articularla juntos [...] No puede ser reducida a una esencia, no es posible dar a la vida una definición únicamente física, únicamente biológica, únicamente elemental, únicamente totalitaria, totalmente organizativa, únicamente existencial [...] La noción de vida debe ser respetada en sus características versátiles, multidimensionales, metamorfósicas, inciertas, ambiguas y aún contradictorias: tales aspectos son precisamente para nosotros los signos de la complejidad».⁵

En esta perspectiva se pueden entonces considerar las diferentes manifestaciones sistémicas de la realidad como *organismos vivientes*, esta es una noción mediada por la biología, que indica que los sistemas complejos que hacen parte de una red en la cual las dinámicas relacionales y los procesos de desarrollo, de realización y de individuación, constituyen los procesos vitales. Parafraseando al biólogo Erwin Schrödinger (1995), los organismos vivos son sistemas capaces de mantenerse en un estado de “desequilibrio estacionario”.⁶

⁴ «Digamos que el mapa es diferente del territorio; ¿pero qué es el territorio? Desde un punto de vista operativo, alguien en su retina, o con un metro, fue a recoger ciertas representaciones, las cuales después fueron imprimidas en el mapa. Lo que se encuentra en el mapa topográfico es una representación de lo que se encuentra en la representación de la retina del hombre, que ha fabricado los mapas. Y si a este punto se repite la pregunta, lo que se encuentra es un regreso hasta el infinito, una serie infinita de mapas: el territorio nunca entra en acción. El territorio es la *Ding an sich*, y con esto ya no hay nada que hacer, porque el procedimiento de representaciones lo eliminará para siempre, de modo que el mundo mental está constituido sólo por mapas y más mapas, *ad infinitum*. Todos los ‘fenómenos’ son literalmente “apariencias”.» (G. Bateson, *Hacia una ecología de la mente*, 1972).

⁵ La traducción es de quien aquí escribe: E. Morin, *La méthode, La Vie de la Vie*: 349-350.

⁶ «Un sistema termodinámico abierto, capaz de mantenerse autónomamente en un estado energético de desequilibrio estacionario y capaz de dirigir una serie de reacciones químicas hacia la síntesis de sí mismo»: E. Schrödinger, *Che cos'è la vita*, Adelphi, Milano, 1995.

Afirma Fritjof Capra (2007), que estos organismos «son sistemas abiertos» que por lo mismo deben «mantener un intercambio continuo de energía y de materia con su ambiente para poder mantenerse vivos»,⁷ y son obligados a establecer relaciones metabólicas, con las redes de interacción dinámica que transitan, a través de los procesos culturales, sociales, políticos, históricos, de las hondas vibratorias y de los “modelos fluctuantes”. Este estudioso, además, en su tentativo de «superar la fractura [...] entre el pensamiento relacional, analítico y la experiencia meditativa de la verdad mística», sostiene que ha encontrado una armonía entre la física moderna y la sabiduría del antiguo Oriente. Por ejemplo, él menciona que lo que los Chinos llaman Tao, o sea “la vía”, el pensamiento filosófico que se funda en la consideración de las energías, puede desarrollarse o puede declinar, en un modo o en una actividad incesante.⁸

La metáfora de la energía también de Jean-Loup Amselle (Amselle 2001)⁹, que pone en primer plano la temática de la “conexión” (*branchements*) y que define recurriendo a la “*metáfora eléctrica o informática de la conexión*”, que pone al centro de la construcción cultural la inter-relacionalidad de las culturas en contextos globales¹⁰, sostiene que la historia está llena desde los tiempos antiguos por fenómenos de globalización.

Si la realidad es un fenómeno vital, por lo tanto, debe ser considerado el paradigma de la auto-organización que Henri Atlan (Atlan 2007), define como «...un estado optimal que se sitúa entre dos extremos de un orden rígido, inamovible, incapaz de modificarse sin que sea destruido [...]» que impone «una renovación incesante y sin alguna estabilidad [...]». Entonces se puede considerar que tal estabilidad no sea otra cosa que una línea de confin sutil y momentánea, más acá de la cual se desarrollan las verdaderas condiciones de la vida, producidas por procesos relacionales, dinámicos, contradictorios, los flujos que constituyen de hecho la vida misma.

Atlan subraya todavía como “los cambios de organización” no son una «una simple destrucción de la organización preexistente, sino más bien una reorganización que consiente en la emergencia de nuevas propiedades». “Perturbaciones aleatorias”, es decir, casuales, «producen [en los sistemas] un éxito desorganizador», pero dichos sistemas se encuentran en la capacidad de «reorganizarse según propiedades estructurales y funcionales nuevas, y de alguna manera impreveibles a priori en una investigación continua de equilibrio. Va considerado efectivamente como sostiene el investigador que «a cada combinación, a cada resistenciación de las partes corresponde una organización funcional diferente, es decir, un diferente significado de las relaciones que se establecen entre las diferentes partes».¹¹

Según esta teoría, por lo tanto, la fabricación de modelos de interpretación debe tener en cuenta dos órdenes de “paradojas”: si es posible entonces que estos contengan «una cierta cantidad de indeterminación» y que tomen «en consideración el papel del observador y del contexto en la definición del significado de la información».¹²

Adherir al paradigma de la complejidad es como hemos visto, tener una conciencia de los mismos límites de nuestro razonar y de hacer posible que la “mirada”, a través de la cual se observa el otro y su alteridad... la vida, se abra a otras siempre nuevas miradas, a otras y siempre nuevas visiones del mundo, a otras categorías de pensamiento, para aferrar al mismo tiempo la multiplicidad y la unicidad de los seres, la incesante inter-relación de las prácticas sociales, culturales y científicas, y la variedad de los desarrollos posibles de la realidad (I. Stengers 1985).

Efectivamente, el individuo no es nada sin el contexto vital, que es biológico, físico, social, cultural y también relación, diálogo, proceso polimorfo y polifuncional, eterno conflicto y adaptación, individuación y realización de sí, transformación y también investigación de un equilibrio identitario. La psique, cuya

⁷ F. Capra (1982-1990), *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli: 225.

⁸ F. Capra 1982, *Il Tao della fisica*, op.cit.: 12.

⁹ A partir de las investigaciones en el ámbito de diferentes conductas africanas (Mali, Egipto, Guinea), para Amselle, “conexión” (*branchement*) indica: «una derivación de significados particularísticos respecto a una red de significados planetarios; se toma distancia de la aproximación que consiste en considerar nuestro mundo globalizado como el producto de una mezcla de culturas consideradas a su vez como universos cerrados, y se logra poner al centro de la reflexión la idea de triangulación, es decir, de un recurso a un tercer elemento para fundar la propia identidad». J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino: 7.

¹⁰ Amselle sostiene que la historia está plagada de fenómenos de globalización desde los tiempos antiguos.

¹¹ H. Atlan, 1985, *Complessità, disordine e autocreazione del significato*, in G. Bocchi - M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano:142.

¹² Ibidem: 142-143.

posibilidad de funcionamiento no es ni linear ni preestablecida, ni tampoco previsible, porque son indeterminadas y casuales sus transformaciones, son una compleja pluralidad (Donata Fabbri Montesano-Alberto Munari, 2007 e Hal e Sidra Stone).

Raimon Panikkar, que se encuentra en medio de dos culturas, la Catalana y la Indú, sostiene que la noción de identidad no es una noción comprensible para la mayor parte de las culturas y es peligrosamente cercana a la noción de individualismo. Por eso, afirma que más bien debe ser utilizada la noción de *identificación*, que sí indica lo que es diferente. Él cita en una entrevista organizada en la Cittadella, con ocasión de un encuentro titulado “Sin las sandalias de la Identidad?” (2006) el salmo¹³ «*Miserere mei Domine qui pauper sum* “ten piedad de mí, Señor, porque soy un pobre hombre... [...] ... *et unicus*, único...!». Y continua: «Ninguno toma mi puesto, ninguno me puede sustituir, soy único y porque soy único soy incomparable y si soy incomparable no tengo una identidad que se pueda comparar a la de todos los demás. Tengo una identidad que no es una identidad, es la unicidad de cada uno de nosotros; y tratar a cada uno como único quiere decir, descubrir la divinidad de aquella persona, quiere decir que aquella persona tiene un valor único y si es único no lo puedo comparar [...]».¹⁴

El arte puede salirnos al encuentro. Me ha impresionado mucho, que durante nuestro Coloquio de Barcelona (Junio 2011), en aquél particular momento de nuestras reflexiones en las cuales se discutía del “*ir más allá*” y de los procesos, flujos y movimientos y de la pluralidad del ser, la convergencia de nuestro tema con Antoni Gaudí y su arte, tanto que escogimos una de sus obras como imagen de este congreso.

Recuerdo de haber amado a Gaudí como el pensador genial, la persona proyectada más allá del tiempo, abierto y flexible a las posibilidades, cuya inmensa imaginación tenía la capacidad de desafiar las convenciones y los horizontes del arte y del pensamiento; y no obstante, él estaba al mismo tiempo extraordinariamente centrado en su identidad artística, única y original.

He observado en particular el frontispicio de la Sagrada Familia, construida por Gaudí, y me sentí como perdida por un momento, era como un sentimiento de extrañeza: me había sido imposible detenerme sobre algún particular, estabilizar una parte del todo, y mi mirada se deslizaba hacia otros lados, hacia un más allá. Pude percibir su increíble capacidad de plasmar la materia y de expresar la liquidez del movimiento vital; he observado como, a través de extraordinarias y vertiginosas vías de fuga, ha logrado dar un sentido a la vida en su complejidad, integrando el hombre en su cosmos y en la naturaleza.

Entonces me he preguntado como pueda ser posible explicar o “pintar” los flujos, las vibraciones, las fluctuaciones, las transformaciones, la creatividad de la vida; como poder coger los procesos relacionales en su ir “*más allá*” y como comprender la reflexión de unos sobre los otros, las dinámicas, sin suspender y fijar la mirada en diversos elementos de contextualización de su movimiento vital. He apreciado la capacidad de dejarse llevar por el fluir de la vida, la capacidad de ir más allá de la neutralidad, en la alteridad, en la complejidad del ser, sin dejarse no obstante distraer por la unicidad fundamental del pensamiento creativo.

Pintar la realidad.

Diferentes antropólogos post-modernos han sostenido en las últimas décadas la necesidad de introducir en la escena de la etnografía, que es una ciencia del comportamiento, la dimensión subjetiva e imaginaria, sea en la construcción de la teoría de la investigación de campo, es decir en la predisposición del set de observación de la vida, sea en la dimensión de la escritura, en la *poética*, es decir, de la restitución textual (James Clifford- George E. Marcus, 1986-1997, ecc.).

Roy Wagner (Wagner 1992) ha sostenido que los procesos culturales y científicos son “*invenciones*” culturales, sea desde el punto de vista de la actividad interpretativa de la investigación de campo del antropólogo, sea sobre la actividad intelectual de los actores culturales, los sujetos son objetos de observación. Tal actividad inventiva es una “gran producción de nuevos significados por viejos significados”¹⁵, o “meta-invención” o «elaboración de meta-procesos intelectuales de comprensión y/o de

¹³ Salmo 6, 3 y 25,16.

¹⁴ Entrevista a Raimon Panikkar en una conversación con Renzo Salvi, regía Barezzi, efectuada en maggio 2006 para el Curso de estudio organizado en *La Cittadella* (Asís) sobre el tema general, “*Sin las sandalias de la Identidad?*”, en particular para la mesa redonda “*Creecer con las diferencias?*”, agosto 2006:
<http://www.youtube.com/watch?v=2Rxza06jXXM&feature=related>.

¹⁵ R. Wagner 1992, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano: V (ed or. 1975).

manipulación de lo real». Por lo tanto se manifiesta como un proceso imaginario sea desde el punto de vista externo, colectivo, racional, organizativo, sea desde el punto de vista íntimo individual.

«La cultura se vuelve siempre menos aquello que Pierre Bourdieu había llamado *habitus*, es decir, espacio tácito de prácticas y disposiciones reproducibles» - escribe otro antropólogo, Arjun Appadurai (1996) - «para convertirse en una arena de elecciones, justificaciones y representaciones conscientes, estas últimas a menudo son dirigidas a un público multiforme y especialmente dislocado».¹⁶ Él emplea la noción de “de-territorialidad” que se convierte en la medida de la dimensión cultural ya no conectada con el territorio, porque es fruto de la liquidez de las relaciones sociales (Zygmunt Bauman 2009) y de la economía de consumo a nivel global. En este cuadro, él observa que «el mundo en el que vivimos actualmente está caracterizado por el papel nuevo asignado en la vida social a la imaginación [...]» que de algún modo toma el puesto de la tradición expresada en el espacio comunitario. De modo particular cuando se expresa de modo colectivo, la imaginación se vuelve “práctica social”; “ya no en fantasía”¹⁷ es decir, “ya no en pura vía de fuga”, “ya no en pasatiempo de élites”, “ya no en pura contemplación”, en “organización de prácticas sociales”, negociadas por las acciones individuales, posibilidades infinitas, “elementos cardinales”, es decir, del nuevo orden social”.¹⁸ Dicha dimensión imaginativa es el «cuadro en cuyo movimiento de los seres humanos, la volatilidad de las imágenes y la actividad intencional de producciones identitarias por parte de los estados nacionales ofrecen un claro tono de inestabilidad y profundidad de perspectivas en la vida social».¹⁹

En el corazón de la sociedad se encuentra en sustancia la “estética de lo efímero” que remarca aún como “búsqueda constante de novedad” en donde se llega a percibir el cuerpo «como un sito caótico e iperflexible, itinerario de contradicciones», capaces de transformarse en «la contraparte civilizadora de la acumulación flexible, mientras que la obra de la imaginación consiste en unir lo efímero de los bienes con los placeres de los sentidos».²⁰ De este modo, según Appadurai, la imaginación, después de todo, momento de la vida social, está comprometida en un persistente movimiento de creación de nuevos significados, en una continua obra de *bricolage* levistraussiano (C. Lévi-Strauss 1960)²¹, en donde elementos significativos y representaciones son incesantemente reelaborados (M. Kilani 2011) y reconstruidos según poéticas siempre actuales.

La globalización llevaría por lo tanto consigo la ruptura de la creatividad individual y cultural, dando espacio a elaboraciones de nuevas diferencias, con una difusa explosión y proliferación de procesos culturales y sociales de “localización”, que Appadurai (2006) define «como una compleja cualidad fenomenológica constituida por una serie de legámenes entre sensaciones de inmediatez social, tecnologías de la interactividad y la relatividad de los contextos».²²

Los procesos de localización son realidades complejas, en el sentido arriba expuesto, que pueden dar lugar a procesos más amplios y compartidos, pero que también pueden abortar. Son fenómenos únicos y originales, expresión creativa y dinámica, fruto de la plural actividad cultural de los sujetos en relación. Esas proliferan numerosas. He podido observar y estudiar varios de estos fenómenos espontáneos en el curso de mis investigaciones de campo en ámbito popular, en donde viven y reviven fiestas y tradiciones, manifestaciones colectivas dependientes de los flujos vitales de los individuos y de los grupos.²³

¹⁶ A. Appadurai: 116.

¹⁷ Appadurai subraya «no más pura fantasía (opio de los pueblos, cuyas actividades reales están en otra parte), ya no más vía de fuga (de un mundo definido antes que todo por los más concretos objetivos y estructuras), no más pasatiempo de élite (por lo tanto no relevantes para la vida de la gente común), y no más contemplación (irrelevante para las formas originales de deseo y subjetividad),...»: 50.

¹⁸ A. Appadurai: 50.

¹⁹ Ibidem: 238.

²⁰ Ibidem.

²¹ «... la regla de ponerse en juego y de arreglárselas siempre con “los medios que se tienen a mano”, con esto se quiere decir un conjunto a cada momento, limitado de instrumentos y materiales, heteroclíticos, en su mayoría, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, y en general, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se han presentado para renovar o enriquecer la bodega, o para entretenerlo con los residuos de las construcciones y de las destrucciones anteriores» (la traducción es de quien aquí escribe): C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Ed. Plon, 1960: 27.

²² Ibidem: 231.

²³ Cfr. P.E. Simeoni (2012), *Raccontare, inventare la tradizione. Aspetti della religiosità popolare a Roma all'inizio del terzo millennio*, in S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera (eds), *Santuari d'Italia. Roma*, De Luca Editori d'Arte, Roma: 105-112. P.E. Simeoni (2013), *Inventare la tradizione. La festa di Sant'Anna e della Madonna del*

Estos flujos se crean, según Homi Bhabha (Bhabha 1994-2001) en los *intersticios* entre las culturas, espacios entre “uno” y “otro”, en donde se construye algo de nuevo y de complejo, que no es ni “uno” ni el “otro”, ni “uno” y el “otro”, sino nuevas e ignoradas invenciones culturales. Es necesario, por lo tanto, focalizar la mirada, como sostiene Bhabha, «sobre el “articularse de las diferencias culturales”, «que emergen de la sobraposición y de la sucesión» de estas mismas diversidades en las cuales «son negociadas las experiencias intersubjetivas y colectivas del sentido de pertenencia».²⁴ La cultura del “*más allá*”, caracteriza el confín que, como cita Heidegger (1952) no es un límite entendido como un punto que señala el final, sino el lugar en donde inicia la esencia.

Vivimos sobre este límite de confín entre universos diversos e interrelacionados en los intersticios sociales y culturales; estos definen nuestra existencia y son contraseñados por la relación, por el flujo de las hondas y del movimiento.

Aquello que llamamos tradición cultural y transmisión cultural, es en realidad un proceso continuo de invención, el cual, a pesar de arrastrar elementos arcaicos, nace en un espacio virtual, imaginario siempre actual. Este espacio no siempre es igualitario, sino lo que es más, a menudo es gerarquizado, sufre los empujes de los diferentes contextos sociales, históricos, culturales, psíquicos, ambientales y más en general, es fruto del choque de las identificaciones, de las tradiciones y de las costumbres; se crea en el entrecruce de las identidades establecidas y de los rechazos identitarios, connotados por las presiones del contexto político más amplio. Está sometido a las leyes psíquicas del transfert y del contro-transfert y como sostiene Georges Devereux: «Aquello de lo que tenemos necesidad es de volver a introducir la Vida en las ciencias de la vida y de reintegrar al observador en su situación de la observación...».²⁵

Quisiera definir el *espacio del encuentro*, como una matriz originaria, un espacio-tiempo vacío, pero al mismo tiempo denso de posibilidades, quizás análogo al “espacio físico” de la teoría de la “física de los campos”, por una parte, y del “Vacío” del misticismo oriental que «no es un estado de simple no ser, sino que contiene la potencialidad de todas las formas del mundo...», un vacío dinámico y “viviente”.²⁶

Sostiene Raimon Panikkar: «El verdadero diálogo no reside en lo que yo digo, ni en lo que dice el otro, sino en lo que acontece durante el diálogo, más allá del nosotros, de lo cual ni yo ni el otro tenemos conocimiento premeditado, y sobre lo que no tenemos ningún dominio».

Me agrada concluir e inaugurar nuestro XIX Congreso Internacional de la AIEMPR con una imagen científica occidental anexa a una imagen mística oriental.

El universo entero como lo ve actualmente la física, escribe Capra «está comprometido en un movimiento y en una actividad que no tiene», comparada a «una incesante danza cósmica por la vida». La más “profunda y espléndida” imagen de esta danza se encuentra en la metáfora de la danza cósmica del dios *ˆSiva, Rey de los Danzantes*, también llamado *Danzante Cósmico*. Él cita un texto de Ananda Coomaraswamy, que es considerado como uno de los estudiosos del arte Indú, y más en general, de las relaciones entre la civilización oriental y la occidental; éste último hablando de *ˆSiva*, escribe: «Él se despierta del éxtasis y danzando transmite a la materia inerte hondas pulsantes de sonido que la despiertan; y he allí! También la materia danza y forma como una aureola que gira en torno a Él. Danzando, Él permite el despliegue de los multiformes fenómenos de la materia. Cuando el tiempo se ha cumplido, aún danzando, Él destruye todas las formas y los nombres con el fuego y reporta la paz. Esta es una poesía y no obstante también es una ciencia».²⁷

Ponte di Granica, frazione di Castelnuovo di Farfa, in A. Broccolini, E. Migliorini (edrs), *Santi, fantasime e signori. Feste della Bassa Sabina*, Espera, Roma :189-199.

²⁴ H. Bhabha 2001 (1994), *I luoghi della cultura*, Meltemi:12.

²⁵ G. Devereux 1981, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris (ed. or. 1967): 61.

²⁶ F. Capra 1982, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano (ed. or.1975): 258.

²⁷ Nació en Colombo (Sri Lanka) nel 1877, murió en los Estados Unidos de América en 1947. Citado por Capra 1982, *Il Tao della fisica*, op.cit.: 280.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Amselle J.-L. 2002, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino (ed.or. 2001)
- Appadurai, A. 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (ed. or. 1996)
- Atlan, H. 2007, Complessità disordine e autocreazione del significato, in G. Bocchi - M. Ceruti, *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano (ed.or. 1985- 2001)
- Bateson G. 2010, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi (ed.or. 1972)
- Bauman Z. 2009, *Vita liquida*, Laterza, Bari
- Bauman Z. 2009, *Intervista sull'identità*, Laterza, Bari
- Bhabha H. 2001, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma (ed.or. 1994)
- Capra F. 1982, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano (ed. or. 1975)
- Capra F. 1990, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Milano (ed.or. 1982)
- Clifford J. - Marcus G.E., 1986-1997, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi
- Devereux G. 1981, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris (ed. or. 1967)
- Fabbri Montesano D. - Munari A. 2007 (ed.or. 1985), Il conoscere del sapere. Complessità e psicologia culturale, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano: 310-322.
- Kilani M. 2011, *Antropologia. Dal locale al globale*, Edizioni Dedalo, Bari (ed.or. 2009, *Anthropologie. Du local au global*, Armand Colin)
- Laplantine F. 2004, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Eleuthera, Milano (ed. or. 1999): 15 et s.
- Lévi-Strauss C. 1960, *La pensée sauvage*, Paris, Ed. Plon
- Morin E. 1980, *La méthode, La Vie de la Vie*, Editions du Seuil, Paris
- Remotti F. 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari
- Simeoni P.E. (2012), Raccontare, inventare la tradizione. Aspetti della religiosità popolare a Roma all'inizio del terzo millennio, in S. Boesch Gajano, T. Calì, F. Scorza Barcellona, L. Spera (eds), *Santuari d'Italia. Roma*, De Luca Editori d'Arte, Roma: 105-112.
- Simeoni P.E. (2013), Inventare la tradizione. La festa di Sant'Anna e della Madonna del Ponte di Granica, frazione di Castelnuovo di Farfa, in A. Broccolini, E. Migliorini (eds), *Santi, fantasime e signori. Feste della Bassa Sabina*, Espera, Roma :189-199.
- Stengers I. 2007, Perché non può esserci un paradigma della complessità, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano: 37-59 (ed.or.1985)
- Wagner R. 1992, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano (ed or. 1975)