

AIEMPR

ASSOCIATION INTERNATIONALE D'ETUDES MEDICO-PSYCHOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
ASSOCIAZIONE INTERNAZIONALE DI STUDI MEDICO-PSICOLOGICI E RELIGIOSI
ASOCIACION INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MEDICOS-PSICOLOGICOS Y RELIGIOSOS
INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR MEDICAL-PSYCHOLOGICAL AND RELIGIOUS
STUDIES

www.aiempr.org

XIX CONGRESSO INTERNAZIONALE

Au delà des identités. Polyphonies, humanités diverses

Más allá de las identidades. Polifonías, humanidades diversas

Oltre le identità. Polifonie, diverse umanità



Assisi, 23-27 luglio 2013

La Cittadella

INDICE

Relatori invitati

Allam Khaled Fouad (Algeria), *Islam e società multiculturale: la doppia rimozione*

Mariotti Paolo (Italia), *L'identità personale in divenire*

Seppilli Tullio (Italia), *Per una interpretazione transculturale dei rituali terapeutici e della loro efficacia*

Rossi Achille (Italia), *La via media del pluralismo, tra tentazione monista e lacerazione dualista nel pensiero di Raimon Panikkar*

Prolusione

Simeoni Paola Elisabetta (Italia), *Una questione di possibilità*

Relatori

Abalos Claudia, Lobosco Marcelo (Argentina), *Sujeto, enlace y diversidad en el cristianismo de siglo XXI* 5

Alfaro Osorio Rosario (Mexico), *Identidad en la polifonía y humanidades diversas de mujer* 10

Almirón Hugo A. (Argentina), *La identidad del yo en el proceso transformativo de la "purificación pasiva cristiana"* 12

Bianchi Michele (Italia), *Identità aperta. singolarità, pluralità, comunità nel pensiero religioso di Aldo Capitini* 15

Bizub Edward (Suisse), *Beckett entre le cogito et la croix: l'identité est-elle un mal ?* 18

Bolli Michèle (Suisse), *Questionnements et créativité donnent lieu aux figures du « comme-un » contemporain* 21

Borri Nella (Italia), *Giocare con l'arcobaleno. Ricerca psicologica e pluralismo religioso* 27

Bourdin Dominique (France), *Perméabilité des identités et appartenance religieuse* 29

Calvano De Fiorito Silvana (Argentina): v. **Gómez Piñeiro de Nitsche Bettina**

Campolini Claire (Belgique) : v. **De Grox Nicole**

Carniaux Benoît (Belgique), *Judith Butler et l'identité : une accumulation de pertes* 32

Cots Domínguez Inés, Ribera Maria Núria, Vidal Pascale (España), *Filiación, identidad y vínculos después de las técnicas de reproducción asistida* 34

De Charrière Madeline (Suisse): v. **Vaucher Myriam**

De Grox Nicole, Campolini Claire, Lauwers Colette, Lievens Paul, Serrano Ana-Maria, Serrano Jorge (Belgique), *La rencontre selon le minimum humain* 37

Delbene de Nahirñak Elisabet María (Argentina): v. **Gómez Piñeiro de Nitsche Bettina**

Delforge Jacques (Belgique), <i>De l'en deçà à l'au-delà de l'identité</i>	40
Demaurex Claude Gérard (Suisse), <i>Babel ou la confusion comme passage obligé préparant à un dialogue plus mature. Essai de lectures croisées exégétique et psychanalytique du récit biblique de Babel</i>	43
Dragotto DDV Elena (Italia), <i>Io sono la mia moltitudine. L'identità secondo la psicologia dei Sé</i>	46
Durrer Marcel (Suisse), « <i>Moi, Je suis, Moi-même</i> », <i>Luc 24,33-49 : le corps du Ressuscité, l'identité et la réalisation de soi</i>	49
Duruz Nicolas (Suisse), <i>Dialoguer: dans quelle langue ?</i>	51
Fedeli Bernardini Franca (Italia), <i>Al di qua e al di là dell'identità: razzismo e multiculturalismo</i>	53
Filippi Luigi Silvano (Italia), <i>Oltre le identità: utopia o valore? Considerazioni psicodinamiche</i>	57
Font i Rodon Jordi, Gomis Antoni, Grané Francesc, Sagnier Enrique, Toledano Jorge, Valls Maite (España), <i>Más allá de las identidades: Ety Hillesum. Diferencial identitario y experiencia mística</i>	62
Gómez Piñeiro de Nitsche Bettina, Pérez Ferretti Liliana, Calvano Silvana, Menescardi de Pinto Ana María, Delbene de Nahirñak Elisabet (Argentina), <i>Más allá de las identidades: un aporte psicoanalítico</i>	65
Gómez Prieto Marina (Argentina), <i>Las nuevas expresiones de la identidad y los parámetros psicopatológicos (DSM IV TR)</i>	69
Gomis i Lladó Antoni (España): v. Font i Rodon Jordi	
Grané Francesc (España), v. Font i Rodon Jordi	
Hermosa Rubén (Argentina), <i>Más allá de la devoción</i>	72
Jbeili Karim (Canada), <i>Sortir des murailles de l'identité. L'Œdipe narcissique</i>	78
Lauwers Colette (Belgique): v. De Grox Nicole	
Lievens Paul (Belgique) : v. De Grox Nicole	
Lobosco Marcelo (Argentina): v. Abalos Claudia	
Martínez de León Martha Leticia (Mexico), <i>La unión entre el Marqués de Sade y Santa Teresa de Jesús es Dios</i>	81
Menescardi de Pinto Ana María (Argentina) : v. Gómez Piñeiro de Nitsche Bettina	
Modena Ivo (Italia), <i>Due culture in contrasto: una lotta fratricida</i>	84
Pérez Ferretti Liliana María (Argentina) : v. Gómez Piñeiro de Nitsche Bettina	
Pinto Braz Maria Dulce (Belgique) : v. Pottier Bernard	

- Pottier Bernard, Pinto Braz Maria Dulce** (Belgique), *Découverte de l'humain dans la musique. Au-delà des identités: la communion* 88
- Pruneti Carlo** (Italia), *La diagnosi clinico-psicopatologica e psicopatologica: aspetti transculturali e inter-culturali tra obiettività e soggettività* 91
- Ribera Maria Nùria** (España) : v. **Cots Domínguez Inés**
- Sabatelli Angelo** (Italia), *La formazione del clero nel contesto dei nuovi scenari aperti dalla contemporaneità* 95
- Sagnier Sagués Enrique** (España), v. **Font i Rodon Jordi**
- Sánchez Hernández Francisco Xavier** (Mexico), *De la permanencia en la identidad a la aceptación de la diferencia. Dos modelos de evangelización en el México del siglo XVI* 98
- Sartori Modena Maria** (Italia), *Immaginario e ridefinizione creativa della identità* 101
- Serrano Anna-Maria** (Belgique). v. **De Grox Nicole**
- Serrano Jorge** (Belgique), v. **De Grox Nicole**
- Solares Solares Cristóbal** (Guatemala), *L'incontro rischia sempre lo scontro: Francesco d'Assisi e Alik al Kamil, sultano d'Egitto* 104
- Stavropoulos Alexandre M.** (Grèce), *Une identité au-delà de laquelle on ne peut aller* 106
- Struyf Dominique** (Belgique), *Au-delà des identités, la loyauté selon Boszormenyi-Nagy* 109
- Toledano Jorge** (España), v. **Font i Rodon Jordi**
- Valls Maite** (España), v. **Font i Rodon Jordi**
- Van Doren María** (Mexico), *La influencia de la religión en la identidad de la mujer indígena (en México), en este mundo actual, de una poli-diversidad humana* 111
- Vaucher Myriam, de Charrière Madeline** (Suisse), *L'identité entre deux langues. Réflexion entre clinique et littérature* 114
- Vidal Pascale** (France), v. **Cots Domínguez Inés**
- Wissmer Jean-Michel** (Suisse), *Sor Juana Inés de la Cruz et Kateri Tekakwitha: deux chrétiennes du nouveau monde à la recherche de leur identité* 117
- Zavala Chaparro Pedro** (Mexico), *Vino nuevo en odres nuevos: ecumenismo-ortopraxis, frente a la violencia de la identidad-ortodoxia. Una lectura desde el metodismo latinoamericano, más allá de la identidad* 119
- Zipparri Salvatore** (Italia), *Contrasti identitari nella miriade delle psicoterapie: autentiche diversità o inutili narcisismi?* 122

Claudia Abalos, Marcelo Lobosco (Argentina)

SUJETO, ENLACE Y DIVERSIDAD EN EL CRISTIANISMO DEL SIGLO XXI

De lo que se trata en las presentes líneas es dar cuenta de cómo en los procesos de subjetivación se puede recuperar el lazo social con el otro y una individualidad entendida como identidad no sustancial, en la diversidad en una sociedad compleja y paradójica. Cuales serían las condiciones de posibilidad donde cada uno se pueda hacer cargo de su mismidad y de la diferencia, donde el otro no sea un enemigo o competidor como instaló en el sentido común el neoliberalismo.

Antes de reflexionar sobre el status teórico del presente y su relación con la problemática del sujeto identitario, queremos a modo descriptivo delinear el perfil de esta época plasmada de contradicciones y paradojas, que la hacen muy difícil de estudiar intentando hacer una síntesis dado que los conceptos son los emergentes de un mundo histórico social.

El presente histórico desde donde se inscriben las páginas siguientes está atravesado por lo que algunos autores llaman modernidad tardía o pos modernidad en grandes centros urbanos definición que no siempre coincide a para designar a las pequeñas ciudades y/o espacios rurales. Diferentes acontecimientos históricos a fines de siglo XX y comienzos del siglo XXI marcaron en el plano conceptual la ruptura de la totalización del mismo, la fragmentación del sujeto, el sentido progresivo de la historia.

Algunos de estos acontecimientos son, la caída del muro de Berlín, la ruptura de Yugoslavia, el derrumbamiento de la Unión Soviética, la mega absorción de las PYMES nacionales a través de las empresas transnacionales, el proceso económico neoliberal de América Latina. Estos desarrollos históricos trajeron como consecuencia la ruptura del sujeto como totalidad y la aparición de las diferencias y de la diversidad tanto conceptual como histórico social.

En cuanto a este proceso la ruptura de la idea de progreso, el llamado “fin de las ideologías”, trajo aparejado en el campo de la filosofía y de las ciencias sociales el debilitamiento sobre la discusión acerca de la ideología. Discusión que había sido tan fructífera en el campo de las ciencias humanas, en las décadas del '60 y del '70. A partir de los años 80 se dio, como mencionamos anteriormente, el descentramiento del sujeto, una ruptura de la totalización del concepto y de la historia, ya que el concepto no totaliza la experiencia humana. Hay fracturas, y segmentaciones, aparece la diversidad entendida como diferencia.

Es decir vivimos en un mundo frágil en el sentido vincular, cuya tradición cultural ha perdido su patrimonio. Esto exige una interpretación en bastos campos disciplinares y ha dado lugar en el campo teórico a un giro hermenéutico. Los hechos no son tal como se afirman, requieren una interpretación que esta preñada de la tradición a la cual se pertenece, del contexto en el cual nos encontramos, es decir no hay una esencialidad del sujeto, pues para decirlo en términos fenomenológicos-hermenéuticos de Ricoeur, hay una ontología rota.

No hay que guiarse por una lógica identitaria sustancial, pues la identidad es tarea y no esta configurada totalmente. Es decir hay una desustancialización de la identidad, no sustancial que esta atraviesa por el tiempo e interpelada por el otro.

Esta identidad que se constituye en el encuentro con el otro, dará lugar al lazo social. Para reflexionar sobre el lazo social es necesario remitirnos a la fundación del psiquismo y la constitución de la trama vincular.

La fundación del psiquismo supone una operación básica que denominamos encuentro inicial donde intervienen dos cuerpos cargados de necesidad y afecto que se van entramando y dan el puntapié inicial en la construcción de la vincularidad. El encuentro con el otro en principio madre-padre que luego va a ser generador de diversos lazos.

El infans se va configurando mirándose en el espejo de su familia y también de todas las personas que circulan en el entramado. A través de las voces, los relatos, el contacto físico, lo que se le dice, lo que no se le da o se le oculta, se va configurando. La persona desde que nace está arrojada en una trama vincular constituida por diferentes hilados: vínculo materno-paterno, vínculo con la familia extendida

(abuelos-primos), ubicación generacional (ser nieto de... primer sobrino de parte de...), el estrato social al que el niño pertenece, la cultura de la época en la que participa. La familia, los padres hacen un recorte cultural y se lo ofertan al niño como propuesta "fundamental". A través de esta trama generacional se transmiten afectos, saberes, valores, creencias. La red vincular es la vía regia de transmisión y actúa como sostén - contención, no sólo lo vincula al niño con la cultura y con la sociedad sino que va constituyendo su identidad a través de la interpelación del otro.

Por lo dicho anteriormente es necesario conocer el entorno social y la cultura en la que estamos inmersos porque forma parte de nuestra identidad y cotideaneidad. Cultura que nos va tallando y constituyendo. Desde esta perspectiva pensamos al sujeto en apertura y construcción permanente.

Entendemos por lazo social, aquel enlace que se funda en un encuentro significativo, lo que provoca un acontecimiento subjetivo que produce a una huella o marca. El encuentro es la base de la vincularidad y por lo tanto del lazo. Hablar de vínculo no es sinónimo de contactos multipersonales como ocurre en el caso de las redes sociales o en los no lugares al decir de Marc Augé. La especificidad del lazo social desde el punto de vista de la vincularidad esta intrínsecamente relacionada con la construcción del lazo fraterno que en la configuración familiar es el grupo de hermanos. En la fratria se movilizan dos sensaciones básicas la de cooperación y la de la competencia, mi hermano es un rival o mi hermano es un aliado en la construcción conjunta de la nueva generación que nos convoca. El pasaje de la competencia destructiva a la cooperación solidaria esta en la base de la alianza fraterna que dará lugar al compartir y la unidad en la diversidad en la vida social y en la vida comunitaria. Lazo y pasaje que deberíamos reparar, volver a ligar en la construcción de la unidad que no es unicidad e indiferenciación.

La conformación del lazo social es soporte o puntal de una doble constitución en simultaneo por un lado es constitutivo de la vincularidad, de la relación del sí-mismo con la alteridad, que va instituyendo comunidades, grupos y organizaciones y por otro el lazo constituye y apunta la estructura social generando una realidad histórico social que es alteridad (génesis de lo nuevo) y alteración (modificación de lo viejo).

Cuando hacemos referencia al advenimiento de lo nuevo, a la búsqueda de una simbólica común nos referimos no solo a las relaciones interpersonales sino a la transformación social que implica la mirada sobre las estructuras sociales. Nos preguntamos, cómo lograr una traducción de la experiencia del otro que sea condición de posibilidad, de compartir, de un nosotros y no un nos-otros, propio de un pensamiento, individualista y hedonista que no tiene mediaciones vinculares, comunitarias, simbólicas a los afectos de procesar y construir la historia individual y colectiva.

Cómo hacer posible una nueva identidad de las comunidades cristianas para que sean centro del advenir de lo nuevo. Como cristianos pensamos que la alteridad- alteración es posibilidad de la irrupción del Espíritu Santo en nuestras vidas, en nuestras vivencias que nos enlacen en un nosotros no excluyente. En nuestro diálogo nos convocan diferentes conceptos a la hora de reflexionar sobre la incisiva pregunta de la Dr. Marina Gómez Prieto: ¿Qué creen ustedes que sucede más allá de las identidades, cuál es el suceso? Puntualizando nuestra reflexión nos encontramos frente a diferentes intuiciones y conceptos cuando pensamos que acontece más allá de las identidades individuales:

- Constitución de la subjetividad y los procesos de subjetivación
- Recuperación de lo vincular y por lo tanto del lazo social
- El surgimiento de la diversidad y la búsqueda de la unidad de las diferencias.

Observamos que estos tres enunciados tienen implicancias tanto filosóficas, psicológicas como teológicas-pastorales, una nueva antropología esta adviniendo¹.

El cristianismo tiene algo que decir, en este momento histórico –social y re-instituir nuevas practicas al modo de las antiguas comunidades cristianas, con el lazo vivificante de la zarza ardiente de Moisés y el Pentecostés de los Hechos de los apóstoles con el advenimiento del Espíritu Santo. Estos dos acontecimientos manifiestan que es el hombre², no necesariamente el ser del cristiano.

¹ Martensen Ricardo, "Yo soy" Ed. Paulinas – Ed. De la Palabra de Dios. Buenos Aires 2011.Ver, proceso de personalización del yo.(y desustancialización s / nuestro criterio)

² Martensen Ricardo, "Yo soy" Ed. Paulinas – Ed. De la Palabra de Dios, Buenos Aires. 2011. pág, 12.

El cristianismo tiene que interpelar en las prácticas sociales del hombre actual, con relación a la recuperación del lazo social, a la aceptación de la alteridad y la no tolerancia de la polifonía de las diferencias étnicas, religiosas, económicas, políticas. Para esto es necesario comprender las complejidades de las relaciones sociales en la actualidad:

- Sostener una ética de la convivencia humana
- La interconexión de un mundo complejo y paradójico
- El pluralismo como advenimiento de las diferencias

Esta ética que nos planteamos tiene que ver con el sentido y la textualidad que cada uno le da a la vida en sus acciones cotidianas y para los cristianos con los valores evangélicos de la Buena nueva de Jesús.

- La globalización, la interconexión del mundo en tramas y redes más allá de los aspectos económicos tiene que ver con las relaciones humanas. En nuestro quehacer estamos interrelacionados, cuando accionamos sobre un vínculo todo el campo social adquiere movimiento.

- Otro desafío es el que plantea la vida actual es el pluralismo en cuanto a su comprensión, a su gestión y a sus prácticas sociales en todos los ámbitos: el del pensamiento y el de la praxis, el de la moral y de la fe.

Para los cristianos hoy, no hay una lógica de la mismidad sino de la diversidad que se genera a través del Espíritu Santo, dando lugar a una común unidad en la diversidad. En Pentecostés no hay una hegemonía de lo uno como se expresa en el pasaje evangélico, podemos contraponer esta escena de los hechos de los apóstoles a la imagen de la torre de Babel donde no hay una diversidad de lo uno sino una ruptura de la simbólica comunitaria.

En Pentecostés hay una comunidad que interpreta la diversidad a partir de la efusión del Espíritu Santo dando lugar a las diferencias, se trata de la unidad de las diferencias.

Nuestra tarea desde el punto de vista conceptual y de las prácticas sociales -evangélicas en el plano tanto individual como comunitario es recuperar al otro para gestar una simbólica de lo común, del evangelio donde el otro no es un objeto ni un mero dato estadístico de la razón. Trabajar por una simbólica común implica un kerigma donde el eje central es la unidad en la diversidad. Esto dará lugar a una transformación social, a la civilización del amor que se construye en la comprensión, la gestión del pluralismo y las aceptación de las diferencias en todos los ámbitos.

INDIVIDU, LIAISON ET DIVERSITÉ DANS LE CHRISTIANISME DU XXI^{ème} SIECLE

Différents événements historiques à la fin du XX^{ème} et du début du XXI^{ème} siècle ont porté au niveau conceptuel, au clivage du soi considéré comme un tout, à la fragmentation du sujet, à une rupture du sens progressiste de l'histoire. Certains de ces événements sont la chute du mur de Berlin, l'éclatement de la Yougoslavie, l'effondrement de l'Union Soviétique, l'absorption de petites et moyennes entreprises nationales de la part des sociétés multinationales et le processus économique néolibéral en Amérique latine. Ces développements historiques ont abouti au clivage du sujet dans son ensemble et l'apparition de différences et la diversité tant du point de vue conceptuel qu'historique et social.

Le but est de rendre compte de la façon dont les processus de subjectivation peuvent permettre de récupérer le lien social avec les autres et l'individualité comprise comme identité non substantielle dans une société toujours plus complexe et pleine de paradoxes. Quelles seraient les conditions pour que chacun prenne la responsabilité de sa propre identité et des différences, où l'autre n'est pas considéré un ennemi ou un concurrent, tel qu'il est pensé dans une optique néolibérale.

Nous nous demandons, comment traduire l'expérience de l'altérité dans l'expérience d'être ensemble, à travers une convulsion qui permette de passer d'un "nous et les autres", typique d'une pensée individualiste et hégémonique, à un "nous" qui appartienne davantage à une pensée relationnelle et communautaire. Il faut se demander comment rendre possible une nouvelle identité des communautés chrétiennes qui puissent être au centre de l'avènement du nouveau. En tant que chrétiens, nous croyons que l'altérité-altération est rendue possible par l'avènement de l'Esprit Saint dans nos vies et dans nos vécus, qui nous unissent en un "nous" sans exclusions.

Dans cette réflexion nous nous trouvons face à certains concepts quand nous voulons répondre à la question posée par la Dr.a Marina Prieto Gomez: que pensez-vous qui se passe au-delà des identités? Nous sommes confrontés alors à des intuitions et des concepts différents:

- constitution de la subjectivité et des processus de subjectivation;
- récupération de la liaison et donc du lien social
- émergence de la diversité et la recherche de l'unité dans les différences.

Nous notons que ces trois états ont des implications à la fois philosophiques, psychologiques et théologique et pastorale. Le christianisme a quelque chose à dire sur chacun de ces points: par rapport au recouvrement du lien social, à l'acceptation de l'altérité et l'inacceptabilité de la polyphonie de la politique ethnique, religieuse, économique. Pour les chrétiens il y a une logique de la similitude, mais il s'agit, grâce au Saint Esprit, une unité de la diversité. Dans la Pentecôte, il n'y a pas d'hégémonie de l'un comme exprimé dans l'Evangile. Nous avons comparé cette scène des Actes des Apôtres à l'image de la Tour de Babel où il n'y a pas de diversité à partir de l'effusion de l'Esprit Saint, les différences sont acceptées: il s'agit de l'unité des différences.

Notre tâche, du point de vue conceptuel, soi au niveau individuel que communautaire, est de récupérer l'autre pour donner naissance à une symbolgie de ce qui est commun, l'Evangile, là où l'autre n'est ni un objet ni une simple donnée statistique. Travailler pour une symbolique commune implique un "kérygme", où l'accent est l'unité dans la diversité. Cela se traduira par une transformation sociale, à une civilisation de l'amour fondée sur la compréhension, à une gestion du pluralisme et à l'acceptation de la différence dans tous les domaines.

INDIVIDUO, LEGAME E DIVERSITÀ NEL CRISTIANESIMO DEL XXI SECOLO

Diversi eventi storici della fine del Ventesimo e dell'inizio del Ventunesimo secolo hanno portato, sul piano concettuale, alla scissione del sé come un tutto complessivo, alla frammentazione del soggetto, e a una rottura del senso di progresso della storia. Alcuni di questi avvenimenti sono la caduta del muro di Berlino, la divisione della Jugoslavia, il crollo dell'Unione Sovietica, l'assorbimento di piccole e medie imprese nazionali da parte di società multinazionali e il processo economico neoliberale in America latina. Questi sviluppi storici hanno avuto come conseguenza la scissione del soggetto come totalità e il sorgere delle differenze e della diversità tanto concettuali quanto storico-sociali.

Vogliamo render conto del modo in cui i processi di soggettivazione possano permettere di ristabilire il legame sociale con gli altri, e un'individualità intesa come identità non sostanziale in una società sempre più complessa e piena di paradossi. Quali sono le condizioni in cui tutti possono prendersi la responsabilità della propria identità e delle differenze, in cui l'altro non è più visto come nemico né concorrente, come lo è invece nell'ottica neoliberale. Ci chiediamo come tradurre l'esperienza dell'alterità nell'esperienza di essere insieme, in una condivisione che permetta di passare da un 'noi e gli altri', tipico di un pensiero individualista ed edonista, a un 'noi' che appartenga maggiormente a un pensiero relazionale e comunitario. Bisogna domandarsi come rendere possibile una nuova identità delle comunità cristiane che possano diventare il centro dell'avvento di tutto quanto è nuovo. Come cristiani crediamo che l'alterità-alterazione sia resa possibile dall'avvento dello Spirito Santo nelle nostre vite e nei nostri vissuti, i quali ci uniscono in un 'noi' senza esclusioni.

In questa riflessione ci troviamo di fronte ad alcuni concetti quando vogliamo rispondere alla domanda della dott.ssa Marina Gómez Prieto: cosa credete che capiti al di là dell'identità? Quale sarebbe l'avvenimento? Quando pensiamo a cosa avvenga al di là della nostra identità individuale ci troviamo di fronte alcune questioni e intuizioni:

- costituzione della soggettività e dei processi di soggettivazione;
- recupero del vincolo e quindi del legame sociale;
- emergere della diversità e ricerca dell'unità nelle differenze.

Osserviamo che questi tre enunciati hanno conseguenze filosofiche, psicologiche, teologiche e pastorali. Il Cristianesimo ha qualcosa da dire su ognuno di questi punti: in merito al recupero del legame sociale, all'accettazione dell'alterità e alla non tolleranza della polifonia delle differenze etniche, religiose ed economiche. Per i cristiani vi è una logica della similitudine, ma si tratta, grazie allo Spirito Santo, dell'unità della diversità. Nella Pentecoste non vi è l'egemonia dell'uno come dice il Vangelo. Abbiamo confrontato questa scena degli *Atti degli apostoli* con l'immagine della torre di Babele, dove non c'è

diversità dell'uno ma una scissione nella simbologia comunitaria. Nella Pentecoste c'è una comunità che interpreta la diversità a partire dell'effusione dello Spirito Santo, le differenze vengono accettate: si tratta dell'unità delle differenze.

Il nostro compito, da un punto di vista concettuale, sia sul piano individuale che su quello comunitario, è di recuperare l'altro per far nascere una simbologia di ciò che è comune, il Vangelo, laddove l'altro non è né un oggetto né un mero dato statistico. Lavorare per una simbologia comune implica un 'kerigma', il cui asse centrale è l'unità nella diversità. Questo darà luogo a una trasformazione sociale, alla civiltà dell'amore fondata sulla comprensione, alla gestione del pluralismo e all'accettazione delle differenze in tutti gli ambiti.

Rosario Alfaro Osorio (Mexico)

IDENTIDAD EN LA POLIFONÍA Y HUMANIDADES DIVERSAS DE MUJER

En México vivimos insertas en una cultura patriarcal, dominada por valores masculinos y orientada hacia lo que hacen y dicen los hombres; mientras las mujeres nos dedicamos a “cuidar”, limpiar, alimentar, curar, consolar, eso que a la luz de los juicios de valor imperantes no es importante porque es lo común, lo de cada día.

Lo importante es lo que acontece fuera de la casa, en el ámbito público, en los grandes momentos de la historia, en la política, ciencia, tecnología, economía y desde arriba, desde el poder. Así que, mientras las mujeres permanecen en casa y hacen bien lo que les toca; todo funciona bien afuera para los hombres. Es así como pretenden que siga siendo.

Hoy la ciencia demuestra que lo que comemos y el modo como lo preparamos afecta tanto la salud física como la emocional de las personas. Esta actividad es una de las responsabilidades de las mujeres. Por lo tanto, la vida dentro de casa en la familia las define y entonces: ¿Para qué sirven todos los avances científicos, económicos y políticos, sino para tener mejor calidad de vida, de vida diaria, de vida en casa, de vida de familia?

Por eso cuando las mujeres leen y analizan la historia desde la perspectiva de lo que sucede dentro de las casas y en las familias vemos el otro lado de la historia de los acontecimientos que tuvieron relevancia tras los cuales siempre hay otras consecuencias. Las mujeres han contribuido a los grandes imperios pariendo más hijos que los deseados para proveer soldados; o pariendo menos hijos de los deseados contribuyendo a la estabilidad económica y política. Siempre haciendo a un lado su voluntad, siempre por decisiones impuestas. Los sistemas de poder imponen políticas de dominio en este tema. En México, tanto las mujeres españolas que llegaron a la Nueva España, así como las indígenas siempre han recibido la imposición de los valores tradicionalistas. Su principal objetivo ha sido el matrimonio y la procreación. Las españolas que llegaron a México fueron mujeres sin educación formal, cargadas de religión, de miedo al pecado y al castigo por incumplir las normas religiosas de hecho o de pensamiento. Ellas no viajaron a la Nueva España por gusto, ni les preguntaron, de ahí que muchas despreciaran la tierra a la que habían llegado. Ellas procuraron rehacer, reproducir lo que en España tenían y eran.

Las indias de América, las mujeres alabadas y descritas por los frailes como palomas, flores o plumas de quetzal. También a ellas se les preparaba para el matrimonio y la procreación, incluso, si morían en el parto iban al mismo cielo que los guerreros, pero a otro nivel. A ellas tampoco se les preguntó, fueron tomadas por los españoles, y se les obligó a callar, obedecer y servir. Mas de esas mujeres nacieron las hijas y los hijos que construyeron la nación mexicana con la independencia, la reforma, la revolución. Los cambios se dieron hacia la corriente liberal, con la democracia, el anti-clericalismo y la secularización. Por eso México y sus mujeres hoy se entienden insertos en la modernidad y postmodernidad pero sólo en las ciudades, no en el campo.

La historia de México ha callado la participación de las mujeres, sus hazañas del día a día, su participación no sólo se ha borrado, sino que se ha olvidado. A las mujeres del siglo XXI nos corresponde encontrarlas en el ámbito de lo privado y de los pequeños pero importantes logros en lo público para difundirlas. A México también llegaron los movimientos de liberación, entre estos el feminismo, con su crítica al sistema androcéntrico y patriarcal, su manera de conocer las cosas, de pensarlas, de aprehenderlas, de decirlas y con la crítica radical a la estructura de poder de los varones.

El feminismo cuestionó la identidad como estaba aceptada tanto de las mujeres como de los hombres. Descubriendo la verdadera identidad de la mujer (y del hombre), puso en duda la manera de pensar y ver al otro y a la otra. El feminismo tanto para la mujer como para el hombre es, como dice Alessandra Bocchetti, un gran movimiento de auto-conciencia y redefinición de la realidad (1).

Las mujeres, en México, estamos luchando por obtener una identidad que no llega a todas. La sociedad no ha cambiado plenamente, pero ya hay políticas públicas a favor de las mujeres y hay lucha de las mujeres por su inclusión en la vida política, científica, económica, social y religiosa. En este trayecto

encontramos que, hablando de la identidad de la mujer mexicana, no hay una sola. Estas identidades están en construcción y en constante cambio.

Como conclusión, desde la perspectiva de la teología feminista la mujer mexicana, a pesar de que la sociedad permanece en una estructura machistas, está logrando un cambio de mentalidad, de sistema de pensamiento, de uso de lenguaje, no aceptando el sistema androcéntrico, patriarcal, cuestionando y luchando por la igualdad de oportunidades, de derechos y de identidad. Este cambio se observa en el ámbito urbano, no en cambio en el rural. No se ha transformado todo lo que deseáramos pero eso sí: la exclusividad del varón está rota. Desde el ámbito religioso, cada vez más mujeres están estudiando teología, desde los mismos sistemas patriarcales, androcéntricos, porque no hay otros. Mas, desde ahí han ido cambiando y abriendo lugar en la iglesia a las reflexiones y a la elaboración de una teología feminista. Esto ha traído cambios importantes por la gran influencia que tiene, para las mujeres mexicanas, lo religioso en su proceso de identidad. Cambios a pequeña escala, en comunidades de base, en grupos y colectivos feministas de iglesia, obviamente no reconocidos por la institución, pero con incidencia en los estratos más necesitados; donde la construcción de la identidad de la mujer y su lugar en la iglesia ha comenzado y ya no se detendrá. El proceso ha empezado...

IDENTITÉ DANS LA POLYPHONIE ET HUMANITÉS DIVERSES DE LA FEMME

Ce travail a pour ambition de présenter l'identité de la femme mexicaine du XXIème siècle, en partant de la complexité et de la richesse de son être : brune-blonde, pauvre-riche, instruite-analphabète, scientifique-actrice, jugée-juge, femme au foyer-profession libérale, athée-croyante, indigène-métisse, chrétienne-libre penseur, mariée-célibataire, hétérosexuelle-lesbienne, de langue espagnole-de langue indigène, libre-en détention, conservatrice-libérale, de droite-de gauche: à partir donc de la *polyphonie et des humanités différentes de la femme*.

On découvrira que l'identité de la femme adopte des expressions différentes selon les circonstances, les conditions et les contextes de vie, on essaiera d'identifier ce qu'elles ont en commun parce qu'elles sont la majorité de l'espèce humaine, le "genre féminin". Mon but est de racheter, en utilisant une herméneutique féminine, l'égalité dans la différence de l'être femme et l'importance que la femme possède dans la société mexicaine, les différents rôles qu'elle occupe, en premier lieu pour ce qui est de la "leadership" et de l'autorité sociale, statuts qui ne lui sont pas pleinement reconnus, ni avec dignité. Les différents rôles occupés par la femme mexicaine au sein des institutions sociales, politiques ou religieuses, il lui faut, pour être reconnue et prise en considération, l'aval d'un homme, ce qui dévalorise sa dignité et ses droits.

IDENTITA' NELLA POLIFONIA E UMANITA' DIVERSE DELLA DONNA

Il presente lavoro ha la pretesa di presentare l'identità della donna messicana del secolo XXI, dal punto di vista della complessità del suo essere: brune-bionde, povere-ricche, educate-analfabete, scienziate-attrici, giudicate-giudici, casalinghe-professioniste, atei-credenti, indigene- metlici, cristiane – libere pensatrici, sposate – nubili, lesbiche – eterosessuali, ispano parlanti – indigeni parlanti, libere – prigioniere, conservatrici – liberali, di destra o di sinistra, cioè dalla *polifonia e dalle umanità diverse della donna*.

Si scoprirà che l'identità della donna ha delle espressioni diverse secondo le circostanze, secondo le condizioni e contesto di vita, si cercherà di identificare ciò che hanno in comune, perché sono parte della maggioranza della specie umana denominata "genere femminile". Il mio scopo è quello di riscattare, usando l'ermeneutica femminile, l'uguaglianza nella diversità dell'essere donna e l'importanza che le donne possiedono nella società messicana, i diversi ruoli della donna, innanzitutto la leadership e l'autorità sociale, cose che non sono state riconosciute né pienamente né con dignità. I diversi ruoli che svolge la donna messicana nelle istituzioni sociali, politiche, religiose, le occorre, per essere riconosciuta e presa in considerazione, il consenso maschile, e questo sminuisce la sua dignità e i suoi diritti.

Hugo A. Almirón (Argentina)

LA IDENTIDAD DEL YO EN EL PROCESO TRANSFORMATIVO DE LA “PURIFICACIÓN PASIVA CRISTIANA”

La Identidad:

Es la unidad e invariabilidad, en su ser, de una “misma” realidad (cosa, individuo, concepto, etc.). En psicología, identidad (fenoménica) es la continuidad de algo que está deslindado en el espacio y en el tiempo. En Filosofía, según N. Hartmann, la identidad es “el más íntimo ser de la idea”, de modo que “la diversidad de la relación no ocasiona variación en el contenido”. La función de la identidad es condición elemental de la vivencia.

La Identificación:

Principio fundamental establecido por Ach según el cual cuando dos hechos o dos cosas se funden en una unidad, se produce un contenido psíquico nuevo. Por ejemplo, a niveles superiores (pensamiento, sentimiento) se forman nuevas unidades por fusión (principio de producción).

Para el Psicoanálisis, la identificación es un proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad se constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones.

Para la Psicología del Yo, las identificaciones ayudan al proceso más maduro de identidad del yo.

La Identidad del Yo:

Otto Kernberg nos introduce en esta temática, como investigador clínico y teórico de la Psicología del Yo, comenta que “la identidad del yo es un proceso crecidamente maduro y de más alto nivel de organización del mundo de las relaciones objetales y también del sí mismo”.

A través de un paso evolutivo del ser humano, esta identidad se va formando por procesos de introyección: “reproducción y fijación de una interacción con el medio (imágenes parentales), donde actúan tres componentes: 1- imagen de un objeto; 2- imagen del sí- mismo en interacción con ese objeto; 3 matiz afectivo de la imagen objetal y de la imagen de sí- mismo, mecanismo que opera es la disociación (objeto materno bueno- malo). Pero luego intervienen los procesos de identificaciones: “forma superior de introyección que tiene lugar cuando las capacidades perceptiva y cognitiva del niño se han incrementado lo suficiente como para permitirle reconocer los roles en la interacción interpersonal”. Estas identificaciones permiten la internalización de roles, las manifestaciones de la conducta del individuo. Esta actuación de roles llevan, a largo plazo, al almacenamiento y organización dentro de la identidad del yo.

Esta identidad del yo se refiere a la organización general de las identificaciones e introyecciones, bajo el principio orientador de la función sintética del yo, donde el mecanismo de disociación no tiene tanta fuerza, sino interviene más la represión y luego la sublimación. Esta organización implica: “1- La consolidación de las estructuras yoicas, relacionada con un sentido de continuidad del sí mismo (siendo el sí mismo la organización de las auto-imágenes que formaban parte de las introyecciones e identificaciones), entran en función: la percepción y la adaptación. 2- Una coherente concepción global del mundo de los objetos, resultante de la organización de las imágenes objetales que formaban parte de las introyecciones e identificaciones y un sentido de coherencia en las propias interacciones interpersonales. 3- El reconocimiento de esta coherencia en las interacciones como característica del individuo por parte de su ambiente interpersonal y la percepción por parte del individuo de ese reconocimiento que le otorga el ambiente (confirmación)”.

*“El resultado normal de la formación de la identidad es que las primitivas identificaciones son reemplazadas poco a poco por **identificaciones sublimadas**, parciales y selectivas, en las cuales se internalizan sólo aquellos aspectos de las relaciones objetales que armonizan con la formación de la **identidad del individuo**”.*

Las identificaciones sublimadas:

En este reemplazo de las primitivas identificaciones por identificaciones sublimadas, tenemos que hablar desde la fe de un proceso de identificación con los valores del Evangelio, que va permitiendo la transformación de nuestro ser en una realidad más espiritual, conformándonos con la Imagen de Jesucristo.

De acuerdo al libro del Génesis, somos creados a Imagen y Semejanza de Dios, si hablamos desde la fe de una realidad espiritual, nuestra alma (substancia espiritual) necesita llegar a esta imagen Divina. En la Teología Espiritual del Medioevo se buscaba en la analogía del espejo la comprensión simbólica de esta Imagen Divina, pensemos en Santa Clara de Asís cuando en su carta III a Santa Inés (1238) dice: "...fija tu mente en el *espejo* de la eternidad, fija tu alma en el *esplendor* de la gloria, fija tu corazón en la *figura* de la divina substancia, y transfórmate toda entera, por la contemplación, en *imagen* de su divinidad...".

La Unión con Dios:

La última parte de esta frase clarifica el tema de una identificación sublimada, que favorece la identidad cristiana, los conceptos son: *transformación*: camino que lleva la preeminencia el estado de *contemplación*, algunos autores hablan de ello cómo grado de oración (Sta. Teresa de Jesús), pero se debería ver como un estado espiritual más crecido, donde el alma ya ha recorrido el camino ascético (purificación activa), que tiene su fundamento en el Evangelio (Mateo, cap. 6). La tradición espiritual de la Iglesia (Santos Padres, Filón de Alejandría, Garrigou Lagrange, etc.) hablan de tres etapas o edades espirituales para llegar a la unión con Dios: purgativa, iluminativa y unitiva.

Pero la meta es la misma siempre, la transformación del alma en Dios, pasando por las purificaciones pasivas que habla muy claramente San Juan de la Cruz en sus famosas "noches" (sentido de la fe- del espíritu). Son purificaciones pasivas, que no anula el entendimiento, ni las funciones afectivas, y tampoco la voluntad, pero interviene Dios más directamente "Lo cual fue grande dicha y buena ventura para mí: porque, en acabándose de aniquilarse y sosegarse las potencias, pasiones, apetitos y afecciones de mi alma, con que bajamente sentía y gustaba de Dios, salí del trato y operación humana mía a operación y trato de Dios, es a saber: mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino, porque, uniéndose por medio de esta purgación con Dios, ya no entiende por su vigor y luz natural, sino por la divina Sabiduría con que se unió. Y mi voluntad salió de sí, haciéndose divina, porque, unida con el divino amor, ya no ama bajamente con su fuerza natural, sino con fuerza y pureza del Espíritu Santo; y así la voluntad acerca de Dios no obra humanamente. Y, ni más ni menos, la memoria se ha trocado en aprensiones eternas de gloria. Y, finalmente, todas las fuerzas y afectos del alma, por medio de esta noche y purgación del viejo hombre, todas se renuevan en temples y deleites divinos" (2 N, 4,2).

Y cómo afirma Santa Clara: transformarse totalmente, por la contemplación, en "*Imagen* de su divinidad", la imagen hace relación con la identidad, y de una identidad divina, con el absolutamente Otro, con Dios, con Jesucristo. Para este proceso, y cómo proponía Kernberg, en la formación de la identidad del yo que se internalizan los aspectos de las relaciones objetales que armonizan con esta identidad. En el proceso transformativo espiritual no se anula esta identidad del yo, al contrario se enriquece, porque la identificación sublimada con Cristo, no es al modo oriental, que busca el vacío de la conciencia, para ser llenado por un absoluto cósmico, sino es el sentido de la Presencia divina que despoja de falsas identidades.

Si la identidad del Yo produce encontrarse con un sentido cabal del sí mismo, la identidad con Cristo da un sentido de plenitud que produce cambios en la conciencia, en la memoria, pero sobre todo en la capacidad afectiva y en el fondo del alma, la transformación se completa con lo que los místicos cristianos llaman "unión esponsal", o sea de acuerdo al modelo de las relaciones interpersonales (objetales).

Cuando la unión divina toca no solo el entendimiento, sino la vida a través de la experiencia de la Presencia de Jesucristo por el amor, se asume que la propia identidad personal no queda anulada sino enriquecida por esta divina presencia. La identidad de Cristo se logra cómo una integración a la propia identidad humana, escuchemos de nuevo a Santa Clara "Así experimentarás también tú lo que experimentan los amigos al saborear la dulzura escondida que el mismo Dios ha reservado desde el principio para sus amadores. Deja de lado absolutamente todo lo que en este mundo engañoso e inestable

tiene atrapado a sus ciegos amadores, y ama totalmente a quien totalmente se entregó por tu amor: a Aquel cuya hermosura admiran el sol y la luna, cuyos premios no tienen límite ni por su número ni por su preciosidad ni por su grandeza; a aquel –te digo- Hijo del Altísimo, dado a la luz por la Virgen...”. Las falsas identificaciones nos aferran a una manera de ser que no coincide con nuestra esencia de ser imagen y semejanza de Dios, por eso el proceso de purificación que conduce, por el amor, al encuentro, a la unión transformante con la identidad Divina (“Ya no vivo yo es Cristo quién vive en mí”, dirá San Pablo) logra en el alma creyente la configuración con Cristo de manera plena y gloriosa.

Bibliografía:

- Bernard, Charles André, Teología Espiritual, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2007.
- Bernard, Charles, Teología Mística, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2006.
- Bleichmar, Norberto- Leiberman de Bleichmar, Celia, El psicoanálisis después de Freud, Ed. Paidós, México, 1997.
- Juan de la Cruz (San), Vida y Obras, Ed. B. A. C., Madrid, 1978.
- Kernberg, Otto, La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico, Ed. Paidós, México, 1998.
- Triviño, María V., Clara de Asís ante el espejo, Ed. Paulinas, 1991.

**L’IDENTITÉ DU MOI DANS LE PROCESSUS DE TRANSFORMATION
DE LA “PURIFICATION PASSIVE CHRETIENNE”**

L’identité du Moi (O. Kernberg) comporte un processus d’intériorisation (introjection-identification) spécial des soi-disants «passivités transformatives», processus qui constitue une étape de la vie mystique chrétienne. Identité personnelle: transformation de la conscience, de la perception, de l’intelligence, de la mémoire et des affects, pour obtenir la ressemblance avec l’identité du Christ.

La maturation spirituelle atteint son point culminant quand on arrive à l’union avec Dieu, à travers le passage de l’identification avec Christ. Des pas de l’identification christocentrique avec l’Amour.

**L’IDENTITÀ DELL’IO NEL PROCESSO TRASFORMATIVO
DELLA “PURIFICAZIONE PASSIVA CRISTIANA”**

L’identità dell’Io (O. Kernberg) comporta un processo di interiorizzazione (introiezione-identificazione) speciale delle cosiddette “passività trasformative”, processo che costituisce, per ciò che si conosce, una tappa della vita mistica cristiana. Identità personale: trasformazione della consapevolezza, della percezione, dell’intelligenza, della memoria e degli affetti, per ottenere la somiglianza con la identità di Cristo.

La maturazione spirituale giunge al suo culmine quando si conquista la meta della unione con Dio, attraverso il passaggio della identificazione con Cristo. Passi della identificazione cristocentrica nell’Amore.

Michele Bianchi (Italia)

**IDENTITÀ APERTA. SINGOLARITÀ, PLURALITÀ, COMUNITÀ
NEL PENSIERO RELIGIOSO DI ALDO CAPITINI**

Quando si svolgerà il 19° Congresso AIEMPR, in Assisi, nello stesso momento starà per chiudersi l'Anno della fede che Benedetto XVI ha inaugurato l' 11 ottobre 2012, a cinquant'anni esatti dall'apertura del concilio Vaticano II. E se oggi la Chiesa propone un nuovo Anno della fede, dopo quello indetto nel 1967 da Paolo VI, «non è per onorare una ricorrenza - ha osservato il Pontefice -, ma perché ce n'è bisogno, ancor più che 50 anni fa [...] in questi decenni è avanzata una 'desertificazione' spirituale», e occorre ricominciare «proprio a partire dall'esperienza di questo deserto» (L'Osservatore Romano 12 ottobre 2012).

Aldo Capitini aveva preconizzato una esperienza negativa del genere, gli aspetti negativi di quel che in genere si chiama *post-moderno* e, tra mille incomprensioni proprio da parte della Chiesa di Roma, che ne aveva visto l'azione con un certo sospetto per una possibile piega laicista, aveva tuttavia indicato, nella *nonviolenza*, un metodo pratico per uscire dalla crisi. Il 30 gennaio 1952, quattro anni dopo l'uccisione di Gandhi, si riunì a Perugia un Convegno internazionale per la nonviolenza, anche per lavorare ad una riforma religiosa in Italia nella modernità dopo il primo grande fallimento 'premoderno', quello del santo di Assisi, Francesco. Il Convegno riuscì molto bene; furono discussi i caratteri del metodo nonviolento; furono fatte proposte concrete per la pace, in clima di piena guerra fredda furono letti due appelli, agli orientali e agli occidentali, il primo in nome di Gandhi e il secondo in nome di Francesco, perché i popoli si incontrino nell'infinita unità nonviolenta. Nello stesso anno Capitini scriveva: «tutto il nostro lavoro religioso deve essere per impedire questo nuovo Medioevo, e un nuovo impero romano, e un nuovo impero barbarico, e simili cicli pesanti e mortali» ('Di là dall'istituzionalismo religioso e politico attuale', *Il potere è di tutti*, parte terza 'Lettere di religione', lettera 12 del 7 agosto, p. 276, Perugia 1999). Dieci anni più tardi, nel 1962 si aprirà il Concilio Vaticano II. In quel momento Capitini scrive: «Collegare San Francesco e Gandhi (avvicinamento che in oriente si fa molto spesso) voleva dire sceverare l'orientamento nonviolento e popolare dei due dalle circostanze e dagli atteggiamenti particolari: ed era anche uno stimolo a far penetrare nella religione tradizionale italiana, come è sentita dal popolo e soprattutto dalle donne, l'idea che la 'santità' è anche fuori dal crisma dell'autorità confessionale: la Marcia doveva anche servire a questa 'apertura' [...]; quando tra il popolo più umile, e tanto importante, dell'Italia si arrivasse a mettere il ritratto di Gandhi in chiesa tra i santi, avremmo quella riforma religiosa che l'Italia aspetta dal Millecento, da Gioacchino da Fiore» ('In cammino per la pace', in *Le ragioni della non violenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, ETS, Pisa 2004, pp. 147, 153-4). Capitini si è così legato ad Assisi per via della Marcia della pace cui cominciò a pensare dagli inizi degli anni Sessanta. Quella di Capitini è allora una 'protesta' identica ad una ricerca delle radici della religione cristiana, e per comprendere bene la sua azione bisogna tener conto del fatto che si era nel periodo preconciliare. Fatta la tara a ciò le sue tesi sull'identità 'aperta' sono di straordinario interesse ed attualità, sia dal punto di vista laico (non laicista), che da quello cristiano. Una certa cultura politicizzata (a sinistra o a destra non farebbe differenza, in questo caso a sinistra) vorrebbe oggi re-impossessarsi di Capitini per usarlo come un arma da usare contro i 'poteri' attuali della Curia romana, ma così facendo questa 'cultura' mostra solo di non aver capito la 'religione aperta', la tesi fondamentale di Capitini (l'editore Laterza ha recentemente ripubblicato *Religione aperta*). Capitini scriveva ancora nel 1962, nel testo sulla *Marcia* verso Assisi: «Una notevole pesantezza ideologica caratterizza gl'italiani, derivante dall'uniformità dottrina cattolica e dal breve periodo di democrazia diffusa: gl'italiani pensano che nell'assoluto, nelle cose serie (religione, politica, scuola) debba esserci uniformità, e la diversità sia degl'individui contingenti e del floclore. Per questo accusano di eretico, di sovversivo, di diseducativo, chi è 'diverso'. Non sono abituati a collaborare nelle cose serie con i 'diversi'. Andare ad Assisi era per noi accettare i dogmi della fede di Francesco, in numero minore di quelli cattolici di oggi: egli non conosceva al suo tempo né la critica neotestamentaria, né il liberalismo etico-filosofico, né il socialismo; ma si può ben richiamarlo anche se 'diverso'» (ib., p. 154). Questa *diversità*, come egli - Capitini - spiegherà nel 1964, in pieno Vaticano II, è una speciale relazione con le cose che ci circondano, una prassi speciale che è quella di non costruirle queste cose che ci si ritrova nel mondo, ma di attuare qui quanto mi è possibile della 'compresenza' - altro concetto teorico capitiniano fondamentale quello della

compresenza - «stabilendo connessioni continue con gli altri (l'apertura, la socializzazione, il rendere pubblico cioè di tutti). Questa prassi di amorevolezza (o nonviolenza: apertura alla esistenza, alla libertà, allo sviluppo di ogni essere) realizza qui ciò che è la compresenza, dove siamo radicati tutti e che mi sta davanti come realtà dell'Uno-Tutti, quella realtà che è qualitativamente diversa da quella in cui mi trovo. Io qui faccio centro di fede e di lavoro in vista della compresenza» ('Orientamento alla compresenza', in Id. *Il potere è di tutti*, parte terza 'Lettere di religione', lettera 56 dell'8 settembre, p. 474, Perugia 1999).

Il vero lavoro di continuazione del discorso gandhiano-francescano per Capitini sta nel porre fine alle vecchie istituzioni, a vantaggio di centri che promuovono l'azione buona della compresenza ma dal basso, non gerarchicamente. «Al posto delle vecchie istituzioni religiose che pretendono di essere, ognuna, in rapporto esclusivo con Dio, e, in nome di questa autorità assoluta, approvano e legano a sé tante cose del mondo che contrastano con la compresenza (guerra, capitalismo, regimi dispotici ecc.), la riforma religiosa mette semplicemente centri che orientano, teoricamente e praticamente, all'apertura alla compresenza. Io mi propongo di essere uno di questi centri solo e con altri; e tutti voi potete farlo [...] ogni essere che muore è visto come un 'crocifisso' in questa realtà attuale della potenza, della chiusura, dell'impero, della violenza; egli è un testimone dei limiti del mondo; ma è anche un risorto nella compresenza infinita, e questo si impara non pensando al proprio io (su cui non sappiamo nulla del suo avvenire), ma aprendoci al tu» (ib., pp. 472-474). In questo senso l'*identità* personale può, con Capitini, essere intesa come un processo dinamico in continua trasformazione che evolve nell'interrelazione con le cose concrete del mondo proprio in virtù di una trasformazione profondissima dal basso, cioè - tendenzialmente - di tutti. E infatti: «Una riforma profondissima che tragga a sé il maggior numero di coloro che si son detti finora cristiani, dei sacerdoti che finalmente si aprano ad una nuova vita religiosa; la istituzione religiosa tradizionale che si muti in un'infinità di centri orientati alla compresenza, e perciò operanti a suscitare il controllo dal basso in ogni campo della vita attuale» (ib., p. 472). Occorre spostarsi dunque, per Capitini, dalla logica del trionfo politico-militare verso la conversione religiosa profonda (profondo mutamento religioso), in modo che dal basso si porti la religione verso la compresenza: si vedrà allora venire di conseguenza la trasformazione socio-politica, dal basso, per opera di tutti: questa rivoluzione religiosa e sociale ha questo di nuovo, per il filosofo umbro, che non è come le altre rivoluzioni fatte da un gruppo che si è impadronito del potere e ha imposto una illibertà, o drastici cambiamenti di strutture, magari anche con la violenza e il terrore, ma questa volta ha la partecipazione dal basso e opera nonviolentemente, senza la distruzione degli avversari.

IDENTITÉ OUVERTE. SINGULARITÉ, PLURALITÉ, COMMUNAUTÉ DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE D'ALDO CAPITINI

Si l'Église a aujourd'hui proposé une nouvelle année de foi, un demi-siècle après le Concile Vatican II, «ce n'est pas pour honorer un anniversaire – a observé Benoit XVI -, mais parce que nous en avons encore plus besoin qu'il y a 50 ans. Ces dernières années ont été caractérisées par une 'désertification' spirituelle», il faut recommencer «à partir de l'expérience de ce désert». Une crise de la postmodernité que Aldo Capitini avait perçue avant qu'elle ne se produise. En 1952, quatre ans avant l'assassinat de Gandhi, il y eut à Pérouse, une réunion pour travailler à une réforme religieuse dans l'Italie de la modernité, après le grand échec pré-moderne dont fut témoin le «pauvre d'Assise». On y fit la lecture de deux appels, au nom de Gandhi et de Saint François, pour que les peuples puissent se rencontrer dans l'*infinie unité non violente*. Capitini écrivait : «tout notre travail religieux devra empêcher ce nouveau moyen âge, ce nouvel empire romain, et barbare, ou tout autre cycle semblable. Quand, dix ans après, le Vatican II commence, il écrira: «Tisser un lien entre Saint François et Gandhi, distinguer leur points communs, c'est-à-dire leur orientation non violente et populaire, des contingences, c'était aussi un encouragement à faire pénétrer dans la religion traditionnelle italienne, telle qu'elle est ressentie par le peuple et surtout par les femmes, l'idée que la «sainteté» existe aussi en dehors de l'autorité confessionnelle. La *Marche de la paix* devait aussi servir à cette «ouverture»... si nous arrivions à mettre le portrait de Gandhi dans l'église parmi les Saints, exposés au regard du peuple le plus humble, et si important, de l'Italie, alors nous aurions accompli cette réforme religieuse que l'Italie attend depuis le douzième siècle, depuis Gioacchino da Fiore». Cette «protestation» de Capitini ressemblait à une recherche des racines de la religion chrétienne, et pour bien

comprender su acción se debe tener en cuenta el hecho de que ella llegó en un momento de conciliación. Una cierta cultura política querría hoy volver a tomar posesión de Capitini para utilizarla como arma contra los ‘poderes’ actuales de la Curia romana; de esta manera esta ‘cultura’ muestra solamente que ella no ha comprendido la ‘religión abierta’ de Capitini. Él mismo escribió en 1962, en el texto sobre la *Marche* hacia Asís: «una cierta dureza ideológica caracteriza a los italianos, que deriva de la uniformidad doctrinaria católica y del breve período de democracia difusa: los italianos piensan que en el absoluto, en las cosas serias (religión, política, escuela), debe haber uniformidad, mientras que la diversidad sea de los individuos contingentes y del folclor. Por eso acusan de herético y subversivo, de des-educativo y de “diverso”. No están acostumbrados a colaborar en las cosas serias con los “diversos”. Ir a Asís era para nosotros aceptar los dogmas de la fe de Francisco: él no conocía en su tiempo ni las críticas neotestamentarias, ni el liberalismo ético-filosófico, ni el socialismo, pero se le puede bien llamar también “diverso”. Esta *diversidad* es una especial relación con las cosas que nos rodean, una praxis especial que es aquella de no contruir estas cosas que uno encuentra en el mundo, sino de actuarlas aquí en cuanto me es posible en la “compresencia” estableciendo conexiones continuas con los otros (la apertura de la identidad como es entendida por todos).

IDENTIDAD ABIERTA. SINGULARIDAD, PLURALIDAD, COMUNIDAD EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE ALDO CAPITINI

Si hoy la Iglesia ha propuesto un nuevo Año de la fe, medio siglo después del Concilio Vaticano II, no es para “honorificar un aniversario”, ha dicho Benedicto XVI, sino porque hay necesidad ahora más de lo que hacía falta hace 50 años. En estos decenios se ha dado una “desertificación espiritual”, por lo que se hace necesario reiniciar “a partir de una experiencia de este desierto”. Una crisis de la postmodernidad que Aldo Capitini había previsto. En 1952, cuatro años después de la muerte de Gandhi, hubo una reunión en Perugia para trabajar sobre una reforma religiosa en Italia de la postmodernidad, después del primer gran fracaso premoderno testimoniado por el Pobrecillo de Asís. Fueron leídos dos apertivos en nombre de Gandhi y de Francisco, para que los pueblos puedan encontrarse *en la infinita unidad no violenta*. Capitini escribía: “*Todo nuestro trabajo religioso deberá impedir este nuevo Medioevo, y un nuevo imperio romano, y bárbarico y ciclos parecidos*”. Y cuando diez años después se abre el Concilio Vaticano II escribirá: “Unir San Francisco y Gandhi, quería decir escoger la orientación no violenta y popular de las dos contingencias: se trataba de un estímulo para hacer penetrar en la religión tradicional italiana, como es experimentada por el pueblo y sobre todo por las mujeres, la idea de que la santidad se encuentra también fuera de la autoridad confesional: la *Marcha* debía servir también para esta “apertura”...cuando entre el pueblo humilde, y tanto importante, desde Italia se llegase a poner el retrato de Gandhi en la Iglesia y entre los Santos, entonces tendríamos aquella reforma religiosa que Italia espera desde el año Mil cien, con Joaquín de Fiore”. La de Capitini era entonces una protesta idéntica a una investigación de las raíces cristianas, y para comprender bien su acción es necesario tener en cuenta el hecho de que se hiciera en el período de conciliación. Una cierta cultura politizada quisiera hoy volver a tomar posesión de Capitini para usarlo como un arma que se puede usar en contra de “los poderes” actuales de la Curia romana. Pero actuando de esta manera, esta “cultura” muestra sólo el hecho de no haber comprendido su “religión abierta”. Capitini escribirá todavía en 1962, en el texto sobre la *Marcha* hacia Asís: “Una notable pesantez ideológica caracteriza a los italianos, y deriva de la uniformidad doctrinaria católica y del breve período de democracia difusa: los italianos piensan que en el absoluto, en las cosas serias (religión, política, escuela), debe haber uniformidad, mientras que la diversidad sea de los individuos contingentes y del folclor. Por eso acusan de herético y subversivo, de des-educativo y de “diverso”. No están acostumbrados a colaborar en las cosas serias con los “diversos”. Ir a Asís era para nosotros aceptar los dogmas de la fe de Francisco: él no conocía en su tiempo ni las críticas neotestamentarias, ni el liberalismo ético-filosófico, ni el socialismo, pero se le puede bien llamar también “diverso”. Esta *diversidad* es una especial relación con las cosas que nos rodean, una praxis especial que es aquella de no contruir estas cosas que uno encuentra en el mundo, sino de actuarlas aquí en cuanto me es posible en la “compresencia” estableciendo conexiones continuas con los otros (la apertura de la identidad como es entendida por todos).

Edward Bizub (Suisse)

BECKETT ENTRE LE *COGITO* ET LA CROIX: L'IDENTITÉ EST-ELLE UN MAL ?

L'identité est au cœur de l'œuvre beckettienne à plusieurs niveaux et de plusieurs points de vue. Tout d'abord, l'auteur se sent sans aucun doute aliéné dans son propre pays. D'un côté, protestant dans une Irlande majoritairement catholique, il fait ainsi partie de la classe dominante, colonisatrice, associée aux envahisseurs anglais. D'un autre côté, d'une famille d'origine huguenote, lorsqu'il se mettra à écrire en français à partir de 1945 et lorsqu'il s'établira définitivement dans le pays de ses ancêtres, il peut avoir l'impression – symboliquement en tout cas – d'un retour aux sources. D'ailleurs, sa différence va jouer un rôle évident dans son rapport avec Joyce dont il deviendra en quelque sorte l'acolyte entre 1928 et 1930 à Paris (certains le considèrent comme le « secrétaire » de ce dernier ou en tout cas comme son « homme à tout faire »), dans la mesure où on a soupçonné une revanche sociale de la part de Joyce. Ce dernier, privé des études dans l'université la plus prestigieuse de Dublin, Trinity College, réservée aux seuls protestants, il y avait comme un esprit de revanche de la part de l'auteur d'*Ulysse* – on peut le supposer en tout cas – à l'idée d'avoir sous sa tutelle son compatriote, un jeune diplômé fraîchement sorti de l'institution qui lui avait fermé ses portes.

Se détache alors sur cet arrière-plan la rédaction du poème *Whoroscope*, fruit d'un événement fortuit, un concours de poésie en anglais organisé à Paris, poème qui deviendra le premier texte du jeune Irlandais publié dans un volume dont il est le seul auteur. Son titre est un calembour (ou un mot-valise créant deux homonymes, car le « w », parasite au niveau de l'écriture, est, sur le plan oral, muet), confondant la lecture des astres et l'activité de la « *whore* », 'prostituée' en français. Or, les 98 vers dont le thème imposé est le Temps sont consacrés exclusivement à la vie et à l'œuvre de Descartes. Condensée à l'extrême, cette 'omelette' beckettienne esquisse, dès la première strophe, le cadre de la 'trame' du poème. Dans le tableau inaugural, le philosophe français est en train de renifler des œufs afin de déterminer s'ils sont conformes aux règles que lui-même a fixées pour la composition des mets de son petit déjeuner. Tableau fondé sur une anecdote racontée par le biographe de Descartes, Adrien Baillet.

Dans le labyrinthe de ce texte rocambolesque, je prétends que l'on peut deviner l'origine de nombreux thèmes qui vont se retrouver tout le long de la première partie de l'œuvre de l'écrivain, c'est-à-dire jusqu'à la création de *En attendant Godot* à Paris en 1953, et sans doute au-delà. Je vais donc développer des thèmes déjà présentés dans mon *Beckett et Descartes dans l'œuf. Aux sources de l'œuvre beckettienne : de Whoroscope à Godot*. En d'autres termes, au fil de son 'écriture' que Beckett compare explicitement à un 'métier à tisser', ce qui est en jeu est la crise du sujet. Celui de Descartes, du lecteur et de Beckett lui-même.

Dans le cadre de l'A.I.E.M.P.R., il est intéressant de constater que ce poème est issu, consciemment, d'une tentative de sortir d'une dépression provoquée par une rupture dont la blessure ne sera jamais réparée due à un drame qui éclate fin mai 1930. Une blessure narcissique qui reflète sans doute une expérience réelle ou fantasmée antérieure mais qui trouve à ce moment précis une courroie d'expression extraordinaire. Il s'agit d'un événement réellement traumatique lié à un épisode sentimental complexe qui se joue dans un rapport triangulaire inhabituel : les acteurs de ce triangle sont Joyce, sa fille Lucia et Beckett.

On peut alors considérer le poème anglais, jamais traduit en français comme un règlement de comptes à peine larvé avec Joyce par philosophe interposé (cela se devine dans le choix des thèmes que Beckett met en exergue dans le poème), mais – et cela est plus inattendu – également avec Proust. Quelques jours après la rédaction de *Whoroscope*, Beckett se met à préparer son essai sur l'auteur de *A la recherche du temps perdu*.

Ce qui m'intéressera de montrer, c'est la façon dont Beckett confond graduellement deux 'paradigmes': le *cogito* de Descartes (« je pense, donc je suis ») et le 'débat' entre les deux larrons crucifiés de part et d'autre du Christ au Golgotha. En d'autres termes, l'écrivain 'rabat' la dimension philosophique de la *crise du sujet* sur la question du salut : suis-je damné ou suis-je élu ? Il revient alors,

en passant par saint Augustin, à la question de la grâce et retrouve ainsi le sceau de son identité culturelle enfouie : la doctrine de la prédestination selon Calvin.

Pour finir, j'aimerais montrer le poids de la 'signature' dans l'œuvre beckettienne en général, mais surtout dans *Godot*, où le sceau du Nom-du-père atteint le niveau d'une obsession déroutante et tout à fait exceptionnelle. Je souhaiterais provoquer la discussion autour de cette 'volonté' de signer son œuvre, de manière cachée – est-il possible qu'elle soit même cachée à l'écrivain lui-même ? Il s'agit – c'est mon hypothèse – d'une manière codée – hors langage autant que possible – d'évoquer la crise de l'identité et d'en suggérer l'horrible drame qui s'y déroule et qui, pour Beckett, représente une impasse sans dépassement. Pour lui, cette impasse est tout simplement le 'réel'.

BECKETT ENTRE EL *COGITO* Y LA CRUZ: ¿ES UN MAL LA IDENTIDAD?

El problema de la identidad se encuentra en el centro de la obra beckettiana a varios niveles y en base a diferentes perspectivas. Mientras tanto, el autor sin duda se siente alienado en su propio país. Si por una parte, él es protestante, en una Irlanda mayormente católica, por otra parte pertenece a la clase dominante, colonizadora, asociada a los invasores ingleses. Además, su familia es de origen Ugonota, y cuando comenzará a escribir en francés en 1945 y se establecerá definitivamente en el país de su destino, se puede tener la impresión, al menos simbólicamente, de un regreso a sus orígenes. Además, esta su "diferencia" jugará un papel evidente en sus relaciones con Joyce, de quién se convertirá en acólito entre 1928 y 1930 en París.

En este trasfondo se puede evidenciar la redacción del poema *Whoroscope*, que es fruto de un evento fortuito, un concurso de poesía en inglés organizado en París. Poema que se convertirá en el primer texto de este joven irlandés, publicado en un volumen del cual será el único autor.

En el laberinto de este texto rocambolesco, siguiendo el hilo de lectura de la "escritura" que Beckett compara con un "telar", lo que realmente está en juego es la crisis del sujeto. Y se trata de lo mismo en Renato Descartes, en el lector y en el mismo Beckett.

En el ámbito de la A.I.E.M.P.R., es interesante notar que este poema nace, conscientemente, como un tentativo de superar una depresión provocada por una ruptura, debido al drama que estalla a finales de 1930, cuya herida nunca sanará completamente. Una herida narcisista que refleja sin duda "una experiencia extraordinaria". Se trata de un evento realmente traumático ligado a un episodio sentimental complejo que se juega en una relación triangular insólita: los autores de este triángulo son Joyce, su hija Lucía y Beckett.

El escritor "refleja" la dimensión filosófica de la *crisis del sujeto* sobre la cuestión del saludo: ¿yo soy un don o soy un elegido? Regresa, por lo tanto, pasando por San Agustín, a la cuestión de la gracia, y reencuentra así el sigilo de su crisis de identidad escondida: la doctrina de la predestinación según Calvino.

Me gustaría mostrar el peso de la "firma" de la obra beckettiana en general, y sobre todo en el *Godot*, en donde el sigilo del Nombre del padre alcanza un nivel de obsesión desconcertante y absolutamente excepcional. Quisiera suscitar una discusión en torno a esta "voluntad" de firmar su obra, de modo escondido, de evocar la crisis de identidad y de sugerir el horrible drama que se desarrolla y que, Beckett representa, un impase sin superación posible. Pero para él este impase es simplemente algo real.

BECKETT TRA IL *COGITO* E LA CROCE: L'IDENTITÀ È UN MALE?

Il problema dell'identità è al centro dell'opera beckettiana a vari livelli e in base a diverse prospettive. Intanto, l'autore si sente senza dubbio alienato nel suo stesso paese. Se, da un lato, è protestante nell'Irlanda a maggioranza cattolica, egli appartiene alla classe dominante, colonizzatrice, associata all'invasore inglese. D'altro canto, la sua famiglia è di origine ugonotta, e quando comincerà a scrivere in francese nel 1945 e si stabilirà poi definitivamente nel paese dei suoi avi, si può avere l'impressione - simbolicamente al meno - di un ritorno alle origini. Inoltre, questa sua 'differenza'

giocherà un ruolo evidente nella sua relazione con Joyce di cui diventerà l'accollito tra il 1928 e 1930 a Parigi.

Si evidenzia su questo sfondo la redazione del poema *Whoroscope*, frutto di un evento fortuito, un concorso di poesia in inglese organizzato a Parigi. Poema che diventerà il primo testo di questo giovane irlandese pubblicato in un volume di cui sarà l'unico autore.

Nel labirinto di questo testo rocambolesco, seguendo il filo della 'scrittura' che Beckett paragona a un 'telaio', quello che è in gioco è la crisi del soggetto. Quello di Cartesio, del lettore e di Beckett stesso.

Nell'ambito dell'A.I.E.M.P.R., è interessante notare che questo poema nasce, coscientemente, come un tentativo di uscire da una depressione provocata da una rottura, dovuta a un dramma che scoppia alla fine di maggio 1930, la cui ferita non sarà mai rimarginata. Una ferita narcisistica che riflette senza dubbio un'esperienza straordinaria. Si tratta di un evento realmente traumatico legato a un episodio sentimentale complesso che si gioca in una relazione triangolare inconsueta: gli attori di questo triangolo sono Joyce, sua figlia Lucia e Beckett.

Lo scrittore 'riporta' la dimensione filosofica della *crisi del soggetto* sulla questione del saluto: sono dannato o sono eletto? Ritorna quindi, passando per Sant'Agostino, alla questione della grazia, e ritrova così il sigillo della sua identità culturale nascosta: la dottrina della predestinazione secondo Calvino.

Mi piacerebbe mostrare il peso della 'firma' nell'opera beckettiana in generale, e soprattutto nel *Godot*, dove il sigillo del Nome-del-padre raggiunge un livello di ossessione sconcertante e assolutamente eccezionale. Vorrei suscitare una discussione intorno a questa 'volontà' di firmare la sua opera, in modo nascosto, di evocare la crisi dell'identità e di suggerire l'orribile dramma che vi si svolge e che, per Beckett, rappresenta un'*impasse* senza superamento possibile. Per lo scrittore, questa *impasse* è semplicemente il 'reale'.

Michèle Bolli (Suisse)

**QUESTIONNEMENTS ET CRÉATIVITÉ DONNENT LIEU AUX FIGURES
DU « COMME-UN » CONTEMPORAIN**

Introduction : thème du Congrès, *Au - delà de nos identités* (non développé ici)

Pratiques et recherche d'un au-delà des identités

Il s'agira ici de regarder les identités dans leur rapport à d'autres ou à des contextes variables. Ce thème appartient à mon cheminement intellectuel depuis longtemps, par son inscription dans la thématique du langage, poétique d'abord. A l'arrière-plan de ma réflexion, les multiples expériences qui m'ont emmenée au-delà de ma propre vie, de femme psychologue et théologienne, et parfois écrivaine attentive à l'évolution de la culture, vers la rencontre d'autres vies, ayant leurs caractéristiques propres. Passant par des rencontres instituées (cadre de la formation d'adultes, de l'enseignement regroupant des personnes d'âges, de culture, de religion, de formation différentes) ou informelles (1).

Dispersion, rêve de retrouver le « commun », et créativité inter-humaine

Revenons à la multiculturalité actuelle qui rassemble des cultures dispersées et les défient de savoir communiquer entre elles. A la suite de la dispersion « babélique », il faut mentionner des éléments de consolation ou des chances de créativité pour reconstituer le « commun » entre les humains, et entre humanité et divinité. La possibilité d'expérimenter le « pouvoir créateur de la parole ». Une des figures du *commun* portant au-delà des identités, rencontrée à l'intérieur du champ biblique, fut le langage créé par les Sages afin de transmettre leur compréhension de la Sagesse du Dieu unique, au sein des cultures du Proche-Orient Ancien. On y voit aussi se dessiner un rapport d'identité et de différenciation entre eux et leurs voisins, dans l'expression de la sagesse du Dieu unique, versus des dieux. Les sages connaissaient les deux cultures religieuses les plus marquantes de cette région, celle de l'Egypte et celle des Assyro-babyloniens, et ils s'en sont servis (notamment selon de G. v. Rad) pour bâtir progressivement leur propre manière de parler de la Sagesse de Yahvé. Si on étudie ce contexte langagier, il est possible de retrouver, par exemple, l'origine des étymologies s'y rapportant. Ils furent capables de créer un nouveau modèle langagier dont le référent est - sans ambiguïté - leur Dieu, l'unique, en s'inspirant de leurs voisins, mais sans les imiter jusqu'au bout afin de maintenir la spécificité de leur foi. Cette créativité eut aussi le mérite de leur procurer un registre « comme-un » avec les autres religions : le sapiential. L'intelligibilité théologique de l'Israël ancien sut très bien marquer les distinctions, les discontinuités, soulignant (très tôt) que l'attitude idéale dans la vie commune, la « sainteté » ('qadosh), est liée à la distinction séparatrice des identités, en particulier entre Dieu et le peuple (mais aussi entre chacun de ses membres). Différenciation et sainteté vont de pair. Chez les auteurs des livres sapientiaux bibliques, ce jeu symbolique dans la communication entre Dieu et le peuple (ou parfois étendu à toute l'humanité) n'empêche ni la rencontre ni le dialogue ni le repas partagé (cf. Pr.9). Un second exemple, tout à fait contemporain, celui-ci me paraît digne d'intérêt pour notre réflexion. A l'occasion mon enseignement de christologie à des adultes engagés, ainsi que par le travail du langage théologique et religieux (récemment le thème de la tour de Babel), j'ai eu l'occasion de prendre acte d'un autre lieu de tension, d'interpellation, ou parfois de (2) chance de dialogue renouvelé, celui des représentations de la crucifixion et du rapport, que la culture dans laquelle je vis, établit avec elles. Rapport marqué par l'ambivalence, la dyade amour – haine en des mélanges divers, que traduisent certains les grands artistes de ce temps... Ici, en particulier, peintres et cinéastes. De ce rapport conflictuel, peut naître une interpellation porteuse de renouveau à l'endroit du langage traditionnel de la croix, qui maintient contre vents et marées un symbole important de l'identité du christianisme. Ne renvoie-t-il pas une question adressée au sens de cette scène jusqu'à l'intérieur même de l'élaboration du langage théologique ? Ne fait-il pas comprendre à celles et ceux qui l'élaborent, la difficulté de le transmettre ? Mais aussi le dévoilement de ce qu'il provoque en l'être humain qui simplement regarde cette scène ? Ne joue-t-il pas justement un rôle de mise en rapport de deux mondes : celui que constituent les connaisseurs du christianisme (engagés ou non) et celui des êtres humains qui ne le connaissent pas ? Ne montre-t-il pas que le dialogue ne commence pas toujours par d'harmonieux

propos... Qu'il y a parfois heurt des sensibilités (2). Ici, en émerge une insupportable confrontation aux possibilités de persécution présentes en l'être humain ? A la révolte aussi devant ce fait insupportable, la crucifixion d'un innocent... La nécessité de s'en démarquer, de pouvoir dire « je ne suis pas comme cet homme-là, qui s'est laissé crucifié » ou « comme ces hommes-là qui l'ont crucifié... ». Une forme de violence se fait jour. Qui parfois se retourne contre la représentation de Dieu, comme le tout-puissant qui n'a rien fait pour empêcher cette violence de se produire, alors qu'il savait ce qui se passerait puisqu'il est traditionnellement représenté aussi comme omniscient... Ou alors, elle conduit à modifier cette manière de le comprendre par ces qualificatifs de *toute-puissance* et d'*omniscience*. Questionnements opérateurs d'ajustements ? De changement ? En reviendrait-on « aux flèches tirées contre le ciel » mentionnées dans un commentaire du texte de la Tour de Babel ? Quoi malgré nos efforts de bâtisseurs, ce Dieu est encore et toujours inatteignable... Dieu échappe... Colère !

Distinguer et comprendre les figures du « comme-un »

«Il n'y a pas de commun : il faut le composer ». B. Latour Afin de préciser le propos, il convient de prendre en compte la réflexion d' Yves Citton et Dominique Quessada à propos du « comme-un », en deux mots reliés, c'est ainsi que l'écrivent 3. Ils soulignent par là que «les humains agissent toujours à travers des collectifs qui tendent à les unifier, mais que 'l'un' qui résulte de cette unification relève toujours d'une fiction, d'un *comme* ». Reconnaître ce trait permet de rester dans une distance, une attitude de « désadhérence » d'avec soi-même, une manière de « hors de soi » tramée par la fiction », p. 20. « Cette non-coïncidence des choses avec elles-mêmes (...) garantit au fond qu'aucun projet ne puisse jamais coïncider durablement avec lui-même, nourrissant en chaque processus de potentielles arborescences, c'est-à-dire des ferments de liberté », p.20. La sémantique permet d'envisager l'être-à-plusieurs et l'agir-ensemble à travers diverses métaphores qui pourraient le caractériser – ici encore l'imagination est utilisable – telles que « l'essaim », le « projet » (AIEMPR par ex.), le « free Jazz » (ensemble d'improvisateurs) (p.21) ; les dialogues, ou d'autres encore. Ces auteurs proposent un classement en trois catégories principales : a. Celui qui est donné (biologies, environnement, pré-humain)- b. Celui qui est auto-constitué (qui se constitue par la communication ; usagers des réseaux sociaux internet). c. Celui qui est institutionnalisé. (3) Et ils invitent à comprendre l'ensemble de la situation présente en tenant compte des « dynamiques complexes qui relient ces trois registres de *communs* en superpositions constantes et multiples » p.20. Les auteurs les considèrent comme les trois angles d'un même triangle (l'exemple de l'internet : pré-humain, impact sur l'environnement ; auto-constitués (réseaux sociaux), institutionnalisé (régit par des lois instituées). Mise en regard des préoccupations évoquées précédemment, ces considérations sur le « comme-un » éclairent au moins le registre du langage (b), celui du « comme-un » autoconstitués, pourtant en partie hérité, si on se réfère à une tradition. La rencontre d'autres langages interpellent, et suscitent rejet ou nouvelle création à partir de deux ou plusieurs points de vue en présence. Une chance nouvelle de trouver du « comme-un » à vivre sans perdre entièrement ses références identitaires ; une chance de se constituer une part partagée – pour un temps du moins - ; une communauté d'intérêts sur certains points ; une référence commune, à une idée, à une pratique, à une personne, à un symbole, à un nom, à un Dieu/dieu. Pour un temps du moins (cf. plus haut...) à la durée parfois imprévisible (4).

Puissance et précarité du « comme – un ». Le « comme-un » en recreation

Depuis Babel, trois éléments symboliques au moins contribuent à la reconstruction du « comme-un ». D'abord *la porte*. Le terme « Bab-El signifie « porte de El ». L'humanité babélique n'a pas atteint cette porte et n'a donc pas pu l'ouvrir... C'est Dieu qui l'ouvre, qui voit où en est la situation, et agit en introduisant de la confusion et en dispersant. Puis, l'invention de *l'écriture* (VII s. BC, au temps de Josias, comme l'a rappelé Marcel Dürer), les travaux récents des archéologues constatent que dans la région de Juda, des inscriptions sont en augmentation importantes ; ce qui signifierait pour eux que l'écriture et la lecture se répandent, ne sont plus réservés à quelques scribes. Puis, c'est la période où on écrit la grande saga du grand Israël projet du grand roi Josias (5). L'écriture deviendra un vecteur de vie commune, de biens et de savoirs échangés, pour construire le « comme-un », et il l'est resté jusqu'à aujourd'hui. De là, se constitue un corpus de référence – bien commun - aux croyants au Dieu unique, qui deviendra un «

canon » et marquera une limite entre textes communs et textes adjacents reconnus par une partie des croyants... Enfin, le troisième élément est le *nom propre*, plus petit élément symbolique par lequel quelqu'un être humain ou Dieu, devient unique, aux yeux des autres, et dans le langage qui les réunit. Avancé dans le temps, on voit renaître un « commun » duquel participent certains groupes, y compris dans le registre des représentations du religieux. Précisons encore le second des deux exemples, déjà évoqués plus haut, car il est proche de chacun aujourd'hui. Suivant une étude récente, le rapport de la culture contemporaine à la représentation de la crucifixion est en changement⁶. Soulignons que ce symbole ne concerne pas seulement des chrétiens, parce qu'il est devenu une sorte de « bien commun » appartenant à une veine culturelle qui va bien au-delà de l'Europe. Servie ou haïe, il est indéniable que la symbolique du christianisme a imprégné de nombreuses cultures. C'est en regardant, les analyses des spécialistes de deux types d'expression culturelle, la peinture et le cinéma, que l'on peut en prendre la mesure. Ce fait généra-t-il un accroissement ou une diminution de la transmission du sens ? Voyons de plus près. On a passé de l'attitude de tristesse contemplative et immobile, à distance respectueuse ou au pied de la croix à une introduction du mouvement. On voit également la transgression de l'interdit – longtemps en vigueur dans le cinéma - de montrer (4). Le visage même du supplicié, à un regard direct. Une multiplication des points de vue est de plus en plus souvent adoptée soit en peinture⁷, soit en cinématographie par un mouvement de promenade entre les personnes et les groupes présents à ce moment-là (la camera suivant la narration du texte) ; le texte surajouté à l'image parfois ; l'arrêt sur image pour souligner la fin de la vie de Jésus. On voit, un rapprochement de plus en plus important du regard sur le corps supplicié jusqu'à user de gros plans ensanglantés sur les parties clouées (mains, pieds) et sur la tête, le visage, etc. (Gibson). Puis, autre élément, on assiste à diverses modifications de la scène : la croix devient chaise électrique, par exemple, en une volonté d'actualiser l'instrument de mort (8). Ou encore, le matériau du corps est modifié, transformé, par exemple en chocolat⁹ ; ou plus étonnant encore, le corps de Jésus disparaît. Il est remplacé par d'autres corporalités souffrantes : animal, femme, homme d'autres couleurs de peau, homosexuel, interpellant peut-être (comme d'autres langages le font) (10) sa représentativité de l'humain universel. L'ensemble de ces éléments constituent un trait spécifique de notre culture, tout à fait inédit selon Boespflug (11). Dans le cadre de notre réflexion, on voit que ce « bien commun » symbolique n'est plus aussi partagé, aussi « commun » qu'autrefois. Que sa présence persistante, résistant aux visées destructrices à l'égard du christianisme, agace, et pourtant atteint l'être humain à une certaine profondeur. Qu'elle suscite ce mouvement bien connu d'ambivalence, qui va au-delà de la simple caricature, couramment pratiquée à l'égard des expressions religieuses. Il est à prendre plus sérieusement en compte du fait qu'il provient de du langage des artistes, qui joue son rôle d'interpellation et d'ouverture à l'avenir, au devenir au sein d'une culture. Je résume l'analyse qu'en fait F. Boespflug, la position des bras ouverts qui évoque la position du corps amoureux (p. 21ss), est ici retournée en supplice subi ; ce symbole « jadis scandale pour les Juifs et folie pour les païens, comme disait St Paul (...) est devenu fascination et dégoût inextricablement mélangés, l'un contrariant l'autre ».^{p.45} D'autres sens encore peuvent sans doute lui être reconnus.

Dans cet exemple, le « comme-un » est en questionnement et en restructuration

Comme le soulignaient plus haut Yves Citton et Dominique Quessada, le « comme-un » n'est « comme-un » que par la fiction. Je dirais plutôt par la représentation. Et si la fiction est détruite, le commun se dissémine et disparaît. Et dans ce cas-ci, il n'y aurait plus à entrer dans cette ambivalence. Ce déplacement actuel de la sphère du sacré vers le profane est parfois ressenti comme « profanation » souligne J. Kaempfer¹². Pourtant, d'autres cultures, d'autres époques, ont modifié cette représentation de la crucifixion de manière à en faire ressortir le caractère positif. Citons, par exemple, la culture latino-américaine qui a créé une « croix de résurrection »¹³ ; ou, à une autre époque (Moyen-Age), la désintrinsication entre la croix vide – qui est en quelque sorte rendue à la symbolique commune à toutes les cultures, et la présence médiatrice du Christ toujours présent, ainsi qu'on peut encore le contempler sur le tympan de Conques¹⁴. Ou enfin, la croix seule, sans le corps souffrant, très couramment présente dans le contexte du Protestantisme, indiquant que cette scène a une fin. Ainsi, le Christ reste le médiateur au-delà de la vie humaine de Jésus ; et la croix ne se réduit plus à la croix romaine, instrument de supplice, mais rejoint sa place parmi les quatre grands symboles de la pensée. A mes yeux, cette déprise du regard du

moment de la souffrance extrême de Jésus-Christ, n'en est pas l'effacement, mais la possibilité de passer vers une vie avec lui, par l'Esprit Saint. **Au sein du christianisme, le « comme-un » s'exprime par communion** (non développé ici).

Références

1. Parmi mes pratiques de dialogue et de réflexion sur divers aspects de la ressemblance et de la différence, je voudrais citer : une vie en couple mixte du point de vue de la religion et engagée dans l'oecuménisme ; une spécialisation dans l'étude des traditions sapientiales bibliques ; une participation à l'organisation de rencontres cinématographiques interculturelles ; un travail de formation et d'enseignement à des adultes d'âge variable ; un enseignement de l'histoire inclusive (générée) du christianisme.
2. « Le heurt avec la culture de l'autre, c'est-à-dire ce qui nous paraît le plus déroutant et le plus étranger chez l'autre, joue comme miroir révélateur de sa propre culture et des zones les plus critiques dans la rencontre » ; L. Collés, *Enseignement: initier à la communication interculturelle par le roman* (ici celui de Dai Sijie, Balzac et la petite tailleuse chinoise, Gallimard, Paris, 2002) article du site alindependant.canalblog.com ; avril 2008, p.4 ; il est également une source de questionnement et de recadrage possible comme nous le voyons dans les exemples cités dans ce texte.
3. Yves Citton et Dominique Quessada, *Du commun au comme-un*, Multitudes 45, revue électronique, cf.web.
4. Soulignons encore deux points au sujet des deux autres dimensions du « comme-un » : celle qui concerne l'héritage biologique et environnemental naturel, s'impose dans l'existence d'un individu, mais elle est aujourd'hui aussi travaillée (pensons, par exemple, au plan de la sexuation, approché par le constructivisme (J. Butler) ou par le déterminisme qu'exposent les neurosciences). L'autre, le « comme-un » institutionnel, relève, lui, du choix individuel (adulte) des affiliations, car il permet d'actualiser les valeurs auxquelles il adhère.
5. Voir notamment, les travaux de T. Römer, Professeur d'Ancien Testament à Paris et Lausanne.
6. Boillat A. (ed.), *Jésus en représentations, De la Belle époque à la postmodernité*, Infolio, 2011
7. Valentine Robert, *Regards croisés sur la crucifixion : les points de vue du cinéma, Points de vue sur Jésus au XXe s.*, J. Kaempfer, P. Kaenel, A.Boillat, P. Gisel, *Etudes de Lettres*, 2, 2008, p.29ss.
8. P. Fryer, *Pieta*, 2009
9. C. Cavallo, *My sweet Lord* en chocolat.
10. Le symbole « des bras ouverts souffrant le supplice de la croix », est compris comme geste d'embrassement universel. Cependant, le regard contemporain y lit parfois une forme d'exclusion, en ce sens que cet être humain qui effectue ce geste, est un homme, ce qui, pour la pensée du 'gender', limite sa signification de l'universel. Cette représentation ne signifie plus que cet homme crucifié inclut dans sa perspective de salut la vie de l'autre genre de l'humanité, par exemple. Ce thème de la critique du masculin fonctionnant comme universel, n'est pas propre au christianisme, mais rejaillit sur la compréhension de cette représentation. Les sociolinguistes francophones l'ont exploré (cf. M. Yaguello) ; mais c'est du monde anglophone que le lien avec la crucifixion fut porté à la conscience collective : dans les années 80, aux USA, une croix portant le corps d'une crucifiée fut portée en procession pour interpeller le regard excluant, souvent de facture fondamentaliste, ou par non connaissance, ou perte, de l'arrière-plan symbolique, contredisant la symbolique des « bras ouverts ». Par la suite, d'autres corps en croix exprimèrent le même questionnement.
11. F. Boespflug, *Jésus à hue et à dia : sur les divers usages du motif du crucifié dans les langages d'images au XXe s.*, p.21ss, Boillat A., *Jésus en représentations, De la Belle époque à la postmodernité*, Infolio, 2011
12. J. Kaempfer, *Traversées : introduction*. Boillat A., *Jésus en représentations, De la Belle époque à la postmodernité*, Infolio, 2011
13. Croix dite « de résurrection » populaire au Salvador, Nicaragua, Costa Rica.
14. Croix et Christ du tympan roman de l'abbatiale de Conques (F), XIIe s.

LA PUERTA, LA ESCRITURA, EL NOMBRE DE DIOS, OPORTUNIDAD Y RIESGO PARA COMPRENDER EL SENTIDO

En el mundo contemporáneo las vías de las comunicaciones reales y virtuales están muy desarrolladas y se conforman como “redes”. Es en el ambiente multicultural que cada ser humano se vuelve “hablante y comunicante”, gracias a la cercanía afectiva y lingüística de la madre.¹

En los idiomas existentes el sentido del mensaje del cristianismo no siempre es percibido en modo limpio, como ya lo demuestran los ejemplos citados ² (cfr. La contribución de S. Maurice); más bien se encuentra mucha confusión, dispersión y a veces incluso tergiversación. Investigar algunos elementos de

clarificación puede conducir a regresar al mundo bíblico, por ejemplo, a la narración sobre Babel³, o al mito babilonense y al don de un paliativo: la escritura. La escritura – madre; la escritura espejo de la postura del otro en su relación con la trascendencia.

Entonces, regresar a la palabra “Bab – El”, con el entrecruce semántico puesto en el texto, abre dos vías: una reconoce el límite y permite estar en el umbral del territorio del otro – Dio, hasta el punto de poder esperar alguna cosa: signos, lenguajes, ayuda, amor, etc. La otra, que por diferentes razones no tiene en consideración aquél límite, ve ofuscarse la claridad de la situación. Considerar este límite no impide al pensamiento de ocuparse de la situación, por ejemplo, poniendo el nombre de dios, en este caso El, nombre genérico respecto a otros revelados por la historia, como el nombre personal revelado a Moisés: YHWH – o aquél de Jesucristo. Es necesario también examinar la confusión que se refiere al uso de la palabra *Dios* y a la identidad del sujeto en la ultra – modernidad; o aún en la búsqueda del “nosotros” (en el diálogo inter – confesional o con otras religiones).

La existencia identitaria en el mundo multicultural exige elasticidad e incisividad. A menudo nacen identidades y geometrías variables, cuyo devenir abre espacios entre la apertura y el re plegamiento, y una representación de Dios como geometría variable también esa. Se revela entonces un sentido formado por diferentes hilos, que contribuyen cada uno a alejar la confusión, a iluminar, a ensamblar, para poder constituir el “nosotros”.

-
1. Julia Kristeva, « Etre mère aujourd’hui », conferencia al *Colloque Gypsy V Viernes 21 y sábado 22 de Octubre 2005*. « No se dice suficientemente que el *aprendizaje del lenguaje* por parte del niño es un re-aprendizaje del lenguaje por parte de la madre. En la identificación proyectiva de la madre y del niño, la progenitora habita en la boca, los pulmones, el tubo digestivo y acompaña el silabeo de palabras, conduciendo el hijo hacia signos, frases y narraciones: el infante (*‘infans’*, *‘que habla con’* se transforma en un niño, un sujeto hablante. De este modo cada madre realiza a su manera la búsqueda proustiana del “tiempo perdido”: hablando el lenguaje del niño la mujer pone remedio paso a paso a las “no consecuencias” (sólo para decir al modo de los cognitivistas) del abismo que separa el afecto de la cognición.
 2. Jésus en représentations. De la Belle Epoque à la Postmodernité, sous la direction d’A.Boillat, J.Kaempfer et P.Kaenel, Infolio, 2012.
 3. Jacques Vicari, *La Tour de Babel*, PUF, QSJ, París, 2000.

LA PORTA, LA SCRITTURA, IL NOME DI DIO, OPPORTUNITÀ E RISCHI PER COMPRENDERE IL SENSO

Nel mondo contemporaneo le vie di comunicazione reali e virtuali sono molto sviluppate e formano delle reti. E’ nell’ambito dell’ambiente multiculturale che ogni essere umano diventa parlante e comunicante, grazie alla vicinanza affettiva e linguistica con una madre.¹

Nei linguaggi esistenti il senso del messaggio del cristianesimo non è sempre percepito in modo limpido, come dimostrano gli esempi citati² (cfr. il contributo di St Maurice); vi si trova molta confusione, dispersione e talvolta rovesciamento. Cercare alcuni elementi chiarificatori può condurre a tornare indietro nel tempo fino al mondo biblico e, per esempio, al racconto di Babele³, o al mito babilonense e al dono di un palliativo: la scrittura.

La scrittura-madre; la scrittura specchio della postura dell’altro nella sua relazione con la trascendenza. Allora, tornare alla parola ‘Bab-El’, il crocevia semantico posto nel testo, apre due vie: una riconosce il limite e permette di stare sulla soglia del territorio dell’altro-Dio, fino a poter anche aspettarsene qualcosa: segni, linguaggi, aiuto, amore, etc. L’altra che, per diverse ragioni, non tiene conto di quel limite, per diverse ragioni, vede offuscarsi la chiarezza della situazione. Tenere conto di questo limite non impedisce al pensiero di occuparsi della situazione, per esempio, mettendo il nome del dio, in questo caso El, nome generico rispetto ad altri svelati dalla storia, come il nome personale rivelato a Mosè: YHWH – o quello di Gesù-Cristo. Bisogna anche esaminare la confusione che riguarda l’uso della parola *Dio* e l’identità del soggetto nell’ultramodernità; o ancora nella ricerca del «noi» (nel dialogo interconfessionale o con altre religioni).

L'esistenza identitaria nel mondo multiculturale richiede elasticità e concentrazione. Spesso ne nascono identità a geometria variabile, in divenire tra apertura e ripiegamento, e una rappresentazione di Dio a geometria variabile anch'essa. Si rivela quindi un senso formato da diversi fili, che contribuiscono ognuno ad allontanare la confusione, a fare luce, ad assemblare per costituire il «noi».

1. Julia Kristeva, «Etre mère aujourd'hui», conferenza per il *Colloque Gypsy V Venerdì 21 e sabato 22 ottobre 2005*. «Non si ripete abbastanza che l'apprendimento del linguaggio per il bambino è un riapprendimento del linguaggio da parte della madre. Nell'identificazione proiettiva della madre e del bambino, la genitrice abita la bocca, i polmoni, il tubo digerente del suo bambino, e accompagnando le *lallazioni*, conduce il figlio verso i segni, le frasi, i racconti: l'infante ('*infans*', '*che non parla*' diventa un bambino, un soggetto parlante). Così ogni madre compie a modo suo la ricerca proustiana del «tempo perduto»: parlando la lingua del figlio la donna rimedia passo dopo passo alla «non congruenza» (per dirla con i cognitivisti), all'abisso che separa l'affetto dalla cognizione».

2. Jésus en représentations. De la Belle Epoque à la Postmodernité, sous la direction d'A.Boillat, J.Kaempfer et P.Kaenel, Infolio, 2012.

3. Jacques Vicari, *La Tour de Babel*, PUF, QSJ. Parigi, 2000.

Nella Borri (Italia)

**GIOCARE CON L'ARCOBALENO.
RICERCA PSICOLOGICA E PLURALISMO RELIGIOSO**

Nell'Europa delle diversità culturali radicate nella storia e in continua espansione, la conoscenza delle religioni e il dialogo interreligioso sono passaggi obbligati per la formazione culturale dei futuri cittadini, la comprensione reciproca dei popoli, la prevenzione dei fondamentalismi e delle derive integraliste.

L'Unione Europea ha sempre guardato con attenzione l'evolversi dei fenomeni religiosi, conseguenti al flusso crescente delle migrazioni e all'insediamento di nuove comunità, invitando gli stati membri a riconoscere, rispettare e tutelare le differenti concezioni religiose e filosofiche presenti nei loro territori (Libro bianco sul dialogo interculturale *Vivere insieme in pari dignità* Consiglio d'Europa 2008). Nell'ultimo ventennio, in particolare, gli organismi europei hanno insistito sulla necessità d'impartire alle giovani generazioni l'insegnamento non confessionale delle religioni, ai fini di una educazione innovativa alla tolleranza e alla convivenza pacifica nella diversità crescente delle fedi e delle convinzioni non religiose. Nei pronunciamenti degli ultimi anni, appare sempre più evidente l'intento dell'Unione di fornire alle politiche nazionali, criteri giuridici e pedagogici per promuovere, nella scuola pubblica, lo studio del fatto religioso nella molteplicità delle sue forme (Interessante come esempio il Progetto Bradford) al fine di superare la frammentazione degli insegnamenti confessionali degli stati membri (vedi "il caso italiano") e promuovere la formazione dei futuri cittadini europei (I principi di Toledo).

Tuttavia, come sappiamo, le religioni sono una realtà complessa e ambigua: possono ispirare progetti di giustizia e pace o provocare e giustificare derive violente (anche se raramente la violenza interreligiosa ha cause puramente religiose). Per questo, il passaggio dalla accettazione, ormai sufficientemente consolidata, della pluralità culturale da parte della società europea, al pluralismo religioso, quale pratica concreta di dialogo fra persone e gruppi che hanno orientamenti e valori diversi, esige un cambiamento radicale della mentalità.

Di fronte al rischio dello sprofondamento nell'abisso della violenza, la sfida, come sostengono molti maestri del nostro tempo, è quella della trasformazione del modo di pensare, di "una riforma del pensiero" (Morin E.) che consenta di accedere ad una nuova comprensione della condizione umana, che cambi il modo in cui le persone pensano e interpretano la relazione con sé stesse, con l'"altro" e con l'universo, che permetta alle varie culture religiose di entrare in dialogo senza snaturare se stesse.

L'Europa – sostiene Julia Kristeva- chiede una nuova scienza dell'umano che raccolga e ricapitoli il meglio dell'opera scaturita dal Rinascimento e dall'Illuminismo e che introduca l'uomo alla pratica dell'ascolto, della verità e della giustizia. La scommessa è quella di osare la rifondazione dell'umanesimo attraverso il rinnovamento della capacità di uomini e donne di credere e conoscere insieme (Assisi 2011).

Si tratta dunque di coinvolgere saperi e religioni in un progetto comune di umanizzazione a partire dall'ampliamento dei punti di riferimento e dalla creazione di connessioni e convergenze poiché l'aumento della complessità della convivenza umana esige, di pari passo, l'aumento della capacità di organizzare le analisi. Si potrebbe dire che all'intercultura deve corrispondere l'interdisciplinarietà, ovvero una lettura integrata dei fenomeni. L'attenzione va posta sui legami che religioni e saperi intessono fra loro, rispetto ai temi della salute, dell'educazione, delle leggi o nei drammatici conflitti della geopolitica. Ma occorre anche verificare la loro disponibilità a rivisitare criticamente il senso delle proprie prospettive e dei propri modelli d'indagine (alla "conversione" delle religioni auspicata da Raimon Panikkar, dovrebbe corrispondere il superamento dell'autoreferenzialità delle discipline).

In questa prospettiva appare evidente che lo studio della storia, della fenomenologia delle religioni, dei "grandi codici" (Bibbia, Vangeli, Corano, Veda, Upanishad, Tao), è indispensabile per la comprensione della condizione umana, ma deve relazionarsi con lo studio dell'economia, del diritto, della psicologia, dell'etnologia, dell'arte, della letteratura, con ogni disciplina che sia interessata all'umano, per avanzare dal passato al presente (Panikkar R.). Le religioni devono mantenere un dialogo serrato con le scienze e le ideologie, sulle questioni urgenti della contemporaneità, perché né le religioni, né le scienze, né le ideologie

possono da sole restituire il senso della vicenda umana nell'universo della vita, ma possono aprire un varco "ad un senso della totalità irrisolta" (Gallizioli M.).

Per queste ragioni, l'intento del mio lavoro è quello di esplorare, utilizzando un approccio integrato di modelli esplicativi, le dinamiche psicologiche che sono coinvolte nella formazione della mentalità religiosa, dinamiche che condizionano l'interpretazione della fede propria e degli altri e che possono ostacolare o facilitare la convivenza armonica delle persone appartenenti a differenti concezioni religiose. Tale approccio fornisce una mappa concettuale che consente di articolare diversi livelli di analisi, dall'individuale al culturale (Doise W.) e di fare riferimento ad una pluralità di prospettive psicologiche, psicodinamiche e psicosociali, a mio avviso particolarmente interessanti dal punto di vista del confronto con le istanze del pluralismo religioso.

Il presupposto è le acquisizioni della psicologia, relative alla capacità umana di credere e di intessere relazioni cooperative con persone di fede diversa, debbano essere prese in considerazione da coloro che s'interessano di pluralismo e di dialogo interreligioso (diversamente da quanto sostengono gli estensori dei programmi di studio dell' Accademia di Studi Interreligiosi di Milano), non solo per la loro rilevanza teorica, ma anche per la loro efficacia sul piano operativo. La speranza è quella di scoprire che le religioni e le psicologie, incommensurabili e irriducibili ad ogni forma di omologazione, ma al tempo stesso complementari come i colori dell'arcobaleno, possano collaborare, giocando fra loro, alla rifondazione dell'umanesimo.

JOUER AVEC L'ARC EN CIEL. RECHERCHE PSYCHOLOGIQUE ET PLURALISME RELIGIEUX

La rencontre des cultures est une réalité incontournable de notre temps et implique, pour de nombreuses raisons, la connaissance des religions des peuples. Cependant, pour passer de la reconnaissance du pluralisme religieux comme phénomène social, au pluralisme religieux comme pratique concrète de dialogue entre les personnes et les groupes qui ont des orientations différentes, des valeurs et des symboles divers, une transformation radicale de notre manière de penser et d'interpréter notre expérience de la foi, aussi bien que celle d'autrui, est nécessaire. Comme l'affirme Raimon Panikkar le dialogue entre les religions provient de l'intérieur, c'est avant tout un *dialogue intra-religieux*.

La recherche psychologique contemporaine, à travers l'exploration des niveaux profonds de l'identité religieuse personnelle et de groupe, permet d'analyser les processus cognitifs, émotifs et relationnels qui peuvent favoriser, ou au contraire entraver, le *dialogue interreligieux*.

JUGAR CON EL ARCOIRIS. INVESTIGACIÓN PSICOLÓGICA Y PLURALISMO RELIGIOSO

El encuentro entre las culturas constituye una realidad irreversible de nuestro tiempo y hace posible, por múltiples razones, el indispensable conocimiento de las religiones de los pueblos. No obstante, el pasaje del reconocimiento del pluralismo religioso como fenómeno social, al pluralismo religioso como práctica concreta de diálogo entre personas y entre grupos que tienen orientaciones diferentes, valores y símbolos diferentes, exige una transformación radical del modo de pensar e interpretar la experiencia de fe personal y de los demás. Como sostiene Ramón Panikkar, el diálogo entre las religiones que mueve el interior de la persona es ante todo un *diálogo intra-religioso*.

La investigación psicológica contemporánea a través de la exploración de los niveles profundos de la identidad religiosa personal y de grupo, consiente de analizar los procesos cognitivos, emotivos y relacionales que pueden favorecer o que pueden obstaculizar *el diálogo inter-religioso*.

Dominique Bourdin (France)

PERMÉABILITÉ DES IDENTITÉS ET APPARTENANCE RELIGIEUSE

Certaines pathologies mettent en jeu des distorsions, des lacunes ou des failles dans la structuration psychique elle-même. Elles sont des pathologies de l'être et pas seulement des souffrances ou des difficultés identitaires. Ce fait clinique conduit à réfléchir à la perméabilité des identités. Nous déclinerons cette idée en trois thèses complémentaires :

- **l'identité narrative** (Ricoeur) souligne qu'il n'y a d'identité que dans un mouvement de subjectivation et d'autoréflexion qui intègre l'idée même d'un changement de l'être comme partie intégrante d'une identité et de son appropriation, à l'encontre de tout ce qui figerait une identité en une nature déterminée une fois pour toutes. Nous sommes des êtres historiques et des êtres de langage.

- **le spectre identitaire** (M. de M'Uzan) fait que l'identité n'est pas fixée mais qu'elle se déploie sur un registre mouvant, susceptible de régressions et de flottements, sauf quand un mouvement défensif, fétichiste, en fausse la réalité vivante.

- **la complexité des transactions entre dedans et dehors**, si caractéristique de la clinique actuelle, nous oblige à préciser les critères permettant de distinguer entre identifications structurantes et identifications aliénantes.

Ces remarques nous conduiront à mettre en évidence **l'ampleur et à la radicalité des phénomènes de suggestion**. L'héritage freudien est sans doute ici considérablement sous-utilisée alors que Freud se heurte à la question de la suggestion dès 1890 et ne trouve sa réplique aux thèses de Bernheim qu'en 1921 (*Psychologie des foules et analyse du moi*). A partir de là, il peut enfin traiter sereinement de la part de suggestion inhérente à tout transfert, mais aussi de l'importance par voie de conséquence de s'interdire comme psychanalyste toute suggestion délibérée ou directe, nous dirions aujourd'hui de s'interdire toute séduction comme toute injonction. Mais cette exigence éthique rencontre la difficulté des patients à investir un cadre qui les protège mais s'interdit le soutien par la séduction...

Liée ou non à la séduction, inévitable dans le premier temps de tout investissement, **l'idéalisation** retiendra ensuite notre attention. Ses effets sont les versants régressifs des investissements affectifs tant individuels que groupaux. Sa compréhension permet d'appréhender à la fois l'illusion nécessaire au développement et au déploiement de la libido et le travail de désillusion tout aussi nécessaire pour l'appréhension de la réalité et la possibilité d'agir – donc de faire de son identité et de son désir une force de transformation.

Sur la base de ces analyses, nous distinguerons suggestion, identifications et introjection. Nous essaierons de montrer comment le **jeu des identifications** et de leurs déplacements peut être au service soit de la maturation soit de la régression. L'attrait des formes de **régression à l'identification primaire** et les formes de **l'identification orale primitive, et donc fondatrice** retiendront particulièrement notre attention.

Puis je tenterai la mise en œuvre de ce modèle dans l'étude d'une **synthèse des langages identificatoires du Nouveau Testament, et des formes de leur appropriation subjective**. Elle interrogera les voies et les formes psychiques de l'expérience religieuse, sa capacité à susciter ou non des transformations de soi et une reconnaissance de l'altérité. Comment la « bonne nouvelle » paradoxale de la tradition évangélique est-elle subjectivement intégrée, comment s'effectue l'appropriation subjective de ce message ?

- La liturgie permet de faire intervenir l'importance du rituel : le mémorial de la croix est un bain de symbolisation.

- On sait la force des appartenances groupales, la mise de l'idéal du moi du groupe en place de son propre idéal du moi, avec émergence d'une force d'identification mutuelle comme semblables, dans une communion faite d'une homosexualité relativement déssexualisée (*Psychologie des foules et analyse du moi*, Freud, 1921). Cette union autour de l'idéal a comme corollaire l'exclusion violente de quiconque porte atteinte à l'illusion groupale (cf Freud, *L'Avenir d'une illusion* ; Anzieu, *L'Imaginaire groupal*).

Mais nous sommes alors dans les registres régressifs du religieux comme identité groupale régressive et conformiste, *Weltanschauung* rassurante sans force critique de transformation de soi-même « de commencement en commencement, vers des commencements qui n'auront pas de fin » (Grégoire de Nysse). Ce n'est pas le régime de la résurrection et de la vie dans l'Esprit, mais celui d'une Eglise qui assujettit pour guider et rassurer, qui maintient la dépendance à un père rassurant parce qu'exigeant et protecteur à la fois, régression source des plus grandes intolérances (cf Freud, *L'Avenir d'une illusion*).

- L'appartenance religieuse et l'affirmation de foi supposent une imprégnation, une construction d'identité particulièrement intime, un « baptême », une « conversion », un engagement personnel et pas seulement une influence groupale. Comment devenons-nous « enfants de la promesse » (Gal 4, 28) ? Qu'est-ce que « être conduits par l'Esprit » (Gal 5, 18), ne plus être soumis à la loi ni esclaves du péché, « vivre par l'Esprit », marcher « sous l'impulsion de l'Esprit » (Gal 5, 25) ? La proposition chrétienne est une matrice transformationnelle – cf par exemple le trajet proposé par Rm 1-8, de la colère universelle de Dieu à la reconnaissance de la paternité intime de ce même Dieu. Sur un mode anthropologique c'est aussi ce que donne à penser la Genèse, et sur un mode d'histoire primordiale (fonction de mythe fondateur mais à fondement historique) le livre de l'Exode. Dans la pensée chrétienne l'identification effectuée entre le Christ et l'Ancien Testament repensé alors comme « préfiguration », est un mouvement de construction théologique essentiel.

- On peut alors interroger le langage de l'identification avec le Christ – cf. La ressemblance avec Dieu (Gen 1, 26-27) ; Sg2, 23), l'imitation du Christ (Phil 2, 1-9 ; Eph 4, 31-5, 1) ; conformation au Christ (Rm 8, 29-30)... mais aussi la *devotio moderna* ; la thématique d'imitation de Charles de Foucauld, etc.), « Toi aussi, si tu possèdes l'esprit d'adoption, Dieu t'engendre sans cesse dans le Fils. Il t'engendre d'œuvre en œuvre, de pensée en pensée (Origène, *Homélie sur Jérémie*, IX, 4). Quelles sont les différences de portée et d'efficacité symbolique entre ces divers langages ?

Le langage de l'identification avec le Christ joue en effet un rôle non négligeable dans l'expression de la foi. Il est présent dans l'Ecriture, sous-jacent au baptême et au Mémorial de l'Eucharistie, il abonde chez les mystiques. Est-ce une simple métaphore, langage imagé du désir ou un processus d'incorporation dans l'identité chrétienne (comme lorsque les Pères de l'Eglise grecque parlent de divinisation de l'homme) ? Et selon quels mécanismes d'identification ?

La déclinaison polyphonique et culturelle de l'appartenance religieuse permet d'appréhender la référence religieuse en termes d'élaboration de l'être au monde – et non forcément d'abord de « croyance », notion dont nous soulignerons l'ambiguïté. Les registres d'identité en élaboration et transformation permanente, parfois en régression, toujours en mouvement, permettent de rendre compte de l'être chrétien et des enjeux de la proposition d'espérance formulée dans la proposition chrétienne de filiation. Ces élaborations sont aussi une reprise de l'interrogation toujours renaissante au fil de l'œuvre de Freud : mais d'où vient la force des idées religieuses ?

PERMEABILIDAD DE LAS IDENTIDADES Y PERTENENCIA RELIGIOSA

Algunas patologías ponen en juego diferentes distorsiones, lagunas mentales o escisiones en la estructura psíquica. No son sólo sufrimientos o dificultades ligadas a la identidad, pero representan precisamente patologías del ser. Este hecho clínico nos conduce a reflexionar sobre la permeabilidad de las identidades, particularmente sobre la identidad y la radicalidad de los fenómenos de sugestión, por una parte, y sobre los efectos de la idealización, por la otra, es decir, sobre los aspectos regresivos de las cargas afectivas individuales y de grupo. Distinguiremos entre lo que es sugestión, identificación e introyección. El uso de tales modelos en el estudio de una síntesis de los lenguajes del Nuevo Testamento, que sirven a la identificación, y las formas que toma la apropiación subjetiva, permitirá interrogarse sobre las formas psíquicas de la experiencia religiosa, de la transformación de sí y del reconocimiento de la alteridad. La declinación polifónica y cultural del sentido de pertenencia religiosa permite concebir el referente religioso en términos de elaboración del estar en el mundo y no por fuerza de la “creencia”, término del cual subrayaremos la ambigüedad.

PERMEABILITÀ DELLE IDENTITÀ E APPARTENENZA RELIGIOSA

Alcune patologie mettono in gioco delle distorsioni, delle lacune o delle crepe nella struttura psichica stessa. Non sono soltanto sofferenze o difficoltà legate all'identità, ma rappresentano proprio delle patologie dell'essere. Questo fatto clinico ci porta a riflettere sulla permeabilità delle identità, e in particolare sull'entità e la radicalità dei fenomeni di suggestione da una parte, e sugli effetti dell'idealizzazione dall'altra, versanti regressivi degli investimenti affettivi individuali e gruppal. Distingueremo tra suggestione, identificazione e introiezione. L'uso di tale modello nello studio di una sintesi dei linguaggi del Nuovo Testamento e delle forme della loro appropriazione soggettiva permetterà di interrogarsi sulle forme psichiche dell'esperienza religiosa, di trasformazione di sé e di riconoscimento dell'alterità. La declinazione polifonica e culturale dell'appartenenza religiosa permette di comprendere il riferimento religioso in termini di elaborazione dello stare al mondo, e non necessariamente anzitutto di «credenza», nozione di cui sottolineeremo l'ambiguità.

Benoît Carniaux (Belgique)

JUDITH BUTLER ET L'IDENTITÉ : UNE ACCUMULATION DE PERTES

Pour Judith Butler, l'identité sexuelle, plutôt qu'un donné, est une performance à accomplir. Son analyse passe par une relecture de Freud dont elle retire le concept de «mélancolie du genre» qui interroge la perte inhérente à la constitution identitaire. L'échec du deuil, pour l'enfant «pervers polymorphe», se cristallise aux yeux de Butler dans le refoulement du désir homosexuel qui, à la différence de l'investissement hétérosexuel, ne peut être nommé et n'est donc pas objet de deuil. Butler cherche à montrer que la loi est productive de désirs, prohibés autant que prescrits. Dans cette perspective, si l'interdit de l'inceste a pour conséquence la perte de l'être aimé, cette perte concerne chacun des deux parents mais se décline d'une façon toute particulière pour le parent du même sexe : la loi vient alors interdire un désir homosexuel implicitement présupposé comme originaire et peut-être même plus originaire que le désir hétérosexuel qu'elle promeut, pour ne pas dire produit.

Pour ouvrir au dépassement de la mélancolie du genre, Butler réinterprète l'Antigone de Sophocle sur un mode qui se détache de ses interprétations antécédentes par Hegel (comme préfiguration de l'individu moderne) et par Lacan (comme incarnation du pur désir). Au-delà de l'impasse parentale où se trouve Antigone du fait que son père Oedipe est aussi son frère, l'héroïne de la tragédie pose la question de la nature de la loi en invoquant l'existence d'une prescription non écrite qui régirait l'humain en deçà même d'une quelconque inscription politique. Antigone défie ainsi le symbolique pour vivre son deuil et, en s'appropriant l'attitude et le langage de celui auquel elle s'oppose, ridiculise l'apparent universalisme de la loi pour privilégier le particulier de son désir. Butler envisage l'hypothèse d'une psychanalyse qui aurait choisi Antigone plutôt qu'Oedipe pour se fonder : au lieu de celui qui, ayant tué son père, désire incestueusement sa mère, apparaîtrait celle qui est *anti gonè*, «contre la génération». S'érige ainsi peu à peu chez Butler une critique de la famille hétérosexuelle telle qu'elle est promue communément en tant que norme identitaire.

Un postulat philosophique -où Hegel est inspirant- surplombe cette réflexion : que notre identité, parce que nous aimons et subissons des deuils, est le fruit de pertes successives, d'une déconstruction plutôt que d'une construction. Bien avant que Nietzsche la transforme en « mauvaise conscience » d'une dette non solvable, l'auto-conscience hégélienne, telle que la met en scène la dialectique du maître et de l'esclave, est formatée par la perte : celui qui devient esclave travaille sous la domination, contraint de s'abandonner lui-même en abandonnant ses œuvres à un autre, obligé de consentir malgré lui à une « perte de soi », au point de ne plus se reconnaître dans les produits qu'il transforme pour le profit de son seul maître. Butler voit ici une analogie avec la mélancolie comme impuissance à élaborer la transformation des premières amours en raison de l'exclusion sociale qui frappe l'homosexualité. L'exclusion normative du rapport au parent du même sexe correspondrait ainsi à la genèse du mal-être dans lequel le sujet advient à lui-même par une incorporation de ce qu'interdit une partie de lui-même.

Ce mécanisme, cette attitude n'est-elle pas une perpétuation de l'indigence libératrice de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave? Ne s'agit-il pas là de la recherche d'un simple répit intérieur dans le déni d'une oppression insurmontable ?

Ce postulat d'une libération impossible et sa source, étiologiquement centrale dans la pensée de Butler, doivent être interrogés d'un point de vue tant philosophique que théologique, s'il est vrai que Hegel définissait sa foi luthérienne comme celle pour qui «le spirituel seul est réel». Et de fait, que la négativité soit partie prenante de la réalité et de l'avènement de toute liberté est une évidence. Mais cette négativité est-elle détentrice du dernier mot de toute histoire humaine ? La façon dont Hegel a dialectisé à l'excès la notion luthérienne de « serf arbitre » est ici en cause. Une élaboration théologique assumant les difficultés sur lesquelles achoppe le dialogue œcuménique et affrontant les pièges du jeu de miroir inhérent à l'historicité des polémiques et des concepts est ici de mise. On en tentera l'esquisse.

JUDITH BUTLER Y LA IDENTIDAD : UNA SUCESION DE PERDIDAS

Para Judith Butler, la identidad sexual no es tanto un dato de hecho cuanto una prestación que hay que cumplir. Su análisis pasa a través de una relectura de Freud, del cual emerge el concepto de “melancolía de género” que concierne a la pérdida inherente de la constitución de la identidad. El fracaso del luto, para el niño “perverso polimorfo”, se cristaliza, según Butler, en la represión del deseo homosexual, el cual diferentemente de la tendencia heterosexual, no viene nominado, y no puede por lo tanto, ser objeto de luto. Para abrir la posibilidad de superar dicho fracaso, Butler reinterpreta el Antígona de Sófocles. Más allá del impase familiar en el cual se encuentra Antígona, porque su padre Edipo también es su hermano, la heroína de la tragedia pone la cuestión de la naturaleza de la ley cuando invoca una prescripción no escrita, que regularía el prescindir humano de cualquier postura política. Antígona desafía por lo tanto lo simbólico por el vivir en el luto, y haciendo suya la lengua y la actitud de aquél al cual se está oponiendo, ridiculiza el aparente universalismo de la ley, para privilegiar lo particular de su deseo. Butler pone la hipótesis de un psicoanálisis que habría escogido Antígona y no Edipo, como base en la cual fundarse: el puesto de quien habiendo asesinado el padre, desea incestuosamente la madre, de modo que aparezca aquella que es “anti-goné” (contra la generación). De esta manera Butler erige una crítica a la familia heterosexual como norma identitaria. Tal consideración se basa sobre un postulado filosófico, en el cual Hegel es el inspirador, es decir, que nuestra identidad, desde el momento en que amamos entramos a sufrir el luto, el cual es fruto de una sucesión de pérdidas, de una de-construcción más que de una construcción. Este postulado y su fuente, que en el pensamiento de Butler es decisiva para la axiología, deben ser examinados desde un punto de vista filosófico que teológico, si es verdad que Hegel definía su fe luterana como aquella en donde “sólo lo espiritual es real”.

JUDITH BUTLER E L'IDENTITA': UN SUCCEDERSI DI PERDITE

Per Judith Butler, l'identità sessuale non è tanto un dato di fatto quanto una *performance* da realizzare. La sua analisi passa attraverso una rilettura di Freud, dal quale estrapola il concetto di «malinconia di genere» che riguarda la perdita inerente alla costituzione dell'identità. Il fallimento del lutto, per il bambino «perverso polimorfo», si cristallizza, secondo la Butler, nella rimozione del desiderio omosessuale, che - a differenza dell'investimento eterosessuale - non viene nominato e dunque non può essere oggetto di lutto. Per aprire alla possibilità di superare tale fallimento, la Butler reinterpreta l'*Antigone* di Sofocle. Oltre all'impasse parentale nella quale si trova Antigone perché suo padre Edipo è anche suo fratello, l'eroina della tragedia pone la questione della natura della legge, invocando una prescrizione non scritta che regolerebbe l'umano, a prescindere da qualunque prescrizione politica. Antigone sfida quindi il simbolico per vivere il lutto e, facendo sua la lingua e l'attitudine di colui al quale si sta opponendo, ridicolizza l'apparente universalismo della legge per privilegiare il particolare del suo desiderio. La Butler fa l'ipotesi di una psicoanalisi che avrebbe scelto Antigone e non Edipo come base per fondarsi: al posto di chi, avendo ucciso il padre, desidera incestuosamente la madre, comparirebbe colei che è *anti goné*, «contro la generazione». La Butler erige così una critica della famiglia eterosessuale come norma identitaria. Tale considerazione si basa su un postulato filosofico - dove Hegel è ispirante - : cioè che la nostra identità, dal momento che amiamo e quindi soffriamo per dei lutti, è il frutto di una successione di perdite, di una decostruzione più che di una costruzione. Questo postulato e la sua fonte, che nel pensiero della Butler è decisiva per l'eziologia, devono essere presi in esame da un punto di vista tanto filosofico quanto teologico, se è vero che Hegel definiva la sua fede luterana come quella dove «lo spirituale soltanto è reale».

Inés Còts, Maria Núria Ribera, Pascale Vidal (España)

FILIACIÓN, IDENTIDAD Y VÍNCULOS DESPUÉS DE LAS TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN ASISTIDA

Interrogarse sobre la propia identidad nos interpela sobre de qué o de quién soy hijo. La palabra filiación proviene del latín “filius” que ha dado origen a su vez, a la palabra “hi-dalgo” que significa “hijo de alguien”.

¿Cómo puede construirse esta identidad cuando las posibilidades de identificarse son infinitas?

¿Cómo puede influir en la identidad el hecho de saber que procedemos de un vientre de alquiler, o que hemos sido concebidos en una probeta, ect...?

¿Cómo se posiciona la iglesia al respecto?

Tal vez sea todavía pronto para saber cómo se configura la identidad de los hijos nacidos de las Técnicas de Reproducción Asistidas (TRA). A la consulta empiezan a acudir, aquellos que han tenido dificultades. Este trabajo pretende estudiar y reflexionar en este tema desde el marco teórico psicoanalítico y la visión de la iglesia católica, aportando casos de la clínica.

El término “identidad” proviene del latín “identitas”, que significa “igualdad”, “estado o condición de ser idéntico”, “sentido de ser uno a distinción de otros”, “ser lo que uno es”.

La identidad del individuo se empieza construir desde el momento en que existe el proyecto de la concepción del hijo, en el imaginario de los progenitores y que más tarde será proyectado al niño nacido. Interrogarse sobre la propia identidad nos interpela sobre de qué o de quién soy hijo. La palabra filiación proviene del latín “filius” que ha dado origen a su vez, a la palabra “hi-dalgo” que significa “hijo de alguien”.

Nos planteamos cómo se construye la identidad del individuo cuando nos referimos a las diferencias existentes en torno al proceso del nacimiento entre los sujetos nacidos por procedimientos naturales (como el resultado de la unión carnal entre el padre y la madre) y los nacidos por TRA. Estas diferencias se originan ya desde el principio, no sólo de la gestación sino que las diferencias se encuentran en las fantasías que acompañan el imaginario de los padres cuando surge la idea de procrear y que forman las bases del futuro vínculo que se establecerá entre el bebé y sus padres. T. B. Brazelton (1993) lo denomina como *“la prehistoria del vínculo!”*, y se refiere a diversos motivos que impulsan al deseo de tener un hijo.

La identidad se origina a través de las primeras relaciones de objeto y mediante la identificación proyectiva y la identificación introyectiva, pero tan solo cuando existe un predominio de esta última se produce una identificación con el objeto primario y se consigue una autentica identidad.

Las TRA consisten en auxiliar, transformar o sustituir procesos destinados a acontecer espontáneamente en el aparato genital femenino por medio de una manipulación ginecológica. No genera modificación alguna en el patrimonio genético del embrión humano. La descripción breve de cada una técnicas de reproducción asistida permitirá entender estos procesos complejos y delicados, y sus consecuencias técnicas.

La posición de las religiones y la de la iglesia católica al respecto a las TRA no son bien conocidas. La revisión de los argumentos de la Iglesia Católica nos recuerda que la identidad, como la vida, no procede únicamente de los padres, y que la “externalización” de la sexualidad fuera del cuerpo tiene peligros que empiezan a verse. Ante todo, la Iglesia quiere mantener el hecho de que Dios está en el origen de la vida, de la alteridad, de la unión en la diferencia y de la filiación de la humanidad.

Nos sentimos estimulados para el estudio y la reflexión, acerca de los procesos involucrados en la formación de la identidad y sus antecedentes, acotado en los hijos nacidos por TRA, cuyos embriones proceden de bancos de genes, óvulos o esperma, suministrados por donantes anónimos o no. A través 5 de casos clínicos, se nos abren interrogantes y nos invita reflexionar.

Los motivos que llevan a los seres humanos a tener hijos biológicos obedecen a razones diversas. La idea de procrear que cada uno de los padres posee, varía según las experiencias adquiridas en la convivencia con sus propios padres y la huella que imprimen en su mente. A veces no queda demasiado claro que sea una idea madura, elaborada de forma sensata y responsable.

Por otra parte, el nacimiento es un proceso que, hasta tiempos recientes, en multitud de religiones, espiritualidades, creencias y culturas diferentes comportaba una dimensión trascendente/superior. Perdimos eso. Así que el papel del médico de reparar la reproducción natural que falla, se vuelve más confuso y peligroso para mantener una posición de reparador y no de creador de vida. Desde el punto de vista clínico, nos perdimos también la idea que el nacimiento de un bebé es siempre una adopción. Y cuantas más rupturas y elementos exteriores añadimos a la filiación, va a ser más difícil la maduración del niño en esta filiación.

El nacimiento no es sólo cuestión de técnica y de progreso científico, sino que de amor, de proyecto futuro de comunicación entre los padres para que se de vida y se inscriba la idea de filiación.

Conclusion:

El deseo de un hijo es una parte de la construcción del ser humano y de éste como pareja. La información, o el silencio sobre los orígenes son decisivos en la relación con el hijo. Cuando hay ocultación, los padres no pueden resolver los conflictos que la originan, y esta no resolución va a hacer decisiva la construcción de la identidad.

Tal vez sea todavía pronto para saber como se configura la identidad de los hijos nacidos por TRA., pero consideramos necesario que las personas que opten por esta técnica cuenten con los dispositivos oportunos para la información completa del proceso, y contar con un tiempo y espacio para pensar y elaborar las pérdidas, y tener en cuenta los aspectos emocionales que entran en juego.

IDENTITÉ ET FILIATION APRÈS LA PROCRÉATION MÉDICALE ASSISTÉE

Dans le contexte du XIXème congrès international AIEMPR, dont le titre est: “Au delà des identités. Polyphonies, humanités diverses”, notre groupe de travail se demande comment se construit l’identité de l’individu né par la Procréation Médicale Assistée (PMA), du point de vue psychanalytique et selon la vision de l’église catholique.

L’identité de l’individu commence à se construire au moment où le projet de sa conception voit le jour dans l’imaginaire des parents, ce qui sera plus tard projeté sur le nouveau-né. S’interroger sur sa propre identité pousse à se demander de qui ou de quoi suis-je le fils/la fille ? Le mot filiation dérive du latin « filius », tout comme le mot “hidalgo” (*idalgo, gentilhomme*), qui veut dire « fils de quelqu’un ».

Actuellement l’évolution de la technique biologique permet de concevoir des enfants de façons autrefois impossibles. Cela constitue un grand progrès. Mais la naissance, qui est restée une dimension transcendante pendant des siècles – dans de nombreuses religions et différents savoirs ancestraux -, rappelle aux parents qu’ils ne sont que des transporteurs de vie, et non pas des auteurs.

Aujourd’hui l’être humain crée la vie en laboratoire, s’il le veut, où et quand il veut avec le minimum de risque. Il est devenu créateur. Où est la limite ? Où se termine le progrès et commence la régression ? « *Désirer* » un enfant est devenu « *faire* » un enfant.

C’est en partant de cette constatation que nous nous demandons :

Comment peut se construire cette identité quand les possibilités d’identifications sont infinies ?

Comment le fait de savoir que l’on provient d’un utérus en location ou que l’on a été conçu dans une éprouvette, peut influencer l’identité ?

Quelles questions se pose la société et qu’est ce qu’elle évite de se demander ?

Quels sont les apports de l’Église à ce propos ?

Il est peut être trop tôt pour savoir comment se configure l’identité des enfants nés de la PMA, cependant ceux qui ont des difficultés commencent à venir aux consultations. Ce travail a l’objectif d’étudier et de réfléchir sur ces thèmes dans le cadre de la théorie psychanalytique, et en nous appuyant sur la vision que l’Église catholique nous offre. Tout ceci à la lumière de notre expérience clinique.

IDENTITA' E FILIAZIONE DOPO LE TECNICHE DI RIPRODUZIONE ASSISTITA

Nel contesto del XIX Congresso internazionale AIEMPR, dal titolo: “Al di là delle identità. Polifonie, diverse umanità”, il nostro gruppo di lavoro si domanda come si costruisce l'identità dell'individuo nato da Tecniche di Riproduzione Assistita (TRA), dal punto di vista psicoanalitico e della visione che la chiesa cattolica ci offre al riguardo.

L'identità dell'individuo comincia a costruirsi dal momento in cui esiste il progetto del suo concepimento nell'immaginario dei genitori, ciò che più tardi sarà proiettato sul neonato. L'interrogarsi sulla propria identità ci fa domandare di chi o di che cosa sono figlio. La parola filiazione deriva dal latino “filius”, che ha dato origine a sua volta alla parola “hi-dalgo” (*idalgo, gentiluomo*), che significa “figlio di qualcuno”.

Attualmente l'evoluzione della tecnica biologica permette di concepire un figlio con modalità impossibili in passato. Ciò costituisce un grande progresso. Ma una nascita, che per secoli era rimasta una dimensione trascendentale - in molte religioni e diversi saperi ancestrali -, ricorda ai genitori che sono solo trasportatori della vita, non autori. Oggi l'essere umano crea la vita in un laboratorio, se vuole, quando vuole e nel momento che vuole, con un minimo o con nessun rischio di infermità. E' un creatore. Dov'è il limite? Dove finisce il progresso e inizia il regresso? “*Desiderare un figlio si è convertito nel “fare” un figlio.*”

Partendo da questo contesto, ci domandiamo:

Come può costruirsi questa identità quando le possibilità di identificarsi sono infinite?

Come può influenzare l'identità il fatto di sapere che procediamo da un grembo in affitto o che siamo stati concepiti in provetta ecc.?

Che domande si pone la società, e cosa allo stesso tempo evita di domandarsi?

Come parte integrante della società, quali contributi vengono dalla chiesa?

Forse è troppo presto per sapere come si configura l'identità dei figli delle TRA. Ciononostante, cominciano a venire in consultazione quelli che hanno difficoltà.

Questo lavoro ha la pretesa di studiare e riflettere su queste tematiche nel quadro teorico psicoanalitico, e come referente di rigore ci rifacciamo alla visione che ci offre la chiesa cattolica. Tutto ciò alla luce della nostra esperienza clinica.

Nicole De Grox, Claire Campolini, Colette Lauwers, Paul Lievens, Ana-Maria, Jorge Serrano

LA RENCONTRE SELON LE MINIMUM HUMAIN

A l'origine de notre recherche il y a une rencontre mémorable dans un tram et celle d'un livre "Le minimum humain" (D.Meyer et J.M.Bourqueny) l'un comme l'autre posant les conditions d'un au-delà de l'identité.

En société, la rencontre entre deux personnes s'inscrit dans un schéma classique où chacun tient un rôle le plus souvent complémentaire de ses interlocuteur (malade – médecin, client - vendeur, mendiant – passant...). Mais que se passe-t-il lorsque – sans interrompre la relation, un des interlocuteurs sort du rôle qu'il est supposé tenir? Il peut arriver alors ce qui se passe dans les rencontres de Jésus ou celle de l'analyste. Christ n'occupe jamais la place proposée (de maître, de juge, de personnage célèbre...). Il questionne à son tour par parole neuve qui ouvre à son interlocuteur un avenir sur la vie infiniment plus riche. De même l'analyste en refusant d'entrer comme partenaire dans le fantasme de l'analysant peut de son silence donner une interprétation renvoyant l'analysant à son identité la plus personnelle.

La rencontre de l'individu avec le représentant d'un groupe auquel il n'appartient pas relève de même de l'abandon des repères dissimulés dans le "nous" pour laisser face à face deux personnes utilisant le "je" avec tout de ce que ce terme possède d'inconnue et de fragilité. La rencontre selon le minimum humain, c'est-à-dire entre deux terriens, a quelque chose d'exceptionnel en ce qu'elle entraîne chez l'un une transformation positive (même fugitive) et chez l'autre une joie durable.

Si une rencontre de cette sorte ne peut être programmée, on peut s'y préparer par une personnalité paisiblement assumée, pauvre en préjugés et angoisse identitaire, ouverte à l'aventure originelle et joyeuse d'une rencontre désencombrée du poids des "moi" et des " nous".

Ayant terminé notre réflexion, nous avons décidé de continuer notre recherche cette fois-ci sur l'individu en sa singularité et pour ce faire, lire attentivement l'ouvrage du sociologue Pierre Rosanvallon "La société des égaux" (1211 Seuil), qui étudie l'individu moderne dans l'histoire de son évolution en démocratie. Dans les années 1780, les Etats-Unis et la France inaugurent une société basée sur l'égalité de leurs citoyens, une égalité par ailleurs relative (en sont exclus les domestiques, les femmes et les noirs) et relevant d'une abstraction, celle du droit de vote.

Au cours du siècle suivant dominé par l'idée de progrès, le moyen de sortir de l'anonymat relevait de la valeur de productivité de chacun. Emergeaient ceux qui pouvaient produire des idées nouvelles (Freud, Marx...), de nouveaux moyens d'existence (trains et bateaux à vapeur, électricité...), ou exceller dans la guerre, la politique ou les beaux-arts. Mais un fossé se créait entre les nantis et les ouvriers et petits cultivateurs.

Au vingtième siècle apparut l'Etat Providence redistribuant l'impôt de manière à fournir un système d'assurance pour les plus démunis lors des aléas de la naissance ou de la vie. Mais ce siècle est aussi celui de beaucoup de conflits: guerres multiples, crises bancaires et économiques, disparition des colonies et apparition de nouvelles pandémies (sida, ébola...), clivage Est et Ouest, obligeant le citoyen à l'obéissance du marché ou des pouvoirs totalitaires. Devant cette succession de désordres, et sans oublier l'inquiétude pour l'avenir de la planète confrontée au réchauffement climatique et à une démographie galopante, le citoyen perdit confiance dans le pouvoir régalien, ses représentants et même les organisations de défense telles que les syndicats. Plus encore, la démocratie pâtit d'une idée nouvelle: les assistés sont responsables de leur sort; il s'agit de les forcer à travailler même avec un salaire et une protection sociale réduits. Entre les pays riches et les pays endettés comme entre les régions riches et les régions pauvres le fossé s'élargit au détriment du bien commun.

Un autre phénomène retient notre attention. La mondialisation jointe aux nouveaux moyens de diffusion de l'information donne naissance à un individu qui ne semble exister que dans le regard d'autrui. Journaux et revues people, télé réalité, face book captivent les individus avides de reconnaissance d'où la multiplication des compétitions fabricatrices d' "idoles " en sport et en cinéma.

Nous avons aussi noté comme un grand danger pour la démocratie et ses sujets, le droit de recours récurrent à l'émotion pour résoudre des situations conflictuelles: marches des indignés, marches blanches de soutien aux victimes, émeutes spontanées dans le cadre d'incidents de rue etc...

Enfin nous avons été interpellés lors de la demande de libération conditionnelle de Mme Martin en Belgique, par les victimes réclamant un droit de décision à l'instar des juges. On a de la sorte, fait d'un évènement existentiel un trait identitaire empêchant par la même de faire le deuil de la perte subie et encore moins de pardonner à l'agresseur. On peut comprendre cette attitude mais si ce genre de pratique se généralisait il serait impossible de faire société car ce serait revenir à la situation duelle de la vendetta avec évacuation des instances tierces responsables d'un état de droit, ce qu'explique aussi Guy Haarscher ("Les victimes et leurs droits", Libre Belgique, 05/09/2012).

Nous sommes arrivés à une conclusion que nous vous livrons dans les termes suivants. Nous proposons de rencontrer les personnes sans leur donner une identité au préalable de manière à les rencontrer de façon plus profonde, comme notre prochain quelques soient ses caractéristiques autres que celle de notre commune humanité. Merci au prochain congrès de nous avoir fait lire autrement et plus en profondeur les informations véhiculées par des médias omniprésents.

EL ENCUENTRO EN BASE A LO MÍNIMO HUMANO

En el origen de nuestra investigación está un encuentro memorable en un tranvía y un encuentro con un libro "*Le minimum humain*" (*Lo mínimo humano*, de D. Meyer y J. M. Bourqueny); tanto uno como el otro aportan los presupuestos para ir más allá de las identidades.

En la sociedad el encuentro entre dos personas sigue un esquema clásico en el cual cada uno juega un papel, a menudo complementario con el interlocutor (enfermos, doctores, clientes, vendedores, mendicantes, transeúntes...). Pero ¿qué cosa sucede cuando sin interrumpir la relación uno de los interlocutores deja su papel? Puede acontecer entonces lo que sucede en el encuentro con Jesús o con el Analista. Jesucristo no ocupa nunca el puesto que le ha sido asignado (de maestro, de juez, de personaje célebre...). Él a su vez plantea preguntas mediante la utilización de parábolas nuevas que abren ante su interlocutor un futuro infinitamente más amplio. De la misma manera, el Analista, resistiéndose de entrar como un "partner" en la fantasía inconsciente para analizar, puede con su silencio dar una interpretación la cual envía a su paciente a su identidad más personal.

El encuentro del individuo con el representante de un grupo al que él no pertenece, requiere también ese un abandono de sus puntos de referencia escondidos en el "nosotros", para dejar cara a cara a dos personas las cuales utilizan el "yo", con todo aquello que esta palabra contiene de desconocido y de frágil. El encuentro en base al mínimo humano, es decir, entre dos personas humanas, tiene algo de excepcional porque provoca para uno una transformación positiva (aún fugaz) y para el otro un gozo duradero. Si un encuentro de este tipo no puede ser programado, uno se puede preparar con una personalidad pacíficamente aceptada, libre de prejuicios y de angustias identitarias, abierta a la aventura original y gozosa de un encuentro libre del peso de los "yo" y de los "nosotros".

L'INCONTRO IN BASE AL MINIMO UMANO

All'origine della nostra ricerca c'è un incontro memorabile in un tram e un incontro con un libro "*Le minimum humain*" («*Il minimo umano*» di D.Meyer e J.M.Bourqueny); l'uno come l'altro forniscono i presupposti per andare oltre l'identità.

Nella società l'incontro tra due persone segue uno schema classico dove ognuno gioca un ruolo, spesso complementare con l'interlocutore (malati-dottori, clienti-venditori, mendicanti-passanti...). Cosa succede, però, quando, senza interrompere la relazione, uno degli interlocutori esce dal suo ruolo? Può accadere allora ciò che avviene nell'incontro con Gesù o con l'analista. Il Cristo non occupa mai il posto a lui assegnato (di maestro, di giudice, di personaggio celebre...). Egli pone a sua volta domande utilizzando

parole nuove che spalancano davanti al suo interlocutore un futuro infinitamente più ampio. Nello stesso modo l'analista, rifiutandosi di entrare come un partner nella fantasia inconscia dell'analizzando, può grazie al suo silenzio dare un'interpretazione che rimanda il paziente alla sua identità più personale.

L'incontro dell'individuo con il rappresentante di un gruppo a cui egli non appartiene richiede anch'esso l'abbandono dei punti di riferimento nascosti nel « noi » per lasciare faccia a faccia due persone, le quali utilizzano l'« io », con tutto ciò che questa parola contiene di sconosciuto e di fragile. L'incontro in base al minimo umano, vale a dire tra due terreni, ha qualcosa di eccezionale perché provoca per l'uno una trasformazione positiva (anche sfuggibile) e per l'altro una gioia durevole. Se un incontro del genere non può essere programmato, ci si può preparare con una personalità pacificamente accettata, povera di pregiudizi e di angosce identitarie, aperta all'avventura originale e gioiosa di un incontro libero dal peso degli « io » e dei « noi ».

Jacques Delforge (Belgique)

DE L'EN DEÇÀ À L'AU-DELÀ DE L'IDENTITÉ

Cet exposé se propose dans un premier temps de réfléchir non pas ce qui fait l'identité en tant que tel, mais plutôt les « pré requis » nécessaires à l'émergence ou à la maintenance d'un statut identitaire. Un deuxième temps s'attachera à imaginer jusqu'à quelle extrémité peut se penser l'au-delà de sa propre identité.

En préambule seront citées quelques remarques, tel :

- le fait que l'identité n'est pas chose spécifique à l'homme,
- que la question de l'identité s'est posée différemment suivant les époques de l'histoire
- et que l'identité est d'abord personnelle avant d'être une question pour l'humanité.

Enfin, avec Fabrice Hadjadj, auteur du livre « *La profondeur des sexes* », on interrogera, non sans un peu d'humour, l'identité humaine, tâchant de la distinguer tant de celle de l'animal que de celle des anges ! Ces différentes trajectoires se rejoignent néanmoins dans le fait que, évoquer l'identité, c'est à chaque fois, parler d'une forme d'élaboration du lien. L'orateur proposera à cet effet la lecture du poème « La Nuit de décembre » d'Alfred de Musset. Le colloque « Des poètes et Dieu » (Paris 18 mars 2011) dit en effet :

*« La poésie va à l'essentiel. Elle dit ce que la raison soupçonne sans pouvoir le formuler.
C'est pourquoi elle est le langage de l'ineffable ».*

C'est en effet à travers l'expression artistique que se décrit la subtilité de ce lien qui construit l'identité du sujet. Le poème dit ici toute la mouvance de ce lien à travers le temps, à travers l'histoire de chacun, comme aussi au travers des gestes et des mots qui racontent cette relation.

- Il y aurait donc un « en-deçà de l'identité », quelque-chose qui s'apparente à ce minimum qui permet au sujet d'exister. Ce minimum pour que l'homme soit, c'est qu'on lui confère existence au travers d'un nom, « Son » nom. Amputé de cet attribut, il n'est plus. Il se résume à un matricule ! Pour ce faire, la réflexion s'articule autour de notions développées par Paul Ricoeur dans son livre « *Soi-même comme un autre* », différenciant clairement :

- ce qui relève du « propre » nommé ici « *ipse* ».

- et ce qui appartient au versant communautaire des identités, cité comme « *idem* ».

Certaines langues ont associés ces deux notions dans un même mot, d'autres s'en sont gardés pour mettre mieux à jour cette différence. La philologie comparée est à cet égard, intéressante. Les questions posées seront donc diverses :

« Que suis-je ? » en appelle à interroger *l'idem*.

« Qui suis-je ? » propose davantage d'investiguer *l'ipse*.

En même temps, et par delà ce qui occupe le sujet pour lui-même, s'impose l'idée que ce questionnement existe pour chacun. De là, l'évidente obligation de considérer l'ipséité de l'autre c.-à-d. « *l'altérité* ». L'article réfléchit ce qui unit ces notions. *Cette association difficile de l'ipse et de l'idem* pose la question du sujet unifié. Celle-ci interroge tant la pérennité du lien que sa fiabilité. Et c'est ainsi qu'apparaît la nécessité d'un « *invariant relationnel* », *ce quelque-chose qui malgré le temps et malgré l'histoire, ne varie pas et fait la continuité ininterrompue de la personne*. P. Ricoeur situe une part de cet invariant relationnel dans *la parole donnée* telle qu'elle dit le maintien de soi. Surgit ainsi la question « Où es-tu ? » posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est « Me voici ! » réponse qui dit le maintien de soi.

Ces éléments étant absents, ils empêcheraient l'accession à tout type d'identité. Le texte proposé cite à cet égard plusieurs exemples.

- L'au-delà de l'identité.

En parallèle, une autre réflexion s'intéresse à ce qui peut faire lien au-delà des différences ou des particularismes de chacun. L'accent n'est pas mis sur les « éléments matériels » qui peuvent nous permettre une rencontre au-delà des différences identitaires comme il se peut à travers l'art, le travail ou la prière par exemple. On imagine plutôt cette dimension d'un « travail sur soi », ce quelque chose à

construire et à inventer qui permettrait d'outrepasser nos capacités « ordinaires » à rencontrer. Avec l'idée ici résumée par Fabrice Midal :

« Je ne sais pas qui je suis(...) l'autre me fait découvrir ce que je suis, me fait advenir à ce que je suis. Je ne le suis pas d'abord. »

ou dans la phrase du philosophe Martin Buber :

« Le « je » est toujours dans son affirmation la plus forte, ...relation au « Tu ».

Afin d'illustrer cette conception particulière qui, dite en mots simples, se résume comme suit :

« Je suis, nous sommes... la qualité du lien que nous sommes capables d'établir. la qualité d'amour dont nous sommes capables ».

L'exposé propose différentes évocations et en particulier le cas de Joseph Fadel qui relate dans son livre, *« le prix à payer »* l'histoire authentique de son choix religieux. L'auteur évoque sa vie d'« apostat » à la religion familiale, l'Islam, pour rejoindre la foi chrétienne. Il se dit animé d'un supplément d'âme, allant bien au-delà de son identité d'origine. Quelque-chose d'un au-delà de lui-même lui a permis de traverser une série d'épreuves à la fois craintes et attendues. Il évoque un lien d'amour, un espace au-delà de son identité en ce sens que son amour et sa foi l'ont porté bien au-delà des déterminants psychologiques et sociaux qui le stigmatisaient initialement et qui lui auraient permis de vivre sans soucis et de jouir de tous les avantages liés à son rang. L'article pose l'au-delà de notre identité dans une capacité d'aimer qui s'abandonne à autrui, dans cette relation où l'un donne et l'autre reçoit, où l'un s'abandonne à la confiance qu'il met en l'autre tandis que cet autre l'assure de sa présence et de son soutien. Ce fait est dénommé par l'auteur de l'article, le *« syndrome du trapéziste »*. Il revient à un langage plus poétique (voire mystique) pour approcher la part ineffable d'un tel comportement. Cette capacité à risquer l'essentiel voire même le tout de sa vie, ce choix de se donner soi-même dans la conviction qu'un autre vous assure de sa présence, touche au registre de la folie ou du sublime.

DEL MÁS ACÁ AL MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD

Con este ensayo queremos reflexionar, no tanto sobre lo que constituye la identidad en sí misma, en cuanto a los requisitos necesarios para que un estatuto identitario pueda emerger y sea mantenido.

Por este motivo, nuestra reflexión se articula entorno a las nociones desarrolladas por Paul Ricoeur en su libro "Sí mismo como Otro" y subraya en particular las diferencias entre lo que pertenece al "propio" o "ipse" y lo que pertenece al versante comunitario de la identidad, al cual se refiere el mismo vocablo "idem".

Se trata de reflexionar sobre lo que une estas dos dimensiones de la identidad, y sobre lo que garantiza la perennidad y la afidabilidad de dicho legamen, y de evidenciar el hecho de que la ausencia de este legamen impediría el acceso a cualquier tipo de identidad.

En paralelo se pone el acento sobre lo que puede transformarse en legamen más allá de las diferencias o las particularidades de cada uno.

No se trata de describir los "elementos materiales", como por ejemplo, el arte, el trabajo o la oración, que pueden hacernos posible un encuentro que vaya más allá de las diferencias identitarias, sino más bien se trata de imaginar una dimensión "de trabajo sobre sí mismo", algo que va construido e inventado superando nuestras capacidades ordinarias para un encuentro.

A través de diferentes evocaciones y haciendo eco a la historia auténtica de Joseph Fabelle en su libro "El precio que hay que pagar", hablamos de un incremento en el alma que consciente una forma de abandono que llamamos "Síndrome del trapecio", para demostrar que se pueden superar los determinismos sociales que estigmatizan nuestra identidad al precio de "un legamen de riesgo" que habla de nuestra capacidad de donarnos a los demás.

DALL'AL DI QUA ALL'ALDILÀ DELL'IDENTITÀ

Con questa relazione vogliamo riflettere, non tanto su ciò che costituisce l'identità in se stessa, quanto sui prerequisiti necessari perché uno statuto identitario emerga e sia mantenuto. Per questo motivo, la nostra riflessione si articola intorno alle nozioni sviluppate da Paul Ricoeur nel suo libro «Sé come un altro», e sottolinea in particolare la differenza tra ciò che appartiene al « proprio », o « ipse », e ciò che appartiene al versante comunitario delle identità, a cui si riferisce il termine « idem ».

Si tratta di riflettere su ciò che unisce queste due dimensioni dell'identità, e su ciò che garantisce la perennità e l'affidabilità di tale legame, e di evidenziare il fatto che l'assenza di questo legame impedirebbe l'accesso a qualunque tipo di identità.

In parallelo, si pone l'accento su ciò che può diventare legame oltre le differenze o le particolarità di ognuno. Non si tratta di descrivere gli “elementi materiali”, come per esempio l'arte, il lavoro o la preghiera, che possono permetterci un incontro che vada oltre le differenze identitarie, ma piuttosto di immaginare una dimensione di “lavoro su di sé”, qualcosa che va costruito e inventato superando le nostre ordinarie capacità di incontrare.

Attraverso diverse evocazioni e facendo eco alla storia autentica di Joseph Fadelle nel suo libro “Il prezzo da pagare”, parliamo di un incremento dell'anima che consente una forma di abbandono che chiamiamo “sindrome del trapezista”, per dimostrare che si possono superare i determinanti psicosociali che stigmatizzano la nostra identità al prezzo di un “legame di rischio” che parla della nostra capacità di dare noi stessi.

Claude Gérard Demaurex (Suisse)

**BABEL OU LA CONFUSION COMME PASSAGE OBLIGÉ
PRÉPARANT À UN DIALOGUE PLUS MATURE**

Essai de lectures croisées exégétique et psychanalytique du récit biblique de Babel

Dans le cadre du congrès d'Assise, il me paraît utile d'explorer le récit biblique de Babel, (Genèse ch 11 : vv 1-9). En effet, il nous semble que ce texte met en évidence des aspects fondateurs du dialogue interhumain, en pointant les impasses de la pensée unique et tyrannique sur l'humanité.

Ce texte étonne par plusieurs aspects. Tout d'abord, sa brièveté, en tout neuf versets, contrastant avec l'importance du sujet évoqué, l'origine des langues. Ensuite, le lecteur de la Genèse est surpris du retour en arrière, sorte de flash-back, qui redémarre avec les hommes ne parlant qu'une seule langue, alors que le chapitre 10 liste clairement les descendants de Noé, réchappés du déluge, comme repartis en différents nations, « selon leurs familles, selon leurs langues, dans leurs pays, selon leurs nations » à trois reprises (Genèse 10 : 10,20,31). Cela rappelle le double récit de la création, chaque récit mettant en évidence une autre perspective sur le même sujet fondamental. Contradiction, simple ou maladroite répétition, ou alors invitation à faire l'hypothèse que si le « rédacteur final » a choisi de placer ce récit à cette place dans le corpus plus large de la Genèse, c'est avec une intention définie en vue de stimuler l'auditeur ou le lecteur à en rechercher les sens possibles ? Ce texte surprend aussi, pour celui qui peut entendre l'hébreu, par son humour, les jeux de mots, les consonances et la richesse des références ou allusions sur lesquelles il est construit. Enfin, autre source d'étonnement, c'est de découvrir pas à pas, comment ce récit tisse avec finesse et peu de moyens en termes de grammaire, de vocabulaire, de structure et de rythme, une toile d'où émergent les motifs de significations à transmettre, pour que cette histoire nous appelle à nous mettre en chemin vers nous-mêmes et vers autrui.

- *Genèse 10, 1 : Et il arriva, alors que toute la terre était un langage unique et des mots uniques.* On peut entendre l'insistance sur l'uniformité plutôt que sur l'unité, chacun tenant le même discours, comme s'il n'y avait pas de discours distincts les uns des autres. Aujourd'hui, on parlerait de pensée unique. Le choix de lèvre, plutôt que langue (organe) soulignerait-il le côté limitant, enfermant d'un langage aussi uniforme et à nonné par tout le monde à l'entour ?

Babel, monde paradisiaque dont nous garderions la nostalgie, celui de la toute puissance infantile, dans lequel il n'est nul besoin de parler pour se faire comprendre et obtenir satisfaction ou état d'infantilisation d'adultes qui n'ont pas pu développer de pensée indépendante, de capacité à s'opposer et se différencier, de négocier et de faire des compromis entre eux. Il semble qu'il manque, dans cette langue uniforme, de quoi séparer, différencier et ultimement permettre une rencontre véritable....

- *v. 9 : Sur quoi il appela son nom Babel car là, Adonai confondit le langage de toute la terre, et de là, Adonai les dispersa sur la face de toute la terre.* Encore une touche d'humour, inscrite dans le nom que Dieu donne à cette ville : confusion ou porte de Dieu. D'une part Dieu n'est pas un dieu vengeur qui veut détruire la ville et d'autre part, il lui fait don d'un nom en accord avec l'évènement qui s'y est passé. Humour associé à un moment crucial pour le devenir de l'homme : le langage avait été perverti dans sa fonction de distinction et de communication, c'est en provoquant la confusion de ce langage perverti que Dieu en rétablit la fonction primordiale. Pour mémoire, dans l'Ancien Testament, on tranche une alliance : pour permettre une rencontre, il est nécessaire d'être séparés. Par contraste, la fusion ne constitue pas une relation puisqu'il n'y a pas deux personnes distinctes : pas de relation sans séparation. Sur le plan psychanalytique, cela nous fait penser à la problématique de la différenciation que chaque individu a à constituer depuis sa naissance et tout au long de son développement, depuis l'état de symbiose avec sa mère et son état d'infans (celui qui ne parle pas), sans langage articulé, en passant par l'imitation et la répétition de ce qu'on lui dit lors de son apprentissage de sa langue maternelle, pour peu à peu construire une pensée et un mode d'expression personnel, devenir un sujet à part entière.

Je est un autre.

La confusion peut aussi être l'expérience de l'individu par rapport à toute les voix qu'il entend en lui-même, non pas en tant que phénomène psychotique mais comme témoin de la division de son désir

éclatant dans tous les sens et s'opposant à l'unité nécessaire pour choisir une chose et l'agir. Entendre toutes les voix s'exprimant en soi, celle du petit enfant, de l'adolescent, du jeune adulte, de la personne mûre, de celle vieillissante.

L'autre est vraiment un autre

Cette réflexion part de ma propre expérience de couple comme celle de recevoir des couples pour leur permettre, dans toute la mesure du possible, d'apprendre à s'écouter. Chacun s'engageant dans ce dialogue a besoin de développer une confiance suffisante dans ses propres perceptions, sensations, pensées, sentiments et finalement sa propre identité différenciée. Cette confiance devrait permettre alors de se confronter à une pensée autre que la sienne, de se laisser devenir confus, d'accepter de « se perdre dans l'inconnu du monde de l'autre », au contact d'une culture et de pratiques différentes de ce que l'on connaît, sans se sentir outre-mesure menacé ni avoir à renier d'emblée qui l'on est. Pour qu'une relation puisse s'établir et se développer, il faut deux personnes séparées, différenciées, suffisamment individualisées pour qu'un échange de deux pensées différentes puisse avoir lieu. Si tel est le cas, on peut se risquer à entrer dans la pensée, la culture et donc la langue de l'autre avec intérêt et ouverture, dans le but d'un échange d'humanité consistant. Par ailleurs, ce qu'on observe souvent, c'est la certitude que nous manifestons qu'il suffit de dire ou d'écouter et que tout devrait être clair entre partenaires ou conjoints. Babel est un rappel que parler le même langage peut être une dangereuse illusion de compréhension aisée de l'autre, ou alors le signe d'une pseudo-relation dans laquelle le langage n'aide plus à affirmer et entendre les différences et le désir de relation de et avec l'autre mais devient un dialogue vidé de toute substance. Vouloir véritablement entendre la parole de l'autre, c'est découvrir que les mots qu'il prononce ne veulent pas dire forcément la même chose que pour moi, prendre conscience que nous construisons notre langue à partir du monde de notre enfance, notre milieu familial si particulier, nos expériences constituées tout au long de notre développement, c'est faire l'expérience que la nécessité et la tâche de « traduire » amène à une compréhension affinée mais jamais totale de l'autre, avec plus de doutes assumés et beau.

BABEL O LA CONFUSIÓN COMO PASO OBLIGADO QUE PREPARA UN DIÁLOGO MÁS MADURO

Intento de lecturas cruzadas, exegética y psicoanalítica, del relato bíblico de Babel

En el marco del congreso de Asís, que aborda el tema “Más allá de las identidades, polifonías humanidades diversas”, vamos a explorar el relato bíblico de Babel (Génesis 11, vv1-9) para buscar elementos significativos que traten las condiciones de un diálogo entre humanos. Vamos a hacer una exégesis de orientación cristiana del texto, así como una escucha psicoanalítica. Muchos argumentos sostienen una línea interpretativa según la cual este relato, al hablar de la lengua y de las lenguas, evoca aspectos fundantes del diálogo, subrayando los impasses del pensamiento único y tiránico sobre la humanidad.

Por una parte, cuando quiere uno entrar en diálogo con el otro, tiene necesidad de desarrollar una confianza suficiente en sus propias percepciones, pensamientos, sentimientos y, finalmente, en su propia identidad diferenciada. Por otra parte, esta confianza suficientemente desarrollada debería permitir en su caso el confrontarse a un pensamiento diferente del propio, el permitir el convertirse en confuso, el aceptar el “perdersse en lo desconocido del mundo del otro” al contacto con una cultura y con unas prácticas diferentes de lo conocido, sin sentirse amenazado desmedidamente ni tener que renegar de entrada de lo que se percibe y se comprende de si mismo.

Llamado a entrar en el pensamiento, en la cultura y, por tanto, en la lengua del otro, acompañado, ciertamente, de algunos miedos y sobre todo de un vivo deseo de curiosidad y de la intuición de que algo esencial, vital para la comunidad de los humanos está en juego, esto es aceptar el vivir la tensión entre el enraizamiento en si mismo y la abertura al otro, para experimentar la aventura de un intercambio de humanidad consistente.

Indicamos algunas pistas posibles para acercarnos al fenómeno de lo extranjero en sí mismo, para reconocer la ilusión en la que estamos frecuentemente pensando que solamente el otro, nuestro vecino o nuestro lejano nos es extranjero. Subrayamos también el lado radicalmente diferente del otro. Finalmente, nos referimos a la dinámica de la pareja y de sus aleas para ilustrar algunas situaciones críticas y dificultades, así como el enriquecimiento y la dimensión vital de un verdadero diálogo cuando nos arriesgamos a hacerlo posible.

BABELE O LA CONFUSIONE COME PASSAGGIO OBBLIGATO VERSO UN DIALOGO PIÙ MATURO

Saggio di letture incrociate esegetiche e psicoanalitiche del racconto biblico di Babele

Nell'ambito del congresso di Assisi sul tema "Oltre le identità. Polifonie, diverse umanità", si pensa utile esplorare il racconto biblico di Babele (Genesi, 11, 9) alla ricerca di elementi significativi riguardo alle condizioni del dialogo tra esseri umani. Si procederà con un'esegesi del testo che segue un orientamento cristiano, nonché con un ascolto psicoanalitico. Diversi argomenti sostengono una linea interpretativa secondo la quale questo racconto, parlando della lingua e dei linguaggi, evoca degli aspetti fondanti del dialogo e sottolinea i limiti del pensiero unico e tirannico sull'umanità.

Da una parte, chiunque voglia entrare in dialogo con l'altro ha bisogno di sviluppare una fiducia sufficiente nelle proprie percezioni, nei propri pensieri, nei propri sentimenti e infine nella propria identità differenziata. D'altra parte, questa fiducia sufficientemente sviluppata dovrebbe consentire alla persona di confrontarsi con un pensiero diverso dal proprio, di entrare anche in confusione, di accettare di 'perdersi nell'ignoto del mondo dell'altro', in contatto con una cultura e con delle pratiche differenti rispetto a quelle che si conoscono, senza per questo sentirsi oltre modo minacciati, né dover rinnegare ciò che si percepisce e si comprende di se stessi.

Entrare nel pensiero, nella cultura e quindi nella lingua dell'altro, accompagnati certo da alcune paure e soprattutto da un desiderio vivo di curiosità e dall'intuizione che qualcosa di essenziale, di vitale per la comunità degli uomini è in gioco, è accettare di vivere la tensione tra radicamento in se stessi e apertura all'altro, per sperimentare l'avventura di uno scambio consistente di umanità.

Indichiamo alcune piste possibili per affrontare il fenomeno dell'estraneo in sé, riconoscere l'illusione, nella quale spesso viviamo, che consiste nel pensare che soltanto l'altro, il nostro vicino o lontano, ci sia estraneo. Si rileverà anche il lato drasticamente diverso dell'altro.

Infine si farà riferimento alla dinamica della coppia e i suoi aspetti aleatori per illustrare le poste in gioco e le difficoltà così come la ricchezza e la dimensione vitale di un vero dialogo, quando si osa renderlo possibile.

Elena DDV Dragotto (Italia)

**IO SONO LA MIA MOLTITUDINE.
L'IDENTITÀ SECONDO LA PSICOLOGIA DEI SÉ**

Quando parlo con sincerità so con quale sincerità parlo. Sono variamente altro da un io che non so se esiste. (Fernando Pessoa)

La maggior parte delle persone crede che la propria identità sia la risposta alla domanda: “Come sei per natura?” a cui segue una lista di aggettivi che pensiamo definire a noi stessi ed al nostro interlocutore la nostra identità. Dire che “per natura” sono gentile, altruista, sensibile oppure razionale, responsabile, determinato, secondo l’approccio della Psicologia dei Sé, non significa altro che definire quelle parti di noi nelle quali siamo identificati e che per questo ci rappresentano e ci fanno sentire in qualche modo “giusti”, “a posto”, “presentabili ed accettabili” dagli altri. In realtà, quella che crediamo essere la nostra identità, è solo un’identificazione in alcuni aspetti interiori di noi stessi.

Quando nasciamo siamo esseri totalmente vulnerabili, nell’assoluto bisogno di qualcuno che si prenda cura di noi sia a un livello fisico che a un livello affettivo, in mancanza di queste cure il rischio è elevatissimo: la morte. Quando nasciamo siamo provvisti di tutti i comportamenti, i punti di vista, i modi di essere e di fare che esistono nel mondo, i **Sé interiori**, sia quelli che comunemente consideriamo belli o accettabili sia quelli che invece consideriamo brutti o inaccettabili, organizzati in noi in “polarità” Questo significa che se in noi c’è un Sé “altruista”, sicuramente alla polarità opposta troveremo il Sé “egoista”. Di questo immenso bagaglio iniziamo a fare una cernita e la scelta avviene in base ai risultati che certi comportamenti che mettiamo in atto conseguono.

Se ad esempio nasco in una famiglia dove il valore della responsabilità è molto forte e sostenuto, ecco che inizierò a preferire anche per me comportamenti e modi di agire che mettano in primo piano questa qualità, perché questo verrà riconosciuto, approvato ed apprezzato da chi si prende cura di me ed io mi sentirò amato e per questo al sicuro.

Con il tempo mi accorgo con sempre maggiore chiarezza ed, ahimè, anche attraverso rimproveri che mi feriscono, che il comportamento opposto, l’irresponsabilità, non è ugualmente apprezzato, ma anzi, alcune volte addirittura punito.

E così, a seguito di questa constatazione, inizierò sempre di più ad agire come bambino responsabile, “*un vero ometto*”, o “*una vera donnina*”, e a non agire più l’irresponsabilità, causa di dolore, disagio e rimproveri. Questa scelta avviene in maniera totalmente inconscia.

Questa è la dinamica attraverso la quale la nostra personalità si forma secondo la **Psicologia dei Sé**, (Psychology of Selves), nata negli anni ’70 per opera di Hal Stone, Ph.D., e Sidra Stone, Ph.D., mostrando come questi Sé interiori determinano il modo di vedere il mondo, come controllano il nostro comportamento e come limitano le nostre scelte. Ciò che ci fa agire nel mondo sono i nostri Sé primari, ma, identificati in loro, l’agire sarà sempre in automatico, mai uno scegliere reale. Questo perché non possiamo fare altro che comportarci in quel modo.

E così, quell’immenso bagaglio e quella ricchezza di cui siamo portatori, presto si riduce a pochi e ripetitivi comportamenti che non ci permettono la libertà di vivere. L’intento dei nostri Sé primari, che è la nostra famiglia interiore, è quello, anche in età adulta, di proteggere le nostre parti vulnerabili. Quel bambino, che una volta fu tale nella realtà fisica ed ora continua ad esistere nella nostra realtà interiore, ha bisogno di amore e di riconoscimento ed ha fatto l’esperienza che comportandosi in un certo modo ciò di cui aveva ed ha bisogno lo ha ricevuto: l’amore dei genitori; ed ora i Sé primari ritengono di dover continuare a farci agire nello stesso modo per ottenere lo stesso risultato: l’amore e la stima da parte degli altri.

Per la maggior parte di noi è proprio questa identificazione che viene confusa con la propria identità, e quindi se ad esempio mi “identifico” nel mio lavoro, in realtà è solo “una parte di me” che “*mi/si identifica*” nel mio lavoro, perché ce ne sarà sicuramente un’altra che “*mi/si identifica*” nello sport o nel relax nella natura, anche se non ne sono consapevole.

Con il passare degli anni questa identità, o insieme dei Sé primari, che da piccoli e da giovani ci ha aiutato ad affrontare le sfide della vita, può diventare una prigioniera che impedisce l'espressione degli altri Sé interiori, che vogliono emergere nella nostra vita e portare il loro contributo ed i loro doni.

Un'identità "monolitica" e sempre uguale a sé stessa, che vogliamo mantenere a tutti i costi, per la Psicologia dei Sé è un'identificazione e di conseguenza, in base a quanto detto in precedenza, una costrizione, un depauperamento, un'illusione, è paura che, se ci si comporta diversamente, non saremo amati, riconosciuti, apprezzati, visti, stimati.

La vita è ampia, complessa, ricca, diversificata e per vivere appieno noi stessi e la vita, abbiamo bisogno di tutte le "nostre identità interiori", di tutti i nostri Sé interiori, della nostra "moltitudine" interiore che si amplia mano a mano che ne scopriamo i componenti.

Ed è per questo che la nostra identità, se accettiamo la sfida della vita che è fluire ed evolvere, non potrà mai essere la stessa, non saremo mai gli stessi ed allo stesso tempo lo saremo. E allora che senso ha, in questi termini, riconoscersi in una propria unica identità? Non è più naturale, attraverso la conoscenza e la pratica della nostra moltitudine interiore, raggiungere e vivere lo scopo per cui siamo nati? Potrebbe essere questa la nostra identità, ciò che ci identifica tra gli altri e cioè giungere a vivere il nostro scopo di vita?

Pertanto, dal mio punto di vista, sarebbe meglio più che di identità parlare di "unicità", del modo unico che ogni essere umano ha di esprimere la moltitudine che è. E' questo ciò che mi identifica rispetto agli altri, ma senza separarmi dagli altri o giudicare le altre identità/unicità.

Tutti gli esseri umani sono abitati dagli stessi Sé interiori, questo è ciò che li unisce e li fa simili, ma ognuno di loro li esprime nella vita in maniera unica, e questo è ciò che li individua, li identifica e li rende *unici*.

La maggior parte di noi vive una vita molto più "ristretta" di quanto in realtà sia possibile, spesso proprio a causa di una presunta identità a cui essere fedeli, ma, al contrario, si può imparare ad "essere la propria moltitudine" in maniera *unica*. Permettiamo a noi stessi di stupirci ed appassionarci alla nostra vita ed alla sua ricchezza, come accade in un viaggio in luoghi sconosciuti o nel viaggio musicale di una sinfonia, dove ogni strumento porta il suo contributo ed il suo particolare modo di interpretare il suono.

JE SUIS MA MULTITUDE. L'IDENTITÉ SELON LA PSYCHOLOGIE DES SOI

Quand je parle avec sincérité je ne sais pas avec quelle sincérité je parle. Je suis vaguement autre par rapport à un moi dont je ne sais pas s'il existe. (Fernando Pessoa)

La plus grande partie de personnes croit que leur identité correspond à la question: «Comment es-tu par nature»? En réalité, ce que nous croyons être notre identité, est une identification à certains aspects intérieurs de nous-même. En chacun de nous cohabitent tous les comportements, les points de vue, les manières d'être et de faire qui existent au monde, qu'ils soient beaux ou laids, mais dès le plus jeune âge nous choisissons d'en activer certains au détriment d'autres et nous créons notre identité à partir de ce choix, lequel est presque toujours inconscient.

Au fil des années qui passent, cette identité, ou Soi primaire, qui nous a aidé à affronter les défis de l'existence quand nous étions petits et dans notre jeunesse, peut devenir une prison qui bloque l'expression d'autres identités, ou Soi intérieurs.

La vie est vaste, complexe, riche, diversifiée et pour vivre pleinement nous-même et vivre pleinement notre vie, nous avons besoin de toutes nos « identités intérieures », de tous nos Soi intérieurs, de notre «multitude» intérieure qui grandit au fur et à mesure que nous découvrons ses composants.

Notre identité, si nous acceptons le défi de la vie qui est de s'écouler et d'évoluer, ne sera jamais la même, nous ne serons jamais les mêmes tout en restant nous-même. Car plus que d'identité il vaudrait mieux parler d'«unicité», de notre manière unique d'exprimer la multitude que nous sommes: c'est cela

qui me caractérise par rapport aux autres, sans pour autant me séparer des autres ou me pousser à juger les identités des autres.

Tous les êtres humains sont habités par les mêmes Sois intérieurs, c'est ce qui les unit et en fait des semblables, mais chaque être humain exprime ces Sois intérieurs de façon unique au cours de sa vie, et c'est ce qui le caractérise et le rend unique.

La Psychologie du Soi (Psychology of Selves), née dans les années '70 avec les œuvres de Hal Stone, Ph.D., et Sidra Stone, Ph.D., montre comment ces Sois intérieurs déterminent notre manière de voir le monde, comment ils contrôlent notre comportement et comment ils limitent nos choix. La majeure partie d'entre nous vit une vie beaucoup plus « limitée » qu'elle ne pourrait, mais il est possible d'apprendre à « être notre propre multitude » de manière unique.

YO SOY MI MULTITUD. LA IDENTIDAD SEGÚN LA PSICOLOGÍA DE LOS YOES

*Cuando hablo con sinceridad, yo no sé con qué sinceridad hablo.
Soy verdaderamente otro diferente de un yo que no sé si existe
(Fernando Pessoa).*

La mayor parte de las personas cree que la propia identidad sea la respuesta a la pregunta: ¿"cómo eres por naturaleza"? En realidad aquella que creemos sea nuestra identidad, es una identificación en algunos aspectos interiores de nosotros mismos. En cada uno de nosotros conviven todos los comportamientos, los puntos de vista, los modos de ser y de hacer que existen en el mundo, bellos y feos, pero desde que eramos pequeños escogimos de actuar sólo algunos dejando otros y así creamos nuestra propia identidad en base a esta elección casi subconsciente.

Con el paso de los años esta identidad, o Sí primario, que desde pequeños o jóvenes nos ha ayudado a afrontar los desafíos de la vida, puede transformarse en una prisión que impide la expresión de otras identidades, Sí mismas interiores, que quieren emerger en nuestra vida.

La vida es amplia, compleja, rica, diversificada, y para vivir plenamente nosotros mismos y la vida, necesitamos de todas "nuestras identidades interiores", de todos nuestros Sí mismos interiores, de nuestra "multitud" interior que se amplía poco a poco en la medida que vamos descubriendo los componentes.

Nuestra identidad, si aceptamos el desafío de la vida que es fluir y devenir, no será nunca la misma, no seremos nunca los mismos y al mismo tiempo lo seremos. Porque más que de identidad, sería mejor hablar de "unicidad" de nuestro único modo de expresar la multitud que somos. Y es esto lo que me identifica respecto a los otros, pero sin separarme de los otros o sin juzgar las otras identidades.

Todos los seres humanos son habitados por los mismos Sí mismos interiores, esto es lo que los une y les hace semejantes, pero cada uno de ellos expresa en la vida de modo único y esto es lo que los identifica y los hace únicos.

La Psicología del Sí mismo (Psychology of Selves), nacida en los años 70s, por iniciativa de Hal Stone Ph.D., y de Sidra Stone, Ph.D., muestra como estos Sí mismos interiores determinan el modo de ver el mundo, como controlan nuestro comportamiento y como limitan nuestras elecciones. La mayor parte de nosotros vive una vida muy "restringida", más de cuanto en realidad sea posible, pero se puede aprender a "ser la propia multitud" de modo único.

Marcel Durrer (Suisse)

**« MOI, JE SUIS, MOI-MÊME », LUC 24,33-49 : LE CORPS DU RESSUSCITÉ,
L'IDENTITÉ ET LA RÉALISATION DE SOI**

Le récit d'apparition de Jésus ressuscité de Luc 24,33-49 fait suite à celui trop bien connu des disciples d'Emmaüs. Cette proximité fait de l'ombre à la dernière manifestation du Ressuscité aux disciples dans l'évangile de Luc. Pourtant cet épisode donne la touche finale de l'identité de Jésus dans l'évangile avant de se déployer par la médiation des apôtres dans la deuxième partie de l'œuvre de Luc, les Actes des Apôtres.

Les deux formes d'intrigue

La traduction du v.39 pose la question de l'intrigue et de son dénouement. Habituellement le verset 39b « ego eimi autos » est traduit par « c'est bien moi ». Le Ressuscité décline son identité. Traduit ainsi, il s'agit d'une intrigue de résolution. Cependant, une traduction littérale de la déclaration du Ressuscité est « Moi, je suis moi-même ». Cette traduction ouvre sur la question de l'identité de Jésus elle-même. Il s'agit alors d'une intrigue de révélation à travers laquelle le Ressuscité révèle son identité et instaure l'identité de témoins des disciples en les édifiant dans la Parole et en leur ouvrant l'intelligence des Écritures.

Un corps blessé séparé

Le récit de Luc est construit sur un paradoxe. Il insiste à la fois sur le corps du ressuscité et en même temps sur le fait qu'il n'est pas un pur esprit, un ectoplasme ou un fantôme. Son existence échappe à l'explicable et pourtant c'est la relecture de la réalité par une parole qui permet d'appréhender la réalité de l'identité du Ressuscité. Parole d'origine pour le croyant, Jésus, le Fils, est bien celui qui s'est incarné gage de notre propre identité. Il est celui qui métamorphose notre finitude, malgré les apparences, telle une nouvelle naissance. La résurrection, événement hors temps, fait éclater notre temps qui n'est pas simplement un entre-deux, entre la naissance et la mort, mais une identité qui transcende le temps. Adhérer à cette dimension, ne peut être que le fruit du saut de la foi dans la force créatrice de Dieu et de son Esprit car Jésus est « entré dans sa gloire », c'est-à-dire dans le monde du divin.

Le repas non partagé

Cet importance du corps est encore appuyée par la demande du Ressuscité de manger devant les disciples. Jésus prend du poisson grillé et le mange devant eux. Contrairement à ce que les Actes relatent en 1,4, il ne s'agit pas à proprement parlé d'un repas. Seul Jésus mange ce que les disciples lui proposent, du poisson grillé. Ce fait peut paraître étonnant alors même que Jésus vient d'instituer la cène (Lc 22,14ss). Mais n'y a-t-il pas dans ce fait étrange une indication forte ? Le lien que Jésus entend instaurer avec ses disciples n'est pas un lien fusionnel – le risque serait de comprendre ainsi le lien du sang établi par le dernier repas – mais un lien qui permet la séparation.

Le parcours des émotions

Dans l'Antiquité, les personnages ont un caractère déterminé, un masque (« persona »). Dans le récit de Luc, ce qui est remarquable, c'est la mention des émotions des disciples, leur évolution et leur prise en compte au cours de la narration. « Terrifiés et remplis de crainte » d'abord, ils sont troublés, puis « incroyants de joie » (oxymore) pour enfin s'étonner.

Un corps parlant, émergence du je de l'autre

La « démonstration » de la corporalité du Ressuscité aboutit au discours des v. 44-49. Le ressuscité ne dit rien de nouveau. Mais il institue l'Écriture comme clé de lecture de sa destinée. Le programme progressif de reconnaissance du Ressuscité aboutit au discours où il institue ses disciples comme témoins, grâce à L'Écriture. « Voici mes paroles que je vous ai dites... » v.44 Merveilleuse formule souveraine : que souhaiter de mieux que de devenir disciple de celui qui peut vraiment parler en « Je », et nous apprendre ce langage. On comprend bien qu'à travers l'Écriture, c'est Dieu qui agit, ce Dieu qui relève

celui qui gisait dans la mort et qui a pour projet de faire rejaillir sur toutes les nations la force de libération ainsi éveillée. Pour ce faire, ils recevront la puissance d'en haut, litt. « revêtus de puissance », celle de l'Esprit de Dieu qui leur donnera la plénitude de cette identité nouvelle.

L'espace de l'absence

Le fait que Jésus disparaisse, moment qui n'est pas raconté, permet une réflexion sur notre rapport à la terre qui est un enjeu de l'identité sociale voire patriotique. Jésus ne reste pas enfermé dans un tombeau qui pourrait devenir lieu de pèlerinage et donc qui pourrait être revendiqué comme une terre sacrée, propriété d'une famille, d'un groupe ou d'une nation.

**« YO SOY YO MISMO », LUC 24,33-49: LA IDENTIDAD DEL RESUCITADO,
LA IDENTIDAD Y LA REALIZACIÓN DE SÍ**

El último párrafo del Evangelio de Lucas narra de Jesús resucitado que se muestra a sus discípulos. En la narración, la expresión del texto “ego eimi autos”, verso 39 b ha sido a menudo traducido como “soy precisamente yo”. Esta primera traducción representa una resolución. Resolver la cuestión de la identificación de aquél que aparece: se trata verdaderamente de Jesús, aquél que ha sido crucificado. No obstante, una traducción más literal del pasaje debería ser la siguiente: “soy yo mismo”. Traducida de este modo, la expresión aparece como una revelación. Mostrándose, Jesús revela su identidad de resucitado. La narración invita entonces a los discípulos “incrédulos por la alegría” y el lector a entrar en la perspectiva de una antropología cristiana cuyo modelo es el crucificado vivo. El resucitado se muestra a sí mismo, con su cuerpo y con sus heridas. Instauro sus discípulos en la palabra. La identidad del Hijo es propuesta como filiación y plena realización de sí mismo, a la cual cada uno debería consentir.

Es verdad que las narraciones de la resurrección se dirigen a los creyentes y por lo mismo deben ser leídos en la fe. Pero constituyen una llamada a “re-pensar” la identidad. Este modo de concebir la identidad, abre un debate y entra en un diálogo, una confrontación, con los conceptos modernos de la identidad.

**« IO SONO ME STESSO » LUCA 24,33-49: IL CORPO DEL RISUSCITATO,
L'IDENTITÀ E LA REALIZZAZIONE DI SÉ**

L'ultimo brano del Vangelo di Luca narra di Gesù risuscitato che si mostra ai discepoli. Nel racconto, l'espressione del testo « ego eimi autos » versetto 39 b è spesso tradotta con « sono proprio io ». Questa prima traduzione rappresenta una soluzione. Risolve la questione dell'identificazione di colui che appare: si tratta veramente di Gesù, colui che è stato crocifisso. Tuttavia una traduzione più letterale del passo dovrebbe essere la seguente: « io sono me stesso ». Tradotta in questo modo, l'espressione appare come una rivelazione. Mostrandosi, Gesù rivela chi è, la sua identità di risuscitato. Il racconto invita quindi i discepoli « increduli dalla gioia » e il lettore ad entrare nella prospettiva di un'antropologia cristiana il cui modello è il crocifisso vivo. Il risuscitato mostra se stesso, con il suo corpo e le sue ferite. *Instaura* i suoi discepoli nella parola. L'identità del Figlio è proposta come filiazione e piena realizzazione di sé, alla quale ognuno dovrebbe acconsentire.

È vero che i racconti di risurrezione si rivolgono ai credenti e devono essere letti nella fede. Sono un appello a « ri-pensare » l'identità. Questo modo di concepire l'identità apre un dibattito ed entra in un dialogo, un confronto, con le concezioni post-moderne dell'identità.

Nicolas Duruz (Suisse)

DIALOGUER : DANS QUELLE LANGUE ?

Dans notre société contemporaine, marquée entre autres par l'atomisation du lien social et les replis identitaires, la question autour des identités individuelles et collectives est incontournable. Elle rend toujours plus urgente la pratique de la négociation, au mieux du dialogue, pour surmonter les affrontements et prévenir les conflits de territoire.

Les difficultés du dialogue et ses tentations

Les interlocuteurs parlent la plupart du temps une « langue » différente, expression d'un « monde » à chaque fois pétri d'intentions, de valeurs et de pratiques spécifiques. Certaines questions se posent, prennent sens, se justifient et s'entendent dans tel « monde » et non dans cet autre. Les difficultés d'un dialogue sont réelles, comme le sont tout autant les tentations d'atténuer les tensions inhérentes à ce dialogue.

Tentation de trop vite identifier dans le monde de l'autre des réalités qui nous sont familières et importantes. Tentation de ne pas reconnaître l'écart existant entre ce que l'autre vit et exprime et la traduction que nous en faisons à l'intérieur de notre propre langage. Tentation d'aspirer à une langue commune, à un « esperanto » au-delà des diversités.

L'éthique du dialogue

Dans notre culture occidentale éduquée à la tolérance, l'impératif éthique du dialogue opère. Quelles que soient l'inspiration et la source des discours sur cette éthique (philosophique, religieuse, anthropologique, linguistique, psychanalytique, etc.), on retrouve toujours un accent mis sur l'importance de l'écoute, l'ouverture à l'altérité, le refus de l'emprise, la reconnaissance de la différence. Le risque de la confusion est surmontée grâce à la différenciation. La recherche de la « mêmété » narcissique est contrée grâce à la reconnaissance des limites. En bref, l'enjeu de ce que certains ont appelé le « dialogue herméneutique ».

Un dialogue de type occidental ?

Si l'éthique du dialogue défend donc la nécessité de maintenir, pour rendre possible ce dialogue, l'existence de plusieurs mondes de vie (multiversité), elle ne le fait pas moins de manière universelle, en proposant un référentiel unique, un supra-langage : celui de la *différence*, à partir de laquelle se pense la construction identitaire de l'individu et de tout collectif. L'éloge de la différence se soutient des catégories centrales forgées par notre culture occidentale pour penser l'homme et la société, à savoir celles de sujet, langage, personne, parole, altérité, différenciation, narcissisme, etc.

Il s'ensuit une série de questions: que signifie dialoguer avec des interlocuteurs dont le monde culturel les rend moins sensibles à la valeur structurante de la différence ? Dans quelle langue (règles du jeu) dialoguer ? Quels sont les équivalents proches du dialogue dans ces cultures ? Et plus fondamentalement, comment se pose et se pense la question de l'identité dans des cultures, philosophies ou religions non occidentales ? Dans les rapprochements interculturels ou interreligieux, il n'est pas suffisant de prôner un dialogue fondé sur la reconnaissance de mondes différents. Il faut se demander, plus radicalement, dans quelle langue ce dialogue peut se pratiquer.

Quelques pistes

A travailler par exemple la notion d'*identité* dans la philosophie bouddhiste ou hindouiste, ou celle de *père* dans la tradition du confucianisme, en contraste avec le développement qui en a été fait dans la culture judéo-chrétienne.

- Mise en comparaison de la notion de *personne* et de la relation Je-Tu qu'elle appelle (dont les sources sont à trouver dans les religions monothéistes de l'alliance et dont le prototype est donné dans le dialogue trinitaire), avec celle d'*impersonnalité*, qui peut caractériser d'autres formes d'être au monde et de lien social dans des cultures non occidentales. Celles-ci permettraient-elles de révéler certains partis pris implicites ou présupposés à l'oeuvre dans la raison occidentale, si habituée à penser l'humain et le

lien social, avec les notions d'individuation-séparation, de subjectivité, de singularité des existences, de contrat social, etc. ? Une sorte de prise oblique sur notre impensé, dirait François Julien.

DIALOGAR: EN QUÉ IDIOMA ?

En la sociedad contemporánea, caracterizada, entre otras cosas, por la armonización de los nexos sociales y por re-plegamientos identitarios, la cuestión de las identidades individuales y colectivas es imprescindible, así como lo es el problema de los diálogos posibles.

Partiendo de la observación de hecho que la mayor parte de las categorías que son utilizadas para reflexionar sobre esto argumento (personas, sujetos, palabras, narcisismo, etc.), han nacido en el crisol de nuestra cultura occidental, nuestra relación pretende examinar un punto preciso: ¿cómo se pone y se piensa la cuestión de la identidad en las otras culturas, filosofías y religiones no occidentales? ¿Es necesaria otra descentralización, más allá de lo que toca al diálogo intercultural?

¿Esta descentralización puede tener implicaciones también en lo que toca al diálogo entre las personas y entre los grupos de pertenencia occidental?

DIALOGARE: IN QUALE LINGUA ?

Nella società contemporanea, caratterizzata, tra l'altro, dall'atomizzazione del legame sociale e dai ripiegamenti identitari, la questione delle identità individuali e collettive è imprescindibile, così come il problema dei dialoghi possibili.

Partendo dall'osservazione del fatto che la maggior parte delle categorie che vengono utilizzate per riflettere su quest'argomento (persone, soggetti, parole, narcisismo, etc.) sono nate nel crogiolo della nostra cultura occidentale, la nostra relazione vuole esaminare un punto preciso: come si pone e si pensa la questione dell'identità nelle altre culture, filosofie e religioni non occidentali? È necessario un altro decentramento, oltre a quello che riguarda il dialogo interculturale? Questo decentramento può avere delle implicazioni anche in merito al dialogo tra le persone e tra i gruppi di appartenenza occidentali?

Franca Fedeli Bernardini (Italia)

AL DI QUA E AL DI LÀ DELL'IDENTITÀ: RAZZISMO E MULTICULTURALISMO

L'etnografia, o scrittura delle culture, da terreno "neutro" e "oggettivo" dell'antropologia che osserva i fenomeni culturali descrivendoli, riflette oggi sull'etnocentrismo della cultura osservante poiché senza incontro reale la narrazione dell'altro o le reciproche narrazioni sono soggette a luoghi comuni, proiezioni, aspettative o peggio a manipolazioni e pregiudizi. La consapevolezza di Mondher Kilani sull'invenzione dell'altro e di Jean Loup Amselle sull'arbitrarietà delle rappresentazioni occidentali e le trappole del discorso colonialista truccato, sottolineano l'interconnessione delle culture, inserite in una rete locale e globale, e la loro fluidità, adattabilità e permeabilità. Inoltre riportare la storia all'interno delle cosiddette società senza storia o riflettere come Eric Hobsbawm sull'invenzione della tradizione nelle società storiche significa decostruire la staticità ridando spessore e senso a fenomeni mutevoli che solo apparentemente si fissano con continue invenzioni.

La costruzione dell'"autenticità" che affonda le radici nella riattualizzazione della storia e la reinvenzione mitica del primato con l'eliminazione dello "spurio", implica una "immutabilità sicura" e una "narrazione" che concepisce la cultura come totalità atta a rinforzare l'identità e la supremazia del singolo. Rappresentare l'identità come una "solida" struttura differenziante che s'opponesse all'alterità, alla decostruzione, al mutamento, "tramandata" di generazione in generazione, significa negare che la sua costruzione dipenda da scelte, da interessi e valori, ma affondi nelle radici della "tradizione". Se invece è fatta di decisioni che accompagnano l'esistenza occorre abbandonare ogni visione fissa per adottarne una apparentemente "debole", come la metafora della nave Argo di Tzvetan Todorov che, pur modificata nel tempo in tutte le sue componenti, rimane pur sempre una nave che giunge in porto.

Secondo la *Social Identity Theory*, l'identità si costruisce attraverso tre processi funzionalmente collegati: la *categorizzazione di appartenenza* (di genere, sociale, etnica, religiosa...) che tende a massimizzare le somiglianze e le differenze tra i soggetti all'interno della stessa categoria e delle categorie contrapposte, la *identificazione sia situazionale che transitoria* e il *confronto sociale* tra il proprio *ingroup* e l'*outgroup* di riferimento, fattori che permettono di costruire e scegliere partendo da una gerarchia di appartenenze multiple.

Tanto più dialettica quanto le particolarità s'adattano ai differenti contesti, l'identità pone un problema di confini tra alterità o di superamento degli stessi. La negazione dell'altro, e la sua implicita marginalizzazione, presuppone una chiusura poiché, come afferma Hitler, "Chi toglie i confini apre una via che finisce in un mare senza rive". La creazione di un campo identitario "sicuro" e accettabile -con la separazione netta "me altro da me"- presuppone il rifarsi al passato per costruire il futuro relegando il presente, dimensione dell'incontro, sullo sfondo o, implicitamente, condannandolo. L'identità che sceglie di confrontarsi con l'alterità apre, spesso con fatica, i confini crea valori e diritti sociali con pretesa universalizzazione o parcellizzazione degli stessi come avviene nel giro di un secolo dalla proclamazione dei diritti dell'uomo a diritti estesi a un popolo che s'incammina a diventare nazione (romanticismo) e impero (colonialismo), fino al fraintendimento del rapporto razza nazione e la costruzione dello stato razziale senza giungere ancora a statualità veramente interculturali.

Libertà, uguaglianza, fratellanza sono i tre principi sociali inscindibili e legati che fondano il diritto occidentale (se la libertà si sposa con l'uguaglianza davanti all'accettazione culturale di norme condivise) e l'etica (se l'uguaglianza si lega alla fraternità intesa come obbligo morale che crea unione nella condivisione di valori e diritti). Se l'uguaglianza percepisce l'altro come simile e rientra nella sfera dei diritti al pari della libertà, la fratellanza, come identificazione con l'altro che appartiene alla stessa fratia umana, acquista il significato di profondo obbligo morale, fattore costruttivo di civiltà, ma anche di feroce contrasto ampiamente evidenziato dai miti come quelli di Caino e Romolo, fraticidi fondatori di città.

Nel XIX e fino a metà del XX secolo la storia delle idee, sempre sul crinale tra universalità (dei diritti) e particolarità (delle culture), tende sia verso l'uguaglianza con negazioni della libertà che verso l'ineguaglianza relazionale e sociale in nome delle libertà individuali che negano autodeterminazione, fratellanza, solidarietà e quindi libertà dell'oppresso nel migliore dei casi solo tollerato. Se il razzismo è il

frutto avvelenato della disuguaglianza sociale, nazionale e senza confini trasposta dal singolo, al ceto, al genere o alla razza, il multiculturalismo post bellico tiene faticosamente in equilibrio culture diverse che spesso convivono, ma non dialogano. Già Henri Bergson, contro Herbert Spencer e le teorie scientifiche contemporanee nel “*Saggio sui dati immediati della coscienza*” del 1889 per descrivere la diversità tra scienza e coscienza, cita l’esempio dei rintocchi di una campana che raccolti in un ritmo danno un’impressione qualitativa, diversamente da quando si dissociano l’uno dall’altro in rapporti numerici e intervalli. Il tempo della coscienza che si caratterizza come durata, conservato nella memoria, mai identico in quanto pregno di maggiore o minor valore, sarebbe assimilabile a un gomito che continuamente si ingrossa, a differenza del tempo spazializzato della scienza simile a una collana di perle accostate. Se ancora alla fine del XIX secolo il contrasto tra coscienza-conoscenza e scienza che si va razzializzando deformando i cosiddetti principi universali -con i suoi assiomi indimostrabili e contraddittori infilati come perle, di superiorità biologica produttrice di cultura in bilico tra presunta civilizzazione e colonialismo, stati nazione e mondi altri da conquistare-, oggi le forme più mascherate di razzismo, abbandonata l’indimostrabile supremazia biologica della razza bianca, virano sul riconoscimento della supremazia culturale dell’occidente cosmopolitico in bilico tra globalizzazione, rinazionalizzazioni e etnicismi risorgenti in un fosco scenario caratterizzato da scontri di identità culturali e di civiltà, come nella profezia in parte autoavveratasi di Samuel Huntington (*Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, 1996).

Multiculturalismo, criticato da Zygmunt Bauman come dialogo tra culture disuguali, o interculturalismo, come rapporto tra culture dialoganti, e razzismo, come suo contro-specchio che ne evidenzia le difficoltà e sottili ambiguità, sono aspetti differenti della costruzione dell’identità. Se una società che si riconosce multietnica deve confrontarsi con “l’altro” e con “l’oltre” tenendo faticosamente in equilibrio diverse culture, con i limiti da rispettare e valicare nel rispetto delle differenze e il meticciamento dei “frutti puri”, una società razzista rinnega l’uguaglianza “dell’altro” e può andare “oltre” in una sorta di utopia negativa in cui il futuro è il compimento di una umanità superiore e non contaminata, che s’inizia a preparare. Se l’andare “al di là dell’identità” significa costruire, riconoscere la storicità di tutte le culture e la loro possibilità d’interagire, restare “al di qua dell’identità” implica selezionare, distinguere, dividere, riportare alla naturalità, alla particolarità, allo stereotipo e sostanzialmente negare passato e futuro o prefigurarli come continuità da perfezionare. Se l’operazione di unire per costruire identità flessibili produce un’interazione ed un riconoscimento dell’altro, separare, ridurre, sfoltire per rafforzare una presunta identità finiscono inevitabilmente per rendere l’altro dissimile. Se poi l’altro è diverso e non complementare, l’identità può non sopportare l’intrusione dell’inferiore, del disprezzato, dello straniero, potenzialmente pericoloso e nemico. Il razzismo sempre latente e differenzialista cristallizza gli individui all’interno della loro cultura e l’identità di appartenenza diventa una gabbia che non permette, o meglio nega, l’incontro, la contaminazione e il métissage. Costruire l’identità significa spostare i confini fisici e psicologici: l’altro è diverso da me, ma simile e compatibile (pluralismo, multiculturalismo, interculturalismo, tutela delle minoranze), l’altro è diverso e assimilabile per renderlo simile a me (assimilazionismo), l’altro è culturalmente inferiore a me e segregabile (apartheid, trasferimento in massa, sottomissione continuata), l’altro è razzialmente inferiore e eliminabile (genocidio). Decostruire l’identità che genera disuguaglianza e razzismo, incomunicabilità e malcelata tolleranza significa oggi sottoporre a profonda critica i concetti di alterità e identità, universalità e particolarità, uguaglianza e gerarchia, sapere e credenza, modernità e tradizione senza cadere nella trappola del relativismo culturale che unicizza, fissa e tendenzialmente separa.

EN-DEÇA ET AU- DELÀ DE L’IDENTITÉ: RACISME ET MULTICULTURALISME

La comparaison entre le self culturel et l’autre engage autant la culture observante que la culture observée. Si l’identité est un système de valeurs nécessaire au maintien de l’équilibre, la *Social Identity Theory* reconnaît trois processus reliés entre eux du point de vue fonctionnel qui permettent de construire et de choisir parmi une hiérarchie d’appartenances multiples: la *catégorisation* de l’appartenance (de genre, sociale, ethnique, religieuse...), l’*identification* aussi bien *situationnelle* que *transitoire* et la *comparaison*

sociale entre l'*ingroup* auquel le sujet appartient et l'*outgroup* auquel il se réfère. Si l'on imagine l'identité comme une structure différenciée qui se soustrait au changement, on nie que sa construction puisse dépendre d'une série de choix, si en revanche on reconnaît qu'elle est modifiable, alors elle est comparable au navire Argo, dans la métaphore de Todorov, lequel, bien que toutes ses parties aient été modifiées au cours du temps, n'en reste pas moins un navire. L'identité qui choisit crée des valeurs et des droits sociaux, qu'elle généralise (droits universels) ou limite, comme c'est arrivé au cours d'un siècle à partir de la proclamation des droits universels étendus à un peuple entier qui s'apprête à devenir une nation (romantisme) puis un empire (colonialisme). Liberté, égalité, fraternité sont trois principes indissociables; liés entre eux pour fonder le droit (si la liberté se marie avec l'égalité au sein de l'acceptation culturelle de normes partagées) et l'éthique (si l'égalité se marie avec la fraternité comme obligation morale qui crée une union au sein de valeurs partagées).

Vice-versa la construction de "l'authenticité" qui se fonde sur la "tradition", avec la réactualisation ou la réinvention mythique d'un être supérieur et l'élimination de l'"impur", implique une "immutabilité sûre" du *statu quo* et "une narration" qui ordonne les aspects cohérents ou fonctionnels pour donner une vision qui crée la continuité et conçoit la culture comme totalité non égalitaire.

Le multiculturalisme ainsi que le racisme son "contre-miroir" qui en souligne les difficultés et les ambiguïtés subtiles, sont deux aspects radicalement opposés de la construction de l'identité. Si une société multiethnique doit se confronter avec "l'autre" et "l'au delà" tout en maintenant un difficile équilibre entre plusieurs cultures différentes, avec les limites à respecter ou à dépasser dans le respect des différences et accepter le métissage des "fruits purs"; en revanche une société raciste renie l'égalité "de l'autre" et "va au delà" selon une sorte d'utopie négative où le futur serait l'accomplissement d'une humanité supérieure et non contaminée, qui commence à se préparer.

Si aller "au-delà de l'identité" veut dire construire, reconnaître que toute culture a une histoire en devenir et que les interactions entre différentes cultures sont possibles; rester "en-deçà de l'identité" implique le fait de sélectionner, de faire des distinctions, de diviser, de rapporter au "naturel", au particulier, au stéréotype, arrivant en définitive à nier le passé comme le futur ou à les préfigurer comme une continuité qu'il faut perfectionner. Si l'opération qui consiste à réunir pour construire une identité flexible produit une interaction et la reconnaissance de l'autre, en revanche séparer, réduire, élaguer pour renforcer une identité présumée sont autant d'actions qui finissent inévitablement par rendre l'autre différent. Si en plus l'autre est différent sans être complémentaire, l'identité peut ne pas supporter l'intrusion de l'inférieur, du dédaigné, de l'étranger qui est potentiellement dangereux et donc ennemi. Construire une identité signifie donc déplacer les frontières physiques et psychologiques: l'autre est différent de moi, mais semblable et compatible, l'autre est différent et pourtant assimilable pour le rendre semblable, ou bien l'autre est culturellement inférieur et on peut le ségréguer, l'autre est de race inférieure et on peut l'éliminer. Si déplacer les frontières de l'indifférencié au différencié, de l'inconnu au connu est une métaphore spatiale, Henri Bergson, contre Spencer et les théories scientifiques contemporaines, dans son "*Essai sur les données immédiates de la conscience*" en 1889, propose la notion de temps de la conscience. Pour décrire la différence entre spatialisation et durée Bergson cite l'exemple des tintements d'une cloche qui, si on les regroupe dans un rythme donnent une impression qualitative différente par rapport à celle que l'on a quand ils sont dissociés aussi bien dans leur rapport numérique que pour ce qui est des intervalles que l'on peut inscrire dans un cadre spatial.

Si le temps de la science était un temps spatialisé, le temps de la conscience qui est caractérisé dans sa durée, conservé dans la mémoire, jamais identique parce qu'imprégné de plus ou moins de valeur, pourrait être comparé à une pelote qui grossit sans arrêt, alors que le temps spatialisé ressemble à un collier de perles toutes identiques, mais, dans le cas du racisme ordonnées selon un hiérarchie.

MÁS ACÁ Y ALLÁ DE LAS IDENTIDADES: RACISMO Y MULTICULTURALISMO

La confrontación crítica entre el sí cultural y el otro embiste la cultura observante y observada. Si la identidad es un sistema de valores necesarios para el mantenimiento del equilibrio, la *Teoría de la Identidad Social*, reconoce tres procesos funcionalmente relacionados, que permiten construir y escoger en medio de una jerarquía de pertenencia múltiple: la *categorización de la pertenencia* (de género, social, étnica, religiosa...), la *identificación*, sea *situacional*, sea *transitoria*, y la *confrontación social* entre el propio grupo de referencia en sí y el grupo en sus relaciones internas y externas. Si la identidad se configura como estructura diferenciante que se resiste al cambio, se niega que su construcción dependa de elecciones personales; y en cambio si se reconoce su cualidad de ser modificada, entonces equivale a una nueva “Argo”, según la metáfora de Todorov, que se modifica en el tiempo en todos sus componentes, pero permaneciendo siempre una nave. La identidad que escoge, crea valores y derechos sociales con generalización (derechos universales) o con la reducción de los mismos, como sucede en el espacio del último siglo desde la proclamación de los derechos universales y los derechos mismos de un pueblo que se encamina hacia su reconocimiento como nación (romanticismo) o imperio (colonialismo). Libertad, fraternidad e igualdad son los tres principios indivisibles y estrechamente unidos para fundar el derecho (si la libertad se casa con la igualdad, como obligación universal que crea la unión en el compartimiento de los valores). Y viceversa, la condición de la “autenticidad” que se vale de la “tradición”, con la debida ritualización o con la reivindicación mítica del primado o con la eliminación de lo que es “espurio”, lo que implica una “inevitabilidad segura” del “estatus quo”, o una “narración” que ordena aspectos coherentes o funcionales, en una visión que confiere continuidad y que concibe la cultura como totalidad no igualitaria. Multiculturalismo y racismo, como su contra - espejo que evidencia las dificultades y las sutiles ambigüedades, son dos aspectos diametralmente opuestos de la construcción de la identidad. Si una sociedad multiétnica debe confrontarse con el “otro” o con el “más allá”, manteniendo con fátiga el equilibrio de las diferentes culturas, con los límites que hay que respetar y superar en el respeto de las diferencias y la mezcla de los “frutos puros”, una sociedad racista reniega la igualdad “del otro” y “va más allá” en una especie de utopía negativa en la cual el futuro es el cumplimiento de una humanidad superior, no contaminada, que comienza a prepararse. Si el “ir más allá de las identidades” significa construir y reconocer la historicidad de todas las culturas y la posibilidad de que ellas interactúen, permanecer “más acá de las identidades”, implica, seleccionar, distinguir, dividir, reportar a la naturalidad, a la particularidad y al estereotipo y negar sustancialmente el pasado y el futuro, o bien prefigurarlos como continuidad que hay que perfeccionar. Si la operación de unir para construir identidades flexibles produce una interacción y un reconocimiento del otro, entonces, separar, reducir, banalizar, para reforzar una presunta identidad, termina inevitablemente por convertir al otro en alguien disímil. Si después, el otro es diferente y no complementario, la identidad puede no soportar la intrusión de quien es inferior, despreciado, extranjero y potencialmente enemigo. En fin, construir identidades significa desplazar los confines físicos y psicológicos: el otro es diferente de mí, pero parecido y compatible, el otro es diferente y asimilable para hacerlo semejante a mí, el otro es culturalmente inferior a mí y es segregable, el otro es racialmente inferior y eliminable.

Si desplazar los confines desde lo indiferenciado a lo diferenciado, desde lo desconocido a lo evidente, es una metáfora espacial, Henry Bergson, contra Spencer y las teorías científicas contemporáneas en el “*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*”, del 1889, introduce la noción del tiempo y de la conciencia. Para describir la diversidad entre los espacios y su tiempo de duración, Bergson cita el ejemplo de los repiques de una campana, los cuales, recogidos en un ritmo dan la impresión de la cualidad, diversamente de cuando se separan los unos de los otros en relaciones numéricas y en intervalos insertables en un cuadro espacial. Si el tiempo de la ciencia fuera un tiempo espaciado, el tiempo de la conciencia que se caracteriza como duración, conservada en la memoria, pero nunca idéntico en cuanto signo de mayor o menor valor, sería asimilable a una articulación que se inflama, a diferencia del tiempo espaciado que es parecido a un collar de perlas todas iguales entre ellas, pero en el caso del racismo, jerárquicamente ordenadas.

Luigi Silvano Filippi (Italia)

OLTRE LE IDENTITÀ: UTOPIA O VALORE? CONSIDERAZIONI PSICODINAMICHE

È noto che il termine *dinamica* è stato introdotto in psicologia da S. Freud, che ritiene che ogni atto psichico sia il risultato del *conflitto*, meglio della interazione, di più forze (*dynamis*), parte convergenti, parte divergenti.

La divisione delle attività psichiche in tre gruppi, Es o Id (attività istintivo-affettive), Ego o Io (attività razionali) e Super-Io (attività normative) spiega perché nei singoli atti psichici esse possano convergere o divergere. Così l'Es, sede delle pulsioni istintuali amorose e ostili (e, secondo Bowlby, della "pulsione di attaccamento") può trovarsi in accordo oppure in disaccordo con la ragione (Io) o con le norme di comportamento (Super-Io). Tale quadro offre una spiegazione semplice e "scientifica" della vita psichica: infatti quando una teoria consente di *spiegare, prevedere, modificare* una realtà osservata e può essere *partecipata agli altri* e anche *confutata* (Popper), essa merita il nome di *teoria scientifica*.

Ciò premesso, rileviamo come l'andare *oltre le identità* consente di accettare pienamente l'*altro*, il *diverso*. Ciò porta al discorso sulla *motivazione*, intendendo per motivazione la forza o le forze che regolano il comportamento e che sono attivate da spinte pulsionali libidiche e aggressive, nel desiderio di raggiungere mete volte al bene di sé e dell'altro. In genere noi siamo motivati da grappoli di motivazioni, innate o acquisite, coscienti o inconsce (infantili), amorose o ostili o anche ambivalenti (*"odi et amo"* di Catullo).

Dal punto di vista psicodinamico, seguendo la lucida esposizione di Leonardo Ancona, le motivazioni si dispongono su tre livelli:

1) motivazioni fisiologiche, innate, "omeostatiche": l'insorgenza di un bisogno o di un desiderio (fame, sete, sesso, caldo, freddo ecc.) turba l'equilibrio in atto: la sua soddisfazione ripristina le condizioni preesistenti. Donde "omeostasi": etimologicamente, "uguale stabilità". Dalle motivazioni omeostatiche derivano motivazioni *secondarie* che riguardano realtà di per sé neutre ma necessarie alla soddisfazione del bisogno, per es. il lavoro, che consente di sfamarsi, coprirsi ecc.;

2) motivazioni esploratorie, psicofisiologiche, "antiomeostatiche", che esprimono il bisogno di stimolazioni che rompano l'equilibrio: sono dette esploratorie perché portano alla ricerca di nuove realtà. Anch'esse possono dare origine a motivazioni *secondarie*, prevalentemente psichiche con aspetti sociali, per es. il bisogno di autonomia, di affermazione di sé ecc.;

3) motivazioni conoscitive, propriamente umane: «...fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza» (Dante, *Inferno*, XXVI, 119-120); «Felix qui potuit rerum cognoscere causas causas [felice chi ha potuto conoscere la causa delle cose]» (Virgilio, *Georgica*, 2, 490) ecc. Da queste derivano altre motivazioni psichiche, come la ricerca dei *valori* morali, culturali, politici, religiosi, che trascendono l'aspetto fenomenico delle cose e meritano di essere conquistati, anche con sacrificio personale.

Notare che questi tre livelli motivazionali vanno di pari passo con i tre "principi" di funzionamento psicobiologico individuati da S. Freud: il *principio di piacere*, che organizza le prime fasi dello sviluppo psicoaffettivo; quello *di realtà*, che porta a procrastinare la soddisfazione del bisogno, per evitare conseguenze spiacevoli (a cominciare dalle sculacciate per il bambino che ruba la marmellata) o per preparare un piacere maggiore; infine quello *di attualità*, così denominato da Freud, ma approfondito da E.H. Erikson, che intende per *attualità* «la partecipazione libera (o da rendere tale) da qualsiasi acting-out difensivo o offensivo».

Naturalmente il passaggio da un livello al successivo è frutto di un processo di crescita, che non tutti riescono a realizzare. Infatti si può rimanere "fissati" alla ricerca di soddisfazioni più infantili oppure "regredire" ad esse, anche se in un primo tempo superate; oppure si riesce a crescere fino a cercare

soddisfazioni "più fini ed elevate", come le chiamò Freud, quali quelle di carattere "spirituale", l'arte, l'amicizia, la ricerca del vero ecc.

A questo proposito conviene ribadire che tra i valori umani che vale la pena di conseguire anche con sacrificio personale vi è quello dell'*accettazione dell'altro così come è*, non come dovrebbe essere o sarebbe meglio che fosse, a nostro giudizio. Tenendo anche conto del fatto che nelle relazioni interpersonali il comportamento, come la percezione dell'altro, sono influenzati sia dall'esempio che ognuno dà con il proprio comportamento, sia da messaggi *subliminari* che provengono dal nostro mondo interiore: filosofia della vita, visione del mondo, codice etico individuale e della/e società di appartenenza ecc. Messaggi del tutto inconsci e pressoché impercettibili, come uno sbattimento di palpebre, un aggrottamento della fronte ecc.

Ci siamo domandati: andare oltre le proprie identità, per accettare l'altro come è, è utopia o valore al quale tendere? L'origine del termine "utopia" è in un'opera in due volumi di Thomas More ³, pubblicata nel 1516, il cui titolo completo è: «*Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* [libretto davvero aureo né meno proficuo che festoso, su un'ottima sistemazione della cosa pubblica e su una nuova isola, Utopia]». Esso mostra come, per l'insoddisfazione della realtà presente, si possa immaginare e quasi programmare minutamente una realtà ideale, come un contrappunto e uno stimolo rispetto a quella vigente: una società in cui regnano la pace, la giustizia, l'amore, appunto "utopia" (dal greco *ou*=non e *topos*=luogo, non-luogo; ma potrebbe anche interpretarsi *eu* = bene e *topos*, cioè luogo buono).

Thomas More infatti era fortemente contrariato dalle prepotenze dei nobili inglesi, che imponevano con la forza la trasformazione delle terre coltivate in pascoli per le pecore, la cui lana rendeva di più. Infatti nel primo dei due libri l'autore descrive in modo molto critico le condizioni socio-politiche dell'Inghilterra del tempo, mentre nel secondo traccia i lineamenti dello Stato ideale, che colloca nell'isola immaginaria di Utopia.

Anche altri autori hanno sentito il bisogno di descrivere uno stato ideale, come per indicare una meta a cui tendere: vedi per esempio il domenicano Tommaso Campanella e la sua opera "La città del sole" (1602). Infatti l'utopia non è solo un'autoconsolazione nelle situazioni frustranti, ma è soprattutto uno stimolo a operare nella direzione del miglioramento. Del resto anche Thomas More si dimostra consapevole che è più proficuo rimboccarsi le maniche per cambiare quel poco che possiamo, anziché sognare una realtà perfetta, che quaggiù è irrealizzabile.

Fermo restando che un pizzico di utopia aiuta a vivere senza scoraggiarsi di fronte alle difficoltà; e che il cristiano sa che la realizzazione delle mete ideali è anche opera della Grazia, che egli sa come impetrare. Egli conta infatti sulla promessa di Cristo di esaudire sempre, anche se talvolta in modo a noi misterioso, le preghiere indirizzate al bene (*Matteo* 6, 25-34; 7, 7-11; *Luca* 12, 22-31).

Riferimenti bibliografici

- Ancona L. (1962), La motivazione, in Ancona L. (ed., 1962), *Questioni di Psicologia*, La Scuola Editrice, Brescia, pp. 397-433.
- Bowlby J. (1969-1981), *Attaccamento e perdita*, vol.I: *L'attaccamento alla madre* (1969); vol.II: *La separazione dalla madre* (1973); vol.III: *La perdita della madre* (1981). Trad. it., Boringhieri, Torino, 1972-1983
- Erikson E.H. (1950, 1963), *Infanzia e società*. Trad. it., Armando, Roma, 1980; - (1964) *Introspezione e responsabilità: saggi sulle implicazioni etiche dell'introspezione psicoanalitica*, trad. it., Armando, Roma, 1968.

³ Thomas More (1478-1535), il nostro S. Tommaso Moro, patrono dei politici, pagò con la vita il contrasto con Enrico VIII, poiché, come Lord Cancelliere del Regno, si rifiutò di ratificare il divorzio di Enrico VIII da Caterina d'Aragona, la prima delle sei mogli, fatto per sposare Anna Bolena. Come è noto, sanguinario e privo di senso morale, Enrico fece giustiziare con l'accusa di adulterio, non solo Anna Bolena, ma anche la quinta moglie (Caterina Howard), prima di sposare l'ultima. Si autoproclamò capo della Chiesa anglicana, staccandosi da Roma, che peraltro lo aveva già da tempo scomunicato.

- Freud S. (1929), *Il disagio della civiltà*. Trad.it., in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino, 1978, p. 571.
- Popper K.R. (1963), *Congetture e confutazioni: lo sviluppo della conoscenza scientifica*. Trad. it., Il Mulino, Bologna, 1985.
- Sir Thomas More (1516), *Utopia*. Trad. it. con commento di E. Albino, A. Signorelli Editore, Roma, 1952.

AU-DELÀ DES IDENTITÉS: UTOPIE OU VALEUR? CONSIDÉRATIONS PSYCHODYNAMIQUES

Aller au-delà des identités tout en maintenant des comportements adéquats, nous amène à faire un discours sur la *motivation*, nous entendons par motivation la force ou les forces qui régulent, justement, le comportement. En général nous sommes motivés par des groupes de motivations, innées ou acquises, conscientes ou inconscientes (infantiles) etc. Du point de vue psychodynamique, selon l'exposé de Leonardo Ancona (dans *La psicoanalisi*, La Scuola Ed., Brescia, 1976), les motivations se disposent sur trois niveaux:

- 1) Les motivations physiologiques, innées, "homéostatiques": l'apparition d'un besoin ou d'un désir (la faim, la soif, le désir sexuel, la chaleur, le froid) trouble l'équilibre existant, la satisfaction du désir restaure – ici et maintenant - la condition précédente. D'où le mot "homéostasie" étymologiquement "position semblable". Des motivations *secondaires* peuvent découler des premières: il s'agit de réalités qui, en elles-mêmes, sont neutres mais qui deviennent indispensables à la satisfaction du besoin, par exemple: le travail, qui permet de se nourrir, de se couvrir etc;
- 2) les motivations d'exploration, psychophysiologiques, "anti-homéostatiques", qui expriment le besoin de recevoir des stimulations qui puissent rompre l'équilibre: elles sont dites d'exploration parce qu'elles conduisent à la recherche et à la conquête de nouvelles réalités. Elles aussi peuvent faire naître des motivations *secondaires*, principalement psychiques qui ont une incidence sur la dimension sociale, par exemple: le besoin d'autonomie et d'affirmation de soi;
- 3) les motivations cognitives, proprement humaines: «...fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza» (Dante, *Enfert*, XXVI, 119-120); «Felix qui potuit rerum cognoscere causas» [heureux celui qui a pu connaître la cause des choses] (Virgile, *Georgiques*, 2, 490) etc. Desquelles dérivent d'autres motivations psychiques, comme la recherche de *valeurs* morales, culturelles, politiques, religieuses, qui transcendent l'aspect phénoménologique des choses et méritent d'être conquises, même au prix d'un sacrifice personnel.

Nous nous sommes demandés: aller au delà de nos identités pour accepter l'autre qu'est ce que cela veut dire? C'est une utopie ou une valeur idéale vers laquelle tendre? L'origine du mot "utopie" est le thème d'une œuvre en deux tomes de Thomas More, publiée en 1516 intitulée: «Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula **Utopia**».¹ L'auteur évoque comment, pour fuir une réalité insatisfaisante, on peut se réfugier dans une réalité inexistante et irréalisable, où règneraient la paix, la justice, l'amour: une "utopie" (du grec *ou*=non et *topos*=lieu). Thomas était en effet très insatisfait de la tyrannie des nobles anglais, qui imposaient par la force la transformation des terres cultivées en pâturages pour les moutons, dont la laine était plus rentable. Dans le premier livre l'auteur décrit sous forme de critique les conditions socio-politiques de l'Angleterre de son temps, alors que dans le second il décrit en grosses lignes un Etat idéal qu'il place justement dans l'île imaginaire d'Utopie. On notera que l'utopie ne constitue pas seulement une auto-consolation dans les situations frustrantes, mais aussi un stimulant pour œuvrer vers un monde meilleur. L'auteur est en effet

¹ Thomas More (1478-1535), ou S. Thomas More, patron des politiques, paya de sa vie son opposition à Henri VIII, car, alors Lord Chancelier du royaume, il refusa de ratifier le divorce de Henry VIII d'avec Catherine d'Aragon, la première des six femmes du roi, qui voulait alors épouser Anne Boleyn. C'est un fait notoire que Henry VIII fit exécuter en l'accusant d'adultère non seulement Anne Boleyn mais aussi sa cinquième femme (Catherine Howard). Il s'autoproclama chef de l'Eglise anglicane, et se détacha de Rome.

tout à fait conscient qu'il est bien plus utile de retrousser ses manches pour changer un tant soit peu les choses plutôt que de rêver une réalité parfaite, qui n'est pas réalisable ici bas.

MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES: UTOPIA O VALOR? CONSIDERACIONES PSICO-DINÁMICAS

Ir más allá de las identidades, con comportamientos adecuados, nos conduce al discurso sobre la *motivación*, entendiéndolo por *motivación*, la fuerza o las fuerzas que la regulan, es decir, precisamente, el comportamiento. En general, nosotros estamos motivados por diferentes motivaciones, innatas o adquiridas, conscientes o inconscientes (infantiles), etc.

Desde el punto de vista psico-dinámico, siguiendo las exposiciones de Leonardo Ancona (en *La Psicoanalisi*, La Scuola Ed., Brescia 1976), las motivaciones son dispuestas sobre tres niveles:

1) Motivaciones fisiológicas, innatas “homeostáticas”: el apareamiento de una necesidad o de un deseo (hambre, sed, sexo, calor, frío) disturba el equilibrio en la acción: su satisfacción pone en vigor – aquí y ahora- las condiciones preexistentes. La “homeostasis”, etimológicamente es sinónimo de “estabilidad”. Desde aquí se pueden derivar motivaciones secundarias, que tocan realidades de por sí neutrales, pero necesarias para la satisfacción de la necesidad, por ejemplo, para el trabajo, que nos permite saciar el hambre, cubrirnos, etc.

2) Motivaciones exploratorias, psico-físicas, “anti-homeostáticas”, que expresan la necesidad de estimulaciones que rompan el equilibrio: se dicen “exploratorias” porque conducen a la búsqueda y a la conquista de nuevas realidades. También esas pueden dar origen a motivaciones *secundarias*, prevalentemente psíquicas con aspectos sociales, como por ejemplo, la necesidad de autonomía, de asertividad, etc.

3) Motivaciones cognoscitivas, propiamente humanas: “*Fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e conoscenza*” (Dante, el Infierno, XXVI, 119-120); “*Feliz qui potuit rerum conoscere causas (Feliz quien ha podido conocer las causas de las cosas)*” (Virgilio, Georgica, 2, 490). Desde aquí se derivan otras motivaciones psíquicas, tal como lo es la búsqueda de los *valores* morales, culturales, políticos y religiosos, que trascienden el aspecto fenoménico de las cosas y que merecen ser conquistados, aún con sacrificios personales.

Nos hemos preguntado: Ir más allá de las propias identidades, para aceptar al otro tal como es, ¿es una utopía o es un valor ideal hacia el cual hay que tender? El origen del término “utopía”, se encuentra en una obra en dos libros de Tomás Moro, publicada en 1516, cuyo título completo es: “*Livellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia (fascículo de veras áureo y no menos proficuo que festivo, sobre una óptima sistematización de las cosas públicas y su nueva isla, Utopía)*”.¹ La utopía indica como por la insatisfacción de la realidad presente se pueda imaginar y describir minuciosamente, casi como en contraposición y estímulo a la realidad vigente, una realidad inexistente, en la cual reine la paz, la justicia y el amor, es decir, la “utopía” (que deriva del griego *ou=no* y *topos=lugar*). Efectivamente, Tomás Moro estaba contrariado por la prepotencia de los nobles ingleses, que imponían por la fuerza la transformación de las tierras cultivadas en pastizales para las ovejas, cuya lana les dejaba mejores ganancias. En el primero de los dos libros, el autor describe de un modo fuertemente crítico, las condiciones político – sociales de la Inglaterra de su tiempo: mientras que en el segundo libro, traza los lineamientos del Estado ideal que él coloca en la isla imaginaria de la

¹ Tomás Moro (1478-1535), nuestro S. Tomás Moro, patrón de los políticos, pagó con su vida su contraste con Enrique VIII, porque como Lord Canciller del Reino, se resistió a ratificar el divorcio de Enrique VIII con Catalina de Aragón, la primera de las seis esposas, hecho con tal de casarse nuevamente con Ana Bolena. Como es sabido, sanguinario y sin escrúpulos, Enrique mandó a matar no sólo a Ana Bolena, sino también la quinta esposa (Catalina Howard), antes de mandar a matar a la última. Además, se autoproclamó jefe de la Iglesia Anglicana, separándose de Roma, que desde hacía mucho tiempo lo había excomulgado.

Utopía. Se debe notar por lo tanto, que utopía no es solamente la auto – consolación en las situaciones frustrantes, sino también un estímulo para actuar en la línea de un mejoramiento. Efectivamente, el autor se muestra plenamente consciente qumás provechoso arremangarse las mangas de la camisa para cambiar lo poco que podemos hacer, más bien que soñar a ojos abiertos, una realidad perfecta que aquí abajo es irrealizable.

Jordi Font, Antoni Gomis, Francesc Grané, Enrique Sagnier, Jorge Toledano, Maite Valls (España)

**MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES: ETTY HILLESUM.
DIFERENCIAL IDENTITARIO Y EXPERIENCIA MÍSTICA**

1. *Introducción.* Presentamos una investigación centrada Etty Hillesum (Middelburg, 1914-Auschwitz 1943), realizada desde distintas perspectivas, pero con la psicología psicodinámica com eje vertebrador porque entendemos que es la más adecuada para el análisis de los dinamismos psíquicos profundos de este tipo de experiencias. Etty es una joven holandesa, licenciada en derecho que en febrero de 1941 conoce a Spier, psicoquirólogo alemán influenciado por Jung, Spier se convierte en el gran maestro y amor de Etty. Durante dos años Etty escribe un diario personal donde queda reflejada su gran transformación personal.

2. *Evolución espiritual.* Distinguimos siete etapas. La primera, definida por ella misma como de *atasco espiritual*, ella experimenta la integración de cuerpo y alma. Segunda, de *concienciación*, se da cuenta de su gran potencial interior que la lleva; tercera, del *cambio interior* marcado por un profundo desprendimiento y un deseo de amor absoluto. Cuarta, del *deseo y necesidad de unidad*, concretado en la experiencia de que su mundo interior se ha ensanchado y está habitado por la presencia constante de Dios. Quinta, del *hondo deseo de amor universal*, experimentando un profundo amor por cada ser humano, especialmente por los que más sufren; sexta, marcada por un nuevo descubrimiento del *sentido de su vida*, concretado en un hondo agradecimiento por poder compartir el sufrimiento, soportarlo y transformarlo en amor universal: 7ª), o la de la conexión con la otra vida, donde Etty vive en continua presencia de Dios, como conectada con la otra vida, ha adquirido un sentido pleno de la vida en su globalidad.

3. *Análisis psicológico psicodinámico.* Tanto la maduración psicológica emocional como la maduración espiritual se producen en ella de forma concomitante, una evolución madurativa unitaria no disociada.

a) Constantes en su evolución: alternancia entre momentos de caos y sufrimiento con momentos de claridad y gozo. Se mantiene viva y activa ante el conflicto optando por la lucha ante las dificultades o fracasos. Mantiene constante la búsqueda de lo desconocido, se expone a situaciones personales y sociales provocadoras, que le incitan a dar respuestas profundas y a cambios transformadores. Asume el riesgo de lo desconocido. Capacidad creativa puesta al servicio de los demás, rasgo de buena salud mental.

b) Dificultades y modos de asumirlas, se expresan en síntomas psíquicos y somáticos: avidez oral, impulsos afectivo-eróticos difíciles de controlar, rasgos narcisistas, síntomas psicósomáticos. Ante ellas conserva una mirada interior (insight), no evade los conflictos.

c) Entorno familiar no favorable. Reacciona buscando identificaciones consistentes, trascendentes, hacia un objeto ideal: verdad filosófica, realidad inefable, Dios. A través de sus dificultades y de sus reacciones desarrolla una identidad que mantiene su invariancia.

d) Proceso evolutivo de Etty. 1. Experiencias primerizas: caos, confusión, y reacciones defensivas (posición esquizo-paranoide). Inicialmente hay momentos caóticos, está confundida, si bien deja entrever toques de lucidez en los que es consciente de sus sentimientos infantiles. Relaciones parentales con frialdad afectiva. Relaciones personales dispersas (*objetos parciales*). Rasgos defensivos narcisistas, que persisten después.

2. *Capacidades integradoras frente a las pérdidas y carencias (posición depresiva).* Va entrando en una relación adulta con las personas (relaciones totales de "objeto"), sus relaciones personales son maduras, lo bueno y lo malo es unitario en la misma persona. No concibe odiar a nadie. Se reconcilia internamente con sus padres. Elabora los *duelos*, provocados con sus errores, carencias o pérdidas personales, o por desgracias o males externos. Pasa de sentimientos disgregados a vivencias de integración. Alternan momentos de amor lúcido y de paz con sentimientos de oscuridad, que son integrados. Su relación con Dios evoluciona desde un nivel primerizo, hacia un nivel de relación de amor íntimo personal (con Jesús), abriéndose a una experiencia espiritual mística, de unión profunda e inefable con Dios. Lo vive en su relación con los otros. Su persona va despojándose de los egocentrismos narcisistas. Busca solo el amor

incondicional a los demás. 3. Nueva identidad de Etty. Evoluciona desde una afectividad primeriza con mecanismos psicológicos defensivos, hasta alcanzar lo que se puede denominar como "*relación interna de objeto creativo*": hay en ella una rica sinergia entre las relaciones externas interpersonales (y corporales), con las relaciones que alberga en su mundo interno. De modo que sus objetos mentales internos se organizan por la interacción de su self corporal y su self mental favoreciendo una mayor coherencia en la evolución y en el conjunto de la propia identidad. Esto se produce gracias a la buena comunicación interior de las diferentes parcelas de ella misma. Nos encontramos en Etty ante una *identidad* integradora de su rica complejidad que se expresa creativamente. Etty ha transformado su vida, en un período de tiempo breve, lo cual se ha ido gestando en un largo proceso de lucha y crecimiento interior.

4. *Identidad Judeo-Cristiana de Etty*. De origen judío, los escritos de Etty traslucen elementos característicos de la cultura religiosa occidental, sobre todo de la herencia judeo-cristiana. A partir de la compleja relación con Spiers que culmina en una identificación mutua en la búsqueda incansable de Dios, Etty madura una espiritualidad personalísima y un credo a su medida, extraño a las iglesias y sinagogas, fundamentado en su propia experiencia y a la vez modulado por su identidad femenina. Tanto Etty como Spiers están abiertos al Dios judío y al Dios cristiano. En contacto asiduo con la Biblia, lee los evangelios y autores cristianos. Da sentido y elabora muchas situaciones de su vida, incluso la del perdonar a los alemanes, citando en su diario a San Mateo, San Pablo, Isaías... Hace suyas palabras o actitudes de Jesús, identificándose implícitamente con Él. Se siente explícitamente unida e identificada con Dios como un todo, experimentando la no dualidad -ella, los demás y Dios son uno. Atenta, se escucha a sí misma, a los demás y a Dios, en unidad y diálogo permanente. Glosando un texto evangélico afirma que la pena y la inquietud por nuestra familia -que ella tanto ama- no nos han de impedir atender y amar a todo ser humano que nos encontremos, a toda *imagen* de Dios, más allá de la propia nacionalidad, situación e identidades. Le parece que es bueno y bonito vivir en el mundo, a pesar de todo lo que el ser humano se hace el uno al otro. Dos meses antes de partir para Auschwitz, *se identifica como uno de los innumerables herederos de la gran herencia espiritual de la humanidad*.

5. *Conclusiones*. Hemos intentado captar los hilos conductores que muestren la identidad evolutiva de Etty. Ella emerge de una experiencia mística que evoluciona en su mundo interior. Existe una extraña complicidad entre nuestras propias identidades y la que nos presenta Etty a través de sus escritos, vivencias, afectos y emociones. Hemos analizado la contratransferencia realizada en los miembros del grupo de investigación. La dinámica contratransferencial pone de manifiesto como el proceso de evolución de la identidad de Etty se actualiza en cada uno de los miembros del grupo: su identidad evolutiva encuentra un hilo conductor en cada uno de nosotros a través de la narración de sus escritos. En Etty, la emergencia de una experiencia mística que evoluciona en su mundo interior, lo transforma, rompe continuidades hasta marcar toda su existencia. Las contratransferencias de cada uno de los investigadores son distintas, pero ninguna de ellas puede desencajarse de una experiencia de construcción de la identidad contemporánea, plenamente presente, un diálogo entre una subjetividad y narración identitaria de un pasado -Etty-, que se actualiza en el presente, en nosotros. Nos encontramos en el dintel de la cuestión hermenéutica, una interpretación que se da necesariamente a través de la polifonía de los distintos hilos conductores de los escritos de Hillesum. Entre ella y nosotros, la narración tiene la capacidad de hacer emerger una nueva experiencia, que rompe nuestras propias continuidades identitarias y desencadena una experiencia mística que podemos denominar con el nombre de *mística*. En la evolución de la identidad basada en un anclaje místico la contratransferencia es fundamental. No entramos en un análisis en profundidad de este fenómeno que, sin embargo, tiene sus raíces en el mismo carácter simbólico de la experiencia trascendente: el objeto mental interno -Dios, el Misterio- es inefable (siempre aparece ausente).

AU-DELÀ DES IDENTITÉS: ETTY HILLESUM. DIFFÉRENTIEL IDENTITAIRE ET EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Lorsque l'on pense à l'identité en évolution, Etty Hillesum paraît être un parfait exemple de l'identité postmoderne (fragmentation de la subjectivité, manque de points de repère dans les grandes narrations, haut niveau d'émotivité, absence apparente de normes morales qui touchent la structure mentale, apparente disparition du sentiment de culpabilité et recherche d'explorations affectives et sexuelles). Dans ce contexte nous pouvons concevoir la recherche de l'expérience mystique comme processus qui s'appuie sur différents aspects liés à l'identité et à différentes autres variables nécessaires à la maturation, comme cela se produit pour Etty Hillesum.

Nous observons comment en partant de cette *relation intérieure créative à l'objet mental interne créatif*, on perçoit le *différentiel identitaire* : l'expérience mystique permet, à chaque moment, de dépasser l'identité personnelle et de la transcender.

Le groupe de travail a élaboré le matériel à partir de la résonance du contre-transfert. En gardant à l'esprit le fait que les influences des différents contextes et l'expérience modulent la perception de notre identité, au sein d'un contexte, comme cela c'est produit pour Etty, en relation à une identité personnelle et de groupe en évolution.

OLTRE LE IDENTITÀ: ETTY HILLESUM. DIFFERENZIALE IDENTITARIO ED ESPERIENZA MISTICA

Nella prospettiva dell'identità in evoluzione Etty Hillesum appare come una esemplificazione dell'identità postmoderna (frammentazione della soggettività, mancanza di referenti nelle grandi narrazioni, alto grado di emotività, apparente mancanza nell'ambito morale di norme che toccano la struttura mentale, apparente scomparsa dei sensi di colpa e ricerca di esplorazioni affettive e sessuali). In questo contesto possiamo intendere la ricerca dell'esperienza mistica come un processo che si poggia sull'evoluzione di diversi aspetti legati all'identità e ad altre differenti variabili maturative, come accade in Etty Hillesum.

Osserviamo come da questa *relazione interna creativa di oggetto mentale interno creativo*, si percepisce il *differenziale identitario*: l'esperienza mistica permette, in ogni momento, di superare la propria identità e trascenderla.

Il gruppo di lavoro ha elaborato il materiale a partire dalle risonanze di controtrasfert. Tenendo presente che gli influssi dei diversi contesti di rapporto e l'esperienza modulano la percezione della propria identità. Dentro un contesto, come è accaduto in Etty, in relazione ad una identità personale e di gruppo in evoluzione.

Bettina Gómez Piñeiro de Nitsche (coordinadora), Liliana Perèz Ferretti, Silvana Calvano, Ana Maria Menescardi de Pinto, Elisabet Delbene de Nahirñak (Argentina)

MAS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES, UN APORTE PSICOANALÍTICO

El tema de nuestro Congreso resulta movilizador. Hoy no podemos permanecer estancados en los conceptos y teorías conocidas acerca de “la identidad” sino que, teniendo en cuenta el “más allá” del título, estamos invitados a reflexionar desde diversos enfoques. Para ello consideraremos los diferentes cambios socio-políticos, económicos, culturales y religiosos que acontecen en todo el mundo. Analizaremos la diversidad de las mezclas de culturas desde lo científico, filosófico y psicoanalítico, como así también religioso. El punto de inicio será la perspectiva antropológica y sus alcances, es decir, su sentido, sus referencias fundamentales y, especialmente, su relación con el psicoanálisis. ¿Qué logramos reconocer de las identidades, hoy? Tal vez, conocemos sus cimientos, sus bases imaginarias y simbólicas, pero también sus bordes desflecados, deshilachados, es decir, su dolor, su angustia. Bordes que reconocemos y se manifiestan cuando es necesario afirmar la identidad en diferentes momentos y vicisitudes, que se encuentran inscriptas en experiencias límites, como por ejemplo, en el “exilio” o en la “exclusión intercultural”. Ambas experiencias ofrecen un campo fértil para las ciencias sociales, pero reclaman la inclusión de una palabra que haya sido escuchada y piense el deseo, la demanda de la identidad desde las fuentes étnicas de la subjetividad y en este punto, entonces, será convocado el psicoanálisis. Su propósito será intervenir en este llamado, penetrando en esa región de la identidad en la cual la diferencia cultural se hace síntoma de una disparidad subjetiva universal, a menudo, no reconocida.

Por lo tanto, desde el ámbito socio-cultural la superación de las propias fronteras nos invita a reflexionar acerca de los actuales procesos de globalización mundial, fenómenos complejos y con variadas dimensiones. Como todo proceso de cambio y transición, el de globalización, ha suscitado también dificultades y temores. Es así como desde diversas disciplinas se afirma hoy la necesidad de reflexionar sobre la problemática de las identidades dado que parecieran estar en riesgo de ser “barridas” por el empuje de dichos procesos. Un aporte valioso desde el enfoque psicoanalítico, con una mirada hacia lo cultural, sostiene que: “*La mundialización de las tecnologías y de los mercados construye una aldea global y, a mayor intercambio, más se debe proteger la existencia de las identidades culturales a los fines de evitar la exclusión de las dimensiones simbólicas, lingüísticas, estéticas y religiosas, frente a las dimensiones económicas*”.(2003, Montevecchio B.). Es importante recordar que los elementos culturales son constitutivos, no accesorios del psiquismo humano. La diversidad a través de los tiempos y lugares no es cuestión de aspecto, apariencia, de escenarios o máscaras. La lengua, las tradiciones, creencias, mitos, la auto-identificación subjetiva de cada individuo, se entretajan en los estratos más profundos de la personalidad individual y en la vida de los pueblos. Por debajo de la socialización o anterior a la historia no existiría algo definitorio de lo humano.

Si observamos las características de la sociedad actual, podemos destacar los obstáculos que se atraviesan en la construcción de la propia identidad y las dificultades en las relaciones interpersonales. Los vínculos tienden a ser fugaces, no se sostienen en el tiempo en una cultura donde “el vale todo” y la prevalencia de los propios deseos, son los que rigen los comportamientos. La sociedad globalizada, la comunicación rápida, permanente, permite un avance en el contacto entre los individuos y la información que circula, despierta mayores intereses e inquietudes. Sin embargo, estos elementos también llevan a la masificación y a la distancia en la confusión, al desdibujarse los límites entre el individuo y el mundo circundante, dificultando la construcción de la propia identidad.

Considerando en particular el fenómeno de la adolescencia, podemos reconocer que el desasimiento con respecto a la autoridad de los padres, es una de las metas más importantes de esa etapa de la vida. El confrontar con los progenitores y hermanos origina un combate que produce dolor, angustia y sensación de vacío en la elección de los objetos de amor exogámicos. Este pasaje es un difícil tránsito, en el cual el individuo pasa de la endogamia a la exogamia construyendo paulatinamente la identidad, pasaje que estará atravesado por las determinaciones histórico-culturales.

Desde lo anteriormente expuesto, consideramos interesante analizar la parábola del “Buen Samaritano”. (Lucas 10: 30-36). En la lectura de la misma se nos presenta un interesante modelo, en el que el trascender las atribuciones adjudicadas a un otro desde el prejuicio, y como modo de reafirmación de la propia identidad, constituye un más allá, que permite el encuentro con el “otro”, con el distinto, con el prójimo. Cada uno seguirá su camino, es decir, no se trata de negar las propias marcas socio-culturales, de borrar diferencias, pero allí donde la desigualdad construye otro amenazante, haya espacio para lo común en tanto humanos. Estas experiencias de encuentro constituyen el fundamento de la esperanza social.

Pensamos que todo aquello propio del ser humano y, más aún, el reconocimiento de sus carencias afectivas y espirituales, el mirar y sentir al otro como uno mismo, será la búsqueda impostergable de ese “más allá” de las diferencias, “más allá” de las identidades.

AU-DELÀ DES IDENTITÉS, UNE CONTRIBUTION PSYCHANALYTIQUE

Le thème de notre congrès nous invite à nous mobiliser. Actuellement nous ne pouvons pas rester bloqués sur nos concepts et nos théories à propos de l’“identité”. Nous devons aller au delà du titre. Nous sommes invités à réfléchir en partant de différents points de vue. Aussi, prendrons-nous en considération les différents changements sociopolitiques, économiques, culturels et religieux qui se produisent dans le monde. Nous essayerons d’analyser le mélange des cultures d’un point de vue scientifique, philosophique, psychanalytique et religieux. Nous partirons d’une approche anthropologique et de ses implications, en particulier de ses relations avec la psychanalyse. Que pouvons nous reconnaître des identités aujourd’hui? Peut-être ses fondations, ses bases symboliques et imaginatives, mais aussi ses aspects de désintégration, c’est à dire la douleur et l’angoisse. Car c’est là aussi qu’il faut reconnaître les identités, dans leurs vicissitudes, dans les expériences limite, comme celles de l’“exil” ou de l’ “exclusion culturelle”. Ces expériences limite offrent un champs fertile aux sciences sociales, mais réclament l’inclusion d’une parole qui ait été accueillie et pense au désir, avec la demande sur l’identité en partant des sources ethniques de la subjectivité, et c’est alors que nous convoquerons la psychanalyse.

Dans le domaine socio-culturel, le dépassement des frontières invite à réfléchir sur le processus actuel de globalisation, phénomène complexe aux nombreuses caractéristiques. Comme tous les processus de transition et de changement, celui de la globalisation a suscité bien des inquiétudes et des difficultés. C’est aussi pour cela que de nombreuses disciplines ont besoin aujourd’hui de penser au problème des identités, parce que justement la poussée de la globalisation semblerait mettre en danger à leur existence même. Une contribution utile du point de vue psychanalytique, qui comprend aussi un regard socio-culturel, soutient que “la mondialisation des technologies et des marchés a construit un village global, ainsi plus les échanges sont fréquents, plus l’existence des identités culturelles doit être protégée, afin d’éviter l’exclusion des dimensions symboliques, linguistiques, ethniques, littéraires, esthétiques et religieuses au profit des dimensions économiques” (Montevecchio B. 2003). Il faut bien se rappeler que les éléments culturels sont fondamentaux pour la constitution du psychisme humain. Ces différences, qui dépassent les temps et les lieux, ne sont pas des questions d’apparence, de camouflage, ce ne sont pas seulement des scénarios. Les langues, les traditions, les mythes, les croyances, l’auto-identification subjective de chaque individu prennent racine dans les couches plus profondes de la personnalité et de la vie des peuples. En deçà de la civilisation ou avant l’histoire il n’existait aucune entité pour définir l’humain.

En observant les caractéristiques de la société actuelle, il est aisé de comprendre quels sont les obstacles dans la construction de l’identité et quelles sont les difficultés dans les relations interpersonnelles. Les liens sont fuyants. Ils ne tiennent pas sur la durée, dans une culture où les désirs personnels priment et déterminent les comportements.

Dans la société globalisée les communications rapides, permanentes, permettent de mettre en contact les individus entre eux à chaque instant, les informations passent et avec elles les inquiétudes: voilà les

éléments de massification, de détachement et de confusion qui mettent des limites à la construction de l'identité personnelle.

Au moment de l'adolescence nous savons qu'il est important que l'individu s'émancipe de l'autorité parentale. La confrontation avec les parents, les grands parents et la fratrie donne naissance à un choc qui provoque de la douleur, de l'angoisse et une sensation de vide lié au choix des objet d'amour exogamique. Ce passage représente une transition difficile, car l'individu passe de l'endogamie à l'exogamie pour construire progressivement son identité, ce passage aussi est influencé par la situation historico-culturelle.

L'analyse de la parabole du "Bon Samaritain" (Lc 10, 30-36) est très intéressante à ce sujet. En effet on y trouve une manière de transcender les caractéristiques attribuées à l'autre par le préjugé, ainsi qu'une modalité d'affirmation de l'identité personnelle. Ce qui réalise un "au-delà" permet la rencontre avec "l'autre", avec le différent, le prochain. Chacun continuera son chemin: c'est à dire qu'il ne s'agit pas de nier nos caractéristiques socio-culturelles, ni d'effacer les différences, mais de trouver la place pour ce qu'il y a de commun entre les êtres humains, même quand l'inégalité rend l'autre menaçant. Ces expériences de rencontre constituent les fondements de l'espoir social. Nous pensons que tout ce qui est propre de l'être humain, y compris la reconnaissance de ses manques affectifs et spirituels, ou le fait de regarder l'autre comme on se regarde soi même, sert à souligner que l'on ne peut pas renvoyer à plus tard cet "aller au-delà" des différences, "au-delà" des identités.

OLTRE LE IDENTITÀ, UN CONTRIBUTO PSICOANALITICO

Il tema del nostro congresso ci invita a mobilitarci. Attualmente non possiamo restare fissi nei concetti e nelle teorie circa "l'identità". Bisogna andare aldilà del titolo. Siamo invitati a riflettere da diversi punti di vista. Perciò, prenderemo in considerazione i diversi cambiamenti socio-politici, economici, culturali e religiosi che accadono nel mondo. Cercheremo di analizzare la mescolanza delle culture, dal punto di vista scientifico, filosofico, psicoanalitico e religioso. Il punto di partenza sarà la prospettiva antropologica e le implicazioni, cioè, in particolare per quanto riguarda la psicoanalisi. Che cosa riusciremo a riconoscere delle identità oggi? Forse le fondamenta, le basi simboliche ed immaginarie, ma anche gli aspetti di disintegrazione, il dolore, l'angoscia. Anche in questo bisogna affermare le identità nelle loro vicissitudini, nelle diverse tappe, nelle esperienze limite, come possono essere quelle di "esilio" o anche di "esclusione culturale". Queste esperienze offrono un campo fertile alle scienze sociali, ma richiamano l'inclusione di una parola che sia stata accolta e ascoltata e pensi al desiderio, con la domanda sull'identità dalle fonte etniche della soggettività, ed è in questo punto dove sarà convocata la psicoanalisi.

Dall'ambito socio-culturale, il superamento delle frontiere invita a riflettere circa le attuali processi di globalizzazione mondiale, fenomeno complesso che tiene diverse dimensioni. Come ogni processo di cambio e transizione, quello della globalizzazione ha suscitato timori e anche diverse difficoltà. E' per questo che dalle diverse discipline si conferma oggi il bisogno di riflettere sulle problematiche delle identità, visto che sembrerebbe essere a rischio di essere "cancellate" per la spinta degli stessi processi. Un contributo valido dal punto di vista psicoanalitico, con uno sguardo socio-culturale sostiene che: "la mondializzazione delle tecnologie e dei mercati costruisce un villaggio globale, e più si realizza lo scambio, più deve essere protetta l'esistenza delle identità culturali, con lo scopo di evitare l'esclusione delle dimensioni simboliche, linguistiche, etniche, letterari, estetiche, religiose, davanti alle dimensioni economiche" (2003, Montevecchio B). E' importante ricordare che gli elementi culturali sono costitutivi e non accessori dello psichismo umano. Le diversità che vanno oltre i tempi e i luoghi, non sono questione di apparenza, di maschere e neanche sono solo delle scene. Le lingue, le tradizioni, i miti, le credenze, l'auto-identificazione soggettiva di ogni individuo, si radicano negli strati più profondi della personalità individuale e della vita dei popoli. Al di sotto della civiltà o prima della storia non esisteva qualcosa di definitivo in quanto all'umano. Se osserviamo le caratteristiche della società attuale, possiamo rilevare gli ostacoli che incontrano per la costruzione della propria identità e delle difficoltà nei rapporti interpersonali. I vincoli tendono ad essere fugaci. Non si sostengono nel tempo, in una cultura dove prevalgono i propri

desideri e questi comandano i comportamenti. La società globalizzata, le comunicazioni veloci, permanenti, permettono di mettere immediatamente in contatto gli individui con la comunicazione che gira, con l'informazione e le inquietudini che creano. Nonostante, tutti questi elementi sono anche portatori di massificazione, di distacco e di confusione, e dunque, mette dei limiti riguardo alla costruzione della propria identità. Se si considera in particolare il fenomeno dell'adolescenza, possiamo riconoscere che il distacco dell'autorità dei genitori è qualcosa di importante in questa tappa della vita. Confrontarsi con i genitori e con i fratelli, origina un combattimento che produce dolore, angoscia e sensazione di vuoto in quanto all'elezione degli oggetti di amore esogamico. Questo passaggio è una difficile transizione in quanto l'individuo passa dall'endogamia all'esogamia per costruire progressivamente la propria identità, passaggio comunque che è attraversato dalle determinazioni storico-culturali.

Da quanto si è parlato fino qui, consideriamo sia di interesse speciale analizzare la parabola del "Buon Samaritano" (Lc 10, 30-36). Nella lettura della medesima si presenta un modello interessante, in quanto a trascendere gli attributi applicati ad un altro dal pregiudizio, ma anche come modo di affermazione della propria identità, ciò che costituisce un aldilà, che permette l'incontro con "l'altro", con il diverso, con il prossimo. Ognuno continuerà la propria strada, cioè, non si tratta di negare le proprie caratteristiche socio-culturali, e neanche di cancellare le differenze, ma lì dove la disuguaglianza costruisce l'altro minacciante, si trova spazio per ciò che è comune tra gli esseri umani. Queste esperienze di incontro costituiscono il fondamento della speranza sociale.

Noi pensiamo che tutto ciò che è proprio dell'essere umano, e anche il riconoscimento delle sue carenze affettive e spirituali, e anche il guardare l'altro come si guarda sé stesso, sarà la ricerca per sottolineare che non si può rimandare questo "oltre" delle differenze, "oltre" delle identità.

Marina Gómez Prieto (Argentina)

**LAS NUEVAS EXPRESIONES DE LA IDENTIDAD
Y LOS PARÁMETROS PSICOPATOLÓGICOS (DSM IV TR)**

Mucho se ha escrito y se seguirá reflexionando sobre el tema de la identidad desde distintos ángulos (filosófico, psicológico, sociológico...). Desde la filosofía que lo considera un concepto cerrado, acabado en sí mismo (Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora), a la sociología que lo asimila al rol que desempeña la persona. El movimiento post moderno plantea un nuevo paradigma que da por tierra con los valores de la modernidad y que incide profundamente en esta nueva perspectiva de la identidad: nada resulta definitivo, ni perdurable en el tiempo, todo es posible de ser alcanzado, como sea, sin importar los medios que se empleen para ello. Evolutivamente las conductas de este hombre post-moderno se asemejan a la de adolescentes tardíos luchando con sus dificultades para asumir responsabilidades y actuar como adultos jóvenes para hacerse cargo de sus vidas.

Se percibe un predominio de la atención volcada sobre sí mismo producto de las transformaciones internas que confunden la visión personal de la realidad y los lleva a andar a tientas en un juego de ensayo y error. Todo se mide en función de las necesidades personales aún cuando sean conductas aparentemente volcadas hacia las necesidades de los otros. Con que frecuencia las actitudes tendientes a ayudar a los más necesitados esconden en sus motivaciones más profundas la necesidad de reconocimiento y éxito. No pueden superar el narcisismo primario, por carencia de figuras continentales y amorosas en sus primeros vínculos, quedando fijado en él. Esta carencia se traslada también al entorno próximo (Sociedad) sin posibilidades de discernir, por ausencia de límites. El individuo queda librado a su suerte e impulsado desde los medios de comunicación masivos a dar rienda suelta a sus impulsos, necesidades, curiosidades viviendo las transgresiones como posibilidades de su libertad. El proceso de identificación se hace más dificultoso por la oferta de objetos identificatorios (futbolistas, rockeros, deportistas) quienes se jactan de cometer todo tipo de transgresiones (alcohol, drogas, sexo y rock 'n roll).

Estas figuras en general ostentan características omnipotentes y transgresoras. Este es otro factor que coadyuva en el proceso de una identidad deficitaria. Las instituciones no están exentas de atravesar crisis internas que provocan escándalos entre sus miembros y el descrédito de las mismas (trascendidos sobre disensiones en la curia romana, la pedofilia, el autoritarismo...). El influjo de la posmodernidad también llegó a ellas. Ante estas variables vemos que al joven le resulta más dificultoso conocerse, saber como es, que quiere llegar a ser, adonde quiere llegar, es decir, definirse, definir su propia identidad.

Se expresan así identidades poco definidas, distorsionadas, que se traducen en conductas, no esperadas a veces bizarras con respecto a los ámbitos de la realidad humana: cuerpo, mente, ambiente (según lo caracterizaría Pichon Riviere). Conductas que aparecen en el DSM IV TR como manifestaciones patológicas. (Trastornos de personalidad: personalidad limítrofe, antisocial, narcisista, trastornos por intoxicación de sustancias...) ver cap. sobre Trastornos de la personalidad en el DSM IV TR. Hoy se habla de relaciones líquidas, inconsistentes (Bauman, El Amor Líquido), sin sustento ni forma definida, sin estructura. La percepción de la realidad es visualizada como totalizante, sin matices, variando de un extremo al otro. Por la carencia de límites su omnipotencia le dificulta la aceptación de la demora en la gratificación de sus necesidades. Todo tiene que ser para YA; o para ayer. Manifiestan un yo frágil incapaz de enfrentar las adversidades. Buscan sustitutos para negar la realidad frustrante y refugiarse en fantasías compensatorias de su impotencia a través de la droga, el alcohol, los medios tecnológicos...

Estos criterios diagnósticos resultan aún más significativos cuando son aplicados, psicodiagnóstico mediante, a los/as aspirantes a la vida consagrada y sacerdotal. Se perfila necesario determinar categorías de normalidad en base a la frecuencia de algunas de estas conductas más comunes, propias de nuestra cultura aún cuando se aparten de los parámetros estadísticos del DSM IV TR. Dada la frecuencia de estas conductas en la vida cotidiana sería adecuado aplicarles tales diagnósticos? Sería ético aplicar tales categorías psicopatológicas a la mayoría de la población juvenil estudiada? Qué otros parámetros deberíamos determinar para hacer diagnósticos con mayor precisión? Tal vez cruzar los datos y comparar las conductas atípicas según las diferentes culturas o regiones? He aquí el desafío pues no es lo mismo un conjunto de síntomas que una estructura de personalidad. De hecho pareciera que los instrumentos

psychologiques et psychiâtriques con los que contamos no nos permiten llegar a la profundidad del ser humano, abordarlo en forma holística. No existen parámetros para evaluar la dimensión de la espiritualidad en el ser humano más que de un modo indirecto y a través de las conductas. Nos tenemos que remitir a una dimensión más amplia y abarcativa para alcanzar una mayor comprensión del problema.

Gerónimo Acevedo nos propone criterios de salud y enfermedad enfatizando los aspectos adaptativos de la persona. Constituye un punto de partida para confrontar con los criterios de cualquiera de las clasificaciones existentes (DSM IV TR ó CIE 10). No obstante es necesario destacar un avance significativo ya que en la próxima edición del DSM V, de próxima edición en español, se han excluido los trastornos narcisistas por considerarlos parte de un momento evolutivo normal o como características de personalidad sin connotación psicopatológica

Bibliografía

- Acevedo, Gerónimo. *El Modo Humano de Enfermar*. Fundación Argentina de Logoterapia. Bs. Aires. 1994.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad*. Edit. Losada. 2005. Madrid
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*. F.C.E. Bs. Aires. 1999
- DSM IV TR. *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. Toray-Masson.S.A Barcelona. 1995.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía* Tomo I
- Guardini, Romano. *Una Ética para Nuestro Tiempo*. BAC.2000.
- Kenberg,, Otto. *Desórdenes Fronterizos y Narcisismo Patológico*. Paidós. 2001. Barcelona.
- Kohut, Herinz. *Análisis del Self* Amorrortu. 1978 Bs Aires..
- Pichon Rivière, Enrique. *Diccionario de Psicología Social*. Nueva Visión. Bs. Aires. - 1995.

LES NOUVELLES EXPRESSIONS DE L'IDENTITÉ ET LES PARAMÈTRES PSYCHOPATHOLOGIQUES (DSM IV TR)

La possibilité de participer et de se sentir participant, de transformer et de se transformer, d'établir des liens affectifs solidaires, de coexister est fondamental pour la santé de l'être humain dans sa totalité (bio-psycho-socio-spirituel), et pour la promotion de tous les hommes. Les institutions ne sont pas exemptes de souffrir des crises internes qui provoquent des scandales parmi leur membres: rumeurs sur le Vatican, pédophilie, autoritarisme... Sans compter l'influence de la Postmodernité. Face à ces variables nous voyons que les jeunes ont de plus en plus de difficulté à se connaître, à savoir qui ils sont, ce qu'ils veulent et à définir leur propre identité.

C'est ainsi que s'expriment des identités peu définies, avec des distorsions, déviations qui se traduisent par des conduites inattendues, quelquefois bizarres: corps, raison, environnement (Pichon Rivière). Conduites qui apparaissent dans le DSM IV TR comme manifestations pathologiques (troubles de la personnalité, personnalité borderline, antisociale, narcissique, troubles par intoxication due à des substances...). Un autre facteur qui contribue à ce processus d'identification déficitaire est représenté par les figures choisies pour l'identification; figures qui ont en général comme caractéristiques la toute puissance et la transgression.

Aujourd'hui on parle de relations liquides, inconsistantes (Bauman, El Amor Líquido) sans support ni forme définie, sans structure. La perception de la réalité passe de la plus grande intensité à l'absence totale de tonalité, allant d'un extrême à l'autre. Étant donnée l'absence de limites, et le sentiment de toute puissance qui l'habite, il leur est difficile d'accepter d'attendre pour la gratification de ces besoins et nécessités. Tout doit arriver tout de suite. Ils manifestent un moi fragile, incapable d'affronter les adversités. Ils cherchent des substituts pour nier une réalité frustrante, et se réfugient dans des fantaisies compensatoires face au sentiment d'impuissance : drogues, alcool et moyens technologiques...

La plupart de ces conduites font partie du chapitre sur les 'Troubles de la personnalité et Addictions' (DSM IV TR). Étant donnée la fréquence de ces conduites dans la vie quotidienne serait-il opportun d'y appliquer de tels diagnostics?

LE NUOVE ESPRESSIONI DELL'IDENTITÀ E I PARAMETRI PSICOPATOLOGICI (DSM IV TR)

La possibilità di partecipare e di sentirsi partecipe, di trasformare e di trasformarsi, di stabilire legami affettivi solidali, di coesistere, è parte integrante della salute dell'essere umano nella sua totalità (bio-psico-socio-spirituale), e riguarda la 'promozione' dell'uomo; di tutti gli uomini. Le istituzioni non sono esenti da crisi interne che provocano scandali tra i loro membri: rumori sul Vaticano, pedofilia, autoritarismo... Dobbiamo considerare anche l'influenza della post-modernità su tali istituzioni. Di fronte a queste variabili vediamo che i giovani hanno sempre più difficoltà a conoscersi, a sapere cosa vogliono e a definire la propria identità.

Si esprimono identità poco definite, distorte, devianti che si traducono in condotte inusuali, talvolta bizzarre rispetto alla realtà umana: corpo, ragione, ambiente (Pichon Rivière). Tali condotte appaiono nel DSM IV TR come manifestazioni psicopatologiche (disturbi della personalità, personalità borderline, antisociali, narcisiste, disturbi da intossicazione da sostanze...). Un altro fattore che contribuisce a un processo d'identificazione deficitario è rappresentato dalle figure di riferimento scelte dai giovani; in generale sono caratterizzate da onnipotenza e trasgressione.

Oggi si parla di relazioni liquide, inconsistenti (Bauman, *El Amor Líquido*), senza nerbo né forma definiti, senza struttura. La percezione della realtà passa da un'intensità estrema all'assenza totale di tonalità, passando da un polo all'altro. Data la carenza di limiti e il senso di onnipotenza, diventa difficile accettare l'attesa nella gratificazione dei propri bisogni e necessità. Tutto deve arrivare subito. I giovani manifestano un Io fragile, incapace di affrontare le avversità. Ricercano sostituti per negare la realtà frustrante e rifugiarsi in fantasie compensatorie del senso di impotenza: droghe, alcool e mezzi tecnologici...

Alcune di queste condotte sono descritte nel capitolo "Disturbi della personalità e dipendenze" (DSM IV TR). Data la frequenza di tali condotte nella vita quotidiana si ritiene ancora opportuno applicarvi tali criteri diagnostici?

Ruben Hermosa (Argentina)

MÁS ALLÁ DE LA DEVOCIÓN

“Saulo (...) se presentó al Sumo Sacerdote y pidió cartas para las sinagogas de Damasco, a fin de traer encadenados a Jerusalén a los seguidores del Camino del Señor” (Hch 9, 1-2)

“Fue en Antioquía donde por primera vez los discípulos recibieron el nombre de cristianos” (Hch 11, 26)

La palabra “**identidad**” define lo esencial de la persona, aquellos rasgos característicos que la definen y las diferencia de las demás. Por tanto, la pregunta rectora de nuestro trabajo será: *¿hay alguna característica en la vida o en la espiritualidad del cristiano que le da identidad como tal y lo diferencia del resto de las personas?*

Cuando nos adentramos en las Escrituras para indagar sobre la esencia del **ser-cristiano** y definir, si es posible, la identidad del cristiano, ellas nos dicen que: cristianos son “**aquellos que siguen el Camino del Señor**” o bien, que cristiano es alguien que **sigue** a “*un tal Jesús, que dicen que murió y que Pablo asegura que resucitó*”. Por tal razón, en nuestra presentación vamos a prestar atención, con especial interés, a esto de “*seguir el Camino*” para descubrir cuál es el rasgo característico de la identidad del cristiano.

Cuando las personas que se encontraban con Jesús, lo único que veían en él era un judío que tenía la pretensión de ser Hijo de Dios y a quien llamaba su *Abbá* y que, invitaba a quienes se acercaban a él diciéndoles: “*el que quiera venir detrás de mí (...) que me siga*”. Jesús invita a su seguimiento no al cumplimiento de ciertas formas de ritos religiosos preestablecidos. Jesús no establece formas o conductas religiosas, él simplemente, dice: “*ven y sígueme*”.

El seguimiento, rasgo distintivo del cristiano

*El seguimiento como rasgo distintivo que da identidad al cristiano hay que buscarlo directamente en los evangelios. Cualquiera que se acerque a los evangelios, descubre un hilo conductor en la relación de Jesús con sus discípulos expresada mediante una metáfora, la del **seguimiento**. Seguir a Jesús es una decisión que caracteriza no sólo al individuo sino también a comunidades enteras. Según los evangelios¹, *creyente es el que sigue a Jesús*.*

En tiempos de Jesús la metáfora del seguimiento expresaba la *relación* y la *permanencia de los discípulos con su maestro*. Es *Jesús quien elige y llama* (Jn 15, 16), Él toma la iniciativa. En los evangelios sinópticos², la llamada que Jesús hace se ajusta siempre a un esquema fijo y uniforme:

1. *Jesús pasa* (Mc 1, 16.19 / 2, 14)
2. *Ve a alguien* (Mc 1, 16.19 / Jn 1, 47)
3. *Se indica de la actividad profesional de la persona* (Mc 1, 16.19 / Mc 2, 14 / Lc 5, 2)
4. *Jesús que llama* (Mc 1; 17-20 / Mc 2; 14 / Jn 1; 37)
5. *El que fue llamado lo deja todo* (Mc 1, 18.20 / Lc 5, 11.18)
6. *El que fue llamado sigue a Jesús* (Mc 1, 18.20 / Mc 2, 14 / Lc 5, 11)

Esta invitación al seguimiento no fue hecha sólo a algunos hombres sino que se da en un marco individual y multitudinario. Jesús llama a la multitud a su seguimiento: Mc 8, 34 / Mt 16, 24 / Lc 9, 23 /

¹ Debido a nuestras posibilidades no podemos detenernos en las diferencias propias de cada uno de los evangelistas (sinópticos y Juan) pero invitamos a profundizar en el tema en: Mongillo, D. (1983). Seguimiento. En Fiores de, S. (Paulinas) Nuevo diccionario de espiritualidad (Pág. 1255-1263). Madrid: Ediciones Paulinas.

² Quede claro que nos referimos a los sinópticos porque en el evangelio de Juan la perspectiva es otra. Hay que comprender la teología del evangelista para comprender esa diferencia esencial que existe en el llamado, y en la respuesta

Mt 10, 38 / Lc 14, 27. El llamado es para todos los que lo quieren unirse a él, seguirlo y asociarse a la misión que el Padre le encomendó, para todos lo que quieran estar cerca de él.

Este seguimiento de Jesús se expresa como *cercanía a él*, en cuanto portador de los proyectos de Dios, y debido a que “*Nadie ha visto jamás a Dios, el que lo ha revelado es el Hijo único de Dios, que es Dios (...)*” (Jn 1, 18), quien quiera conocer a Dios, su Padre y quiera alcanzar la vida eterna no tiene otra opción que seguirle a él. *El seguimiento es fruto del compromiso con Jesús* y en esa comunión el hombre alcanza la salvación y la liberación (Cf. Schillebeeckx, E., 1983). El que quiera estar con Jesús sólo tiene que seguirle, no hay otro camino para estar con él que no sea el seguimiento.

De la imitación al Seguimiento

El verbo “*seguir*” –*ákolouzein*- aparece en el NT especialmente asociado a los evangelios, esto quiere decir que *el seguimiento es algo fundamentalmente evangélico*.

Por otro lado, la “*imitación*” de Cristo –*mímeomai*- no aparece ni una sola vez en los evangelios. Sólo aparece tres veces en Pablo (1 Cor 11, 1, Ef 5, 1 y 1 Tes 1, 6). Lo cual nos lleva a pensar que la idea de imitación referida a Cristo, *es infrecuente y rara en el NT* y está completamente *ausente en los evangelios*. La pregunta es, la identidad del cristiano es *¿relación de seguimiento o de imitación?* La espiritualidad clásica nos tiene acostumbrados a hablar de la “*imitación de Cristo*” y lo propone como rasgo distintivo.

Imitación	Seguimiento
→ Imitar es <i>copiar un modelo</i> .	→ Seguir es <i>asumir un destino</i> .
→ El modelo a imitar es <i>inmóvil, estático y fijo</i> .	→ El seguimiento supone siempre <i>la presencia del agente principal que se mueve y avanza</i> .
→ La imitación <i>no lleva consigo la idea de acción, actividad y tarea a realizar</i> .	→ Seguimiento implica acción.
→ Siempre es <i>copia</i> . El sujeto se orienta hacia el modelo para retornar sobre sí.	→ El sujeto sale de sí para orientarse enteramente hacia un destino.
→ El centro de interés está en el propio sujeto.	→ El centro está en el destino que se persigue y en el otro (trascendencia).
→ La imagen representativa es el <i>espejo</i> .	→ La imagen representativa es el <i>camino</i> .

Pero, Jesús ¿era un rabbi al modo de su época?

Rabinos	Jesús
El título de rabbi era aplicado no sólo a los maestros y escribas sino también a otras personas porque era un título honorífico.	Es importante rescatar el hecho de que Jesús es llamado Rabbi, pero la mayoría de las veces ese apelativo no está en boca de sus seguidores sino en boca de sus adversarios. <i>Tener en cuenta la edad...</i>
La tarea de los rabinos consistía en la enseñanza de la Torá, la Ley judía. La enseñanza de la casuística de interpretaciones (halajá)	En ningún momento se ve a Jesús enseñando la Torá, es más sabemos que, repetidas veces Jesús quebrantó la Ley ³ . Pero sobre todo, permitió que sus discípulos la quebrantaran también y además los defendió cuando lo hicieron ⁴ . Jesús nunca educó a sus discípulos como los rabinos judíos.

³ Cf. Mc 1, 41 y paralelos; 3, 1-5 / Lc 13, 10-17; Lc 14, 1-6 / Mc 5, 41 y paralelos / Lc 7, 14

⁴ Mc 2, 15 / Mc 2, 18 / Mc 2, 23 / Mc 7, 1-23 y paralelos.

Los rabinos enseñaban solamente en las sinagogas y a los hombres que podían recibir la enseñanza (edad, condición...)	Jesús enseña en las sinagogas pero también y sobre todo <i>al aire libre</i> . No se aparta de la gente, las <i>atrae y enseña a todos</i> : niños, mujeres, hombres, judíos, paganos, prostitutas, pecadores de diferente índole...
Los rabinos enseñaban una <i>doctrina derivada de maestros</i> (padres).	Jesús es el acontecimiento mismo que revela. Lo vive y lo enseña. No remite a Nadie, solo al Padre.
Los rabinos utilizaban un tipo de discusión basado en una erudición sutil de la palabra.	Jesús dice con palabras y muestra esa verdad con obras.

Decididamente, Jesús no fue un rabino, y por lo tanto, la relación entre sus discípulos y él no puede explicarse por la imitación a que estaban acostumbrados a enseñar los rabinos de la época. Por otro lado, cuando Jesús llama a sus discípulos deja bien en claro cuál es la finalidad. Jesús llama para *que le sigan*. Jesús *nunca explica un programa de vida*, hace una invitación que *compromete toda la vida de la persona* -su mundo y sus relaciones-, *sus propios bienes*. Lo que supone un giro existencial en la vida de la persona. Pero, en la llamada de Jesús hay algo mucho más desconcertante: un planteamiento radical que exige libertad *para unirse a él y asumir el mismo destino al que se llega viviendo su misma misión*. El seguimiento tiene como objetivo: *trabajar en bien del hombre, para sanar, vivificar y liberar a todo el que lo necesite*. Jesús llama al discípulo para vivir la *pasión por Cristo y por la humanidad*⁵. Sigue a Jesús aquel que se encuentra con Él, y se centra en otro (Jesús) y en la obra de salvación.

Podríamos decir, entonces que, el seguimiento tiene tres características que dan identidad al discípulo:

- 1) Es una llamada absolutamente libre, es una invitación a asomarnos al misterio de Jesús, el Cristo.
- 2) Esta llamada exige, por parte del convocado, una respuesta existencial que lo pone en relación a una tarea: la entrega al servicio de los hombres.
- 3) La llamada a la intimidad y al seguimiento marca un destino: el mismo que Jesús.

Lo que da identidad al cristiano no es una llamada a la *perfección personal, la propia santificación* o la propia realización sino el seguimiento de Cristo donde lo esencial está dado por *la solidaridad con los hombres*: con el que sufre, con el que está de paso, con el enfermo, con el hambriento, con el que está privado de su libertad... (Mt 26).

De la beneficencia a la solidaridad

“El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido para dar la buena noticia a los pobres. Me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19 / Is 61, 1-2). La misión de Jesús no es otra que solidarizarse con los miserables y pecadores y *revelar el verdadero rostro de Dios que es Abbá* y, para Jesús no hay otra manera de conseguir esa tarea sino a través de *la solidaridad*. La cercanía con los olvidados, con los excluidos de la solidaridad, con los que no podían hacer valer sus derechos y habían perdido toda esperanza, son los destinatarios de su misión.

Es llamativo notar que cuando Juan Bautista duda de la verdadera identidad y misión de Jesús – debido al tipo de predicación y obra que realiza- envía a mensajeros a preguntarle: *¿Eres tú el que debía venir o debemos esperar a otro?* (Mt 11, 4 / Lc 7, 21) Jesús no le responde *“sí, yo soy el enviado, soy el Mesías”*. La respuesta que Jesús da se relaciona con sus obras: *“vayan y díganle a Juan lo que ustedes han visto y oído. Los ciegos ven y los paralíticos caminan; los leprosos son purificados (...)”*. La respuesta sobre su identidad son sus obras, como lo debería ser para el cristiano. *La identidad del cristiano, como la de Jesús, no se realiza en los actos litúrgicos o religiosos, propios de la religión*.

Pero cuidado, las palabras de Jesús pueden malinterpretarse. No se trata de *“hacer el bien”*. Eso es *beneficencia*. La persona que hace beneficencia hace el bien pero, mantiene la distancia y las diferencias.

⁵ Congreso Internacional de la vida consagrada, Roma, 23-27 de noviembre de 2004.

La beneficencia se puede relacionar muy bien con las mayores distancias y diferencias. Se puede generar la dominación de unos (los otros, los menos) y la dependencia de otros (los más). Puedo estafar a mis empleados de lunes a sábados e ir el domingo a misa. Puedo mandar a matar a mi enemigo y confesarme luego... No hay más que ver a nuestra sociedad argentina para ver que beneficencia e injusticia van juntas, de la mano. La beneficencia se puede hacer para *anestesiarse nuestra conciencia*, hacer el bien para sacarnos de encima al que nos inquieta. La identidad del cristiano, como la de Cristo, no está en la beneficencia sino en la solidaridad.

Es bueno comprender esto a la luz de la parábola del *buen samaritano*. *Solidaridad implica* mucho más que hacer el bien. La solidaridad implica *cercanía* y además, considerar que no es el otro quien debe ser “*mi-prójimo*” para que yo lo deba ayudar, como era en tiempos de Jesús. Desde Jesús, la noción de “prójimo” ha cambiado radicalmente. Soy yo quien “*debo hacerme su-prójimo*”. Jesús rompió con toda una tradición que comprendía como prójimo sólo a aquel que compartía mi estatus social, mi sangre o mi nacionalidad. Para Jesús todo aquel que necesita es mi prójimo y yo debo hacerme cargo de él. La sociedad suele levantar muros, cercos que dividen a los hombres. La identidad del cristiano se construye en el “*a-cercarse*”, derribando los cercos porque *el amor iguala*.

La palabra *solidaridad* procede de la voz latina *solidus* que designa *una moneda de oro sólida*, consolidada, no variable. El término *solidaridad* alude a una realidad firme, sólida, potente, valiosa. Lograda mediante el ensamblaje (soldadura) de seres diversos. Tal ensamblaje lo realizan los hombres porque saben que no son meros individuos (*seres aislados de los otros, independientes, autónomos*) sino *personas* (seres abiertos al entorno por necesidad constitutiva, ya que son “*seres de encuentro*”). La persona se desarrolla creando vínculos con otras realidades y fundando modos de vida comunitaria.

La solidaridad implica *generosidad, desprendimiento, espíritu de cooperación y participación*. El término *generosidad* procede del latín *genus* que a su vez deriva del verbo *gignere*, engendrar. Es considerado *generosus* el que crea un linaje. Es generoso el que tiene la virtud del don, la facilidad para dar y darse. Si lo hace con grandeza de miras, se le considera magnánimo, de ánimo grande. La generosidad implica *dar* y *dar-se*. La facilidad para dar y darse es un *modo de ser* que nos facilita la unión con los demás.

Identidad y espiritualidad

Cuando estudiábamos filosofía, el profesor de Metafísica nos explicaba un principio de la filosofía realista de cuño aristotélico que reza: “*operare sequitur esse*”, y que podríamos traducir como “*el obrar sigue al ser*”. Coloquialmente diríamos, extrapolando este principio a nuestro comportamiento, que nuestro modo íntimo de ser influye poderosamente en nuestro modo de hacer, y también, en el modo como nos relacionamos con el entorno. Conocer cómo se construye nuestra identidad de cristiano es esencial para poder realizar nuestra existencia como tal. Si tenemos en claro quiénes somos y quiénes fuimos llamados a ser tendremos en claro nuestro obrar. Es más, me atrevería a decir que el obrar va a brotar espontáneo de nuestro ser, de nuestra identidad más profunda.

Tradicionalmente, la espiritualidad cristiana se ha orientado de tal manera que el centro de la vida espiritual era el propio sujeto. Se trataba de conseguir, mediante las prácticas de piedad, la perfección del propio sujeto, su santificación. Todo se orientaba al trabajo de la persona y así bajo una forma larvada de narcisismo se fomentaba el aislamiento de los demás, justamente aquellos a los que éramos enviados. No fue así en Jesús. Cuando los evangelios sinópticos en sus primeros capítulos nos revelan la identidad de Jesús, lo hacen por medio de sus obras. Todos se preguntaban “*Quién es este que hasta los demonios le obedecen*”, “*Quién es este que habla con semejante autoridad*”, “*quién es este que hasta el mar le obedece...*”. Todas estas preguntas revelan que además de ser hombre debía ser algo más. El estado de confusión no es bueno, sobre todo porque él es la Verdad y con ella revela al Padre por eso, llega a preguntarles a sus discípulos: “*y ustedes, quién dicen que soy*”. La respuesta la da uno, Pedro, en nombre de todos (Mc 8, 29 y paralelos).

La imitación encaja perfectamente con la espiritualidad de la perfección del sujeto y le impide salir de sí mismo para ir al encuentro de los otros. Cuando Jesús dice “*el que quiera seguirme... que se niegue a sí mismo*” está invitando a sus discípulos a salir de sí mismos y abrirse a los demás. El centro de atención es el servicio a la humanidad, la solidaridad y apertura a los otros. De hecho esto es lo que está

enfatisando Jesús cuando da el mandamiento nuevo: “*Ámense como yo los he amado*”. La espiritualidad ya no se basa en no matar o no hacerle daño al otro sino en: “*harás por tu prójimo todo el bien que puedas*”.

No hay mística sin compromiso y a nosotros no se nos pide otra cosa que estar atentos a las necesidades de nuestro prójimo, no estar centrado en nosotros mismos. El cristiano realiza su identidad plena en la medida en que se siente solidario con los otros y obra en consecuencia con su ser.

Bibliografía

- AAVV, Diccionario teológico del Nuevo testamento. Vol. IV. Voz: seguimiento, imitación. Salamanca, Ed. Sígueme: 1984.
- AAVV, Diccionario Manual de la Lengua Española Vox. Buenos Aires, Ed. Larousse Editorial: 2007.
- AAVV, Congreso Internacional de la vida consagrada: Pasión por Cristo, Pasión por la humanidad. Buenos IRES, Ed. Claretiana: 2006. 3ª reimpresión.
- AAVV, (Rahner, K. director); Sacramentum mundi, enciclopedia teológica, Vol III. Voz: identidad. Barcelona, Ed. Herder: 1976.
- Beinert, W., Diccionario de teología dogmática. Barcelona, Ed. Herder: 1990.
- Bonhoeffer, D., El precio de la gracia, el seguimiento. Salamanca, Ed. Sígueme: 1986.
- Castillo, J.M., La alternativa cristiana. Salamanca, Ed. Sígueme: 1987. 8ª edición.
- Castillo, J.M., La humanización de Dios, ensayo de cristología. Madrid, Ed. Trotta: 2010
- Cencini, A., Fraternidad en camino, Hacia la alteridad. Santander, Ed. Sal Terrae: 1999. 2ª edición
- Durrwell, F.X., Jesús, Hijo de Dios en el Espíritu Santo. Salamanca, Secretariado Trinitario, Colección Ágape nº. 9: 1999.
- Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía. Vol E-J. Barcelona, Ed. Ariel: 1999.
- Fitzmyer, J. A., El evangelio según Lucas. Vol. II. Madrid, Ed. Cristiandad: 1987.
- Garrido, J. Proceso humano y Gracia de Dios, apuntes de espiritualidad cristiana. Santander: Sal Terrae: 1996. 1ª Ed.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. Identidad y Cambio. Buenos Aires, Ed. Paidós: 1976.
- León-Doufur, X., Vocabulario de teología bíblica. Voz: seguir, seguimiento. Barcelona, Ed. Herder: 1990.
- Schereurs, A. Psicoterapia y espiritualidad, integración de la dimensión espiritual en la práctica terapéutica, N° 92. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, Colección Serendipity: 2004.
- Schillebeeckx, E., La historia de un viviente. Madrid, Ed. Cristiandad: 1983. 2ª edición.
- Von Balthasar, H.U., Teodramática. Vol 1 y 3. Madrid, Ed. Encuentro: 1993

AU-DELÀ DE LA DÉVOTION

L'identité est un concept difficile à définir. Quand nous parlons de l'“identité”, nous faisons allusion à *ce qui ne change pas, ce qui est constant, ce qui reste toujours égal à lui-même*. Il s'agit d'une série de caractéristiques biologiques et génétiques présentes dès la naissance, et spécifiques à chaque individu, qui se combinent entre elles. À ces données de départ s'ajoutent les expériences fondamentales qui permettent au sujet de s'intégrer dans la société. Par conséquent l'identité n'est pas une réalité préétablie, une série de caractéristiques données une fois pour toute. C'est plutôt le résultat d'un processus, d'une construction. Le mot “construction” présuppose le devenir, le changement, la temporalité mais aussi la liberté, c'est à dire que l'identité n'appartient pas à une conception déterministe mais relève de la possibilité d'une autoréalisation.

La première identité est biologique. Les gènes, l'ADN, confèrent cette “similarité” qui pose le sujet face à l'autre. Sans craindre les malentendus nous pouvons dire que l'altérité contribue à la construction de notre identité. L'autre est présent dans ce processus de construction, mais le sujet est en mesure de choisir. Cela signifie que nous construisons notre identité avec l'aide de l'autre et avec le matériel qui est à notre portée. Certains éléments sont donnés, d'autres sont à conquérir.

En tenant compte de tout ceci, les questions qui se posent sont les suivantes: existe-t-il une identité propre au christianisme? La dévotion ou le rite religieux sont-ils les caractéristiques distinctives qui lui confèrent une identité spécifique? Ou bien existent-ils des éléments plus importants?

Pour nous, le fait de “suivre la discipline” – dans le sens d’être un “disciple” - est ce qui caractérise l’identité chrétienne. La source révélatrice de cette assertion se trouve dans les Evangiles. Qui lit les Evangiles découvre l’existence d’un fil conducteur dans la relation entre Jésus et ses disciples. Jésus s’exprime par la métaphore de “suivre”. Selon les Evangiles “celui qui est croyant est celui qui suit Jésus”. Jésus invite ses disciples à le suivre se qui veut dire vivre avec lui et vivre comme lui. L’identité chrétienne veut dire travailler comme Lui pour le bien d’autrui, pour guérir et libérer tous ceux qui en ont besoin. L’identité chrétienne se construit en “s’approchant”, c’est à dire en passant au-delà de ce qui nous sépare pour se sentir “proche”, solidaire, parce que l’amour rend égaux.

OLTRE LA DEVOZIONE

L’identità è un concetto difficile da definire. Quando parliamo dell’ “identità”, ci riferiamo a *ciò che non cambia, ciò che è costante, ciò che rimane sempre uguale a se stesso*. Si tratta di *una serie di attributi* biologici e genetici del carattere che cominciano a configurarsi a partire da certe condizioni proprie ad ogni persona fin dalla nascita. A loro si aggiungono una serie di fatti ed esperienze fondamentali. In ogni individuo, la somma degli attributi biologici e delle esperienze determinanti permette di definire un soggetto in società. Di conseguenza, l’ identità non è solo una realtà prestabilita, una serie di attributi dati una volta per tutte. Essa è il risultato di un processo, di una costruzione. E “costruzione” suppone il divenire, cambiare, la temporalità, e anche la libertà, cioè l’identità intesa non come determinismo ma come possibilità di autorealizzazione.

La prima identità è biologica. I geni, l’ADN conferiscono quella “similitudine” che pone il soggetto di fronte ad un altro. Senza timore di malinteso, possiamo dire che l’alterità contribuisce alla costruzione della nostra identità. L’altro è presente in questo processo di costruzione ma il soggetto è in grado di scegliere. Ciò significa che costruiamo la nostra identità con l’aiuto altrui, con l’apporto degli altri e con il materiale a nostra portata. Perciò, mentre alcune cose sono date, altre le conquistiamo noi.

Tenendo conto di tutto ciò, le domande da porsi sono queste: esiste un’ identità propria al cristiano? La devozione o il rito religioso sono i suoi caratteri distintivi che gli conferiscono una sua specifica identità? Oppure ci sono elementi più importanti?

Per noi, il fatto di “seguire”- nel senso di essere un “seguace”- è il tratto distintivo dell’ identità del cristiano. La fonte rivelatrice di questo postulato si trova nei Vangeli. Chi legge i Vangeli, scopre l’esistenza di un filo conduttore nella relazione tra Gesù e i suoi discepoli. Esso si esprime con la metafora del “seguire”. Secondo i evangeli, “credente è colui che segue Gesù”. Gesù invita i discepoli a seguirlo, e ciò implica vivergli vicino e vivere come lui. L’ identità del cristiano sta nel lavorare come Lui, per il bene altrui al fine di guarire e liberare tutti coloro che ne hanno bisogno. La identità del cristiano si costruisce nel “avvicinarsi”, vale a dire abbattere ciò che ci divide e sentirsi ‘vicino’, solidaire perché l’amore rende uguali.

Karim Jbeili (Canada)

SORTIR DES MURAILLES DE L'IDENTITÉ. L'ŒDIPE NARCISSIQUE

Nous connaissons tous les péripéties du mythe d'Œdipe. Il y a cependant un passage sur lequel j'aimerais insister.

Après s'être mariés, Œdipe et Jocaste vécurent des jours heureux suffisamment longtemps pour avoir 4 enfants. Puis la peste s'est déclarée dans Thèbes. Il fallait trouver un coupable, responsable de cette épidémie. C'est alors que Tirésias, devin hermaphrodite, découvre le pot aux roses en révélant que Jocaste est la mère d'Œdipe. De honte Jocaste met fin à ses jours en se pendant.

Le fait qu'Œdipe, en punition de sa faute, se soit crevé les yeux est un peu surprenant dans ce passage et ne cadre pas vraiment avec lui. J'ai eu beau retourner le mythe dans tous les sens, je ne comprenais pas la pertinence de ce passage.

Le mythe se poursuit avec la querelle entre Étéocle et Polynice et la transformation radicale de Thèbes qui, de communauté vivant sous l'égide d'un système symbolique, devient cité dotée d'un système politique. Le changement porte sur le thème de l'identité qui nous concerne aujourd'hui.

Parce que, pour comprendre un mythe, il faut souvent s'aider d'un autre mythe qui lui sert d'interprétant, j'ai fait appel à l'histoire d'Onan dans la Bible pour comprendre l'aveuglement d'Œdipe. En fait, il s'agit plutôt de l'histoire de Juda qui avait trois fils. Le premier épouse une femme, Tamar, mais ne tarde pas à mourir. Il est alors demandé au second fils, Onan, de procréer avec elle pour assurer à son frère une descendance. Onan refuse de se plier à cette exigence et préfère dilapider sa semence sur le sol.

Par la suite, Tamar, voulant quand même procréer avec quelqu'un dans la lignée de Juda, se déguise en prostituée et offre ses services à celui-ci lors d'une journée de marché. Un enfant sera conçu de cette rencontre.

Croyez-moi sur parole, mais je pourrais vous le montrer à l'aide d'un tableau comparatif, les deux mythes ont une structure identique. À chaque partie du premier correspond une partie du second, même si ces parties sont agencées autrement. Ce qui nous intéresse ici est de savoir qu'à l'aveuglement d'Œdipe correspond dans l'autre mythe l'éjaculation sur le sol d'Onan.

Si on met, vis à vis l'un de l'autre, l'aveuglement et l'éjaculation sur le sol, on s'aperçoit que leur point commun, est qu'il s'agit de deux gestes inhibés ou retournés sur soi. Le regard, au lieu de voir l'autre, se voit de l'intérieur. L'éjaculation, au lieu de procréer avec l'autre, retourne stérile vers soi-même.

Si on met vis à vis Jocaste et Tamar, on s'aperçoit que leur point commun est d'être objectivées soit par la mort soit par la prostitution.

Il y a donc un premier temps de l'œdipe où le père est tué et où Œdipe couche avec sa mère. C'est l'œdipe traditionnel. Il y a ensuite une période de grâce, une sorte de latence qui dure longtemps.

Puis soudainement, dans un deuxième temps, il y a une crise, une épidémie de peste, à la suite de laquelle l'amour incestueux doit être dénoncé. Suite à cette dénonciation, chacun des protagonistes est renvoyé à lui-même. La femme qui est déjà corps objet est objectivée doublement. L'homme qui est action voit son action retournée sur lui. Il s'agit d'un deuxième temps de l'Œdipe qui mérite largement le nom d'Œdipe narcissique, et vient sanctionner l'inceste et force les protagonistes à un repli sur soi.

Observons, à présent, la suite du mythe. On a vu plus haut comment la ville de Thèbes allait changer de nature. Son système symbolique allait être supplanté par un système politique, tandis que ses murailles allaient séparer radicalement les deux frères ennemis, séparer le monde sauvage du monde civilisé.

On s'aperçoit que la ville avait un rapport intime à son environnement et qu'il lui a fallu se replier derrière ses murailles. Tandis que son environnement, jusque là sécuritaire et nourricier, devient la proie de la sauvagerie et de la mort. Tout se passe comme si la ville ne pouvait plus s'investir dans son environnement et ne pouvait plus que s'aimer elle-même. La ville se dédouble pour cela. Elle aime sa muraille et n'a plus le droit d'aimer qui que ce soit qui dépasse cette muraille. On sait comment Antigone en fera les frais.

C'est la même logique narcissique de repli qui exige qu'Œdipe se crève les yeux, que Jocaste se pend, que Thèbes se politise et qu'Onan jette sa semence au sol. Dans cette même logique, il y a un certain nombre de mythes qui omettent le caractère incestueux du lien, mais n'en mettent pas moins en valeur son caractère de rupture identificatoire par lequel il prend fin.

Je pense, en particulier, aux mythes de la fondation de Rome ou de Carthage. Rome va se démarquer du Latium lorsque Romulus va tracer le sillon de la muraille. De la même façon, Carthage va se démarquer de l'Afrique⁶ lorsque la reine Didon, qui s'était faite offrir une terre aussi grande qu'une peau de vache, va découper cette peau en très fines lanières pour tracer les contours de Carthage.

Ces mythes tout en étant dans la même logique de rupture entre la cité et son terreau insistent sur la gémellité, sur l'identité. Romulus est le jumeau de Remus, Carthage est le jumeau de la peau de vache. L'identité citadine apparaît au moment où l'œdipe narcissique impose la rupture entre la cité et sa terre de naissance.

Sur le plan individuel, l'œdipe narcissique s'applique de la même façon. Freud avait observé l'enfant qui découvre pour la première fois, hors de lui, ses matières fécales. La surface corporelle de la peau est ici à la place de la muraille des mythes précédents. Tandis que les matières fécales sont à la place de ce corps gisant sous la muraille, dont on ne sait s'il faut l'enterrer ou pas.

Lacan a produit un mythe similaire pour comprendre le même phénomène. Il s'agit du stade du miroir. Ici la surface corporelle se différencie de l'image de soi, tout en lui étant bien entendu très semblable. Avec Lacan, la question identitaire produite par l'œdipe narcissique atteint beaucoup plus nettement sa dimension narcissique. On se rappelle que Narcisse avait été condamné à aimer sa propre image. Ce qui était pour lui un véritable supplice puisqu'elle lui était, à jamais, inaccessible contrairement à l'image d'autrui, à laquelle il pourrait avoir accès régulièrement.

La question identitaire a subi une modification radicale lorsque la surface corporelle d'un marchand de légumes, nommé Bouazizi, a brûlé en Tunisie. Alors que, dans le même temps, dans le monde arabe, s'installent des rapports de succession père/fils dans des régimes pourtant républicains qui ramènent dès lors la problématique de la succession du côté de la première phase de l'œdipe. C'est ce qui a permis au monde arabe de s'enflammer sur le mode primo œdipien du meurtre du père.

Depuis lors, et de façon quasi universelle, la question de l'identité se retrouve posée au centre de la subjectivité plutôt que sur la surface corporelle. Ce sont les centres des cités qui importent désormais, et non plus leurs murailles. La place Tahrir au Caire en est le modèle exemplaire. Le lien avec le pays voisin, fut-il ennemi, n'importe plus. Seul le repli sur soi importe.

C'est l'écran qui l'emporte sur le lien social. Celui de l'ordinateur ou celui du téléphone « intelligent ». Tous les liens sociaux sont médiatisés par l'écran. La périphérie, la muraille, la surface corporelle sont en train de tomber en désuétude.

À la suite de tout ce qui vient d'être dit qui concerne l'identité, il faut constater que cette notion a connu une mutation radicale avec le printemps arabe. À la suite d'un retour à l'Œdipe traditionnel et à une multiplication de meurtres du père, la cité conquise à la suite de ces meurtres semble être une cité cybernétique plutôt qu'une cité réelle.

SALIR DE LAS MURALLAS DE LA IDENTIDAD. EL EDIPO NARCISISTA

A partir de la comparación de dos mitos, la parte del mito de Edipo que concierne a la ciudad de Tebas, y el mito de Judá y Onán en la Biblia, propongo una segunda fase para el complejo de Edipo. Le doy el nombre de el Edipo narcisista. Cuando se revela el incesto, los dos protagonistas que lo practicaban se ven obligados a concentrarse sobre sí mismos y son condenados como Narciso a amar su propia imagen que se le escapa continuamente.

Las ciudades también son susceptibles de vivir el Edipo narcisista cuando se distinguen radicalmente del campo que les rodea y se repliegan detrás de sus murallas como Tebas, Roma o Cartago.

⁶ C'est ainsi que se nommait la Tunisie, à l'époque.

En este caso unos mitos vienen a acompañar este repliegue que pone en valor la “gemelidad”, la identidad de los hermanos o de los gemelos, en resumen la noción de la identidad.

En el plan individual, el Edipo narcisista podría ser descrito por las teorías psicoanalíticas como el descubrimiento por el niño de sus materias fecales como exteriores a si mismo en Freud o por el estadio del espejo en Lacan. En el plano clínico, las dificultades de la adolescencia serían una buena ilustración del Edipo narcisista.

Como consecuencia de todo lo que hemos dicho que trata de la identidad, hay que constatar que esta noción ha conocido una mutación radical con la primavera árabe. A consecuencia de una vuelta al Edipo tradicional y a una multiplicación de muertes del padre, la ciudad conquistada tras estos crímenes parece ser una ciudad cibernética más bien que una ciudad real.

USCIRE DALLE MURAGLIE DELL'IDENTITÀ. L'EDIPO NARCISISTICO

A partire dal confronto tra due miti (la parte del mito di Edipo che riguarda la città di Tebe e il mito di Giuda e Onan nella Bibbia) propongo una seconda fase del complesso di Edipo. Lo chiamo l'Edipo narcisistico. Quando l'incesto è rivelato, i due protagonisti coinvolti sono obbligati a ripiegarsi su se stessi e sono condannati, come Narciso, ad amare la propria immagine che gli sfugge senza tregua.

Le città possono, a loro volta, vivere l'Edipo narcisistico quando si differenziano drasticamente dalla campagna che le circonda e si ritirano dietro alle loro muraglie, come Tebe, Roma o Cartagine. I miti servono quindi ad accompagnare questo ritiro che valorizza la gemellarità, l'identità dei fratelli o dei gemelli, ovvero il concetto di identità.

Sul piano individuale, l'Edipo narcisistico potrebbe trovare una sua descrizione, nelle teorie psicoanalitiche, nel momento in cui il bambino scopre che le sue materie fecali sono fuori di lui, secondo Freud o nello stadio dello specchio di Lacan. Sul piano clinico, le difficoltà dell'adolescenza rappresenterebbero una buona illustrazione dell'Edipo narcisistico.

Dopo tutto ciò che è appena stato detto a proposito dell'identità, bisogna riconoscere che tale concetto ha subito una mutazione radicale con la primavera araba. Dopo un ritorno all'Edipo tradizionale e a un susseguirsi di assassini del padre, la città conquistata grazie a questi assassini sembra essere diventata una città cibernetica più che una città reale.

Martha Leticia Martínez de León (Mexico)

LA UNIÓN ENTRE EL MARQUÉS DE SADE Y SANTA TERESA DE JESÚS ES DIOS

Hablar del Marques de Sade provoca molestia, incomodidad, intolerancia, repulsión y suele despertar cierta morbosidad erótica. Ello se debe en gran medida al desconocimiento e incompreensión de su vida y obra. En contrasentido tenemos a Santa Teresa de Jesús, religiosa quien fundamentó su vida en un encuentro con Dios a través de una vida sacra y humilde, podría decirse que son personajes contrapuestos, pero a decir verdad, ambos tienen un punto central, ¿cuál es ese punto? Dios, ambos proclaman su palabra, santa Teresa de manera espiritual denunciando la maldad humana y la soberbia, acto que dio pie al Pecado Original y Sade a través de la carne denunciando lo mismo.

Donatien Alphonse François de Sade fue un noble francés, a quien se le ha atribuido ser el padre del Sadismo. Esto no es verídico, porque la violencia en el acto sexual se encuentra desde los inicios de la “civilización” si es que así podemos llamarle a este gran monstruo del que formamos parte.

Santa Teresa, nacida en 1515, en un ambiente español sumamente religioso, toma como centro de su encuentro con Dios siete moradas, que inician con el cuerpo. Es aquí donde hay un encuentro principal entre estos autores, para Santa Teresa la renuncia al cuerpo es lo que llevará el alma hacia Dios, en Sade es el conocimiento del cuerpo total lo que conducirá a un conocimiento de Dios. Es claro decir que ambos tienen razón, tanto el cuerpo como el alma son la base central para articular una comunicación plena con Dios. Ambos toman la palabra de Dios para criticar a la humanidad y ayudarla a superar el vacío, ambos son tomados por Dios para dar un mensaje.

Es claro que las épocas marcan la disyuntiva de sus personalidades. Santa teresa vivió en un siglo sumamente religioso, su alma estaba impregnada de ese sentimiento de reserva y oración, Sade creció y se desarrolló en la época de la Ilustración donde la espiritualidad y el sacrificio estaban lejos de ser lo que habían sido. En el 1500 la voz de Sade lo hubiese llevado a la hoguera, en el siglo de las luces la voz de Santa Teresa hubiese sido causa de burla ante el poder de la razón, es en este momento donde se percibe la coherencia del tiempo y de la expresión de la palabra, cada uno dio a su época aquello que se necesitaba para reencontrarse con Dios y reflexionar.

Es importante resaltar, que Sade, no fue el primero en dejar por escrito ciertas tendencias o filias sexuales del Hombre, porque en la Biblia se dan por sentadas en Sodoma y Gomorra las depravaciones de las cuales era objeto el ser humano.

De igual manera Santa Teresa denuncia la soberbia, la falta de caridad y de coherencia en su época, donde la santidad es más una moda que un verdadero encuentro.

Sade antes que Freud, deja implícita el despertar de la sexualidad en los niños y su prolongación hasta la etapa de la vejez. Deja por sentado que el dolor es una parte central para el desarrollo del placer y es verdad que lo enfatiza en la cuestión sexual. En forma clara deja ver entre líneas que el ser humano goza con el dolor del otro en muchas otras actividades marcadas entre el dominio y la sumisión que comienza en nuestra relación con nuestros padres y se perpetúa en el poder del gobierno hacia el pueblo. Pero, ¿de dónde nace esta inclinación al sadismo? La respuesta podría encontrarse en el “yo”, en la necesidad de no sentirse gobernado, lo que resulta imposible ya que sólo Dios es exento de tutela. Entonces, como defensa, el Hombre goza del dominio sádico, usándolo como un placer fundamental dentro de su desarrollo como ser humano. Esta actitud, la cual puede tomarse como un regalo de Dios, obedece a la misma lógica que la que nos impulsa a gobernar a la vida ante el temor a la muerte.

Santa Teresa, antes que muchos psicólogos muestra un encuentro con el interior, donde la voz del inconsciente busca la verdad y sobre todo un encuentro con uno mismo, deja clara la necesidad de un cuerpo para sentir a Dios cuando el espíritu llega a su encuentro, para santa Teresa el éxtasis el cual inicia en la mente, pasa por el corazón hasta ya no poder rindiéndose al cuerpo para sentir a Dios, porque no se puede tener un encuentro con Dios si no ha existido un encuentro propio. El ser humano es espiritualidad y sexualidad, no puede ser uno sólo porque perdería sentido la Encarnación.

La pregunta clave podría ser: ¿por qué Sade escoge la sexualidad para mostrar la virtud y el pecado de la humanidad y por qué Santa Teresa ocupa al cuerpo para ser el piso donde se iniciará el recorrido por siete

moradas? Vale la pena recordar que, como lo deja ver claramente el libro del Génesis 3, el Pecado Original fue la soberbia, no la lujuria. El Hombre, -con H mayúscula, como símbolo de la humanidad- intenta ser como Dios, pero pierde su inocencia original por su pudor ante la percepción de sentirse desnudo. Por ello la sexualidad se convierte en la única puerta hacia su propia verdad, una ventana que se abre para escarparse de sí mismo y a la vez para encontrarse con el todo.

Considero a Sade como el Job de la Revolución Francesa, porque parece que su vida fue una gran apuesta entre Dios y Satán y a santa Teresa como Edit, la mujer de Lot quien se convierte en estatua de sal, por pretender encontrar en la vida del ser humano coherencia y amor a la verdad. La presencia de Dios en la obra del Marqués de Sade y santa Teresa tiene un argumento abstracto y subjetivo, irreverente e incluso absurdo, sin embargo la obra de Sade y santa Teresa, se desarrolla alrededor de un largo encuentro –desencuentro con Dios, y desde mi punto de análisis, con el Dios judío cristiano para Alphonse y con el Mesías esperado en Teresa.

Por muchos años se ha dicho que un un artista, es un elegido de Dios o de los dioses. El beato Juan Pablo II, en su carta a los artistas menciona: “el artista es el co-creador de Dios y tiene la responsabilidad de transcribir lo creado por Dios y lo cual no es fácil de digerir por el ser humano”. Entonces, ¿por qué se le niega este privilegio a Sade? ¿Por qué se le rechaza y juzga?, ¿por qué no se le cree capaz de comunicar algo que Dios le quiere decir al ser humano sobre la seducción, la sumisión, la espiritualidad y el poder?, ¿por qué no aceptar que existe un halito de Dios en sus palabras escritas? Y ¿por qué en Santa Teresa el encuentro con el cuerpo es un don que beneficia al espíritu? ¿Acaso no es similar lo que busca cada uno? ¿Por qué no se puede entender que así como el cuerpo es el primer peldaño para subir a la séptima morada en santa Teresa, en Sade el cuerpo es el último escalón para bajar al espíritu?

Veamos a estos personajes desde la teología de la carne, según esta rama de la teología, el cuerpo nos ayudará a comprender nuestra humanidad en compañía del Espíritu Santo, enfatizando el concepto de igualdad de sexos que ya aparece en la Biblia cuando se describe la Creación. En el Génesis, Dios crea a “is” (varón) y a issah (mujer), es sólo cuando ambos ya fueron creados que los nombra “ádam”, hombre-humanidad.

En otra interpretación del génesis, Dios crea a la mujer, no de la cabeza del hombre para que no sea su dueña, no de los pies para que no sea esclava, sino de la costilla como símbolo de la igualdad. Es esta igualdad -donde ambos son capaces de todo, incluso de decidir amar o no a Dios-, que se refleja en los personajes de Sade y por lo que lucha santa Teresa. Ninguno tiene una ventaja determinada sobre el otro, son fuertes, débiles, creativos, etc.; capaces o incapaces de todo, no por ser hombre o mujer, sino por falta de inteligencia o por la separación del espíritu.

La obra de Sade tiene como centro la igualdad entre los sexos, misma que se considera un derecho fundamental en el desarrollo moral de la teología y en la obra de santa Teresa la coherencia entre el cuerpo, la mente y el alma que tienen como base el desarrollo de la humanidad para el bienestar común del espíritu y el cuerpo.

L’UNION ENTRE SAINTE THÉRÈSE DE JESUS ET LE MARQUIS DE SADE EST DIEU

Au fil du temps, le nom du marquis de Sade a été un symbole du mal, la folie, un langage violent et obscène, assez loin de Dieu. Dall’altra parte se trouve sainte Thérèse de Jésus, la patronne des écrivains, qui consacre sa vie à Dieu à bien des égards. Un homme et une femme, qui peuvent être classés comme symboles du bien et du mal. Mais vraiment le marquis de Sade est tout ce qui a été dit de lui tout au long de l’histoire? Le marquis de Sade, était un homme miséricordieux, qui vécu de première main les conséquences de l’injustice et la terreur. On peut dire de lui qu’il était le Job des Lumières (à partir de là commence sa ressemblance avec Sainte Thérèse). Contrairement à ce qu’on pourrait croire, Sade et Santa Teresa sont unis par Dieu, les deux personnages ont été persécutés: elle, par l’Inquisition, lui, par la double morale de son époque. Malades, solitaires, tous les deux vivent de façons différentes les voeux de pauvreté, de solitude et de silence, mais avec le même résultat et le même but: la création et la poursuite de la vérité pour dénoncer le péché et les vertus.

Dans les deux cas, la douleur est une façon pour la rencontre avec soi-même, donc avec Dieu. Dans le cas de Santa Teresa, la douleur est spirituelle et indique le fondamentalisme de ses vœux; dans le cas de Sade la douleur est corporelle et dénonce le fondamentalisme de la liberté. Il est symbolique que dans les deux cas il y a la flagellation comme un signe du sadisme et des extrêmes qu'il y a entre l'esprit et l'âme. Les deux cherchent la vérité, lui à travers la description de la convoitise de la chair, elle par sa dénonce de la convoitise spirituelle. Les deux confinés dans leurs pensées, enfermés dans une cellule, elle d'un cloître, lui de criminels et des fous. Tous les deux obligés à garder le silence pour dénoncer les demeures de la chair et l'âme. Ainsi, ce travail a comme but de développer la recherche sur la connaissance de Dieu à travers la chair et l'esprit; pour montrer que l'un sans l'autre ne peuvent pas exister. Parce qu'ainsi comme l'extrême de la dépouille de la chair amena Ste Thérèse à l'extase et à la rencontre avec Dieu ; pour Sade, l'extrême de la dépouille de l'esprit l'amena à l'extase de l'humanité.

Quand nous entrons en contact avec l'oeuvre de ces deux personnages, nous nous trouvons face à la totalité avec laquelle nous avons été créés, chair et esprit, qui nous fait être en union avec Dieu.

L'UNIONE TRA SANTA TERESA DI GESÙ E IL MARCHESE DI SADE, E' DIO

Attraverso il tempo, il nome del marchese di Sade è stato simbolo di perversione, di pazzia, di un linguaggio violento, completamente lontano da Dio. E in controparte c'è santa Teresa di Gesù, la santa degli scrittori, che dedicò la sua vita a Dio in diverse maniere. Uomo e donna potranno essere classificati come simboli del bene e del male, ma possiamo domandarci se, veramente il marchese di Sade è tutto quello che è stato detto di lui lungo la storia? Il marchese di Sade fu un uomo misericordioso che visse nella sua carne le conseguenze dell'ingiustizia e del terrore, potrebbe dirsi che è stato "il Giobbe dell'Illustrazione" (da qui comincia la sua unione con santa Teresa). Contrariamente a quanto potrebbe credersi, Sade e santa Teresa sono uniti in Dio, ambedue sono stati dei personaggi perseguitati: Lei, per l'inquisizione, Lui, per la doppia morale della sua epoca, ambedue infermi e solitari; ambedue hanno vissuto in maniere diverse i voti di povertà, solitudine e silenzio, ma con lo stesso risultato e lo stesso scopo: la creazione e la ricerca della verità tramite la denuncia del peccato e delle virtù.

In uno e nell'altro il dolore è stata la via per l'incontro con se stesso e con Dio. In santa Teresa il dolore è stato spirituale e dimostrato nel fondamentalismo dei suoi voti. In Sade, il dolore è stato fisico, denunciando il fondamentalismo della sua libertà. Ma vi è un simbolo che gli accomuna nel fatto della flagellazione come dimostra il sadismo e gli estremi dello spirito e l'anima. Ambedue hanno cercato la verità: Lui attraverso la descrizione della concupiscenza della carne, Lei, attraverso la denuncia della concupiscenza spirituale. Ambedue confinati nei loro pensieri, ambedue chiusi in una cella: Lei nel chiostro, Lui, in quello dei malfattori e dei pazzi. Ambedue costretti al silenzio per poter denunciare le dimore della carne e dell'anima. In questo senso, questa ricerca ha come fondamento lo sviluppo della ricerca della conoscenza di Dio tramite la carne e lo spirito per mostrare che l'una senza l'altro non possono esistere. Perché come lo spoglio della carne portò santa Teresa all'estasi e all'incontro con Dio, in Sade, l'estremo spoglio dello spirito lo condusse all'estasi dell'umanità.

Entrando in contatto con l'opera di questi due personaggi, ci troveremo faccia a faccia con la totalità con la quale siamo stati creati, la Carne e lo Spirito, ciò che ci fa essere in unione con Dio.

Ivo Modena (Italia)

DUE CULTURE IN CONTRASTO: UNA LOTTA FRATRICIDA

Un fatto interessante ed importante dal punto di vista culturale, iniziato nel milleottocento, si è reso sempre più evidente nella prima metà del novecento finché non è stato esplicitato, con un nome preciso, da un romanziere inglese, Charles Percy Snow nel 1962: il fenomeno delle “due culture”. Questo per indicare una frattura che si era generata tra cultura scientifica e cultura umanistica nel mondo occidentale e che si era sempre più allargata con molte discussioni, anche molto vivaci.

Se guardiamo all'essenza della scienza moderna, espressa nelle opere dei suoi fondatori, si possono citare Copernico, Galilei, Newton, vediamo come essa può essere esplicitata nell'accurata analisi degli esperimenti e la formulazione dei risultati in forma matematica, vediamo che, per la prima volta era dato di fare affermazioni oggettivamente vere e verificabili, in un discorso razionale di spiegazione dei fenomeni naturali. In più, il metodo scientifico ha in sé il modo di correggere la teoria corrente quando essa viene messa in crisi da scoperte inaspettate; esso è sempre in grado di affrontare i salti necessari.

L'analisi di questi salti, che nella scienza sono sempre stati salti in avanti, cioè hanno portato ad un aumento della conoscenza, è stata fatta da molti studiosi, tra i quali si può citare Thomas Kuhn, soprattutto con il suo libro “La struttura delle rivoluzioni scientifiche”(2). I salti di cui parliamo sono detti da Kuhn “cambio di paradigma”, secondo una sua definizione di “paradigma” che mi sembra coincidere con quello che io chiamerei la “teoria valida attualmente”.

Per ritornare all'argomento iniziale, come possiamo interpretare la frattura che ha prodotto il guaio delle due culture ed ha introdotto nel mondo occidentale questa discrasia? Come spesso accade, io penso che da entrambe le parti siano stati fatti passi falsi e prese di posizione rigide ed insofferenti. Una prima sommaria osservazione può essere che la scienza moderna ha superbamente alzato la testa dall'alto della sua sicurezza di possedere una “verità verificabile” (discorso non banale che richiede anzi, come abbiamo visto, una attenta discussione) e una ottimistica prospettiva del progresso umano.

Le altre scienze (possiamo dire quelle filosofico-umanistiche) hanno reagito a questo argomento, lo hanno contestato e sminuito relegandolo in una “verità limitata al campo”. In particolare la filosofia si è sentita svuotare il contenuto della vecchia filosofia naturale, che da sempre era ritenuto un campo inscindibile della filosofia stessa. In più, sulla spinta di un atteggiamento di pessimismo esistenziale, hanno usato, contro la scienza, quasi sempre, ma non sempre per ignoranza, l'argomento della tecnica: dei suoi pericoli, dei suoi errori, delle sue colpe, della sua, a volte, disumanità.

Bisogna meditare sul fatto che ben prima della scienza era stata la filosofia a produrre nella società cambiamenti clamorosi (pensiamo a due esempi degli ultimi secoli: l'illuminismo del '700 che produsse la rivoluzione francese e il marxismo dell'800 che produsse la rivoluzione comunista che si è espansa in tutto il mondo).

Ho sempre sostenuto, fino alla noia, l'errore fatale di confondere la scienza con la tecnica: la scienza riguarda il pensiero, la conoscenza razionale della natura, un fatto puramente culturale; la tecnica è l'uso della conoscenza dei fatti (vera o falsa che sia; infatti la tecnica esiste da quando esiste l'uomo), delle leggi naturali, o presunte tali, per motivi di utilità, uso messo in atto dai desideri dell'uomo: il suo ambito è quello della scelta volontaria e quindi della morale.

Ma nei tempi recenti, grazie alla globalizzazione della comunicazione, in tutto il mondo si è espansa la possibilità reale di avere a disposizione una infinità di strumenti che cambiano completamente il modo di vivere dell'uomo e si è ampliato straordinariamente, ma per ora confusamente, il background culturale generale. Quindi non è più una frattura tra cultura scientifica e filosofico-umanistica nel mondo occidentale, ma una frattura tra la cultura scientifica e “l'altra cultura” sul piano mondiale. Poiché alla base della opposizione alla scienza, oltre ad una posizione ideologica c'è, più facile da utilizzare, la paura della tecnica, è comprensibile che l'espressione più evidente di questa opposizione sia la formazione di movimenti popolari, anche se non propriamente spontanei, almeno nella maggior parte dei casi, che si riassumono nella denominazione di “verdi ambientalisti”. Non nascondiamoci che, in realtà, in questa

polemica entrano, oggi, immense quantità di denaro che, come sempre, cercano di confondere la visione per nascondere i veri scopi delle intenzioni, da una parte e dall'altra. Anche nell'appoggio alla scienza c'è, da parte di alcuni, una malafede dovuta ad altri interessi.

Gli argomenti di rottura, usati nella polemica, partono sempre da fatti negativi imputati alla tecnologia attuale: malattie, morti, disastri, che servono, attraverso la paura, a creare uno stato di ansia emotiva che può sfociare in due atteggiamenti distinti. Il primo, più diretto, accusa la scienza di essere la vera causa dei mali perché da essa deriva la possibilità di costruire i sistemi responsabili dei mali stessi; questo è l'atteggiamento delle persone più impressionabili e meno colte. Il secondo è più complesso ed è assunto anche da alcuni scienziati "pentiti"; si dice, dopo aver fatto l'elenco dei fatti negativi: "...e questo è niente! Pensate che, se si continua così...." e qui una valanga di previsioni pessimistiche, badate bene, desunte, in modo pretestuoso e quasi sempre non corretto, dalla scienza, che tendono ad ampliare i disastri futuri fino a mettere in discussione la sopravvivenza stessa dell'umanità.

E' strano e per me incomprensibile vedere come in questa polemica sono sempre ignorate le applicazioni tecnologiche positive che hanno portato il livello di vita nei paesi occidentali e lo stanno diffondendo in tutto il mondo, a valori assolutamente impensabili prima dell'ultimo paio di secoli. E' difficile (e quindi molto discusso) trovare un set di parametri che permettano di valutare la qualità della vita in modo accettabile da tutti gli osservatori, ma io citerò un fatto che non può essere contestato: lo stato della salute fisica, nei paesi occidentali, dovuto agli innumerevoli strumenti e ai procedimenti della medicina e della farmacologia, un miglioramento che può essere rappresentato in modo impressionante dal parametro "aspettativa di vita"; qui abbiamo i numeri:

nell'antichità, dalla preistoria al medioevo la vita media era di 20-25 anni, nel 1750, 30 anni; 1800, 35; 1900, 50; 2000, 80 anni ed è ancora in rapido aumento.

Per millenni l'umanità ha prodotto delle grandi costruzioni culturali nell'area spirituale-filosofico-umanistica. Da queste sono derivate le legislazioni delle comunità: sono nate da una visione filosofica della società (pensate alla "Repubblica" di Platone) che si è poi concretizzata nella filosofia del diritto. Sono queste le aree del pensiero preposte a moralizzare la società degli uomini. E' ovvio ricordare che per tutta l'antichità, fino ad ieri e per tutte le culture, le regole morali e quindi le loro derivazioni legislative, erano dettate soprattutto dalle religioni.

Se lo scopo vero è quello di tendere ad un'umanità migliore, allora il miglioramento non può avvenire senza la moralizzazione della tecnica. La situazione attuale dell'umanità è di grande disorientamento morale. Si intravede la possibilità di superare questo momento drammatico con una "rivoluzione morale" che deve coinvolgere tutto il mondo. Ma la base da cui partire è una cultura nella quale devono confluire i contributi di quelle culture che si erano malauguratamente separate.

BIBLIOGRAFIA

- C. P. Snow: "Le due culture", Feltrinelli, Milano 1964
- T. S. Kuhn: "La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza" (1962), Einaudi, Torino 1969
- G. Galilei: "Dialogo sui due massimi sistemi del Mondo" in: G. Galilei "Opere" R. Ricciardi Milano-Napoli 1953
- D.H. Meadows: "The Limits of Growth", Chelsea Green 1972, "Il limite dello sviluppo", a cura del Club di Roma
- R. Cascioli, A. Gaspari, "Le bugie degli ambientalisti" PIEMME, Roma 2006.
- Vedi anche in Internet la voce: "Ambientalismo" in Wikipedia e molte voci pro e contro, correlate.

DEUX CULTURES EN DÉSACCORD: UNE LUTTE FRATRICIDE

Le phénomène des "deux cultures" (terme forgé par C.P. Snow) indique la fracture qui s'est opérée, à partir des années 1800, entre la culture humaniste et la culture scientifique. Jusqu'à la naissance de la science moderne, dans toutes les grandes sociétés (chinoise, indienne, arabe, européenne, etc.) le concept de culture était lié à celui d'universalité, d'homogénéité, même s'il pouvait contenir de grandes divergences internes, pour un groupe humain donné, et possédait une histoire et un développement en harmonie avec l'identité du groupe.

En observant, à travers les œuvres de ses fondateurs, comme Copernique, Newton ou Galilé, ce qui forme l'essence de la science moderne, c'est à dire l'analyse précise des expériences et la formulation des résultats sous forme mathématique, nous nous apercevons que cette science, pour la première fois, donnait la possibilité, de faire des affirmations objectivement vraies et vérifiables, au sein d'un discours rationnel, pour expliquer les phénomènes naturels. De plus, cette méthode scientifique avait les moyens de corriger la théorie courante quand celle-ci était mise en doute par des découvertes inattendues; la science moderne est toujours en mesure d'affronter les "sauts", les passages, que Kuhn appelle changements de paradigme.

La fracture à laquelle nous faisons allusion est en partie due au fait que l'argumentation de la vieille philosophie naturelle s'est vue expropriée de son contenu, mais elle est aussi le résultat de la peur que les applications de cette science nouvelle, qui change rapidement et radicalement la manière de vivre de toute la société, ont fait naître. Il est important de rappeler que, bien avant la science, la philosophie elle même provoqua des changements importants dans la société (nous pensons à deux exemples au cours des siècles passés: au dix-huitième siècle l'illumination et la révolution française; au dix-neuvième siècle le marxisme et la révolution communiste qui s'est étendue dans le monde entier).

Mais à l'époque actuelle, la globalisation de la communication et la possibilité technique d'accéder à une quantité d'informations infinie a changé complètement la manière de vivre des personnes, et le niveau culturel général s'est étendu même si de manière confuse.

Il ne s'agit donc plus d'une fracture entre la culture scientifique et la culture philosophique et humaniste au sein du monde occidental, mais d'une fracture entre la culture scientifique et "l'autre culture" sur le plan mondial. Etant donné que, à la base de l'opposition à la science, on ne trouve pas seulement une position idéologique mais, plus facilement, la peur de la technique, il est compréhensible que l'expression plus évidente de cette opposition soit la formation de mouvements populaires, même si on ne peut pas vraiment les considérer des mouvements spontanés, du moins dans la plupart des cas, qui se regroupent sous le nom de "verts écologistes". Ne nous leurrions pas, dans cette polémique, aujourd'hui, entrent en jeu un grand nombre d'intérêts économiques, qui utilisent les troubles pour cacher leurs véritables objectifs, d'une part comme de l'autre.

Si le véritable objectif est de tendre vers un monde meilleur, alors cette amélioration ne peut avoir lieu sans que se fasse une réflexion morale sur la technique. L'humanité vit actuellement dans un grand désarroi moral. On entr'aperçoit la possibilité d'aller au-delà de ce moment dramatique grâce à une "révolution morale" qui doit impliquer tout le monde. Mais on doit partir d'une culture où puisse converger les contributions de toutes ces cultures qui, malheureusement, étaient séparées.

DOS CULTURAS EN CONTRASTE: UNA LUCHA FRATRICIDA

El fenómeno de las "dos culturas" (término acuñado por C. P. Snow), indica la fractura que se ha generado, desde el 800' en adelante, entre la cultura humanista y la cultura científica. Hasta la llegada de la ciencia moderna, en todas las grandes ciudades (china, hindú, árabe, europea, etc.), el concepto de cultura estaba ligado al concepto de la universalidad, de homogeneidad, aún conteniendo grandes contrastes internos, por aquél determinado grupo humano, y comprendía una historia y un desarrollo armónico con la propia identidad. Y si observamos la esencia de la ciencia moderna, expresada en las obras de sus fundadores, por ejemplo, Copérnico, Galileo, Newton, el análisis detallado de los experimentos y las formulaciones de sus resultados en forma matemática, vemos que por primera vez, fue posible hacer afirmaciones objetivamente verdaderas y verificables, en un discurso racional de explicación de los fenómenos naturales. Es más, el método científico posee el modo de corregir las teorías corrientes cuando esas son puestas en crisis que permiten descubrir algo inesperado. El método científico está siempre en capacidad de afrontar los saltos, que Kuhn denomina cambios de paradigma.

La fractura de la cual estamos hablando, es debida en parte a la argumentación filosófica de la vieja filosofía natural que se ha visto prácticamente despojada de su contenido, en parte, por el miedo que las aplicaciones de esta nueva ciencia está produciendo rápidamente y que está cambiando el modo de vivir

de toda la sociedad. Pero es necesario meditar sobre el hecho que mucho antes que la ciencia, fue la filosofía que produjo cambios clamorosos en la sociedad (pensemos en dos ejemplos de los últimos siglos: el Iluminismo del 700's que produjo la revolución francesa y el marxismo del 800's que produjo la revolución comunista que se expandió a todo el mundo).

Pero en tiempos recientes, gracias a la globalización de las comunicaciones, en todo el mundo se ha expandido la posibilidad técnica de tener a disposición una infinidad de instrumentos que cambian completamente el modo de ver del hombre, y si ha ampliado extraordinariamente, pero por ahora confusamente, el "background" cultural general. Por lo tanto, no es sólo una fractura entre la cultura científica y la cultura filosófico – humanista en el mundo occidental, sino una fractura entre la cultura científica y "la otra cultura" en el plano mundial. Porque a la base de la oposición a la ciencia y más allá de una oposición ideológica, existe más fácil de utilizar, el miedo de la técnica, que es comprensible por lo evidente de esta oposición, sea por la formación de movimientos populares, aunque no sean propiamente espontáneos, al menos no en la mayor parte de los casos, que sí reasumen la denominación de "verdes ambientalistas". No olvidemos que en esta polémica entran hoy, inmensas cantidades de dinero, que como siempre, buscan de confundir los verdaderos objetivos de las intenciones, desde una parte y desde la otra. Si el objetivo verdadero es aquél de tender a una humanidad mejor, entonces, el mejoramiento no puede darse sin la moralización de la técnica. La situación actual de la humanidad es de gran desorientación moral. Se entrevé la posibilidad de superar este momento dramático con una "revolución moral" que debe comprender a todo el mundo. Pero la base desde la cual se puede partir es una cultura en la cual deben confluir las contribuciones de aquellas culturas que se había separado negativamente.

Bernard Pottier, Maria Dulce Pinto Braz (Belgique)

**DÉCOUVERTE DE L'HUMAIN DANS LA MUSIQUE.
AU-DELÀ DES IDENTITÉS: LA COMMUNION**

À partir de l'œuvre d'Anthony Storr, *Music and the Mind*, London (Harper Collins Publishers, 1992), un voyage sera proposé dans l'au-delà des identités culturelles et musicales, creusant dans l'espace sonore d'un « no man's land » impossédable, fait d'incertitude entre son et silence, dans le but de repérer un fil d'Humain, là où des humanités diverses prennent le temps de s'exprimer entre musique, verbe et poésie.

Loin d'une approche théorique de philosophie ou de psychologie de la musique, ou encore d'un exposé sur l'esthétique de la musique occidentale, il s'agira plutôt d'un chemin à partager, jalonné de rencontres avec l'image et le son (photos, séquences de films/documentaires, textes et extraits d'œuvres musicales), afin de rendre le parcours proposé entièrement vivant, ouvert au questionnement de regards et de frontières.

La réflexion évoluera au rythme de cinq points retenus comme incontournables : 1) l'être humain dans sa rencontre inévitable avec le silence primordial, et approfondissement de la question de l'écoute ; 2) l'être humain sous tous ses aspects (animal, émotionnel, intellectuel et spirituel), en considérant la physiologie d'un être façonné pour sentir et s'exprimer ; 3) le langage non-verbal de la musique et le ressentir du seuil où le mot s'arrête et devient silence ; 4) recueillement et créativité inconsciente, liberté et ré(apprentissage) de l'expression des émotions ; 5) rayonnement, entre nature et culture, dans le lien avec l'indéterminable, et discernement des frontières et de l'au-delà de nos identités.

En jetant des ponts entre la question « C'est quoi écouter ? » et la non-verbalité hybride de la musique, on lèvera discrètement le voile de la neurobiologie et des phénomènes physiques et chimiques qui semblent effacer les frontières entre corps, esprit et matière. Écouter avec l'oreille et le corps physique immédiat, mais aussi avec l'oreille invisible, musicienne, synesthésique. Apprendre à toucher, de tous nos sens, la couleur du vent dans la plaine, le sel de la mer contre les rochers, le rythme musclé des machines dans les chantiers. Écouter dans toutes les dimensions pour accoucher de soi-même en tant qu'être de communication, pour faire sens d'un temps et d'un espace hors-soi, indéterminables et indicibles. Telle est la frontière ouverte de la musique, entre contingence éphémère et éternité, présence et absence, donation imprévisible d'un ailleurs qui ancre vraiment l'Homme dans son humanité, et donc le rend plus profondément Humain. Apprendre à apprivoiser et à repousser toujours plus loin cette ligne rouge, seuil d'un désert d'inconnu et de découverte de soi et de l'autre, au-delà de tous les masques, voilà le défi qui se pose aux humains, là où le silence, dense, précède et succède les mots.

En faisant écho de la voix de poètes qui ont su affronter le silence comme Rilke et Guillevic, on partagera le souffle d'œuvres musicales ascétiques et mystiques de compositeurs hors sentiers battus comme Mompou et Kurtág. La complexité logique et grammaticale de la musique fait place à la nudité du son, dans sa profondeur et son ampleur, afin de faire rayonner l'essentiel. Ce sera ce rayonnement qui permettra d'aboutir à ce que Stravinsky disait être le but de la musique : la communion. L'émerveillement devant le phénomène d'invisibles harmoniques qui nous traversent, dans le creuset de nos émotions intuitives les plus intimes et inconnues, ouvre notre corps à la présence de l'Autre. La proposition de faire l'expérience de l'Autre en approchant les polyphonies de la musique du monde visera à permettre que l'on s'expose à la puissance de jeux rythmiques bouleversants, échelles, modes, tessitures et timbres de voix insoupçonnés. Qui est exotique, étranger, pour qui? Cette confrontation avec l'altérité, l'étrangeté, s'affirme comme fondamentale pour la constitution de l'Humain. Ce processus de diaspora, de sortie de soi-même pour se retrouver et retrouver l'Autre, toujours en *perpetuum mobile*, sera mis en avant en faisant référence à des travaux de recherche musicale par des compositeurs et des musiciens ayant développé un travail de terrain, dans la verticalité et la transversalité de mémoires, notamment, de descendants de migrants.

Des rencontres musicales interculturelles préparées avec soin aux phénomènes urbains de danse et musique qui poussent spontanément dans des quartiers plus pauvres, on peut entrevoir la même réalité

d'une quête d'identité ainsi que le même désir de faire communauté, de faire corps, sans pour autant perdre son identité, mais pour mieux pouvoir en dessiner les limites.

L'expérience de faire de la musique ensemble apprend à chacun intuitivement comment être à la bonne place dans le groupe. Les différences sociales s'effacent. C'est la relation de partage qui prime, même si à certains moments, quelqu'un prend le rôle de soliste. Il n'est jamais question de possession ni de pouvoir. L'apologie du groupe de musique d'ensemble comme modèle social et de la pratique de la musique en général comme expérience d'humanisation, présuppose la conviction que la musique permet de faire lien. Toutefois, il faudra aussi se poser d'autres questions : y aura-t-il des situations où la musique casse les liens, éclate et rend sourd ? Que dire de la musique manipulée comme outil de propagande ? Quel avenir pour la musique, notamment dans les écoles où elle n'est plus enseignée et où le sens de l'Humain retrace au rythme des attitudes croissantes d'intimidation et d'écrasement de l'autre ?

La réflexion se clôturera dans l'ouverture. Mais en guise de conclusion, elle invitera certainement à regarder la musique comme un chemin d'éveil, de discernement et de croissance permettant un lien de recentrage, d'unification et de communion pour l'humain dans un monde où il risque de se perdre et de perdre ses liens et repères. La musique se révèle être un art qui veille sur la conscience du monde, puisque pour elle et en elle tout est lié, du simple mouvement vibratoire à la respiration de la vie.

EL DESCUBRIMIENTO DE LO HUMANO EN LA MÚSICA: MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES, LA COMUNIÓN

A partir de "*Music and the Mind*" (1992) de A. Storr, proponemos un viaje más allá de las identidades culturales y musicales, excavando en el espacio sonoro una "*no man's land*" (tierra de nadie) que no se puede poseer, entre sonido y silencio, para rebuscar una pista de lo Humano, allí donde diferentes humanidades se expresan en la música, la palabra y la poesía.

Lejos de ser una aproximación teórica, de filosofía o de psicología de la música, o un resumen de estética de la música occidental, se tratará de un camino por compartir, en la constelación de los encuentros entre la imagen y el sonido (fotografías, documentarios, piezas musicales) para hacer vivo el itinerario.

Nuestra reflexión de desarrollará al ritmo de cinco puntos imprescindibles: 1) el ser humano en su encuentro inevitable con el silencio primordial y la profundización de la cuestión de la escucha; 2) el ser humano en todos sus aspectos (animal, emotivo, intelectual y espiritual), considerando la fisiología de un ser hecho para escuchar y para expresarse; 3) el lenguaje no verbal de la música y la percepción del umbral en donde la palabra se detiene y se transforma en silencio; 4) recogimiento de las bases inconscientes de la creatividad, libertad y aprendizaje nuevo de la expresión de las emociones; 5) influencia, entre naturaleza y cultura, en el nexo con lo indeterminable y en el discernimiento de los confines del más allá de nuestras identidades.

Escuchar directamente con los oídos y con el cuerpo físico, pero también con el oído musical, cenestésico, determinado por la cultura y por la lengua, para comprender un tiempo y un espacio fuera de sí, indeterminable e inefable. Tal es el confin al cual nos abre la música, entre contingencias efímeras y eternidades, entre presencia y ausencia, el don imprevisible que proviene de un más allá que hace que el Hombre sea más profundamente Humano.

Entre Rilke y Guillevic, Mompou y Kurtág. Llegar a aquello que Stravinsky consideraba era el objetivo de la música: la comunión. La música se manifiesta como un arte que vela sobre la conciencia del mundo, ya que en esa y por esa todo está relacionado, desde el simple movimiento vibratorio hasta el respiro de la vida.

LA SCOPERTA DELL'UMANO NELLA MUSICA: AL DI LÀ DELLE IDENTITÀ, LA COMUNIONE

A partire da *Music and the Mind* (1992) di A. Storr, proporemo un viaggio al di là delle identità culturali e musicali, scavando nello spazio sonoro una *no man's land* (“terra di nessuno”) che non si può possedere, tra suono e silenzio, per rintracciare un filo di Umano, laddove differenti umanità si esprimono tra musica, verbo e poesia.

Lontano dall'essere un approccio teorico, di filosofia o di psicologia della musica, oppure un resoconto sull'estetica della musica occidentale, si tratterà invece di un cammino da condividere, costellato di incontri con l'immagine e il suono (fotografie, documentari, brani di musica), per rendere il percorso più vivo.

La nostra riflessione si evolverà al ritmo di cinque punti inderogabili: 1) l'essere umano nel suo incontro inevitabile con il silenzio primordiale, e approfondimento della questione dell'ascolto; 2) l'essere umano sotto ogni suo aspetto (animale, emotivo, intellettuale e spirituale), considerando la fisiologia di un essere fatto per sentire ed esprimersi; 3) il linguaggio non verbale della musica e la percezione della soglia dove la parola si ferma e diventa silenzio; 4) raccoglimento e basi inconscie della creatività, libertà e apprendimento nuovo dell'espressione delle emozioni; 5) influenza, tra natura e cultura, nel legame con l'indeterminabile, e discernimento dei confini e dell'oltre le nostre identità.

Ascoltare direttamente con le orecchie e il corpo fisico ma anche con l'orecchio musicale, cinestesico, determinato dalla cultura e dalla lingua, per comprendere un tempo e uno spazio fuori di sé, indeterminabile e indicibile. Tale è il confine a cui apre la musica, tra contingenze effimere ed eternità, tra presenza e assenza, il dono imprevedibile che proviene da un altrove che rende l'Uomo più profondamente Umano.

Tra Rilke e Guillevic, Mompou e Kurtàg. Arrivare a ciò che Stravinsky diceva essere lo scopo della musica: la comunione. La musica si rivela un'arte che veglia sulla coscienza del mondo, giacché per essa e in essa tutto è collegato, dal semplice movimento vibratorio al respiro della vita.

Carlo Pruneti (Italia)

DIAGNOSI CLINICO-PSICOLOGICA E PSICOPATOLOGICA: ASPETTI TRANSCULTURALI E INTER – CULTURALI TRA OBIETTIVITÀ E SOGGETTIVITÀ

La scienza, per antonomasia, si definisce come il tentativo di misurare tutto quanto è conoscibile. Le misurazioni, quindi, saranno alla base di un qualsivoglia studio e intervento, anche per quelli indirizzati all'individuo o ai gruppi anche se è lecito chiedersi: “quanto e che cosa è misurabile nelle scienze dell'uomo? Fino a che punto è etico e lecito spingersi nel tentativo di misurare?” Sembra logico aspettarsi, infatti, un "senso della misura" anche in colui che è preposto alla misura. Per tentare di dare una risposta, per quanto non esaustiva, a queste domande sono da tenere presenti alcune delle componenti fondamentali della valutazione, ovvero che la priorità va data alla ricerca dell'unità di misura più appropriata non solo per il problema ma soprattutto per il soggetto, nel rispetto della sua storia e contesto di vita individuale. Non bisogna prendere in considerazione solo quanto osservato. Anche il professionista, infatti, in quanto essere umano, sarà soggetto a tutti quei fenomeni d'interferenza (bias) comuni a tutte le persone. Può, in altri termini, dare ascolto più a certe frasi piuttosto che ad altre, può farsi, anche inconsapevolmente, influenzare dall'aspetto della persona, mal interpretare la prossemica, ecc.¹ Vi è perciò la necessità di conferma delle ipotesi da più vie alla ricerca di concordanze tra gli aspetti osservati e quanto riportato dal soggetto. A questo proposito, le più evolute strumentazioni di analisi psicofisiologica e neuropsicologica, per quanto in grado di fornire solo dati di tipo molecolare, possono essere in grado di offrire quella obbiettività così ricercata nelle scienze dell'uomo insieme ai tradizionali esami medici e psicologici. Il processo di osservazione dovrà essere il più possibile etologico.

Il problema della valutazione si pone poi in modo più articolato in psichiatria e psicologia clinica e, da sempre è risultato di non facile soluzione. In particolare, vi è ancora una certa confusione sugli ambiti caratteristici delle due discipline: la psichiatria e la psicologia clinica, che assai spesso vengono visti come sovrapposti, in altri casi, invece, come contrapposti. Può essere almeno in parte d'aiuto in questo caso l'etimologia:

Psicologia, dal greco: psychè (ψυχή) = spirito vitale, anima; logos (λόγος) = discorso, e quindi, discorso e studio dell'anima, dello spirito.

Clinica, dal greco: klinikós (κλινικός), da kline (κλίνη) = letto, ovvero che si fa presso il letto del malato, della persona sofferente.

Psicopatologia, dal greco: psychè (ψυχή) = spirito vitale, anima e pàthos (πάθος) = passione, sofferenza e logos (λόγος) = discorso, studio, e quindi studio del disturbo dell'anima, dello spirito.

Psichiatria, dal greco: psychè (ψυχή) = anima iatreia (ιατρεία) = medicina, cura diretta delle malattie dell'anima, dello spirito.

Quindi, una valutazione e assistenza ed un prendersi cura della persona che soffre per una qualsiasi ragione o disturbo per la psicologia clinica, sino al letto del malato o della persona sofferente, un trattamento o cura per le persone con malattie della mente per la psichiatria.²

Non vi è certo la pretesa che questo riferimento all'origine dei termini sia esaustivo, sicuramente però offre un chiaro spunto per chiarire e delimitare i campi di interesse e di intervento i quali, solo con la psicoterapia, vengono in parte a sovrapporsi, anche se, con l'avvento delle cosiddette terapie integrate (farmacologiche e psicoterapiche) che anche l'OMS ha riconosciuto come efficaci nei disturbi del comportamento, ecco che si parla sempre più di sinergia diagnostico-terapeutica.

In altri contesti culturali e sociali però il problema di una corretta valutazione/diagnosi/misurazione, si acuisce e si ramifica complicando moltissimo l'approccio ai bisogni di benessere degli individui e dei

¹ Ovvero la organizzazione personale, individuale dello spazio intorno a sé come sistema di comunicazione. La quantità ed il mutamento nella distanza tra persone qualificano infatti il livello ed il tipo di comunicazione: estrema vicinanza indica, ad esempio, affetto ma anche aggressività nelle due direzioni: aggressione diretta ed evitamento della stessa.

² da ricordare che l'origine dei vari termini anche biblici, riferibili al significato di spirito, anima, mente, ecc. riconducono alla parola “respiro” = vita.

gruppi. Per questo motivo la Psicologia Transculturale (PT) nasce, storicamente, proprio dalla necessità, di sviluppare un apparato teorico e relative applicazioni pratiche, utilizzabili presso i popoli e le culture diverse da quella occidentale. La PT ha perciò l'obiettivo di comparare il comportamento di diversi gruppi etnici e culturali, sulla base delle variabili psicologiche, socioculturali, ecologiche e biologiche allo scopo di verificare la possibilità di utilizzare le teorie esistenti, esplorare altre culture al fine di scoprire variabili non conosciute o non prese in considerazione, integrare i dati rilevati nei diversi contesti..

La PT tende all'eliminazione di ogni forma di etnocentrismo, politico, valoriale e scientifico, nello sforzo di applicare metodologie standardizzate e rigorose per evitare che lo studio transculturale delle differenze induca a considerare queste ultime come insufficienze (Chan, 2000). Il termine etnocentrismo coniato da Summer nel 1906, identifica la tendenza ad usare gli standard del proprio gruppo, considerato "superiore", come unità di misura nella valutazione di altri gruppi.

La prospettiva teorica della PT è invece l'universalismo (Moscarino, 2001) e ciò comporta che il comportamento umano vada valutato integrando un approccio biologico col rigore metodologico delle scienze cognitive, comportamentali e delle neuroscienze. Per questo motivo l'indirizzo universalista viene definito "bioculturale": i processi psicologici di base sono considerati comuni a tutti gli esseri umani e solo la loro espressione è mediata dalla cultura.

Il flusso migratorio che interessa i Paesi maggiormente industrializzati compresa l'Italia, rende il problema quanto mai attuale e la presenza di alunni stranieri nelle scuole italiane ne è un esempio come testimonia l'INSTAT nel suo rilevamento del 2011 (il 9% degli alunni sono di origini straniere).

Vari studi hanno dimostrato come sia a livello dello sviluppo cognitivo che di altre funzioni psicologiche vi possano essere differenze nelle popolazioni scolastiche e in età prescolare in studi comparativi fatti in Africa (Etiopia, Kenia) e nell'Italia centro settentrionale, anche queste, di per sé, non ostacolano lo sviluppo a patto che siano riconosciute, valutate da personale esperto e tenute in considerazione per gli ulteriori apprendimenti e per il generale sviluppo dell'individuo (Rosenblum, 2000; Pruneti et al. 2002). Altre ricerche effettuate in Italia su bambini in età scolare con diverse provenienze, hanno testimoniato come vi siano in alcuni casi differenze significative tra italiani e immigrati in Italia da meno di due anni (Pruneti et al., 2013). Questo impone perciò a tutto il Paese di rivedere i propri modelli formativi, i contenuti curricolari e gli strumenti didattici, di valutazione e verifica, così come le modalità della convivenza scolastica.

Un altro problema è di natura prettamente sanitaria ed è rappresentato dalla scarsa aderenza dei pazienti ai regimi terapeutici proposti ("compliance"). Questo fenomeno è sicuramente amplificato dalla scarsa cultura generale e dallo sradicamento dai contesti e tradizioni nei quali l'individuo immigrato proviene. Pensieri, atteggiamenti e idee preconcepite o superstiziose, possono infatti ostacolare l'avvicinarsi alle cure mediche o, ancor peggio, l'efficacia interrompendo i trattamenti. Fattore questo di primaria importanza anche a livello economico poiché i fallimenti terapeutici imporranno col tempo successive visite ed accertamenti anche dispendiosi che saranno vanificati dalla mancata aderenza alle terapie per carenza, appunto di educazione transculturale.

Bibliografia

- Chan, P. W. (2000). Relationship of visual motor development and academic performance of young children in Hong Kong assessed on the Bender Gestalt Test. *Perceptual and Motor Skills*, 90, 209-214.
- Giusti, M. (1995). *L'educazione interculturale nella scuola di base. Teorie, esperienze, narrazioni*. Milano: La Nuova Italia, 2001.
- Graue, M.E. & Walsh, D.J. (1997). *Studying children in context. Theories, Methods, and Ethics*. Sage Publications.
- Lynch, J.(1993). *Educazione Multiculturale in una società globale*. Roma: Armando Editore.
- Matsumoto, D. (2001). *The handbook of culture & psychology*. New York: Oxford University Press.
- Moscarino, U., & Axia, G. (2001). *Psicologia, cultura e sviluppo umano*. Roma: Carocci Editore.
- Nigris, E. (1996). *Educazione interculturale*. Milano: Edizioni Scolastiche Bruno Mondadori.
- Poletti, F., (1992). *L'educazione interculturale*. Firenze: La Nuova Italia.
- Pruneti C. Baldi C., Fontana F., Bicchieri L. (2002). Differenze nello sviluppo di abilità visuo-motorie in bambini africani ed italiani. *Studi di Psicologia dell'educazione*. XXI-3: 25-38.
- Pruneti C. and Cosentino C.(2013) Differences in the visual motor development in children: a cross-cultural study. *Transcultural Psychiatry* vol. XXII (in press).

- Rosenblum, S. (2000). Environmental influences on perceptual and motor skills of children from immigrant Ethiopian families. *Perceptual and Motor Skills*, 90, 587-594.
- Van De Vijver, F.J.R. & Leung, K. (2000). Methodological issues in psychological research on culture. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31, 33-51.
- Jahoda, G., & Lewis, I.M. (1988). *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*. London and New York: Routledge.

DIAGNOSTIC CLINICO-PSYCHOPATOLOGIQUE ET PSYCHOPATOLOGIQUE: ASPECTS TRANSCULTURELS ET INTER-CULTURELS ENTRE OBJECTIVITÉ ET SUBJECTIVITÉ

La psychologie Transculturelle (PT) naît de la nécessité de développer un appareil théorico-pratique pour les peuples de cultures et traditions non occidentales. La PT a donc pour objectif de comparer les différents groupes ethniques et culturels, sur la base des variables psychologiques, socioculturelles, écologiques et biologiques avec l'objectif de vérifier la possibilité d'utiliser les théories existantes ou pour découvrir d'autres variables pour comprendre et intégrer les données dans les différents contextes.

La PT tend à l'élimination de toute forme d'ethnocentrisme, aussi bien politique que *scientifique*, en appliquant des méthodologies standardisées et rigoureuses pour éviter que l'étude transculturelle des différences porte à considérer ces dernières comme des insuffisances (Chan, 2000). Le terme ethnocentrisme, inventé par Summer en 1906, qualifie la tendance à utiliser les standards du groupe de référence, considéré « supérieur », comme *unité de mesure* dans l'évaluation des autres groupes.

La perspective de la PT est au contraire l'universalisme (Moscarino, 2001), c'est-à-dire que le comportement humain devrait être évalué en intégrant l'approche biologique à la rigueur méthodologique des sciences cognitives, comportementales et des neurosciences. Pour cette raison le courant universaliste est appelé « bioculturel » : on considère que les processus psychologiques de base sont communs à tous les êtres humains seule leur expression serait influencée par la culture.

Le flux migratoire qui intéresse les pays industrialisés, y compris l'Italie, rend le problème plus que jamais actuel et la présence d'élèves étrangers dans les écoles italiennes en est un exemple comme on le voit dans le rapport de l'ISTAT 2011 (9% des élèves est d'origine étrangère).

Des études comparatives faites en Afrique (Ethiopie et Kenya) et en Italie septentrionale ont démontré que, aussi bien au niveau du développement cognitif que d'autres fonctions psychologiques, des différences peuvent exister entre les populations d'âge préscolaire et scolaires ; ces différences ne constituent pas en elles-mêmes un obstacle au développement, mais elles doivent être reconnues, évaluées et on doit en tenir compte pour les apprentissages futurs et pour le développement global de l'individu (Rosenblum, 2000; Pruneti et al. 2002). D'autres recherches effectuées en Italie sur des enfants d'âge scolaire de différentes origines, ont démontré qu'il existe des différences significatives entre les Italiens et les immigrés arrivés en Italie depuis moins de deux ans (Pruneti et al., 2013). Cela impose à tout le pays de revoir ses propres modèles de formation, les contenus des programmes scolaires et les outils didactiques, les méthodes d'évaluation et de vérification des apprentissages, ainsi que les modalités de la vie scolaire.

Un autre problème est de nature strictement sanitaire; il s'agit de la difficulté à se plier au régime thérapeutique proposé (« compliance»). Ce phénomène est certainement amplifié par le manque de culture générale et le déracinement, la perte des contextes et des traditions d'origine de l'individu immigré. Pensées, comportements et idées préconçues ou superstitions, peuvent empêcher l'individu d'accéder aux soins médicaux, ou, pire encore, le porter à interrompre le traitement. Il s'agit là de facteurs de première importance qui posent également des problèmes économiques, car les échecs thérapeutiques aboutissent sur le long terme, à de nouvelles consultations médicales, donc à de nouvelles dépenses dont les résultats seront de nouveau peu significatifs par le manque d'adhérence des patients, dépourvu d'éducation transculturelle.

LA DIAGNÓSTICA CLÍNICA-PSICOPATOLÓGICA Y PSICOPATOLÓGICA: ASPECTOS TRANSCULTURALES E INTER – CULTURALES ENTRE OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD

La Psicología Transcultural (PT) nace de la necesidad de desarrollar un aparato teórico-práctico, para aquellos pueblos con culturas y tradiciones diferentes a las del mundo occidental. La PT tiene como objetivo, por lo tanto, comparar los diferentes grupos étnicos y culturales, en base a las variables psicológicas, socioculturales, ecológicas y biológicas, con el objetivo de verificar la posibilidad de utilizar las teorías existentes o aquellas por descubrir, otras eventuales variables para comprender e integrar los datos en los diferentes contextos.

La PT tiende a la eliminación de cualquier forma de etnocentrismo político, valorial y científico, aplicando metodologías estandarizadas y rigurosas para evitar que el estudio transcultural de las diferencias induzca a considerar éstas últimas como insuficientes (Chan, 2000). El vocablo “etnocentrismo” acuñado por Summer en el año 1906, identifica la tendencia a usar los estándares del propio grupo, considerado “superior”, como unidad de medida en la valoración de otros grupos.

La perspectiva teórica de la PT es en cambio, el universalismo (Moscarino, 2001), y esto comporta que el comportamiento humano sea valorizado integrando una aproximación biológica con el rigor de las ciencias cognitivas, comportamentales y de las neurociencias. Por este motivo la dirección universalista viene definida como “biocultural”: los procesos psicológicos de base son considerados comunes a todos los seres humanos y solamente su expresión es mediada por la cultura.

El flujo migratorio que interesa a los Países mayormente industrializados, incluida Italia, hace que el problema sea mucho más actual y la presencia de alumnos extranjeros en las escuelas italianas sea un ejemplo como testimonia el ISTAT en su relación del 2001 (el 9 % de los alumnos son de origen extranjero).

Varios estudios han demostrado ya sea a nivel del desarrollo cognitivo que de otras funciones psicológicas, se puedan encontrar diferencias en las poblaciones escolásticas de edad pre-escolar según estudios comparativos realizados en África (Etiopía y Kenia) y en la Italia del centro norte, aunque estas por sí mismas no obstaculizan el desarrollo con tal de que sean reconocidas y evaluadas por un personal experto y que sean tenidas en consideración para aprendizajes ulteriores y para el desarrollo general de los individuos (Rosemblum, 2000; Pruneti y Otros, 2002).

Otras investigaciones efectuadas en Italia sobre niños de edad escolar de diferentes proveniencias, han testimoniado que en algunos casos existen diferencias significativas entre los italianos y los inmigrantes que se encuentran en Italia desde hace menos de dos años (Pruneti y Otros, 2013). Esto impone a todo el país la necesidad de revisar los propios modelos formativos y los contenidos curriculares, además que los instrumentos didácticos, de evaluación y de verificación, así como las modalidades de la convivencia escolástica.

Otro problema encontrado es de naturaleza puramente sanitaria y está representado por la escasa adherencia de pacientes a regímenes terapéuticos propuestos (complacencia). Este fenómeno está amplificado seguramente por la escasa cultura general y por la desradicalización de los contextos y de las tradiciones de los cuales el individuo inmigrante proviene. Pensamientos, actitudes, ideas preconcebidas y supersticiones, pueden influir y de hecho pueden obstaculizar las curas médicas o lo que es aún peor, su eficacia, al interrumpir los tratamientos. Este es un factor de primaria importancia también a nivel económico, porque los fracasos terapéuticos impondrán en los tiempos sucesivos, visitas y accertamientos más caros que serán vanificados por la faltante adherencia a las terapias, precisamente de educación transcultural.

Angelo Sabatelli (Italia)

**LA FORMAZIONE DEL CLERO NEL CONTESTO
DEI NUOVI SCENARI APERTI DALLA CONTEMPORANEITÀ**

Gli scenari del presente e del futuro pongono una sfida culturale, sociologica e civica; pongono soprattutto la sfida delle sfide: la riforma del pensiero.¹ Un mondo globale e complesso richiede l'apporto di cristiani capaci di dialogo e di confronto, capaci di guardare oltre la propria identità, e nella formazione dell'identità dei cristiani, i presbiteri svolgono un ruolo fondamentale. La formazione dei presbiteri, così come oggi avviene, li abilita ad abitare i nuovi scenari e a svolgere il loro compito formativo per lo sviluppo di una identità cristiana aperta?

A partire da questa domanda mi spingo ad esplorare la formazione dei presbiteri. Sviluppo la mia riflessione solo su due punti: la condizione dei soggetti in contesto e la qualità delle azioni formative.

- Per il primo punto prendo in considerazione la situazione dei presbiteri nei primi anni di ministero e la situazione delle Chiese locali in cui sono inseriti; pongo attenzione anche agli orizzonti del cammino offerti dai Documenti ecclesiali.

- Per il secondo propongo una riflessione teorica sulla formazione e sulla qualità delle azioni formative come premessa per valutare la qualità delle offerte formative fatte ai presbiteri.

Per leggere la situazione dei presbiteri, presento i contributi offerti dai membri della Commissione Presbiterale Italiana, i risultati di una ricerca sulla Chiesa del futuro fra i presbiteri di Puglia, alcuni segnali di disagio che ho colto nell'ascolto personale di alcuni presbiteri e alcune riflessioni sul contesto ecclesiale oggi.

I membri della Commissione Presbiterale Italiana, in una specifica sessione di lavori, sono stati invitati ad offrire una descrizione delle caratteristiche personali dei giovani presbiteri e del contesto in cui vivono; hanno descritto i punti di forza e i punti di debolezza delle persone e le caratteristiche dell'ambiente ecclesiale e della società viste come opportunità e come rischi.

Nella ricerca empirica sulla Chiesa del futuro tra i presbiteri di Puglia², sono stati ascoltati i presbiteri presenti nei Consigli Presbiterali delle 19 Diocesi pugliesi; dai risultati della ricerca emerge che l'area maggiormente presente nei sogni dei presbiteri è quella relazionale.

Dalla lettura della situazione dei presbiteri, emerge con chiarezza il grande divario che continua a crearsi fra i sogni dei presbiteri e i loro vissuti personali e fra il piano alto degli Orientamenti e il piano terra dei vissuti ecclesiali. Una distanza fisiologica, rientra nella logica della vita umana e serve ad attivare cammini di avvicinamento. Quando invece la distanza cresce e genera vissuti di rassegnazione e di passività occorre fermarsi e interrogarsi. Non basta continuare a proclamare gli Orientamenti.

Nella riflessione sulla qualità della formazione accenno ad una serie di questioni sull'apprendimento, sugli obiettivi, sul formatore, sul soggetto, sui metodi e sulla valutazione³ come premessa per valutare la qualità delle iniziative formative.

In conclusione, mi sembra di poter affermare che l'impianto della formazione del clero, elaborato a partire dal Concilio di Trento, si è lasciato solo sfiorare dalle problematiche poste dai nuovi scenari della contemporaneità, ed è rimasto sostanzialmente inalterato. La conseguenza è che la formazione iniziale e la formazione permanente non abilitano i presbiteri a navigare nella complessità del momento presente. Diverse sono le reazioni di chi si trova sul campo ad essere non adeguatamente attrezzato al compito richiesto. Alcuni si rifugiano nel passato, altri aspettano una "soluzione dall'alto", altri sono travolti dal disagio, altri ancora sperimentano percorsi personali e/o comunitari per auto attrezzarsi.

¹ E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2000.

² Facoltà Teologica Pugliese, *Sogni da prete. Una ricerca sulla Chiesa del futuro tra i presbiteri di Puglia*, a cura di Angelo Sabatelli, EDB, Bologna 2009.

³ G.P. Quaglino, *Fare formazione. I fondamenti della formazione e i nuovi traguardi*, Raffaello Cortina Editore 2005

Le Chiese che sono in Italia sono all'inizio di un decennio interamente dedicato alla questione educativa. La Chiesa può contare su un grande patrimonio di esperienze educative accumulato nella sua lunga storia; occorre riscoprirlo e valorizzarlo. Può contare anche sull'apporto delle scienze umane che hanno sviluppato interessanti contributi sulla formazione.

La pratica formativa cristiana è una pratica complessa; occorre evitare approcci riduzionistici. Le reazioni alla complessità della formazione sono diverse; c'è un riduzionismo tecnologico che limita la formazione a tecniche e si illude di poter esercitare un controllo completo; c'è un approccio rassegnato che si ritira di fronte alla complessità; c'è anche il rischio di un riduzionismo spirituale che enfatizzando l'apporto della grazia minimizza l'impegno umano.

Una reazione costruttiva alla complessità richiede la capacità di tenere insieme nella formazione cristiana una molteplicità di aspetti: valoriale, tecnologico, spirituale, strategico, personale e comunitario. Comporta lo sviluppo di una riflessività sulla formazione e nella formazione e richiede il rafforzamento di una logica di progettualità nella formazione.

Propongo di focalizzare la formazione dei presbiteri in un contesto ampio che tenga insieme una molteplicità di attenzioni:

- partire dalla Chiesa locale, rafforzando il senso di identità della diocesi come soggetto di formazione.
- entrare nella logica progettuale. La comunità diocesana è soggetto capace di una progettualità condivisa, nell'ambito della formazione e della pastorale; una progettualità che attiva una circolarità fra ascolto della realtà, analisi, progettazione, attuazione, valutazione e riprogettazione.
- promuovere l'attenzione alla qualità delle azioni formative, con l'apporto delle scienze umane.
- situare la formazione del clero nel contesto dei nuovi scenari
- situare l'educazione cristiana nell'orizzonte del mistero pasquale; l'attività educativa è, nel mistero pasquale di morte-risurrezione, un processo di trasformazione.

La proposta finale è di avviare la sperimentazione di nuovi progetti nell'ambito della formazione dei presbiteri. Può innescare una circolarità virtuosa tra la crescita della Chiesa locale e il fare formazione; i processi organizzativi e i processi formativi sono intimamente connessi, le questioni su "quale forma di Chiesa" e "quale formazione" non possono essere disgiunte. Può innescare anche un contagio fra la qualità della leadership ecclesiale e l'apporto che i cristiani possono dare oggi alla costruzione di un vivere insieme nella convivialità delle differenze; la formazione dei formatori è una strategia efficace per innescare processi di cambiamento.

LA FORMATION DU CLERGÉ DANS LE CONTEXTE DES NOUVEAUX SCÉNARIOS DU MONDE CONTEMPORAIN

Les scénarios du présent et du futur demandent la contribution de chrétiens capables de dialoguer et de se confronter, capables de regarder au-delà de leur identité et les presbytères jouent un rôle fondamental dans la formation de l'identité chrétienne.

Notre contribution se propose d'examiner le monde des presbytères. En particulier nous voulons réfléchir aux questions suivantes: la formation du clergé en Italie prend-elle en considération ces nouveaux scénarios? Quelles compétences sont demandées aux presbytères, aujourd'hui et dans un futur proche, pour qu'ils puissent jouer leur rôle de formateurs dans le développement d'une identité chrétienne ouverte? La formation telle qu'elle se déroule aujourd'hui rend-elle les presbytères à même d'habiter les nouveaux scénarios ouverts du monde contemporain?

Pour répondre à ces questions, nous porterons notre attention sur l'actuelle formation initiale et permanente des presbytères. Nous explorerons également d'autres itinéraires de formation innovateurs qui pourraient être mis en œuvre dans les presbytères.

LA FORMACIÓN DEL CLERO EN EL CONTEXTO DE LOS NUEVOS ESCENARIOS ABIERTOS POR LA CONTEMPORANEIDAD

Los escenarios del presente y del futuro requieren la contribución de cristianos que sean capaces de diálogo o de encuentro, capaces de ir más allá de la propia identidad y en esto, los presbíteros desarrollan un papel fundamental en la formación de la identidad cristiana.

Esta colaboración se propone de explorar el mundo de los presbíteros.

En particular, se quiere reflexionar sobre las siguientes cuestiones: la formación del clero en Italia, ¿toma en consideración los nuevos escenarios? ¿Qué competencias se pide a los presbíteros, actualmente y en el próximo futuro, para desarrollar su compromiso formativo en el desarrollo de una identidad cristiana abierta? La formación como actualmente se da ¿habilita a los presbíteros para vivir en los nuevos escenarios abiertos de la contemporaneidad?

Para ofrecer una contribución a tales preguntas, se tendrá en cuenta especialmente la formación inicial, como la formación permanente de los presbíteros. Serán explorados también posibles nuevos itinerarios formativos innovativos, para habilitar a los presbíteros a dicha tarea.

Francisco Xavier Sánchez Hernández (Mexico)

DE LA PERMANENCIA EN LA IDENTIDAD A LA ACEPTACIÓN DE LA DIFERENCIA Dos modelos de evangelización en el México del siglo XVI

El tema propuesto para el XIX Congreso internacional de AIEMPR: “Más allá de las identidades. Polifonías, humanidades diversas”, nos permitirá reflexionar sobre la compleja e importante relación entre la identidad y la diferencia. Hablar de la identidad y de la diferencia es hablar de uno de los grandes temas de reflexión de todos los tiempos. Temática que puede ser abordada desde diferentes centros de interés: filosófica, antropológica, cultural, religiosamente, etc., y cuyos resultados son muy importantes ya que implican un comportamiento específico de vida. Todo dependerá del aspecto que se privilegie en este binomio: o bien la identidad o bien la diferencia. Elección que comporta una conducta específica de vida. Para los partidarios de la identidad es necesaria la fidelidad a uno mismo bajo riesgo de contaminación o de pérdida de uno mismo en beneficio de lo otro, de lo extranjero. Para los defensores de la diferencia lo que importa en cambio es el encuentro con la diversidad, con lo múltiple, con lo distinto a uno mismo, para poder enriquecernos y adquirir así nuestra verdadera identidad.

La búsqueda de la identidad entendida como la formación del “yo” – y en ocasiones también como imposición de este yo a los otros – ha sido una tentación constante en la historia de la humanidad. Y esto tanto a nivel personal sometiendo a todos los demás a mis propios gustos, deseos, ideas, etc., hasta nivel social con la imposición de una cultura, política, economía, religión, etc. única sobre el resto de la humanidad. El paradigma de este modelo autoritario que busca imponer un sólo modelo de identidad a los demás es la construcción de la Torre de Babel (Génesis 11, 1-9). En este recito los hombres quieren permanecer unidos y no dispersarse por el mundo. Tienen miedo a relacionarse con otros pueblos, con otras culturas, con otras formas de vida. La búsqueda de una identidad cerrada en ella misma los lleva a construir en la torre su propia sepultura como pueblo. El castigo es la confusión de lenguas. A partir de ese momento tendrán que dispersarse por toda la tierra y aprender a hablar lenguas nuevas (cultura, formas de vida, creencias, etc.) para poder sobrevivir. De la unidad de un pueblo surgirán una infinidad de pequeños grupos que buscarán relacionarse con los otros “a la fuerza”, por necesidad vital.

Por otra parte la búsqueda del “tú”, distinto de mí, es un proceso lento y doloroso por medio del cual adquirimos nuestra verdadera identidad. No cerrados y herméticos como torres (Babel), sino abiertos y flexibles como un soplo de amor. El paradigma en este caso es Pentecostés (Hechos 2, 1-11). En este texto bíblico los discípulos están al principio encerrados en su propia identidad, pero un soplo (lenguas como de fuego) venido de fuera les permitirá entrar en contacto con seres humanos de otras culturas. Hablar lenguas nuevas es entender el mundo del otro (su cultura, formas de vida, creencias, etc.), es aprender a relacionarse con el tú y con el ustedes. Nueva forma de relación que vendrá a modificar la primera identidad que se había adquirido (egoísta), y otorgar una nueva y definitiva identidad a partir del otro (alteridad).

La difícil relación entre la identidad (entendida como mismidad o perseverancia en mi yo) y la diferencia (lo distinto a mí, lo extraño) es lo que se estudiará en el presente ensayo. Para esto estudiaremos dos “estilos” de evangelización que se realizaron en México pocos años después de haberse realizado la conquista de México-Tenochtitlan en 1521. En primer lugar analizaremos el modo de actuar de una evangelización identitaria: el así llamado “Dialogo de los doce”, que tuvo lugar en la ciudad de México en 1524, entre doce frailes franciscanos y algunos Tlaminimes o sabios mexicanos, dialogo en torno a la supremacía de los dioses de cada uno de estos grupos y a la búsqueda de la verdadera religión. Aunque en dicho encuentro realmente no hubo dialogo sino más bien imposición de una religión (la católica) sobre la otra (la mexicana). La identidad de uno (blanco, español y conquistador), se impuso ante la identidad del otro (moreno, mexicano y conquistado). Analizaremos posteriormente otro modelo de evangelización opuesto al primero. Se trata de la así llamada “Controversia de Valladolid” que tuvo lugar en la ciudad de Valladolid, España, entre 1550 y 1551 entre los teólogos españoles Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en torno a la legitimación de la conquista y de la supuesta humanidad de los indios.

1. *“El dialogo de los doce” y el triunfo de la identidad sobre la diferencia.*

A la conquista militar que sufrieron los habitantes de México-Tenochtitlan en 1521 siguió la conquista espiritual. Una conquista aún más difícil de aceptar que la primera. ¿Por qué? Porque con esta última no sólo se perdía la tierra y los bienes materiales, sino que se perdía el sentido mismo de la vida: parecía que los dioses los habían abandonado. No hay que olvidar que la cultura mexicana era una cultura teocéntrica, en la cual todo giraba en torno a los dioses: la vida y la muerte; la guerra y la paz. Lo peor para los sobrevivientes no consistía en haber perdido la guerra, sino en haber perdido el sentido de la vida. El cosmos u orden [*cosmos*, en griego significa orden, armonía] del mundo había cambiado. La cosmovisión azteca, centrada y regida por los dioses, había perdido su fundamento. ¿Dónde estaban los dioses que tanto los habían protegido? Los habían abandonado a su suerte, les habían dado la espalda, los habían ignorado. Octavio Paz comenta en *El laberinto de la soledad*: *“El drama de esta conciencia que ve derrumbarse todo en torno suyo, y en primer término sus dioses, creadores de la grandeza de su pueblo. (...) Cuauhtémoc y su pueblo mueren solos, abandonados de amigos, aliados, vasallos y dioses. En la orfandad.”*² Como podemos imaginar este fue un dialogo desigual desde diversos puntos de vista: del idioma, la cultura, la teología, la semiótica, la cosmovisión, por citar algunos elementos, se partía de posiciones muy distintas. Que no solamente dificultaban las condiciones mínimas para un verdadero dialogo –respetuoso y fructífero con el otro– sino que además corrían el riesgo de encubrir las verdaderas motivaciones de este supuesto “dialogo” por parte de los españoles: la conquista espiritual de los mexicanos. Este primer intento de dialogo entre la religión católica y la civilización mexicana terminó con la imposición de la primera sobre la segunda, es decir con la afirmación de la identidad (el catolicismo occidental) sobre la diferencia (el mundo indígena).

2. *“La controversia de Valladolid” y la formación de una nueva identidad gracias a la diferencia.*

La oposición entre por una parte la predicación del evangelio y por la otra la masacre de la población será criticada con dureza por Fray Bartolomé de las Casas, gran defensor de los indios y pionero de los Derechos humanos en América Latina. Las Casas llega a decir que más vale un indio pagano pero vivo, que uno cristiano pero muerto. Con Las Casas podemos ver un claro ejemplo de una evangelización que toma en cuenta la diferencia, la alteridad del otro. Evangelizar no quiere decir imponer la fe al otro sino entrar en dialogo con él/ella, distinto de mí, y que por eso mismo tiene una riqueza que proponerme. Las Casas se adelanta así a propuestas teológicas contemporáneas, como es el caso del teólogo jesuita alemán Karl Rahner (1904-1984) quien habla de las “semillas del Verbo” presentes en todas las culturas, aún antes de la llegada del cristianismo.

En el primer caso –el Dialogo de los doce– hay una primacía de la identidad religiosa (sea de la religión que sea) sobre la diferencia del otro (su cultura, valores, economía, etc.); en el segundo –la Controversia de Valladolid– hay un dialogo respetuoso que reconoce la dignidad y la riqueza del otro, dando como resultado algo nuevo: el surgimiento de una religión e incluso de una identidad nacional nueva, fruto del mestizaje.

DE LA PERMANENCE DANS L’IDENTITÉ À L’ACCEPTATION DE LA DIFFÉRENCE **Deux modèles d’évangélisation au Mexique au XVIème siècle**

A partir des réflexions de Heidegger, en particulier de son texte *Identité et différence* et des textes de Emmanuel Lévinas *Totalité et Infini* et *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, l’auteur analysera la relation existante entre identité (être soi-même) et différence (altérité).

De quelle manière ces deux idées sont elles présentes dans le contexte de la religion ? Et aussi, comment concilier l’identité que chaque religion tend à consolider avec les différences de ceux qui se trouvent en dehors de cette religion ?

² Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, México, 2004 [1ª edición 1950], p. 105.

Partant de cette problématique nous essayerons de proposer une alternative à la religion (nous nous concentrerons sur le christianisme), qui prend comme point de départ non la fermeture sur soi par l'orthodoxie et le dogmatisme, mais l'ouverture vers l'autre, qui passe par la reconnaissance des différences et de la richesse de l'autre. Si le catholicisme a quelque chose à voir avec l'universalité, de quelle façon cette universalité est-elle source de richesse et de croissance pour l'Eglise, et comment le fait de rejeter cette universalité représente une fragilité et conduit à la mort de la religion ?

DALLA PERMANENZA NELL'IDENTITÀ ALL'ACCETTAZIONE DELLA DIFFERENZA **Due modelli di evangelizzazione in Messico nel XVI secolo**

A partire dalle riflessioni di Heidegger, in particolare dal suo testo *Identità e differenza* e dai testi di Emmanuel Lévinas *Totalità e Infinito* e *Di altro modo di essere o al di là dell'essenza*, l'autore analizzerà il rapporto esistente tra identità (essere se stessi) e differenza (alterità).

In quale aspetto queste due idee sono presenti nell'ambito della religione? E anche, come conciliare l'identità che ogni religione tende a consolidare, con le differenze di quelli che sono fuori della stessa religione?

E' da questa problematica che si cercherà di proporre un'alternativa alla religione (centrandosi sul cristianesimo), che prende come punto di partenza non la chiusura in se stessa con l'ortodossia e il dogmatismo, ma l'apertura all'altro, con il riconoscimento della differenza e la ricchezza dell'altro. Se il cattolicesimo ha che vedere con l'universalità, in quale modo questa universalità è fonte di ricchezza e di crescita per la stessa Chiesa, e in che modo il suo rigetto è debolezza e persino morte della stessa religione?

Maria Sartori Modena (Italia)

IMMAGINARIO E RIDEFINIZIONE CREATIVA DELLA IDENTITÀ

Sarà reso evidente in questo lavoro come la descrizione della psicoterapia dell'immaginario, secondo il mio stile, sia perfettamente pertinente al titolo del Congresso.

La psicoterapia tramite l'immaginario è in uso da molti anni nell'ambito della cosiddetta psicoterapia di ispirazione umanistica, che include parecchie Scuole, quali la gestaltica, la rogersiana, la psicosintesi ecc.

Prima di portare degli esempi concreti del mio lavoro ho sentito l'esigenza di dare delle tracce di carattere teorico-epistemologico. Dagli studi genetici di Jean Piaget sui processi cognitivi risulta che il concetto astratto non è altro che l'esito finale di un complesso processo di condotte, che si svolgono dalla nascita alla adolescenza, tendenti ad evocare un oggetto od avvenimento assente. Tali condotte seguono un iter ben preciso: dapprima tendono ad imitare l'oggetto o avvenimento assente mediante comportamenti fisici, poi passano al gioco simbolico, al disegno, alla immagine mentale consolidata e solo successivamente attingono la concettualizzazione piena.

Circa 50 anni prima di Piaget, Sigmund Freud aveva scoperto molti aspetti del suddetto processo; cito solo la famosa esperienza raccontata da Freud di un suo nipotino che, in assenza della madre, giocava a farla sparire e ricomparire simbolizzandola con un cilindretto di legno legato con uno spago, come a dire: è in mio potere far sparire o ricomparire la mamma.

La teoria di Piaget è stata criticata per i tempi cronologici da lui assegnati alla acquisizione dei singoli stadi, che sarebbero più precoci di quanto da lui indicato, ma nessuno ha criticato la successione degli stadi da lui scoperta e nessuno si sogna di sostenere che il bambino abbia l'uso del concetto astratto che è proprio dell'adulto.

Orbene, mentre è certo che il concetto astratto è acquisito solo tardivamente, altrettanto certo è che nell'adulto le condotte infantili non scompaiono mai: tali condotte perdurano nell'adulto a livello più o meno cosciente per tutto l'arco della vita e sono alla base dei concetti, oggi tanto di moda, di somatizzazione e drammatizzazione degli eventi psichici. Inutile ribadire la enorme importanza pionieristica di Freud su questo argomento.

Per millenni l'infanzia in quanto tale, non ha avuto un suo statuto epistemologico né per l'area cognitiva né per quella affettiva: il bambino veniva considerato (fatta eccezione naturalmente per l'istintiva intuizione di madri ed educatori sensibili) semplicemente un adulto in miniatura non ancora completo, ignorando le sue precipue caratteristiche.

Dobbiamo, a mio avviso, a due grandi esperti della psiche infantile, Freud e Piaget, il moderno statuto cognitivo-affettivo dell'infanzia ed è avvenuto addirittura un rovesciamento tra statuto adulto e statuto infantile: si consideri il fatto che il pensiero concreto-metaforico, che è geneticamente infantile rispetto a quello astratto, è riconosciuto alla base di ogni forma di arte poetica e figurativa. Si consideri anche che, affinché una psicoanalisi (e direi senz'altro ogni altro tipo di psicoterapia degna di questo nome) sia efficace, occorre sia indotta nell'utente una regressione emotiva all'infanzia.

Il lavoro psicoterapeutico mediante l'immaginario trova pieno fondamento dal punto di vista neurologico negli studi sulla sinergia dei due emisferi cerebrali, come sarà documentato. Esistono quindi due processi di decodifica del reale: uno prevalentemente logico-denotativo, l'altro prevalentemente analogico-affettivo-intuitivo. Dal momento che i due suddetti processi coesistono in variabile commistione ed organizzazione nella esperienza umana, sarà particolare segno di empatia da parte del terapeuta offrire al cliente la possibilità di esprimersi secondo modalità che li integrino.

Riferisco alcuni stralci di uno dei due casi da me trattati in questo lavoro, che rimandano a problemi di identità.

Luisa, ragazza trentenne, si è vista nell'immaginario come una boa galleggiante nel mare, in un porto, ancorata a terra in due punti: uno era sua madre, l'altro il suo attuale partner che la stava per lasciare. Si provi ad esprimere la densità del suddetto vissuto di Luisa con concetti astratti, anziché con l'immagine da lei così creativamente espressa: occorrebbero molte parole, ma termini come "paura" e

“dipendenza” anche se pertinenti non sarebbero euristici quanto lo stimolante gioco simbolico dell’explorare come ci si sente ad essere una boa galleggiante così ancorata.

Due sedute più tardi vista la difficoltà di Luisa ad esprimere una solida identità, misi in atto uno strattagemma particolarmente utile per comprendere il modo di porsi del cliente con chi è altro da lui: io (terapeuta) chiudo gli occhi in relax e le chiedo di farsi conoscere da me come se io non sapessi assolutamente nulla di lei. Dopo un breve silenzio una dolce, flebile voce mormora: “io sono qualcosa di tenero, morbido, soffice”. Silenzio. Sempre ad occhi chiusi con voce altrettanto dolce io mormoro, con tono interrogativo: “un cuscino? un coniglio?...ma ha la voce di una ragazza...”. Alla fine della seduta e dopo che io ho aperto gli occhi da parecchio, Luisa asserisce di rendersi conto di essersi sempre comportata, con tutti gli uomini che ha avuto (e che l’hanno invariabilmente abbandonata) “come un cuscino e come un coniglio, non come una donna che abbia una sua volontà”. Il lavoro si concluderà, a sorpresa, con una documentabile affermazione: il primo a darci una **antropologia dell’infanzia applicata agli adulti** non è stato Freud, ma Gesù Cristo.

Bibliografia:

- Balzarini G., Salardi C. (1987), *Analisi immaginativa*, Astrolabio, Roma.
- Bandler R., Grinder J. (1975), *The structure of magic*, Science and Behaviour Books, Palo Alto; trad. it. *La struttura della magia*, Astrolabio, Roma.
- Desoille R. (1961) *Teorie et pratique du reve éveillé dirigé*, Editions du Mont-Blanc, Genève; trad. it. *Teoria e pratica del sogno da svegli guidato*, Astrolabio, Roma.
- Ferrucci P. (1981), *Crescere*, Astrolabio, Roma.
- Giani Gallino T. (1987), *Il fascino dell’immaginario*, S.E.I., Torino.
- Freud S. (1970), *Opere*, Boringhieri, Torino.
- Paciolla A. (1991), *La comunicazione metaforica*, Borla, Roma.
- Peresson L. (1983), *L’immagine mentale in psicoterapia*, Città Nuova, Roma.
- Piaget J., Inhelder B. (1966), *La psychologie de l’enfant*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *La psicologia del bambino*, Einaudi, Torino 1970.
- Rogers C. R. (1961), *On becoming a person*, Houghton Mifflin; la parte essenziale è tradotta in: Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Firenze 1970.
- Rogers C. R., Kinget G. M., (1965-6), *Psychotherapie et relations humaines, theorie et pratique de la therapie non-directive*, Editions Nauwelaerts, Lovanio; trad. it. *Psicoterapia e relazioni umane*, Boringhieri, Torino 1970.
- Sartori Modena M. (1991), *Approccio centrato sulla persona e ridefinizione creativa del sé*, Informazioni in Psicologia, Psicoterapia, Psichiatria, n 8.
- Sartori Modena M. (1992), *Immaginario e ridefinizione creativa del sé*, in Dominici M.R. (a cura di), *Il luogo del desiderio: la terra di nessuno*, Thema, Bologna.
- Sartori Modena M. (1994), *La metafora e l’immaginario nella terapia centrata sul cliente*, Da Persona a Persona Rivista di Studi Rogersiani, ottobre 1994.
- Trevi M. (1986), *Metafore del simbolo*, Cortina, Milano.
- Vygotskij L. S. (1973), *Immagine e creatività nell’età infantile*, Editori Riuniti, Roma.
- Winnicott D. W. (1971), *Playing and reality*, Tavistock Publications, London; trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.

IMAGINAIRE ET REDÉFINITION CRÉATIVE DE L’IDENTITÉ

Cet exposé rappelle tout d’abord le fait que c’est seulement à partir de Freud que les aspects émotifs et affectifs (et à partir de Piaget pour les aspects cognitifs) que naît une anthropologie de l’enfance autonome, alors que jusqu’alors l’enfant était vu come un adulte en miniature.

Cependant nous voulons aussi démontrer que la psychanalyse n’est pas la seule forme de psychothérapie qui produise une redéfinition de l’identité à travers une régression à l’enfance. Nous décrivons l’expérience de l’auteur au cours de trente années de travail avec la thérapie fondée sur l’imaginaire qui conduit spontanément à une régression à l’enfance et à la formation d’une nouvelle identité adulte.

Nous aboutirons enfin, oh surprise, à une affirmation incontournable : Freud n'est pas le premier à nous avoir donné une anthropologie de l'enfance appliquée aux adultes, le premier c'est Jésus-Christ.

EL IMAGINARIO Y LA REDEFINICIÓN CREATIVA DE LA IDENTIDAD

El presente trabajo pone en evidencia como sólo desde Freud en adelante, para lo que son los aspectos emotivos-afectivos (y desde Piaget en adelante, para lo que son los aspectos cognitivos), finalmente nazca una antropología infantil autónoma, mientras que el niño precedentemente era visto sólo como un adulto en miniatura.

El presente trabajo demuestra no obstante, que el Psicoanálisis no es la única forma de psicoterapia que produzca una redefinición de la identidad, gracias a una regresión hacia la infancia y que viene descrita en la treintenal experiencia de la autora en la terapia fundada sobre lo imaginario que espontáneamente induce a la regresión a la infancia y a la recuperación de una nueva identidad adulta.

El presente trabajo concluirá con una sorpresa, y con una incontrovertible afirmación: el primero en darnos una antropología de la infancia aplicada a los adultos no ha sido precisamente Freud, sino Jesucristo.

Cristóbal Solares (Italia)

**L'INCONTRO RISCHIA SEMPRE LO SCONTRO:
FRANCESCO D'ASSISI E ALIK AL KAMIL, SULTANO D'EGITTO**

Seguendo un approccio antropologico pedagogico l'autore offre una riflessione sull'incontro. Egli rivisita alcune tipologie d'incontro, e riferisce alcune caratteristiche del vero ed autentico incontro, tra le quali: la sollecitudine e preoccupazione per l'altro, il rispetto all'identità altrui, la rinuncia a pretese e all'imposizione di una verità unidirezionale, la mutualità e reciprocità, la diplomazia, la cortesia e l'empatia. Al di sopra c'è una verità che trascende le religioni e le culture, ed è quella della pace e dell'armonica convivenza umana che sono sempre in pericolo.

Nonostante, è sempre latente il rischio d'incomprensioni e conflitti e la possibilità di degenerare in uno scontro. Perciò si sottolinea l'importanza di andare oltre i comuni e superficiali concetti di cortesia, diplomazia ed empatia. Queste nozioni devono allargarsi verso una trascendenza che oltrepassi la selettività e i criteri restrittivi dell'umano. Si deve puntare ad un incontro dove identità e alterità si compenetrino e dove l'empatia includa il "pathos", la ricerca di una comprensione profonda dell'altro, di conversione e di responsabilità per l'altro, quella che non è essente di sacrifici.

L'incontro vero e autentico fa possibile la ricerca della verità mediante il dialogo empatico, positivo e costruttivo. La verità è al di sopra degli interlocutori, e perciò la sua ricerca insieme permette la trascendenza del dialogo e dell'incontro. Non si tratta della sola relazione di un io e un tu (la relazione potrebbe essere ristretta alla sola reazione all'altro), ma di un dialogo che parte dall'ascolto, dalle ragioni dell'essere e dell'identità altrui.

Dopo otto secoli di storia, l'incontro emblematico e paradigmatico accaduto tra Francesco d'Assisi e Alik al Kamil, re d'Egitto, in pieno tempo delle Crociate, tempo di scontri politici, di civiltà e di religioni, sembra illuminante per i nostri tempi. Anche perché il nostro XIX Congresso Internazionale dell'AIEMPR si svolge nella città d'Assisi. Al centro della città, nel museo della chiesa di s. Francesco, si trova il "Corno d'Argento" (regalo dell'Arabo al Cristiano) che è segno e simbolo di un incontro che è diventato testimonianza di fratellanza e di amicizia, come alternativa alle Crociate, siano essi, Medievali, Moderne o Contemporanee. Infatti, questo incontro rifugge come trionfo dell'interumano e viene proposto per motivare la ricerca e la costruzione di un nuovo umanesimo integrale e pluralistico che si basi sul dialogo, l'altruismo e la solidarietà.

Francesco non nega, ma confessa la sua identità cristiana, ma ugualmente si apre, e si mette in atteggiamento di ascolto di Alik al Kamil, e della sua identità islamica. Anzi, come Francesco confessa e proclama la santità della Bibbia, riconosce la santità del Corano e conferma l'identità culturale e religiosa del sultano d'Egitto. Ma il Sultano non resta indietro. Anch'Egli mostra la sua grande cortesia, generosità, capacità di ascolto e la sua grande umanità. Infatti, nel vero incontro, che si svolge nel dialogo autentico, nessuno deve sentirsi minacciato dall'altro, ma accolto, edificato e confermato, facendo possibile il passaggio dall'egocentrismo all'allocentrismo e all'altruismo. Il fatto è che in gioco c'è niente di meno che una verità più trascendente, quella della pace e della convivenza umana che si trovano minacciate e in pericolo.

**LA RENCONTRE RISQUE TOUJOURS L'AFFRONTMENT:
FRANÇOIS D'ASSISE ET ALIK AL KAMIL, SULTAN D'ÉGYPTÉ**

Suivant une approche anthropo-pédagogique, l'auteur offre une réflexion sur la rencontre. Il passe en revue certaines typologies de rencontre et fait allusion à certaines caractéristiques de la rencontre vraie et authentique à savoir : la sollicitude et la préoccupation pour l'autre, le respect de l'identité de l'autre, le refus à la prétention et à l'imposition d'une vérité unidirectionnelle, la compréhension mutuelle et la réciprocité, la courtoisie et l'empathie. Cependant, reste toujours latent le risque d'incompréhensions et de conflits, voire même de mésentente accentuée. C'est pourquoi il souligne l'importance d'aller au-delà des

concepts communs et superficiels de courtoisie et d'empathie. Ces notions doivent s'élargir vers une transcendance qui surpasse la sélection et les critères restrictifs de l'humain. On doit mettre l'accent sur une rencontre où l'identité et l'altérité se compénètrent et où l'empathie inclut le « Pathos », la recherche d'une compréhension profonde de l'autre et la responsabilité pour l'autre où le sacrifice n'est pas exclu. La vraie et authentique rencontre rend possible la recherche de la vérité à travers le dialogue empathique, positif et constructif. Après huit siècles d'histoire, la rencontre emblématique et paradigmatique entre François d'Assise et Alik Al Kamil Roi d'Egypte, en pleine période de croisade, c'est-à-dire en plein temps de conflits politiques, de civilisations et de religions, semble éclairant pour notre temps. En effet, cette rencontre resurgit comme le triomphe de l'interhumain et elle est valide pour motiver la recherche et la construction d'un nouvel humanisme intégral et pluraliste fondé sur le dialogue, l'altruisme, la solidarité.

EL ENCUENTRO CORRE SIEMPRE EL RIESGO DE CONVERTIRSE EN UN CHOQUE: FRANCISCO DE ASÍS Y ALIK AL KAMIL, SULTÁN DE EGIPTO

Siguiendo una perspectiva antropológica – pedagógica, el autor ofrece una reflexión sobre el encuentro. Revisa algunas tipologías de encuentro, y examina algunas características del encuentro verdadero y auténtico, entre las cuales: la solicitud y la preocupación por el otro, el respeto a la identidad de los demás, la renuncia a las pretensiones de imponer una verdad unilateral, la mutualidad y reciprocidad, la cortesía y la empatía. No obstante, es siempre latente la posibilidad de incomprendiones, de conflictos y el riesgo de que el encuentro degenera en un choque. Por lo mismo, se hace ver la importancia de superar las nociones comunes y superficiales de cortesía y de empatía. Estos conceptos deben ampliarse y profundizarse de modo que se dé una trascendencia que supere la selectividad y los criterios restrictivos de lo humano. Se invita a propiciar un encuentro en el que identidad y alteridad se compenetren, en donde la empatía pueda incluir el “pathos”, como búsqueda profunda de comprensión, aceptación y confirmación del otro; en donde el “pathos” incluya la pasión, pero también la responsabilidad por el otro, sin excluir la capacidad de sacrificarse por el otro. Sólo así se puede lograr el encuentro verdadero que hace posible la búsqueda de la verdad, a través del diálogo empático, positivo y constructivo. En el encuentro realizado entre Francisco de Asís y Alik al Kamil, rey de Egipto, se presenta un ejemplo concreto de este tipo de encuentro. A pesar de que han pasado ocho siglos de historia, este encuentro resulta emblemático y paradigmático, porque se realizó en la época de las cruzadas, que no es muy diferente de la nuestra, una época de choques políticos, ideológicos, culturales y religiosos. Este tipo de encuentro es ejemplar porque supera el choque, el conflicto y la confrontación estéril y puede ser válido para motivar la búsqueda y la construcción de un nuevo humanismo integral y pluralístico, que se base en el diálogo, en el altruismo y la solidaridad.

Alexandre M. Stavropoulos (Grèce)

UNE IDENTITÉ AU-DELÀ DE LAQUELLE ON NE PEUT ALLER

Au milieu des polyphonies et des diverses humanités existantes dans le monde contemporain, une question se pose souvent : est-il nécessaire d'aller au delà de n'importe quelle identité ? On suppose qu'une *identité* peut limiter l'individu dans ses possibilités d'ouverture ou même devenir dangereuse, en provoquant un cantonnement au niveau des relations interhumaines par une exclusion mutuelle de ceux qui appartiennent à des groupes différents.

Nous avançons l'hypothèse que *la notion de fraternité* en combinaison avec la reconnaissance de Dieu en la personne du frère, pourrait conduire au dépassement des difficultés inhérentes aux identités existantes qui différencient et mettent les humains en rivalité.

J'ai l'intention, en me basant sur une maxime de Clément d'Alexandrie: « *Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu* », qui interprète la citation de Matthieu 25, 40, de développer l'idée exposée ci-dessus en montrant que *les identités différentes ne sont que prétexte pour se différencier et garder ses distances*. Une identité se trouve souvent ailleurs du lieu où on suppose la découvrir. De cette manière elle peut jouer un rôle de paix et d'unité : c'est ainsi que *nous comprenons l'unité dans l'identité* et non au delà de celle-ci.

Nous pouvons prétendre que n'importe quelle identité par laquelle nous sommes déterminés peut fonctionner en sens contraire et nous opposer aux autres. En ce qui concerne le sexe : les hommes envers les femmes ou les représentants du troisième sexe (sic). En ce qui concerne la relation parents-enfants, nations, professions, états-organisations internationales, religions ou autres réalités sociales, cette relation peut être compromise en partie par des intérêts ou des positions différentes. La considération de l'exclusivité, de la supériorité ou de la prédominance de leur propre identité envers les identités des autres peut en être la cause.

Surpasser de notre part le sentiment et la certitude de notre supériorité envers les autres et accepter les autres en tant qu'égaux peut conduire à des coexistences pacifiques ou au moins peut empêcher les conflits entre ceux qui ont des identités différentes ou des intérêts qui se différencient.

Aujourd'hui, à une époque à laquelle toute autorité est en général contestée et la paternité encore plus spécialement, est-il risqué de promouvoir *la notion de fraternité* comme pouvant écarter tout danger d'oppositions mais aussi comme pouvant jouer *un rôle d'identité unifiante* ?

Sûrement, se sentir frère ou sœur avec quelqu'un présuppose la référence à une famille, à un père commun. Est-ce que Dieu pourrait-Il être considéré comme ce père commun ? Aujourd'hui la considération de Dieu en tant que Père est de plus en plus contestée. Le poète grec Georges Veritis fait résonner cette conception, lorsque s'adressant à Dieu au nom des fils de l'apostasie il s'adresse à Lui en disant : « Nous ne t'appellerons plus père... ». Un autre poète célèbre, détenteur du prix Nobel, le chilien Pablo Neruda fait descendre Dieu des cieux, et s'adresse à un héros national, Bolivar, comme « Notre Père qui es sur la terre » et non aux cieux.

D'autre part, la Parole révélée de Dieu –pour ceux qui acceptent la parole évangélique de cette façon- est claire en rendant des identités à tous ceux qui leur sont propres. C'est ainsi que Dieu apparaît comme le Père : « vous n'avez qu'un père, le Père céleste » (Matthieu 23, 9) et vous êtes ses enfants : « vous êtes tous fils de Dieu » (Galates 3, 26). « Tous vous êtes des frères » (Matthieu 23, 8). Vous n'êtes pas supérieurs l'un en face de l'autre, et « ne vous faites pas appeler *Maitre* ou *Docteurs* car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ » (Matthieu 23, 8 ; 10). Encore : « N'appellez personne sur la terre votre *Père* » (Matthieu 23, 9).

Je ne pense pas qu'il existe un refus radical de la paternité terrestre ou des certaines qualités comme celles du *Maître* ou du *Docteur* mais plutôt une contestation de la valeur absolue qu'on peut attribuer à ces qualités. On met en avant une relativisation afin que soit principalement accentué ce qui unit ou peut unir les humains. Une paternité terrestre, par exemple, crée des familles, des dynasties, et peut conduire les unes contre les autres selon leurs revendications.

Mais lorsque tu es enfant de Dieu Père tu es frère avec les autres et vous n'avez rien à séparer entre vous. Ici les Dieux ne se différencient pas en Dieux supérieurs ou inférieurs ; c'est ainsi que nous sommes tous enfants du même Dieu et nous sommes frères et sœurs entre nous. Cette identité ne différencie pas, ne crée pas de différences. D'une certaine façon ,elle nous est *donnée* mais elle est aussi à *conquérir* !

Des *exemples bibliques* nous suggèrent qu'il n'est pas simple d'accepter ce que nous propose le vers 19 du chapitre 18 des Proverbes dans la traduction de Septuaginta : « Le frère aidé par son frère c'est comme une ville fortifiée et haute et vaut tel un royaume qui a des fondations (fondements) fortes » (Proverbes 18, 19). Je répondrais par l'affirmative si c'était le cas. Mais ça n'arrive, malheureusement, pas toujours. Il existe une certaine ambivalence et ambiguïté.

Prenons comme exemples des cas concrets de frères que raconte l'histoire biblique : Caïn et Abel, Ésaü et Jacob, Joseph et ses frères, l'enfant prodigue (le fils perdu et le fils fidèle). Ici nous rencontrons des problèmes d'une constellation familiale, des désaccords internes d'une difficulté inhérente aux relations des frères entre eux. Pour que ces relations évoluent vers un état de vraie fraternité ceci exige ascèse et combat spirituel.

Clément d'Alexandrie nous rappelle : « *Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu* » (cfr. Matthieu 25, 40). Mais, qui vraiment est mon frère, au visage duquel nous allons reconnaître notre Dieu ? De ce qu'il suggère c'est tout homme. Même le « frère musulman » ou « le Grand Frère », aussi bien que notre ennemi.

Le Christ s'identifie avec chaque homme considérant même le moins important, le plus petit comme son frère. Et le bien et le mal que nous faisons à celui-ci, il le considère comme « c'est à moi que vous l'avez fait » (Matthieu 25, 40 ; 45). Certainement, lorsque nous faisons le bien ou le mal à autrui, nous ne pensons pas le moins du monde -ou jamais -que nous faisons du bien ou du mal à Dieu même.

Je suis sûr que cette identification du frère avec Dieu que nous reconnaissons en sa figure, nous conduit à un cheminement qui soulage et une relation entre humains avec les moindres concurrences possibles qui peut conduire jusqu'au pardon de nos ennemis et à l'amour pour eux (Matthieu 5, 43-47). Certes ,ceci est la volonté fondamentale de notre Père qui est dans les cieux. C'est pour cela que nous devons renforcer l'action par la prière. C'est ainsi que chaque jour nous nous adressons au Dieu Père (*Pater*) et nous Le prions : « fais se réaliser ta volonté sur la terre à l'image du ciel ; pardonne-nous nos torts envers toi, comme nous-mêmes nous avons pardonné à ceux qui avaient des torts envers nous » (Matthieu 6, 9-12).

De cette manière nous pouvons être certains d'arriver à cette identité unifiante, la seule probablement au-delà de laquelle on ne peut passer, parce qu'elle garantit et polyphonie et diversité parmi les sociétés humaines.

UNA IDENTIDAD MÁS ALLÁ DE LA CUAL NO SE PUEDE IR

Entre las polifonías y las diferentes humanidades que existen en el mundo contemporáneo se pone a menudo la pregunta: ¿Es necesario ir más allá de cualquier identidad? Se supone que una identidad pueda limitar al individuo en sus posibilidades de apertura o que pueda volverse incluso peligrosa, porque provocaría un bloque a nivel de las relaciones entre los hombres, a causa de una exclusión recíproca de todos aquellos que pertenecen a grupos diferentes.

Avanzamos la hipótesis de que la noción de hermandad, combinada con el reconocimiento de Dios en la persona del hermano podría conducir a la superación de dificultades inherentes a la identidad existente que diferencia a los seres humanos y les pone en la condición de una rivalidad recíproca. Partiendo de una máxima de Clemente Alejandrino (“¿Haz visto a tu hermano? ¡Haz visto a tu Dios!”), que interpreta la cita bíblica de Mateo 25, 40, quisiera desarrollar la idea apenas enunciada y mostrar que las diferentes identidades son solamente un pretexto para diferenciarse y para mantener la distancia. Una identidad se encuentra a menudo en otra parte respecto al lugar en el cual pensamos de descubrirla. De

este modo puede jugar un papel de paz y de unidad: así podemos comprender la unidad en la identidad y no más allá de esa

UN'IDENTITÀ OLTRE LA QUALE NON SI PUÒ ANDARE

Tra le polifonie e le differenti umanità che esistono nel mondo contemporaneo, si pone spesso la domanda: è necessario andare oltre qualsiasi identità? Si suppone che un'identità possa limitare l'individuo nelle sue possibilità di apertura o che possa addirittura diventare pericolosa, perché provocherebbe un blocco al livello delle relazioni tra gli uomini, per via di un'esclusione reciproca di tutti quelli che appartengono a gruppi differenti.

Avanziamo l'ipotesi che la nozione di fratellanza combinata con il riconoscimento di Dio nella persona del fratello, potrebbe condurre al superamento delle difficoltà inerenti alle identità esistenti che differenziano gli esseri umani e li pongono in condizione di reciproca rivalità.

Partendo da una massima di Clemente Alessandrino (« Hai visto tuo fratello? Hai visto il tuo Dio! »), che interpreta la citazione di Matteo 25, 40), vorrei sviluppare l'idea appena enunciata e mostrare che le diverse identità sono soltanto un pretesto per differenziarsi e tenere le distanze. Un'identità si trova spesso altrove rispetto al luogo dove pensiamo di scoprirla. In questo modo può giocare un ruolo di pace e di unità: così possiamo comprendere l'unità nell'identità e non oltre essa.

Dominique Struyf (Belgique)

AU-DELÀ DES IDENTITÉS, LA LOYAUTÉ SELON BOSZORMENYI- NAGY

À partir d'exemples cliniques, nous aborderons certains concepts clés de l'approche contextuelle de Nagy, un des piliers fondateurs de la systémique.

Nous explorerons ce que Nagy entend par « *éthique relationnelle* ». Nous verrons comment les couples et les familles se débrouillent pour construire des liens intimes au-delà des identités culturelles et religieuses qui rendent souvent difficiles les possibilités d'alliances.

Nous tenterons de comprendre pourquoi la *loyauté horizontale* des alliances de couple ne peut s'exercer que dans le respect des *loyautés verticales* aux familles d'origine. Dans la clinique, la loyauté aux liens de sang peut briser la loyauté des alliances horizontales. Nous postulons également que les appartenances religieuses jouent dans les relations intimes comme les liens de sang et peuvent provoquer des *conflits de loyauté*.

Nous expliciterons les pistes proposées par Nagy, en thérapie familiale, pour résoudre les conflits de loyauté dans le respect des liens de sang. Nagy est un pionnier de la thérapie familiale. Dès les années 50, il s'interroge sur la notion de *justice* à l'intérieur des liens intimes que vit une famille ou un groupe. Il identifie le besoin de justice comme une dimension incontournable de la relation entre les êtres humains. Il va définir la *balance de justice* au cœur des liens intimes, comme un équilibre entre ce qui est donné et ce qui est reçu. Si la balance de justice est équilibrée, la loyauté peut s'exercer.

Si la balance de justice n'est pas équilibrée, l'individu réclamera ce qu'il estime être son dû. S'il ne l'obtient pas de ses proches, il risque de faire payer la dette à quelqu'un d'autre. C'est ce que Nagy appelle le phénomène de *l'ardoise pivotante*.

Ce phénomène de l'ardoise pivotante est fréquent chez les enfants adoptés ou placés en famille d'accueil : Si j'ai été lésé par la vie, je peux présenter la note à quelqu'un d'autre. Je vais faire payer la dette à quelqu'un qui ne me doit rien et qui aura alors le sentiment d'être lésé à son tour. La balance de justice se déséquilibre alors et on entre dans la spirale négative de ce que Nagy appelle la *légitimité destructive*. La loyauté ne peut plus s'exercer.

Nagy nourrit sa réflexion par la lecture de certains philosophes : Martin Buber, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Heidegger. Avec eux, il partage l'idée que c'est la relation à l'autre qui fonde notre existence. Pour lui, c'est en donnant quelque chose qui est reçu que nous sommes confirmés dans notre existence. Pour lui, la solitude en tant que n' « exister pour personne, n'avoir personne à qui donner » est la pire des tortures.

Pour Nagy, la réalité psychologique et relationnelle s'explore selon quatre axes différents :

1. *Les faits*: l'histoire, les événements de la vie, la santé...
2. *la psychologie individuelle*: l'inconscient, les défenses, la force du moi, l'intelligence...
3. *la dimension systémique*: les comportements, la communication, les alliances, les appartenances...
4. *l'éthique relationnelle*: elle a pour socle, la confiance relationnelle dans les liens intimes, quand tout va bien.

Nagy propose une approche thérapeutique qui permet de construire au sein des familles cette dimension d'éthique relationnelle : ce n'est pas une question de morale, mais de santé mentale. La confiance relationnelle est nécessaire à la santé psychologique individuelle et groupale. D'autres auteurs, comme Winnicott et Bowlby, ont abordé cette question. Nagy l'aborde autrement, au cœur du lien, en thérapie. Il s'agit de construire ensemble une balance de justice qui créera un sentiment d'*équité* dans le groupe. Si la balance de justice est équilibrée dans un groupe, la loyauté peut s'exercer. Il ne s'agit pas de règles, ni de loi, ni de vécu d'injustice sur un plan affectif. Il s'agit bien d'une construction collective en relation, d'une représentation commune de justice qui permet aux relations de durer. La balance de justice existe dans l'inconscient individuel. Il faut un travail relationnel pour qu'elle puisse devenir un ciment dans un groupe, et permettre des alliances au-delà des identités.

Les exemples cliniques permettront de mieux comprendre les notions théoriques apportées par Nagy, qui sont en italique dans le texte, et leur intérêt sur le plan des thérapies. Nous aborderons certaines difficultés que rencontrent les familles issues de couples mixtes, musulmans et chrétiens.

Nous chercherons à comprendre pourquoi les loyautés religieuses peuvent empêcher les alliances horizontales de couple de se construire ou de durer.

Bibliographie :

- Ducommun-Nagy Catherine : Ces loyautés qui nous libèrent. JC Lattès 2006
- Michard Pierre : La thérapie contextuelle de Boszormenyi-Nagy. de Boeck 2009

MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES: LA LEALTAD SEGÚN BOSZORMENYI-NAGY

Partiendo de ejemplos clínicos, nos acercaremos a algunos conceptos clave de la aproximación contextual de Nagy, uno de los padres fundadores de la teoría sistémica.

Estudiaremos lo que Nagy entiende por “ética relacional”. Veremos cómo las parejas y las familias hacen lo mejor posible para construir nexos íntimos más allá de las identidades culturales y religiosas, las cuales todavía a menudo ponen en riesgo las posibilidades de una alianza.

Buscaremos de comprender por qué la lealtad horizontal propia de la alianza de pareja puede explicarse solamente en el respeto y la lealtad vertical con la familia de origen. En la clínica, la lealtad con los nexos de sangre puede romper la lealtad de las alianzas horizontales. Nosotros hipotizamos en cambio, que el sentido de pertenencia religiosa juegue, en las relaciones íntimas, el mismo papel de los ligámenes de sangre y que puedan provocar conflictos de lealtad.

Buscaremos de clarificar la propuesta de Nagy, en la terapia familiar, para poder resolver los conflictos de lealtad en el respeto de los ligámenes de sangre.

AL DI LÀ DELLE IDENTITÀ, LA LEALTÀ SECONDO BOSZORMENYI-NAGY

Partendo da esempi clinici, ci avvicineremo ad alcuni concetti-chiave dell'approccio contestuale di Nagy, uno dei padri fondatori della teoria sistemica.

Studieremo ciò che Nagy intende con « etica relazionale ». Vedremo come le coppie e le famiglie fanno del loro meglio per costruire dei legami intimi al di là delle identità culturali e religiose le quali, tuttavia, mettono molto spesso a rischio le possibilità di alleanza.

Cercheremo di comprendere perché la lealtà orizzontale propria dell'alleanza di coppia può esplicarsi soltanto nel rispetto della lealtà verticale con la famiglia di origine. Nella clinica, la lealtà con i legami di sangue può rompere la lealtà delle alleanze orizzontali. Ipotizziamo altresì che le appartenenze religiose giochino, nelle relazioni intime, lo stesso ruolo dei legami di sangue e possano provocare dei conflitti di lealtà.

Chiariremo le piste proposte da Nagy, nella terapia familiare, per risolvere i conflitti di lealtà nel rispetto dei legami di sangue.

María Van Doren (Mexico)

LA INFLUENCIA DE LA RELIGIÓN EN LA IDENTIDAD DE LA MUJER INDÍGENA (EN MÉXICO), EN ESTE MUNDO ACTUAL, DE UNA POLI-DIVERSIDAD HUMANA

Cada cultura, pueblo, persona...tiene su identidad, y cada identidad, tiene mucha influencia de una otra religión o tendencia ideológica. El factor 'religión', en sus diferentes sentidos y explicaciones, y no menos en México, sigue teniendo una gran importancia y necesidad en el mundo actual. Se ve en el movimiento de la "nueva espiritualidad", que actualmente recibe gran interés, signo de la búsqueda de una dimensión trascendente en la vida, y del sentido profundo de la existencia humana.

En México, la religión desde sus orígenes (indígena, y después la conquista), ha tenido mucha influencia sobre su cultura, y entonces sobre su identidad, expresada en su religiosidad y más por su ética/moral. Mexico es todavía muy religioso, pero complejo por combinar diferentes expresiones de la realidad 'religión'(Ver mi libro, "Imágenes de Dios para nuestro tiempo", Universidad Iberoamericana Puebla, México, 2009.): presencia fuerte de una religión oficial (mayormente cristiana-católica), impuesta pero bien enraizada desde la conquista; una herencia indígena (principalmente Azteca) muy profunda aunque, a primera vista, oculta para la mayoría; una Religiosidad Popular fuerte en sus prácticas con características de la Religión Oficial pero moviéndose paralela a esta; y un creciente a-teísmo (por lo menos en la capital), mezclado con la cultura religiosa del país aún inconsciente. No se puede olvidar tampoco que hay una gran diferencia, entre las personas de las ciudades (en especial de la capital) bastantes secularizadas que viven su religiosidad como una mezcla entre devocionismos y secularismo, y 'la otra' realidad, el pueblo del campo y de la Sierra (y de las colonias alrededor de las ciudades), con sus profundas creencias y prácticas religiosas. Estos dos grupos, tan diferentes, forman el mismo México.

Así se hizo y se sigue haciendo la identidad mexicana, una identidad que se hace y rehace por su continua socialización e interrelación con "otras" culturas e influencias. El mundo indígena no escapa a esta realidad, enfrentándose con "la alteridad" de "los otros" en su propio país, con "la alteridad" de otras personas que entran en su mundo, y también con "la alteridad" del mundo tan ajeno que entra por las comunicaciones masivas, y por la secularización que invade todo. Tampoco las mujeres indígenas escapan a todo esto, aunque las que viven todavía en la montaña, con menos cambios en su "identidad". En "un complejo tejido de relaciones culturales" y en "un inmenso trabajo de una socialización continua... los seres humanos [los mexicanos], hombres y mujeres, se desarrollan en este mundo", cobrando así mas identidad, haciéndose más personas, dice Ivone Gebara, teóloga brasileña, en su libro: "El rostro oculto del mal" (Ed. Trotta, Madrid 2002, págs. 96-98). De esta forma las culturas y los países, cobran más identidad, y México también.

La mujer, como en todo el mundo, en general más inclinada a lo religioso, es también producto de su realidad pero al mismo tiempo por ser 'madre', productora y promotora de la cultura de un pueblo, y en consecuencia de su religión, en su reflexión (religiosa) y en su práctica. Ella marca muy fuertemente la identidad de un pueblo, aunque tal vez inconscientemente. Si bien la población de México es mayoritariamente mestiza, la influencia de la herencia indígena es más grande que lo que, en general, muchos/as mexicanos/as quisieran aceptar. Entonces, esperamos que nunca se pierda este gran aporte y la riqueza del pueblo original del país. Tampoco podemos olvidar el impacto tan importante de una 'madre-prototipo' en la sociedad mexicana, demasiado fuerte en la construcción básica de esta sociedad, aunque es una sociedad muy machista y predominantemente patriarcal, pero en donde la mujer muchas veces está jugando todavía un rol subordinado en la vida pública y privada, En la realidad política y civil, pero mucho más en el Institución Eclesial.

Los dos importantes factores que han formado y siguen condicionando todavía a la mujer indígena: son: "su religión" y "su comunidad". En 'la comunidad', "la otra" con la cual ella se debe confrontar, es "la comunión del grupo", "la voz del grupo", que es la norma que obliga, aunque sin reglas explícitas y sin palabras, a cada persona en la comunidad, hombre y mujer, pero mucho más a la mujer. Ella tiene un lugar e importancia en su comunidad cuando cumple en dar hijos (de preferencia varones) a su esposo y cuando se comporta sumisa cumpliendo con todas las tareas en su casa para su esposo, su jefe, y para sus hijos/as. Nada más. En su religión, "el otro" ("la otra") es su Dios y su Espíritu, del cual acepta todo lo que la vida

le da, incondicional e incuestionablemente. “Para los nahuas () la relación del ser humano con el mundo es relación con los dioses...” (de la Garza, *El hombre y el pensamiento religioso náhuatl y maya*, Unam, Mexico 1990). Así, la identidad de la mujer se define por la vista afuera, pero la religión misma, y también la ‘comunidad’ pueden ayudarla a desarrollar su identidad, una personalidad fuerte, en el encuentro con “el otro”, “la otra”, cuando cobra un rol e importancia en su comunidad como “dadora” de vida, en ser partera, como curandera, bendiciendo con incienso en los ritos litúrgicos y en las casas -una tarea de mucho prestigio-, consolando y aconsejando con su sabiduría a todos/as que la buscan, promoviendo formación y formando comunidades (cristianas), “siendo comunidad” en su casa y en la comunidad.

Hay una dicotomía enorme en México en la vida de las mujeres: por un lado la importancia, casi absoluta de la ‘madre’ en la vida de los mexicanos, hombres y mujeres, y en la vida religiosa del pueblo; y por otro lado la figura de la mujer despreciada, negada, humillada, secundaria... Esta es también la realidad de las mujeres indígenas de la Sierra, donde la madre por un lado es la responsable, en la mayoría de las familias, del funcionamiento de la casa, pero abajo del “jefe” de familia (el padre, el marido, el hijo mayor, o un tío). Su identidad está muy marcada por la ética y la religión de su pueblo, que exige, sin reglas explícitas (reglas veladas, ocultas pero casi absolutas), su comportamiento obediente y sumiso, impuesto desde que nace como mujer, porque Dios lo espera así de ella, igual que su cultura, la comunidad y la autoridad del hombre justificada por Dios en una sociedad tan patriarcal y machista. Esta es también la realidad que hace de la mujer indígena, una mujer noble y grande, fuerte y sabia, en su comunidad, en su religión, para su país, México.

Recientemente ella recibe también influencia de sus hijos e hijas que regresan de la ciudad y de otros países, con otras ideas y costumbres; de encuentros con personas de otras culturas, que traen y muestran otras maneras de actuar y pensar y dejan sus huellas. En estos encuentros mutuos se enriquecen, y la identidad de ambas puede crecer y hacer de ellas, personas más íntegras y completas. En la confrontación con “la alteridad” del tiempo y con tantos otros factores que juegan un rol en el encuentro de ‘la otra’ con ‘las otras/otros’, la mujer indígena, con su riqueza propia afirma su identidad ‘de ser mujer indígena’, como un valor muy grande y única. ¡Ojala, sea reconocida y valor.

LE POIDS DE LA RELIGION DANS L’IDENTITÉ DE LA FEMME INDIGÈNE (AU MEXIQUE), DANS LE MONDE ACTUEL, D’UNE POLY-DIVERSITÉ HUMAINE

Ce travail examine la valeur du facteur « religion » dans l’identité de la femme, avec la critique au langage et aux structures patriarcales, et l’influence de la religion sur l’identité de la femme indigène (au Mexique), dans le monde actuel, caractérisé par une poly-diversité humaine.

Le facteur religion, dans ses différentes explications et significations, continue à avoir une grande importance et représente un besoin du monde d’aujourd’hui dans les différentes sociétés et agrégations humaines (des intellectuels, des jeunes, des gens du peuple, des ethnies différentes, etc.) qu’il s’agisse d’un monde encore sacralisé, sécularisé et/ou athée. Le mouvement de la « nouvelle spiritualité », en est une claire démonstration, qui suscite beaucoup d’intérêt dans le monde entier et représente bien le besoin commun d’une dimension de transcendance.

Le Mexique, selon moi, est encore un pays très religieux mais complexe, car il combine différentes expressions de la réalité « religion » : forte présence d’une religion officielle (en majorité chrétienne catholique), qui fut imposée par la conquête mais qui est maintenant bien implantée ; une hérédité indigène (surtout aztèque) très profonde, mais à première vue cachée à la majorité des gens ; une religiosité populaire très forte qui tout en englobant de nombreuses caractéristiques de la religion officielle, représente un mouvement différent et parallèle à celle-ci ; et un athéisme croissant, mêlé à la culture religieuse du pays, encore inconscient. En outre il faut considérer les différences qui existent entre les gens qui vivent dans les villes et ceux de la campagne, de la montagne et des multitudes de périphéries immenses, qui chaque jour s’agrandissent autour des villes : ces deux types d’agglomérations sont très différents dans leurs croyances et leurs pratiques religieuses.

La femme, comme dans le reste du monde, est en général plus portée à la chose religieuse et en même temps elle est sujette à la forte influence d’une « mère-paradigme » dans la société mexicaine.

Cependant cette femme exprime sa critique envers un système religieux patriarcal et envers beaucoup d'images et d'expressions religieuses.

Forte de ma présence pendant plus de trente ans au Mexique et de mon expérience de plus de quinze ans dans la région de Tehuacán, la Sierra Negra di Puebla, où j'ai partagé de très près la vie du peuple indigène, en particulier des femmes, porteuses de culture et de religion par excellence, je me suis intéressée au facteur « religion » dans l'expression de l'identité de la femme indigène au Mexique, en prenant en considération les éléments positifs et négatifs du fait religieux, éthique et moral dans le processus de formation de son identité. La religion, dans ses différentes réalités, a eu une grande influence sur l'identité. Mais cette identité religieuse de la femme (indigène) peut-elle rester immuable dans ce monde formé de nombreuses propositions religieuses et d'autant de diversités humaines ? Garde-t-elle son influence dans cette société si différente et complexe ? Quel message peut-elle transmettre pour les autres cultures ? Pour nous, femmes et hommes ?

L'INFLUSSO DELLA RELIGIONE NELL'IDENTITÀ DELLA DONNA INDIGENA (IN MESSICO), NEL MONDO ATTUALE, DI UNA POLI-DIVERSITÀ UMANA

Questo lavoro esamina il valore del fattore “religione” nell'identità della donna, con la critica di essa al linguaggio e alle strutture patriarcali, e l'influsso della religione sull'identità della donna indigena (in Messico), nel mondo attuale, caratterizzato da una poli-diversità umana.

Il fattore religione, nelle sue diverse spiegazioni e significati, continua ad avere una grande importanza ed è un bisogno nel mondo odierno e nelle diverse società e aggregazioni umane (ad esempio, degli intellettuali, dei giovani, di gente del popolo, di varie etnie ecc., si tratti di un mondo ancora sacralizzato oppure secolarizzato e/o ateo). Lo stiamo vedendo nel movimento della “nuova spiritualità”, che attualmente suscita molto interesse in ogni parte del mondo ed è segno della ricerca di una dimensione trascendente.

Il Messico, nella mia opinione, è ancora un paese molto religioso ma complesso, per il fatto che combina diverse espressioni della realtà “religione”: forte presenza di una religione ufficiale (nella maggioranza cristiana-cattolica), che fu imposta dalla conquista ma è ben radicata; una eredità indigena (per lo più Azteca) molto profonda, ma a prima vista occulta alla maggioranza; una religiosità popolare molto forte con molte caratteristiche della religione ufficiale, ma in movimento parallelo alla religione ufficiale; e un crescente ateismo, mescolato con la cultura religiosa del paese, ancora incosciente. E non si può dimenticare la discrepanza tra la gente che vive nelle città e il popolo della campagna, della montagna e delle molteplici, immense periferie, ogni giorno più grandi, che crescono intorno alle grandi città: i due raggruppamenti sono diversi nelle loro credenze e nelle pratiche religiose.

La donna, come in tutto il mondo, in genere è più incline al fatto religioso prodotto da questa realtà e parimenti è soggetta al forte influsso di una “madre-paradigma” nella società messicana. Tuttavia questa donna esprime la propria critica a un sistema religioso patriarcale e a molte immagini ed espressioni religiose.

Forte di una presenza di oltre trent'anni in Messico e di una esperienza di oltre quindici anni nella regione di Tehuacán, la Sierra Negra di Puebla, in cui ho condiviso molto da vicino la vita del popolo indigeno, in particolare delle donne, portatrici per eccellenza di cultura e di religione, sono interessata a fare una riflessione sul fattore “religione” nell'espressione dell'identità della donna indigena in Messico, prendendo in considerazioni gli elementi positivi e negativi del fatto religioso ed etico/morale nel processo di formazione della sua identità. La religione, nelle sue diverse realtà, ha avuto un grande impatto sull'identità. Ma questa identità religiosa della donna (indigena) può restare immobile in questo mondo, con tante offerte religiose e tanta diversità umana? Continua ad avere il suo influsso in una società tanto diversa, complessa e con tanta poli-diversità umana? Quale messaggio può avere per altre culture? per noi, donne/uomini.

Myriam Vaucher, Madeline de Charrière (Suisse)

**L'IDENTITÉ ENTRE DEUX LANGUES.
RÉFLEXION ENTRE CLINIQUE ET LITTÉRATURE**

Une femme, intellectuellement douée et à l'aise verbalement, insiste beaucoup au début de sa psychanalyse sur le fait qu'elle ne sait pas parler. Il lui manque le lien avec la langue d'un être proche, d'un *Nebenmensch*, qui entend et supporte sa détresse. Le père ne supporte pas la souffrance d'un enfant. La mère dit: *toi t'es pas portugaise!* Ils ont posé les scellés sur la langue maternelle. La langue à partir de laquelle on peut sentir et souffrir, une langue dans laquelle on peut s'effondrer ! La patiente craint les effets de l'analyse. Sans le comprendre, elle dit la difficulté de sa vie. Elle est restée seule avec ses émotions, la mère ayant coupé les ponts avec ce qui pouvait la relier à la première rive de l'existence. Coupé c'est coupé. Il faut choisir. Impossible d'aller d'une rive à l'autre. De naviguer entre deux rives.

Une autre femme, prise dans la langue incestueuse de sa mère, une langue brouillant les pistes de la filiation et du rapport à l'origine, est amenée à construire, afin de se dégager de la confusion, une langue clivée de la source première de la langue dans laquelle elle aspire néanmoins à se trouver reprise. Cette nouvelle langue, coupée de sa source, ne permet pas le dégagement. Elle bâtit à côté, sur terrain sec, loin de la source, pour échapper à la menace de s'y trouver aspirée et d'y être engloutie.

Elle ne peut entendre que j'ai le souci d'elle. Je le comprends au moment où elle évoque son envie de mettre fin à l'analyse. Elle s'est défendue tout au long de notre travail de se trouver en présence d'un *Nebenmensch*, d'un humain proche, prêt à entendre son cri et supporter sa détresse, de crainte de n'entendre que l'écho de son propre son cri et d'être entraînée dans la folie ! Elle le craint autant qu'elle l'attend. Elle ne veut pas de la détresse qui ferait retour si je me souciais vraiment d'elle et de sa souffrance. Elle ne veut pas se retrouver prise dans la langue confusionnante de la mère folle. Elle se défend, je dois interpréter, pour rester à ma place. Etre du côté de la symbolisation, de la sortie possible de la confusion des langues. A cette condition, l'analyse peut se poursuivre.

Beaucoup plus tard dans le travail, après qu'elle ait pu entendre mon souci d'elle, et élaborer ses désirs oedipiens, elle pense à son chien. Il lui a donné plein de force. Il est malade. Elle doit s'habituer à cette idée. Il va vieillir et mourir. Elle pense à son père, et puis elle pense qu'un jour ce sera la fin de l'analyse. Elle pleure : « Je suis en train de me dégeler. » Elle ne craint plus d'être engloutie. L'affect peut prendre corps et se mettre en mots.

La reconstruction identitaire liée à la sortie de la langue de la mère suppose le passage par le travail du diabolon, qui délie et fait perdre la langue une, celle qui est reçue sans avoir à être parlée, pour accéder à l'autre dans la langue. Advient alors un espace entre, un espace pour la parole et la *symbolisation*, sur fond d'un en-deça renvoyant à l'originaire, au sacré dans la langue. Sur ce fond se joue le rapport entre identité humaine d'une part et identité propre impliquant la séparation d'autre part. Les liens entre ces langues constituent la trame de la vie psychique. Leurs séparations ses lignes de fracture.

Cette réflexion sur la langue à partir de la clinique rencontre la question des rapports entre langue profane et langue sacrée. Le sacré, l'originaire est toujours compris dans la langue à moins que celle-ci cherche à s'affranchir du lien à l'origine, à renier la source même de la langue pour s'inventer néo-langue, laissant l'originaire sans lien avec le présent, sans autre lien que la menace de ressurgir dans la violence.

La langue séculière serait comme cette langue de cette patiente, qui tente de renier plutôt que de comprendre le lien à une origine trop confusionnante, ou trop brûlante, pour reprendre les mots de Guershom Sholem à Rosenzweig. Une langue unique et mécanique, comme à l'envers de la vie qui cherche à se dire. Cette coupure dans la langue est conséquence d'un trauma, d'un ébranlement identitaire hors du commun, qui se vit sur fonds de solitude. Des sentences que l'on entend rapportées sur le divan, explicitement énoncées par un parent ou perçues dans un regard absent ou chargé d'angoisse : « Tu n'es pas mon fils ! Tu n'es pas des nôtres ! Je ne t'ai pas désiré ! » Le sol des évidences s'effondre. Les mots sont en déroute. Subsiste pourtant, encrypté, hors la langue, dans des morceaux de sons et de souvenirs le secret espoir que la mère va revenir, réapparaître. Ce lien à une mère se déroband, le non renoncement de la mère à ses premiers objets incestueux, compliquera la traversée de l'Œdipe.

L'au-delà des identités est donc paradoxalement à chercher en-deça, dans le plus singulier d'un lien à l'originario qui ne peut se dire qu'en s'inscrivant, définissant par là-même une identité particulière. C'est l'expérience commune - mais chaque fois singulière - de la détresse, source de l'éthique selon Monique Schneider, qui permet l'accès à ce qui transcende les identités, à ce que la langue cherche à dire sans jamais pouvoir le saisir.

Le travail de l'analyste se fait sur deux scènes : celle sur laquelle il est objet de transfert et celle de son contre-transfert. Dans *Construction*, Freud situe l'analyste en dehors de la scène, d'où il se livre à une construction interprétant le transfert. Dès l'*Esquisse* pourtant, Freud évoque la figure d'un analyste « *Nebenmensch* », un « prochain », convoqué par le contre-transfert sur la même scène que le patient, interprétant à partir de ce que tous deux partagent. A partir de leur humanité commune. En deça de toute identité singulière. L'analyse se fait donc entre deux langues et renvoie, en-deça de la langue, à l'originario qui ne peut se dire sans être perdu, parce que, comme le dit si bien Jean-Claude Rolland, *Parler c'est renoncer*. Le transfert et son interprétation, , comme le rêve ou le délire, fonctionne au niveau des processus primaires, tout en relançant, comme le récit du rêve, le travail de symbolisation, permettant la construction d'une identité puisant à sa source sans s'y mirer.

Bibliographie

- Appelfeld Aharon (1999), Histoire d'une vie, Points P1384, éd de l'Olivier, le Seuil 2004
- Appelfeld Aharon (1994), L'Héritage nu, éd de l'Olivier/le Seuil, 2006
- Aulagnier Piera (1975), La violence de l'interprétation, Puf: Paris.
- Derrida Jacques (2012), Les yeux de la langue, Galilée : Paris
- Freud Sigmund (1887-1902), La naissance de la psychanalyse, Puf : Paris, 1956.
- Freud Sigmund (1938), Construction dans l'analyse, Résultats, Idées, Problèmes II, PUF : Paris, 1985.
- Mosès Stéphane (2006), L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Gallimard folio essais : Paris.
- Rolland Jean-Claude (2006), Avant d'être ce lui qui parle, Gallimard: Paris.
- Schneider Monique (2011), La détresse, aux sources de l'éthique, Seuil:Paris.

LA IDENTIDAD ENTRE DOS IDIOMAS. REFLEXIÓN ENTRE CLÍNICA Y LITERATURA

A partir de la historia clínica de una paciente atrapada en la lengua incestuosa de la madre, quisiera mostrar cómo ésta mujer construye, para salir de su confusión, un idioma separado de esta primera fuente lingüística, a la cual ella quisiera regresar.

Paralelamente quiero presentar la historia clínica de personas que viven metidas en una lengua diferente de aquella de origen, para reflexionar sobre las funciones del “idioma de en medio” en el pasaje de la lengua materna a la lengua aprendida.

Mi hipótesis es que estas diversas lenguas, más o menos ligadas entre ellas, son como de diferentes corrientes que alimentan el espacio psíquico a cuya construcción han contribuido. Los nexos entre estas lenguas constituyen la trama de la vida psíquica.

La reconstrucción identitaria ligada al abandono del idioma de la madre, supone el pasaje a través del trabajo del *diablon*, que desliga y hace perder el primer idioma, aquél que se recibe sin la obligación de ser hablada, para acceder a otro idioma. Se crea por lo tanto, un espacio entre la palabra y la simbolización, sobre el fondo de un “más acá” que nos remite a lo imaginario, a lo sagrado del idioma. Sobre este trasfondo se juega la relación de una identidad humana, identidad que por una parte implica la propia identidad y por otra implica una separación de la otra parte.

Para explorar la cuestión de la relación entre el sujeto de las pulsiones, los ideales y la identidad, haré una lectura cruzada de los partidos en juego desde los pacientes que he analizado: por una parte su trabajo pulsional y sus efectos sobre la identidad; por la otra, la construcción de la identidad y sus efectos de subjetivación.

Esta reflexión sobre el idioma a partir de la práctica clínica encuentra la cuestión de las relaciones entre los idiomas profanos y los idiomas sagrados. Lo sagrado es lo originario, siempre comprendido en el idioma a menos que éste busque de aparearse al legamen originario, a renegar la fuente misma del idioma,

para inventarse un nuevo idioma, dejando el originario sin vínculos con el presente, sin otro vínculo exceptuando la amenaza de resurgir en la violencia.

L'IDENTITÀ TRA DUE LINGUE. RIFLESSIONE TRA CLINICA E LETTERATURA

A partire dalla storia clinica di una paziente intrappolata nella lingua incestuosa della madre, vorremo mostrare come questa donna costruisce, per uscire dalla confusione, una lingua tagliata da questa prima fonte linguistica, alla quale tuttavia vorrebbe tornare.

La ricostruzione identitaria legata all'abbandono dalla lingua della madre suppone il passaggio tramite il lavoro del *diabolon*, che slega et fa perdere la prima lingua, quella si riceve senza l'obbligo di essere parlata, per accedere all'altra lingua. Si crea quindi uno spazio tra la parola e la simbolizzazione, sul fondo di un « al di qua » che rinvia all'originario, al sacro nella lingua. Su questo sfondo si gioca il rapporto tra identità umana da una parte e identità propria che implica la separazione dall'altra parte.

Si propone l'ipotesi che queste diverse lingue, più o meno legate tra di loro, rimangano come diverse correnti che alimentano lo spazio psichico che hanno contribuito a tessere. I legami tra queste lingue costituiscono la trama della vita psichica.

Questa riflessione sulla lingua a partire dalla clinica incontra la questione dei rapporti tra lingua profana e lingua sacra. Il sacro, l'originario, è sempre compreso nella lingua a meno che questa non cerchi di affrancarsi dal legame originario, a rinnegare la fonte stessa della lingua per inventarsi neo-lingua, lasciando l'originario senza legami con il presente, senz'altro legame eccetto la minaccia di risorgere nella violenza.

Jean-Michel Wissmer (Suisse)

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ ET KATERI TEKAKWITHA: DEUX CHRÉTIENNES DU NOUVEAU MONDE À LA RECHERCHE DE LEUR IDENTITÉ

Pour aborder le thème de l'identité, j'ai choisi de parler de deux personnalités américaines du XVII^e siècle, une Mexicaine, Sor Juana Inés de la Cruz, et une Iroquoise, Kateri Tekakwitha, deux figures à la fois emblématiques, complémentaires et opposées qui permettent d'ouvrir de multiples fenêtres sur le thème de ce colloque.

Considérée comme la première féministe d'Amérique en raison de ses prises de position en faveur de l'éducation des femmes, Sor Juana (1648-1695) interroge le statut de son sexe dans un univers machiste qui veut lui imposer la sainte ignorance. Elle rejette cette identité dans laquelle on veut l'enfermer : pour elle, il faut savoir aller bien au-delà, car elle affirme que l'intelligence n'a pas de sexe. En tant que religieuse cloîtrée, elle partage avec le lecteur dans sa *Réponse à Sœur Philotée de la Croix* ses doutes au sujet de sa vocation et avoue ses faiblesses de « nonne tiède et ignorante », une identité qu'elle assume avec une fausse modestie.

Son œuvre – très abondante et écrite dans le contexte conventuel – reflète un autre conflit identitaire, celui existant entre sa production profane et religieuse. Pour la première, il faut savoir qu'elle a écrit tout ce qu'une femme de son état *n'était pas censée écrire* (comédies de cape et d'épée, poèmes d'amour profane, traité philosophique et même satires sexuelles), en se « rachetant » pour la deuxième en composant des textes de dévotion, des chants de fête et des autos sacramentals.

Mexicaine d'origine espagnole, Sor Juana ne peut éviter une autre réalité culturelle et sociale, celle de son appartenance à deux identités et à deux mondes. Elle évoque à la fois le passé précolombien de son pays, le choc de la Conquête et les sacrifices aztèques tout en étant une parfaite représentante du Siècle d'Or espagnol dont elle partage l'esthétique et les valeurs (la même double réalité – ou schizophrénie ? – est encore vraie dans le monde latino-américain d'aujourd'hui face à l'Empire américain).

Sur un plan familial, on évoquera aussi son statut de fille naturelle, ce qui fait de cette poétesse une figure passionnante du Nouveau Monde incarnant ainsi de nombreuses facettes de la question qui nous intéresse.

Contemporaine de Sor Juana, Kateri Tekakwitha (1656-1680), présente elle aussi une identité contrastée et problématique, mais son parcours se situe à l'opposé de celui de la religieuse mexicaine. De mère algonquienne et de père iroquois, touchée par la maladie dès son enfance, Tekakwitha pose avec acuité la question de l'identité d'une Amérindienne confrontée aux bouleversements engendrés par la colonisation, c'est-à-dire la question de l'Autre. Très tôt attirée par le christianisme, introduit par les pères jésuites dans les régions reculées et sauvages de la Nouvelle-France, Kateri s'est vite heurtée à l'incompréhension et au rejet d'une partie de sa communauté. Elle vit une acculturation profonde qui se traduit par une interprétation très personnelle des rites indiens prenant la forme de pénitences particulièrement cruelles, à l'opposé de Sor Juana qui rejetait ces pratiques et développait une esthétique purement poétique du sacrifice.

Kateri n'écrit pas (on connaît sa vie grâce aux biographies de deux pères jésuites), elle est timide et réservée; Sor Juana, elle, s'expose. Kateri attire la ferveur par l'exemple de sa religiosité et affirme son identité de pénitente et martyre. Après sa mort, elle devient l'objet d'un culte populaire, et son intercession favorise des miracles, ce qui lui vaut d'être béatifiée en 1980 par le pape Jean-Paul II, en attendant une possible canonisation, ce qui ferait d'elle la première sainte amérindienne.¹ Sur un plan plus psychologique et psychanalytique, ces deux femmes présentent un grand intérêt. D'ailleurs, Sor Juana a déjà été « analysée » par différents spécialistes ; quant à Kateri, ses pénitences excessives méritent aussi une approche analytique.

Ces deux personnalités, si différentes, posent chacune à sa manière le problème de l'identité dans un monde nouveau qui, lui-même, est en train de se construire.

¹ Effectivement elle a été canonisée le 21 octobre 2012 (n.d.r.)

**SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ Y KATERI TEKAKWITHA:
DOS CRISTIANAS DEL NUEVO MUNDO A LA BÚSQUEDA DE SU PROPIA IDENTIDAD**

Al abordar el tema de la propia identidad, he escogido de hablar de dos personalidades americanas del Siglo XVII, una mexicana, Sor Juana Inés de la Cruz, y la otra Iroqués, Kateri Tekakwitha. Son dos figuras al mismo tiempo emblemáticas, complementarias y opuestas, que permiten abrir diferentes ventanas sobre el tema de este Congreso.

Considerada como la primera feminista de América, a motivo de su toma de posiciones en favor de la educación de las mujeres, Sor Juana Inés (1648-1695), mexicana de origen español, interroga el estado de su sexo en un universo machista que quiere imponerle la santa ignorancia. Ella rechaza esta identidad en la cual se le quiere encerrar: para ella es necesario ir más allá, porque sostiene que la inteligencia no tiene sexo.

Contemporánea de Sor Juana Inés, Kateri Tekakwitha (1656-1680), de madre China y de padre Iroqués, presenta también ella una identidad en contraste y problemática, pero su itinerario se sitúa en la parte opuesta del de la religiosa mexicana.

Cada una de estas dos personalidades, así diferentes, pone a modo suyo el problema de la identidad en un mundo nuevo, que al mismo tiempo, se encuentra en construcción.

**SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ E KATERI TEKAKWITHA:
DUE CRISTIANE DEL NUOVO MONDO ALLA RICERCA DELLA LORO IDENTITÀ**

Nell'intraprendere il tema dell'identità, ho scelto di parlare di due personalità americane del XVII secolo, una messicana, Suor Juana Inés de la Cruz e un irochese, Kateri Tekakwitha, due figure allo stesso tempo emblematiche, complementari e opposte che permettono di aprire diverse finestre sul tema di questo congresso.

Considerata come la prima femminista d'America in ragione delle loro prese di posizione in favore dell'educazione delle donne, Sor Juana (1648-1695), messicana di origine spagnola, interroga lo status del suo sesso in un universo machista che vuole imporle la santa ignoranza. Rietta questa identità nella quale la si vuole rinchiudere: per lei, occorre saper andare ben al di là, perché afferma che l'intelligenza non ha sesso.

Contemporanea di Sor Juana, Kateri Tekakwitha (1656-1680), di madre algonchina e di padre irochese, presenta anch'essa un'identità contrastata e problematica, ma il suo percorso si situa all'opposto di quello della religiosa messicana.

Ognuna di queste due personalità, così diverse, pone a modo suo il problema dell'identità in un mondo nuovo che è, esso stesso, in costruzione.

Pedro Zavala Chaparro (Mexico)

VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS: ECUMENISMO-ORTOPRAXIS, FRENTE A LA VIOLENCIA DE LA IDENTIDAD-ORTODOXIA. UNA LECTURA DESDE EL METODISMO LATINOAMERICANO, MÁS ALLÁ DE LA IDENTIDAD

Primero. Se señala la aparición y asunción de identidades religiosas en la tradición bíblica-cristiana, desde la historia de las ideas en América Latina. A su vez se muestra cómo la naciente identidad protestante-evangélica a finales del siglo XIX e inicios del XX en la región estuvo ligada al capital norteamericano, así como al liberalismo y a la idea de modernidad. De esta manera se enfrentó al catolicismo considerado como conservador, colonial, en desuso. La identidad en este sentido como violencia.

Segundo. Se retoma el pensamiento ecuménico del teólogo argentino metodista José Míguez Bonino resaltando la categoría de *ortopraxis* allende la categoría de ortodoxia (que ejerce violencia a partir del dogma). Se rescata su pensamiento para la actualidad en donde el ecumenismo parte de la identidad, empero, para ir más allá de la misma. Finalmente se retoma la posibilidad de comprensión del ecumenismo como utopía desde la tipificación propuesta por el filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti.

Los odres viejos. Identidad como dogma y violencia

UNO. La identidad como dogma

La lista de las disputas teológicas a fin del s. XIX e inicios del XX en Norteamérica es copiosa. Arminianos vs. predestinarios; esclavistas vs. antiesclavistas; fundamentalistas vs. evangelio de lo social y un largo etc.

A estas batallas en el escenario religioso norteamericano se debe la división del mismo en tres campos, principalmente. 1) Las grandes denominaciones históricas con influencia del liberalismo teológico. 2) El movimiento minoritario de marco intelectual: Evangelio de lo social. 3) Iglesias de masas populares dominadas por el fundamentalismo y sus expresiones renovadoras pentecostales.

Así, la defensa e imposición de una identidad doctrinal derivó en la fracción del protestantismo norteamericano. El problema trascendió. La fragmentación del tal escenario encubrió matrices doctrinales, que se vertieron como protestantismo latinoamericano a finales de siglo XIX, gracias a misioneros.

DOS. La identidad como violencia en América Latina

A finales del s. XIX e inicios del XX la toma de postura a partir de las identidades eclesiales en la América Latina enfrentó a dos grupos. Nacientes identidades protestantes y evangélicas provenientes de Norteamérica, principalmente, vs. la identidad católica establecida en la región. La aparición protestante se debió a las inversiones norteamericanas. Dólares acompañados de misioneros.

Así, las identidades religiosas latinoamericanas dieron paso a una serie de ortodoxias locales, con el paso de los años. Éstas aparecían como formas de ejercicio de poder. Choques a partir de la asumir la identidad religiosa.

El ejercicio de la violencia a partir de la identidad, también estuvo presente en los campos de lo económico, político y cultural. Ligado a una visión económico-política: la del capitalismo.

TRES. Identidades enfrentadas

El polo protestante-evangélico aliado del liberalismo, amigo del capital se miraba a sí mismo como moderno, actual. Criticó la visión católica a la que identificó como barbarismo, vinculada al pasado, colonial, corrupta, no pragmática. Finalmente a un proyecto en desuso que debía ser modificado. Así, la constitución de las sociedades eclesiales a finales del s. XIX y principios del XX en América Latina no sólo se comprendió bajo el seguimiento de una doctrina específica, sino bajo la luz de un proyecto político-económico y nacional que distinguía dos propuestas. Liberalismo o conservadurismo.

El vino nuevo. Dos propuestas más allá de la identidad

CUATRO. Ecumenismo y *ortopraxis*: más allá de las identidades.

El caso del teólogo metodista argentino José Míguez Bonino (1924-2012) es ejemplar como respuesta a la pregunta por la identidad eclesial. Condujo a la búsqueda por las raíces históricas de la tradición protestante en América Latina. No por obsesión o para legitimar un discurso propio frente a la identidad del otro. Su intención quedó marcada por la necesidad de conocer el pasado, para definir el destino (misión) de la iglesia. Rescate de la historia para redefinir, corregir la misión eclesial.

Míguez señaló que el protestantismo sólo podría superar su crisis de identidad y misión si recuperaba el papel subversivo que realizó en el pasado. Su propuesta en tres puntos podemos enunciarla así: “1) Redescubrir elementos del evangelio que dieron a la proclamación protestante original en el continente, impulso (novedad, transformación) y re-concebirlos a partir del Evangelio, en relación con la coyuntura latinoamericana del momento. 2) Discernir en la coyuntura histórica latinoamericana, los ejes en torno a los cuales pueden articularse y devenir operativos elementos básicos. 3) Reestructurar el protestantismo de forma interna, para devenir en un instrumento más flexible y dispuesto, en busca por desligarse de su rol histórico pasado, conciencia religiosa de la pequeña burguesía que devino conservadora”.

Así, Míguez relativizó su identidad eclesial para responder desde una praxis histórica, contextual, a los problemas que presentaba la sociedad en la Argentina de finales de 1960 e inicios de los 70's. Lo importante no era asumirse doctrinalmente como metodista o protestante, sino recuperar la praxis de la fe cristiana, entre dictaduras militares y la crisis post-desarrollista. Para Míguez la verificabilidad del lenguaje religioso se realizaba a través de la praxis. La intención de la teología no se situaba ya en la comprensión del mundo o justificación del dogma.

Así, el proyecto teológico de Míguez se inscribió en el corpus de las teologías para la liberación, centrado en un marco teológico ecuménico, en busca de la transformación de la realidad. Ecumenismo y *ortopraxis* en vez de ortodoxia.

CINCO. Ecumenismo y utopía

El filósofo mexicano-argentino Horacio Cerutti distingue niveles de sentido o de uso de la noción *utopía*: cotidiano, del género y epistémico.

En el nivel cotidiano lo utópico es usado como adjetivo. Se asimila lo utópico a lo irrealizable. El nivel del género utópico se consolida con motivo del *descubrimiento* de América brindando un topos a la utopía. Lo constituyen las utopías literarias. El nivel epistémico remite a una significación de lo utópico asociado a la razón y al quehacer social e histórico humanos (o inhumanos). Lo utópico en el tercer sentido es ejercicio de negación. Negación, por insoportable del *status quo*. Sin el ejercicio de negación de lo dado, no podría accederse a los otros niveles. El ejercicio de negación que constituye lo utópico es, en sí mismo, un ejercicio acerca de los límites de lo posible. Esfuerzo por rebasar lo imposible. Así, lo propio de lo utópico es el tentar o intentar construir lo que está más allá. ¿De qué? Dice el filósofo, de la ley, del dogma, el ámbito de la transgresión o de la realización del deseo.

No por arrogancia. Por necesidad. Por ésta se piensa transformar lo intolerable. Como dice: “en una historia que no podemos cambiar ni juzgar, pero que sí debemos reconstruir críticamente para que el futuro deje de ser una reiteración o más de lo mismo”.

El ecumenismo podría situarse en la consideración utópica propuesta por Cerutti. Camino más allá de la identidad. Tarea por construir. Compromiso en el horizonte de la construcción de otro mundo posible, para ofrecer a las actuales y próximas generaciones.

Bibliografía

BASTIAN, J.P., *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990.

BASTIAN, J.P., *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina*, s. XIX, FCE, 1993.

CERUTTI, H., *Utopía es compromiso y tarea responsable*, CECyTE, Monterrey, 2010.

MÍGUEZ BONINO, J., *La fe en busca de eficacia*, Ed. Sigüeme, Salamanca, 1977.

MÍGUEZ BONINO, J., *Los rostros del protestantismo latinoamericano*, Libros desafío, 1995.

MÍGUEZ BONINO, J., ÁLVAREZ, C., CRAIG, R., *Protestantismo y liberalismo en América Latina*, DEI-SEBILA, Costa Rica, 1983.

TAMAYO, J.J., *La teología de la liberación en el escenario político hoy*, Diáspora, Madrid, 2011.

VIN NOUVEAU DANS UNE OUTRE NOUVELLE: OECUMENISME-ORTHOPRAXIE FACE À LA VIOLENCE DE L'IDENTITÉ-ORTHODOXIE. UNE LECTURE À PARTIR DU MÉTHODISME LATINOAMERICAIN, AU-DELÀ DES IDENTITÉS

Je m'inspire ici de l'apport œcuménique de José Míguez Bonino (1924-) dans le panorama latino américain des années 1970 et 1980. Le travail œcuménique de ce théologues méthodiste d'origine argentine a eu une grande influence sur le développement de la théologie, qui est arrivée à son apogée quand celui-ci fut président du Conseil Mondial des Eglises (CMI), de 1975 à 1983.

Je chercherai ici à comprendre pourquoi l'œcuménisme n'apparaît pas dans la recherche pour l'union eucharistique, mais dans la recherche d'une réflexion et d'une pratique historique responsable. En ce sens les identités confessionnelles au sens littéral se dissolvent, alors que se manifestent l'unité œcuménique comme pratique de libération, à partir d'une vie de l'Église (eccésiologie) et la responsabilité d'une pratique historique spécifique : contre ou au delà d'une acceptation confessionnelle conservatrice. Ce qui, précédemment, était une pratique du christianisme d'élite.

VINO NUOVO IN OTRI NUOVE. ECUMENISMO-ORTOPRASSI DI FRONTE ALLA VIOLENZA DELL'IDENTITÀ-ORTODOSSIA. UNA LETTURA A PARTIRE DAL METODISMO LATINO-AMERICANO, OLTRE LE IDENTITÀ

Faccio qui riferimento al contributo ecumenico di José Míguez Bonino (1924-) nel panorama latinoamericano delle decadi Settanta e Ottanta del Novecento. Il lavoro ecumenico di questo teologo metodista di origine argentina ha avuto un grande influsso nello sviluppo della teologia, che è arrivata al suo apogeo quando egli fu presidente del Consiglio Mondiale delle Chiese (CMI), dal 1975 al 1983.

Qui cercherò di esaminare il problema del perché l'ecumenismo non appare nella ricerca per la unione eucaristica, ma nella ricerca di una riflessione e di una pratica storica responsabile, nel cui contesto si sviluppi. In questo senso le identità confessionali in senso stretto si dissolvono, ma si manifestano l'unità ecumenica come prassi di *liberazione*, a partire da una vita della Chiesa (ecclesiologia) e la responsabilità di una pratica storica specifica: contro o al di là di una accettazione confessionale conservatrice. Ciò che, precedentemente era una pratica di cristianesimo di élite.

Salvatore Zipparrì (Italia)

CONTRASTI IDENTITARI NELLA MIRIADE DELLE PSICOTERAPIE: AUTENTICHE DIVERSITÀ O INUTILI NARCISISMI?

1. Premessa

All'interno della più ampia riflessione sull'andare *oltre le identità* proposta nel presente congresso, si vuole affrontare il tema specifico del fenomeno della proliferazione delle scuole di psicoterapia e dei profondi conflitti *identitari* tra professionisti di diversa formazione che ne sono la più immediata e diretta conseguenza. Siamo convinti infatti che persino tali contrasti tra psicoterapeuti, se generalizzati e assunti a paradigma, possano aiutarci a comprendere meglio anche quanto accade su più vasta scala nei conflitti interculturali e religiosi. Cercheremo così di dimostrare la fondatezza dell'ipotesi secondo cui, molto spesso, l'enfasi posta sulle distinzioni identitarie (e il settarismo che ne deriva!) sia paradossalmente proprio la conseguenza di una identità percepita come debole e fragile (e proprio per questo incapace di confrontarsi con l'alterità nel timore di dissolversi e scomparire!) che non l'effetto di una condizione identitaria così forte da non riuscire a oltrepassarsi e superarsi.

2. Oltre le identità nelle psicoterapie: verso un modello integrato

La possibilità di far coesistere approcci diversi nella teoria e nella pratica della psicoterapia è stata da sempre causa di scontri talvolta feroci fin dalle prime fratture storiche venutesi a creare tra Freud e alcuni suoi allievi come Jung e Adler. Col tempo il fenomeno, anziché attenuarsi, si è amplificato a dismisura al punto che oggi, tralasciando i contrasti tra orientamenti di opposta tradizione come quello comportamentista-cognitivista, sistemico-relazionale e psicoanalitico, solo all'interno di quest'ultimo si trovano (non sempre in pacifica ed armonica convivenza!) una miriade di filoni diversi oltre a quello che fa capo al padre fondatore che si richiamano ora alla Klein ora a Winnicott ora a Kohut ora a Kernberg e l'elenco potrebbe continuare all'infinito. Anche se l'esigenza di un approccio integrato si è fatta sentire fin da subito se persino nell'introduzione ad un testo ormai datato sulle tecniche psicoanalitiche e psicoterapeutiche si evidenziavano le basi logiche comuni che sottostavano a tutti i differenti orientamenti (1).

Molto più recentemente e da più parti è stato sollecitato un confronto tra esponenti di diversi indirizzi terapeutici al fine di pervenire ad un superamento del *particolarismo* di ogni scuola specifica (2), anche se questo dialogo si può considerare al momento solo agli inizi in quanto molto grandi e profonde sono talvolta le distanze tra gli interlocutori visto che rimandano a fondamenti epistemologici spesso inconciliabili. In tale situazione e di fronte alla miriade degli orientamenti teorici e tecnici proposti è lecito comunque chiedersi fino a che punto il rifiuto di un approccio integrato in difesa della irrinunciabile specificità del proprio approccio risponda effettivamente all'esigenza di rimarcare idee e prospettive altrimenti trascurate (esprimendo così la necessità di evidenziare un'autentica diversità) o non dipenda piuttosto dal bisogno *narcisistico* di enfatizzare sottigliezze di poco conto al fine di procurarsi una visibilità altrimenti improbabile.

Torna qui di particolare utilità il concetto di *narcisismo delle piccole differenze* che, suggerito originariamente da Freud in alcuni suoi scritti anteriori, con esplicito riferimento ai contrasti identitari tra culture e religioni differenti, fu definitivamente da lui avanzato a spiegazione dell'antisemitismo nella sua ultima opera importante su *Mosè e il monoteismo* (1939).

3. Dal "narcisismo delle piccole differenze" al concetto di "doppio mostruoso"

Freud parlò per la prima volta di *narcisismo delle piccole differenze* nel saggio su "*Il tabù della verginità*" incluso nei "*Contributi alla psicologia della vita amorosa*" (1910-1917). Egli sviluppò il concetto a partire dalle osservazioni dell'antropologo Alfred Ernest Crawley (1869-1924) che nel suo libro "*The Mystic Rose: a study of primitive marriage*" (1902) sul matrimonio nelle società primitive aveva attribuito al "*taboo of personal isolation*" (*tabù di isolamento personale*) la responsabilità di una maggiore estraneità e ostilità tra gli individui legata paradossalmente più a piccole differenze nella somiglianza abituale che non a diversità macroscopiche che metterebbero meno in crisi il sentimento di integrità dell'identità personale.

In “*Psicologia delle masse e analisi dell’Io*” (1921) Freud estese il concetto alle comunità più grandi osservando che «di due città vicine, ognuna è la più malevola concorrente dell’altra; ogni piccolo cantone considera con sufficienza il cantone vicino» aggiungendo ne “*Il disagio della civiltà*” (1929) che il «fenomeno per cui comunità limitrofe e affini tra loro anche per altri versi si osteggiano e si scherniscono a vicenda, come gli Spagnoli e i Portoghesi, i Tedeschi del sud e del nord, gli Inglesi e gli Scozzesi, e molti altri [...]» restava abbastanza sorprendente rispetto all’odio mostrato in generale da popoli caratterizzati da differenze maggiori. E in questo contesto di idee citò l’esempio tratto da Schopenhauer dei porcospini che si stringono per proteggersi dal freddo e alternativamente si ritraggono alla puntura delle spine fino a quando non riescono a trovare la distanza reciproca ottimale che rappresenta per loro la migliore soluzione di compromesso (3).

Infine nel terzo saggio de “*L’uomo Mosè e la religione monoteistica*” (1934 – 38) e con esplicito riferimento all’antisemitismo, addusse tra le ragioni dell’odio contro gli ebrei proprio il fatto che questi ultimi non fossero «fondamentalmente diversi» bensì «indefinibilmente differenti» precisando ancora una volta che «l’intolleranza delle masse si esprime stranamente più contro piccole distinzioni che contro differenze fondamentali». Naturalmente si dovrà attendere quarant’anni dopo fino alla “*teoria mimetica*” di René Girard affinché queste prime e acerbe osservazioni su quello che si potrebbe anche chiamare *razzismo da somiglianza* trovino un più completo compimento nella concezione del *doppio mostruoso* avanzata ne “*La violenza e il sacro*” (1972). Qui Girard parlerà del *timore sacro per i gemelli* che si ritrova in numerose culture primitive come pure del ricorrente tema mitologico dei *fratelli nemici* (Caino e Abele, Romolo e Remo ecc.) e, in generale, della *mimesi tra rivali antagonisti* che tenderebbe a sfociare nell’idea del *doppio mostruoso* proprio per esplicitare l’enorme terrore che susciterebbe il trovarsi di fronte ad un’identità non sufficientemente differenziata da sé stessi.

4. Un capovolgimento di prospettiva

Si tratta di un capovolgimento di prospettiva notevole che mette in luce come, contrariamente a quello che si è portati a pensare, spesso l’altro non è rifiutato e osteggiato perché troppo diverso quanto piuttosto perché troppo simile e, per ciò stesso, suscettibile di mettere in crisi un *primato di unicità* rispetto al quale si irrigidirebbe un’identità minacciata. Allora, nella convinzione che spesso anche fenomeni antropologici in apparenza distanti siano infine riconducibili ad una struttura profonda comune più universale (valga tra tutti l’esempio del tarantismo pugliese che in altra sede l’autore del presente scritto ha messo in relazione con la danza dei moderni cantanti rock!), proprio la ricerca di tali *strutture universali profonde* potrebbe rappresentare una delle vie preferenziali per andare realmente “*oltre le identità*”. E un analogo capovolgimento di prospettiva potrebbe portare anche in psicoterapia all’unificazione di modelli e costrutti attraverso «una transizione, da una condizione di multicentricità in cui le diverse scuole non dialogano, simili a chiese detentrici ognuna dell’unica verità, a uno stato di commistioni infinite, di contaminazioni imperscrutabili e variegate, che dovremmo [...] indirizzare verso obiettivi di chiarezza logica, coerenza, verifica e forse anche unità» (4).

Note

1. Wolman B.B. *La base logica comune delle diverse tecniche psicoanalitiche*, in Wolman B.B. (1967) *Manuale delle tecniche psicoanalitiche e psicoterapeutiche*, Astrolabio, Roma, 1974.
2. Alberti G.G. *Le psicoterapie. Dall’eclittismo all’integrazione*, Franco Angeli, Milano, 2000; Alberti G.G. e Carere-Comes T. (a cura di) *Il futuro della psicoterapia tra integrità e integrazione*, Franco Angeli, Milano, 2003.
3. Arthur Schopenhauer (1851) *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, (trad. it. a cura di Eva Kuhn Paragoni, parabole e favole, Boringhieri, Torino, 1963.
4. Giorgio Gabriele Alberti *Presentazione* al volume *Il futuro della psicoterapia tra integrità e integrazione*, cit. pag. 8

CONTRASTES IDENTITAIRES DANS LA MIRIADE DES PSYCHO-THÉRAPIES: DIFFÉRENCES AUTHENTIQUES OU NARCISSIMES INUTILES?

Au sein de la réflexion plus générale sur l’aller “au-delà de l’identité” proposée par le présent congrès, nous voudrions affronter un thème plus spécifique qui concerne les écoles de psychothérapie, dont

la proliferación no parece prêter à s'arrêter et est source de profonds conflits d'identité entre les professionnels de formations différentes.

Face à la myriade d'orientations théoriques et techniques proposées, on pourrait se demander jusqu'à quel point la naissance d'un nouveau courant répond à la nécessité de souligner des idées et des perspectives ignorées jusqu'alors, de mettre en évidence une véritable différence, ou ne dépende pas plutôt du besoin *narcissique* d'exalter des subtilités négligeables dans le but d'obtenir une visibilité impossible à avoir autrement.

A cette fin un concept suggéré par Freud dans sa dernière œuvre importante "Moïse et le monothéisme" (1939), le "*narcissisme des petites différences*" qui fait explicitement allusion aux contrastes identitaires entre cultures et religions différentes, nous sera très utile. Partant du principe que, souvent, des phénomènes anthropologiques à l'apparence très lointains possèdent en définitive une structure profonde commune plus universelle (par exemple le tarantisme des Pouilles que l'auteur a, en d'autres circonstances, mis en relation avec la danse des chanteurs rock d'aujourd'hui), le phénomène des divergences identitaires entre psychothérapeutes peut être utilisé comme paradigme pour mieux comprendre ce qui se produit dans les conflits interculturels et interreligieux. L'hypothèse serait que souvent l'emphase qui est mise sur la différence identitaire (et le sectarisme qui en découle!) est paradoxalement la conséquence d'une identité perçue comme fragile (et pour cette raison incapable de se confronter avec l'altérité par peur de se dissoudre et de disparaître!) et non pas l'effet d'une condition identitaire si forte qu'elle n'arrive pas à se dépasser, à aller au-delà d'elle-même: aussi la recherche de ces *structures universelles profondes* pourrait représenter une des voies principales pour aller vraiment « *au-delà de l'identité* ».

CONTRASTES IDENTITARIOS EN LAS MIRÍADAS DE PSICOTERAPIAS: ¿AUTÉNTICAS DIVERSIDADES O INÚTILES NARCISISMOS?

Al interior de la reflexión más general sobre el "*ir más allá de las identidades*", propuesta para el presente congreso, se entiende afrontar un discurso más circunscrito sobre el fenómeno de las escuelas de psicoterapia, cuya proliferación no parece agotarse, y es fuente, entre otras cosas, de profundos conflictos identitarios entre profesionales de diferente formación.

De cara a las miríadas de orientaciones teóricas y técnicas propuestas, se puede uno preguntar hasta qué punto el nacimiento de cada nueva orientación pueda responder a las exigencias de remarcar las ideas y las perspectivas que hasta ahora han sido descuidadas (expresando así la necesidad de evidenciar una auténtica diversidad) o no dependa más bien de la necesidad narcisista de enfatizar sutilezas de poco valor con el fin de procurarse una visibilidad que de otro modo sería improbable.

Aquí será de particular utilidad el concepto de "*narcisismo de las pequeñas diferencias*", que con explícita referencia a los contrastes identitarios entre las culturas y las religiones diferentes, fue sugerido por Freud en su última obra importante sobre "*Moisés y el Monoteísmo*" (1939). Con la convicción que a menudo también fenómenos antropológicos en apariencia muy distantes entre ellos puedan finalmente ser reconducidos a una estructura profunda y universal (valga entre todos, el ejemplo del "Tarantismo de la Puglia", el cual en otra sede el autor de este escrito ha puesto en relación con la danza de los cantantes de rock!). El fenómeno de los contrastes identitarios entre psicoterapias puede ser polarizado y utilizado en clave paradigmática, también para comprender mejor lo que acontece en los conflictos interculturales e interreligiosos, avanzando la hipótesis de que muy a menudo el énfasis puesto en las distinciones identitarias (y el sectarismo que de ello deriva!), sea paradójicamente, precisamente la consecuencia de una identidad percibida como débil y frágil (y precisamente por esto mismo, incapaz de confrontarse con la alteridad, en el temor de disolverse y de desaparecer!), que no el efecto de una condición identitaria así fuerte de no lograr ir más allá y superarse; tanto que precisamente la búsqueda de tales *estructuras universales profundas* podría representar una de las vías preferenciales para poder ir realmente "*más allá de las identidades*".