AIEMPR

XIX CONGRESSO INTERNAZIONALE

Au delà des identités. Polyphonies, humanités diverses

Assisi, 23-27 luglio 2013

ALLOCUTION

de la présidente

Une question de possibilités

Paola Elisabetta Simeoni

> *Le dialogue interculturel constitue l'impératif moral le plus important de notre époque. Chacun doit commencer à comprendre que l'autre, qui est porteur d'idées qui sont pour lui incompréhensibles et inacceptables, constitue la révélation de ses limites, des limites de tous les individus et de toutes les cultures* (Raimon Panikkar)[1]

Au début du parcours de réflexion initié en 2006 au Congrès suisse de St-Maurice, j'ai proposé de prendre en considération le thème « au-delà des identités ». Ce thème n'indiquait pas une direction particulière à suivre, mais invitait plutôt à s'ouvrir à un espace vide, pouvant être rempli avec de nouvelles réflexions sur le dépassement critique de la notion d'identité, pour affronter l'au-delà des identités et des cultures. Accepter de nouveaux défis aux horizons du savoir est désormais un impératif de plus en plus pressant, à travers l'exploration des objectifs actuellement posés par la science, d'une part, et l'histoire, d'autre part, en ouvrant les horizons de la recherche à d'autres visions de la réalité, chargées de possibilités potentielles infinies.

L'hypothèse à partir de laquelle, en tant qu'anthropologue culturelle, je suis partie est fondée sur la littérature anthropologique. J'ai également exploré d'autres disciplines, bien qu'étant consciente de mon ignorance dans diverses matières. Cela a représenté pour moi, et également pour vous qui êtes en majorité des psychologues ou des psychanalystes, une incitation à se confronter à des disciplines différentes, à aiguiser et multiplier les regards, à approfondir et étendre les réflexions à d'autres domaines scientifiques.

L'attention particulière que nous portons à cette notion, que nous avons déjà analysée lors de pas moins de deux congrès de l'AIEMPR, à Cordoba (Argentine) et à Grenade (Espagne), témoigne du fait que cette notion est encore au cœur de l'intérêt des érudits, et qu'elle est abondamment (trop?) utilisée dans tous les domaine du savoir et de la gouvernance du monde occidental dans son ensemble.

François Laplantine écrit[2]: « L'identité est devenue aujourd'hui un slogan brandi comme un totem ou répété d'une manière compulsive comme une évidence paraissant avoir résolu ce qui précisément pose problème : son contenu, ses contours, sa possibilité même» et il ajoute que cette notion « perd chaque jour un peu plus en compréhension, au fur et à mesure qu'elle gagne en extension [sémantique] ». Elle apparait même soumise à diverses instrumentalisations sociales et politiques qui en font un moyen pour réduire la réalité de la compréhension de l'humain et du culturel. A tel point que l'identité est considérée par Francesco Remotti comme une notion dangereuse, et même « empoisonnée »[3], et il indique *l'identitarisme* comme étant un nouveau racisme.

Une telle utilisation, même impropre, de cette notion provient de la situation plus générale du monde post-moderne, induite par les grands changements technologiques et économiques du XIXe et du XXe siècle, et notamment par les dernières transformations, conséquences de l'impérialisme des marchés financiers et de la toute-puissance de la consommation, de l'extension de la culture de masse mondialisée à travers la télévision et l'Internet. Les derniers grands changements provoqués par la mondialisation ont fragilisé les frontières entre les nations, ont vu l'émergence de nouveaux grands pays sur la scène mondiale, mais ont également permis de découvrir de nouvelles coutumes et visions du monde. Cependant, ils ont, au même temps entrainé l'aggravation de la pauvreté et l'accroissement du phénomène des migrations, qui a déterminé des rencontres rapprochées entre les différentes cultures, des tourbillons d'identifications, de conflits, qui, d'une part, obligent les gouvernances à se confronter à une réalité sociale et politique de plus en plus

---

[1] Interview à Raimon Panikkar lors d'une conversation avec Renzo Salvi, mise en scene par Barezzi, réalisée en mai 2006, pour la table ronde, « Grandir avec les différences? » dans le cadre du cours organisé à *La Cittadella* (Assise) (août 2006) sur le thème général, « Sans les sandales de l'identité? »: http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/occdom.htm

[2] F. Laplantine 2004, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Eleuthera, Milano (ed. or. *Je, nous et les autres, êtres humains au-delà des appartenances*, Le Pommier, 1999): 15 et s.

[3] F. Remotti 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari.

complexe, et d'autre part, déterminent chez les individus ou les groupes la défense de positions identitaires rigides et prévaricatrices par rapport à l'autre.

La science a subi de grandes transformations au cours du dernier siècle, avec le développement de la science et de la technologie, alors que les sciences humaines se sont ouvertes à une confrontation rapprochée avec d'autres civilisations, d'autres logiques. Ceci a permis de développer de nouvelles formes de compréhension du monde. Toutes les disciplines ont dû s'ouvrir à d'autres matières d'étude, et affronter la réalité complexe à partir de plusieurs points de vue, dans des dimensions interdisciplinaires ou pluridisciplinaires, dans le cadre d'horizons théoriques et méthodologiques nouveaux et particuliers qui se sont ouverts à la réalité.

La « théorie des quanta », l'Ecole de Copenhague, la cybernétique, ont mis au point le modèle systémique et permis de formuler le paradigme de la complexité, pour ne citer que quelques-uns des courants de pensée, qui témoignent de cette évolution extraordinaire des mentalités. On s'est aperçu que tous les concepts utilisés sont limités, font partie de la *carte* et non du *territoire* selon la théorie d'Alfred Korzybski (*General Semantics* 1933) ; on a dû admettre qu'il s'agit de métalangages, de créations de l'esprit : « le territoire est la *Ding an sich*, une chose en soi, sur laquelle il n'y a pas de prise possible. , car le processus de représentation l'éliminera pour toujours, de sorte que le monde de l'esprit n'est Le processus de représentation le filtrera toujours si bien que le monde mental ne sera qu'une série de cartes de cartes de cartes de cartes, ad infinitum. Ainsi, tous les "phénomènes" sont littéralement des "apparences" » (Gregory Bateson 1972)[4].

Ce climat culturel a ouvert les portes à la tentative, toujours en cours, de dépasser le mécanicisme et de prendre en considération la relativité de la pensée, qui est influencée par d'autres horizons culturels et, tout particulièrement, a démontré le lien étroit entre les systèmes observants et les systèmes observés.

Il a été opportun de revoir les herméneutiques, fréquemment ancrées dans des systèmes statiques et des pensées fermées à la complexité de la réalité et à l'interconnexion de ses différents aspects. Il est urgent de réviser, en partie, les différentes théories scientifiques, qui sont parfois l'expression de recherches particularistes, à l'intérieur des pouvoirs académiques, et qui révèlent les difficultés à s'adapter aux nouveaux défis posés par les changements de notre civilisation même. Ainsi, les catégories d'analyse de la réalité sont souvent incapables de s'exposer aux changements, aux diversités des cultures qui émergent aux quatre coins de la planète, qu'elles soient l'expression de cultures traditionnelles ou bien de cultures de masse, tel que celles véhiculées par l'Internet.

La notion de fond qui caractérise le paradigme de la complexité est la notion de *vie*, qui coule sans cesse. Edgar Morin[5] écrit : « La vie se présente sous des caractères si divers que nulle définition n'arrive à les embrasser et à les articuler ensemble»... Elle «ne saurait être ramenée à une substance ou une essence, on ne saurait donner à la vie une définition seulement physique, seulement biologique, seulement élémentaire, seulement totalitaire, seulement organisationnelle, seulement existentielle [...] La notion de vie doit être respectée dans ses caractères versatiles, multidimensionnels, métamorphiques, incertains, ambigus, voire contradictoires: ils sont justement pour nous les signes de sa complexité ».

Dans cette optique, on peut alors considérer les différentes manifestations systémiques de la réalité comme des *organismes vivants*, ce qui est une notion empruntée à la biologie, c'est-à-dire comme des systèmes complexes faisant partie d'un réseau dans lequel les dynamiques relationnelles et les processus de développement, de réalisation, d'individuation, constituent les processus vitaux. Pour paraphraser le

[4]« Nous disons couramment que la carte est différente du territoire. Mais qu'est-ce que le territoire ? D'un point de vue purement opératoire, quelqu'un pourvu d'une rétine ou d'une chaîne d'arpenteur a fait des relevés, qui ont été ensuite reportés sur papier. Ce qui est porté sur la carte est donc une représentation de la représentation rétinienne de celui qui a fait la carte ; en reculant ainsi, d'étapes en étapes, nous ne trouverons qu'une régression infinie, une série infinie de cartes. Nous n'y retrouverons pas, n'y retrouverons jamais le territoire lui-même. Car le territoire est un *Ding an sich*, une chose en soi, sur laquelle il n'y a pas de prise possible. Le processus de représentation le filtrera toujours si bien que le monde mental ne sera qu'une série de cartes de cartes de cartes de cartes, ad infinitum. Ainsi, tous les "phénomènes" sont littéralement des "apparences". » (G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, [*Vers une écologie de l'esprit]*, 1972).

[5] E. Morin, *La méthode, La Vie de la Vie*: 349-350

biologiste Erwin Schrödinger (1995), les organismes vivants sont des systèmes capables de se maintenir de façon autonome dans un état de « déséquilibre stationnaire ».[6]

Fritjof Capra affirme (2007) que ces organismes « sont des systèmes ouverts » qui doivent par conséquent « maintenir un échange continu d'énergie et de matière avec leur environnement pour rester en vie »,[7] et sont contraints d'instaurer des relations métaboliques, des réseaux d'interaction dynamique qui véhiculent, à travers les processus culturels, religieux, sociaux, politiques, historiques, des ondes vibratoires et des « modèles fluctuants ». Cet érudit, en outre, dans sa tentative pour « dépasser la fracture [...] entre la pensée rationnelle, analytique, et l'expérience méditative de la vérité mystique », affirme avoir trouvé une harmonie entre la physique moderne et la sagesse de l'Antique Orient. Il prend comme exemple ce que les chinois ont appelé *Tao,* « la voie », pensée philosophique qui se fonde sur la considération que les énergies peuvent se développer ou se décliner dans un mouvement et une activité incessants.[8]

La métaphore de l'énergie est également utilisée par Jean-Loup Amselle (Amselle 2001)[9] qui met au premier plan le thème du branchement, qu'il définit en recourant à la « métaphore électrique ou informatique du branchement », qui met au centre de la construction culturelle les relations des cultures dans des contextes mondiaux[10] car, affirme-t-il, l'histoire, depuis l'Antiquité, est constellée de phénomènes de mondialisation.

Si la réalité est un phénomène vital, donc, il convient de prendre en considération le paradigme de l'*auto-organisation* qu'Henri Atlan (Atlan 2007) définit comme « ...un état optimal qui se situe entre les deux extrémités d'un ordre rigide, inamovible, incapable de se modifier sans être détruit [...] » qui impose « un renouvellement incessant et sans aucune stabilité [...] ». Alors on peut considérer que cette stabilité n'est autre qu'une frontière, mince et momentanée, en deçà et au-delà de laquelle se développent les vraies conditions de la vie, produites par les processus relationnels, dynamiques, contradictoires, les flux qui constituent de fait la vie même.

Atlan souligne encore comment « les changements d'organisation » ne sont pas « une simple destruction de l'organisation préexistante, mais bien une réorganisation qui permet l'émergence de nouvelles propriétés ». Des « perturbations aléatoires », c'est-à-dire fortuites, « produisent [dans les systèmes] un résultat désorganisateur », mais ces systèmes sont en mesure de se « réorganiser selon des propriétés structurelles et fonctionnelles nouvelles et, dans une certaine mesure, imprévisibles à l'avance, dans une recherche continue d'équilibre. Il convient en effet de prendre en considération, affirme l'érudit, le fait qu'« à chaque combinaison, à chaque redisposition des parties, correspond une organisation fonctionnelle différente, soit une signification différente des relations qui s'établissent entre les différentes parties ».[11]

Selon cette théorie, donc, la fabrication des modèles d'interprétation doit prendre en compte deux ordres de « paradoxes » : il faut que ceux-ci contiennent « une certaine quantité d'indétermination », et qu'ils prennent « en considération le rôle de l'observateur et du contexte dans la définition de la signification de l'information ».[12]

Adhérer au paradigme de la complexité signifie, comme nous l'avons vu, avoir conscience des limites mêmes de notre raisonnement, et faire en sorte que le « regard », à travers lequel on observe l'autre et l'altérité... la *vie*, s'ouvre à d'autres regards, toujours nouveaux, à d'autres visions du monde nouvelles, à

---

6 « Un système thermodynamique ouvert, capable de se maintenir de façon autonome dans un état émergétique de déséquilibre stationnaire, est en mesure de diriger une série de réactions chimiques vers la synthèse de soi-même » : E. Schrödinger, *Che cos'è la vita,* [*Qu'est-ce que la vie?*] Adelphi, Milano, 1995.

7 F. Capra (1982-1990), *Il punto di svolta*. *Scienza, società e cultura emergente* [Le temps du changement. Science, société et nouvelle culture], Feltrinelli: 225.

8 F. Capra 1982, *Il Tao della fisica* [Le Tao de la physique], op.cit.: 12.

9 A partir de ses enquêtes sur le terrain menées dans différents pays africains (Mali, Egypte, Guinée). *Branchement* est pour Amselle: «une dérivation de signifiés particularistes par rapport à un réseau de signifiants planétaires. On se démarque de l'approche qui consiste à voir dans notre monde globalisé le produit d'un mélange de cultures vues elles-mêmes comme des univers étanches et on parvient à mettre au cœur de la réflexion l'idée de triangulation, c'est-à-dire de recours à un élément tiers pour fonder sa propre identité». J.-L.Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* [Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures], Bollati Boringhieri, Torino: 7.

10 Amselle soutient que l'histoire est constellée depuis l'Antiquité de phénomènes de globalisation.

11 H. Atlan, 1985, Complessità, disordine e autocreazione del significato, in G. Bocchi - M. Ceruti, *La sfida della complessità* [Le défi de la complexité], Mondadori, Milano:142.

12 Ibidem: 142-143.

d'autres catégories et à des logiques différentes, pour saisir en même temps la multiplicité et l'unicité des êtres, l'incessante interrelation des pratiques sociales, culturelles et scientifiques, la variété des développements possibles de la réalité (I. Stengers 1985).

L'individu, en effet, n'est rien sans le contexte vital, qui est biologique, physique, social, culturel, et donc relation, dialogue, processus polymorphe et polyfonctionnel, éternel conflit et adaptation, individuation et réalisation de soi, transformation et aussi recherche d'un équilibre identificatoire. La psyché, dont la dynamique de fonctionnement n'est ni préétablie, ni linéaire, ni prévisible car ses transformations sont indéterminées et fortuites, est une pluralité complexe (Donata Fabbri Montesano-Alberto Munari, 2007 e Hal e Sidra Stone).

Raimon Panikkar, qui se trouve à cheval entre deux cultures, la catalane et l'indienne, soutient que la notion d'identité n'est pas une notion compréhensible pour la plupart des cultures et qu'elle est dangereusement proche de la notion d'individualisme. Il convient d'utiliser plutôt, affirme-t-il, la notion d'*identification*, qui indique ce qui distingue. Il cite, lors d'une interview organisée par *La Cittadella*, à l'occasion de la rencontre intitulée « Sans les sandales de l'identité ? » (2006) le psaume[13] « *Miserere mei Domine qui pauper sum* « prends pitié de moi, Seigneur, car je suis un *pauvre homme* »... [...] ... *et unicus*, unique... ! ». Il continue : personne ne prend ma place, personne ne peut me remplacer... je suis unique, et si je suis unique, je suis incomparable, et si je suis incomparable, je n'ai pas une identité qui puisse être comparée à celle de tous les autres. J'ai une identité qui n'est pas une identité, c'est l'unicité de chacun de nous. Et traiter chacun comme étant unique signifie découvrir la divinité de cette personne, signifie que cette personne a une valeur unique, et si elle est unique, je ne peux pas la comparer [...]».[14]

L'art peut nous secourir. J'ai été frappée au cours de notre colloque de Barcelone en juin 2011 - au moment où nous discutions de l'au-delà et des procès, des flux, des mouvements et des pluralités de l'être - la convergence de notre thème avec Antoni Gaudí et son art, au point de choisir une de ses oeuvres comme image de ce congrès.

Je me souviens d'avoir aimé en Gaudí le penseur génial, la personne projetée au-delà de son temps, ouvert et flexible aux possibilités, et dont l'immense imagination avait la capacité de défier les conventions et les horizons de l'art et de la pensée; malgré cela il était en même temps extraordinairement centré sur son identité artistique, unique et originale.

J'ai observé en particulier la facade de la Sagrada Familia, qu'il a lui-même construite, et j'ai été bouleversée pour un instant par une sensation d'égarrement, d'estraneité: il m'était impossible d'accrocher un détail, stabiliser une partie de l'ensemble, et mon regard glissait ailleurs, au-delà... J'ai alors perçu son incroyable capacité de modeler la matière et d'y graver la liquidité du mouvement vital; j'ai observé comme, à travers d'extraordinaires et vertigineuses voies de fuite, il ait réussi à rendre le sens de la vie dans sa complexité, intégrant l'homme dans l'univers et dans la nature.

Je me suis demandée comment peut-on expliquer ou "peindre" les flux, les vibrations, les fluctuations, les transformations, la créativité de la vie; comment cueillir les procès relationnels dans les processus qui les conduisent "au-delà" et comprendre comment les uns puissent se réfléchir dans les autres, saisir les dynamiques, sans suspendre et figer le regard sur les éléments qui sont externes à leur contexte vital. J'ai apprécié le fait de se laisser aller à la vie qui s'écoule, la capacité de se déséquilibrer dans l'ailleurs, dans l'altérité, dans la complexité de l'être, sans se laisser toutefois distraire par l'unicité fondamentale de la pensée créative.

Peindre la réalité.

Différents anthropologues post-modernes ont soutenu dans les dernières décennies qu'il fallait introduire sur la scène de l'ethnographie, qui est science du comportement, la dimension subjective et imaginaire, soit dans la construction de la théorie de la recherche sur le terrain, c'est-à-dire dans la prédisposition du *set* d'observation *in vivo*, soit dans la dimension de l'écriture, dans la *poétique* de la restitution textuelle (James Clifford- George E. Marcus, 1986-1997, ecc.).

Roy Wagner (Wagner 1992) a soutenu l'idée que les procès culturels et scientifiques sont des "inventions" culturelles, soit du point de vue de l'activité interprétative de l'anthropologue sur le terrain, soit au niveau de l'activité imaginative des auteurs culturels, les "sujets" qui sont "objets" de l'observation. Cette

[13] Psaumes 6, 3 et 25,16.

[14] Interview à Raimon Panikkar (mai 2006): http://www.youtube.com/watch?v=2RXza06jXXM&feature=related.

activité créative est une générale production de nouveaux signifiés pour de vieux signifiants" [15], ou "méta-invention" ou «élaboration de méta-processus intellectuels de compréhension et/ou manipulation du réel». Pour cela elle se manifeste come un procès imaginatif soit du point de vue externe, collectif, rationnel et organisatif, soit du point de vue du vécu intime individuel.

«La culture devient toujours moins ce que Pierre Bourdieu appellerait *habitus*, c'est-à-dire espace de pratiques et dispositions reproductibles» - écrit un autre anthropologue, Arjun Appadurai (1966) – «pour devenir une arène de choix, justifications et représentations conscientes, ces dernières, souvent adressées à un public multiforme et déplacé dans l'espace».[16] Il utilise la notion de "dé-territorialisation" qui devient la mesure de la dimension culturelle non plus connectée au territoire, étant le fruit de la liquidité des rapports sociaux (Zygmunt Bauman 2009) et de l'économie de consommation au niveau global. Dans ce cadre, il observe que notre monde est caractérisé par une nouvelle centralité de l'imagination, qui prend en quelque sorte la place de la tradition qui se manifeste dans l'espace communautaire. Quand elle s'exprime en particulier de manière collective, l'imagination devient "pratique sociale"; c'est-à-dire "non plus pure fantaisie", "non plus voie de fuite", "non plus passe-temps pour les élites" et "non plus pure contemplation", mais "l'organisation de pratiques sociales", negociations d'actions individuelles, possibilités infinies; soit l'"élement charnière" du "nouveau ordre social".[17] Telle dimension imaginaire est «le cadre à l'intérieur duquel les états nationaux offrent un ton évident d'instabilité et de profondeur perspective de la vie sociale dû au mouvement des êtres humains, à la volatilité des images et à l'activité intentionnelle de production identitaire».[18]

Il existe au coeur de la société, en substance, l'"esthétique de l'éphémère", ajoute-t-il, comme "recherche constante de nouveauté", où on arrive à percevoir le corps «comme un site [tellement] chaotique et hyperflexible, parcouru de contradictions» jusqu'à devenir «la contrepartie civilisatrice de l'accumulation flexible, tandis que l'imagination consiste dans le fait de connecter l'éphémère des biens avec le plaisir des sens».[19] De cette manière, selon Appadurai, l'imagination, désormais moment central de la vie sociale, est concernée d'un constant mouvement de création de nouvelles expressions, en une oeuvre persistente de bricolage lévistraussien (C. Lévi-Strauss 1960)[20], ou éléments, significations et représentations sont incessemment élaborés (M. Kilani 2011) et reconstruits selon des poétiques toujours actuelles.

La mondialisation provoquerait donc le jaillissement des créativités individuelles et collectives, qui peuvent donner accès à des élaborations de nouvelles différences; une diffuse explosion et prolifération de procès culturels et sociaux de "localisation", qu'Appadurai définit «comme complexe qualité phénoménologique constituée d'une série de liens entre la sensation d'instantanéité sociale, les technologies de l'intéractivité et la relativité des contextes».[21]

Les procès de localisation sont des réalités complexes, dans le sens cité, et qui peuvent donner lieu à des procès plus amples et partagés, mais aussi échouer. Ce sont des phénomènes uniques et originaux, expressions créatives et dynamiques, fruit d'une activité culturelle plurielle de sujets en relation. Ils se multiplient: j'ai moi-même observé et étudié divers phénomènes spontanés de ce genre au cours de mes recherches sur le terrain dans le domaine de la culture populaire, où vivent et re-vivent fêtes et traditions, manifestations collectives toujours nouvelles et dépendentes des flux vitaux des individus et des groupes. [22]

---

[15] R. Wagner 1992, *L'invenzione della cultura*, Mursia, Milano: V .

[16] A. Appadurai: 116.

[17] Appadurai explique «non plus pure fantaisie (opium des peuples, dont les activités réelles sont ailleurs), non plus voie de fuite (d'un monde défini en premier lieu par des objectifs et structures plus concrets), non plus passe-temps pour les élites (sans importance donc pour la vie des personnes communes) et non plus pure contemplation (peu importante pour les formes originales de désirs et subjectivité)...»: 50.

[18] Ibidem: 238.

[19] Ibidem.

[20] «...la règle de son enjeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord", c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures»: C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Ed. Plon, 1960: 27.

[21] Ibidem: 231.

[22] Cfr. P.E. Simeoni (2012), Raccontare, inventare la tradizione. Aspetti della religiosità popolare a Roma all'inizio del terzo millennio [Raconter, inventer la tradition. Aspects dela religiosité populaire à Rome au début du troisième millénaire], in S. Boesch Gajano, T. Caliò, F. Scorza Barcellona, L. Spera (edrs), *Santuari d'Italia. Roma,* De Luca Editori d'Arte, Roma:105-112. P.E. Simeoni (2013), Inventare la tradizione. La festa di Sant'Anna e della Madonna del

Ces flux se créent, selon Homi Bhabha (Bhabha 1994), dans les *interstices* entre les cultures, espaces entre l'un" et l'"autre" où se construit quelque chose de nouveau et de complexe, qui n'est ni l'un, ni l'autre, ni l'"un *et* l'autre", mais inventions culturelles autres et inconnues. Il est donc nécessaire de mettre au point le regard – comme soutien Bhabha – sur l'"articulation des différences culturelles", «qui émergent de la superposition et de la succession» de ces mêmes diversités, où sont négociées "les expériences intersubjectives et collectives d'appartenance".[23] La "culture de l'au-delà" caractérise la limite qui – et il cite ici Heidegger (1952) – n'est pas le point qui indique la fin, mais le lieu où commence l'essence.

Nous vivons sur cette ligne entre univers différents mais interdépendants dans les interstices sociaux et culturels; ceux-ci définissent notre existence et sont marqués par la relation, les flux, le ondes du mouvement et de la vie.

Ce que nous appelons tradition culturelle est en réalité un procès inventif continu, qui, tout en entrainant avec soi des éléments archaïques, nait dans un espace virtuel, imaginatif, toujours actuel. Cet espace n'est pas toujours égalitaire; au contraire, il est souvent hiérarchisé; il subit des poussées de la part de divers contextes – social, historique, culturel, psychique, relatif à l'environnemnt plus en général – et est le fruit du conflit entre les diverses identifications, les traditions et les coutumes; il se crée au croisement des identités établies et des refus identitaires, est caractérisé par les pressions du contexte politique plus ample, et soumis au lois du transfert et du contre-transfert, comme soutien Georges Devereux: «Ce dont on a le plus besoin est de réintroduire la Vie dans les sciences de la vie et de réintégrer l'observateur dans la situation d'observation...».[24]

Je voudrais définir ce lieu, *espace de la rencontre*, une matrice originaire, un espace-temps vide mais aussi dense de possibilités, analogue peut-être à l'"espace physique" de la théorie de la "physique quantique des champs"[25] d'une part et, d'autre part, au "Vide" du misticisme oriental qui «n'est pas un simple état de non-être, mais contient le potentiel de toutes les formes du monde…», un vide dynamique et "vivant". [26]

Raimon Panikkar soutient: «Le vrais dialogue n'est pas ce que je dis ou ce que dit l'autre, mais ce qui se passe dans le dialogue, au-delà de nous, dont ni moi ni l'autre avons une connaissance préméditée e sur lequel nous n'avons aucun pouvoir».

J'aime conclure et inaugurer le XIX congrès international de l'AIEMPR avec une image scientifique occidentale rapprochée à une image mystique orientale.

L'univers entier comme le voit aujourd'hui la physique, écrit Capra, «est engagé dans un mouvement et une activité sans fin», comparable à «une incessante danse cosmique de la vie». La plus "profonde et splendide" image de cette danse se trouve dans la métaphore de la danse cosmique du dieu ˇSiva, *Roi des danseurs*, appelé aussi *Danseur cosmique.* Capra cite un texte d'Ananda Coomaraswamy considéré l'un des principaux experts d'art indien et, plus en général, des rapports entre la civilisation symbolique orientale et celle occidentale; parlant de ˇSiva, il écrit:

«Il se réveille de l'extase et, en dansant, Il transmet à la matière inerte des pulsations en forme d'ondes de sons qui la réveillent; et voilà ! la matière danse aussi et forme comme une auréole qui tourne autour de Lui. En dansant, Il permet le déploiement de phénomènes multiformes de la matière. Quand le temps s'est accomplit, encore en dansant, Il détruit toutes les formes et les noms avec le feu et reporte de nouveau la paix. C'est de la poésie, mais aussi de la science».[27]

Ponte di Granica, frazione di Castelnuovo di Farfa [Inventer la tradition. La fête de S. Anne et de la Vierge du Pont à Granica, fraction de Castelnuovo di Farfa], in A. Broccolini, E. Migliorini (edrs), *Santi, pantasime e signori. Feste della Bassa Sabina,* Espera, Roma :189-199.

[23] H. Bhabha 2001, *I luoghi della cultura [Les lieux de la culture]*, Meltemi:12

[24] G. Devereux 1981, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement,* Flammarion, Paris : 61.

[25] En mécanique quantique, l'idée est de promouvoir les degrés de liberté d'une particule (position, moments) en opérateurs. La théorie quantique des champs suit la même idée, mais puisqu'elle traite de champs, les degrés de liberté sont les valeurs du champ en tout point de l'espace des positions et des moments. Ainsi, c'est le champ lui-même qui va être promu en opérateur. Contrairement à la mécanique quantique, la position et le moment restent eux des variables indexant les opérateurs champs (http://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9orie_quantique_des_champs).

[26] F. Capra 1982, *Il Tao della fisica*, Adelfi, Milano: 258.

[27] Né à Colombo (Sri Lanka) en 1877, mort dans les États Unis en 1947. Cité par Capra 1982, op.cit.: 280.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

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