

CAPÍTULO VII

LAS IDENTIDADES Y LAS RELACIONES INTERCULTURALES

La conformación de las identidades es un proceso que está relacionado directamente con las continuas proyecciones que se realiza a través de las diferencias, por tanto es importante comprender como se construye el sistema cultural a través de las visiones que se posee del otro. Esta interacción debe ser estudiada paralelamente, ya que se complementan analíticamente durante el estudio.

Las unidades analíticas deben permitir la comprensión del entramado social, ante todo, definiendo al agente que realiza la acción social, y en base a ello, comprender las relaciones que se desarrollan en el conjunto de los sistemas que condensan el sentido social. Así pues, el *continuum* dialéctico agente/sociedad, nos permitirá comprender cuál es el carácter que asume una conformación cultural a partir de las condiciones en la cual se desarrolla.

INDIVIDUO VS. SUBJETO

La primera oposición tipológica entre los judíos y los musulmanes que viven en Lima, está basada en la caracterización del agente social. Además, esta oposición también se puede extrapolar con limitaciones a las características de estos grupos a nivel mundial.

El análisis del papel del agente en la conformación de las bases sociales, es de suma importancia, ya que entendiendo lo que hace y el sentido que le proporciona, podemos entender cuáles son las dinámicas sociales

establecidas en la conformación de las relaciones de poder, y por tanto, de las estrategias que desarrollan para relacionarse con otras culturas.

El primer nivel analítico es el económico ya que éste tiene la particularidad de presentarse como una experiencia concreta de las relaciones sociales y culturales. Toda la modernidad está signada por la clara aparición de la separación de clases, basada en la capacidad que tiene un grupo de acumular recursos económicos y transformarlos en bienes de capital. Esta capacidad está relacionada directamente con la integración que cada comunidad haya podido estructurar de su sistema económico con las relaciones del mercado liberal, la cual se da en diferentes grados y de diferentes maneras.

Es conocida la capacidad que ha tenido el pueblo judío para adecuarse, durante toda su historia, a las circunstancias en las cuales vivían, y específicamente, a su capacidad para ingresar al sistema económico de las diversas culturas. Son conocidos los trabajos de Weber y Sombart, en los cuales se discutieron el aporte de los judíos al surgimiento del capitalismo. Nosotros sólo intentamos describir cuál es la realidad de las relaciones económicas entre los judíos y la sociedad de Lima, y en la medida de lo posible, extenderlo a las comunidades del mundo.

En primer lugar, debemos esclarecer que el prejuicio de relacionar a judíos con riqueza, y por tanto, con poder, es completamente infundado. Los judíos como todos los pueblos han poseído actual y anteriormente una gran diversidad en el poder adquisitivo. Algunos lo han poseído mucho, posiblemente en exceso, pero otros han permanecido en condiciones extremas de pobreza, sobre todo en la Europa del Este hasta la venida del régimen nazi. A partir de ese momento, los judíos elaboraron con mayor rapidez una serie de estrategias que les permitió una inserción en la

economía del mercado, la cual ha desarrollado un progreso económico considerable.

Los judíos de Lima presentan una incorporación íntegra a las reglas del mercado liberal, y por lo cual, ellos se autodefinen como una clase media alta o alta. Su inserción a las reglas económicas liberales se define, básicamente, por las actividades que realizan, las cuales demuestran una gran especialización laboral. En Lima, los judíos se dedican a actividades intelectuales como la cátedra, la investigación; a actividades artísticas de manera profesional, como escultores, pintores, literatos y arquitectos; y en definitiva a actividades que incorporan los principios de liberalismo como son las industriales, administrativas y financieras. Esta especialización es producto de las relaciones de producción que tienen como base la conversión de los bienes de intercambio en mercancía.

Este proceso, aunque mucho más homogéneo en Lima, también ha permitido una separación de clases dentro de la misma comunidad, menguada clara está, por la adscripción de los miembros a la tradición judía. Según las actas del colegio León Pinelo, un 70% del alumnado puede solventar su colegiatura, y un 30% recibe ayuda tanto del colegio como de la Asociación de Beneficencia de la comunidad (Trahtemberg 1988). Esta ayuda recibida, reivindicando la tradición judía, expresa un cierto grado de solidaridad, no basada en la clase, sino en la comunidad moral. Este tipo de solidaridad, aunque evidente, no podría extenderse como una generalidad, ya que los judíos en Lima se asocian por la existencia de una relación íntima entre la clase y la tradición, es decir el ser judío en Lima significa el poseer gustos y deseos establecidos por las relaciones de producción y reproducción económica, como el consumo de cierto tipo de música (La Filarmónica de Lima está dirigida por Heriberto Ascher, un miembro destacado de la comunidad), de cierto tipo de arte (la comunidad judía de

Lima representa un valioso aporte a la creación artística del sistema de galerías limeño), y por tanto de la formación de un estilo de vida determinado por su posición de clase.

De esta manera, podemos asegurar que las relaciones económicas dentro de la comunidad judía en Lima, están basadas en lo que se ha denominado *homo oeconomicus*, cuya lógica se desenvuelve dentro de los límites de la ganancia y su conversión en capital productivo. Estas formas de relación están basadas en el agente individual, el cual mediante su homologación abstracta entre él y los otros, desarrolla una serie de leyes aplicables a todos los miembros de la comunidad, las cuales emanan de la relación establecida entre la producción y consumo de clase. Este tipo de economía, elaborada a partir de la concepción social del individuo, ha permitido que la comunidad judía secular, mayoritaria en Lima, se relacione con ésta de manera vertical, es decir asumiendo el estilo de vida no de una comunidad moral, sino de una clase.

Los miembros de la comunidad, que se definen como tradicionales y ortodoxos, aunque no niegan su posición de clase, sostienen que su principal vínculo es la relación que establecen mediante la vivencia de la Ley.

Esta incorporación de la comunidad judía en Lima, puede extrapolarse a la condición de la mayoría de judíos que viven en el mundo, los cuales cerca a un 80% son seculares. Las relaciones entre economía y judaísmo son complejas, sobretodo cuando se trata de explicar los específicos procesos económicos desarrollados en la globalización, en los cuales como dice

Perednik: “... el judío tiende a revalidar su rol positivo en la economía, como miembro de un pueblo global” (Artículo N° 5)⁶⁰.

De esta manera, Perednik trata de situar la capacidad que tiene el pueblo judío para integrarse a partir de su experiencia de diáspora. Él cita el trabajo de Sombart, *Los Judíos y el Capitalismo Moderno*, en el cual se le atribuye a este pueblo cuatro características que contribuyeron a la formación del nuevo sistema: “su confrontación con el ineficiente sistema corporativo; su habilidad para modernizarse; la naturaleza práctica de su religión, y el desarraigo que se les impuso.”

La integración tanto en Lima como en el mundo, está caracterizada por la capacidad que tienen estas comunidades de haber creado y seguir utilizando estrategias como las bolsas de comercio (método rápido para reunir capital) y los nuevos métodos de comercialización, ventas y publicidad. Ejemplos claros de esto es el papel importante que asumieron algunos prominentes judíos, ganadores del Premio Nobel de economía como Milton Friedman, quien fue asesor de los gobiernos de Israel y de los EE.UU., y Simon Kuznets, quien planteó un modelo sobre el desarrollo del judío en la economía, especialmente referido a que los judíos son un pueblo eminentemente urbano (casi todos residen en las grandes ciudades). A tal punto que Perednik afirma que “...en términos generales, tal vez una de las causas de la positiva reconsideración que los judíos tienen en el mundo hoy en día, es el resultado de la revaloración del capitalismo” (Artículo N° 5).

Perednik no olvida que esta integración fue y es utilizada también dentro de las comunidades judías como una manera de proteger a los miembros

⁶⁰ Los artículos extraídos de Internet serán citados en base al nombre del autor del artículo y a nuestra numeración.

dedicados al estudio de la Torah, y a quienes no poseían grandes recursos económicos, asociándose mediante un elemento tradicional.

En contraste, los musulmanes dentro de esta ciudad tienen como unidad social al *subieto*. Este es el principio de interacción y de conformación social, a partir del cual se entretajan sus relaciones. El *subieto* es entendido como un agente estructurado a partir de la consciencia, es decir un nivel abstracto cuyo fundamento es la solidez del objeto que se presenta en la realidad externa. De esta manera, el *subieto* mediatiza la evidencia de lo real a través de la consciencia que el construye de sí mismo y de las cosas que están a su alrededor. Esta categoría nos permite ver como el hombre, dentro de un marco legal o estructural, incorpora la certeza de los objetos, principalmente los numinosos, y desde luego, los cotidianos.

En base a ello, podemos afirmar, que las relaciones económicas constituidas en la comunidad musulmana en Lima, emanan de esta concepción del agente social, ya que si bien se incorporan a las estructuras económicas, lo realizan fundamentalmente a partir de su cosmovisión que se les presenta como llena de sentido.

Los musulmanes desde un principio, privilegiaron actividades económicas que les permitieran incorporarse dentro de los límites de las estructuras, pero manteniendo la suficiente lejanía para no ser incorporados en la dinámica de las clases de manera radical. Por ello, el comercio y las actividades profesionales independientes, los cuales permiten una gran libertad de acción fueron privilegiados, ya que si bien, éstos permiten obtener la satisfacción total o parcial de las necesidades económicas no determinan una incorporación total al sistema de clases.

Estas actividades profesionales fueron heredadas entre una generación y otra, y actualmente, se sigue reproduciendo en menor manera, debido a la progresiva incorporación de las actuales generaciones, si bien aún dentro de los rubros de los negocios familiares, al sistema profesional mediante la formación académica de centros especializados de enseñanza. Así pues, los jóvenes prefieren estudiar, usualmente, una carrera que les permita desarrollar los negocios familiares, sea a nivel técnico como gerencial. Esto ha permitido que la especialización sea limitada por lo cual no existe una gran división entre los trabajos intelectuales y prácticos. Es significativo resaltar que no existen artistas profesionales que estén insertos en el sistema de galerías de Lima.

Cuando a los musulmanes de esta ciudad se les pregunta sobre las características económicas de su comunidad, responden a través de la importancia que le conceden al trabajo, y no a la incorporación que éste les puede brindar a determinada clase. Por ello, aunque buena parte de la comunidad posee los suficientes recursos para satisfacer sus necesidades económicas, según ellos mismos nos cuentan, no se determinan socialmente a partir de la adhesión a gustos o estilos de clase, sino antes bien, a una comunidad moral. Esto permite que tipológicamente, los musulmanes puedan corresponder a la dinámica definida en la lógica de las unidades domésticas definidas por Chayanov, en la cual se explica como las unidades de reproducción doméstica basan su producción, no en la lógica de la ganancia sino en la satisfacción de sus necesidades.

En definitiva, homologar estas características a las comunidades musulmanes en Lima, de manera total, sería una exageración, ya que ellos han elaborado un conjunto de estrategias, las cuales les permiten, en base al principio de la satisfacción de las necesidades, desarrollar una serie de maneras de integrarse al mercado. Su integración es horizontal ya que

privilegian la comunidad moral al sistema de clases. Esto no significa, desde ningún punto de vista, que dentro de ésta no se den procesos de acumulación, sino que este proceso no deriva, necesariamente, en un proceso de capitalización.

La importancia de la comunidad moral es también observable dentro de muchos países musulmanes (Geertz 1994b; Gellner 1986). Al respecto, la profesora Azade Alami⁶¹, una iraní que reside en Lima desde hace unos 20 años, y que mantiene un estrecho contacto con su país, nos dice que las condiciones económicas están caracterizadas por una división basada en las diferencias ocupacionales, lo cual es producto del desarrollo de la especialización laboral determinadas por las relaciones de clase. Así pues, en estas sociedades sí existen claros exponentes profesionales del arte y de la intelectualidad. Ella caracteriza a la sociedad persa, como todas aquéllas que están incorporadas en los márgenes del sistema de mercado liberal, como una sociedad que busca integrarse desesperadamente en el mercado mediante estrategias tradicionales como el parentesco y los vínculos amicales, pero que también presenta a la par, una clara estratificación.

Alami resalta el hecho que los países musulmanes, usualmente, poseen una regulación estatal afincada en la tradición coránica que procura incentivar la solidaridad entre los distintos grupos sociales. A este mismo respecto, Sayyid Musavi, en su libro *El Islam y la Civilización Occidental*, resalta cuál es la relación que mantiene el Islam con las actividades económicas. Mediante una crítica al pensamiento capitalista y comunista, describe como el Islamismo define su legislación económica a partir de una vivencia de la Ley o la tradición, por lo cual afirma que *“la economía islámica da primacía conjunta al individuo y a la comunidad. Equilibra con justicia los intereses y*

⁶¹ Entrevista concedida por Azade Alami, profesora de pharsí, en el Centro de Estudios Orientales de la Universidad Católica del Perú.

derechos de esos dos elementos, garantizando una economía libre que salvaguarde la libertad del individuo y, simultáneamente, el beneficio global de la comunidad, con determinadas regulaciones, razonables y necesarias, sobre la propiedad privada” (1990: 159-160).

Así pues, una vez expuestas las principales características del sistema económico, las cuales se expresan a partir del agente social, podemos ver como las distintas dinámicas se interrelacionan, no mediante una causalidad rígida, sino antes bien, dentro de un sistema múltiple de correspondencias, las cuales expresan la identidad cultural (Al-Husaini 1999).

Todas estas determinantes son parte de las expresiones múltiples que tiene una sociedad para reflejar un orden emanado del principio numinoso. Estas relaciones constituyen una organización que reúne en el acto, toda una serie de condiciones objetivas que lo crean y lo sostienen. Toda esta constitución es expresada de manera clara, en la novela *La Duchessa de Langeais* de Honoré de Balzac, el maestro del realismo de la literatura francesa, al cual citamos *in extenso* por su profunda descripción de este hecho : *“Sint ut sunt, aut non sint”: queste belle parole pontificali possono essere il motto dei grandi di tutti i paesi. Questo fatto, manifesto in ogni epoca e sempre accettato dal pololo, reca in sé delle ragioni di stato: è insieme effetto e causa, principio e legge. Le masse possiedono un bounsensio che disertano solo quando vengono sobillate da gente di malafede. Questo buonsensio si basa su verità di ordine generale, valide a Mosca come a Londra, a Ginevra come a Calcutta. Se si raggruppano famiglie di diversa fortuna in un determinato spazio, si assiterà dappertutto alla formazione di gironi superiori, dei patrizi, delle società di prima, seconda e terza categoria. L’uguaglianza sarà forse un diritto, ma nessuna potenza umana saprà mai convertirlo in fatto. Gioverebbe alla felicità della Francia diffondere questo pensiero. Alle masse meno intelligenti si rivelano ancora i benefici dell’armonia politica.*

*L'armonia è la poesia dell'ordine, e i popoli hanno un profondo bisogno di ordine. La reciproca concordanza delle cose, l'unità, per dirla in una parola, non è forse la più semplice espressione dell'ordine? L'architettura, la musica, la poesia, tutto, in Francia più che in qualsiasi altro paese, poggia su questo principio che tra l'altro è scritto alle radici del suo chiaro e puro linguaggio, e la lingua sarà sempre la più infallibile formula di una nazione. E così vedete il popolo adottarne gli accenti più poetici, meglio modulati: attaccarsi ai pensieri più semplici: amare i motivi incisivi, che contengono il massimo di pensiero*⁶² (1970: 42-43).

De esta manera, Honoré de Balzac a partir de la sentencia clementina 'Sint ut sunt, aut non sint', nos explica como se constituye el orden a partir de las formas elementales de la vida cotidiana, las cuales surgen de la constante contraposición de las diferencias. En este extracto podemos observar casi todas las dimensiones del orden social, los tiempos, los lugares, las acciones y las metáforas, todo un mundo complejo que sirve para definir el carácter de una cultura.

Este carácter se expresa en las acciones de la identidad cultural por parte del agente social. En los casos estudiados, podemos observar como ambas

⁶² “‘Sean como son, o que no sean’: estas bellas palabras pontificias pueden ser la motivación de los grandes de todos los países. Este hecho, manifestado en cada época y siempre aceptado por el pueblo, surge en sí de las razones de estado: es a la vez efecto y causa. Principio y ley. Las masas poseen un sentido común sobre el cual disertan sólo cuando éstas son vejadas por gente de mala fe. Este sentido común se basa en una verdad de orden general, válida tanto en Moscú como en Londres, tanto de Ginebra como en Calcuta. Si se agrupan familias de diversa fortuna en un determinado espacio se asistirá por sobre todo a la formación de espacios superiores, de los patricios, de la sociedad de primera, segunda y tercera categoría. La igualdad será quizá un derecho pero ninguna potencia humana sabrá convertirlo en hecho. Corresponde a la felicidad de Francia difundir este pensamiento. A las masas menos inteligentes se les revelan todavía los beneficios de la armonía política. La armonía es la poesía del orden y los pueblos tienen una profunda necesidad de orden. La recíproca concordancia de las cosas, la unidad, por decirlo en una palabra ¿no es quizás la más simple expresión del orden? La arquitectura, la música, la poesía, todo en Francia mas que en cualquier otro país, se apoya sobre este principio que entre otras cosas está escrito en las raíces de su puro y claro lenguaje, y la lengua será siempre la más infalible fórmula de una nación. Y así veis al pueblo adoptar en su lenguaje los acentos más poéticos, mejor modulados: dedicarse a los pensamientos más simples: amar los motivos **incisivos** que contengan lo más grande del pensamiento” (Traducción personal).
Elaboración y diseño en formato Pdf, por la Oficina General de Sistema de Bibliotecas y Biblioteca Central.

tradiciones han utilizado un mismo referente ontológico para interpretar sus símbolos. Esta constitución ontológica, como nos dice Ricoeur en su obra *Sí mismo como otro*, pone de manifiesto “*que la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es, la dialéctica del sí y otro distinto de sí.*” (1996: XIII). Así pues, él afirma que cuando la *mismidad* está encerrada en un círculo, la *alteridad* de cualquier otro de sí no ofrece nada original. Esta circunstancia sólo se puede dar en estadios de suma racionalización, en el cual el *ontos* se ha transformado en una mera estructura, en donde el sentido se restringe.

La historia de la conformación de la identidad de sí a partir del otro es un referente que la encontramos, según Ricoeur, a partir de Descartes. Esta concepción ontológica, basada en el *subieto*, necesita que su certeza emane de la existencia de Dios, ya que es necesario que ésta desplace su certeza a la conformación del *cogito*. Así pues, este modelo nos sirve como referente principal para entender la dinámica del agente social dentro de la comunidad musulmana en Lima.

Por todo lo antes dicho, podemos comprender cómo los musulmanes en Lima a partir de una estructura racional, se han relacionado con su tradición de tal manera que está aún puede servir como referente certero de las dinámicas de la diferenciación social. El hecho que los musulmanes no se hayan adscrito a una diferenciación de clase radical, privilegiando la tradición y la comunidad moral, es una muestra clara de esta dinámica. Por lo tanto, las metáforas en las cuales se expresan sus acciones sociales, están llenas del sentido que les puede donar los referentes simbólicos traídos desde los lugares de origen y reproducidos como prácticas sociales, en pos de la construcción de una identidad cultural basada en la moral.

Este agente social conforma tiempos y espacios repletos de símbolos a partir de los cuales la interacción no se manifiesta vacía ni se encarna en la búsqueda de otros sentidos sino antes bien, en la comunión con éstos y en una expresión sólida y coherente. La asociación que privilegian los musulmanes en Lima está basada en la adscripción a la tradición, y no a los gustos o deseos de clase, lo cual corresponde a la dinámica económica de la unidad doméstica.

La sacralización de ciertos espacios como la Mezquita y de ciertos tiempos como el Ramadán, aún sirven como claros referentes sociales, y aunque no todos puedan cumplirlos eficientemente, no niegan la importancia de éstos mismos. Esta referencia permite el deseo proselitista y la convicción que los matrimonios sean entre los miembros del mismo grupo, sean de manera natural o por conversión. Así pues, los musulmanes no niegan *de facto* la posibilidad de que uno de sus miembros pueda contraer nupcias con personas que pertenezcan a la tradición del Libro, siempre y cuando, el jefe de la familia se haya convertido al Islamismo.

Por lo tanto, la memoria, que se ha construido en los miembros de la comunidad musulmana, está basada en la significación que les puede brindar los hechos religiosos, tanto los que les favorecen como los que les contradicen. La memoria no es una recapitulación de los eventos individuales sino la evidencia histórica de la revelación por parte de Allah a un pueblo, el cual está sometido absolutamente a Él. Esta vivencia del constante recuerdo de su condición religiosa, permite la suficiente seguridad como para interactuar con otras culturas, sólo a partir de la aceptación de su experiencia de Dios y no de convenciones seculares.

Los procesos de sociabilización, aunque de proyección múltiple, están basados en la importancia de la unidad familiar, es decir han mantenido la

principal función de ésta, la cual consiste en donar el sentido social a sus miembros mediante la instrucción religiosa y moral.

Obviamente, el hecho de que el agente social sea el *subieto*, permite la sumisión a la tradición dentro de claros referentes racionales, los cuales relativizan los principios religiosos transformándolos en prácticas sociales, y desarrollándose a partir de las condiciones naturales en las que vive.

Un análisis de la constitución ontológica, producto social del hombre en la modernidad, nos permite observar la condición característica del origen de todo sentido, es decir que en su formación trae consigo la semilla de su progreso y de su crisis. La manera en que el *subieto* se constituye, permite observar una relación entre dos niveles distintos de acción: la consciencia y aquello que la rodea. En esta interacción, podemos observar como mediante el elemento constitutivo del *subieto*, es decir la razón basada en el principio de la crítica sea ésta parcial o radical, se permite el surgimiento de un nuevo sentimiento de lejanía, o como diría Giddens, el yo se desplaza entre la seguridad ontológica y la angustia existencial, cuya realidad la podemos encontrar en el análisis de los diversos textos de muchos filósofos (Kierkegaard 1984; Heidegger 1988; Nietzsche 1983, 1998), y en la diversa bibliografía que de ellos se ha escrito (Ricoeur 1996; Giddens 1998: 93-133, 231-256; Habermas 1989).

Vista de esta manera, la seguridad ontológica corresponde a la dinámica del *subieto* que vive en la comunidad musulmana en Lima, pero esta construcción, como dijimos anteriormente, se deriva, según determinados procesos sociales, en la homologación entre la consciencia y aquello de lo que se es consciente, por el cual se declara el carácter fenoménico del mundo interior, sintetizando así lo de dentro con lo de afuera. Esta circunstancia, denominada por Ricoeur el *cogito quebrado*, nos anuncia una

serie de expresiones que tendrán realidad dentro de un determinado grupo de secularismo. Cabe resaltar que dentro de esta corriente, existe dos posibles interpretaciones: el secularismos institucional, el cual se caracteriza por esquematizar la consciencia y elevarla a la categoría de *nomos*, por la cual surge una serie de relaciones objetivas y vacías. Otro tipo de secularismo, podría caracterizarse como místico por el hecho que sintetiza lo interior con lo exterior, y por lo cual busca un sentido sólido. El primero está relacionado con un tipo de relaciones sociales basadas en la mera legalidad de la visión del estado, la cual se desarrolla a partir de las instituciones del gobierno, entendido en su connotación moderna. El segundo está relacionado, como lo diría Giddens al hecho que *“la consciencia del yo no tiene primacía sobre la consciencia de los otros, pues el lenguaje _intrínsecamente público_ es el medio de acceso a ambos. La intersubjetividad no deriva de la subjetividad, sino al contrario.”* (1998: 70).

Obviamente, la visión desarrollada a partir del secularismo es una visión de crisis, que en el primer caso, no encuentra salida sino sólo a través de la imposición de esquemas legales, y que en el segundo, la encuentra a partir de la transformación de la realidad mediante la experiencia vivencial.

La comunidad judía en Lima presenta ambos tipos de secularismo: el primero, desarrollado con generalidad por la mayor parte de sus miembros, el segundo, vivido y expresado por la obra de los artistas, en una búsqueda eminentemente religiosa del sentido. Como dijimos anteriormente, la integración vertical de los judíos en Lima tiene como correlato la fundación del individuo como agente social, y por tanto, el imperio de los gustos y deseos de cada uno de ellos como nuevos referentes de sociabilización. Los procesos de producción y consumo económicos, afincados en el individuo y mediatizados por la razón crítica, permiten que la interpretación que la comunidad de Lima ha realizado acerca de su tradición, se manifieste

en la construcción de una memoria personal, en la cual si bien la tradición no deja de ser importante, se transforma en un elemento más dentro de la dinámica de la gente.

Esta interpretación de la tradición ha permitido que la adscripción social ya no se realice mediante la comunidad moral sino mediante las dinámicas de las clases, y fundamentalmente, esto permite una relativización de los referentes simbólicos, la cual cuando se proyecta a toda la comunidad se encarna en los individuos mediante la necesidad de buscar nuevos referentes. Los encargados de esta búsqueda son producto de la aguda especialización laboral, ya que son los artistas e intelectuales los que se encargan de encontrar el nuevo sentido.

Esta interpretación individual de la tradición se expresa en las diversas metáforas de los procesos de sociabilización. Éste, que se encuentra basado en el estilo de vida, construye lugares y tiempos en donde los agentes, constituidos como unidades cerradas, se relacionan no a partir de la solidez de referentes simbólicos sino antes bien, de la ausencia de ellos. Esto ha permitido constituir lugares y tiempos en los cuales se ingresa y se sale constantemente, como si se hallaran en una red elaborada a partir de la inmediatez de los actos.

De esta manera, los lugares que se privilegian son los cotidianos o profanos, y a la par, ocurriendo un proceso curioso en donde los mismos espacios sagrados ingresan en una dinámica profana, por lo cual podríamos hablar de la transformación del elemento religioso como uno de los elementos que componen la clase social. Los judíos en Lima, se identifican como tales, debido a la experiencia de la interiorización de la tradición y de la conversión de ésta como una parte altamente significativa dentro de la constitución de los gustos y los deseos originados por la estructura de la división de clases,

por lo cual hemos afirmado que la tradición, actualmente, es un capital, entendido éste en un sentido económico, que permitirá una posición social.

Esta individualización de la tradición, surgida a partir de la incorporación a las sociedades contemporáneas, ha permitido que el tiempo y el espacio sufran por su desacralización, un exceso en su uso y percepción; este exceso de uso origina la estrechez de estos elementos constitutivos de la dinámica social. De esta manera, aparecen lo que Marc Augé (1998:81-119) ha denominado *los no lugares*, los cuales se caracterizan por contener una presencia efímera y pasajera, originada por la concepción en la cual el hombre es un medio que se aliena.

Paralelamente, se desarrolla también una memoria anónima, la cual una vez que constituye como centro de sus recuerdos las experiencias individuales, permite que este sentido vaya construyendo realidades alternas, las cuales sólo manifiesten la identidad cerrada de este agente social. El tiempo y la memoria se transforman así, en condiciones altamente significativas, en cuanto a su capacidad de constituir estos nuevos símbolos.

Ambas visiones permiten establecer relaciones sociales con la sociedad que las contiene a partir del énfasis que se hace a la posición estructural y no al contenido tradicional. De esta manera, podemos comprender como un 85% (Trahtemberg 1988) de los jóvenes judíos, estarían dispuestos a contraer nupcias con una pareja que no perteneciera a su comunidad pero que tuviese como común denominador el estilo de vida, es decir los gustos y los deseos de una clase.

De igual manera, los deseos vocacionales de los jóvenes judíos están determinados por la funcionalidad mercantil que éstos les puedan brindar

(Trahtemberg 1988). Esto nos permite comprender como las relaciones sociales se han establecido a partir de la funcionalidad liberal atribuida al desarrollo individual.

Todas estas características nos llevan a comprender cuáles son las dinámicas del grupo secular judío dentro de nuestra sociedad, y desde luego realizar una definición de los estilos de vida y sus consecuentes prácticas sociales.

Las tipologías realizadas de ambos grupos, nos permiten analizar cuáles son las formas estratégicas que estos dos entretengan para relacionarse entre sí. Algunos miembros del Comité Interconfesional del Perú, Elías Szczytnicki y Saíd Faroud nos comentan que dentro de la ciudad de Lima, las relaciones entre musulmanes y judíos nunca han tenido sobresaltos, y dentro de las condiciones actuales, se ha desarrollado una convivencia pacífica aunque no muy fluida. En definitiva el hecho que estas comunidades no posean el poder político en el estado peruano, ha permitido que las relaciones sociales desarrolladas entre ellos, no se vean afectadas por la cosificación del poder, sino antes bien, se permita una relación horizontal, claro está, dentro de la lógica particular que cada comunidad posee de la integración social. Por lo cual ambas personas definen las relaciones como cordiales.

Lamentablemente, cuando las entidades culturales se cosifican mediante las relaciones de poder a través del gobierno, se corre el riesgo que el agente ontológico concebido por cada cultura se proyecte como único medio legitimador del género humano, por lo cual la diferencia ya no expresaría su ideal, es decir constituir al si mismo a partir del otro sino más bien, se desarrolla una visión en donde el uno le impone al otro su carácter ontológico. Esta imposición se realiza mediante la racionalización

institucionalizada a través del gobierno, y por lo cual se generan numerosas tensiones entre los estados.

Las diferencias entre las identidades culturales entre judíos y musulmanes se explicitan básicamente a través de la dicotomía *individuo/objeto*. Estos agentes como hemos dicho anteriormente, traducen una interpretación de lo numinoso a través de las distintas prácticas sociales que se desarrollan y que se establecen a partir de la constitución de un *corpus* ideológico.

Dentro del mundo musulmán, las interpretaciones de la vida social están definidas básicamente, claro está con sus discrepancias, en la soberanía del monoteísmo puro. (Cherif-Chergui 1977; Shariati 1989; Musavi 1990; Al-Hakim 1997). La vida social del Islam, según estos autores, está basada en la proclamación constante y segura de que Allah es el creador del universo, y por tanto el instaurador del orden hacia el cual todo hombre debe dirigirse. Así pues, si el hombre llega a elevarse hacia ese ideal, podrá constituirse como un modelo de vida religioso y social. El medio adecuado, mediante el cual el ser humano llega a la perfección, es el sometimiento a Allah. Así pues, la visión que el ser humano tiene del mundo se manifiesta, indudablemente, en su acción tanto personal como social; ya que esta visión es monoteísta *“implica una permanente atención, una absoluta confianza y un constante sometimiento al Poseedor de la soberanía absoluta.”* (Al-Hakim 1997: 60).

Según los tratadistas esta expresión de adoración debe prevalecer sobre la sociedad y no limitarse al individuo, de tal forma que su eficacia y extensión abarquen todos los aspectos de la vida y todos los niveles de la sociedad. A partir de esto, ellos comprenden por qué el sagrado Corán enfatiza el aspecto social de la fe, y ni que decir del individual. Este sometimiento, en definitiva, no puede parangonarse al sentimiento desarrollado por las

primeras comunidades musulmanas o a las interpretaciones medievales de éste, ya que se enfatiza un nivel racional, alimentado por la necesidad de suprimir la ignorancia por el conocimiento lógico (Fadlullah 1996)

Esta visión desarrolla, ampliamente, la seguridad que la dinámica social encuentra en el referente numinoso, ya que la fe es la fuente abarcadora de todas las cosas, tan poderosa que no se ve impotente ante ninguna barrera. De esta manera, el símbolo se transforma en el objetivo de la vida, y por lo tanto consume y abarca todas las acciones sociales. Este objetivo conforma la principal características de las comunidades musulmanas, es decir la institución del liderazgo a partir de la adscripción de la comunidad moral, y por lo tanto el respeto que todo líder debe tributar a las autoridades espirituales.

Así pues, este modelo desarrollado por el pensamiento islámico corresponde a la integración entre la teoría y la aplicación, el conocimiento y la práctica, y desde luego, entre los valores y la vida cotidiana. Esta correspondencia entre autoridad política y norma religiosa se expresa claramente, en el hecho que todo líder debe reconocer al enemigo y apartarse del camino del extravío, un fundamento tradicional que en las últimas décadas ha sido interpretada de distintas maneras, sobretodo, en una incorrecta inversión de la ecuación, ya que en algunos casos, los deseos profanos de ciertos gobiernos se han servido de esta concepción para legitimar sus abusos e injusticias, sobretodo, con su propio pueblo.

En oposición a esta visión del estado, está la concepción desarrollada por los políticos judíos que forjaron el Estado de Israel en 1948. Debemos recordar que los fundadores de este estado, poseían una gran diversidad de ideas con respecto a la vida social de los judíos que emprendían el retorno a casa; todas éstas enmarcadas dentro del pensamiento sionista, el cual

poseía varias interpretaciones, desde un comunismo nacional hasta otra de aspecto religioso.

Básicamente, el estado judío tomó el modelo legal consuetudinario de Gran Bretaña, desarrollando así un sistema social erigido a través de las libertades sociales y económicas basadas en el individuo, lo cual corresponde al tipo occidental de estado-nación. Por lo tanto, la principal característica es el respeto a la libertad individual, y todo aquello que ello conlleva. (Leibovich: Artículo 1; Rotbart: Artículo 6; Schapira: Artículo 8; Hodara: Artículo 9; Barilco: Artículo 10; Geifman: Artículo 18).

El estado de Israel, ante todo se define como “...*un Estado de derecho y no un estado halájico (normativo religioso), es un principio reconocido por todos - incluso por los religiosos - respecto a la conducción del gobierno y de la administración de este Estado...*” (Leibovich: Artículo 1). Esta condición es la piedra fundamental de la organización estatal de este país, a partir de la cual se ha desarrollado una serie de visiones que corresponden a los problemas y soluciones que se plantean en los estados modernos seculares.

Esta condición, claro está, ha devenido en una serie de conflictos, entre los judíos ortodoxos, los cuales poseen una visión como nos dice Barylco, en la cual se establece que el carácter del estado debe reivindicar una condición metahistórica que corresponde a lo esencialmente religioso. Es curioso resaltar que la ortodoxia judía, aún poseyendo esta postura, no sostiene una crítica radical sino que decididamente ha optado por alinearse con los grupos de derecha y ultra derecha, lo cual comprueba como en el judaísmo lo religioso se ha transformado en una estrategia de clase, tanto económica como política.

Esta conformación del estado como estructura sólida y cerrada, que utiliza contenidos tradicionales sirve como una estrategia política de exacerbar la unidad del pueblo judío en oposición a otras naciones, especialmente las musulmanas. Esta exacerbación del estado como estructura es criticada duramente por un sector de la intelectualidad israelí. Rotbart, en su artículo *Multiculturalismo en Israel: entre el modelo ideal y el proceso histórico*, nos muestra su preocupación acerca de como el gobierno, utilizando una visión del judaísmo como pueblo unido disfraza el conflicto entre las diversas clases sociales y las diversas minorías culturales que se encuentran en Israel. Debido a esto, él sostiene que el estado debe ser responsable por superar adecuadamente estos conflictos, no en base a la construcción de una simple irrealidad sino en la consciencia que se debe de tener de éstos. Esta misma preocupación, con respecto a la visión de un estado que se caracteriza por el alejamiento de la realidad, nos es anunciada en la entrevista entre Hadas Geifman y Menajem Brinker (Artículo 18), en la cual se desarrolla la idea de la constitución de un estado judío en base a la formación de una verdadera democracia, la cual solucione, no de manera legal sino real, los problemas nacionales e internacionales que posee el estado de Israel.

En este contexto, Hadara nos explica mediante una disertación sobre la relación entre santidad y soberanía, cuál es la concepción que debe primar en la constitución de la identidad judía. Ella recoge como antecedentes la condición errante de los judíos, llamando así la atención sobre como un modelo de soberanía propio del estado liberal es un atentado contra la santidad del pueblo errante, el cual debe llevar como constante peregrino, el pacto de la alianza en su corazón, y no desear, simplemente, la imposición de su identidad a otros pueblos mediante estrategias gubernamentales. De esta manera, ella equipara la santidad del pueblo judío a una interpretación de la identidad que privilegie el carácter peregrino del pueblo.

Por lo antes dicho, sobre las visiones sociales desarrolladas tanto por judíos como por musulmanes dentro de sus estados y dentro de sus sistemas de gobiernos, debemos tener en cuenta cómo estas dinámicas se basan en la concepción del agente de cada una de estas sociedades. Definitivamente, poseen elementos que las distinguen, expresados en las distintas controversias que sobre su condición se realizan, pero esto no es sinónimo de un conflicto esencial entre ambos pueblos. Cuando se intenta abstraer esta compleja y diversa visión del mundo, realizada por cada ser humano, mediante la utilización, muchas veces mal formada, de estas concepciones por parte de la razón de estado o mejor dicho por la razón de gobierno, se desarrolla el deterioro de la estructura principal de la identidad, es decir esa conformación del *sí mismo* a través del *otro*.

Paralelamente, cada construcción de la identidad se amplía de manera clara, mediante la constitución de una visión de las relaciones de poder, las cuales se desarrollan dentro de los estados y que son utilizadas por los gobiernos para sostener estrategias con respecto a otras naciones. Así pues, cada visión social deriva en una visión política, expresada en la conformación de los referentes de valor, legitimados y mantenidos por el establecimiento de los campos, los cuales dirigen la acción social, expresada en los símbolos y las metáforas que cada cultura asigna a la identidad de sus miembros.

ÉTICA VS. MORAL

En definitiva, toda la realidad social que se nos presenta llega a consolidar su sentido a través del ejercicio de la vida cotidiana, consolidar el sentido mediante esta operación es instituir la metafísica del poder. “Cuando se trata del mundo social, el uso ordinario del lenguaje ordinario hace de nosotros metafísicos” (Bourdieu 1993: 62). Esta cita coincide con nuestro punto de

vista a cerca sobre el último nivel, y en definitiva, también, el primero de la dinámica social. Los bienes (materiales o simbólicos) de cada campo, al introducirse al *habitus* social, mediante la individualización y la institucionalización, se transforman. Este producto transformado (encarnado en agentes e instituciones) ingresa en un espacio conflictivo, el cual establece centros y márgenes, los cuales forjan la creación de nombres, a partir de los cuales se instituye la verdad. Así pues, el poder entendido como la instauración de la verdad en cada agente y cada acción cotidiana es microfísico (Foucault 1984), y a partir de esta aceptación por cada miembro se transforma en metafísico.

Esta verdad se expresa de manera clara en dos niveles importantes de la acción social, el gnoseológico y el axiológico. Estos son la consumación de un proceso largo y complejo que empieza en *illo tempore* y se extiende en la historia profana de la humanidad. Desde antiguo, el hombre estuvo interesado en definir cómo debían ser o eran sus relaciones con otros seres humanos, para lo cual creó distintas visiones acerca de ello, un ejemplo de lo primero fue *La República* de Platón y del segundo La política, *La Constitución de Atenas* y la trilogía ética de Aristóteles. A partir de ese momento, cada sociedad ha buscado diseñar diversos modelos sobre su vida en sociedad.

El papel de la ciudad es importante en estas dinámicas dentro de las tradiciones estudiadas, ya que en este ámbito especial desarrollaron las expresiones de su sentido y las particularidades que ellas contienen. Todos los elementos antes mencionados encuentran su orden dentro de la constitución de los principios de la verdad. Así pues, la teoría gnoseológica que cada cultura desarrolla es fundamental para la comprensión de ella. Este no es un intento de hacer filosofía, sino, antes bien, de entender el pensamiento sistemático como producto de la cultura y en la medida de lo

posible volver a las divagaciones que permitieron el origen de nuestra ciencia, es decir, la importancia de las relaciones entre humanos a partir de sus diferencias.

El principio de todo entramado social es el agente socializado, el cual es producto tanto de las estructuras sociales como de las interpretaciones legítimas que se realizan sobre él. A la par, éste se convierte en un agente cognoscente, es decir que conoce, y lo hace de una manera específica, respetando el medio adecuado. ¿Qué busca conocer el hombre? La verdad, ya que ella lo liberará de las tinieblas de la ignorancia y de la inacción, proporcionándole el sendero de su vida y los límites de sus obras. El hombre que pierde los límites de su actuación es un hombre que se encierra en el solipsismo de una existencia vacía y sin principios, o que se mantiene allí o que busca el fundamento de la realidad en distintas partes.

De esta manera, según lo dicho anteriormente, podemos encontrar en los casos estudiados dos tipos de teoría gnoseológica, fundamento de la cultura. Entre los musulmanes hallamos que la verdad se erige a partir de los fundamentos de la tradición, es decir de la verdad revelada, la cual es mediatizada por la razón, tal como se puede entender a partir del estudio de la obra de Descartes (1945:23-117). ¿cómo entiende el pensamiento islámico la verdad? Los musulmanes que viven en la ciudad de Lima manifiestan que la toda verdad emana de la grandeza de Allah y de la bondad maravillosa de Él al haber brindado al hombre la capacidad, mediante la lógica y la razón, de escudriñar la realidad. Dentro de su pensamiento se ha elaborado una síntesis ideal entre la verdad revelada y la razón, en cuanto las dos emanan de la realidad suprema.

Así pues, todo surge de la confesión del Tahuid, y de todo aquello que de él se deriva. Muchos pensadores islámicos han contribuido con una

comprensión de este misterio y su relación con la fundación de la verdad (Paz 2000; Musavi 1997; Subhani 1997; Ash-Shahrudi 1998; Iazdi 1998; Jameneí 1999; García 1996). Todos estos autores al definir los medios legítimos para llegar al conocimiento, desde una perspectiva reformista, sostienen la unidad entre la ciencia y la fe, criticando la separación que se ha efectuado occidente. Este sistema parte de la idea de la total extensión de Dios, en cuanto creador y sostén de la realidad, por lo cual todos los atributos humanos le corresponden, sobretodo la razón. De esta manera, el conocimiento va más allá de lo superficial, realizando un estudio de la naturaleza y de las leyes que gobiernan las entidades naturales y sus interacciones. Estas elaboraciones permitirán al hombre conseguir sus ideales espirituales y morales ya que “la sabiduría será más plena cuanto más real sea. La fe será más plena cuanto más divinamente inspirada sea y más se corresponda con la sabiduría” (Paz 2000: 71)

De esta manera, la ciencia reducida sólo al aspecto empírico o natural nos provee sólo de medios y no de fines, sólo da poder y no valores. Esta razón es rechazada como fuente de conocimiento legítimo, ya que la revelación es una manifestación completa que tiene el poder de cambiar la realidad, y como dijo el erudito musulmán y primer presidente de Pakistán: “la verdad revelada a través de la pura razón (científica o filosófica) es incapaz de producir ese fuego de viva convicción que sólo una revelación personal puede brindar” (En: Paz 2000: 72). Esta convicción genera el encuentro con la felicidad y la alegría, emanadas de la seguridad de los símbolos numinosos.

Por otra parte, Subhani nos habla de los aportes de la filosofía de la religión del Islam al desarrollo de la idea de Dios, una que se basa en argumentos sólidos y según él, que no necesitan de las declaraciones de las emociones o los sentimientos. Para desarrollar estas ideas realiza un breve recuento

sobre la tradición, relacionándola con el carácter ontológico del hombre, es decir el racional.

De esta manera, dentro del pensamiento musulmán, y según la vivencia y comentarios que de ella nos han hecho los miembros de la comunidad de Lima, podemos afirmar que se entreteje una relación íntima entre los símbolos sagrados y la verdad. En cambio, de esto no se puede deducir que exista dentro de las sociedades musulmanes, y de hecho en muchos casos no la hay, una vivencia de la verdad, basada en una síntesis real entre la razón y la práctica, ya que en diversos aspectos se manifiestan categorías que privilegian un ejercicio de la verdad mediante la rigidez de las estructuras. Esta condición es natural cuando se desarrolla una visión del mundo dentro de la escolástica, producto de los procesos de racionalización, por lo cual siempre se debe tener una mirada crítica acerca del material con el cual se trabaja, ya que en toda tradición es usual encontrar dos versiones sobre la misma tradición, una que enfatiza la visión vivencial y otra que lo hace con el nivel legal o abstracto.

En contraste, dentro del pueblo judío se puede encontrar que el fundamento de la verdad se halla en la razón crítica. Es decir, una racionalidad basada en el constante sometimiento de toda la realidad a un examen escéptico o de duda metódica, llevado al extremo, ya que el método, según la definición cartesiana debía asegurar la existencia del hombre mediante la afirmación última de la existencia real de Dios.

Como dijimos anteriormente, esta concepción ontológica tenía en su principio su crisis, la cual se ha desarrollado a partir de las dinámicas sociales, a las que fue sometido el agente social durante la época contemporánea. Todos los procesos en occidente han permitido la construcción del individuo en cuanto un ser definido por sus relaciones

económicas y sociales dentro de espacios y tiempos anónimos, anonimato surgido de la cosificación de la estructura ontológica. Los judíos, posiblemente como ningún otro migrante, se han adaptado a la realidad social de occidente, ya que se han incorporado de manera total a todos los principios de ésta, y desde luego han sido víctimas de sus mismas taras.

Esta adaptación ha permitido que dentro de los judíos se desarrolle un proceso de interpretación de la tradición pero no a partir de ella misma como ha ocurrido en el Islam, posiblemente por su condición de pueblo autónomo y siempre resistente, por lo menos en términos culturales cuando no económicos, sino desde una consolidación de los gustos y deseos humanos como referentes sociales. Asumir estos referentes, no significa que los judíos privilegien un contacto con la realidad sintética, expresada en los gustos del hombre, sino más bien, que estos referentes obtienen validez a partir de la homologación estructural del derecho que tiene cada humano de disfrutar y decidir en base a sus deseos.

De esta manera, podemos ver como la cultura en base a su comprensión de la tradición, expresada en su concepto de la verdad, puede optar por escoger dos caminos: el primero, la racionalización estructural, y segundo, la experiencia racionalizada. Así pues, la razón o verdad, sea tradicional o crítica, puede desarrollarse de ambas maneras.

La racionalidad crítica de los judíos se ha expresado en la constitución de la democracia liberal como norma de vida dentro de su sociedad. En donde las relaciones se establecen por leyes seculares, en las cuales no se realiza la diferencia por la tradición a la que uno se adscribe, sino al grupo social al que perteneces. De esta manera, la racionalidad crítica se basa en la elaboración de leyes, independientes del principio de la creación *ex nihilo*, por lo cual se sostiene una separación entre la verdad revelada y la verdad

social, las cuales en algunos casos pueden corresponderse, pero en muchos se contraponen.

La crítica en el secularismo puede relacionarse con la *deconstrucción* de Derrida (Velásquez; Gómez en: Juncosa 1998: 9-24), ya que ambas se basan en la concepción que aquello que se nos presenta como la realidad no necesariamente debe corresponder a la certeza; de esta manera, según esta visión, el mundo estaría llenos de fantasmas (fenómenos) que aparecen y desaparecen, y a los cuales se debe aplicar los modelos de la razón.

De esta manera, la crítica es producto de la ineficacia en la cual han caído los símbolos y por los cual, los intelectuales y artistas judíos elaboran la construcción de una identidad a partir de la interiorización de las tradiciones, sobre todo en el sentido de reivindicar la historia del pueblo de Israel como una historia del peregrino en el mundo, quien es capaz de llevar a donde sea que vaya lo más importante de su tradición. Las historias se individualizan, se convierten en eventos cívicos, en los cuales se celebra una nueva Pascua, ya que el judío está continuamente de paso, y vive a partir de su capacidad para integrarse a cada circunstancia o sueño (Gomel Artículo 3).

Los medios legítimos para interpretar las tradiciones, expresados para estos casos, en la razón tradicional y la razón crítica construyen el último nivel en el cual la experiencia religiosa proyectada a la sociedad se condensa y se manifiesta en la vida cotidiana. La comprensión del fundamento de la verdad, en cada comunidad, nos permite comprender por qué se estructuran determinadas relaciones de poder y cómo se expresan, mediante la conformación de categorías existenciales.

Así, el orden cultural o gnoseológico encuentra su correlato en el orden axiológico. A partir del agente se ha desarrollado una expansión que termina en este nivel. La interpretación musulmana del pensamiento deriva en la constitución de un orden político moral y la de los judíos en otro de tipo ético. Esta diferencia, la hemos realizado, basados en una serie de argumentaciones que buscan definir algunos principios sobre la convivencia del hombre en sociedad. Hemos tomado, el término moral en cuanto a su raíz etimológica *mos*, costumbre, carácter, modo de ser, y que enfatiza una vivencia del orden en base al respeto de la tradición. En cambio, hemos tomado ética en base a las connotaciones que ha obtenido después de los amplios debates que se han desarrollado a partir de la necesidad de construir nuevos referentes valorativos (Apel 1989; Luhmann 1989; Weil 1999). En este sentido, ética no se entiende como su sinónimo latino, sino como el modelo surgido a partir de la unidad individual que permite constituir un consenso a partir de la igualdad. Este consenso puede ser elaborado de dos maneras: la legal o racional, o la relacional o comunicativa (Habermas 1987; 1988).

Todo orden involucra un consenso, por lo cual tanto el moral como el ético pueden poseer estas dos maneras de elaborarlo. Pierre Weil, en su libro *La nueva ética*, realiza una división entre la ética moralista y la ética espontánea. A la primera le atribuye su fundamento en el deber o la razón mediante los dogmas impuestos por la sociedad o por la religión, hablando así de un absolutismo o maniqueísmo; a la segunda la fundamenta en la sabiduría y en el amor complementados por la razón, la cual privilegia la libertad para escoger y el ejercicio moral o ético. Nosotros tomamos como referencia los contenidos que en este libro se manifiestan, pero nos oponemos al hecho de relacionar moral, necesariamente, con la obediencia a un sistema dogmático fundamentado en el deber.

Esta fundamentación dogmática se puede dar, tanto en la moral como en la ética, y de hecho se da en los casos estudiados, sobretodo cuando ésta se desarrolla dentro de las relaciones de cultura y la racionalidad técnico instrumental. (Apel 1989: 37). Así pues, este fundamentalismo existe tanto en la perspectiva reformista como en la secular, la primera, claro está, basada en la tradición, de lo cual se deduce que si uno no se adscribe a la comunidad moral, es rechazado; la segunda, basada en el principio de igualdad, de lo cual se deduce que si uno se niega a ser igual que el otro, es marginado. De esta manera, estas dos posiciones fundamentalistas se caracterizan por entender la diferencia como un opuesto esencial con el cual no existe una posible reconciliación.

El orden moral, característica principal de las comunidades musulmanas, declara que todos los medios legítimos para ejercer un acto considerado bueno, deben basarse en la seguridad que la comunidad moral proporciona mediante la interpretación del principio numinoso, en este caso el absoluto monoteísmo, expresado en el *tahuid* islámico. Este principio permite establecer que todo acto moral esté basado en las prácticas tradicionales oficializadas por los *ulema*, y por lo cual cualquier desviación es juzgada como incorrecta o inmoral. La expresión más clara de este principio es el concepto de libertad, desarrollada dentro del pensamiento islámico. El Islam declara que la libertad es inherente a la naturaleza del hombre, pero ya que ésta, está regulada por el orden divino, obedece y debe obedecer a éste.

Esta relación permite que el hombre tenga la oportunidad de no aceptar estos principios, pero bajo ningún aspecto, el de transformarlos. Así pues, el Imán Alí ibn Musa Ar-Rida nos dice: *“Tú eres libre de tomar uno u otro camino,... pero el hombre no tiene la capacidad de transformar lo malo en bueno, o el pecado en virtud”* (En: Wahid 1996: 88). De este modo se concluye que el hombre es libre pero su propia libertad requiere de que él

deba cumplir ciertas obligaciones hacia él mismo, hacia sus semejantes, y por último hacia Dios. Así pues, la concepción en el pensamiento islámico de libertad, abre su constitución a partir de la importancia del referente numinoso, ya que sólo en él se halla la culminación de la existencia y la esencia.

La libertad, visto desde este punto, no tiene sentido si cada hombre no cumple con estas obligaciones. De esta manera, el ejercicio moral sólo se completa a partir de Dios. Dentro del pensamiento musulmán, es posible aceptar los derechos humanos instituidos en Occidente, sólo a partir de que cada hombre ejercite su libertad para asumir los deberes que se espera que realice para su Creador, sus semejantes y su propio ser. Así pues, los intelectuales conciben una relación intrínseca entre los deseos del hombre y los deseos de Dios, y que cuando éstos coinciden, se establece una sociedad justa e igualitaria, mas cuando se escinden, la crisis absorbe todo el cosmos social. Obviamente, los especialistas religiosos entienden esta crisis como un estado pecaminoso, teniendo como único referente el incumplimiento de la tradición, pero en definitiva, puede surgir otro de mayor importancia, el cual consiste en la rigidez de los “deseos de Dios”.

Entendiendo así la libertad, el pensamiento político del Islam concibe a la democracia dentro de una perspectiva particular. (Shariati 1989: 53-144; Cherif-Chergui 1977: 149-249; Musavi 1990: 129-153). Según nos dice Musavi, Occidente ha privilegiado una teoría política que exalta el “bien común” y cuya voluntad general se expresa en las decisiones de la “mayoría” de un 51% del electorado. Esta circunstancia, según el autor, permite que las minorías no sean libres ya que se les impone las decisiones de otros. En cambio, el Islam *“da preferencia a la voluntad del Señor de este mundo, por encima de las incontroladas aspiraciones y sentimientos de la*

mayoría de las personas. *El Islam rehusa despojar a Dios del control y poder legislativo y judicial.*” (Musavi 1990: 134).

Según esta concepción, Dios es tan extenso que tiene el suficiente poder para abarcar y dictaminar los referentes que cualquier vida humana debe obedecer. Así pues, la figura humana está hecha temerosa y maravillosamente, condición expresada en las normas y reglas que gobiernan la vida humana, las cuales se revisten de un carácter misterioso emanado de Dios. Esta concepción, al parecer, reflejaría una armónica síntesis pero ésta no se expresa en la realidad. La realidad nos habla de un sentimiento de lejanía que se expresa en el rebrote de cualquier fundamentalismo, sea islámico, judío u occidental.

Ya que el hombre debe encontrar su felicidad dentro de la sociedad mediante la práctica de la Ley islámica, es necesario que ésta sea conocida y extendida a todos los humanos, y por lo cual es necesario una sistematización de todo el *corpus* legal. (Jomeini: s/f; Fundación Al-Balagh: 1997; Al-Yannati: 1996; Akhtar 1996; Bahrami - Rabbani 1996; Rai 1997; García 1997). Básicamente, existen cinco categorías dentro de la Ley islámica: lo permitido, lo recomendado, lo desaprobado, lo prohibido y lo obligatorio. Todas éstas poseen un amplio desarrollo dentro de cada comunidad, emanada del juicio de los *ulema*, quienes interpretan toda la tradición. Todo este sistema está estructurado a partir de la concepción de que todo acontecimiento merece un juicio divino, es decir ya que Dios rige la causalidad del mundo, debe por lo tanto, vigilar su cumplimiento y recompensar o castigar al agente moral.

Esta universalidad que brinda la *shariah* islámica ayuda al ser humano a corregir su conducta, protege a la sociedad contra el caos y el desorden, le muestra el camino adecuado para el cuidado de los derechos,

responsabilidades e intereses, desarrollando en cada hombre el espíritu moral y la consciencia de lo legal. Estas funciones de la Ley expresan como dentro de una sociedad, se puede tener como claro referente la expresión tradicional de lo numinoso, y observar como se reproduce cada miembro a partir de ellos. En definitiva, esta vivencia tiene que ser observada dentro de los correspondientes contextos, por ejemplo, dentro de la comunidad de Lima se practica una vivencia idealizada de la Ley, gracias al número reducido de sus miembros y a la dinámica del campo religioso que le corresponde. Por otra parte cuando esta sistematización del sentido se reproduce en una sociedad de mayor número de miembros, se tiende a enfatizar el aspecto legal y no una relación íntima.

Los pensadores islámicos conciben a la par, una interpretación excepcional de la Ley, es decir cuando un hombre se encuentra dentro de circunstancias especiales que no le permiten obedecer plenamente estas leyes, puede dejar de practicarlas pero siempre y cuando, mantenga la consciencia de que su falta es un estado indeseable. Este margen de libertad se vive ampliamente en la comunidad de Lima, y permite una vivencia del sentido enfocada hacia la contemplación del misterio numinoso. En cambio, cuando la legalidad se estructura dentro del sistema gubernamental, se corre el riesgo de un alejamiento, el cual posibilita el surgimiento de interpretaciones rígidas de la Ley.

En contraste a esta visión del orden político, los judíos, basados en una razón crítica, entendida como el camino para elaborar leyes a partir de la comprensión de la realidad mediante el individuo, han construido sus relaciones sociales y políticas en base a la ética. La ética, como dijimos anteriormente, debe ser entendida como aquella capacidad de crear consensos a partir de la igualdad, no una igualdad de talante moral sino una

basada en el derecho de cada individuo de gozar de sus propias expectativas, manifestadas en sus deseos.

Esto ha permitido elaborar un sistema relacional, en el cual no se tenga un referente común, sólido y lleno de contenido significativo para todos los agentes, sino más bien, una proyección social de una estructura del gusto, no de un gusto definido, sino simplemente de un esquema racional. El principio de la ética es la libertad individual, tal como se entiende dentro de la filosofía moderna contemporánea. La libertad es la capacidad que tiene el hombre para decidir sobre su vida y sobre la vida de otros en base al respeto de la sistematización del derecho a ser iguales. Este principio corresponde, definitivamente, a una interpretación de lo numinoso, ya no entendida de manera personal sino como una dimensión difusa que se incorpora completamente en el sentido que cada agente le proporciona a las prácticas sociales, en base a su posición económica y social.

La razón, que generó esta visión del orden social, estuvo basada en el principio de la experiencia, pero luego devino en otra técnico instrumental. Esta sistematización se realiza en cada cultura, pero ésta en particular, se caracteriza por ser una sistematización de estructuras y no de contenidos, así pues, se genera un espacio anónimo dentro de la propia consciencia del agente, el cual busca llenarlo a partir de su sumisión a referentes contruidos por él mismo o adaptados de otras tradiciones.

Esta libertad se independiza de la tradición o de las costumbres, no negándolas necesariamente, sino sobretodo, convirtiéndolas en dimensiones de gusto a partir de las cuales, se entretajan las diferencias. Este concepto de la diferencia es, usualmente, clasista ya que el individuo es entendido por el producto del orden material en el cual vive. Así pues, la tradición puede convertirse también, en una mercancía y por lo cual, se puede publicitar u

ofertar al mejor postor. En definitiva, para un ser humano que tiene como base de su vida, la moral, esta condición secular puede resultar eminentemente profana o diabólica. De esta manera, cuando ambas interpretaciones se confrontan mediatizadas por una sistematización, el resultado siempre es negativo, ya que sus contenidos, aunque se hayan en estructuras similares, son exacerbados hasta un grado esencialista.

El individuo y su libertad, sólo pueden desarrollarse eficazmente dentro de un contexto que le permita legitimar sus deseos. En el mundo contemporáneo, este sistema político corresponde a las democracias liberales, las cuales han instituido como ley suprema el derecho del hombre a ser capaz de satisfacer sus intereses.

De esta manera, entre los judíos se ha desarrollado esta visión de libertad y de búsqueda de la satisfacción de sus gustos. En la comunidad de Lima, los judíos se han adaptado a la dinámica liberal, tanto económica como socialmente, y en definitiva en el estado de Israel, en el cual las dinámicas sociales corresponden al modelo de sociedades europeas. El principio de la libertad ha sido instituido desde el origen de este estado, en su autoproclamación como estado laico, lo cual generó muchas protestas en los sectores religiosos, conservadores y ortodoxos. En definitiva, la experiencia que tenían los fundadores del actual Israel privilegiaba la condición que tiene cada hombre de ser respetado en cuanto a su diferencia, siempre y cuando, ésta se adaptara a la razón del gobierno.

Esta concepción de libertad homologa los intereses personales, en cuanto estructuras y no contenidos, a la conformación de valores. Es decir, en este sistema el respeto a los intereses de uno mismo y del otro, tiene el suficiente sentido como para crear referentes axiológicos sólidos y reales. Esta

sacralización del gusto individual es el carácter propio de las dinámicas sociales de las culturas seculares como la judía o la occidental.

De esta manera, cada uno de estos valores debe ser respetado mediante un sistema que pueda incorporar esta diversidad dentro de relaciones justas y equilibradas. La escena adecuada es la democracia, ya que ella permite estructuras sólidas a partir de las cuales se proyecten los valores a cada individuo. La democracia es una norma de vida y como lo dice Brinker, no un simple juego de oportunidades, ya que en el respeto hacia ella las sociedades modernas pueden hallar una vía para superar el conflicto de la realidad mediante la conformación de un sistema simbólico altamente referencial para los humanos.

Esta construcción de valores es significado de la ausencia de los contenidos tradicionales como centros simbólicos, ya que la internalización de estos referentes ha permitido una interpretación crítica de ellos. De esta manera, el papel del agente en la democracia, se transforma en fundamental, ya que sólo a partir de él se puede constituir un sentido nuevo que permita la construcción de una sociedad, la cual cumpla su función como mediatizadora del sentido, sea del individuo hacia ella o de ella hacia él.

Este sistema corresponde a la institución de un *corpus* legal de estilo occidental, basado en el modelo parlamentarista británico. La sociedad de Israel, a partir de su vida en democracia, asume los conflictos que toda sociedad de este estilo vive: la rigidez de su razón técnico instrumental, el ocultamiento del conflicto de clases, la pluriculturalidad, y en definitiva los conflictos internacionales. (Geifman, Artículo 18; Hodara, Artículo 9; Leibovich, Artículo 1; Barylco, Artículo 10).

Por lo antes dicho, podemos observar como se entreteje una serie de conflictos entre los dos sistemas analizados, un conflicto que tiene su fuente, no en los contenidos sino en la manera cómo se viven, y especialmente, si se viven bajo la rigidez de la lejanía de aquel sentimiento numinoso que supera las contradicciones en todos los órdenes a partir de su revelación.

Todo sentido numinoso se origina en la *unio mystica* que permite la superación del conflicto a través del surgimiento de una síntesis entre la vida cotidiana y la verdad. Toda creación humana está sujeta al devenir dialéctico y por lo tanto corre el riesgo de una sistematización que aleja la verdad de la realidad que la vio nacer. En definitiva, este surgimiento es la gran metáfora de todas las actitudes y concepciones que se posee sobre Dios y el hombre, la existencia, la esencia, la libertad, la axiología y la gnoseología, todas ellas se definen, en cierto momento de la historia, a través de una revelación de intrínseco valor numinoso.

Este proceso ha sido descrito de manera insólita, utilizando metáforas pueriles y caricaturescas pero que poseen un profundo sentido de la realidad en el libro *Rebelión en la Granja*, del inglés Eric Arthur Balir (seudónimo George Orwell), quien mediante esta narración describe como se efectúa la transformación entre un momento de la historia eminentemente voluntarioso y enérgico por la igualdad y la justicia en un sistema rígido que explota los deseos humanos para su beneficio, ya sea ético o moral. El análisis psicológico realizado por el autor, parte de la comprensión de como el conflicto se internaliza en los agentes y como en la superación de él mediante la acción o revolución, se encuentra la inalterable ley de la vida de que “todos los animales somos iguales pero algunos somos más iguales que otros.”

Este proceso, descrito a lo largo del trabajo mediante la exposición del desarrollo de las interpretaciones religiosas de cada comunidad, teniendo como referente la creación artística y filosófica, las cuales se expresan en las acciones que cada hombre realiza y en el sentido que les atribuye a ellas, es el camino que todas las culturas desarrollan a partir de sus propios referentes. Si en éste aparece el conflicto, definitivamente, es debido a la incompreensión del núcleo profundo, originado en la síntesis simbólica. El sentimiento de lejanía que genera las continuas racionalizaciones del sentido numinoso, permite que cada agente y cada institución ingrese en un solipsismo sea personal, subjetivo o individual. Esta angustia existencial, lejos de ser una expresión meramente corporal y personal, es el resultado de largos procesos en los cuales el sentido de los contenidos ha ido abandonando la estructura que le dio forma y medida en el mundo. Una vez que la forma permanece sola, tanto el hombre como la sociedad ingresan en un franco proceso de transformación. Estos procesos de conversión son generados por una concepción dialéctica que no resuelve el conflicto, sino lo desplaza mediante la imposición arbitraria y deshumanizadora de la vida. De esta manera, la historia de la fe, comprendida en la proyección de la metafísica del poder, es la historia de la humanidad, una humanidad que busca, principalmente, vivir dentro de una sociedad justa y equitativa.

Estos procesos sociales se desplazan, no sólo al interior de cada sociedad, sino que proyectan estrategias hacia el exterior, es decir hacia otras culturas. En todas las épocas cada cultura ha desarrollado un discurso sobre el otro, algunas han privilegiado el universalismo, en base a su similitud. Esta similitud está basada en una comprensión significativa de las estructuras, en la cual no importan los contenidos sino la manera cómo se vive, un ejemplo claro de ello, es la paradigmática historia de Alandalus. (Manrique 1993; Elía 1998; Peirone 1985; Jomier 1989; Joannes 1985).

La historia de los Reinos Taifas posee como característica principal su extraña capacidad de haber servido como contexto importante para la convivencia entre los pueblos del libro. Esta convivencia no sólo significa la ubicación espacial de las tres comunidades dentro de la ciudad, hecho que aún se presenta en muchos países, sino significa la capacidad que tuvieron las tres tradiciones de interactuar a partir de la diferencia y desarrollar un estilo propio en todos los campos de la vida social. No era una convivencia indiferente sino era una verdadera interacción entre las tradiciones, en la cual cada una se enriquecía de los aportes que los otros les brindaban sin desdibujar su identidad. En este reino musulmán se permitió la creación de las más exquisitas obras de la Edad Media, y desde luego hubo correspondencia en la vida política y social, ya que tanto judíos como cristianos, se alternaron en el poder y en la administración de la sociedad. Ejemplo de ello, fueron los altos cargos que obtuvieron Hasdai Ibn Shaprut, Samuel ben Yusuf Halevi, el reconocimiento de Maimónides, de Avicebrón, y Ben Sahl.

Definitivamente, esta convivencia puede comprenderse, no sólo gracias a la tolerancia de los reinos musulmanes sino principalmente a la identificación del sentido social entre estas comunidades. Recordemos que en esta época todas habían realizado una interpretación de la tradición a través de la persona, y por lo cual los referentes simbólicos poseían un alto referente significativo. Todos no creían en lo mismo pero todos creían de la misma manera.

Largas son las historias sobre las futuras experiencias interculturales que se desarrollaron fuera de Alandalus, y sobretodo, a partir de 1492. Todas ellas, lamentablemente, llevan un signo desagradable tanto para las víctimas como para los victimarios. El siglo pasado y el actual han sido testigos de una serie de intercambios frustrados entre estas tradiciones: el holocausto judío,

la invasión de los territorios palestinos y las guerras por su posesión, las matanzas llevadas a cabo tanto por judíos como por palestinos en una lucha cruenta, son el significado del proceso de alejamiento del sentido del cual hemos hablado anteriormente.

Durante muchas de nuestras entrevistas, no sólo con miembros que viven en la comunidad peruana sino que usualmente radican en los territorios del Medio Oriente, se nos manifestaba cuan importante era conseguir una paz duradera que representara una convivencia verdadera que respetase las diferencias. Judíos y musulmanes nos cuentan como por mucho tiempo han vivido estas tres comunidades dentro de Medio Oriente mediante un respeto mutuo. En definitiva, cuando las razones de gobierno tergiversan mediante una instrumentalización de los contenidos culturales, las relaciones personales; y los académicos exaltan esta diferencia mediante discursos esencialistas de supuesta “objetividad” positiva; el conflicto se transforma en irresoluble. Todo empeora cuando estas razones, desarrolladas por mucho tiempo, logran encarnarse mediante los procesos de institucionalización en los agentes, los cuales alienados por estructuras vacías, expresan un comportamiento fanático.

De esta condición no se libran ni judíos, ni cristianos, ni musulmanes (Castells 1998: 27-91), ya que la lógica de sus instituciones está basada en una estructura mental moderna, en la cual se desarrolla trágicamente una visión que intenta imponer la condición privativa de una comunidad a la condición del género humano. Los tratadistas que desarrollan un relativismo radical basada en la constitución cerrada de las culturas, incentivan incorrectamente, las condiciones esenciales de cada una. Esta interpretación de la realidad es inadecuada, ya que en la conformación de la esencia, la existencia la precede, el *ethos* es precedido por el *pathos*, la razón por la sensación. A partir de esta experiencia sensible, se desarrolla

una racionalización de la práctica que no puede homologarse a una de estilo puro y radical.

Esta racionalización de los contenidos ha tenido verdaderos y acertados críticos, nosotros recogemos las críticas de Frederic Jameson y Slavoj Žižek, compiladas en el libro *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. El primero desarrolla, su idea expuesta ya anteriormente, que el multiculturalismo, entendido como la esencialización de la cultura, es la lógica cultural del capitalismo avanzado, entendiendo a éste no sólo en el sentido de modelo económico sino, principalmente, como modelo relacional extendido por todo el orbe. El segundo, mediante una explicación de las estrategias de las ideologías, nos muestra como el síntoma del capitalismo se expresa en que: *“La tolerancia liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro “real” por su “fundamentalismo”, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce: el “Otro real” es por definición “patriarcal”, “violento”, jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras.”* (Žižek 1998: 157).

Así pues, esta lógica del capital que empezó con una “nacionalización de lo étnico”, ahora se transforma en una “etnicización de lo nacional”, lo que corresponde a lo que nosotros hemos llamado la individualización del género. El análisis de este proceso determina que *“la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo, esa aptitud que trata a cada cultura local como el colonizador trata al colonizado, como nativo.”* (Žižek 1998: 172). Esta visión del otro como nativo, esgrimida muchas veces por la clásica antropología, encuentra una interesante crítica en el texto *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*, que compendia algunos comentarios de Bourdieu, gracias al editor Wacquant. Su crítica gira

en torno a la necesidad de pensar la realidad en términos relacionales, y afirmando que toda construcción esencial es producto de ésta. (1995: 159-198).

Así pues, podemos decir que este proceso de racionalización, llevado a cabo por innumerables intereses, expresados mediante la razón técnico instrumental de la noción de gobierno, ha permitido, a través de la interiorización de este sentido en los agentes, la explosión de estas condiciones en innumerables acontecimientos. Éstos son producto de una serie de procesos históricos que han posibilitado el surgimiento de estrategias, odiosamente empecinadas en exaltar la diferencia, las cuales han desbordado el vacío de sus estructuras en sucesos signados por la muerte y la tragedia. Tanto ayer como hoy, los hombres viven momentos que permiten la expresión de la verdadera naturaleza humana, es decir crear cultura.

La diferencia debe llevar al compromiso de cada humano por desarrollar un sinnúmero de relaciones que permitan construir un nuevo modelo, en el cual se efectúe nuevamente la síntesis entre la forma y el contenido, ya que en momentos de crisis, gracias a su condición de *homo creator*, se transforma en *alleator et moderatur rerum*.