UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS Fundada en 1551
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
E.A.P. DE ANTROPOLOGÍA

LA METAFÍSICA DEL PODER: *Excursus* histórico sobre la Identidad Cultural a partir del estudio de la producción y reproducción del Capital Religioso de las Comunidades judía e islámica en Lima (1950-2000)

TESIS Para optar el Título Profesional de : LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA

AUTOR
MARTÍN O. JAIME BALLERO

LIMA - PERÚ 2002

INTRODUCCIÓN . 1

CAPÍTULO I CIENCIA DE LAS RELIGIONES . . 7

HACIA LO SAGRADO . 9

LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN . . 13

EL MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN . 23

LOS PUEBLOS DEL LIBRO . 29

El Pueblo de la Alianza.- . 31

El Pueblo totalmente entregado a Dios.- . . 32

CAPÍTULO II. LA EXPERIENCIA DE DIOS . . 35

SHEMA ISRAEL . . 41

Etapa del Segundo Templo (515 aC - 135 dC).- . 44

Desde 135 dC hasta 1789 dC.- . 46

La Sahada . 48

Desde 610 dC hasta 800 dC.- . 51

Las Interpretaciones (del 800 dC a 1800 dC).- . 54

Las hierofanías en la modernidad . . 57

Las primeras experiencias modernas de Dios.- . . 60

La Modernidad en los Judíos.- . . 63

Los Musulmanes en la Modernidad.- . . 64

Secularización: una Hierofanía del Individuo . . 65

El Proceso de lo Numinoso . 67

CAPÍTULO III. LA EXPERIENCIA TRASATLÁNTICA DE DIOS . . 71

LOS JUDÍOS EN EL PERÚ . 74

LOS MUSULMANES EN EL PERÚ . 84

LA DINÁMICA DE LA EXPERIENCIA . . 92

CAPÍTULO IV. EL CAPITAL Y EL CAMPO RELIGIOSOS . 97

LAS PRIMERAS FORMAS DE CAPITAL Y CAMPO . 103

UNA INTERPRETACIÓN DEL CAPITAL Y DEL CAMPO . . 111

LA MODERNIDAD Y SUS EXPRESIONES . . 127

LAS CREACIONES RELIGIOSAS DEL SECULARISMO . . 138

EL PROCESO DEL CAMPO RELIGIOSO A PARTIR DEL AGENTE . . 144

CAPÍTULO V. EL CAMPO Y EL CAPITAL RELIGIOSOS EN LIMA . . 149

UNA HISTORIA HACIA EL SECULARISMO . . 150

UNA VIVENCIA DE LA TRADICIÓN . 173

LA CONSTITUCIÓN DE LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS . . 190

CAPÍTULO VI. EL SENTIDO SOCIAL . 197

EL ORIGEN DEL SENTIDO . . 199

CULTURA E IDENTIDAD . . 216

LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL . . 221

CAPÍTULO VII. LAS IDENTIDADES Y LAS RELACIONES INTERCULTURALES . 225

INDIVIDUO VS. SUBJETO . . 225

ÉTICA VS. MORAL . 237

CONCLUSIONES . . 249

BIBLIOGRAFÍA . 257

ANEXO . . 267

INTRODUCCIÓN

La Historia de la fe es la historia de la vida, y al intentar comprender la riqueza de las manifestaciones religiosas de los pueblos, el antropólogo se expone a la comprensión de los más elevados valores y expresiones de la cultura a partir de la cual puede definir algunas consideraciones sobre la naturaleza y el desarrollo de la sociedades. El elemento simbólico de la cultura expresa la riqueza creadora de la relaciones sociales, las cuales están situadas en el eterno conflicto de la realidad; es decir, el uso de la *praxis* que intenta realizarse mediante la constitución de un orden.

La vida humana, inserta en la irrealidad propia de la fatuidad del hecho, intenta encontrar lo auténtico, lo seguro, lo constante; en esta búsqueda personal e íntima se refleja la convergencia de innumerables circunstancias que dibujan las nuevas formas de llegar a lo absoluto. De esta manera, todas las culturas encuentran su estabilidad social mediante la creación de símbolos definidos por su características sociológicas; esta estabilidad guía, a manera de un mapa, la conducta del ser humano, proporcionándole un conocimiento, cierto y veraz, a partir del cual se transforma en agente y representante de la acción social dentro de un conjunto de instancias que sirven como contexto discursivo de la *razón práctica*.

Esta unidad simbólica, encarnada en el hombre, le permite crear una serie de estrategias, las cuales se adecúan a diversos lugares y situaciones tanto históricas como geográficas. Así pues, una comunidad encuentra maneras sólidas de llevar su mundo a través de distintos marcos y estructuras de referencia, elaborando un sistema de acciones yuxtapuestas e intercambiables.

Estas ideas nos permitieron acercarnos a la realidad de distintas comunidades que viven en Lima, en un intento por estudiar sus tradiciones religiosas y sus interpretaciones culturales. Los ortodoxos, los judíos y los musulmanes fueron parte de las primeras indagaciones de este estudio, realizadas con el objetivo de circunscribir nuestro tema. En esta etapa preferimos dedicarnos a las comunidades judía e islámica, con el fin de realizar un estudio comparativo que nos permitiera vislumbrar algunas consideraciones generales sobre el proceso de lo sagrado, debido al hecho que entre ellas existen numerosos puntos en común , como por ejemplo la adoración a un mismo Dios, la revelación mediante profetas y libros sagrados, similitud en muchos aspectos sociales y culturales. Pero a la vez, encontrábamos una serie de conflictos y disputas surgidos a partir de mediados del siglo XIX que han ido creciendo por supuestas causas religiosas. De una u otra manera, este trabajo quería explicar cómo se entretejían las relaciones interculturales en base a la definición cultural a partir de la producción y reproducción del capital religioso de cada tradición.

Así pues, nos dedicamos a realizar el trabajo de campo con dichas comunidades en Lima y a estudiar sus tradiciones, mediante conversaciones con los encargados religiosos sobre sus creencias y sus prácticas. Estas conversaciones tuvieron como base la lectura de los libros sagrados y algún conocimiento de los principales libros exegéticos. Posteriormente, nos dedicamos a entrevistar a los miembros de las comunidades con el objetivo de conocer las manifestaciones y las vivencias religiosas de la comunidad, para comprender cómo se habían transformado y reproducido los símbolos sagrados. Además, nos interesamos por estudiar las manifestaciones artísticas de cada grupo, para comprender las actuales dinámicas culturales.

Por nuestra parte siempre ha habido interés en plantear este tema a partir de dos supuestos: la importancia de la historia en el desarrollo de la tradición y por tanto la necesidad de interpretar la actual situación de las comunidades peruanas como producto de innumerables acontecimientos tanto de carácter sagrado como profano; y, la necesidad de estudiar a estas comunidades en el proceso de su interacción y, principalmente, con la sociedad occidental, por lo cual, consideramos necesario analizar algunas expresiones de la cultura religiosa de Occidente, con el objetivo de comprender cuáles podían ser las relaciones e intercambios culturales. Estas dos ideas estructuraron nuestro primer acercamiento a las tradiciones judía e islámica radicadas en Lima. Por tanto, hemos buscado desarrollar un línea de interpretación de la Historia de la Fe, que no se limite a judíos e islámicos, si no que también analizara el proceso religioso a nivel general relacionado con la creación de identidad.

Aunque de esta manera, siempre hubo interés en dedicar un espacio al análisis de todo el conjunto de la creación religiosa, nos habíamos limitado por cuestiones de método a los casos descritos. Posteriormente, en medio de nuestra investigación ocurrieron los eventos, por todos conocidos, del 11 de septiembre pasado, el cual nos obligó a retomar una serie de datos y análisis descartados. Así pues, aunque conscientes de nuestras limitaciones de tiempo y de espacio, creímos conveniente realizar un estudio mucho más amplio del que originalmente se planeó, tomando en cuenta nuestras notas sobre el desarrollo de las tradiciones y su interacción con una cultura globalizada.

Este intento está basado en la comprensión de la dinámica religiosa de los casos

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

escogidos, proyectados a la realidad mundial. Para entender los actuales acontecimientos era necesario ampliar nuestro espectro de análisis a la producción y manejo del capital que se realiza en el mundo judío, islámico y occidental. Estos nos permitiría esbozar algunas consideraciones sobre lo que se ha acordado denominar "fundamentalismo", el cual se desarrolla tanto en oriente como en occidente, el primero basado en la tradición, el segundo en la razón, sea de estado, de mercado o individual.

Nos permitimos esta licencia, ya que es imposible tratar sobre religión aún en versiones cientificistas sin tomar en cuenta algunas digresiones de talante filosófico sobre todo cuando se habla de la existencia humana y del compromiso que esta debe asumir en el mundo. Las actuales circunstancias han forzado, aunque desde el principio de la elaboración del proyecto se estimó así, disertar sobre las implicaciones éticas del fenómeno religioso.

Así pues, cumplimos con nuestro deber humano e intelectual de aportar algunos lineamientos para comprender el misterio de la Fe, que cada día implica más vidas, dejando de lado el solaz descanso del intelectual en el mundo de los ensueños. Si algo se le debe a la fenomenología es, justamente, esta nueva actitud que impulsa al investigador a comprometerse con el estudio, a cooperar con el mundo que le asiste y le brinda un lugar donde divagar y entregar su espíritu a las gratificaciones del intelecto.

Por lo tanto, hemos estructurado el actual trabajo en base a una síntesis entre la historia mundial de las tradiciones a partir del estudio de los casos peruanos y nuestra perspectiva de la antropología de la religión. Así pues, sobre este doble seguimiento de ambas tradiciones, hemos intentado organizar el material tanto bibliográfico como etnográfico, por lo cual hemos dividido el trabajo en dos partes. De esta manera, la primera parte llamada La Historia de la Fe contiene el primer capítulo, el cual habla sobre nuestra visión de lo sagrado, desarrollada a partir de la crítica de los tratamientos que la modernidad ha elaborado sobre el conocimiento de la experiencia de lo divino, estableciendo las relaciones científicas entre la cultura y lo numinoso; explicando el paso entre el Numen y el Nomen, en base a la cual podríamos comprender cómo entienden los nuevos agentes de una u otra tradición su vida y su actuar en el mundo.

Los dos siguientes capítulos son una sistematización de la experiencia de lo divino, tomando en cuenta las hierofanías y su relación con la historia. El segundo capítulo, específicamente, es un clasificación de las experiencias de la tradición en sus lugares de origen: Europa y Medio Oriente, el cual busca explicar como se comprende el misterio en cada etapa de su desarrollo. El tercero es una descripción de cómo se vive en Lima dicha experiencia, modelada a partir del bagaje cultural traído por los inmigrantes y cómo se ha desarrollado a través del contacto con la sociedad limeña.

Los capítulos cuarto y quinto buscan explicar cómo la experiencia religiosa se ha sistematizado mediante la función del campo religioso, el cual se instaura por la interacción entre los especialistas y los laicos (término que debe ser entendido de manera general como aquellos que deben obedecer las limitaciones del capital religioso), de fundamentar las innumerables creaciones que tienen como fuente lo sagrado, denominadas capital religioso. El primero desarrolla esta dinámica mediante el análisis de las formas asumidas por los pueblos dentro del contexto originario; el segundo lo hace

específicamente en el caso de las comunidades de Lima.

Prosiguiendo con el esquema, desarrollamos la segunda parte de la investigación, titulada La Metafísica del Poder. Dentro de esta, se encuentra el sexto capítulo, el cual busca establecer cómo a partir de la producción y reproducción del capital religioso y del establecimiento de un *habitus* religioso se ha podido definir una *manera de ser* en cada cultura. Esta relación está determinada por lo que hemos denominado Metafísica del Poder. Definir cuáles son las características de este *habitus,* a partir de la vivencia de la tradición, ha sido el objetivo de este trabajo, el cual esperamos haber satisfecho. En el capítulo séptimo, en base a estas consideraciones hemos podido entender cómo se desarrolla el proceso de la interacción de las culturas estudiadas, a los largo de la historia, del mundo actual y de la convivencia en Lima. Así pues, estudiamos cómo a partir de la constitución de una identidad cultural, cada grupo ha elaborado una serie de estrategias mediante las cuales se relaciona entre sí, e intentamos realizar un balance antropológico de las relaciones interculturales entre cristianos, musulmanes y judíos dentro de los nuevos contextos mundiales.

De esta manera, nuestro intento por estudiar la riqueza de estas tradiciones en su desarrollo histórico ha buscado entender cuáles son los fundamentos de cada cultura, presupuestos con los cuales elaboran estrategias de convivencia entre ellos mismos y con otros pueblos. Esta comprensión, esperamos, sirva para encontrar una manera sana de convivir en un mundo plagado de diferencias que cada vez más se acercan virtualmente; la irrealidad en la cual este mundo ha caído, su indiferencia ante el prójimo, ante el rostro de nosotros mismos expresado en la vida del otro, por la irremediable pérdida del sentido de la persona es la expresión más concreta de una total incomprensión alienada del mundo moderno.

Esta incapacidad ha sido generada por la absurda suplantación de la realidad por la prueba, de la existencia por el certificado. Esta irrealidad nos ha hecho imposible mirar más allá de nuestro solipsismo y ha permitido nuestro encierro en arenas estériles. El comprender el alma humana y sus deseos es un paso necesario para construir una nueva sociedad justa y solidaria, pero no solidaria en base a la unificación vacía de los esquemas si no en el reconocimiento de una experiencia de carne y hueso, que vive y siente la triste realidad de la guerra y la destrucción. De ninguna manera debe entenderse esta propuesta como el desconocimiento o la negación de los intereses políticos o económicos nacionales o transnacionales, que siempre han existido, sino como un acto consciente que busca establecer que los intereses deben estar dirigidos hacia el hombre y deben basarse en el conocimiento de las diferencias reales y no simplemente rechazarlas *a priori* como producto del fanatismo o de la sed de sangre.

Por lo tanto, si alguna colaboración hacemos a esta nueva necesidad que surge en el mundo de aprender a convivir a partir del conocimiento íntimo de las diferencias, nos sentiremos completamente satisfechos. La cultura tiene más elevados fines que prestarse como justificación de matanzas y atropellos, ya que en ella se encuentra la única oportunidad de remediar los conflictos e intereses inherentes a la condición humana mediante la creación simbólica, una creación que parte de la conciencia de la diferencia y que busca la unidad de los hombres. La búsqueda de la civilización es la exigencia del nuevo mundo, en pos de la construcción de una ciudad en la cual puedan habitar los

hombres *de buena voluntad*.

Finalmente, por la realización de esta tesis, debo agradecer el financiamiento del Consejo Superior de Investigaciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, canalizado mediante el Instituto de Investigaciones Históricos Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, que satisfizo buena parte de los gastos de la investigación. Además, el importante apoyo de mi asesor el profesor James Regan, quien me brindó su apoyo desde el inicio del trabajo. Desde luego, agradezco a todas las personas que me hicieron posible enfrentar las responsabilidades asumidas en la factura de esta tesis, a Fátima Valdivia, quien me brindo su ayuda para salir de muchas elucubraciones, a Gianina Pincilotti, quien me asesoró en el perfeccionamiento del estilo de muchas traducciones, a Karina Yakushi y Ernesto Frech, sin cuya ayuda hubiera sido imposible terminar satisfactoriamente este trabajo en muchos sentidos, y a mis familiares, especialmente a María Teresa Ballero, quien ha permitido con su incondicional estímulo y apoyo a que dedicara toda mi vida al estudio de las expresiones del espíritu humano, la música, el arte y la filosofía. No estarían completos estos agradecimientos si no mencionara al P. Jorge Mauchi, quien me enseñó que lo más importante era aprehender una obra en su conjunto a partir de la aplicación de una razón intuitiva dentro del quehacer filosófico, mediante el desarrollo del sentido de humanidad, el cual se origina en la práctica estética y religiosa del mundo. A ellos mi incondicional agradecimiento.

CAPÍTULO I CIENCIA DE LAS RELIGIONES

Cuando el hombre levantó el rostro al cielo y fue capaz de la autoconsciencia pensó en Dios. Así pues, posiblemente narrar la historia de la fe, es narrar la historia del hombre, la historia de su vínculo con los límites de lo ilimitado; posiblemente, por ello, sea una de las aventuras más interesantes pero a la vez más frustrantes del quehacer intelectual, ya que el hombre inserto en un mundo, controlado por un espacio y un tiempo, busca trascender lo trascendente y comprender aquello que ha sido considerado inefable e ilimitado.

Si la historia de las religiones se pudiera expresar en una sola palabra, ella sería misterio. Tan misteriosa como el altar de Dios, tan terrible como el *Sancta Sanctorum*, tan sublime como la luz gnóstica. Aún para los incrédulos el estudiar la religión se vuelve una constante interrogante, no posiblemente porque se versa sobre dioses, ritos, oraciones, arrobamientos sino porque hablar de religión es hablar de humanidad; en última instancia, es hablar de aquella actitud que asume el hombre frente a una realidad completamente extraña pero que aún así consigue dominar su comportamiento, y doblegarlo hasta la soledad, la alegría, el dolor y la muerte.

Estas experiencias del hombre que determinan su vida y a la vez son determinadas por instancias supraindividuales se han convertido en el quehacer de una nueva antropología. Los antropólogos buscan penetrar en la polifonía coral para identificar cada tesitura y comprenderla dentro de un contexto coherente y ordenado; buscar el orden y el sentido dentro de los actos existenciales de cada hombre y en base a esa búsqueda leer

el comportamiento social se ha convertido en el nuevo objeto de la ciencia de la cultura.

Podríamos coincidir en que una de las experiencias fundamentales de la humanidad es la religiosa. Todos los hombres, en todos los tiempos, han elevado su existencia a sentimientos que involucran lo absoluto, lo inefable, lo unívoco, lo indeterminado…todos los hombres han querido fijar su existencia en lo eterno y detenerse en el gozo de la completitud del sentido.

Es responsabilidad de la Ciencia de las Religiones estudiar las experiencias religiosas de la humanidad. El estudio de las religiones debe tener como fin último el análisis del *núcleo profundo de la religión,* es decir el contacto con el estado numinoso y las diversas manifestaciones de éste, mediante la interpretación de la tradición y de su vivencia en los miembros de una comunidad.

El estudiar la religión desde diversas perspectivas reduccionistas, sea socioeconómica, psicoanalítica, etc., no enriquece el conocimiento sobre ella, antes bien, limita la realidad religiosa a un número de circunstancias que no permiten la comprensión del fenómeno. La religión como fenómeno social se entrama dentro de una serie de realidades complejas que sólo permiten ser comprendidas desde una visión global y holística, y no dentro de esquemas limitados.

La Ciencia de las Religiones tiene como principal objetivo la comprensión de las revelaciones del misterio divino ante el hombre, una revelación que surge *ex nihilo* y se desarrolla dentro de la sociedad, conquistando los espíritus de cada hombre para la vida eterna. La dinámica social de la religión permite el desplazamiento de la revelación, primero a la naturaleza, luego al interior del ser, conquistando cada frontera que el hombre pone entre Dios y él mismo. De esta manera, el análisis de la ciencia de la religión resulta paupérrimo si es que no se estudia su *núcleo profundo*, aun si se realizara un magnífico estudio en otro niveles de la sociedad.

A través de la historia del pensamiento, aquello que nosotros hemos denominado *núcleo profundo de la religión*, con el objetivo de resaltar sus características sociológicas, ha sido llamado lo sagrado. Así pues a partir de esta identificación surgen las siguientes preguntas ¿cómo podríamos comprender algo que se caracteriza por ser inefable? ¿cuál es la herramienta que debe privilegiar nuestra perspectiva sobre el estudio del hecho religioso? En definitiva, la comprensión de lo sagrado ha tenido muchos cambios, desde la modernidad se le consideró un conocimiento caduco y a finales del siglo XIX se declaró la muerte de Dios; se pensó que la religión ya no influiría en la vida de los hombres pero, en definitiva, aun a pesar de tales anuncios, lo sagrado ha constituido una realidad viva y palpitante que se expresa en los hechos de la historia.

Las manifestaciones de lo sagrado se encarnan en las decisiones de los hombres. La relación que se establece entre ellos permite que cada persona se incorpore a un mundo donde la existencia se transforma, donde se crean nuevas dimensiones de actuación, en las cuales el acto humano se sublima y se diluye en la divinidad. Así pues, lo sagrado aparece *tremendum et fascinans* ante nuestros ojos, como diría Rudolph Otto, y se apodera del hombre en una relación ambivalente, descrita por Lutero admirablemente: “Así nosotros veneramos un santuario con temor, y, sin embargo, no huimos, sino que nos acercamos con más ahínco” (Lutero en Otto 1991: 51).

HACIA LO SAGRADO

El primer paso hacia la comprensión de la experiencia religiosa se da a través de la intelección de lo sagrado. Lo sagrado ha motivado, en la historia del hombre, a innumerables pensadores, quienes intentaron definirlo mediante la utilización de una serie de metáforas, algunas provechosas otras lamentables.

A nuestro parecer, las mejores metáforas han sido creadas por aquellas personas que han vivido el misterio de la divinidad plenamente. Los místicos se han caracterizado por expresar esta relación con lo divino de manera especial; así pues a través del análisis de algunos textos definiremos algunas características

Reza así una carta de Teresa de Avila enviada a su hermano Lorenzo: "Juntáis quien no tiene ser/ con el Ser que no se acaba:/ sin acabar, acabáis;/ sin tener que amar, amáis;/ engrandecéis nuestra nada." (Domínguez 1934: 307). En esta carta Teresa de Avila define básicamente todas las expresiones divinas, la primera consiste en su trascendencia, ya que Dios es el ser que no se acaba, es "la hermosura que excede a todas las hermosuras". La divinidad siempre ha sido situada en un espacio y tiempo especiales, fuera de toda realidad, ya que supera toda presencia, pero a la vez está íntimamente relacionada con ella, la crea, la mantiene, la sostiene. ¿De dónde deviene esa trascendencia divina? ¿Qué le provee a la divinidad la capacidad de elevarse sobre el mundo y constituirse en un cosmos especial? Su carácter ontológico.

¿Qué buscan los místicos en Dios? Ser. Ellos desesperan por el contacto con Él: "¡Ay, qué larga es esta vida,/ que duros estos destierros,/ esta cárcel, estos hierros,/ en que el alma está metida!/ Sólo esperar la salida/ me causa un dolor tan fiero, que muero porque no muero" (Teresa de Ávila en Domínguez 1934: 310). La naturaleza religiosa busca la perfección de la existencia, el acto puro, la forma clara, como dirían los medievales.

Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* nos dice: "La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico" (Wittgenstein: 6.45). Dios es un ser, cuyo concepto es el límite de lo ilimitado, es la mayor seguridad del abismo de la existencia, es inefable justamente porque mientras asegura el ser distorsionando el tiempo y el espacio se define como indefinible; pero lo importante es que la divinidad se define [1] como un objeto [2], el cual se constituye como un ser autónomo, oponiéndose al humano.

Esta oposición se instituye en el proceso de la conformación ontológica de la divinidad. Todo ser divino, según nuestra interpretación del concepto de Wittgenstein, se conforma a través de la superación unívoca de las diferencias mediante una síntesis que

[1] Definir proviene del verbo latino finio: limitar, poner límites.

[2] Objeto proviene del frecuentativo de obiecto que significa poner delante, oponer.

surge del conflicto. En la ontología de Dios se involucran dos aspectos que vistos de manera independiente son contradictorios, pero que vistos de manera relacional nos muestran cuál es la dinámica y naturaleza de lo sagrado.

Dios, en las tradiciones estudiadas, es entendido como aquel ser que contiene todo, en grado absoluto; pero a la vez, se nos muestra como ordenador y dispensador del cosmos. La superación simbólica del conflicto que significa el ser divino es la estrategia social para unir la inmensa cantidad de posibilidades reales que inundan la vida humana con un camino certero que proyecta las acciones valederas de toda una sociedad. Lo ilimitado en el ser divino significa la pasión contenida en la inmensidad de la naturaleza humana, expresada siempre en el lenguaje mitológico como la densidad de las tinieblas, de la noche, la presencia femenina y el desenfreno sexual. Lo limitado significa la forma perfecta que armoniza todos los contenidos con el objetivo de plasmar la culminación de un primer movimiento patético que busca consumarse en la brillantez de la perfección.

Así pues, la superación del conflicto entre el *pathos* y el *ethos* condensa la naturaleza de lo sagrado, en un proceso en el cual la función surge de la interacción entre diversos significados, los cuales encuentran su signo en la proceso histórico y cultural. De esta manera, la divinidad se constituye en una unidad cerrada, es decir, limitada que por su carácter sintético se muestra trascendente; esto no implica que la unidad limitada sea fija, inmóvil o puramente legal. El alejamiento de la divinidad de sus orígenes ontológicos permite la existencia de concepciones filosóficas que conceptúan a Dios no sólo como un ser trascendente sino completamente estático (vgr. El apriorismo kantiano aplicado al concepto de Dios); por lo cual, explican a Dios mediante el cumplimiento de la ley (imperativo categórico). Esta explicación está en flagrante contradicción con la etnografía, ya que el surgimiento del ser divino está relacionado con la marginalidad, la rebelión y el incumplimiento de la ley dictada que lo precede.

Lo trascendente objetivado desborda ser y permite que el hombre ingrese en el, dándose la *unio mystica* que describe Bernardo de Claraval en su *Del Amor a Dios* así: “Ese perderse uno a sí mismo, ese ser como si no fuera, ese no sentir, ese anonadarse y como anularse no es cosa del afecto humano, sino proeza del celestial vivir” (1947: 1395). Pero lo sagrado no sólo se instituye como refugio del abandonado, sino principalmente su carácter ontológico se transforma en el fundamento del mundo, es decir del cosmos: “Hemos, pues, de participar de ese sentir y de entrar en ese orden, y no consentir que ni nosotros ni cosa alguna creada de las que fueron, o son, o pueden ser, deje de pertenecer enteramente a Dios y se sustraiga a su voluntad, pues Él ha querido que no hubiese nada que no fuera para sí…” (1947: 1396).

Así, la divinidad se define como el primer y principal ser, del cual deriva y al cual volverá todo. ¿Y cómo se expresa lo sagrado, como se puede hablar de lo innombrable, como dice Lao Tse? Ya que lo sagrado expresado en la hierofanía surge del Sentido, categoría sociológica que luego definiremos, es deducible que el numen se convierta en acto. ¿Dónde podemos encontrarlo? Ciertamente, tenemos una muestra de Dios en los textos arriba escritos, pero además de la literatura, este contacto se puede expresar en el pensamiento y el arte. Estas manifestaciones son las privilegiadas, ya que condensan las primeras intenciones que el hombre posee sobre la divinidad. Definitivamente, no podemos olvidar el cumplimiento ritual, la creencia y cuantos elementos pertenecen al

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

capital religioso. Todo este conjunto se sintetiza en los siguientes versos, pertenecientes a la exegética cristiana: "*Littera gesta docet/ quid credas allegoria/ Moralis quid agas/ quo tendas anagogia"* [3] .

De esta manera, la divinidad se transforma en el primer concepto en el cual se basa todo. Ella es una constante metáfora, que vive y se mantiene en la expresión, sea pensada o actuada. Debido a esto, la principal herramienta que debe ser utilizada para la comprensión de lo sagrado es el lenguaje, ya que sólo a través del estudio de la metáfora se nos puede hacer comprender la dinámica de lo numinoso a partir de la cotidianidad, del paso del Numen al *Nomen*, lo cual se instaura en un círculo dialéctico.

La concepción del lenguaje que nos es útil para el conocimiento de lo sagrado, se describe en las *Investigaciones Filosóficas* de L. Wittgenstein., cuando empieza citando a San Agustín "…*en las Confesiones (1.8):*

"Cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliguan, et cum secundum eam vocen corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum ema vellent ostendere. Hoc autem eso velle ex motu corporis aperiebatur; tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae flunt vultu et nutu ocularum ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicant affectionem animi in petendis, habendis, rejiciedis, fugiedisve rebus. Ita verba in variís sententiis lucis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis sinis ore, per haec enuntiabam" (Investigaciones Filosóficas 1) [4] ***.***

En estas palabras podemos comprender claramente cual es la capacidad que tiene el lenguaje para comprender a la divinidad. El lenguaje es una serie de juegos que mediante los signos que contiene y utiliza nos muestra una realidad, que se fundamenta en la experiencia del individuo y en la consistencia del orden lógico instituido a partir del mundo.

A diferencia del *Wittgenstein del Tractatus,* éste ha utilizado la funcionalidad del lenguaje como vehículo del pensamiento "*Por el contrario el pensamiento aparece aquí no separado de la expresión*" (Investigaciones Filosóficas 318). En esta visión del lenguaje, el concepto tiene la capacidad de aprehender una realidad en el uso, es decir, los significados que un signo puede contener se instauran en el mundo:

"el pensamiento está rodeado de una aureola - su esencia, la lógica, presenta un orden y precisamente el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las posibilidades que tienen que ser comunes al mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser sumamente simple. Es anterior a toda

[3] Hechos enseña la letra/ creencias la alegoría/ normas de acción la moral/ nuestra meta, anagogía.

[4] ***Cuando ellos (Los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendía señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal; cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y una vez adiestrada la lengua en esos signos expresaban ya con ellos mis deseos.***

experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia, no puede adherírsele ninguna opacidad o seguridad empírica" (Investigaciones Filosóficas 97).

De esta manera nos damos cuenta que el pensamiento expresado en el lenguaje canaliza toda una experiencia natural del orden a priori [5] del mundo, una experiencia que debe ser clara y segura.

Esta capacidad del lenguaje [6] de ser vehículo del pensamiento y de éste de representar al mundo, nos permite comprender la gran metáfora del orden que representa el concepto de Dios a través de las diversas tradiciones religiosas; Dios se transforma en un cosmos que para asegurar el orden se vuelve trascendente. ¿Se puede analizar y comprender lo trascendente? Este trabajo tiene como objetivo establecer algunas consideraciones que permitan hacerlo, no ya a partir del estudio de la funcionalidad de la religión, sino a partir del vínculo específicamente religioso que establece Dios con los hombres, como lo diría Weber: "No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea, una mera 'función' de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la 'ideología' del estrato, ni de que refleje los intereses materiales o ideales del estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones" (Weber 1978: 9).

La disputa entre San Bernardo de Claraval y Abelardo en la Edad Media, nos puede ayudar en la comprensión de este problema. Bernardo sostenía "*que lo que discierne el mérito y demérito en un acto no es la materialidad del acto y sus consecuencias, sino la intención con que se ejecutó, dedúcese de ahí lógicamente que para apreciar cual conviene la gravedad de vuestra falta, no sólo se ha de atender a la excelsa majestad de la materia sobre que versa, sino también y principalmente, a vuestra intención al ejecutar el acto delictivo*" (1947:78). De esta manera, Bernardo no nos dice que el acto deba estar sujeto a la intelección individual de la persona, sino antes bien que la persona debe estar en constante contacto con la primera razón moral, Dios, y que éste determinará si existe o no existe falta moral. El argumento bernardino, es el ejemplo más claro en la cual un acto tiene como referencia el orden instituido, un orden que se instituye a partir de la comprensión de la divinidad y no como sostenía Abelardo a partir del cumplimiento de la ley. En ambos casos, tanto en la comprensión intuitiva del orden de Bernardo como la comprensión legalista de Abelardo, el lenguaje se convierte en el instrumento por el cual se instaura el orden, pero en el primero se hace de éste una vivencia y en el segundo se hace de éste un cumplimiento.

De esta manera, hemos intentado nombrar las dos principales características de lo sagrado; la primera es la trascendencia, la cual se origina a partir del carácter ontológico

[5] Cuando utilizamos el término a priori, no lo utilizamos en el sentido de la modernidad, expresada en la filosofía kantiana, ni tampoco en el sentido de Wittgenstein del Tractatus, sino sólo queremos dar a entender una realidad que aparece ante nuestros ojos como un todo cerrado. Posteriormente, ampliaremos nuestra concepción de lo a priori, dentro del sistema epistemológico que utilizamos.

[6] Entendemos lenguaje como aquel sistema amplio de comunicación que involucra la relación entre significado, significante, en donde éste puede ser escrito, oral, gestual o pictórico, y el contexto semántico.

de la divinidad, es decir en limitar lo ilimitado. A través de esta cualidad ontológica, la divinidad se transforma en un *axis mundi*, por el cual se instituye el mundo y el orden. La segunda es que el lenguaje es su medio de expresión más desarrollado, y por tanto su comprensión sólo se puede realizar mediante el estudio de las metáforas, juego de palabras que se vuelven reales a partir de la experiencia.

Una vez que se ha señalado el objeto de las ciencias de las religiones, se puede comprender que un acercamiento a la realidad de lo sagrado exige una gran diversidad de herramientas que pueden ir desde la filología y la hermenéutica hasta la sociología y la historia. Así, si el objetivo de la ciencia de las religiones es el análisis del núcleo profundo del fenómeno religioso dentro de las relaciones sociales comprendidas, cada ciencia aporta dentro de ella una mejor comprensión: la antropología estudia la relación entre la religión y la cultura; la sociología estudia la relación entre la religión y la estructura social; la filosofía su sentido existencial crítico ordenador y discursivo; la política estudia los juegos de poder que se originan en la religión, la historia estudia su desarrollo dentro de las sociedades; el arte estudia sus expresiones mediante la comprensión de un leguaje formal compuesto por palabras, colores, figuras, notas musicales, etc.; y finalmente, la teología estudia el misterio mismo y profundo de la conformación de lo sagrado.

Así, nosotros nos sentimos inclinados hacia una comprensión de la religión completa e integral, no proponemos reducir el fenómeno ni a economía ni a política ni a sociedad, sino a la realidad humana viva y palpitante que subyace en el entramado de la sociedad y que se comunica a través de la experiencia de los individuos y que vive en forma real a través de las acciones (Weber 1994, 1976, 1978; Eliade 1981, 1967,1963; Otto 1991; Geertz 1973)

Así pues, la religión es la manifestación de la vivencia social por lo cual parafraseando a Descola "*la aportación del etnólogo a un enfoque religioso en el sentido amplio consiste más bien en mostrar la parte de capacidades que cada cultura pone en su manera de socializar la religión*" (Descola 1989: 22). Por tanto, el etnólogo debe tomar en cuenta las relaciones que los hombres establecen entre ellos y el proceso de producción y reproducción del capital religioso, especialmente de aquellas que organizan las formas de acceso a los recursos y a la materialidad de su utilización; de esta manera, el etnólogo debe tomar en cuenta la totalidad de la esfera de las relaciones sociales.

El presente trabajo ha buscado integrar diversas ramas del conocimiento religioso; es nuestro intento de integrar la sociología, la historia y la antropología de la religión con las divagaciones filológicas, filosóficas y teológicas, dentro de la comprensión total del hecho religioso. Creemos que no podemos remitirnos a una sola perspectiva para comprender tradiciones de semejante envergadura, sino antes bien, debemos desarrollar una visión completa y fecunda.

LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

"El alma humana y sus confines, el campo de las experiencias íntimas que hasta hoy ha abarcado en general el hombre, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, toda la historia del alma hasta este instante, incluyendo sus posibilidades no agotadas aún, constituye el terreno predestinado para un psicólogo nato y amante de la "caza mayor". Más allá del bien y del Mal N° 45.

Así inicia Friedrich Nietzsche el tercer capítulo, llamado la *Esencia Religiosa* del libro citado, exhortando al investigador a ingresar al misterio del alma. Posiblemente, uno de los principales seguidores de esta sentencia haya sido M. Foucault quien ha desarrollado el método genealógico en todas sus investigaciones.

Nosotros nos sentimos llamados a seguir esta idea nietzscheana, aplicándola al estudio de la Religión. Anteriormente, hemos descrito el objetivo de la ciencia de las religiones: *lo sagrado.* Pero lo sagrado entendido, simplemente, como el límite de lo ilimitado sólo puede contribuir a la ciencia teológica; así pues, nos interesamos por estudiar dentro de una perspectiva antropológica, la cual nos permitirá comprender cómo lo sagrado constituye espacios y tiempos culturales que se expresan en la existencia humana, es decir en la cotidianidad, en donde se instaura determinadas relaciones de poder mediante el establecimiento del alma y sus manifestaciones: *artísticas y filosóficas,* principalmente.

Inicialmente, debemos afirmar que hablar sobre lo sagrado no, necesariamente, significa hablar sobre religión; éstos son términos que se suponen pero que a lo largo de la historia de la civilización han podido separarse. Lo sagrado, estrictamente hablando, es una categoría autosuficiente; la religión, en cambio, exige la presencia del hombre y no sólo de un hombre sino como Durkheim lo dice de una comunidad moral (1968, 1971).

A través de la historia del pensamiento se han esbozado diversos conceptos sobre religión, pero ninguno ha podido descartar básicamente tres elementos: el hombre (inserto en una comunidad), el vínculo y lo sagrado. Cicerón en su *De Inventione* dice: *"La Religión es el hecho de preocuparse por una cierta naturaleza superior a la que se llama divina y se le rinde culto"* (II,53).

En definitiva, la palabra religión siempre ha denotado aquel vínculo que une al hombre con Dios. El mismo Cicerón piensa que religión deriva del prefijo *re* (el cual denota repetición, vuelta a) y el verbo latino *legere* (observar atentamente) con lo cual define una actitud humana atenta y esmerada. Posteriormente, Lactancio nos dice que religión deriva del mismo prefijo más el verbo *ligare* (del griego: unir), manifestando que el elemento de unión es la piedad; finalmente, el obispo de Hipona esclarece el verbo *eligere* (elegir) con lo cual determina que el hombre escoge una y otra vez el contacto con la divinidad.

Claramente, podemos advertir como el término se compone por los tres elementos mencionados y esclarece nuestra visión descrita sobre lo sagrado como trascendente que se instaura en el mundo. Pero este contacto no sólo se manifiesta personal sino principalmente universal, Dios se relaciona con el universo a través de la experiencia del hombre.

La definición de Tomás de Aquino es mucho más clara, religión es *ordo hominis ad Deum* [7] teniendo en cuenta que *ordo* siempre nos habla de filas e hileras organizadas, en

las cuales hay multitudes (centurias o miríadas).

Sólo entendiendo a la religión como vínculo u orden podría interesarle a la antropología, la cual estudia lo sagrado en cuanto éste es capaz de constituirse en elemento simbólico de una cultura, su fuente y mantenedor (Geertz 1973; 1994).

El primer problema al cual nos enfrentamos es acerca de la capacidad de la ciencia antropológica para penetrar en esta relación entre el hombre y Dios. Este problema surge del carácter que asume dicha relación en la filosofía moderna, la cual ha establecido las bases para la ciencia positivista. En este acápite no desarrollaremos las implicancias epistemológicas, de las cuales hablaremos en el siguiente subcapítulo, aquí nos interesa criticar aquellas corrientes que establecen la imposibilidad del pensador para penetrar en el concepto de Dios y esclarecer propiamente las relaciones que se constituyen entre *Él* y los *hombres*.

La filosofía moderna se inicia con el imperio cartesiano de la consciencia sobre la realidad; Descartes aunque lejos del agnosticismo declara la existencia de Dios mediante su prueba ontológica expresada en una fórmula de las *Respuestas a las Primeras Objeciones*:

"Mi argumento era este: Lo que concebimos clara y distintamente como propia de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de alguna cosa, puede predicarse de esta con toda verdad; una vez considerado con atención suficiente lo que es Dios, clara y distintamente concebimos que el existir es propio de su naturaleza verdadera e inmutable: luego podemos afirmar con verdad que existe" (Descartes 1945: 147).

En el cual a través de un giro tautológico demuestra que el hombre sólo puede llegar a ser gracias a la existencia del ser supremo *Id quo maius cogitari nequit* [8] . Es decir el hombre piensa y luego existe sólo y sólo si existe Dios: ***"…pero nos olvidamos de otra cosa que principalmente hay que considerar y de la cual depende toda la fuerza y luz o claridad de este argumento, y es : que esta facultad de tener idea de Dios no podría darse en nosotros, si nuestro espíritu no fuera más que una cosa finita, como un efecto lo es, y Dios no fuera la causa de su ser***" (1945:141).

Esta experiencia moderna de la religión, que luego estudiaremos con mayor detenimiento, abre la puerta para los futuros derroteros sobre la capacidad de comprender a Dios. La persona, convertida en subjeto (Palacio 1998; Foucault 1976; 1984) se aparta de la realidad e introduce a Dios dentro del abismo del *Yo*, y así, abre la oportunidad de transformarlo en una hierofanía individual.

A partir de Descartes, podemos comprender la filosofía escéptica de Hume y principalmente el racionalismo crítico de Kant. La filosofía kantiana tiene como base una concepción antropológica moderna, de la cual mucho se ha hablado [9] . El hombre para

[7] El orden (la orientación) del hombre hacia Dios.

[8] De quien no se puede pensar mayor cosa de Él.

[9] Foucault en *Vigilar y Castigar*; Habermas *El discurso filosófico de la Modernidad*; Taylor *La Ética de Autenticidad*; Vattimo *Ética de la Interpretación.*

Kant está sujeto a una dicotomía absoluta: entendimiento y razón; el primero se eleva sobre la realidad práctica de las vivencias y deducciones humanas, mientras la segunda gobierna los actos del hombre mediante el ejercicio de la autoconsciencia.

Al inicio de su *Crítica a la Razón Pura*, Kant nos plantea que existen temas como Dios, la Libertad y el Hombre que, aunque dignos de ser pensados, no pueden ser comprendidos por su carácter no empírico, fundamento de todo discurso científico. Kant ante el dilema que enfrentaba al racionalismo y al empirismo establece un radical y nuevo fundamento para una concepción del ser como posición del pensar, mediante la utilización de la dialéctica. Ese fundamento está constituido precisamente por las acciones del pensar puro, que se integran en el sujeto trascendente.

Pero las acciones del pensar puro (a priori: Dios, por ejemplo) carecen de sentido en cuanto no pueden ser comprendidas por la experiencia (dirigida por la razón) ya que como lo dice en el *Primer Postulado del Pensamiento Empírico en General*: ***"Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intención y los conceptos) es posible***" [10] . Así, sólo aquello que puede ser refrendado con la experiencia [11] tiene realidad objetiva. Resulta interesante aclarar que esta experiencia es una actividad regulada por la universalidad de la Ley: "***podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción es una parte; de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por concepto, sino sólo por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia"*** [12] .

De esta manera, Kant destierra la comprensión de la idea de Dios del quehacer científico y lo expulsa al estado del noúmeno, es decir de aquello que no se puede hablar (científicamente). Pero si bien Dios es un concepto teórico, según el pensamiento kantiano, exige una existencia, la cual Kant la encontrará en la razón práctica.

Dios se transforma en una necesidad, fundamentada en el postulado de la moral o ética (en Kant no existe una diferencia clara entre estos términos). Kant nos dice; ***"Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado (el mejor del mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo originario, esto es, de la existencia de Dios"*** (Kant 1980:178). De esta manera, queda imposibilitado un estudio analítico del concepto de Dios, ya que en Kant no es demostrable sino es un autoconvencimiento no racional de su existencia, es una operación de la voluntad , es un *querer creer* porque "esta necesidad moral es *subjetiva*, es decir, exigencia, y no *objetiva*, es decir, deber mismo" (1980:178).

En última instancia, Dios se transforma en un certeza para la vida del sujeto, así Kant

[10] En: González 1985: 39.

[11] Debemos distinguir de forma preliminar, el concepto de experiencia kantiana con el de experiencia fenomenológica, el cual utilizamos; el primero parte de la separación ontológica entre teoría y praxis, mejor dicho, este pensamiento no emplea el término praxis en su sentido original sino el de poiesis; el segundo establece la unidad dialéctica entre teoría y praxis. La praxis es el fin dentro de la acción misma; la poiesis es el fin que se establece fuera de ella (Gómez-Lobo 1964: 67-74).

[12] Id. p. 40.

"terminará por afirmar que Dios no es más que una mera idea en mí, es decir la razón práctica, moral autolegisladora" (En: González 1985:41). Esta otra característica de la experiencia moderna de la religión que luego estudiaremos.

En el siglo XX se desarrolla la corriente neopositivista, que al igual que Kant, niega la posibilidad de analizar a la divinidad. Su principal representante es Ludwig Wittgenstein cuando escribe su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Este pensador proponía que la filosofía consistía en delimitar mediante la crítica del lenguaje el quehacer científico, por lo tanto el lenguaje tenía la responsabilidad de constituir proposiciones sobre los hechos, cuando el lenguaje no podía crear proposiciones sobre algo, ese ámbito carecía de sentido , ya que lo que no se puede decir no se puede pensar.

Además, aquellas proposiciones sólo cobraban sentido mediante la verificación, proceso que se obtiene mediante la comprobación empírica. Todo lo que no se podía verificar carecía de sentido, ya que:

"el método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural - o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía -, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos" (Tractatus 6.53).

De esta manera, Wittgenstein llega a proponer algunas ideas sobre la experiencia de la divinidad, la cual siendo una totalidad limitada se ubica en lo más alto y no se manifiesta en el mundo; a partir de esto, podríamos deducir que en él hay una certeza de Dios y no un saber (igualmente en Kant), una certeza inexpresable que concluye en su famoso aforismo: *Wowon man nicht sprichen kann, dorüber muB man schwigen* [13] (Tractatus 7).

Así pues, podemos darnos cuenta que ambos filósofos se homologan por tres características. La primera consiste en que ellos sitúan a la divinidad en un espacio completamente heterogéneo, fuera de la realidad humana, la cual no tiene la capacidad de relacionarse con Dios; Kant lo ubica en el noúmeno y Wittgenstein en lo inexpugnablemente místico. Si bien el concepto wittgenstiano del elemento místico (el límite de lo ilimitado) es correcto, la relación que establece con él no existe y contradice la experiencia religiosa, error que supera en sus *Investigaciones Filosóficas*. En ambos, lo divino carece de existencia, si bien no teórica, si práctica, ya que el no poder conocer a Dios significa no vivirlo o sentirlo.

Pero curiosamente ninguno de ellos niega la existencia de Dios, antes bien pareciera que la afirman categóricamente. Como dijimos en estos filósofos ha sucedido la introducción de la divinidad en el nuevo espacio del sujeto y la consciencia.

La segunda coincidencia es que la pseudo relación que se establece entre lo numinoso y lo humano es de carácter funcional, en Kant mediante la ética, en Wittgenstein mediante las leyes naturales. Obviamente, ambas relaciones se transforman en justificadores del orden cosmológico y antropológico, como lo diría Wittgenstein: *"La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo incide fuera del espacio y del tiempo*" (Tractatus 6.4312).

[13] De lo que no se puede hablar hay que callar.

Estas corrientes afirman una perspectiva funcionalista (propia del positivismo y la modernidad) y no permiten estudiar los hechos sociales como actos llenos de sentido.

Estas posturas contradicen la vivencia del *homo religiosus* en un punto principal cuando el hombre que cree en Dios obedece una norma o acepta una luz natural es porque la remite a Dios mismo y no *et viceversa*; no es la norma o la ley las que justifican a Dios sino al contrario.

La tercera coincidencia se deduce de las anteriores. Ambos filósofos al haber inmerso lo absoluto en su yo (sujeto y consciencia racionales) han homologado la categoría numinosa con la razón individual y por lo tanto afirman en su querer creer, su fe, tiene como objeto a la razón (Luckmann en Palacios; Jarauta 1989: 87-108). Y siguiendo el postulado del *homo religiosus* el cual no duda, inhiben su razón crítica para defender su nuevo numen : lo racional.

Así pues, la razón en Kant y Wittgenstein se transforma en un elemento religioso (sintético) y se refunde dentro del alma, un territorio inexplorado, en el cual se desarrolla la más rica historia de los procesos históricos y culturales. ¿Cuál es el problema que surge en nosotros entre la negación de la capacidad de conocer a Dios? ¿Posiblemente un problema metafísico?.

No, eso es quehacer de la teología. Por lo que a nosotros se refiere es la negación del poder estudiar el orden, el cual se instaura desde lo sagrado mediante la creación del espacio llamado alma. De esta manera, si no podemos comprender la esencia de Dios, seremos incapaces de estudiar la relación entre la cultura y lo sagrado.

Debemos aclarar que nuestro estudio no versa sobre la personalidad de la divinidad, es decir sobre la definición de los atributos de ésta (quehacer específicamente teológico) sino consiste en analizar hermenéuticamente estos atributos con el objetivo de comprender el tipo de orden ontológico que presenta dentro de culturas específicas.

A partir de la experiencia de Dios, el *homo religiosus* [14] establece un conocimiento del orden que surge de la realidad y se dirige a ella. Como dijimos anteriormente, Dios, es decir, lo numinoso se instaura desde la definición de lo ilimitado dentro de lo limitado, transformándose en el primer concepto (palabra en idioma griego), en el símbolo por excelencia.

Por lo tanto, la religión tiene como misión relacionar lo ilimitado (ser espíritu) con lo limitado (deber, materia), superando la angustia que produce la separación de estos elementos. Geertz en su artículo *Ethos, Visión del Mundo y Análisis de los Símbolos Sagrados*, nos habla sobre el papel de la religión como mediadora simbólica, debido a que en ella convergen el “es” y el “debes”, lo metafisico y lo ético. El autor esclarece el *ethos* como aquel estilo de vida estético, moral, valorativo y normativo propio de la cultura,y la visión del mundo como aquella visión de la realidad fundamental, ontológica, cosmológica, factual y existencial que poseen los miembros de la cultura; existe una relación entre ellos dos, en la cual cada uno sirve al otro y en la religión es donde ambos se fusionan con mayor coherencia significativa. Los significados que genera se almacenan en símbolos religiosos como la cruz, la serpiente, el sol, etc., éstos toman

[14] Este concepto no se refiere al hombre practicante u observante, sino simplemente al hombre que experimenta la divinidad.

importancia ya que identifican al nivel más fundamental un hecho (visión del mundo con un valor ético). El sistema religioso es un conjunto de símbolos sagrados coherentemente ordenados y definidos que busca dar un conocimiento genuino de cómo es la vida y cómo debe ser vivida; sirve además para sostener la supuesta relación que debe existir entre "visión del mundo" y "ethos" mediante los símbolos sagrados, la cual varía de cultura en cultura; esta relación es circular y complementaria, parte de la visión del mundo que genera una postura evaluativa (palabra en griego) y luego ésta se confronta con el anterior, todo en un lenguaje simbólico.

Geertz busca igualar los tres miembros de la relación, uno expresa (visión del mundo), el otro simboliza (religión) y aquel idealiza (palabra en griego). La religión, al unir ambas, confiere a un conjunto de valores especiales (*ethos*) un carácter coercitivo mediante una apariencia de objetividad, ya "que en los mitos y ritos sagrados los valores son presentados no como preferencias subjetivas humanas, sino como las condiciones impuestas por la vida" (Geertz 1973: 10).

La constitución del (palabra en griego) se produce mediante un proceso dialéctico, y se transforma en causa y efecto del *ethos*.

Como dijimos anteriormente, el numen se caracteriza por establecer la unidad en medio de la diferencia. Lo numinoso lleva dentro de si elementos contrapuestos: tremendo y fascinante, bondadoso e iracundo, justo y vengativo, etc. Esta unidad constituye el primer símbolo.

La palabra símbolo deriva de las voces griegas (palabra en griego) que significa *con, en compañía de, al mismo tiempo que, juntamente*, y el sustantivo (palabra en griego) (tiro, echazón), el cual a su vez deriva del verbo (palabra en griego) (infinitivo, palabra en griego) que significa *lanzar, tirar, poner los cimientos, poner, colocar.* De esta manera el símbolo es el que compone, integra o reúne.

En contraposición, la palabra diablo deriva de las voces griegas (palabra en griego) que significa *por entre, a través de* (dos extremos separados) y que como preposición de composición denota separación; y el sustantivo (palabra en griego). Por lo cual, diablo es aquello que separa o desune.

Así pues, el símbolo asume la misión de la religión de relacionar términos contrapuestos mediante un proceso dialéctico, el cual debe ser entendido en los términos del (palabras en griego) de Heráclito (Berger; Luckmann 1994: 193; Berger 1969: 11-104).

Por lo tanto, el conflicto es superado en la unidad, llevada dentro de la experiencia del hombre social y por la cual el ser humano, como diría Cassirer, criticando a Aristóteles, es un animal simbólico (racional imaginativo), el cual habita simbólicamente la realidad.

Sociológicamente, el proceso ontológico (palabra en griego) se homologa al proceso ético (palabra en griego). La validez de la comprensión de la realidad social radica en la valorización del dato y no en el dato mismo. Esta postura metodológica no niega el valor del dato de la función, sino lo supone, realizando una interpretación positiva de la realidad, mas no positivista.

En sus ensayos *Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales,* según nuestra interpretación, Max Weber sostiene que en la constitución del *ethos* existe un constante (palabra en griego) el cual se encarna en las manifestaciones empíricas o datos funcionales.

El *ethos weberiano* es la ideación del conflicto (palabra en griego) que metodológicamente constituye el "tipo sociológico", por lo cual lo ideal no es producto de lo normal abstracto sino de la dinámica empírica (Weber 1976: 93-159). Así el orden social, aprehendido por el investigador es la culminación "perfecta" de un hecho, una acción social. El *ethos*, como categoría sociológica, es la interpretación de hechos sociales (actos, textos, discursos) que se manifiestan en símbolos, en los cuales se supone lo material. El símbolo es coherente y unívoco pero no abstracto, ni normativo, por lo cual exige una comprensión semántica, como propone P. Ricoeur en sus obras (Ricoeur 1996).

De igual manera, a partir de esta interpretación podemos comprender con mayor claridad la utilización del término *ethos* en Geertz (1973; 1987; 1994a; Pals 1996: 233-283) y la de *habitus* en Bourdieu [15] (1991: 47-227).

De esta manera, podemos comprender la inconveniencia de la clásica antropología por develar el *factum cultural* , la cual ha hecho que se le tilde de objetivista y particularista, ya que en ella, la cultura se manifiesta como una *cosa en sí* que se autorecrea y es autosuficiente. El mito de la cultura es producto de la fantasía ideológica de la diferencia. Y la diferencia, vista de esta manera, es producto de una sociedad injusta.

Esta tendencia tiene sus principios fundamentales en la interpretación de dos conceptos: la identidad y la cultura. La identidad desde este punto de vista es el conjunto de elementos fenoménicos que conforman la naturaleza de las cosas, es decir, la identidad es aquello que una cosa es; este concepto de identidad genera otro de cultura que privilegia la estabilidad de las funciones y de las estructuras de la dinámica social. Cuando K. Apel nos habla del *primado de la historia ontológica* (Apel en Palacios; Jarauta 1989: 28) intenta decir que la ontología (tratado del ser) sólo debe ser el tratado del *factum*, del hecho *ahí y ahora* y, nunca, como antes lo era el tratado del ser trascendente.

En contraposición con esto creemos, que la identidad, lejos de ser una construcción abstracta, surge de la realidad témporo-espacial. La identidad es el *factum* del ser, es la existencia que conforma las características esenciales, por tanto es la sumatoria de los numerosos pero limitados roles que asume una persona en su interacción con otra. La identidad se construye en el proceso de socialización y se manifiesta en la cultura mediante símbolos. De esta manera, nuestro concepto privilegia la acción y el cambio sin olvidar que éste se vuelve estructura formal dentro de una lógica dialéctica; así pues, la identidad es el resultado de los roles en proceso de cambio que interactúan en una

[15] A lo largo del presente trabajo utilizamos algunos conceptos de este autor, como razón práctica, campo simbólico y religioso, capital simbólico, *habitus.* En definitiva, nos adherimos a los significados de estos términos, claro está, que al aplicarlo a la religión enfatizamos tanto el aspecto relacional como el de contenido, ya que Bourdieu no desarrolla éste último cuando habla sobre religión.

estructura que mantiene su vigencia dentro de la dinámica del proceso social.

Este concepto de identidad entiende la cultura como el conjunto de funciones y estructuras significativas; es decir, un grupo de identidades individuales, ubicadas dentro de una estructura que cumplen funciones significativas es una cultura. [16]

La cultura está determinada por el *ethos* que la interacción interpersonal ha generado dentro de una sociedad; éste se enriquece en la oposición de unos contra otros dentro de un marco consensual, para luego formalizarse mediante la fundación de instituciones sociales (sean políticas, económicas, religiosas, etc.). Así pues, cuando la cultura está determinada por el *ethos* se privilegia la instauración de una serie de normas de valor, las cuales se transforman en los elementos constitutivos de la cultura. [17]

La antropología de la religión debe ser capaz de estudiar al Numen (palabra en griego) y el proceso numinoso, mediante el método fenomenológico, para esclarecer el sentido cultural, el cual está inserto en los hechos sociales. En este sentido promovemos el desarrollo de una antropología de la religión que sea capaz de estudiar el significado de la divinidad, primero mediante el estudio profundo de la realidad metafísica que sólo se encuentra en la elaboración discursiva o conceptual de las grandes o pequeñas tradiciones, para luego incorporar este conocimiento en el sistema social. Esta inclusión nos permitirá comprender la estructura.

La estructura es producto de las relaciones sociales que se han hecho eficaces mediante los individuos y tiene como objetivo principal la coherencia no sólo social sino psicológica. La estructura tiene como fin proporcionarles coherencia a los integrantes de la sociedad dentro de un contexto, ya que es imposible crear una coherencia social total. La estructura sólo puede enmarcarse en el individuo mediante conceptos (lenguaje) y busca darle coherencia interna mediante el juego de alteridad que se fundamenta con los otros, quienes le son inmediatos.

La conformación de la estructura social va paralelamente a la creación de identidad cultural, ambas buscan proporcionar al individuo un sentido que les permita conducirse en el entramado social; sin este esquema el individuo estaría inevitablemente perdido. Así pues, entendemos que la cultura no es la recopilación o aglutinamiento de manifestaciones simples o complejas sino es la capacidad que tiene una sociedad por conformar una serie de acciones que se dirigen a un mismo sentido. Este proceso complejo de construcción de cultura hace relevante el papel de la religión ya que en esta relación, la interacción con la sociedad permite el establecimiento de campos, espacios y tiempos que plantean al humano un constante recuerdo de dónde está, para quién está y

[16] Weber nos dice: “La cultura es un fragmento finito de entre la incomprensible inmensidad del devenir del mundo, al cual se ha conferido - desde el punto de vista del hombre - un sentido y un significado”. (1978 : 48). También agrega “…el conocimiento científico cultural se ocupa de aquellos elementos de la realidad que muestran alguna relación con los procesos a los cuales conferimos un significado cultural”.

[17] Weber nos dice: “El significado de la estructuración de un fenómeno cultural y la causa de tal significado no se pueden deducir, sin embargo, de ningún sistema de conceptos legales, por muy perfecto que este sea… El concepto de cultura es un concepto de valor” (Weber 1976: 41-42). Este valor se manifiesta en cada decisión cotidiana, reflejando la lucha entre el bien (símbolo) y el mal (diábolo).

por qué está en este mundo; si la cultura tiene como fin proporcionar al hombre una serie de estrategias y métodos para llevar a cabo su vida, es en la religión donde todos los conceptos se vuelven absolutos, en donde lo profano se encarna en lo sagrado. Esta constante relación permite que la religión sea la expresión más depurada de la cultura y que en ella se represente y se construya el simbolismo más rico e importante.

Estas relaciones entre la religión y la cultura son propias del estudio de la antropología de las religiones, ciencia privilegiada ya que se sirve de cuantas herramientas están a su alcance para una mejor comprensión; discurre entre la filosofía, la historia, la crítica de arte para poder conseguir una mejor comprensión de la realidad cultural, pero por sobre todo estudia el hecho religioso y lo explica sólo a partir de las premisas de la religión.

Si bien es legítimo que la antropología de la religión utilice como una herramienta de explicación a la economía, la política, no puede basarse sólo en ellos, sino debe hacerlo en aquella capacidad propia del hombre de elevarse sobre sus condiciones materiales y forjar un pensamiento que los distinga de la naturaleza, del cosmos y de sus congéneres. Este pensamiento es producto de la interacción intersubjetiva que se expresa en la sociedad, en la lucha constante por el predominio de un hombre sobre otro.

El pensamiento consigue desarrollarse y penetrar en cada realidad que se le presente; el pensamiento aborda, modifica e interpreta cada acción y hecho sociales, incorporándoles un sentido de manera que se vuelvan coherentes y lógicos ante la mirada del actor y del espectador. Las bases económicas corresponden al grado de precisión y al impulso vital que le son propias a la religión; la conversión y el martirio nunca podrán ser comprendidos por la lógica del intercambio. El encuentro con la divinidad se eleva por sobre las definiciones sociales y se encierra en una distorsión del tiempo y espacio que libera al hombre de todo contacto con la realidad, es decir en la experiencia metafísica lo importante es sentirse uno con el estado numinoso, sentirse feliz y agobiado por la divinidad, nada tiene que ver a primera vista una decisión económica con una intuición religiosa; principalmente en el espíritu del hombre religioso, lo último que importa es la satisfacción material, sin embargo, su forma de ver el mundo, su forma de comprender los hechos, determina una manera y sólo una de actuar. En el hombre religioso su salvación es primordial, se antepone ante cualquier realidad, todas se vuelven insignificantes en comparación con lo brindado.

¿En qué momento la realidad estructural deja de ser tal para convertirse en realidad religiosa? ¿Cuáles son los puentes que se tienden entre la economía, política y el parentesco con la religión? ¿Cuáles son los espacios en donde la religión se transforma en aliada de las condiciones sociales? ¿Cuáles son los tiempos que utiliza para regular la vida de los hombres y cuál es su fin?

Ya que la religión fundamenta en última instancia la vida, fundamenta el por qué de las relaciones y desde la intimidad de la cotidianidad se eleva hasta lo absoluto de lo suprarreal; así como desde lo humilde hasta lo mayestático se encarna en el vagabundo y en el rey, así pues, nos damos cuenta que si bien las condiciones sociales no necesaria o directamente pueden determinar la vida religiosa, la vida religiosa si es capaz de ir en contra de las condiciones sociales. La voluntad del hombre religioso, inspirada por el

contacto con la divinidad hace posible la transformación del mundo, la imposición de la voluntad y la consumación del plan divino; nada se le puede oponer, todo queda limitado a lo ilimitado del gran concepto de Dios. Es interesante observar que la cultura utiliza a la religión debido a su capacidad de crear grandes conceptos inefables y misteriosos, pero que los utilice no significa que los explique o que los comprenda. La religión como expresión más elevada y pura del pensamiento humano se refiere a realidades inaprehensibles que pueden ser utilizadas de miles de maneras pera que en última instancia sólo se gratifica en si misma.

La religión en los pueblos tiene un papel importante dentro de la conformación de la cultura, ella posee las principales herramientas de la construcción de identidad. Es a través de la religión que ellas ven la realidad, algunos utilizan anteojos miopes, otros astigmáticos pero en ultima instancia todos ven la realidad por el mismo prisma.

EL MÉTODO DE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Nuestro análisis del hecho religioso se constituye a partir de una visión fenomenológica de orientación simbólica; creemos que estas dos perspectivas nos brindarán una amplia comprensión de la realidad religiosa, tanto en el estudio de su núcleo profundo, como en el del capital y del campo religiosos.

La fenomenología tiene como fuente principal al filósofo Husserl, quien con su “vuelta a las cosas” nos prepara un camino lleno de realidades claras y contundentes; a la par se encuentra Scheler quien nos plantea las herramientas para buscar una realidad que habla por sí misma, una realidad que se complementa a si misma y que sólo espera del hombre la contemplación. La acción humana, según estos pensadores, determina la comprensión de la realidad, la cual habla como “*opera aperta*”, en términos del semiólogo Umberto Eco.

Esta realidad nos comunica su sentido, por lo cual debemos interpretarla de manera coherente y lógica de acuerdo a nuestro pensamiento y a nuestra experiencia.

El simbolismo es producto de una serie de influencias que van desde el funcionalismo inglés hasta la escuela francesa, así pues las palabras son parte de la acción y son equivalentes a ésta y su significado sólo puede definirse en el contexto de la vida y la experiencia, la relación entre el discurso y la condición social debe ser entendida en base a la relación entre el pensamiento y la acción, ya que si el pensamiento no es posible sin la acción, la acción no es posible sin el pensamiento; de esta manera, creemos afirmar que nuestra perspectiva teórica surge de una visión de la realidad contrapuesta al positivismo y que rescata la comprensión de la experiencia. Conscientes que nuestro pensamiento es producto de una época, lo tratamos de reunir de manera crítica para que nuestras conclusiones no se cieguen en el camino de la elaboración de una razón positiva.

Husserl en su fórmula *zu den Sachen selbst* [18] plantea la necesidad de volver a la realidad palpable y nunca indiferente que estimula nuestras conciencias mediante la experiencia.

La filosofía husserliana, denominada fenomenología trascendental, nos proporciona grandes paradigmas para comprender los hechos. Lejos de caer en reduccionismos empiricistas o racionalistas nos regresa con mucha originalidad al estilo griego de filosofía entendida como (frase en griego) [19] , el cual fue disuelto con la constitución de un modelo matemático del mundo, basado en el ideal del establecimiento de la ley, inspiradas en la predeterminación y la previsibilidad a priori del ser - objeto.

La riqueza del pensamiento husserliano consiste, evidentemente, en sintetizar dentro del acto consciente tanto al ser que se origina en el sujeto como a la vida concreta de esta conciencia. Así pues, este acto consciente se transforma en el fundamento de la fenomenología, ya que:

"si se tiene en cuenta que todas las especies de vivencias (entre los cuales están, igualmente las vivencias de la intuición externa, cuyos objetos se llaman entonces, por su lado fenómenos exteriores) pueden convertirse también en objetos de intuiciones reflejas, internas, se llamarán entonces -Fenómenos- todas las vivencias en la unidad de las vivencias de yo" (Schérer 1969:65).

Esta fenomenología es la ciencia de la ideación, [20] entendida ésta en su sentido original, [21] y por lo tanto se presenta como una teoría de las vivencias en general, no sólo reales (físicas) sino psíquicas, en última instancia de todos los hechos que posean evidencia en una experiencia.

Volver a las cosas mismas es estudiar la realidad desde la conciencia, pero a la par, significa respetar la condición *hic et huc* de la realidad, en su sentido y su valor propios.

Así, comprendemos nuestro análisis de la realidad social. Los hechos concretos,

[18] Volver a la cosa misma.

[19] Conocimiento de los Primeros Principios.

[20] La facultad (Fähigkeit) de aprehender por medio de la ideación (ideirend) lo general en lo singular al discernir el concepto en la representación empírica y de asegurarnos, al reiterar la representación de la identidad, de la intención conceptual, es la condición que antecede a la posibilidad del conocimiento. Y de la misma manera que mirando (schauend) en el acto de la ideación aprehendemos una unidad conceptual (Ein Beriffliches) -en cuanto especie cuya unidad podemos oponer con evidencia (einsichtig) a la multiplicidad de los casos particulares que se dan de hecho o que son representables de hecho-, así también podemos adquirir la evidencia de las leyes lógicas que se refieren a estos conceptos formado tanto de una manera como de otra. Es evidente aquí el sentido de ideación husserliana, el cual consiste en construir a partir de la experiencia de lo real conceptos, pero a la par deconstruir estos conceptos en el contraste con los casos particulares. Así, el conocer se transformó en una actividad dialéctica que fusiona la r*atio c*ognoscendi con la r*atio essendi* de la filosofía moderna. Cabe resaltar que los verbos construir y deconstruir (cf. Derrida) colocados en este comentario son anacrónicos, posiblemente más fiables al pensamiento husserliano los términos elevar y descender.

[21] Platón sentencia el concepto de Idea como la perfección de un hecho o cosa, es decir el idealismo platónico parte de la materialidad espuria para llegar a la materialidad perfecta o ideal.

sujetos a la interacción de la consciencia mediante el acto cognoscitivo, aseguran la coherencia del resultado. Esta postura lejos de atentar contra el quehacer científico asegura una ciencia rigurosa que no sólo atiende a la recopilación y descripción de datos sino también a la constante crítica de la elaboración de las conclusiones.

La visión husserliana de lo concreto absoluto, entendido como el hecho intelectualizado, consciente del *flujo de lo vivencial* manifiesta una superación de los enfoques que privilegian un análisis formalista de las funciones, como Husserl lo dice en sus *Investigaciones Lógicas*:

"No basta al filósofo que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes en cuanto fórmulas que nos permitan predecir el curso futuro de las cosas o reconstruir el pasado; sino que intentemos deducir lo que es la esencia de "cosa", "acontecimiento", "causa", "efecto", "espacio", "tiempo" y deducir además, la afinidad sorprendente que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento para que pueda ser pensada, del conocimiento para que pueda ser conocida, los significados para que puedan ser significado" (Husserl en Schérer 1965: 13).

Así pues, conduciendo este análisis a la dinámica social podemos afirmar que el estudio de la sociedad sin el estudio del individuo *et viceversa* es una simple abstracción que no puede conducirnos si no sólo a la incomprensión del sentido social y de sus manifestaciones culturales. La manera en que las sociedades funcionan se expresa en una dialéctica que se sujeta a la realidad intelectualizada, que domina cada acto individual dentro del entramado cultural. Esta perspectiva busca brindar sentido a hechos vacíos (vaciados por algunas corrientes antropológicas que privilegian solamente las funciones y las estructuras) mediante *una producción que se realiza en múltiples formas susceptibles de ser mostradas y en las síntesis correspondientes, que es intencional en todos los sentidos, estando orientadas a la idea de verdad* (Husserl en Schérer 1965: 73).

De esta manera, la fenomenología busca establecer los medios para penetrar en la verdad, es decir el discurso legítimo, mediante una actitud hacia la realidad que privilegia aquel primer paso de la filosofía griega: la experiencia, circunscrita al espacio en el cual se desplaza la modernidad: la consciencia.

Pero el camino hacia la verdad emprendido por la fenomenología, la lleva a tratar sobre cierta realidad, la cual se autorrevela como transcendente, verdadera e inefable; por ello la fenomenología halla su objeto privilegiado en la experiencia religiosa.

Max Scheler nos explica el concepto de fenomenología de las religiones de la siguiente manera:

"La fenomenología esencial de las religiones es fundamentalmente diferente de todas las disciplinas religiosas siguientes: no es metafísica, ni teología natural, ni epistemología, ni psicología descriptiva o explicativa" (Scheler en Favaro 1995: 91).

La metafísica y la teología natural son disciplinas que estudian al problema religioso desde las consideraciones especulativas de la divinidad, es decir mediante la definición del carácter ontológico de Dios a partir de su propia existencia. El estudio metafísico de Dios ha motivado las más diversas especulaciones entre los principales metafísicos y filósofos; su estudio es entendido como la búsqueda de los principios, de lo absoluto

dentro de la definición del ser; Jaspers nos dice: "*Si suprimo algo que es absoluto para mi, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto"* y Kant su *Crítica a la Razón Pura* nos manifiesta que si bien el concepto de Dios es imposible de alcanzar, es el más sublime para la razón especulativa humana.

Pues, justamente, tanto la metafísica como la teología natural parten de la capacidad racional de penetrar en el misterio ontológico más complejo. La teología natural también llamada Teodicea (palabras en griego: Dios y justicia), nombres acuñados por Leibniz en 1770 con su publicación *Ensayos de Teodicea sobre la Bondad de Dios, la Libertad del Hombre y el Origen del Mal*, se diferencia de la teología sobrenatural, debido a que ésta última es una ciencia obtenida por la fe (*Lumen fidei)* y la visión (*Lumen gloriae*).

Mientras la teología sobrenatural estudia a Dios *sub ratione Dietatis* inalcanzables por la razón sin auxilio de la Revelación, la teología natural versa sobre Dios en cuanto ser y causa de los entes (González 1985: 22).

Estas disciplinas se diferencian de la fenomenología de la religión, en cuanto ésta no busca definir los conceptos desde el ser divino, sino parte de análisis de las religiones existentes, preferentemente de las experiencias de lo numinoso que se establecen a partir de la historia.

La epistemología o mejor dicho las elucubraciones epistémicas a partir del conocimiento de Dios (o lo absoluto) también han creado un área de estudio específica. Posiblemente, se remonta a las primeras ideas griegas, elaboradas por Anaxágoras y Hemotino de Clazomenes, las cuales formularon la existencia en la naturaleza de un entendimiento que era la causa del mundo y del orden.

Luego, este entendimiento se transforma en una *causa final* o *causa del bien*, el cual sería el principio de los entes y el principio de donde reciben los entes el movimiento; este entendimiento fue denominado por Empédocles *Amor*, este principio originó la historia de la ontología ya que Parménides forjó la idea de (palabra en griego: ente) y de cuyo conocimiento se encarga el (palabra en griego: inteligencia) (Aristóteles. Metafísica 984b).

Todas estas divagaciones fueron las bases para los sistemas platónicos y aristotélicos que relacionaron su concepto de divinidad con sus teorías epistemológicas. En el primero el mundo de las ideas brilla como el sol, iluminando las vidas y mentes oscuras de los hombres (El mito de la Caverna) y en el segundo el establecimiento del ascenso desde la sensación a la ciencia primera, propia del sabio, la cual es considerada divina por dos razones: porque ella versa sobre Dios, en cuanto principio y causa, y la otra porque es propia de El, absoluta o principalmente (Metafísica 983a). Así, Aristóteles define como el objeto de la primera ciencia el estudio de las primeras causas.

Posteriormente, esta relación se observa con mayor claridad en *Agustín de Hipona* y *Tomás de Aquino*, quienes a partir del misterio de la revelación estructuran complejas epistemologías.

En esta primera etapa la epistemología no reñía radicalmente con la actitud fenomenológica ya que no se había dado la separación entre objeto y sujeto; es a partir de la modernidad que estas dos áreas establecen su futura separación. Así, la fenomenología critica las teorías epistemológicas de *Hume* y *Kant*, la una por subjetivista

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

y la otra por racionalista (Crítica, desde luego). ¿Por qué riñe la fenomenología de las religiones y la epistemología moderna? Como ya se dijo anteriormente, la visión moderna de la *episteme* crea un nuevo espacio para la recreación existencial del hombre: el Sujeto, lo separa de la realidad, negándole la capacidad de aprehender la esencia de las cosas, mediante la intuición; por ello niega la capacidad del hombre para conocer a Dios y la experiencia de Él. De esta manera, la fenomenología no puede compartir sus pareceres, ya que la contradice absolutamente, mientras ella desborda por entender las cosas, la epistemología moderna coacta esa aptitud.

Prosiguiendo con el esquema de oposiciones de Max Scheler, la fenomenología también se diferencia de la psicología descriptiva o explicativa. Ella se propone estudiar la vida religiosa, convirtiendo el objeto de investigación psicológica particular, sus formas, su desarrollo y sus expresiones en base a nuestros conocimientos generales de las estructuras psíquicas.

Los primeros pensadores que utilizaron los elementos psicológicos para comprender la realidad religiosa son J.M. Charcot 1825-1893, A.Binet 1857-1911 y S. Freud 1856-1839. Además, podemos considerar como a sus precursores que desarrollaron la primera corriente psicologista llamada *Introspeccionista* a A. Shaftesbury, J.J. Rousseau, F.H. Jacobi y F. Schleiermacher.

Este último, fue de suma importancia ya que interrumpió la influencia de la ilustración filosófica, la cual concebía a la religión como racional o natural; gracias a la influencia de J.G. Hamann y J.G. Herder sobre F. Schleiermacher, éste se opuso a la concepción ilustrada de la religión que culminaba en la idea de la religión natural o la religión racional, ya que para él no existía ninguna religión de ese tipo, porque ese título sólo podía indicar una ficción, ya que toda religión genuina sólo puede ser positiva o histórica.

Schleiermacher creía que la religión surgía en el individuo a partir del temor que producía la divinidad frente al humano. Esta idea fue desarrollada posteriormente por otros tantos intelectuales, pero lamentablemente no permitió una amplia comprensión ya que limitó las explicaciones sobre la religión a fenómenos psicológicos. Debido a esto, la psicología de la religión se diferencia de la fenomenología de la religión porque la primera toma como referencia las experiencias de la estructura psíquica y los trata de explicar en base del nexo causa-efecto; en cambio la fenomenología busca estudiar el fenómeno religioso desde una perspectiva más amplia.

De esta manera nuestra perspectiva se diferencia de las tres ciencias antes mencionadas. Y así también de lo que Scheler dice***: "(La fenomenología) tampoco es la concreta fenomenología de la religión; ella es el último fundamento filosófico de todo estudio filosófico y científico de la religión"***. Nosotros buscamos desarrollar una fenomenología concreta que hoy se le denomina histórico-comparativa y que tiene sus mejores representantes en Mircea Eliade y Van Der Leeuw.

Esta fenomenología concreta puede definirse en base a los siguientes puntos: a) el partir de una base empírica con exclusión de las metodologías a priori o puramente deductivas. Esto significa que las referencias deben ser tomadas desde la experiencia histórica y sociológica de las religiones, es decir las manifestaciones de la divinidad a través de los gestos de los miembros de la comunidad; b) la investigación pretende

relevar la intencionalidad de la conciencia y el significado objetivo del fenómeno considerado como un todo dotado de sentido; c) la conciencia de los límites de los métodos empíricos legítimamente aplicados a las disciplinas que se ocupan de la religión para evidenciar en el estudio del objeto religioso ese aspecto que interesa a la respectiva disciplina madre (*sociología de la religión*) y por el cual ella ha elaborado un método propio.

Esta comprensión fenomenológica de lo sagrado y sus manifestaciones está enmarcada dentro de los límites de la antropología de la religión, cuyos objetivos se dirigen al análisis de la relación entre la religión y el entramado cultural.

Como se dijo anteriormente, observar la religión es observar la cultura pero ¿aún debemos observarla?. Definitivamente cuando conceptuamos la cultura desde una perspectiva semiótica debemos hacer hincapié no en una "ciencia experimental en busca de leyes", sino en una "ciencia interpretativa en busca de significaciones" (Geertz 1987:20).

La comprensión de los significados culturales desde luego se inserta en el estudio de las condiciones sociales, pero superan a éste en cuanto analiza un producto sintético y no partes inconexas de la construcción social. Mediante la "descripción densa" no sólo comprendemos los hechos, sino la intención que poseen; de tal manera, es posible establecer modelos interpretativos, los cuales en una delimitada comparación nos revelan la dinámica social y específicamente la religiosa.

Así pues, la comparación tipológica (Weber 1944: 4-20; 1976; 1978) desarrollada a partir de la comprensión del hecho religioso, nos permite dilucidar aquellos nuevos dramas y acontecimientos que surgen en una nueva vivencia de Dios y se constituyen en el concepto del alma que cada cultura establece.

Esta comparación de tipos ideales religiosos está sujeta a aquellas palabras con que Dumezil prologaba el *Tratado de Historia de las Religiones* de Mircea Eliade:

"Hay un tercer tipo de investigaciones que se interfiere con las anteriores. Así como junto a la lingüística descriptiva y a la lingüística histórica (con su variante, la lingüística comparada de cada familia) cabe una lingüística general, así también sin volver a caer en los errores de antes, es menester comparar -ya no genealógicamente, sino tipológicamente-, dentro de las estructuras y de las evoluciones más distintas, lo que parezca comparable, las funciones rituales o conceptuales que se encuentran en todas partes; las representaciones que se imponen al hombre, cualquiera que esta sea,; las que, cuando coexisten, actúan y reaccionan de ordinario la una sobre la otra", con el fin "que algún día se unan en una síntesis armoniosa, formando el marco cómodo de saber incontrovertible" (Dumezil en Eliade 1981: 16-17).

Nosotros hemos hecho hincapié en los dos últimos modelos, intentando a partir de un recorrido histórico descubrir la fuente de la divinidad en las culturas estudiadas para poder comprender cuáles son los elementos religiosos que participan en la construcción de una identidad cultural; y, a la vez, ver cómo influyen en la creación de diversos actos y pensamientos.

En el presente trabajo, las categorías utilizadas en la comparación son

principalmente dos: los conceptos de Dios y del alma humana. Dentro de una cosmovisión estas dos categorías son las que manifiestan con mayor claridad el proceso numinoso, en el cual se encuentra cada cultura.

El proceso de identidad asume y transforma estos conceptos, a partir de las vivencias sociales y los expresa mediante la manera de cumplir o conocer el capital religioso, compuesto por la teología, la mística, la moral, el rito y la memoria. Estos elementos constituyen el campo religioso, en el cual se produce y se transforma una parte del contenido cultural.

LOS PUEBLOS DEL LIBRO

A lo largo de 2,500 años de historia, Medio Oriente ha sido protagonista de la creación de tres grandes religiones, las cuales han determinado la historia de Occidente. Estas tres grandes religiones se desarrollaron en *el Mare Magnun*, lugar en el cual la civilización occidental ha despertado a la luz del pensamiento, la filosofía y la religión.

El siguiente trabajo ha buscado no sólo realizar una historia de las religiones que sume al investigador en el inmenso y costoso material bibliográfico que las religiones poseen; nosotros sólo podemos contemplar nuestro trabajo como una especie de recopilación en la cual lo importante es presentar una interpretación coherente ante las diversas realidades de una historia de la fe que se remonta a tres milenios. La erudita recopilación sería problemática e inferaz ya que ella sólo nos permitiría la comprensión de hechos y no nos permitiría analizar la realidad que creemos presentar.

El pueblo judío posee una historia de más de 5000 años según su calendario, y el pueblo Islámico sugiere los 1500. Esas tradiciones nos sumergen en una serie de preguntas, las cuales pueden ir desde las costumbres cotidianas hasta los pensamientos más elevados, disertar sobre estos es el objetivo de este trabajo.

El objetivo principal de esta investigación es analizar la dinámica del campo religioso tanto del judaísmo como del islamismo. Este trabajo se inserta dentro de las ciencias de la religión, ciencia que busca investigar el misterio absoluto de la divinidad, que buscan penetrar al pensamiento oscuro que versa sobre Dios y que desarrolla de alguna manera la existencia humana.

Hemos intentado analizar aquellas metáforas en las cuales las comunidades judaicas e islámicas se expresan. A través del análisis de la historia de estos pueblos, hemos intentado comprender el sentido de sus obras, de sus ideas, de sus pensamiento y de sus acciones; en definitiva, nuestro trabajo no presenta ninguna novedad en hechos o en investigaciones sobre la realidad religiosa, ya que hemos tomado de diversos autores múltiples análisis de la religión de estos pueblos. Proponemos una interpretación que no busca explicar hechos individuales sino antes bien buscamos planear una interpretación global y coherente sobre la realidad nacional e integral de la comunidad judía e islámica. La comprensión de estas dos comunidades nos ha llevado a estudiar las mismas fuentes del pensamiento judío y musulmán, tanto la Torah como el Corán, así el Talmud como las

Sunnah han sido de consulta obligatoria; filosofía y arte también han exigido nuestra atención ya que creemos que el sentido social de cada uno de estas grandes tradiciones se expresa a través de todas las manifestaciones del espíritu humano, un espíritu dinámico y dialéctico que cambia constantemente y que nunca cesa de mudar.

Además de los libros sagrados hemos revisado las principales obras filosóficas de ambos pueblos, Yehuda Halevi, Maimónides, Avicena y Averroes; además una revisión de las obras de arte ha sido determinante en la elaboración de nuestras conclusiones. La arquitectura, la literatura, la música y especialmente la pintura han sido la fuente primordial para integrar el sentido social de ambas culturas.

En definitiva los "Pueblos del Libro" poseen muchos niveles de semejanza, han entrecruzado sus caminos diversas veces, usualmente han desatado grandes conflictos pero sin descartar una convivencia pacífica y tolerante como por ejemplo su desarrollo en Alandalus.

Estas semejanzas nos han exigido incorporar dentro del trabajo a una tercera religión el cristianismo que aunque no es el objetivo de nuestro estudio debe ser incluido dentro de éste como una referencia marginal pero de mucha importancia por dos motivos: el primero, porque el cristianismo es teológicamente producto del Judaísmo y factor influyente del Islamismo, además fue el primer producto de la fusión entre el espíritu oriental y el espíritu occidental; el segundo porque la religión occidental cristiana, en términos de extensión las ha subyugado, redefiniendo algunas de sus estructuras esenciales. Por este motivo, el cristianismo es nuestro gran protagonista ausente ya que si bien el trabajo no versa sobre éste, está sobreentendido y no podrían comprenderse nuestras conclusiones sino se lleva a una interpretación sobre la cultura Occidental expresada en términos religiosos.

Así pues, el objetivo de este trabajo es investigar las relaciones que existen entre el capital religioso y la creación de identidad cultural dentro de las comunidades judía e islámica en Lima. Tomando en cuenta el bagaje cultural que cada una de ellas ha traído consigo desde Europa y Medio Oriente.

La siguiente investigación busca estudiar cuáles son las relaciones que se establecen entre aquellos espacios y tiempos que origina el quehacer religioso, determinando la existencia humana con los diferentes campos que originan y sostienen la identidad cultural. ¿Por qué buscar los elementos estructurales de la cultura en los elementos religiosos? El capital religioso posee como característica más importante su naturaleza ontológica, lo sagrado transborda en ser, como nos dice Mircea Eliade y así se transforma en el referente privilegiado de la existencia, es el componente asegurador y dinamizador de la realidad, afirma, sobre todas las cosas las dimensiones de la existencia.

Esta característica de lo sagrado permite que la cultura se recree y que establezca relaciones sólidas y durables con sus integrantes, los cuales están sujetos por la seguridad más inamovible, aquella que no se ve pero se que se siente.

Todas estas ideas nos llevan a plantear un tema de investigación que procura analizar y comprender la relación entre los elementos culturales (religión, arte, filosofía) usualmente llamados espirituales y la formación de la identidad cultural. Esta

comprensión debe ser efectuada dentro de la comprensión que se ve entre hechos económicos, históricos, políticos y sociales pero que en última instancia, sólo pueden explicarse en hechos vivenciales, principales objetivos del estudio del campo cultural.

Ante la abundante bibliografía nuestro interés no consiste en recopilar y reunir una serie de datos con el fin de describir construcciones religiosas afectadas, sentencias filosóficas o engorrosas críticas de arte sino analizar la producción de los diversos campos, tanto sagrado, estético como filosóficos y su relación con la identidad cultural mediante una perspectiva teórica y metodológica que considera al símbolo como producto de un proceso que se engarza en relaciones materiales idealizadas en contraposición a la antigua perspectiva que ve el símbolo por sí mismo.

Hemos escogido para desarrollar nuestras ideas sobre la relación entre la producción del campo religioso y la construcción de la identidad cultural los casos de las comunidades judías y musulmanas en Lima ya que estas han construido su bagaje cultural a través del manejo de diversos capitales principalmente el religioso. Y han establecido a partir de ello una serie de estrategias socio culturales para relacionarse con la sociedad limeña.

El proceso del cual hablamos dentro de los campos citados, desde nuestra perspectiva, contiene aquellas relaciones que permiten desde la formación del individuo, el establecimiento de lo que hemos denominado “Metafísica del Poder”. Este concepto se refiere al origen que posee una sociedad para controlar y administrar el poder; la “Metafísica del Poder” se estructura mediante la creación de conceptos que se expresan en la religión, el arte y el pensamiento y se establece mediante la formación de espacios y tiempos en los cuales se lleva a cabo la dinámica de la imposición.

El poder se instaura desde un nivel incomprensible, según Weber irracional. Esta “Metafísica del Poder” genera para su conservación diversas instancias y símbolos. Como se va a plantear el problema, nosotros debemos de esclarecer cuáles son los aspectos de la dinámica social a los cuales vamos a dirigir nuestra atención.

El Pueblo de la Alianza.-

Los Judíos son un pueblo milenario que tiene una historia de más de 5000 años originaria de las Costas Mediterráneas del Medio Oriente, han sobrevivido a diferentes y angustiantes experiencias que han determinado sus principales características sociológicas y han permitido el desarrollo específico de la Judería.

Flavio Josefo en sus *Antigüedades* y en su *Contra Apión* (1987*)* esclarece la antigüedad del pueblo judío citando una serie de testimonios sean egipcios, fenicios, caldeos y griegos. Los Judíos, pueblo de pastores, que luego de una larga peregrinación por la búsqueda de una tierra prometida, se transformaron a partir de la revelación en el Sinaí, en un pueblo sedentario.

Su organización tribal permitió una gran capacidad de fisión y fusión ya que en los principales acontecimientos históricos que usualmente se han relacionado con guerras, cautiverio y diáspora, han sabido sobrevivir a partir de la capacidad que tenían de crear tradiciones sólidas y estrategias funcionales para subsistir.

La época de los reyes aunque gloriosa se vio afectada rápidamente por la conquista y aniquilada por el cautiverio. A partir de ese momento se comienza la primera gran reinvención de la tradición Judía mediante la redacción de la Torah, luego una lucha sin cuartel para exaltar la imagen de Yahvé que conducirá al pueblo por aquellos lugares a donde han ido portando una tradición fuerte y sólida que les ha permitido sobrevivir aún después de la destrucción del segundo templo o su diáspora de más de 2000 años.

La Judería actualmente vive en comunidades extendidas por toda la tierra aunque hoy poseen un país; cada una de estas comunidades se ha reivindicado en su proceso histórico de riqueza cultural incomparable a la de otros pueblos.

Los judíos que fueron aceptados en cada parte del antiguo Imperio Romano fusionaron su inamovible tradición monoteísta con las mayores diversidades culturales, tanto la lengua, la gastronomía, la música, la literatura, etc.

Donde hubo comunidades judías hubo rápida y coherente fusión cultural entre los elementos judaicos y los gentiles, así surgen las primeras comunidades judías en la España Romana que luego tendrán el nombre de sefarditas, que luego de la expulsión en 1492 se distribuyeron por la Costa Mediterránea de África, Medio Oriente y Turquía, llevando consigo el idioma ladino y una serie de formas de aprender la vida que surgieron en una de las principales civilizaciones de la Edad Media, una tierra de convivencia y respeto: Alandalus; del mismo modo los Judíos que radicaban en Alemania llamados *ashkenazim* al ser expulsados al oeste en el siglo XIII llevan consigo el *yidish* y se extendieron por todo el este de Europa, Polonia, Austria, Hungría, etc.

Cada una de estas comunidades vivió de manera distinta su Judaísmo, los sefarditas bajo el gobierno Alandalus fue una comunidad progresiva, rica y culta que poseía representantes en el gobierno y grandes sabios, su desarrollo fue increíble y sus miembros vivieron con tranquilidad y paz; por el contrario los *ashkenazim* fueron una comunidad que vivió la separación, que desarrolló su vida en *ghettos* y que debió consolidar sus formas de vida hacia el interior de su comunidad.

La Revolución Francesa determinó la igualdad de derechos entre judíos y cristianos; a partir de la Revolución Liberal de 1848 se aseguró la participación completa de la Judería. A partir del siglo XIX, los judíos comenzaron a ver a América como una gran posibilidad para obtener una buena vida.

A partir de 1848 llegan a Perú los primeros judíos y fundan en 1870 la Asociación Judía de Beneficencia y Culto, posteriormente la comunidad aumentó y conforme ello, fueron creándose más asociaciones, clubes e instituciones que permitieron el desarrollo de la comunidad en Lima hasta la actualidad.

El Pueblo totalmente entregado a Dios.-

Los Musulmanes tienen su origen en la Península Arábiga y su tradición también rica e importante nos habla de una revelación viva que exige del hombre un compromiso total tanto para con el prójimo como con la sociedad. Desde el primer momento la revelación a Mahoma se presentó como un golpe místico que exigieron de él una respuesta clara y contundente.

La creación de una comunidad en La Meca, la fuerza y pasión del Profeta Mahoma surgen de pequeñas comunidades que abrieron el camino para que el Islam se extendiera, primero por toda la Península Arábiga y, luego más allá de los que sus fundadores pudieron haberse imaginado.

La conquista y no la Diáspora fue la característica principal de los seguidores de Alá, Oriente, África, Asia y Europa fueron testigos de la expansión del Islam y de los beneficios que permitieron los orígenes de una cultura científica y empírica basada en la revelación divina.

En la expansión Islámica la religión fue asimilando a una serie de pueblos, los cuales realizaron una fusión entre sus costumbres y la revelación coránica por lo cual el Islam se transformó en una diversidad de opiniones y formas de vida.

Ya a la muerte del Profeta surgieron las primeras desavenencias entre sus seguidores, los llamados sunnitas prefirieron cederle el cargo al principal aliado de Mahoma y los shiítas, exigieron que ese cargo fuera cedido al pariente varón más próximo, Alí, yerno de Mahoma.

La diferencia entre ellos aunque al principio formales, luego se transformaron en experiencia de vida distinta, no debido a que no reconocieron la autoridad de los textos o discreparan sobre la verdades básicas del Islam, sino porque cada una de ellas desarrolló un estilo de vida que puso de manifiesto cómo podrían llevarse a cabo planes semejantes para distintos hombres.

Después de la pérdida del dominio político, el Islam se replegó; la crisis del Imperio Turco Otomano forzó la creación de estados independientes y autónomos lo cual prefiguró crisis social, económica y política, en esta circunstancia surgieron las primeras migraciones de Musulmanes a Europa y América llegando al Perú entre 1910 y 1930, todos ellos al igual que los Judíos, no llegaron de manea ordenada sino individualmente.

La vida de organizaciones entre los Musulmanes y la vida de instituciones que permitieron reproducir sus costumbres y tradiciones, obligó a todos a asumir el Cristianismo y a olvidar sus prácticas religiosas. Contrariamente los que llegaron a partir de los años 50 ó 60 pudieron establecer ciertos vínculos sociales que les permitió, en la década del 80, la fundación de la primera Mezquita en Lima con la cual aseguraron una reproducción cultural.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CAPÍTULO II. LA EXPERIENCIA DE DIOS

"No te acerques acá, prosiguió el Señor: Quítate el calzado de los pies: porque la tierra que pisas es santa. "Yo soy, le añadió: Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob. Cubrióse Moisés el rostro, porque no se atrevía a mirar hacia Dios" (Exodo 3, 6-7).

La manifestación de la divinidad es terrible, turba al ser humano debido al estado en el cual ingresa. El hombre se cubre de horror y reverencia ante el misterio que contempla y se humilla ante la grandeza de su creador.

La Historia de la Fe es la eterna recapitulación de una serie de manifestaciones de la divinidad frente a la criatura, la sosiega, la aterra, la confunde, le da firmeza. A partir de estas revelaciones el hombre construye un mundo sagrado desde el cual ordena y nomina la naturaleza y todo lo que le rodea, convirtiéndose en el centro del cosmos.

La Hierofanía [22] es la revelación de lo sagrado, es decir la manifestación del Numen frente al hombre, quien a partir de ella asume una actitud religiosa. La aparición del Numen distorsiona la realidad creando dimensiones en las cuales se instituye un punto de referencia para la existencia y el quehacer humanos. Es un punto que se autogenera,

[22] Término acuñado por Mircea Eliade que proviene de las voces griegas (palabra en griego: Santo, puro, sagrado, execrable, maldito) del (palabra en griego: decir, hablar, enunciar) del cual deriva (palabra en griego: hacer que una cosa sea clara, manifiesta, evidente).

que se define por si mismo: *Ego sum quid sum.*

"No te acerques acá…porque la tierra que pisas es santa". Estas palabras determinan la primera característica de lo sagrado, es completamente heterogéneo al mando cotidiano o profano, en el cual vive el hombre. El misterio de la divinidad se prefigura como totalmente otro, estableciendo su carácter propio a partir de una peculiaridad sentimental, es el estupor ante lo absolutamente heterogéneo (Otto 1991:42).

Este carácter trascendente se manifiesta en lo misterioso de la condición de Dios, es decir, la divinidad comunica una inaccesibilidad absoluta. Ningún ser humano puede penetrar en la personalidad divina completamente, algunos pueden tener el privilegio de una comunicación más cercana o más fluida pero nunca el conocimiento perfecto del misterio sagrado.

Esta irracionalidad del conocimiento de lo divino, es decir la incapacidad de aplicar términos o conceptos analíticos a Dios, permite que él se eleve de la condición profana.

Lo numinoso se mantiene lejano creando un espacio y un tiempo primordial desde los cuales ingresa en la vida mundana. El espacio, dentro de las tradiciones estudiadas, se llama Paraíso celestial y el tiempo, Eternidad. Estas dos categorías son distorsiones del mundo profano desde las cuales Dios crea un reino a su proporción y medida.

El Paraíso celestial es el espacio primordial donde habita el Padre de los hombres, rodeado de gloria y poder extraordinarios. Los coros angélicos, los tronos y las dominaciones contemplan el misterio y se recrean en él. El Paraíso es el lugar donde residen las perfecciones, realidades de lo ilimitadamente limitado: las virtudes, los espíritus sagrados y la felicidad. Por lo tanto, este espacio sagrado se nos manifiesta como un principio inmóvil espacial desde el cual se fija un punto inamovible; es la cima y el centro de todo lo creado.

De igual manea, la eternidad es aquel tiempo primigenio que permanece estático, en un constante presente y contempla la dinámica del tiempo humano. Desde allí, Dios controla el curso de los siglos y el cumplimiento del orden temporal mundano, copia imperfecta de aquel. De esta manera, la eternidad se extiende por todo el tiempo secular; instaurando el principio del movimiento a partir de su condición de increado.

Pero la divinidad aunque trascendente busca comunicarse con su criatura para revelarle el camino de la perfección; esta característica también es necesaria para poder hablar de una hierofanía. La divinidad necesita expresar su orden a los humanos, para que éstos se dirijan hacia Él.

"Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob". De esta manera Dios, se manifiesta a Moisés en su dimensión histórica, una visión propia del judaísmo sacerdotal, en el cual fue necesario establecer una intencionalidad a los hechos que ocurrían. La historia de Israel establece un principio y un fin, además de una razón: Dios. Posiblemente, ese sea el principal aporte del judaísmo a la cultura occidental que antes poseía un esquema naturalista de eterno retorno, difundido por las especulaciones filosóficas griegas y orientales.

Una vez que el judaísmo establece una idea sobre los hechos sociales, es decir que

cada uno tiene un motivo y sirve para la consumación del Plan Divino, establece la unidad y la teleología del acontecimiento.

Dios se manifiesta ante Moisés recordándole un plan ordenado de larga data que se inició con Abraham y que culminará con él, revelando que sus obras se realizan según un modelo celestial que toma su tiempo pero es efectivo.

En esta breve introducción no nos interesa hablar sobre el carácter de las hierofanías del pueblo judío, sino establecer la eficacia de la presencia de Dios mediante la constitución de una personalidad, en la cual se incorporan los elementos más importante del Numen.

La cita del Exodo aunque nos ayudará a desarrollar los cuatro niveles de una hierofanía, manifiesta una sublimación de la personalidad divina, resaltando un plan. Esto no nos permite comprender plenamente la riqueza de las manifestaciones de la divinidad, expresada en la sumatoria de temperamentos, aptitudes y conductas asumidas por Dios frente a su pueblo.

Rudolph Otto en su Libro *Lo Santo*, define claramente cuales son los atributos personales de Dios dentro de la tradición de los pueblos del libro. El primer atributo de lo numinoso es ser terrible; Jacob después del sueño de la escalera divina dice: "*Verdaderamente que el señor habita en este lugar y yo no lo sabía. Y todo despavorido, añadió: ¡Cuán terrible es este lugar!* ". Estos versículos expresan aquella condición por la cual la divinidad genera un sentimiento de terror y cautiverio espiritual. El hombre debido a la manifestación divina de poder debe reconocer la grandeza superlativa de su creador.

El ser terrible es una condición que se mezcla con otros atributos, por ejemplo el celo, expresado cuando la divinidad se ofende o quiere demostrar poder a los hombres y sobretodo cuando violan su sacralidad. El celo se relaciona con la ira divina, indomable y efectiva, la cual somete a su voluntad el devenir de la historia.

Estas características surgen de la vitalidad de Dios. Él es un ser que se dinamiza a si mismo mediante un impulso de energía, el cual sostiene el mundo donde los seres vivos crecen y viven. Esta energía es pura y perfecta.

Todos estos atributos se condensan en la figura real de Dios, es majestad tremenda, por la cual se manifiesta el poder, la potencia y sobre todo la omnipotencia divina. Dios se transforma en el gobernante de los destinos, juez de las acciones y justiciero implacable, tal como canta el salmista: "*Apresúrate oh Señor, Dios de los ejércitos, Dios de Israel, a residenciar a todas las gentes; no uses de piedad con ninguno de los que cometen la iniquidad*" (Salmo 58,6).

Esta personalidad divina dibujada a partir de los textos del Pentateuco nos ha mostrado cuales son las virtudes de Dios, el carácter que el asume cuando se revela, dentro de las tradiciones monoteístas. Además, esta personalidad condiciona la tercera característica de la hierofanía, la cual se desarrolla en el humano.

"*Cubrióse Moisés el rostro, porque no se atrevía a mirar hacia Dios*". La tercera condición que establece la hierofanía es el sentimiento de criatura, el cual es producto de la impronta magnífica que Dios deja en el hombre y mediante el cual genera una absoluta dependencia. Esta dependencia es un sentimiento que surge en el hombre debido al

carácter omnipotente y perfecto de Dios, el cual desborda ser y brinda firmeza al espíritu humano; es una reacción subjetiva que surge del vacío de sentido, contrastado con la completitud de lo numinoso.

Esta dependencia no es una reacción mecánica o un estímulo que produce efecto sino es un sentimiento de saturación, en el cual el hombre siente la perfección del ser y la tranquilidad propia de lo inefable e incomprensible. Esta seguridad metafísica hace actuar al hombre de cara a lo numinoso, muchas veces en detrimento del mundo y de la propia existencia. En definitiva, el *homo religiosus* tiene por nada al mundo y por todo a ese contacto con Dios, lo busca indefinidamente hasta encontrarlo y permanecer en el sosiego que le proporciona.

De esta manera, se puede asegurar que el sentimiento de criatura no es producto de la exteriorización del ser humano sino de la interiorización de lo numinoso. La experiencia de lo sagrado, *stricto sensu*, es obra de la divinidad que al dirigirse al hombre, lo completa y lo perfecciona. Así pues, es la completa exterioridad de lo sagrado aquello que determina la constitución del campo religioso; pero a partir de esta característica no se debe concluir la incapacidad de estudiarlo, antes bien, esto exige la necesidad de comprenderlo dentro del proceso de la exterioridad.

Definitivamente, después de haber expuesto estos tres niveles de una hierofanía surge la pregunta ¿por qué la divinidad se manifiesta como trascendente y perfecta (es decir como la totalidad de ciertas características en grado supino) y además genera un sentimiento de arrobamiento en el hombre? ¿Cuál es la primera característica que le permite dicha primacía?

El propio Éxodo nos contesta versículos más abajo de la primera cita que tomamos al iniciar este capítulo: "*Dijo Moisés a Dios: y bien, yo iré a los hijos de Israel, y les diré: el Dios de nuestros padres me ha enviado a vosotros. Pero si me preguntaren: ¿Cuál es su nombre? ¿Que les diré?. Respondió Dios a Moisés: Y soy el que soy. He aquí, añadió, lo que dirás a los hijos de Israel: El que es, me ha enviado a vosotros*" (Éxodo 3, 13-14).

Esta autodefinición de la divinidad nos permite analizar el cimiento de la realidad hierofánica. Como dijimos en el capítulo anterior cuando hablábamos de lo sagrado, es su estructura ontológica la que le posibilita asumir las características arriba mencionadas. Lo mismo se fundamenta a si mismo a partir de su esencia, se exilia en los confines de lo ilimitado.

Cuando el ser se predica a si mismo se transforma en una tautología, la cual se manifiesta como concebible pero manteniéndose incomprensible. La frase *Yo soy el que soy* [23] no nos dice nada sobre el ser, antes bien nos habla sobre el mismo ser, increado, primigenio y autosuficiente.

De esta manera, Dios se coloca antes del hecho y del efecto, en aquellos espacios vacíos entre los mundos materiales como pensaba Epicuro. Esta condición de poder

[23] Además, debemos tener en cuenta que esta expresión Ehyeh asher ehyeh "se traduce correctamente no por Yo soy el que soy (interpretado dentro de nuestras categorías del sentido de no enérgico, pero como la estática afirmación de su trascendencia) sino por Yo seré el que seré. Con esto se quiere subrayar un nuevo tipo de trascendencia, Dios se revela como fuerza de nuestro futuro y no como un ser a-histórico "ser" en hebreo quiere decir: llegar a ser, estar presente, ocupar un lugar" (Gutiérrez 1990: 265).

predicarse a si mismo y autocrearse determina la inmaterialidad divina y exige de él una hierofanía caracterizada por la condición de ser algo distinto de el mismo, determinando que la revelación sea un acto dialéctico: "*la manifestación de lo sagrado a través de algo distinto a él*" (Eliade 1981:49).

Esta autodefinición le permite a Dios una radical exterioridad, manifiesta en su constitución de objeto; es decir, su naturaleza siempre se mantiene alejada de cualquier realidad que no sea la suya. Este objeto se caracteriza por instaurar limites infranqueables desde la misma experiencia religiosa, por lo cual, a veces, se le ha considerado una materia impropia de los estudios analíticos.

Así pues una serie de autores desde Scheleiermacher hasta Durkheim o Weber, pasando por los fenomenólogos Otto y Eliade, han visto en esta objetividad un sino de irracionalidad aprioarística de modelo kantiano. Otto va mucho más allá, considerándolo inmovible ya que lo divino según él, se define a partir del sentimiento de lo terrible originado en el hombre primitivo (Otto: 1991: 25).

Esta objetividad de lo numinoso permite el establecimiento de un orden cosmológico caracterizado como primordial, el cual delimita un punto fijo fuera del devenir del mundo; es esta objetividad cosmológica, cualitativamente estable lo que genera el arrobamiento del humano.

San Juan en su evangelio nos dice: "*En el principio era ya el verbo y el verbo estaba en Dios y el verbo era Dios*". La palabra [24] Principio deriva del latín *principium* el cual significa comienzo, origen, fundamento y deriva del verbo *principor* que significa dominar o reinar. Lo principal (o primigenio, lo que se origina en el principio) y lo arcaico (sinónimo griego) no significan primero en un lugar en el tiempo sino en el privilegio de las existencias; no lo superado sino el sustrato; no lo caído en desuso sino lo profundo, no lo perimido sino lo reprimido (Debray 1996:58).

Así pues, el sustrato, lo profundo, lo reprimido, es aquella unidad que no cambia estructuralmente pero se desarrolla, se moviliza, se presenta con nuevas características. Estos cambios se desarrollan dentro de la misma estructura: el objeto esencial o numen.

Por lo tanto, lo primordial debe entenderse de manera cualitativa, es decir no significa ser primero en la aparición témporo-espacial (físicamente hablando) sino primero en la constitución ontológica, no sólo de la suya sino de los humanos.

Esto quiere decir que la naturaleza del numen no radica en el alejamiento, sino en su capacidad de donar sentido al humano mediante el develamiento de su ser, el cual es completo y perfecto. A la vez, esto significa que el contacto religioso no está basado en la lejanía sino en la seguridad que se experimenta; es decir, el numen, dependiendo de su ubicación en el cosmos (en la naturaleza, en el cumplimiento legal, o en la conciencia humana) genera distintos sentimientos de certeza, y distintas manera de buscarlo, los cuales instituyen específicos campos en donde reproducirse.

Aunque Otto niega esta capacidad de movilización, la cual se da en el proceso

[24] El texto bíblico fue escrito en griego, pero existe sinonimia con el latín por lo cual lo utilizamos. Principio (está en griego) y significa comienzo, principio, origen, fundamento y también mando, poder.

numinoso, Eliade la supone: "…el hombre aunque escapara de todo lo demás, seguiría siendo inexorablemente prisionero de sus *intuiciones arquetípicas,* creadas en el momento en que llegó a *tener conciencia* de su situación en el cosmos… Lo absoluto no puede extirparse: *puede sólo degradarse.* Y la espiritualidad arcaica sobrevive a su modo, *no como acto,* … sino como una *nostalgia creadora de valores autónomos:* arte, ciencias, mística social, etc." (Eliade 1981: 433-434) (subrayado personal).

Esta cita nos permite comprender de alguna manera el proceso en el cual se desarrolla lo numinoso, proceso que corresponde a determinadas características sociológicas y que genera especiales espacios y tiempos sagrados en la vida comunitaria e individual. El fragmento citado explica nuestro punto de vista acerca de la dinámica social de la religión, con algunas aclaraciones.

Cuando Mircea Eliade habla de *Intuiciones Arquetípicas* como sinónimo de experiencia de lo sagrado, lo entiende como una categoría apriorística emanada de la idea innata, lo cual puede desvirtuarse en un racionalismo o idealismo. Nosotros entendemos esta experiencia como producto de la realidad social, en un amplio sentido, que si bien toma una estructura objetiva (o apriorística) no se encierra allí sino transborda sus límites para disolverse en la *praxis* humana. De esta manera, entendemos las *intuiciones arquetípicas* como estructuras arquetípicas cuyo origen es el *factum* cultural.

De igual forma, Eliade, sostiene que *estas intuiciones arquetípica* son creadas a partir de la *toma de conciencia.* Este origen corresponde a la autoconsciencia hegeliana [25] que se genera en el Espíritu Absoluto, a partir de la contradicción de lo finito. Por el contrario, creemos que el origen está determinado por la unicidad de la conciencia social o sentido (orden cultural) generado a partir de la diferencia social.

Estamos de acuerdo con el hecho que lo absoluto no puede extirparse, es decir mantiene su estructura ontológica, pero discrepamos sobre su degeneración. Antes bien, el numen se moviliza dependiendo de las características sociales sin perder su naturaleza estructural. Este proceso desarrolla nuevos actos, los cuales poseen su propia peculiaridad.

Definitivamente, entre estos nuevos actos que buscan la completitud de lo sagrado se encuentran (en la modernidad) los *valores autónomos* de Eliade. Estos valores son productos del desarrollo social moderno e involucran el surgimiento de nuevas categorías existenciales e ideales; esto no supone que los actuales valores autónomos no hayan sido anteriormente medios de expresión de la divinidad pero si determina que estos valores han obtenido una renovada categoría ontológica, por ejemplo en la búsqueda del arte por el arte o en el conocimiento por sí mismo.

Una vez adecuados estos términos, podemos asumir algunas categorías de la experiencia del contacto con la hierofanía, establecidas por Mircea Eliade en sus libros

[25] "Pues así, el espíritu en cuanto sabe es también lo sabido, o bien el espíritu absoluto mismo, y la religión es la relación del espíritu con el espíritu absoluto. Este es el que se relaciona con lo que hemos puesto, de la otra parte, como diferencia y así la religión es la idea del espíritu que se relaciona consigo mismo, la autoconsciencia del espíritu absoluto" (Hegel 1998: 194). Además, "No es la pretendida razón humana, con sus límites, lo que conoce a Dios, sino el espíritu de Dios en el hombre… es la autoconsciencia de Dios la que se sabe a si misma en el saber del hombre" (Hegel 1998: 248-265).

Tratado de Historia de las religiones y *Lo Sagrado y Lo Profano*. La hierofanía es una revelación de la divinidad; dentro de las tradiciones monoteístas existe una revelación personal encarnada en Dios pero también hay otras expresiones: Espacio y tiempo Sagrados, la sacralidad de la naturaleza y de la existencia humana y finalmente, la sacralidad de los textos y la ley.

SHEMA ISRAEL

El Pueblo de Israel ha tenido diversas manifestaciones de Dios y otras tantas experiencias de lo sagrado a través de la historia. El pueblo elegido fue llamado por la vocación de Abraham a peregrinar por el desierto en busca de la Tierra Prometida. Desde Ur de Caldea se dirigieron a Canaán y en su largo peregrinaje a través de los años, el Pueblo Judío aprendió que Dios se manifiesta en la historia y los conduce a través de ella hacia un nuevo reino.

El llamado de Abraham fue la primera de una serie de constantes revelaciones. En definitiva, el texto bíblico que nos revela a la divinidad como Dios de Abraham, Isaac y Jacob, es un Dios terrible y justo, todopoderoso tal como lo definiría Rudolph Otto en su Libro "*Lo Santo*". En este libro Rudolph Otto nos habla de aquellas características personales que poseía la divinidad dentro del pueblo Judío cuyo concepto se ha transformado a través de los hechos históricos que han marcado la historia de Israel.

Una cronología plausible es la siguiente, de 1850 aC a 1027 aC podemos encontrar la primera revelación hasta el reinado del Saúl. Sería muy difícil resumir de manera completa la historia del pueblo de Israel que se caracteriza por su amplia complejidad, así pues nosotros intentaremos sólo describir cómo se ha modificado la experiencia de lo sagrado a través de la comprensión de los textos.

En esta época Dios se presenta al pueblo de Israel mediante una promesa histórica, la del pueblo escogido, realiza un pacto, una alianza designando como interlocutor a Abraham y a su descendencia, a partir del cual el hombre debe cumplir las normas establecidas a partir de este pacto con el objeto de satisfacer y glorificar a Dios, el cual se caracteriza por ser colérico cuando no se acata su voluntad.

Las expresiones de esta primera divinidad están involucradas directamente con los elementos naturales y con formas de expresión patéticas, es decir, la fuerza de la conducta en la divinidad mediante la conformación de una personalidad está ligada aún al carácter difuso y poco controlado de la naturaleza. Yahvé pertenece a una serie de hierofanías celestes y atmosféricas, las cuales determinaron el desarrollo de las religiones del Mediterráneo.

Este carácter celeste permite que Yahvé actué mediante el rayo, mediante el trueno y mediante el fuego los cuales se transforman en sus elementos más importantes, la lluvia asociada con el castigo también es otra manifestación de su divinidad importante en la ejecución de los designios divinos (v.g. S*odoma y Gomorra*). Yahvé es un verdadero *deus absconditus*, el cual muestra su poder a través de las manifestaciones naturales, ya

que éstas le permiten establecer una relación de dominio y de poder con las personas del pueblo elegido.

Esta conformación de la personalidad divina se ve a través de la lectura cronológica de los textos de la Biblia, en la cual podemos encontrar diferentes épocas y de alguna manera diferentes actitudes con respecto al misterio de la divinidad. La gran manifestación de Yahvé se realiza en el éxodo de Egipto bajo la guía de Moisés, cuando el pueblo vivía en el desierto del Sinaí hasta la llegada a Canaán (1292 - 1226). Yahvé conduce al pueblo hacia el Sinaí y establece una alianza con ellos mediante Moisés; en ese momento se canta el himno del Shema Israel: "Oye Israel: Yahvé es nuestro Dios, Yahvé es único, amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder, llevarás muy dentro del corazón todos estos mandamientos que yo hoy te doy. Incúlcaselos a tus hijos y cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos" (Deuteronomio 6, 4-8).

Esta gran revelación permitió establecer las principales características de la religión Judía en dos aspectos, primero, el Dios de Israel es un Dios uno y único, y segundo, la forma de agradarle es mediante el estricto cumplimiento y meditación de los mandamientos, los cuales deben ser comprendidos y realizados de manera obligatoria. Yahvé, a partir de ese momento se nos muestra como un Dios altísimo, potentísimo, eterno y santo a quien no se puede contemplar cara a cara porque posee una luz inaccesible; ante él los hombres mueren de pavor, ya que su gloria los abruma; y aunque es un *deus absconditus*, Yahvé participa activamente de la vida de la comunidad, ya que su tabernáculo y su presencia están a partir del pacto. En medio del campamento del pueblo de Israel, él vigila el cumplimiento de las Leyes, el vigila el corazón contrito de las personas, él controla la vida en sus diversas expresiones sea ritual, social, económica, política, etc.

En esta primera comunidad, el poder de Dios se manifiesta en cuanto es capaz de intervenir en la vida de los hombres y obligarles a cumplir sus leyes.

La expresión hierofánica más importante de este período de revelación en el Monte Sinaí, es la presencia del Arca de la Alianza. Esta Arca contiene las tablas de los Mandamientos que Dios reveló a Moisés para su cumplimiento por parte del pueblo escogido. Estas Tablas que expresaban las leyes que desde ese momento iban a regir el destino de este pueblo semita, estaban dentro del Arca, la cual se encontraba en el medio del campamento como presencia viva de la divinidad.

Este proceso por el cual Yahvé es entronizado, corresponde al desarrollo político del pueblo de Israel a una confederación tribal, es decir las numerosas tribus del pueblo israelita en su afán por conseguir un gobierno unido que dominara toda la región palestina, construyó un sistema universal basado en el culto y la moral de Yahvé, mediante los cuales el pueblo elegido da cumplimiento a las promesas históricas de la divinidad y por consiguiente generan una historia de carácter universal que incluye de una u otra manera a otros pueblos, por lo cual se genera un sentimiento insondable de supramundanidad.

Weber define este proceso como el primer desencantamiento del mundo, por el cual la divinidad deja de expresarse mediante hierofanías naturales y se va constituyendo en

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

una personalidad en la cual los rasgos antropomórficos prevalecen, claro está en grado supino. Aún las primeras conformaciones de la divinidad, tienen carácter natural. Por ejemplo, cuando a Yahvé se le denomina Dios Altísimo, *El-Shadday* que significa Dios de la montaña, alude a la montaña sagrada como residencia divina, de esta manera podemos darnos cuenta que Yahvé, en un primer instante estaba ligado con los elementos de la naturaleza mediante los cuales se expresaba y por los cuales mostraba su poder.

En la etapa previa a la constitución del reino de Israel, cuando aún no existía unidad política, Dios también sostenía luchas con otros dioses. El pueblo de Israel se caracterizó, ante la extrema dualidad entre el monoteísmo y la idolatría, por su constante veleidad con respecto al cumplimiento de las normas y los mandamientos de Yahvé. En el Pentateuco, es común encontrar referencias sobre el abandono que realiza el pueblo escogido del pacto establecido con Dios.

Así pues nos narra el Libro de Jueces, "***pero los hijos de Israel, añadiendo nuevos pecados a los antiguos, cometieron la maldad delante del señor adoraron a los ídolos al Baal y a Astarot, a los dioses de Siria, de Sidón y de Moab y de los hijos de Ammón, y de los filisteos y abandonaron al Señor y dejaron de adorarle"*** . Este texto representa claramente las constantes tensiones que existían entre Yahvé e Israel, es decir, un pueblo que constantemente incumplía su pacto, pero a la vez era castigado por la falta de observancia a las leyes. En definitiva, esta tensión existente entre las divinidades refleja la necesidad histórica del pueblo de Israel por la constitución de un símbolo unívoco que representara la unidad del pueblo y la unidad de sus deseos.

A partir del establecimiento del pueblo Judío en los territorios prometidos, surge otra forma de expresión de la divinidad: *los profetas*. Ellos eran los intérpretes interesados en el establecimiento del culto y la moral, los cuales habían sido establecidos por el pacto del Sinaí. Estos profetas vigilaban el cumplimiento y la observancia de las leyes de Dios en el pueblo, por lo cual corregían a las autoridades cuando éstas se desviaban del camino, corregían al pueblo cuando se entregaba a la idolatría y establecían una interpretación del cumplimiento de la ley mediante la realización de buenas obras: asistir al niño, a la viuda y al extranjero.

Además, los profetas tenían como importante misión el definir el sentido propio de cada acción de la divinidad y de la respuesta que debía de tener el pueblo de Israel; los profetas así se transforman en grandes catalizadores de la sociedad, ya que éstos encarnaban el drama nacional, causado por el deseo del establecimiento de un reino de paz, justicia y tranquilidad en el cual se pudiera desarrollar una vida perfecta (llena de sentido).

Posteriormente, a partir de la construcción del primer templo de Jerusalén, podemos hablar del establecimiento de una serie de normas y rituales, los cuales mantenían la alianza con Dios y permitían establecer un sentido de unidad nacional que tuviera como referente la ciudad de Jerusalén.

Es decir el lapso que va desde la muerte de Saúl y la entronización de David en el 1005 hasta el primer asedio de Jerusalén por los Babilonios y la deportación del pueblo hebreo, es el período en el cual la figura de Yahvé va dejando sus características

naturalistas, es decir su relación con la tormenta, el trueno, para transformarse en un personaje real en señor, en rey y constituir sus principales rasgos antropomórficos. En definitiva, es en este período en donde la religión judía encuentra los primeros desencantos del mundo y la primera racionalización del papel de la divinidad, ya que éste va dejando de ser un Dios etéreo en el cual ha dejado de ser importante la manifestación difusa y natural de su espíritu y ha cobrado importancia su papel como juez, gobernador y regente de la vida social, mediante la sistematización de un culto y normas sociales.

En esta etapa es importante el papel del templo, ya que se constituye en el centro del cosmos judío, es decir el templo de Jerusalén se transforma en el espacio sagrado por el cual la unidad de la nación hebrea está asegurada, ya que en él se encuentra el principio de la historia: *El Arca de la Alianza*. Además, este principio simbólico ha sido constituido a partir del deseo de la creación de una nación sólida, en el cual se ha conformado el primer cuerpo sacerdotal dedicado al templo.

Este hecho incrementó la importancia del cumplimiento ritual y legal en las manifestaciones religiosas, aunque el pueblo hebreo no se haya caracterizado por su fiel cumplimiento.

Etapa del Segundo Templo (515 aC - 135 dC).-

A partir de la destrucción de Jerusalén por los Babilonios y la deportación en masa de los judíos en el año 586 aC, el pueblo judío sufre la primera diáspora, es decir, su pueblo se ve disperso por el Oriente Medio y en el futuro por el Mediterráneo.

En el cautiverio de Babilonia, los escribas judíos habían confeccionado el texto de la Torah. El miedo a que el pueblo hebreo desconociera la causa del destierro, la historia del pueblo y los mandamientos de Dios, forzó a los sabios a recopilar de manera escrita la historia, las tradiciones, las leyes del pueblo. La Torah se transformó de una u otra manera en la fuente de la relación con Dios, ya que desde ese momento, ante la imposibilidad de rememorar la práctica mediante el cumplimiento de los ritos en el templo, el pueblo judío tuvo que refugiarse en otro símbolo: *la palabra de Dios*, es en ese momento en donde el pueblo judío realiza su primera gran interpretación: desde las aras del santuario se refugia en la profundidad de los estudios, la meditación de la palabra y la práctica silenciosa del pacto de la alianza.

A partir de ese momento, se definen los dos grandes grupos que caracterizarán el desarrollo del pueblo hebreo, los sacerdotes y los maestros de la ley.

De esta manera, a partir del análisis de la versión sacerdotal forjada en el cautiverio de Babilonia, podemos darnos cuenta que a la personalidad de Dios se le ha incorporado definitivamente elementos reales, propio del desarrollo histórico circunscrito al primer templo.

Elóhim, término usado en la versión sacerdotal es un plural mayestático y de totalidad del singular *Iláh*, el cual es empleado a lo largo de toda la Biblia para designar a Dios en singular, un singular preñado de ser de santidad y de majestad. Este término se contrapone al furioso Yahvé, un Dios con rasgos eminentemente pasionales y guerreros, propios de las divinidades del cielo y la tormenta.

En el año de 520, Zorobabel tiene permiso del emperador Ciro para regresar a su tierra con otros desterrados y es aquel grupo el que reconstruirá el templo destruido en las invasiones babilónicas. La reconstrucción del segundo templo permite de nuevo el estricto cumplimiento de las leyes rituales y la pureza del sacrificio. Esta época se caracteriza por el esfuerzo que hicieron los sacerdotes para mantener un sistema ritual coherente y definido.

Así pues, podemos entender la obra del profeta Ezequiel, un judío de la familia sacerdotal deportado con Jeconías en el año 595 aC, como la obra que intentará volver a los orígenes mediante el restablecimiento de las normas rituales; de esta manera podemos comprender el mensaje de este profeta, cuando en sus visiones Dios le enseña como el templo ha sido invadido por las idolatrías de los judíos (Ezequiel 8) y le obliga a reprender al pueblo mediante el anuncio del castigo, a partir de esta época se habla del retorno de la misericordia divina, de la penitencia y de la restauración mesiánica.

Es en el período del segundo templo, en donde el pueblo judío volverá a un cumplimiento adecuado del ritual y de las leyes del pacto, pero como contraparte podemos observar el interés de los profetas por espiritualizar la misma religión, mediante el establecimiento de la obligación de una constante meditación y estudio de los hechos históricos y las normas que sujetan al pueblo de Dios; como consecuencia de este hecho, se establecen dos visiones muy importantes del pacto: la sacerdotal (Saduceos), la cual privilegiaba el contacto ritual y la legal (Fariseos), en la cual se privilegiaba la meditación y el cumplimiento estricto de la ley, mediante el estudio profundo de la revelación divina.

En definitiva, la historia del pueblo judío a partir de la construcción del segundo templo se transforma en una historia de persecuciones e invasiones, entre las cuales podríamos citar el dominio de los Seléucidas de Siria tras la victoria de Antíoco III El Grande sobre Tolomeo IV; posteriormente las persecuciones del soberano Seléucidas Antíoco IV Epifanes que tendrá como resultado una serie de revueltas guiadas primero por Matatías y luego por sus hijos Judas Macabeo, Jonatán y Simón.

Posteriormente, la conquista de Jerusalén por Pompeyo, hará posible que las legiones romanas entronizaran a Herodes como rey de los judíos bajo la protección romana. Luego la historia del pueblo judío se transformará en una serie de revueltas contra el Imperio que encontrará su punto culminante entre los años 70 dC hasta 135 dC, en los cuales ocurrirá la gran guerra judaica y la destrucción del segundo templo de Jerusalén bajo los emperadores Vespasiano y Tito, por lo cual comenzará la gran diáspora judía. Una vez iniciada esta gran dispersión, nacerán los Talmud de Jerusalén y Babilonia, desarrollando la literatura homilética, ética, filosófica y mística del Midrash.

En este período se produce el levantamiento de la fortaleza de Masada cerca del Mar Muerto, en el cual un grupo de celotes intentaba una última resistencia desesperada contra los romanos. Suicidándose antes de caer ante el enemigo. Aún en esta época se mantenía el Sanedrín de Jerusalén, el cual controlaba la reducida vida política y social de Palestina, finalmente en el año 132 dC comienza la guerrilla contra la dominación romana dirigida por Bar Kokba a quien sus seguidores proclamaron Mesías; esta revuelta fue causada por dos decretos de Adriano, uno prohibiendo la circuncisión y otro ordenando la reconstrucción del templo de Jerusalén en estilo Helenístico. Esta rebelión convertida en

guerra abierta fue ahogada en sangre en el 135 dC, así pues a partir de ese momento, las comunidades que permanecían en Palestina ingresaron en una franca decadencia que permitió una nueva emigración masiva.

En este largo período podemos observar el desarrollo de la experiencia de la divinidad en el pueblo hebreo desde un Dios que desea una sumisión de tipo ritual o legal a otro que desea un cumplimiento producto de la meditación y la interiorización de la norma. Esta última visión prevalecerá por causa de acontecimientos históricos que no permitirán la observancia de los sacrificios y rituales en el Templo. De esta manera, el pueblo judío se ve forzado a llevar consigo el único tesoro que se le permite tener: la Ley, producto de la revelación de Yahvé en el monte Sinaí, en la cual se establece la Alianza con el pueblo elegido. Pero el cumplimiento de la Ley no debe entenderse como un valor primordial, el cual tiene sentido sólo en la exterioridad sino fundamentalmente como un instrumento que exige y crea una interioridad y una intimidad con el Inaccesible; es decir, este período se caracteriza por buscar una síntesis entre el misterio del Uno y la cotidianidad, por la cual Israel encuentra en la Ley una causa de vida y libertad interior.

Desde 135 dC hasta 1789 dC.-

En definitiva, es difícil ordenar la historia de la fe de un pueblo mediante fechas arbitrarias pero debido a la importancia que poseía el Templo y el Sanedrín en la conformación de la conciencia judía, colocamos esta fecha como el punto de partida de un nuevo sentir religioso en el pueblo hebreo.

A partir de la revuelta de Bar Kokba, los judíos se extienden definitivamente por el mundo en busca de un lugar en el cual puedan vivir y sobrellevar su historia. En este proceso se van estableciendo en cada rincón del mundo, llevando en sus corazones el *Shema Israel*, con el deseo de poder encontrar un nueva esperanza enraizada en el antiguo pacto.

El emperador Adriano a raíz de la revuelta prohibió el estudio de la Torah y la práctica del culto. Posteriormente, el emperador Antonino Pío restableció la autoridad del Sanedrín e incrementó su autoridad, por lo cual en este período los alumnos de rabí Yochanan ben Zaccai estructuraron las bases del judaísmo normativo, desarrollado con mucha diligencia por cada comunidad hebrea en cada rabinato. Esta interpretación fue llevada a cabo en la elaboración de la Mishna, recopilación ejecutada por rabí Judá “el Príncipe” (Patriarca del Sanedrín entre los años 175 a 220 dC) esta obra recoge, principalmente, aquella característica de la cual hemos hablado: la interpretación del cumplimiento de la Ley como obra santificadora y que procura la libertad personal en pos de la instauración del nuevo pueblo.

La principal innovación de la Mishna fue sustituir la peregrinación al templo de Jerusalén y el cumplimiento de las obligaciones rituales por el estudio de la Ley, la oración y la piedad, actos que podían llevarse a cabo en las numerosas sinagogas en donde habitaban los judíos; de esta manera, la fidelidad al pacto quedaba asegurada mediante el estudio de la Torah y la obediencia a las normas relativas a la pureza ritual. Así pues, la Mishna prolonga y completa el código sacerdotal del Levítico, extendiendo

las responsabilidades rituales a todos los judíos observantes, convirtiendo a la religión del pueblo hebreo en una religión de hombres convencidos que en el constante recuerdo de la palabra de Dios, llevada en el corazón, se podría desarrollar una nueva misión en el mundo, para la cual se debe crear una nueva instancia de práctica religiosa: el alma; ya no entendida como receptáculo y simple instrumento de la Ley sino como agente y portadora de una nueva visión del pacto, en la cual el pueblo escogido pueda realizar su historia, entendida como proyecto compartido entre Dios y los hombres.

De esta manera, la Mishna al organizar y reforzar el rabinismo, busca asegurar la sobrevivencia de la consciencia judía mediante la formación de la unidad simbólica del pueblo disperso y colocarla en un lugar seguro: en los confines de la existencia humana, por lo cual, como dice Jacob Neusner, a la pregunta "¿qué debe hacer el hombre?", la Mishna responde: "Al igual que Dios, el hombre puede poner el mundo en movimiento. Si el hombre quiere nada es imposible…La Mishna valora la condición de Israel: vencido y sin apoyo, y a pesar de ello, en su tierra; impotente, pero santo; sin patria, pero separado de las naciones" (Eliade 1983: 165).

Este principio interpretativo es el sino que conducirá al pueblo judío en su contacto con otras culturas. Tendrá su esplendor en el período de los *amorain* (conferenciantes e intérpretes), en el cual se compilará los Talmud, el primero en Jerusalén y el segundo en Babilonia. Esta inmensa obra tuvo como objetivo redefinir la experiencia de lo sagrado, enseñando cómo el judaísmo debía adaptarse a los distintos escenarios sociopolíticos de la diáspora, mediante el establecimiento una legislación emanada de un gobierno legítimo, el cual se define a partir del respeto de la única ley legítima y que por lo tanto se le impone al pueblo judío.

De esta manera, la judería recrea la Alianza y la Ley como instrumentos para la conservación de su identidad, mediante el establecimiento de una nueva manera de relacionarse con Dios, de lo cual se desprende que "la premisa del razonamiento talmúdico y de los posteriores desarrollos legales que culminan en el sistema de Maimónides es que la pérdida de la independencia política no implica renuncia al autogobierno o más bien, que la interpretación de la ley dada por Dios debe continuar en cualquier circunstancia" ya que, este pacto era "el fundamento de la autodeterminación de las comunidades judías, y así salvó a los judíos de cualquier autodegradación que pueda asociarse con el término *paria*" [26] (Momigliano1992: 381, 385).

Es importante mencionar aquí tres movimientos surgidos en este período, el cual hemos definido como interpretativo. Cabe señalar que este proceso interpretativo sólo se puede desarrollar a partir de la introducción del sentido en el fuero personal, por el cual la ley o el ritual ya no poseen importancia sólo a través del simple cumplimiento (como en anteriores épocas que era suficiente para la donación de sentido en la vida del hombre) sino a través del esfuerzo humano.

De esta manera, en la antigüedad el hombre se realizaba desde la exterioridad mediante la ejecución del ritual y no era necesario una respuesta del humano, el cual era

[26] El término *paria* es utilizado en el sentido weberiano, el cual fue desarrollado es sus ensayos *El Antiguo judaísmo* yen la sección de sociología de la religión de *Economía y Sociedad.*

simplemente receptáculo de la divinidad. En el período interpretativo el hombre obtiene un papel capital ya que sólo con su participación voluntaria y libre puede hacer que el sentido del rito pueda completar su existencia; es decir, en esta época existe una síntesis entre el sentido exterior, proveniente del rito y el sentido interior propio del hombre; esta unidad permite una cierta o total relativización de las normas o una completa oposición contra ellas en el caso que el hombre ya no sienta que éstas le proporcionan sentido a su vida.

Este fenómeno ha suscitado tres movimientos importantes en la historia del judaísmo, los cuales proporcionan algunas ideas sobre la experiencia de Dios de los grupos marginales: el primero conocido por el nombre de karaítas ("escriturarios", es decir, que reconocen únicamente la autoridad de la Escritura), y fue dirigido por Anan ben David, quien sostenía que la ley oral (rabínica) era simple obra de los hombres y por lo cual no se debía obedecer. Además, este movimiento, fruto de la ausencia de sentido que se origina en la interiorización de las hierofanías, propuso dos ideas características de estos grupos (no sólo en el judaísmo sino también el islamismo y el cristianismo): el retorno de los judíos a Palestina para apresurar la venida del Mesías (hecho que se realizó bajo la dirección de Daniel al-Qumiqi hacia el año 850) y el ataque a la moral establecida (es el caso de Hiwi al-Balki, autor escéptico del siglo IX y que atacó la moral de la Biblia).

El segundo movimiento se inició en septiembre de 1665 en Esmirna, cuando Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamó Mesías a raíz de que su discípulo Natán de Gaza se lo hiciera saber. A partir de esta revelación, el pueblo judío de la zona estuvo elevadamente entusiasmado y el nuevo Mesías se dirigió a Constantinopla con la intención de convertir a los musulmanes pero ellos lo capturaron; amenazado de muerte se convirtió al islamismo. Ante este hecho, sus seguidores no desertaron sino más bien interpretaron la apostasía como un signo de la verdadera naturaleza mesiánica de Sabbatai Zwi, ya que sólo el verdadero Mesías podía haber "descendido hasta el fondo del abismo", de lo cual se deducía que el enviado debía liberar los últimos destellos divinos presos de las fuerzas del mal mediante la ejecución de actos que produzcan su propia condenación. La exigencia de esta liberación permitía la abolición de los valores tradicionales de la Torah, como por ejemplo en el pensamiento de Jacob Frank, quien llega a desarrollar, como dice Scholem, una "mística del nihilismo". El tercer grupo, llamado *hassidismo* será desarrollado cuando hablemos sobre judaísmo y modernidad, ya que la fecha de su desarrollo pertenece a esa época.

Estos dos grupos mencionados corresponden a un tipo marginal de la experiencia religiosa judía durante los años señalados. Esta nueva manera de relacionarse con Dios está expresada en el surgimiento de nuevos conceptos existenciales como los de alma, libertad y razón, los cuales están contenidos en las obras filosóficas, teológicas, místicas y además en el desarrollo del capital religioso, que más adelante estudiaremos.

La Sahada

El pueblo de la península arábiga se desarrolló como sus coterráneos semitas dentro de un círculo cultural caracterizado por el nomadismo, el comercio y una constante fisión entre las diferentes tribus que habitaban la península. Entre los años 550 y 600 dC, el templo de La Meca estuvo habitado por diversos cultos idólatras a los cuales se había dedicado la población árabe. Estas costumbres religiosas anteriores a la revelación de Mahoma se caracterizaron por el culto a los ídolos, añadido al de los betilos, en el siglo III por el célebre reformador ‘Amr ibn Luhayy.

Con ‘Amr ibn Luhayy trata de sobrevivir en Arabia el paganismo agonizante de las ciudades helenísticas de Transjordania, de Petra, de Palmira y Hierápolis en Siria. De esta manera se desarrolla un arte estatuario, antes desconocido en la zona que fue introducido cuando Hubal, antigua divinidad de La Meca, toma una forma antropomórfica traída por el reformador del siglo III. A principios del siglo VII, la península arábiga se había mantenido independiente de los grandes imperios de la época, el bizantino y el sasánida. En Arabia se mantenía un régimen tribal, que se basaba en confederaciones de tribus, alianzas tradicionales y costumbres ancestrales, lo cual permitía la coexistencia de numerosos grupos y fracciones tribales, regulando la trashumancia a través del vasto territorio.

En este territorio existían grandes aglomeraciones humanas que aunque poco numerosas, importantes. Al iniciarse el siglo VII, las más importantes eran La Meca, Yatrib (la futura Medina) y Ta’if. Yatrib era la metrópoli de los oasis y el centro de reunión de los caravaneros. Ta’if era una ciudad vitícola, la cual se había convertido en centro de veraneo para la aristocracia árabe. La Meca, la mayor de todas, pudo sobreponerse a sus dos rivales bajo el peso de su poder económico y financiero, ya que por ella transitaba todo el comercio de Arabia Central; ¿Cómo La Meca llegó a transformarse en un centro de tanta importancia económica? En definitiva, la respuesta se halla involucrada en la capacidad que tuvo esta ciudad para transformarse en el centro religioso de toda la península.

En La Meca estaba la tienda sagrada (Bayt) la que contenía primitivamente el betilo, levantada cerca de la fuente sagrada de Zamzam, convertida posteriormente en la era cristiana, en la Ka’ba. Ésta era una habitación de forma cúbica construida en piedra a imagen de la piedra cuadrangular. A partir de ese momento, La Meca se convirtió en la metrópoli religiosa de toda Arabia, cuyas funciones fueron controladas por los dirigentes de la ciudad. De esta manera, esta hegemonía religiosa se convirtió en hegemonía política.

Esta transformación de La Meca en centro político, devino en un conflicto con los otros santuarios, como el de al-Buss en al-‘Uzza, ubicado en Hurad; el de al-Rabba en al-Lat, ubicado en Ta’if. Además surgieron conflictos de Manat, en Qudayd, al borde del mar Rojo, el cual adoraba a la divinidad de los aws, de los jazrayíes de Yatrib, de los hudayl y de los juza’a, entre otros.

Cuando La Meca triunfó sobre el resto de divinidades se practicaba el culto a Hubal, divinidad del grupo tribal Kinana-Qurays, que ocupaba la zona de La Meca y los territorios circundantes. Este dios era célebre por su oráculo cleromántico consultado por peregrinos como por visitantes y extendido por un movimiento de celotes (los Hums) que

defendieron el territorio sagrado de la ciudad santa de los árabes. Al lado de Hubal estaba la triada femenina, mencionada en el Corán (53, 19-20), a saber: al-'Uzza, al-Lat y Manat, surgida de la hegemonía política-religiosa de La Meca sobre el gran agrupamiento tribal de los qays 'aylan, adoradores de la primera, sobre los taqif, que adoraban a la segunda, y sobre los aws, los jazray, los juza'a y los hudayl, adoradores de la tercera.

Al-'Uzza era la principal de las tres, a tal punto que las otras dos eran consideradas sus hijas. A las tres se les llamaba "banat al-Lah", "las hijas de al-Lah". Al-Lah o Allah era una forma asimilada de al-Ilah, equivalente del acadio Il y del cananeo El, que designaba como estos últimos, a la divinidad impersonal y se confundía corrientemente con la primera persona de la trinidad semítica, constituida por el padre, la madre y el hijo. La sobrevaloración conseguida por la madre al-'Uzza ("la poderosa"), por el hijo Hubal, y por las dos hijas al-Lat (femenino de Allah) y Manat ("destino"), había eclipsado a Allah, el padre de todos, el dios universal. De esta manera Allah, se había convertido en un *deus otiosus*, cuyo culto se hallaba reducido a la ofrenda de ciertas primicias (grano y ganado), que le era presentada al mismo tiempo que a las diversas divinidades locales. En resumen la religión preislámica presenta similitudes con la religión popular de Palestina en el siglo VI aC tal como se refleja en los documentos de la colonia judeo-aramea de Elefantina, donde vemos un culto dedicado tanto a Yahvé-Yahu como a Bethel y Harambethel, así como a la diosa Arat y a un dios de la vegetación.

De esta manera, la obra de Mahoma consistirá en restituir su lugar de primero y único a Allah, como antiguamente lo habían hecho Abraham y Moisés.

Las costumbres que tenían los antiguos árabes estaban relacionadas con concepciones naturalistas, las cuales se relacionaban con las manifestaciones de la naturaleza, especialmente los astros, los aerolitos, los árboles y las fuentes. Además, esta concepción religiosa poseía un entramado de espíritus de naturalezas opuestas para las comunicaciones del hombre con la divinidad, que establecieron un sinnúmero de lenguajes simbólicos que cifraban el mensaje divino. Por otra parte, dentro de las prácticas rituales de la población de la península arábiga, encontramos el sacrificio humano, del cual nos habla un versículo del Corán el cual nos dice: "A muchos politeístas les han presentado sus dioses como una buena acción el asesinato de sus hijos" (6, 137).

Otras concepciones desarrolladas por la población fueron los fuegos sagrados, entre los cuales podemos mencionar el fuego del Dios Quzah, en Muzdalifa, que no deja de formar parte de los ritos de peregrinación; el fuego de la istisqa, que se encendía en época de sequía para conseguir la lluvia; el fuego del despido, que se realizaba después de partir un huésped indeseable, al que se oponía el fuego de la hospitalidad, prendido en el invierno sobretodo para guiar a los viajeros hacia un refugio caliente y una comida reconfortante; los fuegos de la guerra y el rescate, encendido el primero en lugares altos con el fin de advertir a los que están lejos, y el segundo encendido tras una incursión por la tribu victoriosa con el fin que los jefes vencidos vinieran a pactar su rendición; el fuego de los pactos, que se encendían al finalizar los fuegos del rescate; el fuego de la traición, que se encendía para denotar la traición de un protector respecto a su protegido. El único de los fuegos que reconoce el Corán es el de la aceptación, el cual significaba el fuego celestial que devoraba el sacrificio en señal de la aceptación de la ofrenda por parte de la divinidad.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Esta etapa preislámica tiene tres características: en primer lugar su carácter astral, el cual consistía como en todas las religiones semíticas en el culto a los astros. Baste señalar que las tres principales divinidades: al-Lat, al-'Uzza y Manat, contra las que Mahoma luchaba, eran denominadas *al-gharaniq al-'ula*, que se traduce por "los hermosos astros" y representaban posiblemente las tres caras de Venus. Además se puede hablar sobre el carácter lunar de Hubal (Subhani: 1989).

La segunda característica es el culto de los betilos, el cual era un aspecto predominante de la religión pagana, y que representa fielmente el antiguo estado de las religiones semíticas aún fehacientes en el Pentateuco. En efecto, *batil*, significa cumbres puntiagudas y aisladas, o bien un monumento a imagen de una montaña, como un zigurat, y *batila*, el femenino, significa torrente, una fuente o un pozo situado en las proximidades del batil. Así pues, estos nombres está relacionados con el culto de los lugares elevados y de las fuentes, los cuales evocan al Dios montaña y a la diosa fuente, pareja divina evocada por la presencia de la pareja divina, formada por la presencia de la *batila* cerca del *batil*, unidad que refleja el simbolismo de la fertilidad.

El tercer elemento característico de la religión preislámica es el culto a los árboles, el cual no era diferente al practicado más de un milenio atrás en Canaán. Estos cultos eran iguales a los rendidos a las piedras sagradas y a las estatuas de los dioses. Producto de esta adoración es una cierta estabilidad, constituida a partir de tomar como *axis mundi* estas hierofanías, en torno a las cuales se daban cita las tribus en el curso de sus transhumancias. Los dos árboles sagrados más célebres en tiempo de Mahoma eran la *samura* , que encarnaba a al-'Uzza en Najla, y el árbol que representaba a Dat Anwat, probablemente un epíteto de la misma divinidad.

De esta manera, nos damos cuenta que las primeras hierofanías que encontramos antes de la instauración del Islam eran de perfil naturalista y espiritista, por las cuales se practicaba un sistema ritual que regulaba la propiciación mediante los sacrificios de diferentes clases de exvotos: vegetales, animales y humanos. Estos espíritus adorados permitían un experiencia patética de lo sagrado (en el sentido etimológico de la palabra) natural, la cual utilizaba la magia y la adivinación como medios de veneración; también, es posible considerar que se utilizara otros medios de contacto como la danza y las técnicas extáticas para controlar a los espíritus propiciatorios.

Desde 610 dC hasta 800 dC.-

Es ante este escenario que se presenta la revelación del profeta Mahoma al pueblo árabe. Algunos han intentado sostener que ésta tuvo como fin proporcionar al pueblo árabe una tradición con la cual se pudiera recuperar el antiguo monoteísmo sin caer en las innumerables prescripciones rituales rabínicas ni a las sutiles distinciones teológicas del cristianismo.

De esta manera, Mahoma rescató la antigua tradición monoteísta abrahámica, la cual había sido "corrompida" tanto por judíos como cristianos y refutó las pretensiones de éstos de poseer la religión más perfecta y de arrogar la profecía. Así pues Mahoma reabre el sello de los profetas, cerrado para los judíos en Zacarías y para los cristianos en

Jesús, proclamándose el último portavoz del Dios único y el sello de la profecía, por lo cual su obra es interpretada como el complemento perfecto de la de Moisés y Jesús.

Según la tradición, a Mahoma le fue revelada su misión aproximadamente a los 40 años, siguiendo el típico modelo del profeta judío en el cual Dios interviene mediante un llamado que exige una respuesta. La tradición nos narra:

"La cuarta vez me dijo: "¡Recita!" Dije: "¿Qué tengo que recitar? (no dije esto más que para evitar que repitiese lo que conmigo había hecho)". Entonces me dijo: "Recita (esto): En el nombre de tu Señor, que creó; creó al hombre de un grumo de sangre. Recita (también): Tu Señor, superior a todo ser, El que enseñó a través de la Pluma, enseñó al hombre lo que no sabía" (Corán, 96, 1-5). Recité y, por fin, se alejó de mí. Yo me desperté y (estas frases) estaban como grabadas en mi corazón. Abandoné la cueva y, apenas llegado al centro de la montaña, oí una voz procedente del cielo que decía: "Oh, Muhammad! una voz procedente del cielo que decía: "¡Oh, Muhammad! Tú eres el apóstol de Allah y yo soy Gabriel". Levanté la cabeza hacia el cielo para mirar y he aquí que Gabriel estaba allí, bajo la apariencia de un hombre, juntando los talones, en el horizonte del cielo. Me dijo una vez más: "Oh, Muhammad! Tú eres el apóstol de Allah y yo soy Gabriel". Me detuve mirándolo sin poder avanzar ni retroceder. Traté entonces de apartar de él mi cara hacia los otros puntos del horizonte, pero a cualquier punto del cielo que miraba veía al ángel en la misma actitud. Permanecí así, de pie, sin poder avanzar ni volver sobre mis pasos" (Fadh 1979: 352).

Así de esta manera Mahoma se enfrenta a su misión basado en una revelación de tipo angélico, la cual consiste en una antífrasis propiamente semítica de una teofanía. A partir de este momento, Mahoma se transforma en el enviado de Dios y en el instrumento de la justicia divina, por el cual se instaurará un reino de justicia y prosperidad el cual exige sólo un absoluto sometimiento a la voluntad divina (muslim, palabra árabe que significa totalmente sometido a la voluntad de Allah).

Al inicio de su misión profética, Mahoma aunque proclama la unicidad de Dios no se enfrenta directamente al culto idolatra de La Meca sino hace hincapié en todo lo que pueda favorecer la acción de la gracia en el alma de sus auditores, la justicia, la caridad, la penitencia, estigmatizando la avaricia, el acaparamiento de riquezas y el egoísmo, y particularmente, el amor a los desposeídos y huérfanos. En el mensaje inicial, Mahoma enfatiza el tema del juicio final, en el cual sostiene una radical dicotomía: el pueblo se divide en los condenados, que sufrirán los tormentos del infierno y los elegidos que gozarán las delicias del paraíso. Posteriormente, Mahoma radicaliza su punto de vista con respecto a la unicidad de Dios combatiendo sin miedo al culto idólatra y aborreciendo todo tipo de paganismo.

Esta primera hierofanía se caracteriza por ser personal y vitalista ya que aún no se ha desembarazado del carácter pagano de muchos rituales y prácticas arábigas, sino le ha donado de otros sentidos con el fin de que el culto a Allah se transforme en una práctica que proporcione un camino de salvación al pueblo mediante la vuelta al monoteísmo y la práctica de la ley, la cual se ha expresado a través de los siglos en las revelaciones anteriores, como por ejemplo la de Moisés y la de Jesús. De esta manera, Mahoma realiza un esfuerzo para establecer un sistema de vida basado en la práctica legalista que se expresará en la creación de los cinco pilares del Islam.

Así, canta la Sahada, la profesión de fe más concentrada del Islam: “Yo confieso que no hay divinidad fuera de Allah, y que Mahoma es el enviado de Dios”. Esta sentencia nos regresa a los orígenes del monoteísmo pero teniendo en cuenta que la concepción de éste ha variado en el contacto con otras religiones como el judaísmo y el Cristianismo, los cuales habían desarrollado ya para entonces, un franco proceso de interiorización del sentido. De esta manera, nos damos cuenta que las futuras disquisiciones desarrolladas en ‘Ilm Al-Kalam (estudio de las doctrinas y creencias islámicas) presentan polémicas y discusiones sobre conceptos como la libertad, el alma, la razón, la gracia, el pecado, etc.

El primer fundamento de la religión musulmana es reconocer el papel primigenio de la voluntad de Allah, considerándolo como una divinidad, justa pero terrible, la cual se establece a partir de si mismo. Así el Corán nos dice: *“Di: ¡Dios es único; Dios es eterno; Jamás engendró ni fue engendrado; y es incomparable!”* (112, 1-4).

A partir de esta experiencia de fe se establecen creencias básicas, las cuales debe aceptar todo buen musulmán:

¡Oh vosotros, los que creéis! Creed en Dios, en su enviado, en la Escritura que ha hecho bajar sobre su enviado y en la Escritura que hizo bajar anteriormente. El que no cree en Dios, en sus ángeles, en sus Escrituras, en sus enviados y en el último día está en una aberración infinita (Corán 4, 135-136; el mismo texto en Corán 2, 172-177).

La unicidad de Dios es el fundamento de toda la creencia, es un Dios inmanente, increado y todopoderoso, que rige las voluntades humanas y concede la gracia voluntariamente a quien Él crea conveniente sin negar desde luego la capacidad del humano de escoger su camino. En definitiva, no se puede sostener nada de manera general dentro del Islam, ya que en él existen diversas escuelas e interpretaciones sobre las creencias; de lo único que no se puede tener duda es de la creencia misma. También en el Islam se sostiene la creencia en los ángeles (y la de los genios), seres sobrenaturales que son instrumentos de la revelación y por los cuales el hombre escucha la palabra de Dios; esta creencia nos permite comprender que Allah es un *deus absconditus,* pero que ha proporcionado sentido objetivo a ciertos elementos de la revelación, por lo cual podríamos sostener que el islamismo es una religión en la cual el proceso numinoso se ha desarrollado y se ha expresado con claridad en objetos sagrados.

El primer objeto sagrado es Mahoma, quien como sello de la profecía se ha convertido en el último mediador legítimo por el cual Allah se ha revelado a los hombres mediante una perfecta interpretación de la ley y el pacto, que antiguamente estableciera con el pueblo elegido. De esta manera, Mahoma se transforma en el fundador de un nuevo estilo de vida cuyo fin es el cumplimiento amoroso de las normas establecidas por Dios, vida del desierto y peregrinaje en pos del paraíso celestial.

Así pues, el fundador del Islam se transforma en *fons et origio* de todo el sistema cultural de un pueblo, en el cual se deposita la primera y única revelación eminentemente simbólica que da coherencia a la vida de los hombres. Por lo tanto Mahoma se transforma en prototipo y principio de la vida social, fundador de la jurisprudencia, mediador de los conflictos, gobernador, Mesías y hombre justo.

El Corán, obra revelada por Dios a Mahoma, es la recopilación de las órdenes divinas que deberían de obedecer los musulmanes. En esta parte, no desarrollaremos las ideas del Corán, sólo estableceremos el papel que cumple el libro sagrado como una hierofanía, a partir del cual se fundamenta la experiencia religiosa del pueblo islámico. En definitiva, la teología musulmana es muy tradicional con respecto a la revelación coránica, por lo cual el texto sigue poseyendo un valor propio. En la actualidad, la revelación de los libros sagrados es considerada como la transmisión de un texto preexistente que procede íntegramente de lo alto sin que el profeta tenga el más mínimo papel en esta operación. La revelación es una especie de dictado, o si se prefiere una lección aprendida de memoria.

El Corán se transforma así, en un símbolo muy importante, ya que lo contiene todo y por lo tanto, quedan descartados otros textos por no ofrecer una evidente certeza. De esta manera, el Corán se transforma en una revelación inefable y misteriosa, a la cual se le puede atribuir caracteres divinos y estrictamente numinosos, pero de la misma manera se puede afirmar que el Corán representa la expresión más depurada del paso del Numen al Nomen debido a que en él se ha pasado del misterio a la cotidianidad. Por lo tanto, este proceso sirvió para establecer normas rituales y legales, en las cuales se expresaba el sentir divino.

Los principales ritos y leyes, entre los cuales podemos contar con la oración ritual cinco veces al día, el pago del impuesto social o limosna legal, el ayuno en el mes del Ramadam y la peregrinación a La Meca _por lo menos una vez en la vida_ son la manifestación más depurada de la importancia que posee, en la donación del sentido, el cumplimiento y la observancia de los mandatos de Allah, en la vida cotidiana. La relación que debe establecer todo buen musulmán con la ley, permite comprender la dinámica social islámica ya que esta relación nos muestra como el hombre sintetiza sus experiencias con el sentido proporcionado por las leyes y ritos en una dinámica que hemos denominado anteriormente, interpretativa.

Aunque es legítimo afirmar que el Islamismo es una religión interpretativa, en sus inicios poseía elementos naturalistas muy difusos como por ejemplo la interpretación de Mahoma que la trilogía femenina podría ser intercesora ante Allah, creencia que corrigió posteriormente. Otra muestra de ello, es la importancia que se le concede a la Ka'ba, como centro y meta de la peregrinación a La Meca. Aunque este rito fue depurado en el pensamiento de Mahoma, aún posee rasgos propio de las hierofanías naturales, tal como lo describe Mircea Eliade en su capítulo sobre piedras sagradas en el *Tratado de las Religiones*.

Las Interpretaciones (del 800 dC a 1800 dC).-

Después de la muerte de Mahoma, el Islam ingresó a una crisis por la sucesión del gobierno de la comunidad. Fueron dos las posiciones que se sostuvieron en ese momento, la primera llamada Sunnita (que se deriva de la palabra *sunnah* "ley"), los cuales creyeron que el auténtico sucesor de Mahoma debía ser Abu Bakr, y el segundo llamado Shiita, los cuales consideraban que la sucesión debía darse por el grado de parentesco y por lo cual el califa debía ser Alí. Además de esta primera división que con

el tiempo devino en la formación de una serie de grupos basada en esta primera división, el Islam rápidamente se extendió por las más remotas regiones del mundo civilizado.

Cuando Mahoma aún vivía, el Islam fue capaz de controlar la mayor parte de los territorios de la península arábiga. Posteriormente con el califa Abu Bakr, se conquistó Persia, luego con el califa Omar (634 dC) se conquistó Siria, luego Damasco, Jerusalén y Mesopotamia. Estas conquistas fueron efectuadas a partir del ascetismo militar que caracterizó las primeras comunidades musulmanas.

En el 641 dC comienza el avance del Islam en Africa. En este proceso de expansión, los árabes entran en contacto con la filosofía y el pensamiento griego, de los cuales se transformarán en sabios portadores cuando los europeos, que atravesaban por la decadencia del Imperio Romano, no podían mantener la cultura clásica. En el 711 dC Tariq cruza el estrecho de Gibraltar (que le debe su nombre Djebel el Tariq). A partir de ese momento el Islam avanza hacia Occidente pero en el 732 dC, Carlos Martel derrota a los musulmanes en Poitiers. Posteriormente en el 750 dC cae la dinastía o omeya, y Abu al-Abbas al-Saffa funda la de los abasidas. En este periodo Abderramán crea en el 756 dC el califato independiente en Córdoba, el cual se transformará en la luz de Occidente. Posteriormente en el 752 dC se funda Bagdad, y en el 966 dC el califato fatimita shiita funda El Cairo, donde crea al año siguiente la universidad de al-Azhar.

Debido a esta rápida expansión que luego se incrementará, el Islam ingresa a un periodo de interpretación y purificación de la doctrina a partir de la cual se fundan las principales escuelas. En el segundo siglo de la era musulmana surge el Kalam, el cual consiste en la elaboración teológica del Corán, de los Hadithes (dichos o hechos de Mahoma), de la Sira (biografía del profeta), de la Sunnah (tradición oral y escrita), de la Fiqh (la interpretación jurídica) y de la Igima (consenso de la comunidad). Las primeras divagaciones sobre el Kalam tuvieron como centro el círculo del Al-Hasan Al-Basri. Entre las personalidades musulmanas de finales de la segunda mitad del primer siglo de la Hégira se han mencionado los nombres de Ma'bad Al-Yuhani (699 dC) y el de Gailán ibn Muslim Al-Dimashqí, como quienes defendieron firmemente las ideas del libre albedrío (*ijtiár*) y la libertad humana. Hubo también otros que se opusieron a ellos y sostuvieron la predestinación absoluta (*yabr*). Los creyentes en el libre albedrío completo del hombre fueron llamados *qadaríah* (qadiritas, "voluntaristas"), y sus oponentes fueron conocidos como *yabaríah* (yabaritas, "fatalistas").

Posteriormente, las discrepancias entre estos grupos se amplió a temas como la teología, la física, la sociología y otros problemas relativos al hombre y la resurrección. Durante este periodo los *qadaríah* pasaron a llamarse *mu'tazilah* (mutazilitas) y los *yabaríah* comenzaron a ser conocidos como *ash'aríah* (asharitas). Luego a partir de estas dos interpretaciones se desarrollaron cuatro escuelas jurídico religiosas: Abu Hanifah (767 dC), Malik (795 dC), Shafi'i (820 dC) y Hanbal (855 dC).

Esta proliferación de interpretaciones nos muestra como el mundo islámico debido a la expansión se vio obligado a delimitar el sentido de la enseñanza de Mahoma. En definitiva, el problema del fatalismo o el libre albedrío que posee íntima relación con el tema de la predestinación y la providencia divinas, nos muestra la principal interrogante del periodo interpretativo y nos señala los derroteros para el desarrollo de las prácticas futuras del Islam. ¿El hombre es responsable por sus acciones?, ¿tiene la divinidad

responsabilidad directa mediante la distribución de la gracia de los actos humanos? Dependiendo de la escuela podríamos contestar que el hombre es libre al momento de realizar los actos e imprime una voluntad al realizarlos, por lo cual Dios tendría como función el vigilar y mantener el principio de la vida. Otra escuela dirá que Dios como soberano absoluto del mundo es libre de hacer lo que desee con el hombre aún obligándolo en contra de su voluntad. Esta lucha entre escuelas tomó como solución más viable la determinación de la libertad personal, en la cual el hombre tiene la capacidad de escoger en el buen obrar, sólo en el buen obrar, es decir el cumplimiento del rito y de la ley, sujeto siempre a la voluntad y al deseo de Dios.

Esta visión de la vida se determina a través de la *unio mystica* sujeta al desarrollo del amor divino, que encontrará sus mejores expresiones en el sufismo. La mística islámica desarrollada a partir del 800 dC nos muestra como la civilización musulmana ha podido desarrollarse partiendo del principio de síntesis entre Dios y el hombre, expresada en la práctica de la vida cotidiana, ritual y legal. Ésta es la riqueza del pensamiento islámico que como otras sociedades tradicionales, han sido capaces de desarrollar una racionalidad a partir de la tradición. Por tanto, Dios se transforma en un ser cercano, el cual obra a través de la voluntad del hombre instaurada en las instituciones y costumbres sociales. De esta manera, podemos entender un extracto del poema de Du 'l-Nun:

"¡Alto eres Señor! Ningún mortal te puede comprender Tú que todo lo sabes, a todos les comprendes. Las preguntas: ¿para qué?, ¿de dónde?, ¿a dónde? no te alcanzan, ni medida ni meta te limitan… Bendito seas tú, señor del cielo, poderoso, magnífico en honor, en tus hechos ensalzado. Mi constante plegaria es querer verte. ¡Grande el gozo será cuando a ti llegue!… Muero sin que muera en mí el ardor de mi amor hacia ti" (Pareja 1975: 438-441).

Este texto nos permite comprender la relación que se establece entre la acción del hombre y la voluntad divina. El puente es el amor, es decir el hombre a partir de una experiencia de cercanía de lo numinoso permite un obrar en concordancia con lo que establece la ley, por lo cual no podemos hablar de una dictadura de la tradición sino de un cumplimiento fiel y devoto. De esta manera nos damos cuenta que la ley se transforma en una categoría que proporciona sentido a la existencia humana; en el cumplimiento de la norma el hombre completa su vida, se complace en la ley y se convierte en prototipo de la experiencia sagrada.

Esto no significa que el hombre no pueda violar las reglas sino significa que acepta las consecuencias de sus actos, instauradas a partir del orden, y que soporta el castigo determinado, por el cual se redimirá del mundo profano. Esta experiencia de la legalidad surge a partir de las concepciones que posee la cultura del ser humano y de sus atributos, a partir del cual se establece las relaciones con lo sagrado.

Esta forma de ver la vida se desarrolló en la expansión del Imperio Islámico por todo el mundo: la invasión de España, la incursión al oeste de Asia, la conquista de Constantinopla y el dominio de la Europa del este. En este proceso expansivo, el Islam se convirtió en una civilización capaz de sintetizar las creencias y las costumbres habidas entre Marruecos e Indonesia formando un crisol de culturas en la fragua de la interacción. A partir de este contexto, Occidente ingresa desde mediados del siglo XVIII en los países islámicos mediante la lógica imperialista e influye en la creación de nuevas formas del

pensamiento musulmán.

Las hierofanías en la modernidad

Desde luego, el pensamiento moderno tiene sus antecedentes en el desarrollo religioso propio del cristianismo. De esta manera, es necesario conocer como la religión de Cristo se transformó a partir de la realidad histórica que lo vio nacer y evolucionar.

Jesús, judío de nacimiento, fue el profeta de Dios que combatió directamente la crisis en la cual se encontraba el judaísmo del segundo templo a partir de un anquilosamiento de la ley y del ritual. Aunque muchos historiadores de las religiones afirman que el pensamiento del Mesías era mucho más contestatario de lo que usualmente se le atribuye y que privilegió un sentido más terrenal de la salvación, el hecho que la Iglesia se haya transformado en la patria celestial del nuevo pueblo de Dios nos dice mucho sobre cómo se fue convirtiendo la Iglesia en la casa de los innumerables pueblos que habitaban bajo el gobierno de la *Pax Romana.*

Es innegable que el cristianismo sufrió un decidido cambió a partir de la incorporación de otras culturas en el seno de la comunidad cristiana. La Iglesia Ebionita, es decir la comunidad de Santiago, fue cambiando desde una práctica ritual muy parecida a la judía no debe olvidarse que los primeros cristianos siguieron practicando los rituales del Templo a una práctica mucho más ecuménica que tiene su más clara expresión en el primer concilio, el de Jerusalén, en el cual se determina que la circuncisión ya no era una elemento necesario para pertenecer al nuevo pueblo. Sólo se exigía no participar de rituales paganos y no comer los sacrificios de los cultos idolatras.

Esta separación entre el primitivo cristianismo y el judaísmo se manifiesta en el *Didache*, también llamada la Doctrina de los Doce Apóstoles, en el cual se nos dice: “Vuestros ayunos no los guardéis simultáneamente con los hipócritas: ayunan ellos el segundo y el quinto día de semana; ayunad vosotros el cuarto… No oréis con los hipócritas; por el contrario orad como lo enseñó el señor en su evangelio (Mt 6, 9-13). Orad de este modo tres veces al día” (Doct c. 8).

Es importante observar que el cristianismo se desarrolla a partir de una religión, en la cual se había desarrollado un sentido monoteísta de carácter personal, ya depurado de las influencias naturalistas de las antiguas religiones semíticas. Y que por tanto privilegiaba el cumplimiento estricto de la práctica ritual. De esta manera la prédica de Cristo va en contra del ritualismo judío: “Más quiero la misericordia que no el sacrificio”(Mt. 12, 7), derivando la responsabilidad de la experiencia sagrada a la persona: “El hombre de bien, del buen fondo de su corazón saca buenas cosas, y el hombre malo, de su mal fondo saca cosas malas…Porque por tus palabras habrás de ser justificado, y por tus palabras condenado” (Mt. 12, 35-37). Así pues, la ley debe complementarse con el corazón contrito. “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis diezmo hasta de la hierbabuena y del eneldo y del comino y habéis abandonado las cosas más esenciales de la ley: la justicia, la misericordia y la buena fe! Estas deberías observar sin

omitir aquellas" (Mt. 23, 23) y la responsabilidad de los actos se determina por el parecer de la consciencia.

De esta manera, las primeras comunidades cristianas van forjando un nuevo espacio de deliberación, en el cual se hace hincapié en la fe y no en el simple cumplimiento de la práctica. De esta concepción se hace adalid San Pablo en su carta a los Gálatas: "La ley empero, no tiene el ser, o no se deriva, de la fe; sólo, sí, el que la cumpliere, vivirá en ella. Cristo nos redimió de la maldición de la ley…" (Gl. 3, 12-13).

Esta idea se desarrollará y se acentuará durante los siglos venideros en el pensamiento de la Iglesia, gracias al aporte de la filosofía griega y la influencia de otra culturas, las cuales vivían en el Imperio romano. El resultado de todas estas divagaciones originaran un pensamiento de la intimidad, expresado en la obra de Agustín de Hipona, Padre de la Iglesia, que fundamentará la experiencia de Dios en los movimientos del alma.

Ya que el hombre es *imago Dei,* sólo lo puede encontrar, como en un espejo, en la interioridad de su alma, por lo tanto apartarse de Dios es despreciarse a sí mismo. El hombre debe beber de Dios en el fondo de su ser, en su interioridad, ya que en ella se encuentra el misterio de la revelación: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas,* [27] escribe en *De vera religione*. A partir de este momento de auto reconocimiento el hombre puede conocer a Dios.

En este proceso identitario, el ascenso hacia Dios, mediante el pensamiento _desarrollado en la filosofía_ sólo se puede realizar por el Amor, ya que *Si sapientia Deus est* _escribe en *De Civita Dei*_ *verus philosophus est amator Dei* [28] *.* De esta manera es el hombre de fe el que busca el conocimiento en la divisa Credo ut intelligam (Creo para entender) y por tanto la ciencia no es la fría captura de la realidad en una suma de leyes y postulados sino es aprehensión del cosmos mediante la amante voluntad del hombre.

Pero si bien esta búsqueda de Dios se realiza por el Amor, no debe pensarse que el hombre debe seguir su libre albedrío (entendiéndolo como la opción de escoger entre el bien y el mal), sin estar sujeto a una *autoritas*. El hombre es prisionero del Amor (entiéndase prisionero en el sentido de la libertad moderna), así pues la frase *Dilige, et quod vis fac,* [29] no puede comprenderse como el ejercicio del libre arbitrio sino contextualizándolo: "La caridad castiga, la maldad halaga. Muchas cosas se realizan bajo la apariencia del bien, que no se basan en la caridad. Las espinas también tienen flores. Hay actitudes aparentemente duras y aún crueles que, para una buena educación, son inspiradas por el amor. Un solo mandamiento te es dado, finalmente: ama, y haz lo que quieras" (Agustín en Hamman 1989: 384).

Así pues, nos damos cuenta que el amor agustino es el amor de la *autoritas,* el cual debe corregir por la razón del correcto acercamiento a Dios. Agustín sostiene que la

[27] "No quieras ir fuera, vuelve en ti, [porque] la verdad habita en el interior del hombre"

[28] "Si la sabiduría es Dios, [entonces] el verdadero filósofo es el amante de Dios"

[29] "Ama y haz lo que quieras"

depositaria de esta autoridad debe ser la Iglesia, única institución digna de marcar el nuevo sendero de la civilización humana; a este respecto, es importante señalar que el obispo de Hipona señalaba que él creía en los evangelios (refiriéndose al canon) sólo porque la Iglesia mandaba creer en ellos.

Esta concepción de la interioridad influyó en el pensamiento Occidental de manera contundente, definiendo un estilo de vida, en el cual la relación entre Dios y el hombre se daban a partir de la fundación de un cosmos interno, el cual debía ser regulado por la Iglesia (depositaria del cosmos externo). Esta idea también se desarrolló en la tradición ortodoxa mediante el establecimiento de una mística hierocrática, fundada en la concepción de Dios.

La Iglesia Católica Ortodoxa explica al Divino Hacedor a partir de la fórmula de la Santísima Trinidad o de las Tres Hipóstasis, que son una misma realidad. La esencia de la Trinidad radica en su misma unidad, cuya fuente es el Padre, origen personal de la divinidad, que "comunica" ésta al Hijo por "generación" y al Espíritu Santo por "procesión"; así pues surge el problema del *Filioque*. El Credo Niceno-Constantinopolitano Ortodoxo reza: "Y creo en el Espíritu Santo, Señor y Vivificador, que *procede* del Padre, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado…"; en cambio, el romano dice: "Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo (*Filioque)*, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria…" No es nuestra intención abordar asuntos teológicos, pero sí, analizar el trasfondo del por qué existe esta diferencia sutil.

La ortodoxia basa su teología en una interpretación del neoplatonismo cristiano, la cual se caracteriza por convertir al mundo de la ideas platónico en el Padre, por lo cual a éste se le reviste de un sagrado misterio inescrutable. La interpretación neoplatónica propia de la ortodoxia deriva, en mayor medida, aunque no absolutamente, del pensamiento de Orígenes, quien influyera en Basilio el Grande, en Gregorio de Nacianzo y en Gregorio de Niza y cuya escuela capadocia influyera, a su vez, en Evagrio Póntico, el Pseudo Areopagita y Juan Casiano. Según Orígenes, Dios Padre, trascendente e inabarcable, engendra eternamente al Hijo a su imagen, por lo cual es accesible e inaccesible; esta condición transforma al Hijo en el Logos, a través del cual el Padre crea una multitud de espíritus puros (palabra en girego), a los que otorga vida y conocimiento; a excepción de Jesús, todos los restantes espíritus se alejan, y Dios los transforma en almas (palabra en girego), brindándoles un cuerpo en relación con la gravedad de su pecado (Orígenes 1967: 5-31). El carácter de logos dado a Cristo imposibilita que de Él proceda el Espíritu Santo, por lo tanto sólo del Padre puede proceder.

Este carácter teológico se demuestra en que los ortodoxos manejan una teología apofática o negativa, caracterizada por desconfiar del abuso del razonamiento o como diría Orígenes la filosofía debe ser *ancilla theologiae*. Esta postura llega a afirmar que Dios "no es" lo que puedan afirmar los hombres. Además, el *corpus* dogmático, está ligado a la experiencia espiritual, cuyo objetivo es la comunión con Dios o *theosis*, por lo cual todos los argumentos sostenidos no se basan en la especulación sino en la necesidad en el Espíritu divino, así san Atanasio en su debate contra la herejía de Arrio decía: "Si Cristo no es Dios ¿cómo nos puede deificar?"; de igual modo, la trascendencia de Dios, no se basa, como en Occidente en prolegómenos lógicos, sino en la simple

aseveración que Él debe serlo por haber creado todo *ex nihilo*.

Esta vivencia del concepto de Dios en la ortodoxia, derivado del neoplatonismo, se condensa en alguna ideas de Atenágoras con respecto a la Trinidad; él afirma que el Verbo es eterno en el Padre y entre ellos son un Dios, y Espíritu Santo es emanado del Padre.

De esta manera, podemos comprender que la diferencia entre Oriente y Occidente, en última instancia, con respecto a la concepción de la divinidad es la forma como conceptúan al ser; mientras los primeros consideraban que las realidades se encontraban en el Empíreo y que las cosas que estaban sobre la tierra eran una burda sombra del resplandor celestial (con o cual se afirmaba el sentido de la exterioridad); los occidentales intentaron seguir un método empírico naturalista de origen aristotélico (el cual primó en la Edad Media en las obras de san Alberto Magno y principalmente en santo Tomás de Aquino) que necesitaba para su realización tanto de la forma (alma) como de la materia, todo en un conjunto llamado ente, y posteriormente, un método racional naturalista (expresado filosóficamente en la obra de Descartes y Bacon y, religiosamente en la obra de san Ignacio de Loyola y Lutero) que instauró la dicotomía entre el sujeto y objeto, entre la razón y la práctica.

Las primeras experiencias modernas de Dios.-

A partir del siglo XVI, la cultura occidental ingresa en un proceso de conversión, en el cual se crearán otras formas de vivir e interactuar con la divinidad. El surgimiento del *subjeto,* determinará que una nueva instancia se hará cargo de vivir la experiencia de lo numinoso. La tradicional iglesia Romana entra en franco proceso de decadencia al inicio del renacimiento europeo; la escolástica ya no responde a las necesidades del nuevo desarrollo de la civilización, por lo cual Occidente será testigo del advenimiento de una nueva interpretación del misterio de Dios. La modernidad estaba generando un sentimiento de vacío del sentido, antes encarnado en la Iglesia y sus instituciones, por lo cual los grandes hombres se echaron a buscar un nueva forma de recuperar para la sociedad europea esa completitud extraviada.

El primero en aceptar este reto fue Martín Lutero, quien desarrolló una crítica del *status quo* de la Sede Apostólica debido al lujo y la ostentación que reinaba en Roma. Su interpretación de la Biblia nos mostró una nueva economía de la religión, basada en el misterio de la fe y la predestinación de la gracia. Como hombre religioso enriqueció de nuevo a Dios de un gran sentido, el cual se basaba en su trascendencia, es decir reconstituyó la dignidad numinosa del concepto, pero como hombre del mundo profundizó la responsabilidad de la completitud a la obra del hombre, expresada en el cumplimiento riguroso de un ascetismo profesional.

Cuando afirmamos que la racionalidad moderna estimuló estas nuevas experiencia de lo sagrado no significa que estos hombres (Lutero y san Ignacio) hayan privilegiado a la razón, antes bien ellos buscaron resarcir el vacío que había generado la ciencia, la gran destructora de ilusiones, mediante la reivindicación del nuevo espacio creado: la consciencia, concediéndole un papel importante en la nueva historia de la salvación.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Estos dos hombres religiosos reconstruyeron Europa, la cual había caído en un pesimismo y aletargamiento funestos.

Esta idea se muestra en el rechazo que Lutero manifestaba en su discurso sobre la "ramera razón" (siempre dispuesta a ponerse al servicio del interés egoísta), con el cual coincide con Hobbes al suponer que la fe irracional o arracional en el reino de Dios sirve de complemento a aquel calculado interés propio de la razón mundana. Esta necesidad de Lutero, producto de la separación del ser y la existencia, por afirmar o buscar una certeza se desarrolla fielmente hasta el moderno existencialismo, pasando por Kierkegaard. Esta seguridad es encontrada por el Reformador en la voluntad divina, la cual se nos comunica mediante el contacto místico, concibiendo al hombre como *recipiente de Dios,* idea que en el calvinismo derivará en *instrumento de Dios* (Weber 1985:142).

Pero esta certeza nada podía hacer con el camino ya andado por la filosofía de crear un espacio solitario para la persona, sólo le quedaba asumirlo y tratar de convertirlo en un nuevo templo; así, el hombre sujeto de soledad, se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Este destino, establecido por Dios, sujeta el arbitrio del hombre. En este camino, surge un medio de gracia: la profesión; en la Reforma se consideró "que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo" (Weber 1985: 89).

La justificación de este medio hace negar la utilidad de otro medios como la jerarquía y los sacramentos, cediéndole toda la responsabilidad y el sentido al obrar humano, el cual se debe aplicar al cumplimiento de una ascesis y una ética. Este camino reafirmó el proceso de individualización, el cual para ser complementado con una donación de sentido, debió, cada vez más, rescatar un fundamentalismo sea dogmático o ascético. Es decir, a partir de este momento, el sentido se encarna en los actos y pensamientos morales del individuo.

Interesante es resaltar que previamente a la reforma surgió un pensador que creía necesario un cambio en la Iglesia y la sociedad europeas. Erasmo de Rotterdam, humanista neerlandés, sostuvo en su libro el *Enquiridión* que era necesario un cambio dentro de las instituciones eclesiásticas; años más tarde dirá que escribió esta obra "para poder corregir el error de aquellos cuya religión está compuesta usualmente de ceremonias más que judaicas y observancias de orden material, y que descuidan las cosas que conducen a la piedad". Su humanismo, alejado de la política, contrastó con el pensamiento de Lutero, con el cual discrepo largamente.

La reforma de Erasmo estuvo basada en la Locura y el Amor propio, era un movimiento que reinvindicaba la libertad humana en pos de la búsqueda de la felicidad. Erasmo halló el sentido de la vida, según consta en *El Elogio de la Locura,* en el movimiento de la acción y en el ataque del estatismo del pensamiento. "Sin mí _afirma la locura_ el mundo no podría existir ni un momento. Porque todo lo que se hace entre mortales, ¿no está lleno de locura? ¿No está ejecutado por locos y para locos?" (Elogio de la Locura XXV). La locura es, pues, energía creadora, pasión, y está hermanada con el Amor propio, que está en la base, para Erasmo de todas las grandes acciones

humanas. Lamentablemente, estas ideas frescas y críticas vieron su fin con el triunfo del Concilio de Trento, llevado acabo por la Iglesia en asociación con la Compañía, debido a los imperativos de la ortodoxia romana.

Otra de las grandes reacciones a este proceso de vacío civilizatorio fue la obra de san Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús. Ante el mismo escenario, la reacción del santo fue muy distinta a la del reformador. Ignacio, a partir del subjeto, enriqueció la jerarquía y los sacramentos regulando las prácticas piadosas y la vida religiosa que en ese tiempo eran bastantes heterogéneas y plurales. A partir de la experiencia del Concilio se buscó dominar los corazones y sus expresiones mediante el establecimiento de una práctica interna que privilegiaba la meditación y la interiorización de la fe.

Así pues, la expresión más depurada del catolicismo moderno es el manual llamado *Ejercicios Espirituales* escrito por san Ignacio de Loyola,los cuales deben entenderse como "todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones, según que adelante se dirá" (1, 2). De la misma manera, como Lutero imprime la responsabilidad en la experiencia de Dios a la consciencia, Ignacio nos dice: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima" (23, 2). Es interesante observar como las preocupaciones religiosas tienen como fin proporcionar sentido al sujeto (salvar su anima); ¿pero cómo se puede salvar dicha alma? Mediante la introspección moral, mediante la cuenta sistemática de las faltas o pecados (24-64), mostrando, de esta manera, como en Ignacio la experiencia de Dios se constituye a partir del desarrollo individual, contrastando con Agustín de Hipona, en cuanto para él, la persona se constituía a partir de la experiencia de Dios. Luego de la depuración mediante la toma de consciencia de los pecados, el fundamento y Principio de los *Ejercicios*, el hombre es capaz de ir ascendiendo en el misterio de la divinidad: primero, contemplando la vida del rey celestial (encarnación, nacimiento, cena, pasión y resurrección), y complemen-tariamente, construyendo modelos de vida, los cuales establecerán cómo comer, como amar, como sufrir, todo en la justa medida, "por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas" (23,5) para que "no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta…" (23,6).

De esta manera, la Compañía de Jesús asume la misión encomendada por su primer General, dedicándose al estudio de la casuística y convirtiéndose en eximios directores espirituales; escribiendo los manuales más ricos de vida práctica y de gobierno, como los escritos por Baltasar Gracián (*El Héroe*, *El Discreto*, *Oráculo Manual*, *El Político Fernando, El Criticón)* cuyo análisis sería demasiado largo realizar aquí. Bástenos decir que la Compañía estableció una nueva manera de concebir la vida, mediante la regulación de la práctica cristiana católica.

De esta manera, podemos encontrar similitudes estructurales entre las respuestas de Lutero e Ignacio; mientras el primero afirmaba la predes-tinación de la gracia, el segundo afirmaba la necesidad de la obediencia a la Iglesia; mientras el uno desarrollaba una ascética profesional, el otro recomendaba la meditación de la casuística (que luego derivará en el probabilismo jesuítico, que sostenía una adaptación utilitaria al mundo) y forjaba una ascética especial (muy católica, en la cual el papel de la administración de los

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

sacramentos y el control eclesiásticos eran fundamentales), la cual “se emancipa tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo, para convertirse en un medio sistemático de conducta racional, con el fin de superar el *status naturae*, sustrayendo al hombre del poder de los apetitos irracionales, y devolviéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza; de este modo se aseguraba la primacía de la voluntad planificada, se sometían sus acciones a permanente autocontrol…” (Weber 1985: 151).

Esta voluntad planificada encuentra distintos matices entre el reformador que sostenía el orden del individuo y el contrarreformador que privilegiaba el orden eclesiástico; por lo cual, si bien la ética católica consideraba la intención de cada acción, imputando la responsabilidad a su autor, nunca desarrollo un absoluto “desencantamiento” del mundo como lo sí lo hizo la religiosidad puritana.

La Modernidad en los Judíos.-

A partir de la revolución Francesa, el año 1792 la Asamblea Nacional declara la emancipación de los judíos de Francia, luego se realizará lo mismo en Holanda el año 1796, y en otros países de Europa entre los años 1848 y 1870. Estos acontecimientos permitirán que las comunidades judías se relacionen fluidamente con el desarrollo occidental.

Por muchos siglos, los judíos habían depositado en sus costumbres y en la esperanza del Mesías sus ilusiones; cuando ingresan en la época contemporánea, la situación de sus comunidades era inestable y exigía a gritos una nueva orientación de la vida social y de la experiencia de Dios, hasta ese momento circunscrita al rito y a la ley. El vacío y la desesperación habían ingresado a la dinámica social de la judería.

Este panorama incentivó el surgimiento de tres grupos que reorientarían la experiencia de Dios. Los tres tienen como punto de relación el cumplimiento o incumplimiento de la Ley. En 1832 nace el movimiento La Ciencia Judía por obra de Zunz Graetz, en el cual se intenta desarrollar una interpretación racionalista-humanista del judaísmo.

Previamente entre los años de 1729 y 1786 había surgido la figura de Moshe Mendelssohn, que en su obra *Jerusalén o el poder religioso y el judaísmo* concibe una práctica más libre de la observancia ritual y de las creencias religiosas. Esta tendencia se caracteriza por fundamentar la acción en el individuo, reconociéndole absoluta libertad de pensamiento y de acción. Es en el año de 1815 cuando Solomon Schechter reacciona en contra de esta tendencia diciendo que era absurdo convertir el dogma de no tener dogmas en la idea central del judaísmo.

En definitiva, el movimiento liberal fue mal visto por el resto de judíos los cuales creían que el fundamento de la autodeterminación debía ser el cumplimiento del Pacto de la Alianza. Los liberales si bien no rechazaron, en ese momento, las prácticas y creencias tradicionales, las colocaban en un lugar secundario, abriéndose al estudio de las ciencias y la filosofía, las cuales se transformarían en el nuevo referente de la vida social. Basta mencionar a algunos hombres que confesaron esta tendencia: Heine, el primer judío

laico, Kafka, y posteriormente, grandes intelectuales como Husserl, Wittgenstein, Einstein y Levinas, entre muchos otros. Esta nueva visión permitirá hablar de una secularización en el pensamiento judío de finales del siglo XIX.

Como reacción a esta concepción se definen dos movimientos, también importantes, dentro del judaísmo: los tradicionales y los ortodoxos; los primeros buscaron una síntesis entre la fiel observancia de la ley y la visión liberal; los segundos afirmaron como único medio válido el cumplimiento de la práctica, heredada por el pensamiento talmudista. La ortodoxia y el tradicionalismo judíos básicamente se contraponen al liberalismo, en el sentido que este último cree que la religión está constituida al mismo tiempo por las verdades generales que todo hombre puede alcanzar con la razón y por la ley moral, la Torah, la cual la razón puede descubrir y justificar con sus propias fuerzas. Contrariamente, el pensamiento tradicional considera a la religión, no como conclusión de un razonamiento, sino que acoge la Torah como esencialmente revelada por Dios.

De esta manera, podemos afirmar que en ese tiempo (actualmente, en menor medida) el judaísmo caminaba por la vía media, la cual admitía que "todo lo que emerge del estudio de las fuentes clásicas del judaísmo constituye una especie de convergencia de opiniones entre los creyentes, convergencia que delinea los rasgos de la fe judía, pero dejando amplio espacio a la interpretación individual y la posibilidad de fuertes, aunque legítimas, diferencias en determinadas materias" (Joannes 1985:68).

Esta capacidad de aceptar divergencias debe entenderse en el contexto en el cual los judíos han desarrollado su cultura: la Diáspora. Esta situación ancestral en el pueblo hebreo ha permitido una vivencia de la tradición dentro un ambiente secular, el cual, de una u otra manera, ha ingresado aun en el pensamiento de los más ortodoxos, afirmando los principios de la cultura occidental moderna: la libertad, la auto determinación, la igualdad y la racionalidad.

Los Musulmanes en la Modernidad.-

En definitiva, la cultura islámica no posee la misma experiencia de lo occidental contemporáneo que los judíos. Los Musulmanes fueron un pueblo conquistador, igual que Europa, que mantuvo a toda una sociedad dentro de una cultura estable y autónoma, por lo cual toda influencia extranjera fue vista como peligrosa y opresiva.

Cuando occidente comienza su expansión por el mundo, los musulmanes sienten una decadencia de sus costumbres y un aletargamiento de sus ideas. Ya en 1686, los turcos deben abandonar Hungría y Belgrado; asumiendo su derrota se encierran en sus territorios. Esta crisis permite el surgimiento del grupo *wahhabita* en Arabia, secta puritana que pretende restituir al Islam su primitiva pureza.

Sería prolongado describir todos los problemas sociales que sufrió el mundo islámico durante el siglo XIX y XX. Bástenos decir, que durante este período vieron intensificarse el fenómeno del colonialismo y el considerable avance tecnológico de occidente que permitió a las minorías extranjeras dominar en numerosos países islámicos. Este problema se incrementó con las constantes intervenciones políticas de los países europeos en la vida social, cuya expresión más importante y conflictiva se halla en la

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

declaración Balfour sobre el futuro de Palestina. Toda esta época es una historia de fundaciones de protectorados europeos e invasiones.

Estos hechos propiciaron en el Islam el surgimiento de tres grupos, medianamente delimitados: el primero, estaba conformado por aquellas personas que aunque quería seguir siendo musulmanes, actuaron sin preocuparse demasiado por los acontecimientos, por lo cual contribuyeron a la creación de estados musulmanes fuertes. Esta preocupación expresaba su interés por trabajar en favor del Islam, cumpliendo sus deberes para con Dios y para con la comunidad. Dentro de este grupo variaba la práctica, pero muchos de ellos se observaban lo que mandaba la ley.

Un segundo grupo, conocido como reformistas, trabajaron con el mismo fin pero intentaron adoptar una actitud apologética para justificar esta evolución. Entre ellos se reclutaron las asociaciones denominadas fundamentalistas. Los primeros representantes de este grupo fueron Sah Waliullah en la India, el gran reformador Jamal al-Din al-Afghaní (1839-1897) que extendió el movimiento por muchos países árabes, Erbakán en Turquía y Abul ‘Alal-Mawdudi (1900-1979) en Pakistán. Los tres principales puntos de este movimiento consistieron en: la vuelta al Corán y las tradiciones auténticas de los musulmanes primitivos, a lo que se llamó desde siempre el *salaf*, de ahí el nombre de *salafiyya* que se da a este movimiento en los países árabes; la lucha por la liberación de los territorios ocupados por las potencias colonialistas; y la lucha contra los soberanos musulmanes que rechazaban las reformas, que no aceptaban este tipo de modernización o que pactaban con las potencias invasoras.

El último grupo fue una minoría occidentalizada o de camino de occidentalización que contaban con un 3 ó 4% en los casos más avanzados. Estas personas usualmente migraron y se establecieron en Europa o América, ya que era imposible que se desarrollaran con libertad en los territorios islámicos en donde una actitud abiertamente indiferente a la religión podía generar grandes problemas para la sobrevivencia.

Debido a la gran cantidad de variantes y grupos en la vida social islámica es difícil señalar aquí a todos ellos, por lo cual nos conformamos con mencionar los grandes lineamiento del moderno pensamiento musulmán. Lo importante es señalar como las características sociológicas han permitido el desarrollo de una construcción de la experiencia sagrada a partir de la reinterpretación de la tradición, en la cual ésta ha asumido un papel importante como fundamento del sentido social. No se permitió que una secularización se extendiera en el pensamiento religioso, ya que la misma sociedad articuló la búsqueda del sentido en una aprensión de la ley; la ideología islámica encontró su sentido dentro de si misma, mirándose al espejo de su interioridad; así pues, consiguió introducir rasgos tradicionales en un esquema moderno, vivir la razón cargada de tradición. En definitiva esta opción de vida es a veces incomprensible para occidente, cultura que ha abandonado la tradición para sumirse en el vacío de las leyes naturales, en el soliloquio del individuo y el solipsismo de la conciencia.

Secularización: una Hierofanía del Individuo

Así pues, cuando el alma se vuelve prisión del cuerpo y la realidad pierde todo sentido, la cultura occidental ingresa en un franco proceso de deterioro, expresado en el libro de Spengler *La Decadencia de Occidente* (1945, Tomo I). Occidente, como siglos antes el Imperio Romano y como todas las grandes sociedades, está sujeto al ciclo de existencia donde la civilización es el último peldaño del desarrollo.

En este período, surgen una serie de fenómenos que se ha convenido en denominar secularización. Este proceso se define como el alejamiento progresivo que sufre una sociedad de los fundamentos de una revelación personal y de las prácticas rituales. Según los estudiosos, la secularización se relaciona con el avance de la ciencia y la tecnología, de la vida citadina y del progreso social. Muchos han querido ver un abandono de lo sagrado en la vida cotidiana, en donde la verdad ya no se establece debido a la presencia de espacios y tiempos surgidos por una hierofanía.

Nosotros pensamos que la secularización es una etapa del proceso de lo numinoso, en el cual la certeza se ha trasladado a la existencia individual. Se cree que las hierofanías se caracterizan por un tipo de revelación, la cual depende de una manifestación encarnada en un ser o personaje específico. Por lo contrario, recordando la naturaleza ontológica de lo sagrado, podemos afirmar que todo símbolo que se constituya en límite de lo ilimitado puede llegar a serlo. De esta manera, en una sociedad secularizada, los pensamientos, los actos y los deseos del individuo se revisten de un carácter ontológico numinoso, por lo cual se transforman en verdaderas revelaciones de certeza o hierofanías.

Así pues, las preguntas principales son ¿cómo se establece la verdad? ¿cuáles son los espacios y los tiempos a partir de los cuales se instaura la certeza? y finalmente ¿dónde se encarna dicha realidad? en un mundo secularizado. La muerte de Dios, no es la muerte de lo sagrado, sólo anticipa un nuevo tipo de búsqueda que se expresa en los movimientos del individuo; su vacío no termina de encontrar un referente consistente hasta elevar las propias acciones a una naturaleza numinosa.

En esta búsqueda del sentido, los filósofos, nuevos sacerdotes de la modernidad, han hallado una certeza inquebrantable: el yo. Kierkegaard nos dice al respecto: ”Y es natural que la eternidad actúe de esta manera, puesto que poseer un yo y ser un yo es la mayor concesión _una concesión infinita_ que se le ha hecho al hombre, pero además es la exigencia que la eternidad tiene sobre él” (1984: 47). Esta dignidad ennoblece al hombre a un grado extremo de tal manera que “mil son menos que uno” o como lo expresa en un pasaje de su *Diario*, escrito en 1850: “La raza humana tiene el notable rasgo de que, justamente porque cada individuo está creado a semejanza de Dios, el individuo único es superior a la especie” (1984: 5).

Pero aún en Kierkegaard el yo se presenta delante de Dios. Será en Nietzsche en donde podemos encontrar todo el proceso por el cual la existencia humana se transforma en un símbolo sagrado. Sus ideas las recogemos, en breve resumen, de sus obras *El Anticristo, Más allá del Bien y del Mal* y *Así habló Zarathustra.* El pesimismo de Nietzsche, producto de una época vacía, tiene como objetivo el negar los modelos caducos de una sociedad estéril que ya no responde a los deseos y necesidades de los sujetos. Así pues, mediante el camino de la negación se elabora un nuevo sistema, en el

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

cual se encontrará la fuente de Siloé, que saciará la sed de los nuevos creyentes.

Nietzsche busca superar el pesimismo desarrollándolo hasta los límites, ya que ese nihilismo es condición *sine qua non* afirmación plena del sentido; así pues, él repite el esquema de los grandes místicos que según Spengler inauguran las nuevas ideas. Esta certeza es producto de la inversión de la moral, en pos de la construcción de otra (de igual manera podemos compararlo con san Agustín que combate la moral pagana, con los místicos medievales europeos, judíos y musulmanes). Así, de la negación y de la duda, el hombre busca adquirir un valor mediante la creación de otra realidad, de la cual emana un nuevo conocimiento y una nueva verdad.

Pero este conocimiento no se convierte en un fin, ya que no existe el conocimiento incondicionado, sino en un medio para la salvación (encontrar el sentido de la vida). Por lo tanto, ante la incapacidad del hombre de conocer, se le exige una experiencia de fe, en la cual se esclarece el *credo non quod, sed quia absurdum*. Así, la experiencia de la constitución del nuevo hombre se transforma en un experiencia de fe en sus obras, revistiéndolas de sacralidad.

Mas no debe entenderse este proceso como una constitución estática de la certeza, ya que la negación involucra un acción cinética, una constante búsqueda de los orígenes. Dentro de la innumerable cantidad de obras realizables, el genio humano contempla con satisfacción algunas de sus creaciones más desarrolladas: la filosofía y el arte. Estas expresiones humanas complementan el sentir religioso, pero usualmente separándose de la religión convencional. Por lo cual, podemos observar que en un contexto secularizado, el arte, la filosofía y la ciencia constituyen campos autónomos, reclamando par si la independencia, digna de un símbolo primigenio.

Debemos aclarar que estas expresiones no se autodenominan divinidades sino que manifiestan un nuevo sentir religioso, el cual tiene como fundamento el contacto con el individuo. Ellas simbolizan una nueva hierofanía, la individual, pero ya que son obras del hombre tienden a equiparase a él.

Así pues, podemos afirmar que la nueva experiencia religiosa es la colocación del *axis mundi* en el interior de la conciencia humana, en la cual convergen planos yuxtapuestos y tangentes, que interactúan de manera diacrónica con el objeto de crear una nueva realidad significativa, que se desarrolla a partir de la cotidianidad y que genera nuevas relaciones de poder.

De esta manera, podemos observar como el Dios personal (de carácter trascendente) abandona la escena social y aparece el Dios secular (de carácter cotidiano) y, por lo tanto, la religión que antes dominada muchas esferas sociales brindándoles determinados cánones, deja que éstas se determinen con libertad.

El Proceso de lo Numinoso

A través de este capítulo, hemos desarrollado una descripción analítica de la principales formas de la revelación de lo divino dentro de las tradiciones judía, islámica y cristiana.

Haciendo hincapié en el carácter de la experiencia de la divinidad, buscamos definir tipos estructurales de la hierofanía.

Estos tipos señalarán nuestras futuras conclusiones, a partir de los cuales se funda un sistema social, dotado de sentido. De esta manera, hemos podido observar cómo el Numen transforma, de manera dialéctica, la realidad de la cual surgió. Según nuestro punto de vista, dentro de la historia de estas grandes tradiciones culturales existen cuatro tipos de hierofanías:

Hierofanía personal naturalista: en este tipo, encontramos el surgimiento de un ser de rasgos antropomórficos, los cuales constituyen una personalidad. La principal característica de este tipo es el *deus absconditus*, completamente trascendente y alejado de la realidad social, por lo cual exige un cumplimiento riguroso de la ley y de la práctica, a partir de los cuales procura instaurar un sentido elevadamente simbólico y universal (verbi gratia el universalismo histórico judío, el universalismo filosófico griego, el universalismo ascético-militar islámico). Cuando Dios se encuentra lejos, exige de sus criaturas una obediencia ritual, único medio por el cual garantiza el orden y la adoración.

El sentido social se remonta a las lejanías del paraíso celeste y de la eternidad. Se establece un primer "desencantamiento de la naturaleza" (Weber 1985:124) formalizado a partir de la creación de un derecho penal, entendido a la manera de Durkheim en *De la División del Trabajo Social* (1967:68-151) Este sentido es naturalista, en cuanto la energía divina es difusa, poderosa e incontrolable, impone su voluntad a sus criaturas y les exige la observancia de tabúes y reglas. Esta imposición es una forma de equiparar las diferencias entre los humanos, volviéndolos un solo pueblo, con una misma esperanza y sueño.

Hierofanía personal interpretativa: a partir del desarrollo de la primera revelación en el mundo y de la ampliación del entramado social surge un desplazamiento del Numen. Cuando las personas comienzan a separarse del centro religioso, sea física o espiritualmente, se hace necesario una interpretación del núcleo sagrado. La lejanía obliga llevar dentro de sí a Dios, mediante el establecimiento de un nuevo medio de interacción: el amor obediente, en el cual participan el hombre y Dios, pero este último posee una prerrogativa esencial. Esta primacía se expresa a través de la fundación de una comunidad organizada, que deposita su sentido en la trascendencia divina y sus representantes terrenos.

En este período surge el concepto de libertad personal (en el sentido de escoger como obedecer a Dios, no en el sentido de libre arbitrio) y la necesidad de establecer un vínculo perdurable con el Numen a través de la mística y de la ascética. Además, se crean medios eficaces para asegurar la *certitudo salutis*, que tienen como origen la voluntad del hombre; es el viaje a la interioridad que encontramos en san Agustín, en los maestros sufíes como Al-Hallaj, Algazel, Ibn Arabi y en la mística judía del Merkabá, del Sepher Yetsirá (El Libro de la Creación), del Sepher ha-Zohar (el Libro del Esplendor) que se complementa con la obediencia a la *Ecclesia*, a los *ulema* y al *Beth Dine.*

3) *Hierofanía moderna*: este tipo es una creación propiamente occidental, se origina en la crisis de valores del final de la Edad Media y principios del renacimiento, se extendió a las otras tradiciones que la vivieron de una manera particular. Se caracteriza por la

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

crisis de las instituciones, depositarias de la revelación, que generara una vuelta fundamental a los orígenes desde la consciencia: sea al hombre o a la tradición. Quienes miraron al hombre privilegiaron la razón, la libertad individual, la voluntad humana, la acción personal; quienes miraron la tradición privilegiaron las instituciones, la ley, la predeterminación y la participación divina.

De esta manera, la experiencia de Dios se coloca sobre el hombre, quien determina cuál será el objeto de su veneración. Así pues, a partir de ese momento el Numen está inserto en la mente del individuo, en la conciencia, a partir del cual se desarrolla la experiencia sagrada. Las expresiones propias de esta época son la elevación hacia Dios por vía racional (no debe entenderse necesariamente, como prolegómenos lógicos o científicos sino también como evidencia cierta), en la cual se trata de fundamentar la certeza; la práctica ritual privada; el surgimiento de manifiestas interpretaciones no escolásticas de la tradición, que se desplazan desde un relajamiento hasta un severo cumplimiento y; un control eficaz de la conducta moral mediante la culpa psicológica.

Hierofanía Individual: esta experiencia es la consecuencia extrema de una vivencia moderna de la religión basada en el hombre. Así pues, la revelación no sólo se encuentra en la mente del hombre sino se difumina en todo su ser, haciendo del individuo proporción y medida del cosmos. Transformando, así, las obras humanas en artificios divinos, en donde, la búsqueda del sentido ya no radica en una búsqueda de la lejanía sino en afirmar la propia existencia, y las acciones que derivan de ellas.

Es en lo cotidiano en donde se afirma la voluntad del Numen, y en las expresiones de la creatividad del hombre, como el arte, la filosofía y la ciencia. Los antiguos símbolos de la divinidad personal, antes sujetos a ella, ahora se independizan en campos, los cuales producen una serie de objetos que se revisten de un espíritu numinoso.

En base a estos cuatro tipos podemos observar que la hierofanía no pierde su carácter ontológico, descrito anteriormente, sólo se desplaza a un nuevo lugar. No pierde su objetividad, basada en su limitación de lo ilimitado, sino la ubica en diferentes espacios, permitiendo la creación de nuevos sentidos.

Pero ¿cómo, por qué y para qué se genera un símbolo de estas características esenciales? La respuesta podemos hallarla en el análisis de una antropología filosófica, la cual nos hable de cómo se instituye la naturaleza humana. La moderna filosofía concibió al hombre como un ser, a partir de su apertura a la naturaleza, el cual define su esencia desde “un estar en el mundo mediante su cuerpo”. Esta concepción permite comprender cómo el hombre por su apertura al mundo construye su sentido interior mediante la proyección de sus acciones hacia un punto excéntrico.

Es decir, el hombre vive el ineludible doble aspecto de su naturaleza; como ser corporal se halla en un posición céntrica (conflictiva y real que se desarrolla en el aquí y en el ahora), pero a la vez esta posición está dada para él, es decir debe ser objetivamente consciente, de modo que está en ella pero distanciado de ella, por lo cual se halla abierto para sí y para el mundo. De esta naturaleza excéntrica de existir, Plessner deduce la “ley del punto de vista utópico”, por la cual el hombre no puede encontrar por sí mismo el equilibrio, obligándole a construir una equiparación entre su centro vital y su yo excéntrico mediante la constitución de una realidad objetiva, de

carácter tautológico, en la cual encontrará el sentido inefable de su vida y su existencia.

De esta manera, el hombre crea un símbolo primigenio, principio de su vida, el cual no sólo funda su naturaleza sino la gobierna, por lo cual, como dice Plessner: "La forma posicional excéntrica y Dios, como el Ser absoluto, necesario y fundamentador del mundo, están en relación mutua."

Esta creación del hombre es necesaria en cuanto la incapacidad de brindar certeza a un sistema cerrado en si. De esta manera para complementar nuestro punto de vista, podemos recordar el *teorema de incompletitud* de Gödel**,** el cual dice "que la consistencia de un sistema tal no podría demostrarse dentro de ese sistema", por lo cual se exige un tercer miembro en la relación para definir el sentido de la operación. Aunque somos consciente que aplicar un principio matemático a la realidad social puede llevarnos a malos entendidos, creemos que su aplicación en este caso nos ayuda a comprender por qué es necesario el establecimiento de un realidad alterna dentro de la construcción social.

Toda lógica se funda en verdades absolutas de las cuales parte, así el hombre funda su vida en un realidad inefable: la del objeto esencial, símbolo absoluto que deriva en otros símbolos. Así, el Numen abre paso al Nomen, la verdad abre paso a la realidad, la certeza a la coherencia existencial. La hierofanía se nos muestra en la creación del capital religioso, el cual origina, dinamiza y establece su campo. Este, a su vez, sostiene las relaciones sociales, expresadas en una cultura.

Ya que *primcipium* (palabra en griego), significa primero en calidad y regencia o autoridad, podemos sostener que toda relación de poder se basa en un principio de naturaleza metafísica, establecido sea desde la trascendencia o desde la cotidianidad. Así pues, lo sagrado, sea personal o secular, se instituye poderosamente mediante la creación de instancias, las cuales conforman y expresan dichas relaciones.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CAPÍTULO III. LA EXPERIENCIA TRASATLÁNTICA DE DIOS

En este capítulo buscamos definir cuáles son los tipos de experiencias de la divinidad en las comunidades judía e islámica en Lima, siguiendo como modelo el desarrollo del capítulo anterior. Aunque los principales grupos migraron a partir de finales del siglo XIX y principios del XX, es importante tener en cuenta que antes de esta época habían habido personas que confesaban estas religiones, especialmente en la América española.

La España del siglo XV fue escenario de la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos, producto de la política religiosa que se mantuvo en los reinos Taifas, la cual contemplaba un sistema que permitía un trato igualitario entre todos los pueblos del Libro. La reconquista de España y por tanto, la implantación del Catolicismo como sistema jurídico y social, desarticuló estas relaciones interculturales, ya que en 1492, los Reyes Católicos decretaron la expulsión de todos los judíos y moros de los reinos reconquistados de España.

Este decreto obligó a las comunidades radicadas en los territorios españoles, a huir del celo de la Inquisición y los castigos del brazo secular. (Manrique 1993; Toro 1993). Esta situación destruyó un sistema que había perdurado por más de siete siglos y causó la huida de los grandes grupos intelectuales y económicos tanto judíos como musulmanes; fueron víctimas de esta persecución los judíos banqueros de la Corte española, los literatos como León el Hebreo y numerosos comerciantes musulmanes.

La expulsión de los judíos fue precedida por la creación en 1481 de *ghettos*. En ese

mismo año finalizó con una orden de parcial contra la población judía de Barcelona su expulsión. Al año siguiente, los obispos de Sevilla y Córdova decretaron la expulsión definitiva de los judíos de sus diócesis. La gran expulsión de los judíos de los reinos hispanos se decretó el 31 de marzo de 1492, apenas acabada la guerra de los moros en medio del ambiente mesiánico y la euforia provocada por esa victoria trascendental de la cristiandad. Esta fue precedida por una gran ofensiva inquisitorial antijudía, la cual en 1492 alcanzó su máxima expresión: 433 relajados (quemados) en persona, relajados en efigie y reconciliados en un año.

Curiosamente, los judíos habían depositado su confianza en el Rey Fernando de Aragón, que tenía sangre judía por la línea de su abuela materna, apellidada Enríquez, mas de nada le sirvió este apoyo. Según Domínguez Ortiz, fueron unos 200 a 250 mil, los judíos que optaron por la alternativa del bautismo, para evitar el exilio. Unos 150 mil prefirieron dejar España antes de renunciar a su religión, marchando mayoritariamente a Portugal (donde les permitieron quedarse sólo por un tiempo limitado), una gran mayoría al norte de Africa y relativamente pocos al norte de Europa. Un año después de la expulsión de 1492 se permitió a los judíos, que deseasen regresar a España, a hacerlo, con la condición de que se bautizaran o prometieran hacerlo, bajo pena de ejecución. Muchos regresaron ya porque les hubiera ido mal en el extranjero o porque tuvieran intereses económicos que les ligaran a la península. Sin embargo esta posibilidad también fue cerrada en el año 1499 cuando se dispuso que todo judío bautizado o no, al regresar fuera ejecutado.

Con respecto a los musulmanes o moros, pocos se convirtieron al cristianismo porque vivían en un mundo muy diferenciado y aparte de los cristianos, en comparación de los judíos que estaban profundamente insertados en la comunidad cristiana de la misma manera que antes lo habían estado en las sociedades musulmanas andaluces. Aunque los musulmanes fueron víctimas de la intolerancia inquisitorial, las persecuciones no los afectaron de la misma manera que a los judíos, ya que no ocupaban posiciones de poder económico ni político alcanzadas por los cortesanos judíos. Tampoco había mucho interés de deshacerse de ellos, por las necesidades mismas de la consolidación de la reconquista que se hicieron evidentes desde décadas antes de la caída del último reino musulmán de la Península Ibérica.

Esta situación se ha denominado la conversión pactada, y marcó el inicio de un largo proceso de aculturación. Las medidas tomadas por la corona, luego de la rendición de Granada, estuvieron orientadas a obligar a la nobleza musulmana a emigrar, pensando que el resto de pobladores en los reinos reconquistados se integraría más fácilmente si no tenían a sus dirigentes espirituales. Los musulmanes que se quedaron viviendo en territorios cristianos fueron conocidos como mudéjares, término que deriva del árabe mudáyyan “aquél a quien se le ha permitido quedarse”. Los mudéjares, eran pues musulmanes que sin cambiar de religión, residían en territorios de príncipes cristianos, pagando un tributo en condición de vasallos. En la Andalucía de fines del siglo XV, éstos formaban una sociedad de hortelanos y artesanos, los cuales no generaban en sus vecinos cristianos, ni odio ni celos. A tal punto llegó esta compenetración, que en el siglo XV se puede observar una orientalización de las cortes, lo cual influyó no sólo en España sino también en América.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Este efecto de orientalización fue producido por las condiciones en las cuales los musulmanes permanecieron en la península. En la conquista de Granada, el Rey Boabdil, estableció claramente cuáles serían los privilegios y condiciones de la vida del musulmán en los territorios cristianos, expresada en la rendición del 28 de noviembre de 1491, en la cual se daba amplia garantía a los vencidos. Ciertamente, no tardó el reino español en violar el pacto pero en definitiva fue una relación mucho más igualitaria que la tenida con los judíos; por comparación el números de moriscos penados por la Inquisición resulta relativamente modesto, de 1000 a 1500 a lo largo de todo el siglo XVI, sobre una población de 150000 habitantes. Los Reyes Católicos cuando volvieron en 1499 a Granada y comprobaron que el problema morisco no había sido solucionado, encomendaron al Cardenal Cisneros la conversión forzosa de la totalidad de los moros granadinos; el *Capelo* encomendó a Fray Hernando de Talavera la solución de este problema. Así pues en 1499, confiscó los libros de culto e hizo apresar a los teólogos musulmanes más destacados, autorizando a la Inquisición que interviniese sobre la sociedad musulmana y planeando una estrategia de colonización cristiana en Granada.

Estos abusos llevaron a un levantamiento en 1501, que se inició en el barrio granadino de Albaicín y se extendió a las serranías de las Alpujarras. El aplastamiento de la rebelión dio lugar al desconocimiento por la Corona de las Capitulaciones de Santa Fe y a la promulgación de una Pragmática que disponía que se exigiera a los musulmanes que aceptaran el bautizo o salieran al exilio. Esta conflictiva coexistencia volvió a romperse a partir de 1560, el motivo también fue la política de hostilización contra los moriscos, decretada por la Pragmática del 1° de enero de 1567 por Felipe II. Esta Pragmática tuvo como consecuencia que en 1569 se iniciara una nueva insurrección en Granada, otra vez en el barrio del Albaicín extendiéndose a las Alpujarras. El impacto de este levantamiento en la sociedad española fue muy grande, ya que se exacerbó el miedo hispano siempre latente, frente a la amenaza musulmana, el cual originó una de las mayores ofensivas al pueblo mudéjar (Manrique 1993: 359-371).

Estos conflictos originados por los cristianos contra judíos y musulmanes, evidencian la constitución de la razón de estado, propia de la modernidad en el Reino español. Los reyes españoles relacionaron profundamente la edificación de un estado sólido con la reinterpretación de la tradición católica convertida en ideología del estado, por lo cual se fundamentó una visión del musulmán y del judío como invasor aguerrido y feroz, obviamente en pos de la justificación de la imposición de los principios de la Corona Española ante un territorio diverso y multicultural. De esta manera se manifiesta la principal característica de la modernidad, la unificación vacía de contenido, en los cuales el orden se instaura a partir de la homologación formal de las diferencias.

Este esquema de conducta respecto a las minorías religiosas se reprodujo en las Américas. Así pues en la Real Cédula de 1501, la reina católica Isabel instruye a su enviado al Nuevo Mundo, Fray Nicolás de Obando, de la siguiente manera: “No consentiréis ni daréis lugar que allá vayan moros ni judíos, ni herejes ni reconciliados ni personas nuevamente convertidas a nuestra Fe, salvo si fuesen esclavos negros…” Y cuatro años más tarde, fallecida Isabel, se comunica a Obando que los descendientes de judíos, de quemados, de reconciliados hasta el cuarto grado, y sus herederos no podían ir a dicha isla y aquéllos que estaban salieran de ella.

Así pues, la Inquisición Americana desarrolló una serie de persecuciones entre las cuales la más conocida ha sido llamada *Complicidad Grande*, la cual nos da a conocer a 63 judaizantes condenados, y que terminó en 1639 con un Auto de Fe en Lima, llevando al martirio a dos de los judaizantes más destacados de la época, Manuel Bautista Pérez y al Bachiller Francisco Maldonado de Silva. Entre otros podemos también citar a los hermanos León Pinelo.

Durante la Colonia, aunque tanto judíos como musulmanes no participaron abierta y directamente en la vida social, sus influencias fueron de suma importancia. Por ejemplo, los mudéjares con su particular estilo influyeron en el diseño de la Lima Colonial mediante la construcción de las casonas de dos plantas, compuestas de habitaciones organizadas en un cuadrángulo y abiertas hacia un patio interior cuadrado al que se llega a través de un zaguán acoderado, cuyo origen es andaluz (Manrique 1993).

Además, podemos observar como la gastronomía mudéjar ha influido en la cocina limeña como por ejemplo en los mazapanes, turrones, alfeñiques, etc., y en la música como en la zarabanda y las zambras.

Todas estas consideraciones nos muestran como los pueblos estudiados han estado en relación con América, tanto de forma directa como indirecta. Y como nuestras relaciones con ellas han surgido desde hace larga data, mediante un intercambio fluido de manifestaciones culturales y aportes que contribuyeron a diseñar nuestra historia. En definitiva, estos aportes a través del tiempo se diluyeron en nuestra sociedad sin dejar rastros de su patente origen (Maeso 1992).

LOS JUDÍOS EN EL PERÚ

En el siglo XIX Europa fue testigo de una serie de cambios importantes geopolíticos y culturales que se desarrollaron entre el liberalismo y el nacionalismo. A estos procesos se opusieron el Congreso de Viena, 1815, y las alianzas conservadoras que insistieron en restaurar los valores políticos y económicos revolucionarios. Además la *Santa Alianza* de Austria, Prusia y Rusia, a la que se unieron la mayoría de países europeos. Contra esta *Santa Alianza* surgieron movimientos revolucionarios como los de 1820 (se iniciaron en España), el de 1830 (Francia) y el de 1848 (Francia) que se propagó por todo el continente.

Con respecto a los judíos, ya en Francia a partir de la revolución y con las leyes napoleónicas, se le habían liberado de la ominosa carga de vivir aislados y sin derechos, mientras tanto en Prusia el rey Federico Guillermo III fomentó las conversiones de judíos al cristianismo, y su sucesor Federico Guillermo IV (1840) dio pasos adicionales en búsqueda de implantar su concepción de *Estado Cristiano*. En estas circunstancias estalló la Revolución Industrial de 1848 y los judíos tomaron parte activa en ella, por lo cual varios de ellos fueron miembros del Parlamento de Frankfurt, cuyas leyes básicas del pueblo alemán declaraban la igualdad de los derechos a los judíos.

Posteriormente, el colapso de la revolución costó caro a los judíos que fueron

perseguidos por muchos lugares de Europa, especialmente al este, en donde se realizaron *Pogroms* (Rusia). En este periodo que va desde 1840 a 1880, donde cerca de 10 millones de europeos emigraron hacia América, encontramos a los judíos que vinieron al Perú.

Günter Böhm, en su libro Judíos en el Perú durante el siglo XIX, menciona que en el diario de viaje de la escritora franco-peruana Flora Tristán que residió en el Perú entre 1833-1834, nos dice: "…que en Arequipa, encontró entre ellos a M.M. Cerf judíos de Brest, quienes venden en su tienda toda clase de objetos." Así ni Henry Hertz (célebre pianista austríaco) ni Miska Hauser (violinista judío austro húngaro) que estuvieron en el Perú en 1854, mencionan nada sobre esto en sus diarios. En 1858, el judío francés Heyman Simon llegó a Lima a bordo de un vapor, en el cual conoció a algunos judíos que venían al Perú, entre ellos Robert Wiener de Breslau, Alemania que venía de Londres, padre del dueño de un negocio de venta de joyas en Lima, establecido allí desde 1853.

Según Trahtemberg, en el siglo XIX, los lugares de procedencia de los 295 judíos extranjeros era como sigue: el 78% (230 personas) eran de habla alemana (ashkenasi), los cuales venían de Alemania (155): Posen, Hamburgo, Kempen, Konigsberg, Bromberg, Breslau, Gluckstadt, Thorn; de las provincias polacas (10) que en su mayoría pertenecían al Imperio Prusiano; de las provincias de Alsacia y Lorena en Francia (38) que en 1871 pasan a formar parte de Alemania; de Austria (1); de Estados Unidos (11); de Rusia (10); de Rumania (1); y de Australia (4). El 22% restante venían de Rusia (18), Inglaterra (29), Italia (1), Estados Unidos (2), Antillas Danesas (11), Jamaica (2) y Colombia (2).

A partir de 1855 aumenta los nombres en la lista de inmigraciones y en la publicidad del diario El Comercio como Herzberg y Cohen, Wladyslaw Kluger, Adolfo Haller, Augusto Dreyfus, Rosemberg, Max Bromberg, Max Bamberger, Paul Ascher y otros. Estos judíos habían traído consigo ideas tradicionales con respecto a la religión, con tendencias liberales.

En aquella época los judíos empezaron a reunirse en forma periódica con la finalidad de discutir la constitución de una sociedad que tuviera fines religiosos y de ayuda, y de manera especial la posibilidad de enterrar a sus muertos de acuerdo a su forma y tradición judía. Es importante resaltar que la experiencia de Dios dentro de la primera comunidad judía en el Perú, estaba basada en una interpretación conservadora de la Ley que procuraba cumplir cuantas prácticas se pudiera en un ambiente no judío como Lima, sin descuidar la ritualidad. Así pues, según Trahtemberg: "…el primer grupo de judíos inmigrantes del siglo pasado prácticamente se asimiló todo, porque no había mujeres judías, eran hombres que venían por casas comerciales, agentes de viaje, aventureros… Muy pocos de ellos lograron tener una pareja judía", "…la mayoría se casaron con no judías y según la tradición los hijos de madres no judías no son judíos…" [30] El primer matrimonio fue entre Max Bromberg e Isabel Lazurtegui, lo cual no impidió que él fuera donante para la construcción del cementerio israelita.

Los judíos de ese periodo habían comprendido que debían agradar a Dios mediante el cumplimiento de los básicos preceptos, los cuales realizaban en la medida de lo

[30] Entrevista concedida por León Trahtemberg, director del Colegio León Pinelo.

posible, de manera comunitaria. Su conservadurismo religioso devino en un liberalismo, debido a la imposibilidad de reproducir su capital religioso a partir de su experiencia europea de la divinidad. Su ansiedad por reproducir estos cánones, produjo el surgimiento de una serie de asociaciones, las cuales mantuvieron de forma parcial, el rigor judaico.

La comunidad judía fundó en el año de 1870, la Sociedad Hebrea de Beneficencia, la cual fue reconocida oficialmente en el año de 1883, y dos años más tarde pusiera la primera piedra del Campo Santo Israelita de Baquíjano, gracias a la donación del terreno de Enrique Meiggs.

De esta primera comunidad pocos quedaron a principios del siglo XX, momento en el cual se inicia la migración de sefarditas y luego de ashkenazitas. Alrededor de 1910 hasta 1915 llegaron al Perú un grupo de sefarditas, entre los cuales estaban los Leví, Alalú, Sarfati, Varón, Alhalel, Mayo, etc. Así pues en octubre de 1920 se funda la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefardí, cuyo propósito fue auxiliar a todos los miembros de la sociedad necesitados, con el objetivo de fortalecer los vínculos materiales y espirituales entre ellos, y capacitarlos para sobrevivir en la nueva sociedad que los acogía. Posteriormente, en 1924 se funda la Unión Israelita del Perú, que llegó a tener un número considerable de socios, que llegaba casi a 500, de origen ashkenazita, los cuales habían llegado alrededor de 1912. En el año 1947, según los censos elaborados por la comunidad judía, 1000 judíos vivían en provincias y 2500 en Lima, haciendo un total de 3500 judíos aproximadamente dentro del territorio peruano. Su procedencia puede ser identificada de la siguiente manera, en base a 875 casos: ashkenazitas, los cuales hablaban yidish, 543 es decir 62% del total, de los cuales 297 provenían de Rumania, 52 de Rusia, 141 de Polonia, 25 de Hungría y 27 del resto del mundo; germano parlantes, 20% del total, 155 de Alemania y 23 de Austria; sefarditas, 154 personas, es decir el 18%, 108 de Turquía, 12 de Grecia, 8 de Marruecos y 6 de Egipto.

Este aumento considerable de la población judía se debió a las persecuciones del Régimen Nazi en Europa y a la situación económica que atravesaba en ese momento el mundo occidental.

Los judíos llegados a partir de 1920 a 1930 estaban divididos en dos grupos, los sefarditas y los ashkenazitas. Los primeros, según Trahtemberg nos dice: "… vivían en el Medio Oriente vivían en Egipto, Siria, mas bien países árabes, más bien han estado menos conectados con la modernidad, países más rezagados de la civilización y por lo tanto también más endógenos, más cerrados…" [31] Y determina para los segundos: ***"…como vivieron en Europa Central, cuna de la Civilización Occidental … entonces han sido más modernos, más asimilados, ha sido la cuna de la Revolución Francesa, los que más rápidamente se dieron paso a la sociedad abierta, entonces obviamente es una tradición más contaminada de los ritos y costumbres de Europa…***" [32]

Entre los judíos que migraron en esta época, hubo músicos, médicos, ingenieros,

[31] Entrevista concedida por León Trahtemberg, director del Colegio León Pinelo.

[32] Entrevista concedida por León Trahtemberg, director del Colegio León Pinelo.

psicólogos y científicos sociales que dictaron cátedra en la Sinfónica Nacional (Theo Buchwald, que fue fundador de la Orquesta Sinfónica Nacional) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Hans Horkheimer, arqueólogo). Algunos se fueron a vivir a las provincias, donde era más fácil revalidar títulos y encontrar trabajo, especialmente los médicos y farmacéuticos. También hubo ingenieros y catedráticos que fueron contratados por compañías nacionales y por las universidades de Trujillo y Arequipa.

Tanto en este período como en el anterior, la principal actividad de los inmigrantes de la comunidad fue el comercio ambulante entre las provincias del Perú y estable en la capital. Después de los decretos de Oscar R. Benavides (1936) se restringió el comercio ambulante y se exigió a los comerciantes a establecerse en locales fijos, lo que modificó la dinámica de la actividad comercial judía que empezó a concentrarse en tiendas tipo bazar que vendían telas, ropa, locería, mientras otros iniciaban los procesos industriales. Los judíos inmigrantes supieron explotar un vacío que existía en la actividad comercial con las ventas ambulantes y al crédito que los habitantes del lugar no desarrollaron porque no tenían la costumbre de movilizarse de un lugar a otro del país.

Como nos dice Trahtemberg acerca de los judíos que vinieron de 1910 a 1950: ***"… Esos sí vinieron con mayor tradición, y luego empezaron a haber mujeres y familias completas que traían a la hermana, traían a la mamá, ¡traían…en fin! Empezaron a haber matrimonios endógenos que dieron lugar a hijos judíos, y todo este proceso de buscar… que haya un colegio judío, que haya matrimonios judíos…***" [33]

Estos judíos sostenían una relación con Dios basada en el rigor de la Ley pero con un reducido cumplimiento de la misma; es decir, mantuvieron como esquema ideal ciertos criterios que debían obedecerse, ya que el pacto con Yavéh se vivía sólo a través de la vivencia moral de una comunidad (*kehila*). Pero a la vez debido a las condiciones sociales donde se desarrollaba este grupo y por su experiencia tradicionalista de la misma en Europa, las prácticas cotidianas no satisfacían plenamente el canon legal establecido por los rabinatos. Lamentablemente no hemos podido conocer de primera mano la vivencia de estas comunidades por las generaciones que lo realizaron, pero sus descendientes nos han narrado como sus padres mantenían un equilibrio entre el rigor ideal de la norma y su flexible cumplimiento de la misma.

En definitiva, esta relación mantenida con Dios es producto del bagaje traído desde Europa Central por los judíos de habla yidish y germana. Los sefarditas, aunque más conservadores, también se compenetraron con esta forma de vivir el Judaísmo, ya que privilegiaban una práctica exterior sin desarrollar el elemento espiritual y consciente de la norma.

Algunos judíos de esta primera generación de inmigrantes nos narran: "Mi familia es una familia conservadora, muy inclinada a la religión. En el Judaísmo la cosa es muy especial, no eran religiosos pero… en mi casa no se prendían velas los viernes en la noche ni se iba a la sinagoga, pero eso sí, el Judaísmo estaba cerca... Que te juntes con judíos de todas maneras y empujaban a eso. Pero para las fiestas religiosas se hacían las fiestas de la semana de pascua que no se comía pan, se ponían las galletas en la

[33] Entrevista concedida por León Trahtemberg, director del Colegio León Pinelo.

casa pero mi papá comía pan, pero estaban allí los 8 días que no se comía pan, ahí estaban las galletas, ¡qué sé yo!… Pero aún el judío no siendo practicante es judío…" [34]

Esta flexibilidad en la práctica no debe entenderse como una ausencia de rigor, es decir los judíos que vivieron desde la década del 20 al 50, concebían que la manera de relacionarse con Dios era a partir del establecimiento de un esquema limitado proyectado al exterior, pero que interiormente podía manejarse con flexibilidad. Otra informante nos dice acerca de su familia: "…desde que era chica era una familia extremadamente rigurosa y mantenía una forma de vida…" [35]

Esta forma de vivir el Judaísmo por los primeros inmigrantes determinó la forma cómo se irían a sociabilizar las futuras generaciones, a partir de una interpretación moderna del misterio de la divinidad desarrollada en Lima por las inconveniencias de vivir en una comunidad judía pequeña, que debía adecuarse a la sociedad local. La vida social permitió que este grupo diera mayor importancia a la satisfacción de sus necesidades económicas, por lo cual rápidamente hubo un enclasamiento dentro de la estructura social limeña, el cual correspondía a las clases medias o medias altas. Esto permitió que la dinámica social judía en Lima, estuviera regida por la interacción de diversos campos: económico, político, religioso y cultural, originados en el desarrollo de los procesos productivos y reproductivos del capital simbólico.

Entre los miembros de esta generación, los atributos concedidos a la divinidad eran conformados a través de una racionalización que prefería el cumplimiento riguroso de la Ley, es decir se enfatizaba la moralidad tanto en ellos como en sus hijos, pero que no generaba una comprensión de lo numinoso. La dación de sentido fue restringida a ámbitos legales, los cuales se vieron reforzados por la dinámica social a la cual ingresó la primera Comunidad Judía en el Perú.

El concepto de Dios, uno y único, propio del Judaísmo, se vio interpretado a partir de la introducción del sentido en la consciencia del hombre (racionalizado) mediante el establecimiento de una estricta ética, que privilegiaba la norma pero entendida ya no como comportamiento religioso propiamente dicho sino como una práctica social. Así pues observamos cómo la Ley cambia de sentido en cuanto ya no es un medio para relacionarse con la comunidad a través del pacto con Dios sino como un instrumento o herramienta para establecer relaciones sociales. Por lo cual podríamos decir que la norma adquiere un carácter ontológico que no debe entenderse como la negación o el rechazo de Dios sino como una forma de vida, emanada de la realidad profana (en este caso, los laicos). Entonces podemos ver una estructura moderna que maneja contenidos tradicionales.

A partir de 1950 residían en el Perú unos 4000 judíos, aumentando para 1968 en unos 5300, según la Enciclopedia Judaica. De esta manera, en esta época se crearon la mayoría de organizaciones e instituciones que sirvieron de marco para la consolidación de la comunidad judía, a partir de las cuales se desarrollaron sus nuevas vivencias religiosas. Y así fue como poco a poco los judíos de provincias se trasladaron a Lima,

[34] Entrevista concedida por Deborah Trahtenberg, escultora de la Comunidad Judía de Lima.

[35] Entrevista concedida por Vivian Wolloh, pintora de la Comunidad Judía de Lima.

hasta que a mediados de la década de los 60 prácticamente no quedaron núcleos judíos en provincias. En el Perú, en 1970, se redujo la población judía a unos 5000, que posteriormente debido a la crisis de la década de los 80, a finales de ésta, se contaban con unas 3200 personas aproximadamente. Así pues, se consolidan en Lima las tres grandes visiones del judaísmo contemporáneo.

El grupo más importante producto de las generaciones anteriores, es el tradicional o conservador, conformado por aquellas personas cuyos padres lograron transmitirles el Judaísmo a través de una vivencia de la práctica idealmente rigurosa, dibujada con ribetes de liberalidad. Las vivencias de Dios se caracterizan en este grupo, en un amplio espectro: desde un cumplimiento creyente hasta un cumplimiento flexible de tipo laical, en donde lo más importante es determinarse como judío con respecto a su adscripción a la comunidad; ***"…los conservadores y los reformistas dicen que sí cabe interpretaciones o reinterpretaciones, actualizaciones, en función que existen leyes que han sido dadas en función de la época, en el tiempo en que se dieron…***" [36] Para el grupo de conservadores creyentes, lo más importante es el cumplimiento de las normas heredadas negando que el contacto místico sea una posibilidad de comunicarse con Dios; así pues reafirman que los gestos exteriores son mucho más importantes que las creencias. O como diría el rabino Brostein ***"…La norma religiosa deriva de Dios porque si está en la Torah, es la revelación de Dios, por lo tanto no importa cuál de las dos es (por contacto místico o por cumplimiento de la norma), siempre que es una norma que tiene que ver con un mandamiento, deriva de Dios necesariamente y debemos cumplirlo, no porque sea racional o necesaria sino por el simple hecho que es la voluntad de Dios … lo que importa no es el contacto, el sentido místico, sino el cumplimiento de la norma, que es la voluntad de Dios…"*** [37]

En definitiva, según las autoridades judías, la manera adecuada de cumplir las leyes es mediante una interiorización y una consciencia de lo que se hace, pero afirman que en caso contrario, sólo basta el cumplimiento y la adhesión a la comunidad. A las preguntas: *¿Es decir que en el pensamiento judío es más importante el cumplimiento de la ley?* Trahtemberg nos dice que lo importante son: ***"…los preceptos, la justicia social, la generosidad, la solidaridad"; Hablando con el rabino Blumenfeld nos dijo que las acciones son el camino hacia Dios, pero digamos que ¿si las acciones no están orientadas hacia Dios? "En el fondo se entiende que las buenas acciones responden a la voluntad de Dios, aquello que Dios esperaría de nosotros, entonces aunque tú no hagas algo bueno pensando en Dios, estás siguiendo el camino que Dios espera de ti. Entonces desde el punto de vista judaico es perfectamente aceptable. En el judaísmo, nadie te pide que declares tu fe en Dios… la cosa personal, la experiencia con Dios***."

De esta manera, las comunidades judías tradicionales refuerzan la relación con Dios mediante una vida moral, la cual brinda a cada individuo una serie de experiencias que le permitan dirigir su existencia hacia lo normativamente bueno, una norma válida por sí

[36] Entrevista concedida por León Trahtemberg, director del Colegio León Pinelo.

[37] Entrevista concedida por Guillermo Brostein, rabino de la Sinagoga 1870.

misma, o como dice el rabino Brostein: "Lo que en el judaísmo más importa es seguir un camino de vida que la definición del camino; es cómo tú lo sigues y no cómo lo defines." *¿y quién lo define?* "Cualquier persona que tenga autoridad para hacerlo" *¿y de dónde procede esa autoridad?* "De la comunidad…"

Así pues debido a esto, la vida moral judía, básicamente, no está determinada a partir de las decisiones surgidas de una experiencia total con el misterio numinoso sino de la aceptación de las prácticas sociales. (Brostein) *¿Cuál es la forma más adecuada de relacionarse con Dios, se privilegia la mística o la ascesis?* "No, la ascesis existe pero está enfocada en grupos minoritarios. Siempre los grupos mayoritarios judíos han sido de comunidades, que se reúnen para buscar a Dios a través del trabajo diario, en las actividades normales y en el estudio, así como en las oraciones…pero la ascesis o la mística han sido patrimonio de grupos muy reducidos, y que en realidad siempre fueron no combatidos, pero sí mirados de reojo por las corrientes principales del judaísmo." *¿Que hay que combatir de esas tendencias?* "No es que no sean ortodoxas, la ascesis siempre fue ortodoxa salvo en el hecho de que, bueno por la misma característica del pensamiento cabalístico, se podía pensar que era un pensamiento panteísta…lo que el judaísmo nunca quiso es que el judío tuviera una vida monástica o apartada de la sociedad o de la comunidad y el misticismo, por definición, debe llevar una vida de comunidad pequeña cuanto mucho…" *¿Podríamos decir que la misión del judío es transformar el mundo?* Por supuesto que sí, transformar el mundo trayendo el reino de Dios a este mundo. Eso se logra a través del cumplimiento de los mandamientos, pero esos hay que cumplirlos en la sociedad, no pueden ser cumplidos en una eremita…"

Estas son las características de los conservadores creyentes, las cuales se pueden sintetizar así (Brostein): "…una de las características fundamentales del judaísmo es que el pueblo judío tiene tres pilares: Dios, la Torah, la normatividad, e Israel como receptor de la Torah, como vehículo para difundir la idea de Dios a través del mundo…el judaísmo es normativo"; pero de otra parte, existen conservadores laicales, los cuales pueden dividirse en dos tipos: personas que no niegan la existencia de Dios pero cuya postura es agnóstica y personas que aunque no practican completamente todas las normas rituales, se consideran judíos debido a su sentido de pertenencia histórico a la comunidad.

Con respecto a los primeros, nos dicen los miembros de la comunidad "…Inclusive hay judíos agnósticos y que son perfectamente judíos… Mientras que en los judíos no es imprescindible creer en Dios, porque inclusive hay un párrafo talmúdico que dice prefiero las buenas acciones, a que declares que crees en Dios…"

Con respecto a los segundos: "Hay rituales básicos judíos que aún los no practicantes suelen cumplir, porque es lo que los amarra a las condiciones más básicas de su condición judía. Pero en todo lo demás, la manera de cumplir los preceptos y la vida comunitaria, inclusive en muchos casos de matrimonios exógenos, hay de todo…"

De esta manera los judíos tradicionales en toda la gama descrita, viven su Judaísmo a partir de su experiencia del cumplimiento de la norma, sea estricta o flexiblemente, cuya fuente la encontramos en la racionalización, propia de la modernidad, de las leyes religiosas, las cuales devienen en prácticas sociales o costumbres culturales.

Un segundo grupo, muy reducido en Lima, los cuales no alcanzan ni el 5% de la

población judía en el Perú, son los Ortodoxos. En la década de los 30, vinieron tanto del Este de Europa, Polonia y Rusia, como de los territorios árabes musulmanes, de Nor África y Turquía. Posteriormente, este grupo se fue asociando a la comunidad limeña pero debido a su incompatibilidad, prefirieron migrar a otras capitales con mayor población judía, como Buenos Aires, Sao Paulo y Río de Janeiro. Así pues, en Lima permanecieron pocas familias que en la década de los 70 y 80, comenzaron su Aliyá (retorno a la tierra de Israel), por lo cual actualmente, es un pequeño grupo que se congrega en la capital.

Los ortodoxos realizan una crítica tanto a los seculares como a los conservadores. A los primeros, por su completo abandono de la religiosidad tradicional y también a su poca capacidad de estructurar una sociedad laica judía, que por lo menos garantizase una vivencia y transmisión relativamente rigurosas de la cultura hebrea. A los segundos, por haber convertido la Ley, expresión de Dios, en una simple práctica social en la cual el carácter religioso se ha diluido en pos de la reivindicación de otros aspectos, como el histórico, el social, el económico, etc. Así pues, los ortodoxos niegan la posibilidad de la interpretación de la ley, ya que esta "está interpretada por Dios, y definida en la Biblia", sólo aceptan las recopilaciones de la Hajalá.

Los ortodoxos manifiestan que el contacto con Dios, no sólo puede ser realizado por el cumplimiento protocolar del ritual sino que debe tener un contenido espiritual propio de la concientización del espíritu de la norma, de la cual la voluntad debe ser la base.

Como nos dice el rabino Blumenfeld: "Las leyes de la Biblia son leyes que uno tiene que cumplir con consciencia, con entendimiento y con emoción….el judío tiene que cumplir las leyes pero con una gran consciencia…Lo principal es el cumplimiento. Según la ley judía, aún si la persona la cumple sin emoción sin consciencia, pero la cumplió, tiene como pago la recompensa que Él le da. Pero la Biblia también dice que el cumplir sin consciencia es como un cuerpo sin vida." Esta visión propia de los ortodoxos, requiere una comprensión mística: "El contacto místico, el contacto personal tipo místico es a través del cumplimiento de la Ley, no es algo adicional…"

Es decir, la vivencia de Dios no puede ser simplemente una expresión exterior sino debe basarse en una comprensión de la verdadera experiencia del *homo religiosus*. Esta incapacidad por parte de tradicionales y seculares es generada por la ignorancia de la comunidad y así lo explica el rabino Blumenfeld cuando se refiere a la comunidad de Lima "…la gente cumple lo que conoce, lo que es posible, lo que sabe…"

Como se dijo anteriormente, los ortodoxos niegan la capacidad para interpretar la Ley, ya que ella emana de la misma existencia de Dios y está elevada a la categoría de Ley soberana, la cual debe sujetar las acciones individuales, formando de esta manera el ideal de judío. Así pues cuando no se cumple la Ley, en este sentido se desvirtúa y pierde valor. Como nos dice Elías Szczytnicki a la siguiente pregunta *¿Cuál es la importancia de la observancia de la Ley?* "En el caso de Lima no existe la observancia de la Ley, porque la Ley necesita un soberano que dicte la Ley, así no se pone en duda la existencia de Dios, indudablemente se reconoce la existencia de Dios como creador pero se descarta la participación de Dios en el curso de la historia; no se puede hablar de Ley en este caso, podrás hablar de tradiciones, de costumbres, como dice Kaplan de una civilización

religiosa pero no en términos de Ley, en sentido de que estamos hablando de una relación entre Dios y el hombre."

Así pues, la ortodoxia nos demuestra como su racionalización del misterio de Dios, es decir su introducción de lo numinoso a la consciencia, se ha dado a partir de una relación estrecha con la tradición. Esta manera de concebir la relación ha creado una serie de cuestionamientos, como por ejemplo, la incompatibilidad entre un estado político y un estado religioso, entre la libertad individual y la libertad entendida como emanada de la divinidad. Estos problemas a los cuales se aboca el pensamiento judío actual, sobretodo en Israel, en donde las relaciones multiculturales pero sobre todo las relaciones entre liberales, conservadores y ortodoxos se basan en el carácter que debería tener el Estado de Israel.

Las divergencias en la misma ortodoxia expresan la problemática del judaísmo actual, es decir las generaciones actuales de judíos han adoptado plenamente los principios liberales de la sociedad occidental. Ante esta realidad, los principios fundamentalmente religiosos se contraponen a los deseos de la mayoría liberal pero sobretodo genera una fuerte autocrítica en los ortodoxos ya que si bien ellos desean proponer un sistema de gobierno de contenido tradicional son conscientes que para desarrollar una sociedad moderna se debe respetar los derechos de la libertad individual y las manifestaciones propias del liberalismo occidental.

Finalmente, la última tendencia referida a la vivencia de Dios dentro de la comunidad de Lima, es denominada secular o liberal. En este país, en definitiva, no es una tendencia organizada, ya que no existe una élite laica que haya desarrollado los fundamentos para una cultura secular basada en la entidad judía cosmopolita. Así pues, las manifestaciones de secularismo se expresan a través de las experiencias personales.

El secularismo judío como el secularismo occidental en general, no se caracterizan necesariamente por la negación de las prácticas o creencias tradicionales, sino antes bien por basar la experiencia de Dios y en consecuencia la vivencia de la práctica, en el individuo, tanto en sus expresiones espirituales como en sus actos.

Una muestra de este secularismo lo encontramos en el siguiente fragmento "…En el Judaísmo no sólo entra el elemento religioso, entran un montón de cosas… entra la historia … es más que una religión. Aún si tú no la practicas, eres judío. Hay muchos judíos, que son muy judíos pero que no van a la sinagoga." *¿Usted cree que haya un judío de otra religión?* "… No pues, ¿cómo de otra religión? Yo practico, yo soy muy inclinada al Budismo porque no se contradice, pero no es una cosa pensada. A mí me ha atraído esa parte del Budismo… después me he dado cuenta que no tiene imágenes… de alguna manera mi pasado está metido, por eso yo rechazo las muchas imágenes, y ¿qué me gusta del Budismo? El Budismo Zen, que absolutamente no tiene nada, que en realidad es una práctica. No hay nada que me impida dejar de ser judía y practicar el Budismo Zen, absolutamente nada, yo puedo hacer las dos cosas. Es más las hago y no tengo ningún problema ¿entiendes? Pero yo no podría ser cristiana porque ahí sí ya, eso choca con lo que soy, a pesar que yo no soy practicante, no soy ortodoxa… en mi formación eso no está, no vibro con eso…"

En este grupo secular podemos observar un elevado grado de interiorización del

sentido social, ya que la experiencia de Dios está involucrada con la capacidad que tiene la consciencia para interpretar el contenido numinoso. Una de las principales características del secularismo es el de incorporar otras tradiciones dentro de la práctica oficial, en este caso la judía, sin afectar el verdadero sentido de la religiosidad.

Otro ejemplo es el siguiente ***"… A mis hijos les enseño las tradiciones judías, se festeja el shabat… mi relación es muy fuerte, creo que muchas cosas son tan mías, desde la vestimenta, pero al mismo tiempo no me las impongo…pero hay cosas que pienso que son la mejor manera de vivir, que es como te lo enseñan… es una parte en mí que está muy adaptada pero sin haber querido, sin habérmelo impuesto, simplemente respondo a eso de forma natural… todo es a beneficio y salud del hombre. Pero hay cosas que yo no sigo al pie de la letra, por ejemplo lo de Pesaj, para mi eso ya es una adaptación…yo no soy extremista para nada…"***

En esta entrevista podemos observar cómo las conductas religiosas han sido asumidas a partir del individuo en cuanto su conveniencia, no por educación sino por adaptación, las cuales tienen como objetivo "el beneficio y salud del hombre". De esta manera, observamos como la importancia del individuo se sobrepone a la tradición y a la norma.

Además esta importancia del individuo se caracteriza por convertir a las prácticas religiosas en valores y considerar que el contenido tradicional puede ser sintetizado con otras tradiciones a través de su vivencia personal (Vivian): "Hay católicos, judíos, árabes, budistas… El poder tener estabilidad un sitio, una casa. En mi caso, tengo dos hijos a los que le doy la religión judía, es decir la manera judía. Que yo considero, simplemente valores. Si tú quieres hacer el kasher, que es una parte que tiene que ver mucho, mucho que ver… es impresionante la sabiduría… Yo no soy extremista, no pienso que sea muy bueno ser extremista pero trato de llevar eso a mis hijos, pero al mismo tiempo, ya teniendo este tipo de vida, estos valores, te das cuenta que tú eres… yo no puedo hablar con mis padres porque hay una cierta abertura pero, mm… hay que saber a quien se lo dices… uno se vuelve el palacio de todas estas religiones. Al final es uno." Así pues, el secularismo es una realidad en la cual se desarrolla la construcción de nuevos símbolos que permiten brindar coherencia a las nuevas realidades sociales propias de la vida citadina, la cual es buscada a partir de los deseos de los individuos. Definitivamente, esta búsqueda está enmarcada en la pérdida del sentido social, tanto de normas como de costumbres, que anteriormente lo expresaban de manera eficaz. Las dinámicas sociales permiten que el agente recupere para sí la capacidad de crear un nuevo orden; este protagonismo requiere de un contacto entre el hombre y la fuente de certeza mediante el surgimiento de diversas experiencias místicas, las cuales se enfocan en la recuperación de la verdad y el orden.

Este contacto místico está basado en la fuerza creativa del individuo, quien mediante la construcción de un puente simbólico está capacitado a relacionarse con lo numinoso. Este puente es la puerta de la fundación de una nueva cosmovisión que busca volver al origen, con el objetivo de incorporar en la estructura de lo sagrado un contenido legítimo y sólido.

LOS MUSULMANES EN EL PERÚ

Después de una presencia encubierta y de una clara influencia de los musulmanes en los estilos arquitectónicos y también en el gusto gastronómico a través de la cultura andaluza, los primeros inmigrantes llegaron a finales del siglo XIX, y sobre todo a principios del XX.

Al igual que los judíos fue la situación política y económica que se vivía, esta vez, del otrora Gran Imperio Turco Otomano, lo que obligó a muchos de los pobladores a migrar hacia América. La crisis en la que había caído el Gran Califato, el cual controlaba gran parte de los estados musulmanes de esa época, acaecida a partir de los constantes conflictos con las potencias europeas, empeoró con la primera Guerra Mundial. Los problemas políticos dentro del mundo musulmán poseen larga data; ya desde la invasión napoleónica a Egipto y las consecuentes incursiones de los grandes imperios europeos, el estado musulmán sería testigo de una progresiva decadencia, no sólo a nivel militar o político sino principalmente, a nivel cultural.

A partir de mediados del siglo XIX, todo el Imperio Musulmán ingresa en una franca decadencia. En 1830, Francia ocupa Argelia, iniciando una etapa importante en la historia del Magreb, para que poco después el emir Abd el Kader se subleve, iniciando una prolongada guerrilla contra los franceses. Paralelamente al otro lado de África, en Egipto, el comandante Muhammad Alí obtiene de Constantinopla el título hereditario de virrey. Estas constantes invasiones permitieron la desarticulación de todos los gobiernos musulmanes y sobre todo, de la decadencia de la vida social y cultural, la cual privilegiaba el desarrollo de la civilización musulmanas en base a las prácticas y costumbres religiosas.

Como consecuencia de esta decadencia, en 1860 cobra vida el renacimiento árabe, impulsado por árabes cristianos sirio-libaneses, en un intento por retornar a la *arabiyya* (arabicidad pura). Más tarde Muhammad Ahmad se proclama *mahdi* en Sudán, y encabeza una guerra santa contra los egipcios y europeos. Contra los primeros, ya que ellos fueron el bastión de Europa en el próximo Oriente a partir del cual se desarrolló una invasión sistemática y contundente en el mundo musulmán. En 1882, Gran Bretaña ocupa Egipto, donde en 1884, Muhammad Abduh da origen al modernismo islámico, el cual tendrá su máximo representante en el grupo *Salafiyya*. A comienzos del siglo XIX, el Imperio Otomano pierde Bosnia-Herzegovina, Creta y Libia. Paralelamente, Italia le arrebata la Tripolitana entre 1911 y 1912, con lo cual permite que en este último año, Francia imponga su protectorado en Marruecos.

En este contexto, observamos el surgimiento de los más importantes movimientos nacionalistas, cuyo objetivo era la conformación de un Estado sólido y estable que permitiera la justa confrontación contra las potencias europeas. Algunos de estos movimientos tuvieron como principio el regreso a las prácticas religiosas, otros sólo se conformaron con el establecimiento de una nación gobernada por musulmanes. Uno de los primeros movimientos, se originó en 1906, en Persia, después de la penetración

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

europea durante el siglo XIX, y tuvo como base la ciudad de Teherán; esta revolución con matices de Ortodoxia islámico-shiita fue en contra del gobierno del Sha Muzaffar ad Din pero fue sofocada a la fuerza. En 1909, como muestra de la influencia inglesa en el territorio persa, se funda Anglo-Persian Oil Company y se establece en Abadán la primera refinería. En 1912, en Argelia se da origen a un cierto nacionalismo embrionario.

Durante la primera Guerra Mundial, el Imperio Turco-Otomano se alía con Alemania, Austria-Hungría, posiblemente su error político más grande, ya que después de la derrota fue desmembrado completamente. Después de la Gran Guerra, en Turquía es depuesto el sultán Muhammad VI en 1922, y el 29 de octubre de 1923, Mustafá Kemal Ataturk proclama la república, lo cual marca un hito en la historia de todos los pueblos musulmanes ya que es el primer gobierno que establece la posibilidad, que luego se transformaría en un hecho, de la separación entre religión y política, lo cual dentro del pensamiento musulmán de la época era visto como el síntoma más claro de la crisis moral.

Este recuerdo, aunque lejano dentro de la comunidad musulmana en el Perú, aún es recordado como el inicio de la migración de Oriente a América, ya que en la memoria del pueblo islámico, la creación de un estado político en el cual se privilegiara un régimen ético basado en leyes occidentales en detrimento de la religión originó la incapacidad de los nacientes estados de brindar seguridad y protección a sus habitantes. Esta destrucción de la armonía entre religión y política, según nuestros entrevistados de mayor edad, fue la causa de la instauración de un gobierno de injusticia y desequilibrio social, "…venían prácticamente por la opresión que ha habido en el Imperio Otomano o el Imperio Turco de aquel entonces que gobernaba todo Medio Oriente, una gran parte de los países árabes. Los turcos en su administración no han sido muy buenos, han sido muy abusivos, cargaban muchos impuestos a los pueblos, al pueblo y prácticamente paraban en guerras contra Rusia, contra los países de los Balcanes y agobiaban mucho al pueblo árabe llevando a sus hijos a morir en Rusia, a los Balcanes. Todo el tiempo paraban en guerra los turcos, daban a sus soldados de comer bien y no se preocupaban del pueblo, de ponerles escuelas, hospitales, no… O sea la administración turca otomana ha sido mala hasta hoy día también. Turquía es un país musulmán pero no practican el Islam, casi muy poco… y entre ellos mismos prácticamente se oprimen mucho, los turcos."

Este proceso de construcción de naciones "liberales" también tuvo su desarrollo a partir que Ahmad Fuad en 1917, se convierte en sultán de Egipto. En el mismo año que el ministro inglés Balfour manifiesta su consabida declaración por la cual abre la vía de retorno de israelitas a Palestina. Posteriormente en 1922, Egipto se proclama independiente de Inglaterra con Fuad como primer rey, sucedido en 1936 por Faruk. Paralelamente, en 1920 se funda en Tunicia el partido islámico Destur mientras en Marruecos las violentas rebeliones del Rif concluyen con la rendición del Abd el-Krim en 1926. De la misma manera, en 1921 el general Reza Pahlevi Khan dirige un alzamiento contra el gobierno obteniendo el cargo de primer ministro (1923) mediante la deposición del Sha Ahmad, poniendo fin a la dinastía Jayars. Finalmente, como hecho importante debemos considerar que en Arabia, Ibn Saud conquista el Hedjaz en 1924, en el cual se encontraban los territorios sagrados del Islam, fundando la dinastía saudita.

La narración de todos estos acontecimientos, expresada de manera resumida, es importante ya que nos permite comprender cuál era el contexto conflictivo en el cual se encontraba la sociedad islámica debido a los procesos de construcción de los estado-naciones en Medio Oriente, originados por la aceptación de la idea moderna de estado por parte de la élite basada en la concepción política de Europa; el cual motivó las principales olas migratorias del pueblo musulmán.

Las rutas marítimas utilizadas por los inmigrantes musulmanes desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, usualmente tenían como puerto inicial alguna ciudad africana del Mediterráneo. Luego atravesando el Atlántico podían llegar tanto a la costa estadounidense como al Canal de Panamá, en donde decidían cuál sería su destino final. Lamentablemente en el Perú no se ha escrito ningún trabajo histórico sobre los inmigrantes islámicos por lo cual nos vimos obligados a realizar un trabajo de archivo que nos ha permitido confrontar algunas informaciones brindadas por nuestros entrevistados.

En el Archivo de la Nación hemos encontrado una lista de inmigrantes lo suficientemente descuidada como para no obtener con una certeza contundente el verdadero número de musulmanes que ingresaron a nuestro país. Nuestra relación es producto de la recopilación de diversas listas de desembarco, en las cuales hallamos al primer musulmán venido desde el Líbano en 1904, y cuyo nombre es Juan Sassin Jahfah, quien se dedicaba al comercio. A partir de ese momento encontramos 121 inmigrantes hasta el año de 1925, los cuales pertenecen a diversos territorios; hallamos sirios, palestinos, turcos y libaneses. La mayor cantidad, según nuestra relación, procede del Líbano y Palestina, y vinieron mayormente entre los años de 1910 y 1920.

Las profesiones registradas en la lista de desembarco, nos muestran que los inmigrantes, eran en un 90% comerciantes y que el resto ocupacionalmente se dividía en obreros, propietarios e ingenieros. Definitivamente como nos narran las autoridades de la mezquita en Lima, esta generación perdió todas sus costumbres religiosas ya que no existía ninguna institución que ayudara a reproducir su estilo de vida. Posiblemente, este primer grupo no se caracterizaba por un cumplimiento férreo del ritual ni tampoco por un conocimiento básico de las creencias islámicas; esto se puede deducir por el lugar de origen ya que tanto Líbano, Palestina y Turquía habían sido dominadas por mucho tiempo por un fuerte proceso de influencia europea. Además, la actividad de comerciante nos permite comprender que esta primera ola de inmigrantes estuvo acostumbrada a un contacto constante con otras culturas lo cual permitiría una gran permeabilidad con respecto a las creencias y prácticas religiosas.

De esta manera, este primer grupo se asimiló completamente a la sociedad limeña, en la medida que tuvieron la necesidad de formar familias con mujeres peruanas. Esta asimilación tuvo dos consecuencias, principalmente en el campo religioso: la primera, fue convertirse al catolicismo romano, la segunda, incorporarse al catolicismo ortodoxo que ya en la década de los 40 aumentaba considerablemente. Según nuestro trabajo de campo, en la iglesia ortodoxa de Lima existe una población árabe que llega aproximadamente a un 40% y entre los cuales hemos podido encontrar algunos miembros que nos informaron que sus padres eran musulmanes pero que debido a la incapacidad que tenían ellos de reproducir sus costumbres, aunada a las necesidad de encontrar una forma de expresar sus sentimientos religiosos, optaron por profesar dentro

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

de la iglesia ortodoxa.

La iglesia ortodoxa comenzó a congregarse a la llegada del padre Serafín, perteneciente al Patriarcado de Moscú, quien gracias a arreglos con el entonces Arzobispo Juan Landázuri, oficiaba misa para su feligresía en un altar lateral de la Iglesia de San Pedro, de la Compañía de Jesús, en Lima.

Con respecto a la predilección que muchos musulmanes sentían por la iglesia católica ortodoxa se pueden esbozar varias hipótesis. La primera ciertamente es que los musulmanes de Turquía, Palestina, Líbano y Siria estaban mucho más relacionados con la arabicidad de sus coterráneos cristianos que con la cristiandad occidental pero sobre todo, la principal idea que nos lleva a comprender esta asimilación, es la similitud con respecto al tratamiento de lo divino que existe en las comunidades musulmanas y en las comunidades ortodoxas, ya que las dos afirman el carácter misterioso de la divinidad y permiten una vivencia tanto de las costumbres como de las creencias, mucho más adecuada a la visión del mundo de las culturas que guardan hondo respeto por la tradición y que no han permitido que una estructura racional occidental penetre en la codificación de sus cánones doctrinales.

Posteriormente a este periodo de asimilación, nos encontramos con una nueva ola migratoria que aumentó a partir de 1948 con la creación del estado de Israel en los territorios palestinos. De esta manera, la llegada de árabes palestino-musulmanes dio un gran impulso a la conformación de una comunidad medianamente sólida en la ciudad de Lima. Lamentablemente, la Dirección General de Inmigraciones y Naturalización carece de información sobre la migración musulmana en esta década, por lo cual sólo podemos basarnos en los datos aportados por nuestros entrevistados. Paralelamente al comprensible aumento de la población árabo-palestina, en la cual sólo existe entre un 10% y 15% es musulmán, también aumentó la presencia esporádica de inmigrantes de otras naciones islámicas como Jordania, Siria, Irán e Irak.

Las poblaciones migradas desde el Medio Oriente en la década del 50, trajeron consigo un especial bagaje religioso propio de las continuas reinterpretaciones que se habían dado en los territorios musulmanes, las cuales se expresaban en el modernismo islámico. Estos inmigrantes musulmanes en su totalidad, según nuestra investigación, pertenecían al mayoritario grupo sunita, el cual siempre se caracterizó por la utilización de un *kalam* que privilegiaba la dialéctica como método racional para elaborar sus conceptos sobre la divinidad. Esta racionalización produjo grandes problemas dentro de la tradición islámica desarrollada en la historia de su pensamiento, lo cual fue expresado en los grandes conflictos que se dieron entre los filósofos y místicos y cuyo buen arreglo llegó en la obra de Algazel.

Sobre toda esta tradición se desarrolló en la modernidad el grupo *Salafiyya*, del cual son representantes la mayoría de los musulmanes que habitan esta ciudad; claro está dentro de una amplísima gama en la vivencia del misterio de lo divino. El racionalismo de *salafiyya*, el cual estuvo orientado a crear un nuevo marco cultural para la genuina práctica del islamismo dentro de las sociedades modernas, permitió una interpretación a partir de la tradición de cómo todo buen musulmán debía comprender sus principales creencias, y por lo tanto desarrollar una visión del mundo en donde se constreñía a la

compatibilidad de la modernidad con la tradición.

Herederos de esta visión, desarrollada por Muhammad Abduh a finales del siglo XIX en Egipto y que posteriormente se extendiera por todo el mundo musulmán desde Marruecos hasta Indonesia, la comunidad musulmana de Lima estableció como principio fundamental de su estabilidad cultural, la necesidad de reproducir una vivencia de Dios basada en la práctica religiosa vista ya no sólo como expresión personal sino como una práctica social que permitiría la integración de todo el grupo dentro de un contexto distinto al de Medio Oriente. Cabe resaltar que todas las comunidades musulmanas tanto en Europa como en América que se han desarrollado en el siglo XIX y en el XX, nunca tuvieron una gran capacidad de organización como sí la poseen las comunidades judías de la Diáspora; posiblemente esta diferencia se ha desarrollado a partir del hecho histórico contundente que los primeros siempre vivieron dentro de un Estado que les permitió el desarrollo de sus costumbres y tradiciones, a comparación de los segundos, que se vieron en la necesidad de desarrollar una serie de estrategias como la fundación de organizaciones, comunidades, clubes, etc. que permitieran una sólida constitución frente a sociedades que las marginaban tanto con la indiferencia como con la agresión.

Como dijimos anteriormente, las prácticas sociales de la comunidad musulmana están basadas en una específica interpretación de su tradición, en la cual el concepto de Dios y la vivencia de éste se impone como el más importante símbolo cultural. Así Said Faroud, uno de los principales encargados de la Mezquita de Lima, sobre este concepto nos dice: “Dios es el creador de los cielos y la tierra, el concepto que tiene el Islam de Dios es el de creador de los cielos y la tierra y de toda la creación, un solo Dios indivisible, incomparable e infinito. Infinito en su esencia, en su ciencia, en su creación y en su misericordia y Dios es el único que tiene los atributos de la perfección más absoluta.”

Así pues, ningún musulmán entrevistado niega la importancia del papel que a Dios le pertenece. Se adscriben voluntariamente a este concepto y resaltan como en su vida lo divino es fundamental. Ciertamente, son conscientes que su práctica religiosa no corresponde a lo que debería ser pero hallan en sus faltas, no una negación de Dios o una búsqueda de otro sentido simbólico, sino antes bien, vuelven a la fuente de lo tradicionalmente numinoso considerando que ésta da sentido a su vida tanto mediante el constante recuerdo de la voluntad de Dios como de la necesidad de agradarle a través de una práctica ritual consciente y eficaz.

La flexibilidad de este grupo, el cual podría catalogarse dentro del reformismo islámico, el cual está basado en la recitación de la *Sahada*, se puede comparar al tradicionalismo judío, en el cual la fuente del sentido se halla en la declamación del *Shema Israel*. Ambos grupos sienten la importancia del símbolo de la divinidad, el cual se expresa mediante el ritual transformado en práctica social. De esta manera la flexibilidad no es entendida como un alejamiento *per se* del misterio de lo divino sino como una incapacidad, producto de la ignorancia y el contexto, que no permite el desarrollo perfecto del genuino cumplimiento de la Ley. Como en efecto nos dice otro entrevistado: “No somos practicantes al 100%, no, pero la fe todos la llevamos... Pero eso sí, todos dicen ‘Estamos aferrados a nuestra fe’. Que no existe otro Dios que Allah, un Dios indivisible, incomparable e infinito. Eso sí, nadie dice otra cosa. Eso sí, todos estamos de acuerdo

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

que Dios es uno."

La seguridad emanada del símbolo primigenio no permite el desarrollo de ningún tipo de agnosticismo o ateísmo. Además, la primacía de la estructura numinosa permite que la certeza expresada en la práctica no dé la oportunidad del surgimiento de una búsqueda del sentido social a través del secularismo sino, antes bien, enfatice la necesidad de expresar el sentido mediante el cumplimiento y la elaboración de diversas manifestaciones artísticas de tipo tradicional, las cuales no están sujetas a la especialización de los campos simbólicos. En la conformación de este estilo de vida, la tradición juega un papel muy importante, ya que ella aún es depositaria de la ley islámica mediante la elaboración de la experiencia de Dios a través de la consciencia en la comunidad musulmana de Lima.

Este reformismo acentúa una racionalización, la cual deriva en la transformación de la tradición en un conjunto de valores sociales, los cuales se reproducen a través de una clara concepción escatológica, propia del Islamismo. Dentro de esta concepción, los integrantes de la comunidad musulmana en Lima entienden el juicio moral como aquella capacidad que tiene el hombre de obedecer a Dios mediante el ejercicio de la razón, considerando que las faltas morales son conductas pecaminosas. La moral emana directamente de los deseos y la voluntad de Dios, y a partir de ellos, todo buen musulmán debe someterse a los designios que Él instaura, ya que sus designios son entendidos como producto de un orden establecido que no atenta contra la constitución racional del ser humano. Así pues, a partir de la *Sahada*, construyen su relación entre ellos y lo divino; ***"…pero se refiere al mismo creador del cielo y de la tierra. Que los ha creado y no sólo eso sino que también los mantiene y los maneja. Aquí no hay nada que sea de casualidad. Tenemos un creador, que nos hará rendir cuenta de todo lo que hacemos en esta vida mundanal. Y este creador, si hemos sido bienhechores, nos va a premiar con el paraíso y la vida eterna feliz. Si hemos sido malhechores nos va a castigar con el fuego infernal terrible. Todos estamos en este mismo negocio, no existe nada de casualidad. El creador controla estrictamente y mantiene al universo. Y le dio razonamiento humano, la inteligencia. Si obedeces vas al paraíso y si desobedeces te vas al infierno. Tú haz lo que quieras, tú escoges si quieres fuego o felicidad en el paraíso. Pero no estamos sueltos. Claro estamos sueltos pero hay un controlador que nos controla y estamos siendo vigilado las 24 horas. Tenemos dos ángeles, uno a la derecha, hacemos bien lo va apuntando, y el de la izquierda también apunta."***

Es importante resaltar que entre los que profesan el Islam, tanto en Lima como en el resto del mundo, se establece una clara dicotomía entre el alma y el cuerpo. Esta separación permite observar como la tradición, expresada en el ritual y en la historia, tiene suficiente poder coercitivo como para determinar el sentido de las acciones sociales. Esta relación, aunque se define mediante la oposición, nunca ha llegado a desarrollarse de manera extrema, por lo cual el ascetismo nunca ha sido una práctica muy bien vista dentro de la ortodoxia islámica y mucho menos por los reformistas. La experiencia religiosa del musulmán, según los reformistas, debe estar circunscrita a la vida cotidiana en sociedad.

Cuando se pregunta cuáles son las partes que constituyen al hombre, y la relación

que existe entre ellas nos dicen: "***El alma utiliza su cuerpo tal como usted utiliza su ropa. Cuando vence el plazo que Dios ha dejado para que el alma regrese a Dios, el alma abandona el cuerpo. Porque una vez abandonado el cuerpo, éste no vale nada, tiene que descomponerse y convertirse en tierra."*** El establecer esta dicotomía, nos ha permitido observar que los musulmanes entienden el alma como expresión directa de la divinidad pero de esta definición no se puede concluir una dicotomía gnóstica ya que el cuerpo también es producto del deseo y voluntad de Dios por lo cual el hombre debe tener un comportamiento que equilibre esta relación. El medio adecuado para establecer este equilibrio es la razón, no entendida como una serie de prolegómenos lógicos que conduzcan a una conclusión adecuada y satisfactoria dentro de cánones meramente científicos sino como el instrumento que tiene Dios para establecer dentro del hombre la consciencia de sus actos, y por lo tanto, establecer la justicia del juicio final. ***"Y después cuando nos muramos porque el cuerpo es mortal pero el alma no es mortal, es inmortal hasta que Dios quiere. Esta alma pasa a otro mundo que no es material como éste sino pasa a otro mundo… y hasta el día del juicio final que el cuerpo será resucitado como brota la hierba de la tierra cuando cae la lluvia, y cada alma regrese a su cuerpo, seremos juzgados directamente por nuestro creador, Dios."***

Además, este concepto nos permite comprender como la certeza de lo numinoso aún se mantiene en la persona divina y su emanación más importante, el alma. Ambos conceptos son la fuente de la seguridad y la completitud y donan su sentido a través de dos formas típicamente religiosas: la oración y el cumplimiento de la Ley, ya que "…las dos son importantes, porque en primer lugar nosotros, los seres humanos, mientras nos contactamos con Dios mediante la oración, la invocación, Él nos está protegiendo, iluminando, guiando. Porque mientras oramos para contac-tarnos con Dios, debemos cumplir la Ley, porque Dios dijo: 'Si eres rico hay que pagar el *sakat*, hay que ayudar al prójimo a hacer las obras de bien.'"

Estos dos medios legítimos son instituidos mediante la preservación de la tradición a través del estudio. El conocimiento también es importante en esta tradición ya que permite la perfección del alma y ha sido un medio reconocido desde el inicio del Islamismo por Mahoma en diversas tradiciones y *suras*, como nos dice un proverbio atribuido a Mahoma: "Los dos bienes más deseables son la ciencia y la caridad, y las dos cosas más detestables son la ignorancia y el egoísmo". El conocer permite que el alma sepa aquéllo que le es beneficioso y descarte lo malo, como nos dice otro musulmán que reside en Lima: "Muhammad y el Islam instan a que cada uno vaya aprendiendo más cosas y más cosas, por supuesto beneficiosas, no cosas malas. El primer versículo que le fue revelado al profeta fue 'lee, trata de aprender y leer'. Para los musulmanes y las musulmanas es una obligación sobre ellos, aprender, ampliar sus conocimientos, pero de cosas buenas, para que hagan bien." Pero sobre todo el conocimiento permite la compenetración con el misterio mismo de la divinidad, que aunque siempre oculto, se digna revelar al hombre piadoso, sus secretos "…uno trata de ampliar sus conocimientos…y mientras más aprende de él, así, se da cuenta uno de la existencia de Dios, de sus cualidades, de la perfección y de los atributos de la perfección más absoluta."

Además, estos dos medios permiten, dentro de la tradición, que se constituya y se mantenga el sentido social mediante la perfección del alma, símbolo que guarda consigo la evidencia del fin cultural, transformándose en el medio de salvación por excelencia. Este medio está basado en la visión que la comunidad musulmana de Lima mantiene de cómo puede el hombre ser agradable a Dios y que el Imán de la mezquita lo expresa de la siguiente manera *¿Cómo se puede llegar a él, qué se debe hacer para agradarle, para conocerle?* "Eso se realiza mediante el "afinamiento" del alma. Primero demostrar toda nuestra fe, nuestra creencia en el creador de los cielos y la tierra, que es invisible y que es infinito y que por ello no se puede ver. Segundo es la oración que es el contacto directo entre el ser humano y Dios, porque Dios controla todo lo infinito, el universo, cada criatura, cada átomo, cada ser. Él sabe todo lo que tiene nuestras mentes y lo que ocultamos en lo más profundo de nuestra consciencia… Entonces cuando nosotros oramos que es el contacto directo con Dios, Dios sabe qué estamos pensamos, qué es lo que estamos diciendo, qué es lo que perseguimos con nuestra oración, acercarnos a él. Entonces uno recibe un sosiego en el alma, sosiego o sea paz eterna. Paz eterna, es decir sentirse seguro, protegido, las personas que se encomiendan a Dios y son creyentes llegan a sentir seguridad, sosiego… Cualquier persona que quiere complacer a Dios hace caridad si es que puede. No sólo haces caridad con plata; cuando ayudas a una persona ciega a cruzar… hay muchas formas de hacer caridad… todas las buenas acciones te acercan a Dios, y las malas acciones, todo lo que daña al prójimo, a Dios no le gusta."

Así pues, el sentimiento de seguridad, basado en la certeza de la creencia que se vuelve obra, es la expresión fidedigna de cómo los musulmanes mantienen una experiencia de Dios, la cual encuentra su descanso en el mismo símbolo numinoso que controla el devenir del tiempo y de la existencia de cada hombre. Desde luego, Dios se manifiesta en la confianza moral que proporciona la vida en comunidad, a la cual se debe respetar con elevada sumisión. Esta característica recrea, definitivamente, el sentido de la palabra musulmán: el hombre sometido a la voluntad divina.

Durante nuestra investigación no hemos encontrado alguna otra manifestación de búsqueda de sentido mediante la construcción de otros tipos de símbolos, sean artísticos o intelectuales. Todos confiesan su pertenencia a la comunidad a través de la comunión con la única fuente de salvación posible: *Allah, el señor misericordioso*, como reza el principio de cada *sura* coránica. Esta seguridad en Allah emana de la razón, introducida por Él en el hombre, la cual expresa todo el orden cosmológico dentro de la cosmovisión de la tradición islámica; esto nos esclarece el siguiente pasaje del Corán: "Porque las peores bestias, a los ojos de Dios son los sordos y los mudos, que no razonan" (8, 22). Este pasaje puede compararse al versículo bíblico en el cual se nos dice: la verdad os hará libres, en cuanto la razón, único medio de obtener la verdad, será el medio para encontrar el camino eficaz y certero hacia Dios. Así, la razón, entendida como voluntad del Creador e introducida en la consciencia, se transforma en el medio adecuado de pensar y obrar.

De esta manera, la razón no es entendida como un proceso meramente lógico sino se incorpora a ella un carácter empírico, el cual permite que sobre ésta se defina una flexibilidad legal en base a los límites del símbolo primigenio. "***Actuar dentro de lo que***

Dios permite. ¿Qué mensaje traerían los profetas a través de la historia? Los mensajes de lo que Dios quiere de nosotros, Dios quiere que hagamos todo el bien que nos beneficie a nosotros y que evitemos todo el daño…"

Esta certeza, emanada de la razón, obliga a todo buen musulmán a transformar el mundo mediante la imposición de la impronta divina extendiendo el Islamismo por el cosmos a través de la conversión de muchas almas, las cuales pueden aumentar el universalismo islámico. "***Todo musulmán está en la obligación de predicar de acuerdo a su alcance, a su capacidad. O sea Dios no obliga más a uno de lo que puede, pero todos están en la obligación de transmitir a otras gentes***."

Es importante resaltar la última parte de la cita anterior ya que expresa una característica peculiar, no sólo del Islamismo vivido fuera de los territorios musulmanes sino aún dentro de ellos. La certeza simbólica permite mediante las operaciones de la razón una gran flexibilidad en el cumplimiento de la Ley, es decir cada persona está obligada a hacer aquello que puede. Por lo cual, en este aspecto existe una amplia gama desde una observancia rigurosa hasta un dilatado compromiso ritual. Esto expresa como la comunidad de Lima, en su gran mayoría, se adscribe a la escuela reformada mutazilita. Cabe resaltar en este sentido que la comunidad musulmana y la Mezquita de Lima es sunnita, pero en la cual se asocian también esporádicamente los únicos 22 iraníes que viven en esta ciudad, quienes profesan el shiísmo y que a la par, mantienen un cumplimiento ritual bastante flexible.

Finalmente, es importante resaltar que el deseo proselitista de la comunidad musulmana ha permitido el incremento de ésta mediante la conversión de muchos peruanos al Islam, tanto en su versión sunnita como en su versión shiíta. Según nuestras entrevistas los conversos optaron por el Islamismo a partir de su desasosiego espiritual producto de una vida secularizada, y en algunos casos después de haberse confesado ateos. En todos los casos entrevistados nos encontramos con una adhesión al fuerte sentido social y racional que presenta el Islamismo, y el cual es comparado con el estado de vida anterior que cada converso llevaba, según ellos lleno de intranquilidad, falta de valores morales, falta de ideales, preguntas sin responder acerca del misterio de la vida, etc. Usualmente los conversos llevaban una vida, según ellos mismos la caracterizan, "disipada", y por lo cual habían ingresado en una constante búsqueda de diversos valores, lo cual los llevó a experimentar muchas realidades diferentes. Al momento de encontrar el Islam, hallaron una fuente sólida de santidad, la cual les permitió fundamentar su existencia en un conjunto de leyes y preceptos morales que encaminaron su vida, contraponiéndose al constante devenir de una vida secularizada.

LA DINÁMICA DE LA EXPERIENCIA

Es necesario resaltar cuál es la importancia de la experiencia de lo numinoso dentro del proceso de constitución del campo simbólico y cómo éste responde a las innumerables relaciones sociales que sirven como marco para esta compleja elaboración cultural.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Lo numinoso en tanto estructura depositaria de los contenidos que brindan sentido a la realidad social, se transforma en el principio dinamizador de un serie de construcciones culturales. A la vez, es un consecuencia de los hechos que le permiten surgir dentro de un sistema ampliado de interrelaciones, las cuales buscan fundar un realidad coherente, en donde cada miembro encuentre la suficiente certeza como para convivir dentro de una sociedad con una definida identidad cultural.

Hemos desarrollado estos capítulos haciendo hincapié en la relación entre la historia, entendida como resultado del proceso social, y la hierofanía, entendida como la aprehensión que cada agente realiza de la revelación constante de la divinidad expresada en la tradición, ya que creemos que la estructura de lo sagrado se ve desarrollando a partir de la incorporación de una serie de contenidos, los cuales responden a la constante interpretación que realizan los especialistas en oposición a los laicos. A través del estudio de la Historia de la Fe se ve cómo la estructura busca conformarse a partir de la síntesis dinámica con la tradición.

La búsqueda de lo sagrado, es decir la necesidad de cada hombre por reencontrarse con sus orígenes, los cuales se inventan en las relaciones sociales es la respuesta de toda cultura por encontrar una coherencia que permita su evolución y mantenimiento dentro de la dialéctica histórica. De esta manera, la instauración de las específicas experiencias de Dios dentro de cada comunidad responde a su conformación social, permitiendo en un primer momento la fundación de un nuevo sentido y posteriormente la estabilidad cultural, en lo que Weber definió como el paso del carisma a la institución.

Es importante resaltar que la comparación de la vivencia de la experiencia de lo sagrado nos muestra cómo las diferentes culturas entienden su conformación social, ya que dentro de los símbolos se incorporan los fines culturales y los medios legítimos para llegar a ellos. Así pues mediante esta comprensión se puede determinar una serie de características sociológicas, las cuales nos permitirán entender cuáles son las dinámicas de cada grupo. Este proceso dentro de una cultura como la judía, un pueblo en constante peregrinaje, se inicia con una rápida asimilación de los principios modernos de la racionalización; en contraste, el pueblo musulmán aunque posteriormente, cerca a un siglo de diferencia, adoptó la racionalización de sus creencia y sus prácticas religiosas.

La diferencia entre estos dos grupos consiste en cómo la estructura de lo sagrado adoptó una relación con sus respectivas tradiciones; mientras los judíos, mayoritariamente, buscaron una incorporación social a partir de la eliminación de los contenidos de sus símbolos, los musulmanes encontraron sus respuestas mediante el regreso a la pureza de la práctica religiosa. Claro está que posteriormente dentro del pueblo judío se dio una serie de interpretaciones que velaron por mantener los principales significados de su rico bagaje tradicional, pero que no sirvieron de mucho ya que la mayoría de los judíos optó por encontrar su sentido social en la construcción de nuevos símbolos. Esta apertura a la búsqueda de nuevos valores, propia del secularismo, ha generado en la sociedad judía el asentamiento de formas diversas de la experiencia de Dios, la cual se basa en el desplazamiento de lo numinoso hacia los deseos del individuo. Esto ha permitido establecer la separación entre la historia religiosa y la historia civil de un pueblo, la cual se ha expandido en cada fibra de la sociedad judía y especialmente de la judeoisraelita.

En contraste con este movimiento, la población musulmana ha elaborado una visión del mundo que aunque moderna no está alejada de la religión. Es innegable que dentro de la historia de los pueblos islámicos se ha dado un proceso de constitución de estados "modernos" pero lo cual no significa que la vida del estado se haya transformado en una sociedad laical, en el sentido específicamente occidental. Dentro de estas sociedades aún el ser ciudadano está relacionado con el ser un hombre religioso, respetuoso de las convenciones de la comunidad moral. Esta relación está basada en la comprensión que todo buen musulmán debe tener acerca del misterio de Dios, basada en la aceptación de la *Sahada* y por lo tanto de la práctica del cumplimiento de la ley; muy distinto es el caso de la mayoría de los judíos, dentro de los cuales el *Shema Israel* resuena más como un cántico de victoria nacional que como el himno de la salvación de un pueblo ungido a través de la revelación de la Torah.

En el caso de los judíos la situación es muy diversa ya que no sólo existen seculares, que aunque son la mayoría, conviven con una diversidad que rescata la tradición religiosa como un sistema sólido y lleno de sentido, entre los cuales encontramos a los conservadores o tradicionalista y a los ortodoxos. A nivel religioso, la diferencia es clara, los primeros (los seculares) han transformado la tradición en un sistema que enriquece sus vidas pero que no satisface todas sus expectativas, por lo cual se encaminan a una contante búsqueda de diversos valores, de la misma manera que los miembros de las sociedades contemporáneas industrializadas. Esta perdida de sentido es explicada por la dinámica de los campos que luego desarrollaremos con amplitud, entendiéndola dentro de los límites de la especialización del trabajo religioso y la vivencia de la tradición. En cambio, tanto tradicionalistas como ortodoxos, por supuesto que con claras diferencias, han desarrollado una coherencia social a partir del cumplimiento de la ley, los primeros mediante una racionalización que ha caracterizado la tradición como un conjunto de prácticas éticas y sociales de amplia flexibilidad; y los segundos mediante una elaboración racional que exige una consciencia profunda y un compromiso claro que supera la simple convención social de la religiosidad.

Obviamente, dentro de las explicaciones de la realidad social no existen las polarizaciones por lo cual sería falaz oponer simplemente judaísmo/secularismo contra islamismo/tradicionalismo. Así pues, sólo buscamos utilizar una tipología ideal, de estilo weberiano, para establecer las diferencias entre una mayoría secular y una mayoría tradicional. De esta manera, es justo decir que dentro de las comunidades musulmanas también existe una gama amplia de la vivencia de Dios, que va desde un secularismo escaso, poco organizado, a una práctica denominada fundamentalista, producto de una vuelta a los orígenes mediatizada por una estructura contemporánea de lo numinoso.

Lo más importante es resaltar que dentro de las comunidades musulmanas existe una mayoría que ha racionalizado la vivencia de lo numinoso a partir de la revaloración de la tradición, por lo cual los símbolos religiosos siguen aportando sentido a la identidad cultural de buena parte del pueblo islámico. Esta racionalización también permite como en el caso de los tradicionalistas judíos una transformación de las prácticas religiosas en valores éticos y sociales y por lo tanto una flexibilidad en su cumplimiento, pero que en definitiva no se ha dirigido a la pérdida del sentido de los símbolos primigenios, propios del islamismo, ya que todo musulmán aunque consciente que no practica

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

adecuadamente la ley, afirma cuán importante es el mantenerse unido a ellos; por lo tanto la búsqueda de un sentido social en otros símbolos de carácter individual no es un medio legitimado en la dinámica de la experiencia religiosa propia del musulmán.

La definición de estas características son el resultado de la proyección realizada a partir del contraste entre la dinámica de la experiencia de lo sagrado de las comunidades judía y musulmana que habitan en Lima y la dinámica desarrollada en los países donde estas culturas han establecido sus naciones. El contraste ha permitido establecer la gran similitud entre las experiencias vividas en Lima con las experiencias en los lugares de origen ya que en este sentido esta ciudad recoge una muestra representativa de cuál es la dinámica religiosa dentro de los pueblos estudiados.

La historia que cada grupo ha vivido y construido en la capital del Perú ha permitido reproducir sus elementos esenciales. Los judíos llegados desde mediados del siglo XIX, gracias a las continuas olas migratorias que tuvieron su máxima expresión en la década de los 40 en el siglo XX, han reproducido tanto su dinámica social mediante su incorporación a las estructuras económicas y políticas peruanas como su constante búsqueda de sentido en diversos valores seculares mediante el desarrollo de un campo simbólico, constituido a partir de la formación de un numeroso grupo de artistas e intelectuales. De esta manera, la visión de lo numinoso construida a partir de este contexto guarda relación con la situación mundial de la judería.

Igualmente, los musulmanes en Lima han establecido un modelo cultural basado en una experiencia de lo sagrado, directamente relacionada con una racionalización de la práctica religiosa que tiene como referente la importancia de la tradición. En base a ello, los inmigrantes llegados desde la década del 50 del siglo XX se han relacionado con la sociedad limeña acorde con sus principios culturales, manteniendo una coherencia comunal que no ha permitido la constitución de una consciencia de clase de marcado sentido occidental, privilegiando una convivencia horizontal tanto con sus pares como con la sociedad capitalina. Por lo tanto, podemos afirmar que la mayoría de los musulmanes sigue reproduciendo un modelo tradicional racionalizado mediante la consciencia de las creencias y las prácticas religiosas, lo cual tiene relación con la manera de estructurar sus actividades económicas y políticas. Este modelo se basa como en todo el mundo musulmán en el sentido ubicado, y aún conservado, dentro los símbolos de la *Sahada* y sus consecuencias legales.

Esta claras diferencias entre la experiencia de una y otra comunidad, tanto en Lima como en el resto mundo, estructuran los principios básicos para la constitución del campo y la elaboración o mantenimiento del capital religiosos. El estudio de la comprensión y aceptación de los símbolos por parte de los miembros de cada grupo es un medio de análisis fundamental para entender no sólo el proceso religioso sino también la construcción de la identidad cultural. Todo principio, entendido como el límite de lo ilimitado, es el fundamento del complejo castillo que levanta cada cultura para fundamentar sus prácticas sociales y sus estrategias para relacionarse con otras culturas.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CAPÍTULO IV. EL CAPITAL Y EL CAMPO RELIGIOSOS

Initium Sapientiae

Timor Domini (Proverbios I, 7)

Cuando Dios revela su misterio a los hombres genera una serie de instancias en el mundo, a partir de las cuales se instituyen procesos que determinan cuándo, cómo, dónde y para qué debe ser adorado y quién debe hacerlo. El temor a Dios brinda un conocimiento, una verdad, sólo mediante la presencia de un organismo legitimador que regula y vigila las relaciones establecidas *ab eterno.*

Esta apertura del misterio funda determinados límites, los cuales se dina-mizan a partir del control de los bienes emanados de la revelación hierofánica. Estos límites son denominados Campo religioso y los bienes de salvación Capital, y establecen sus relaciones mediante la interacción de los miembros, quienes producen, reproducen y difunden los bienes sagrados dentro del campo. De esta manera el campo religioso, como todos los campos que producen bienes simbólicos "*se définit comme le systéme des relations objectives entre différentes instances caractérisées par la fonction qu'elles reemplisent dans la division du travail de production, de reproduction et de diffusion des biens symboliques*" [38] (Bourdieu 1971b: 54) .

[38] Se define como el sistema de relaciones objetivas entre las distintas instancias caracterizadas por la función que ellas cumplen en la división del trabajo de producción, de reproducción y de difusión de los bienes simbólicos (Traducción personal).

Este sistema de relaciones tiene como origen la lucha entre los poseedores del capital y aquellos a quienes se les impone; esta lucha se establece a partir de los intereses que se posee para determinar lo legítimo, es decir aquello que porta el carisma. A través de la teoría sociológica se ha tratado de estudiar cuáles son las características del material al cual se le proporciona el carisma, revelando dos posturas importantes. La primera concibe este material como una estructura estructurada propia del funcionalismo y del estructuralismo, a partir de la cual sólo es importante estudiar las funciones que este capital proporciona a la construcción social pero mucho más importante es entender este material como una estructura que estructura: *c'est-á-dire en tant que principe de structuration du monde* [39] (Bourdieu 1971a: 297). Esta perspectiva nos permite un análisis semiológico y semántico del símbolo sagrado, entendiéndolo como instrumento de comunicación y de conocimiento, por el cual podemos aprehender la función de la integración lógica y social de las representaciones colectivas mediante las formas de clasificación religiosas aceptadas a partir del campo.

Este trabajo de producción se deriva de la construcción de un sistema de creencias y de prácticas religiosas, originadas a partir del desarrollo de la división del trabajo religioso, la cual es una expresión de la división del trabajo social, que se expresa en la conformación de un cuerpo especializado cuyo fin es desarrollar este bagaje y un grupo que debe aceptar estas condiciones como expresión de la divinidad y por tanto legitimadas desde la institución.

Este proceso se circunscribe en el desarrollo social de las culturas a partir del cambio de una vida en el campo a una vida en la ciudad, cuyo proceso se puede expresar en la transformación de las creencias de mitos a ideologías religiosas (teogonías, cosmogonías, teologías) las cuales son una reinterpretación originadas a partir de las nuevas condiciones sociales y que siempre toman como referente la originalidad de la primera revelación, así pues *les tehéodicées sont…des sociodicées* (1971a: 312) por lo cual podemos comprender la importancia del papel del orden sacerdotal y citadino dentro de la antigua Palestina, en la cual los jueces y los levitas instauraron una organización centralizada y jerarquizada mediante el monopolio del culto de Yahvé en Jerusalén.

De esta manera se puede concluir con Bourdieu que "Les relations de transaction qui s'établissent sur la base d'intérets différents entre les spécialistes et les laïcs et les relations de concurrence qui opposent les différents spécialistes a l'intérieur du champ religieux constituent le principe de la dynamique du champ religieux et, par la, des transformations de l'idéologie religieuse" [40] (1971a: 313). Esta oposición surge de la condición que cada grupo posee: sagrados y profanos. Los primeros tienen la capacidad de manejar y determinar los bienes de salvación; los segundos deben acatar las órdenes de los anteriores, como muestra de respeto y adoración. Es necesario aclarar que dentro del judaísmo posterior a la destrucción del Templo y del islamismo no existen encargados

[39] Es decir, considerándolo un principio de estructuración del mundo (Traducción personal).

[40] "Las relaciones de intercambio que se establecen sobre la base de los distintos intereses entre los especialistas y los laicos y las relaciones de competencia que se oponen a los diferentes especialistas dentro del ámbito religioso, constituyen el principio de la dinámica del mismo y por ello, constituyen las transformaciones de la ideología religiosa" (Traducción personal).

consagrados, como los sacerdotes, sino sólo especialistas escribas los cuales se ocupan de interpretar las leyes y los asuntos legales. Esta característica ha permitido un mayor discenso interpretativo, aunque nunca se haya aceptado ideas sacrílegas, las cuales atenten contra el misterio mismo de la revelación.

Esta separación está constituida por el don sea intelectual, moral o sacramental que poseen determinadas personas para entrar en contacto con lo numinoso. Este hecho permite crear una serie de instancias de manejo de lo sagrado, revelando e iluminando las verdades divinas y sobretodo oficializando a los nuevos actores de la dinámica religiosa: criaturas, personas, consciencias e individuos. Así pues, a partir de lo sagrado se determina quienes serán los nuevos partícipes del misterio y cómo deben hacerlo.

Este grupo está compuesto por los seres profanos, aquellos que no pueden comprender, debido a diversas causas, la revelación. Ellos sólo deben acatar las órdenes del grupo colegiado como emanadas directamente de Dios, ubicuo y sempiterno.

Esta lucha determina las condiciones que asume el misterio entre los hombres. Ninguna revelación es eterna, en sentido sociológico, sólo representa una etapa del desarrollo cultural de los pueblos, generado por la dinámica de los grupos, tanto política, económica como social. Pero no debe entenderse esta relación mediante una causalidad positivista, antes bien, como una construcción simbólica, la cual va donando de sentido mientras es construida, que va generando reformadores mientras aún las condiciones no les permite una acción total y manifiesta. Las expectativas simbólicas de los profanos no satisfechas ingresan en el campo de los especialistas mediante la generación de la heterodoxia.

Como dice Bourdieu “selon Max Weber, la structure du champ religieux s’organisse autour de l’opposition entre le prophete et le preter (avec les oppisition secondaires entre le prophete, le sorcier et le prete), de meme, la relation d’oppositon et de complémenterité qui s’etablit entre le champ de production restreinte et les instances de conservation et de consecration constitue sans doute un des principes fondamentaux de la structuration du champ global de production et de circulation des biens symboliques” [41] (Bourdieu 1971b: 70). Así pues, los profetas canalizan simbólicamente las nuevas condiciones y deseos del grupo que no son satisfechos desde la estructura colegiada. Una nueva interpretación se manifiesta a partir de un nuevo tipo de experiencia de la divinidad, expresada en la formación de un sinnúmero de bienes que procuran la obtención de la salvación. Esta nueva experiencia debe ser sancionada por la élite religiosa, mediante la reglamentación de los nuevos bienes y los nuevos personajes.

Esta interacción entre hombres sagrados y profanos, y la incorporación de nuevos personajes que exigen una reinterpretación, dinamizan la producción del capital dentro del campo religioso y establecen las maneras adecuadas para su transformación y su difusión. Estos procesos múltiples tienen, principalmente, dos objetivos: a) construir la

[41] “ …según Max Weber, la estructura del campo religioso se organiza a partir de la oposición entre el profeta y el sacerdote (de igual modo que las oposiciones secundarias entre los profetas, los magos y los sacerdotes), así como la relación de oposición y de complementariedad que se establece entre el campo de producción restringido y las instancias de conservación y de consagración, constituye sin duda unos de los principales fundamentos de la estructuración del campo global de producción y de circulación de bienes simbólicos”.

experiencia de Dios, es decir la lógica y la práctica de la condición impensada de todo pensamiento, determinando los límites y la ubicación de lo numinoso; a partir del cual se genera b) la consagración (legitimación) de los símbolos, que se derivará en el establecimiento de un sistema de disposiciones, consideradas naturales y arbitrarias.

Esta consagración se produce debido a la demarcación de los límites de lo sagrado, mediante las sanciones santificantes [42] , las cuales obtienen la definición de la estructura del objeto (ubicación) y fundamentalmente la del sujeto de la acción religiosa. Además, el campo consagra su capital mediante la enseñanza de las creencias, de las prácticas y de las representaciones, asegurando su conservación.

¿Cómo se fundamentan las sanciones santificantes? A partir de la donación del carisma. Este término weberiano, acuñado para definir el fundamento de las relaciones de poder, nos muestra como los símbolos, emanados del símbolo principal (Dios), mediante la participación de los agentes, crean su poder simbólico, conferido por el hecho de creer en su propio poder. Esta tautología nos permite comprender como: "Le *capital religieux* que, en fonction de leur position dans la structurede la distribution du capital d'autorité proprement religieuse, les différentes instances religieuses, individus ou institutions, peuvent engager dans la concurrence pour le monopole de la gestion des biens de salut et de l'exercice légitime du pouvoir religieux comme pouvoir de modifier durablement les représentations et les pratiques des laïcs en leur inculquant un *habitus* religieux, principe générateur de toutes les pensées, perceptions et actions conformes aux normes d'une interprétation religieuse du monde naturel et surnaturel". [43] (Bourdieu 1971a: 318-319)

Este *habitus o ethos*, según Max Weber (1978: 137) es el comportamiento premiado que cada cultura establece, cuyo fin es la salvación. Así pues, para analizar el *habitus* religioso es necesario estudiar los medios de salvación, los cuales se encarnan en los bienes o símbolos sancionados por el cuerpo colegiado. Lamentablemente, Bourdieu en su teoría sobre los campos resalta los aspectos relacionantes y estructurales, descuidando el análisis de los propios símbolos.

Una adecuada comprensión del fenómeno de la religión nos exige un estudio de la tradición, ya que sólo a partir de ella podemos comprender la dinámica de las estructuras en un sentido pleno y enriquecedor. De esta manera, afirmamos que una visión estructuralista (verbi gratia Levi Strauss), la cual privilegia el conjunto de las relaciones (estructura), la sincronía y el inconsciente, expresadas en las combinaciones del código,

[42] Es importante resaltar que el poder de la consagración, definido por la limitación y expresado en un representante, fue observado por James Frazer en *La Rama Dorada*, cuando nos explica cuál es la relación entre el poder y la religión en la figura del rey del bosque.

[43] "El capital religioso que, en función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes instancias religiosas, individuos o instituciones, pueden incluirse dentro de la competencia para el monopolio de la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso, como poder modificante duradero de las representaciones y las prácticas de los laicos, inculcándoles un *habitus* religioso, lo que constituye un principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones conformes a la normas de una interpretación religiosa del mundo natural y sobrenatural" (Traducción personal).

no permite un completo análisis de las características y las formas que asume la religión a través de la historia, ni como a partir del *homo religiosus* y su experiencia se entretejen las relaciones sociales.

Por lo tanto, tomamos como referencia la teoría del símbolo de Paul Ricoeur, la cual, planteando la crítica a Benveniste y Saussure, manifiesta que la lingüística del signo es insuficiente para la comprensión del significado. Así pues, propone como necesario complemento, una lingüística del discurso no reducida a la semiótica o teoría del sistema de los signos, que no hace más que remontarse al código, dejando fuera la realidad extralingüística. Por lo tanto, para la lingüística del signo no es importante saber quién es el que habla, de qué habla, a quiénes habla o la realidad contextual, sino sólo aprender el código utilizado.

Es cierto que la comunicación rige al código, pero si nos limitamos a ello, el acto de significar pierde sus aspectos de acto de palabra de un individuo, que hablando instituye una comunicación interpersonal y ofrece una intencionalidad a la realidad sobre la que habla. Es esta la función del lenguaje que aparece solamente en el discurso. Es en el discurso y en su unidad, que no es el signo sino la oración o el enunciado, que se concibe el significar como una intencionalidad de lo real que permite remontarse a un sujeto y una comunicación intersubjetiva. De esta manera, Ricoeur complementa la semiótica con la semántica, y el estructuralismo con la fenomenología a través del análisis crítico del signo y el análisis del discurso encontrando la presencia del actor intencionado con respecto a la realidad. Por lo tanto, el significar no pertenece al orden de la estructura sino del evento. De esta manera, el símbolo no es una estructura estructurada sino es un producto de la praxis [44] que consiste en una taxis [45] , recordando así, el modelo de constitución del *ethos*.

Por lo tanto, la forma adecuada para analizar el símbolo es la hermenéutica, disciplina cuyo análisis no es el estudio directo de una experiencia sino el estudio del significado a través de una realidad extralingüística y a través de la forma propia del texto. Esta concepción realiza una crítica a la visión del símbolo y específicamente del mito, la cual los interpreta mediante la desmitización, llevado a cabo por explicaciones etiológicas propio de la ciencia moderna. Así pues: “perdiendo sus pretensiones explicativas (propio de la ciencia moderna), el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que nosotros más adelante llamaremos su función simbólica, es decir su poder de descubrir, de revelar el lazo del hombre con su propio sagrado”.

Así pues para Ricoeur, el símbolo no es simplemente la estructura, sino la estructura en el discurso, el cosmos del cual se habla, el sueño narrado, la poesía que es esencialmente palabra. El símbolo no es analogía de proporcionalidad porque en el símbolo no existe la relación del primero al segundo como se tiene en la analogía. Tampoco es comparación, en el cual todos los términos o relación están dominados. Tampoco es alegoría porque la alegoría históricamente no es una forma de discurso sino proceso interpretativo. El símbolo es un signo que a través de un significado primero,

[44] (palabra en griego): acción, acto, ejercicio, ejecución, conducta.

[45] (palabra en griego): disposición, buen orden, proporción, conveniencia y lugar señalado a cada uno.

intuye un significado segundo, cuyo dilema es estar sometido a la tensión, en virtud de su intención de significar, que rebasa el primer significado para hacer llegar al significado aquella realidad que pretende y a la cual tiende. Esta tensión confiere al símbolo su verdadera función, la función heurística, o de descubrimiento de la realidad que quiere hacer llegar al significado. Por tanto, los símbolos religiosos expresarían una teología del sujeto.

Ya que el símbolo a través de su función heurística de comunicar un significado segundo mediante un significado primero no puede determinar aquello que desea significar; ya que no está dado ni es conocido, sólo expresa la intención de dirigirse hacia él. Por lo tanto, lo intencionado (el objetivo del símbolo) no puede ser conocido, sino sólo puede ser dicho (mito, cosmogonía, teología, memoria religiosa) y actuado (rito, mística, moral). Así pues, la comprensión del símbolo a través del estudio de la intención, obliga a rescatar el acontecimiento por el cual se significa; la experiencia de la hierofanía no es la experiencia vivida de una plenitud sino de una intención cuya única forma de expresarse es el mito y el rito.

Por lo tanto es importante tomar en cuenta el análisis de aquellos bienes de salvación que se establecen en el campo y que son actuados por los sujetos. Dentro de estos bienes de salvación podemos considerar la teología, el rito, la mística, la moral y la memoria religiosa.

Sería difícil desarrollar los conceptos de estos bienes de manera completa pero es necesario alcanzar algunas consideraciones para establecer cierto orden expositivo. El primer bien es la teología, saber que contrariamente al mito busca ordenar y sistematizar las ideas sobre Dios; no exige la utilización de una explicación basada en la razón natural. La teología, tomada aquí en su sentido lato, busca definir las características de lo numinoso mediante un lenguaje especializado, propio de escribas y sacerdotes organizados; opuesta al mito, en cuanto creación popular. Las religiones estudiadas en este trabajo presentan un sistema de ideas sobre Dios desarrolladas a partir de este tipo de bien, posiblemente por el desarrollo citadino de las tradiciones.

El rito, como se dijo anteriormente, participa de la unidad de lo sagrado a través del acto; es la manera *par excellence* de propiciar y adorar a Dios mediante un conjunto de acciones elaboradas y sancionadas. Además, define la participación del *homo religiosus*, gracias a la vuelta al origen que propicia, determinando una aprehensión de la realidad natural que construye y sustenta.

Otro importante elemento del campo religioso es la moral, la cual consiste en el establecimiento de formas de conducta cotidianas a partir de las interpretaciones de la voluntad divina y el estudio de dichas normas. La moral, según hemos desarrollado en otro trabajo (Jaime 1999: 39-47), es opuesta a la ética, en cuanto la primera es creada en relación a los deseos de una divinidad personal, sea natural, interpretativa o moderna y la segunda se fundamenta en los principios del consenso y la interacción individual (según Habermas; Apel) o en el reflejo del propio rostro en el otro (según Levinas). Aunque existe esta diferencia referida al objeto, ambas poseen un carácter legitimador de la condición humana y su compor-tamiento. La moral privilegia los deseos de la divinidad expresada en la obediencia; la ética privilegia los actos humanos mediante la

consciencia.

Las tradiciones que estudiamos, debido a su naturaleza histórica, poseen un particular bien de salvación: la memoria. Ellas recuerdan los eventos que determinaron su historia social como constituyentes de su historia religiosa y los presentan como momentos eviternos emanados de la voluntad de Dios. El recuerdo es la reescenificación de lo sagrado, es regresar en el tiempo, y por lo tanto "el olvido equivale…a la pérdida de si mismo, es decir, a la desorientación, a la ceguera" (Eliade 1968: 133). Así pues, estos recuerdos deben ser llevados en el corazón del hombre para no olvidar que Dios participa de la vida mundana, determinándola con su fuerza y voluntad.

Finalmente, el último medio importante es la mística. Esta palabra deriva del sustantivo latino mysterium (secreto) y del griego (misterio, dogma secreto) y por lo tanto denota aquella manera que el hombre posee para relacionarse con lo misterioso o numinoso, como "un reencuentro con el principio y el origen" (Eliade 1968: 93). Debemos aclarar, que la palabra mística ingresó al léxico de las lenguas romances denotando un experiencia interior de Dios, debido al desarrollo de los cultos imperiales más la influencia del cristianismo; pero este específico significado no podría extenderse a otras maneras de contacto con lo divino establecidas a través de otros medios como el ritual (la contemplación del trono entre los antiguos judíos) o el corporal (los Misterios de Eleusis, las fiestas báquicas o los ritos de fecundidad como el de Adonis o Atis).

De esta manera, por las consideraciones mencionadas, nosotros buscamos desarrollar una antropología de la religión cuyo objetivo sea el estudio de la acción del ser humano, expresada en signos dentro de un contexto, expresado en el discurso.

LAS PRIMERAS FORMAS DE CAPITAL Y CAMPO

Las primeras formaciones religiosas, tanto del judaísmo como del Islamismo, se caracterizan por desarrollarse a partir de una divinidad antropomórfica con caracteres enérgicos, vitales y trascendentes. De esta manera se funda una comunidad en base a la administración de los bienes de salvación, por la revelación a un profeta legislador: Moisés y Mahoma. Estos hombres son la fuente del misterio de la divinidad a partir de los cuales se cataliza una visión del mundo, la cual determina la unidad de una nación o un pueblo.

Desde esta primigenia revelación se forman los primeros textos sagrados, los cuales en una primera etapa son elaborados oralmente y sistematizados mediante los escribas que pertenecen al grupo de los especialistas del quehacer religioso, quienes interpretarán y definirán las creencias que todo el pueblo debe conocer y obedecer. En este primer momento el mito y la doctrina se forman paralelamente para luego desarrollarse en un corpus doctrinal claro y ordenado. Este proceso se da a partir del contraste entre los profetas y el cuerpo sacerdotal.

Las primeras manifestaciones de Dios en estas formas de hierofanía se caracterizan por revelar un *deus absconditus*, el cual no puede ser sistematizado por su extrema

lejanía del mundo; su trascendencia obliga la formación de un capital religioso que tiene como fin, la imposición de la voluntad divina a los hombres, no mediante una compresión del misterio sino mediante un cumplimiento riguroso de las prescripciones. Así pues los conflictos sociales se solucionan por la imposición del símbolo.

En el pueblo judío, el carisma de los bienes de salvación (capital religioso) fue impreso por el papel del profeta Moisés, patriarca y legislador del pueblo, el cual sirvió de nexo entre Dios y su nación mediante el establecimiento de un pacto contractual por el cual Dios se comprometía a salvar a Israel siempre y cuando obedecieran sus mandatos. Esta revelación, aunque tuvo antecedentes orales, se sistematizó en el primer cautiverio de Babilonia, en el cual los escribas judíos ordenaron la Torah oral, a partir de la cual fundaron el primer canon bíblico. Este canon elohista presenta a la divinidad como rey, como juez y sumo legislador del pueblo, expresando así un elevado grado de racionalización moral, y se contrasta con la narración yavehista, la cual muestra un carácter mucho más difuso, natural e irracional comparable con las mitologías semíticas que se desarrollaban en la misma época en otras vecinas culturas como el Mito de Gilgamesh, en Mesopotamia (Frazer: 1986).

Siempre se mantuvo en el canon elohista la condición de *deus absconditus*, pero imprimiendo un carácter moral a la divinidad. Prueba de ello es el desarrollo teológico que presenta el Libro de los Salmos, redactado parcialmente entre los comienzos de la Monarquía (siglo XI aC) y hasta después de la cautividad de Babilonia (siglo V aC). Las inscripciones son antiquísimas y la recopilación de los Setenta ya no entendía muchas de ellas. Julio Trevolle, en su segundo libro sobre los salmos llamado *Religión, Poder y Saber*, reinserta los salmos en el contexto de las religiones del antiguo Oriente, y reconoce los modelos antropológicos de la religiosidad bíblica; así pues mediante un recorrido de la geografía mítica y la historia sagrada poetizada en los salmos, establece algunos arquetipos de la salmografía, en los cuales se resalta como el antiguo Dios de Abraham, Isaac y Jacob se transforma en un Dios real y mayestático, identidad que se expresa mediante los elementos simbólicos del trono, el cetro y la corona.

También el desarrollo de la idea de Dios se expresa en la presencia de la divinidad, ya que Yahvé era un dios completamente trascendente no podía imponer su sentido a través de los fueros personales sino a través de su irrupción concreta en la historia. De esta manera, podríamos comprender la presencia de Dios en medio del peregrino pueblo de Israel en el *Sancta Sanctorum,* ya que mediante esa presencia viva y palpitante, vigilaba objetivamente las condiciones de vida del pueblo. Posteriormente, esta presencia se oficializa mediante la construcción del primer templo de Jerusalén, en el cual habitaba Dios. De igual manera, podríamos hacer estas observaciones para el caso de los musulmanes ya que Mahoma ubica el *axis mundi* en la Ka'ba, y expresa que Allah no participa de este mundo, por lo cual los humanos deben de cumplir los ritos especificados en la Ley para satisfacer la voluntad divina.

Es importante comparar el sentido que tiene tanto la Torah como el Corán, ya que se prefiguran como absolutamente revelados por Dios, en la cual la participación humana es sólo instrumental, es obra directa de Dios acuñada por su puño y letra. En este sentido, las primeras doctrinas se revelan como negativas por el hecho que no se puede hablar sobre la naturaleza de la divinidad, sólo se puede acceder a ella mediante el

conocimiento y la práctica de los mandamientos de Dios. Cuando los libros sagrados hablan sobre el papel del hombre enfatizan su carácter de criatura y su deber de cumplir el pacto de la alianza.

En definitiva, es difícil comparar la revelación al pueblo de Israel que tuvo un desarrollo histórico secular con la revelación a Mahoma, tanto porque tienen una gran diferencia temporal como por sus características sociológicas. Pero son comparables en la medida que los dos, en esa etapa conciben a Dios como lejano y cuyo único medio para adorarlo es el cumplimiento del ritual.

En el pueblo de Israel es importante observar la dinámica presente entre el cuerpo sacerdotal y los profetas. Los primeros enfatizan una visión de Dios ritualista dado al sacrificio material y a la adoración mediante la presentación de las primicias; en cambio los profetas exigen una espiritualización de estos rituales mediante un cumplimiento observante y consciente de la Ley. Sería largo explicar como fue el desarrollo de esta visión, pero nos conformamos con mencionar la manera en la cual el pensamiento bíblico se ha derivado de un contraste continuo entre estas dos visiones. Por un lado el Dios terrible y justiciero de los profetas presente en Isaías, Daniel y Jeremías, y por otro, el Dios que espera una perfecta adoración mediante el ritual, expresado en el Libro de Levíticos y en las reformas de Esdras y Nehemías.

Este desarrollo teológico en el pueblo judío, tiene su correlato en el establecimiento del ritual. Aunque las leyes fueron dadas a Moisés, es en el cautiverio de Babilonia, donde los escribas sistematizan el *corpus* legal, con el fin que el pueblo no olvidara la manera correcta de adorar a Dios. Los rituales del pueblo judío se derivaron de la sacralización de las prácticas paganas semíticas como las Neomenias (días del Novilunio) y las del Plenilunio. El año nuevo del antiguo Oriente también sirvió como punto de referencia para la construcción del ritual hebreo, cuyos temas más importantes fueron la creación, la expiación, la entronización y la fecundidad. Según este calendario, propio del ritmo agrícola, se dio importancia a las Fiestas de la Primera Gavilla (que consistía esencialmente en ofrecer a la divinidad la primera gavilla de cebada en los campos), la Fiesta de la Gavilla de Trigo (en la cual se ofrecía en el templo, las primicias de trigo), la Fiesta de Recolección (cuya característica principal fue abandonar las sólidas moradas tradicionales para albergarse en frágiles chozas). También es importante rescatar ritos nómadas como el sacrificio de un cordero con el objetivo de derramar su sangre sobre los postes de la tienda para preservar a sus habitantes de un cataclismo o de una epidemia.

Podemos resaltar que el cumplimiento ritual en este tipo de hierofanías es de suma importancia, debido al hecho que se concibe a Dios de manera lejana. Así pues, Dios utiliza como vehículo de sentido los rituales y el cumplimiento moral, el hombre encuentra su solaz en un elevado y estricto corpus legal a partir del cual halla tranquilidad y unidad. Las primeras fiestas son las Neomenias cuyo sentido en el calendario judío fue tomado de las Neomenias de Sumer, el texto bíblico nos explica que se practicaba una comida probablemente un banquete de comunión con Dios, celebrado en el templo en los Novilunios, en los cuales se pretendía asegurar el ciclo continuo de la vida natural y por tanto de la vida humana dentro del mundo. Esta fiesta perdió sentido espiritual después del cautiverio de Babilonia, en las cuales Yahvé se queja: “Cuando venía a presentaros

ante mí, ¿Quién los invitó a hollar mis atrios? Dejad de traer ofrendas inútiles: ¡su humo me asquea¡ Novilunios, Sábados, Asambleas…no resisto más fiestas ni solemnidades"(Isaías 1, 12-14). Esta fiesta tenía como objetivo celebrar el orden de la creación y de su regularidad, mediante una constante obediencia de los corazones al plan de Dios y no ya por la simple obediencia de los elementos exteriores a la providencia divina.

La fiesta del año nuevo es la Neomenia principal la cual se fusionó con la fiesta de la recolección en el séptimo mes y que a partir de la sistematización sacerdotal, esta primitiva fiesta de recolección se dividió en tres fiestas específicas: Fiesta de las Aclamaciones o del año nuevo, el Primer día; fiesta de la Expiación, el décimo; fiesta de los tabernáculos, del décimo quinto al vigésimo segundo.

La Biblia y la Mishna están de acuerdo en presentar el primer día del séptimo mes, como el Día de las Aclamaciones de los Clamores o de las Trompetas; primitivamente se trataba de un toque de trompeta (ter'uá) estos instrumentos anunciaban la aparición de la luna nueva a todos los habitantes de la ciudad, para que nadie se equivocara en calendario o en cómputo. Por lo tanto, esta fiesta dentro de su desarrollo tuvo como objetivo el tema real de las trompetas y de los clamores, en la cual se alude en estos salmos: "*Pueblos todos, batid palmas, aclamad a Dios con voces de júbilo . Porque Yahvé, el altísimo, es temible, gran rey de toda la tierra*" (Salmo 47, 1-3).

La otra fiesta importante fue de la Recolección o de los Tabernáculos, que pertenecía al calendario agrícola y por los cual los pastores nómadas judíos no la practicaban en un primer momento, posteriormente cuando se transforman en sedentarios se establece la fiesta de la Recolección: "*Celebrarás la fiesta de las… Primicias de la ciega del trigo y de la fiesta de la Recolección al fin del año*" (Exodo 34, 22). El hecho principal de esta solemnidad es la construcción de las cabañas recordando como el pueblo habitó durante su estancia nómada en el desierto.

En el paso de los tiempos, esta fiesta de la Recolección llegó a tomar el nombre de Fiesta de las Cabañas o fiesta de las tiendas (o como se suele llamar fiesta de los Tabernáculos): *"Celebrarás la fiesta de los Tabernáculos durante siete días cuando recojas el producto de tu era y de tu lagar. Te regocijarás en la fiesta, tú, tu hijo, tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita y el extranjero, el huérfano y la viuda establecidos en la ciudad. Durante siete días harás fiesta a Yahvé tu Dios en el lugar escogido por Yahvé…tu Dios, te bendecirá en todas tus cosechas y en todas tus faenas para que permanezcas lleno de alegría*" (Dt. 16, 13-16).

Otra solemnidad importante en el calendario judío fue la fiesta de la Primera Gavilla, la antigua fiesta de la primavera, la cual se denominará Pascua. Los ritos principales de esta fiesta son: el pan ácimo y la sangre protectora del cordero. El rito del Cordero es clásico entre las tribus nómadas, incluso actuales: se inmola un cordero y se derrama su sangre sobre las estacas de la tienda para que sirva de preservativo contra las incursiones del espíritu maligno. En cuanto al rito de los ácimos, parece ser de origen agrícola y refleja la preocupación de los campesinos, al obtener la primera harina del nuevo trigo, por no mezclarle levadura de la cosecha anterior. Esta fiesta como las otras, cobran un sentido espiritual mediante la historización de las solemnidades; es decir, en el

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

pueblo judío todos lo ritos que pertenecían al bagaje cultural pagano se transformaron en elementos históricos, ya que fueron revalorizados por la intervención de Yahvé en la vida del pueblo.

Otra fiesta importante en el calendario judío fue la de Pentecostés. Su origen aunque incierto ya que esta fiesta no tuvo la relevancia de las anteriores se explícita en la de la siega de los granos de trigo: *Observarás también la fiesta de la siega, de las primicias de cuanto han producido por ti los campos también sembrados* (Exodo, 23, 16). El contenido de esta fiesta deutoronómica es todavía netamente agrícola, su cómputo depende del ritmo de la cosecha de los cereales y su objetivo esencial consiste en presentar a Dios las primicias de esas cosechas, junto con el gozo que se experimenta por sus bendiciones. Posteriormente, esta fiesta se transforma en la conmemoración de la entrega de la alianza al pueblo judío después de cincuenta días de la Pascua, lo cual se nos muestra en las interpretaciones del Libro de los Jubileos en el cual se resalta la importancia de esta fiesta en cuanto recordatorio de la ley.

Dentro de las conmemoraciones importantes del calendario judío, un recordatorio importante es el *Shabbath*. Su origen parece estar en el mundo Sumerio y Babilonio, en los cuales observamos la periodicidad de los días nefastos, el 7mo. 14vo. 21vo. y 28vo. de cada mes, así como el 19vo. (que corresponde en realidad al 49vo. a partir del comienzo del mes anterior: 7x7). Durante estos días había sido imprudente so pena de sufrir la cólera divina, realizar tal o cual obra, o emprender cualquier actividad. Se prescindía de toda actividad por temor al Dios. Es probable que el pueblo elegido adoptara esa costumbre de los días en que por temor al Dios no se hacía nada; lo hizo eliminando toda concepción idolátrica aunque conservando al principio la nota de temor: se deja de trabajar por no ser objeto de la cólera divina.

Posteriormente, en los antiguos textos legislativos del código de la alianza, el sábado aparece envuelto en una mística social que exalta el tema de la libertad: *durante seis días te entregará a tus trabajos, pero el sétimo descansarás a tus ocupaciones, que descanse tu buey y tu asno y se recobre el hijo de tu sierva así como el extranjero* (Exodo, 23, 12). De esta manera, la fiesta del *Shabbath* se va transformando de una prohibición impuesta por el eterno a una prohibición con fines humanos. Esta misma manera de concebir el *Shabbath* se aplica al año Sabático y Jubilar.

En el período estudiado podemos darnos cuenta de cómo la élite sacerdotal fue reinterpretando las primeras fiestas de origen pagano y donarlas de un carisma especial por el cual el pueblo debía obedecer y cumplirlas. Es importante observar que los sacerdotes instituyeron una serie de fiestas votivas las cuales no se hallaban en la primigenia revelación, entre ellas podemos contar: la dedicación del templo no el de Salomón sino el templo del tiempo de los Macabeos; la fiesta de las suertes, la cual aparece ligada probablemente al año nuevo y que debió independizarse en tiempos de la dominación persa (Ref. al Libro de Esther) y los días de ayuno, que si bien fueron una práctica antigua, sólo dependía de la devoción personal o de las calamidades que pudieron aparecer, para luego transformarse en una práctica cuya importancia dependía de sí misma, como por ejemplo el día de la expiación.

Aunque en otro contexto, podemos observar también las mismas características

rituales entre los Musulmanes. Cuando Mahoma inicia su obra profética crea un sistema ritual adecuado para la imposición simbólica. El pueblo sólo puede adorar a Dios mediante la observancia de mandatos muy específicos, los cuales se describen en los cinco pilares del Islam. La primera práctica fundamental es la oración ritual la cual consiste en que todo musulmán está obligado a efectuar individualmente cinco oraciones diarias que forman lo esencial de su liturgia. Además, el viernes por la mañana los hombres tienen que reunirse en la Mezquita para la oración en común, cuya ceremonia comprende un sermón. De igual manera, existen oraciones especiales para cada una de las grandes fiestas del año y otras para diversas ocasiones(funerales, calamidades públicas, etc.). El *Salat* debe ser realizado en un estado de pureza ritual, de ahí las abluciones previas en caso necesario, sean estas menores o mayores.

En la oración se resalta la obediencia a Dios ante quien se debe mostrar temor y respeto inspirados por la bondad de Alláh. La oración principal del Islam es la siguiente: *En el nombre de Dios, muy bueno y misericordioso. Alabado sea Dios, Señor del universo, muy bueno y misericordioso. Soberano del Día del Juicio. A ti te adoramos. A ti pedimos ayuda. Guíanos por el Camino Recto, el camino de aquellos a los que concediste tus beneficios y no de los que incurrieron en tu cólera ni de los que están extraviados. Amen. (Se llama la Fatiha, es decir, la "apertura" del Corán , del que constituye el primer capítulo).* En esta oración podemos darnos cuenta como se exalta la adoración a Dios a quien se le atribuye los títulos de soberano absoluto y juez prominente, quien nos concede los beneficios propios de la obediencia. Todo musulmán debe acompañar esta oración con una rak'a (una reverencia completa hasta el suelo).

Otro aspecto importante es el cumplimiento de las fiestas litúrgicas en el calendario musulmán. Las principales fiestas fundadas por Mahoma fueron: el primer día del año (el primer día del primer mes no se trabaja) es la ocasión de celebrar el recuerdo de la Hégira, es decir el éxodo de Mahoma y de sus compañeros de La Meca a Medina el año 622 dC; el mes del Ramadán, (mes 9no.) en el cual se sujeta al hombre a un ayuno ritual durante la mañana con el fin de que se dedique a la meditación y a la oración; el día primero del 10mo. mes, fiesta que celebra la ruptura del ayuno y que consiste en varios días sin trabajo y de alegría; y, el 10 del 12mo. mes (mes de *dhul-hijja*) el de la peregrinación, es la fiesta de los sacrificios o del carnero.

El tercer pilar del Islamismo, es el impuesto social o llamado la limosna legal o *Zakat,* el cual consiste en una especie de diezmo destinado a sostener a los pobres y a los que se ocupan de recogerla o si se prefiere es un impuesto de beneficencia que permite además financiar ciertas empresas que ofrecen algún interés para el pueblo. La *Zakat* representa por tanto el aspecto de estructura financiera de la sociedad musulmana primitiva con el botín de las guerras y con los impuestos de los países sometidos voluntariamente formaba la gran parte de ingresos para los gastos públicos. El cumplimiento del *Zakat* tenía como fin llamar a la generosidad de los que poseen: ***"reconoce su derecho al prójimo, al pobre, al viajero" (Corán 30, 37) y estaba dirigido "para los necesitados, pobres, los que trabajan en recogerlas, los resignados a la voluntad de Dios, así como para los esclavos, los deudores, los que están en los caminos de Dios y para el viajero" (Corán 9, 60)***.

El cuarto pilar, consiste en el ayuno del mes del Ramadán, este ayuno exigido

durante ese mes es una observancia que marca no solamente la vida personal de los que la practican sino también la vida pública de las sociedades musulmanas: *¡O vosotros, los que creéis¡ se os ha prescrito el ayuno como se les prescribió a los que eran antes que vosotros. Quizás así temeréis a Dios. Días contados. Para el que entre vosotros esté enfermo o en viaje, (el mismo) número de otros días. A los que puedan, un rescate, el alimento de un pobre. Si uno obra el bien voluntariamente, eso es bueno para él. Ayunar es un bien para vosotros. Si lográis saberlo. Mes del Ramadán, durante el cual el Corán bajó de arriba, como guía para los hombres, exposición clara de esa guía y libro que salva"* (Corán 2, 183 -184).

Esta fiesta a parte de celebrar el recuerdo de la revelación del Corán, también permite que los ricos recuerden el hambre de los pobres mediante la donación de limosna y desde luego es un mes en el cual se enaltece el vencimiento de uno mismo y del ejercicio de la voluntad para dominar las pasiones, resistir el hambre, la sed y la necesidad de fumar. De esta manera el mes del Ramadán busca unificar al pueblo mediante la penitencia y la adoración a Dios, ya que aunque el Islamismo no se caracteriza por su ascetismo moral, recuerda siempre la condición de criatura propia del hombre.

El quinto pilar, es la peregrinación a La Meca, obligatoria una vez en la vida para todo musulmán adulto libre, que tenga los recursos necesarios para el viaje y para el mantenimiento de los suyos durante su ausencia y con la condición de que el camino sea seguro. Esta fiesta está relacionada con el Corán y con las tradiciones que recuerdan a Abraham.

Las primeras ceremonias se efectúan individualmente en la misma Meca, en un período determinado del año (durante los meses 10mo. 11vo. y comienzos del 12vo. siendo este último el mes de *dhull-hijja* o mes de la peregrinación). Desde su llegada a la ciudad o poco después, el peregrino da ritualmente siete vueltas a la Ka'ba, teniendo siempre el templo a su izquierda. Luego, después de una oración prevista, recorrerá siete veces la distancia que separa dos colinas sagradas llamadas Safa y Marúa. Las segundas ceremonias tienen lugar para todos en la misma fecha fija del año, primero en los alrededores de la Meca y luego en ciudad misma.

La peregrinación es un gran perdón que si está bien hecha alcanza la remisión de todos los pecados anteriores. Es una inmensa reunión que hace tomar conciencia a sus participantes de la fuerza del Islam, repitiendo y escuchando sin cesar invocaciones a la gloria de Dios, el Único, y en alabanza a Mahoma. Esta peregrinación puede compararse con la peregrinación prescrita hacia el templo de Jerusalén, debido al hecho que el templo (sea la Ka'ba sea el de Jerusalén) es la casa de Dios y por lo tanto es un constante rememorar la gloria divina y la obediencia humana.

De esta manera, podemos comprender cuan importante son las relaciones que existen entre las creencias y el ritual, las cuales determinan un cumplimiento moral específico. Sería imposible describir detalladamente todas las obligaciones morales que se desprenden de las relaciones antes mencionadas, por lo tanto brindaremos algunas conclusiones a partir de la lectura de los capítulos correspondientes, tanto del Corán como del Pentateuco, con respecto a las reglas morales (en la Torah, los libros de Exodo,

Levítico, Números y Deuteronomio; en el Corán, las Suras dedicadas a la reglamentación de la vida social). Es importante resaltar que estas dos religiones a partir de sus grandes reformadores Moisés y Mahoma se transformaron en sistemas sociales y legales, los cuales intentaron conformar una sociedad unida y solidaria.

La ordenación de los matrimonios, la vida económica, las leyes políticas y la vida social y sobre todo el carácter penal que poseen, nos advierten sobre las características sociológicas de cada sociedad. El cuerpo de especialistas, los sacerdotes levíticos y los *ulema* llegaron a constituir un bagaje religioso con el suficiente carisma para poder implantarlo al pueblo. Lo más importante es saber que esta imposición pertenece a una específica estructura social en la cual la división del trabajo social no se ha desarrollado plenamente, por lo cual las diferencias entre los individuos exigen una semejanza en la unidad, encontrada por los grandes reformadores en el concepto trascendente de Dios y en su consecuente penal de las leyes creadas. En esta época como se ha dicho anteriormente, se resalta la relación entre Dios y el hombre no mediante la conciencia personal, sino mediante la capacidad de cumplir específicamente lo que la ley dicta, por lo tanto no podemos hablar dentro del tipo ideal de hierofanía personal naturalista de una relación mística del hombre y Dios, entendida en el actual sentido.

Estas formas de expresiones denominadas místicas, no tienen asidero en el período sacerdotal del pueblo de Israel ni en las primeras manifestaciones de la revelación a Mahoma, sólo existen experiencias místico-rituales Las revelaciones son de carácter mayestático, mediante la imposición de una orden o mandato, no procuran un contacto amoroso entre Dios y su criatura, así debemos entender el temor de Mahoma de haber caído en un estado de locura ante la presencia de la divinidad que lo llamaba. La mística sólo puede tener asidero en una cultura que fundamenta la relación con Dios en la interioridad del alma.

Otro fundamento importante de este tipo de hierofanías, es el manejo de la memoria religiosa, ya que Dios es un ser que irrumpe en la historia, los hechos que en ella ocurren son entendidos como la manifestación de la divinidad y por lo tanto su recuerdo es una vuelta a los orígenes de la eternidad. A partir de la aprehensión de los hechos y de su constante recuerdo se establecen relaciones novedosas, es decir, una interpretación santificada del devenir de las sociedades humanas, el cual nos exige una constante retrospectiva. El cautiverio de Babilonia, la insurrección de los Macabeos, la destrucción del templo para los Judíos, la Hégira, la reconquista de la Meca, las batallas ganadas para los musulmanes, son un constante recordatorio de la gracia de Dios en la vida de estos pueblos. Recordar estos hechos es recordar la trascendencia, es volver a los orígenes de la divinidad.

De esta manera, podemos advertir que estas relaciones establecidas dentro de este campo hierofánico, han permitido el establecimiento y el futuro desarrollo de las religiones Judía y Musulmana; determinando que sea el rito y la ley un factor decisivo para la conformación de las comunidades. El hecho que los especialistas sagrados hayan colocado el carisma en el cumplimiento de la ley ritual y moral, ha permitido que el futuro de las comunidades esté circunscrito a la vivencia de la obligación. Esto ha causado que dichas tradiciones, en la modernidad, vuelvan al origen de la legalidad y tomen como una innovación profana el hecho de basar la revelación divina en la persona misma.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Definitivamente, esta conclusión no puede ser generalizada, ya que en el surgimiento del Islamismo también se prefigura la presencia de la conciencia humana y en los desarrollos posteriores del judaísmo, de una u otra manera, también existe un gran papel en la voluntad del hombre al momento de obedecer las leyes, aunque siempre teniendo como primer fundamento esta obligación.

UNA INTERPRETACIÓN DEL CAPITAL Y DEL CAMPO

Esta nueva interpretación religiosa, creada a partir de la tensión simbólica y de la insuficiencia por parte de los antiguos administradores religiosos (los sacerdotes judíos, los dirigentes de La Meca politeísta y los numerosos sacerdotes de los cultos romanos), produjo un cambio en la cosmovisión del hombre, la cual se manifiesta en el desarrollo de sus bienes de salvación y en las nuevas relaciones instauradas en el campo religioso.

El cristianismo, que inaugura esta nueva visión del mundo en base a la superación de la ley, es el primero que funda las nuevas convenciones religiosas de Occidente y Oriente Medio. El canon bíblico cristiano, establecido al final de la época apostólica, expresaba la necesidad de una iglesia cuyos fundamentos fueran la universalidad y una vida en el espíritu comunal. Así pues, los teólogos cristianos establecieron un sistema de creencias con respecto a la divinidad, el cual se caracterizaba por sostener que Dios no podía ser conocido mediante el simple ejercicio de la razón humana y que necesitaba de la revelación divina para poder comprender el misterio. Las obras de San Agustín y San Anselmo de Canterbury explicitan la idea de un Dios oculto pero que es conocido a través de la interioridad del hombre, ya que sólo viajando hasta el fondo del alma, puede revelarse Dios al hombre. Paralelamente, la teología de las iglesias cristianas de Oriente, expresadas en las obras de San Basilio, San Gregorio de Niza, San Gregorio de Naciancio y San Juan Crisóstomo, expresaban el mismo carácter apofático de la teología. De esta manera, Dios se mantenía parcialmente oculto a los esfuerzos de la razón y se manifestaba en la obediencia a la comunidad, expresada en la iglesia y en su jerarquía.

En el judaísmo, esta visión de la relación con Dios surge a partir de la experiencia de la destrucción del Segundo Templo (70 dC) y la supresión del Sanedrín (200 dC). Esta experiencia histórica permitió que los sabios judíos, mediante la redacción de los Talmud de Jerusalén y de Babilonia, reinterpretaran el bagaje religioso del pueblo de Israel, extendido ya por el mundo. El Talmud (literalmente “enseñanza”) se forma de la compilación de la Mishna y sus comentarios, la *Gemara*. La primera redacción, llevada a cabo en Palestina (220 - 400 dC) y conocida como el Talmud de Jerusalén, es más concisa y corta que el Talmud de Babilonia (200 - 650 dC), el cual contiene alrededor de 8744 páginas. Los códigos de comportamiento *halakha*, clasificados en la Mishna, fueron completados en el Talmud con el *haggadá* (Vidal Naquet 1996: 25-77).

De esta manera el papel del hombre cambia, de ser criatura obediente y sumisa a la voluntad ritual de Yahvé a tener la capacidad de “poner el mundo en movimiento”, ya que “si el hombre quiere nada es imposible”. A partir de esta nueva condición humana, el judaísmo desarrolla un método que permite establecer una nueva relación entre Dios y el

hombre. El primer filósofo judío importante, el *gaon* Saadia ben Joseph (882-942 dC) nacido y educado en Egipto, se estableció en Bagdad donde dirigió una de las célebres academias talmúdicas de Babilonia. Él estableció el método del pensamiento filosófico judío que estamos estudiando; escribió una obra apologética, *El Libro de las Creencias y Opiniones,* redactada en árabe y en donde expuso las relaciones entre la verdad revelada y la razón; él sostiene que estos dos atributos son emanados de la divinidad pero haciendo la salvedad, que al pueblo judío le fue entregada la Ley, y que por tanto, es en ella donde las comunidades judías pueden encontrar su desarrollo y perfección. La relación entre fe y razón, establecida por Saadia ben Joseph, se explica en cuanto el hombre partícipe activo del misterio de la divinidad, debe concederle "un sentido racional" a la Ley revelada, ya no entendida como un simple cumplimiento sino como un acto consciente. A partir de este sistema se desarrolla la innumerable cantidad de filósofos judíos en la Edad Media Cristiana.

Es Salomón Abengabirol, quien vivió en Málaga entre los años 1021 y 1058, que en su obra inconclusa *La Fuente de la Vida*, asume la cosmología plotiniana de las emanaciones para explicar el misterio de la divinidad. Desde luego sustituye el Pensamiento supremo de Plotino por la noción de la voluntad divina, explicando así que la materia es una de sus primeras emanaciones cuyo orden es eminentemente espiritual, por lo cual la corporeidad era únicamente una de sus propiedades. El hecho que Abengabirol haya asumido el sistema neoplatónico de las emanaciones, nos sugiere que concebía la experiencia religiosa como una participación recíproca entre el hombre y lo revelado. Su idea sobre la materialidad espiritualizada refleja una condición necesaria, en la cual el sentido si bien parte de lo numinoso encuentra su agente privilegiado en las acciones y deseos humanos. Podríamos citar, como nueva expresión humana del comercio con la divinidad, las ideas de Bahya ibn Paquda en su libro *Introducción a los Deberes de los Corazones*, en el cual realiza una crítica contra el ambiente que le rodea, demasiado legalista para su gusto, exigiendo una vivencia de la auténtica tradición judía como un acuerdo entre el corazón y el cuerpo.

Entre el pensamiento de Saadia ben Joseph y los de Abengabirol y Bahya ibn Paquda encontramos una interpretación distinta de la religión judía medieval. El primero enfatiza la Ley, los segundos la acción humana. Cabe resaltar, que dentro de la religión judía, estos últimos nunca fueron completamente aceptados ya que expresaban una separación muy clara del bagaje ritualista talmúdico. El pensamiento judío llega a su máxima expresión en las figuras de Yehuda Halevi y Moshé Maimónides, los cuales desarrollan un sistema religioso que parte de la unión de la ley y la razón, parangonable con el sistema cristiano y musulmán de la unión entre la fe y la razón, de la misma época.

Yehuda Halevi (1080 - 1149 dC), poeta y teólogo, escribió El Cuzari (libro de argumentación y defensa de una religión menospreciada) en el cual desarrolla, a manera de diálogos entre un doctor musulmán, un cristiano, un sabio judío y el rey de los Khazares, una disertación sobre la originalidad y preeminencia del judaísmo debido al hecho de participar de la Ley de Dios (la Torah) y cumplir las enseñanzas del pueblo elegido. Halevi, al igual Algazel, sabio musulmán, aplica la perspectiva filosófica para poner en duda la validez de la filosofía. Así pues la certeza religiosa no se alcanza en virtud de la razón sino por la primera revelación bíblica al pueblo de Israel, la cual se

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

transforma en el “Corazón de las Naciones”. Halevi se opone al sistema desarrollado por Abengabirol, ya que este último, da demasiado énfasis en la materialidad y en la actividad humana; podría considerarse a Halevi un conservador con respecto a la obediencia de la Ley pero aclarando que él considera necesario una participación humana, en donde las dos instancias son una: “pero a medida que se repiten con la lengua, van dejando de hacer impresión en el alma, y de significar humildad y devoción. Su alma reclama de él entonces, durante el día y la noche, la contribución que debe a las facultades que están impresas en ellas, esto es, oír, ver y hablar, meditación, ejercicio, comida, bebida, ganar hacienda, gobernar su casa y favorecer a los pobres y la religión con su hacienda” (Halevi 1959: 145). De esta manera Halevi nos muestra como el comportamiento premiado de un judío no debe ser jamás la abstinencia ni el alejamiento del mundo sino la participación activa en la sociedad, basada en el conocimiento y observancia de la Ley mediante una meditación de los misterios revelados, lo cual permitirá una espiritualización de la doctrina.

Posteriormente, dentro de la España musulmana, nace Moisés Maimónides (1135 - 1204 dC), filósofo que intentará sistematizar el pensamiento judío a través de la síntesis del sistema aristotélico y la Torah. Maimónides (anónimo, Artículo 15) fue autor de importantes obras de exégesis y de un famoso tratado religioso llamado *La Guía de los Perplejos.* En este libro Maimónides, sostiene la posibilidad de establecer una síntesis entre el judaísmo tradicional y el pensamiento del Estagirita, sin apresurarse a buscar una concordancia entre ellas dos sino antes bien, separándolas, salvaguardando de este modo la experiencia bíblica, pero sin aislarla como hacían Algazel y Yehuda Halevi de la experiencia filosófica. Para Maimónides, la Biblia y la filosofía derivan de las mismas raíces, y por lo tanto tienden hacia la misma culminación, sin embargo, en esta senda común, la filosofía cumple el papel del camino, mientras que la Biblia guía al hombre que avanza por él. De esta manera Maimónides ha logrado, con originalidad y gran riqueza, una síntesis entre las estructuras humanas de racionamiento y su guía, la verdad revelada, la cual le da contenido y completa el pensamiento simplemente humano.

Así pues para Maimónides, el hombre no debe dedicarse a perfeccionar la inteligencia mediante el ejercicio filosófico si no ha alcanzado la perfección moral mediante la observancia de la Ley. La filosofía es una actividad superior a las virtudes morales, y por lo tanto, es una condición necesaria para asegurar la supervivencia después de la muerte. Ambas actividades, tanto la moral como la filosófica, las cuales se enfrentan constantemente, sólo pueden ser resueltas a partir del criterio de la supremacía de Dios y su trascendencia con respecto a la naturaleza.

Muchos expertos han concluido que esta trascendencia divina puede ser entendida como una teología negativa “entre Dios y el hombre hay la nada y el abismo… ¿cómo franquear ese abismo? Ante todo por la aceptación de la nada” (Neher en Eliade 1983: 172). Esta incapacidad de penetrar en el misterio de la divinidad por la inasequibilidad de Dios en la perspectiva filosófica, son sólo imágenes para expresar ese abandono del hombre a la nada, ya que progresando a través de la nada se acerca el hombre a Dios o como en el pensamiento monástico del cristianismo, es sólo a través de la vida silenciosa del desierto donde la voz de Dios se escucha de manera segura y clara. En algunos capítulos de *La Guía de los Perplejos*, Maimónides manifiesta como toda plegaria debe

ser silencio y toda observancia debe tender hacia algo más elevado que es el amor, ya que sólo a través de él puede ser salvado el abismo que hay entre ellos; así, sin perder nada de su austeridad (moralidad) se instaura el encuentro entre Dios y el hombre. Los elementos que encontramos en la obra de Maimónides, son suficientemente claros como para explicitar ya no una relación eminentemente ritualista, sino otra de tipo personal, la cual halla su sentido en la trascendencia de la divinidad, y por lo cual utiliza dos medios novedosos: la razón y el amor.

Es importante tener en cuenta que el elemento enriquecedor de cualquier doctrina sobre Dios es el complemento del amor, el cual se fundamenta en las antiguas visiones místicas que en el judaísmo están testimoniadas ya en el siglo I aC La primera manifestación de la mística judía es la *Merkabá*, la cual se prolonga hasta el siglo X de nuestra era; en general el fin que se propone el místico es la visión de Dios, la contemplación de su majestad y la comprensión de los misterios de la creación, es raro encontrar el deseo de la unión con Dios en el sentido místico medieval. Esta manifestación de la gloria divina para el místico judío, corresponde al *pleroma* (la plenitud) de los gnósticos cristianos y de los hermetistas. La *Merkabá* está descrita en los textos designados de la *Hekhaloth* (palacios celestes), los cuales describen las alas y los palacios que atraviesa el visionario en su recorrido antes de llegar a la séptima y última *hekhal*, en las que se halla el trono de la gloria.

Junto a los escritos relativos a la *Merkabá* se difundió durante la Edad Media, en los países de la Diáspora, un texto llamado *Sepher Yetsirá* [46] (el Libro de la Creación), el cual se esfuerza por sintetizar fuentes griegas con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la *Merkabá.* La primera sección presenta las “32 vías” maravillosas de la sabiduría por las que Dios creó el mundo, que son las 22 letras del alfabeto sagrado y los 10 nombres primordiales (las *sephiroth*). A partir de esta cosmogonía y cosmología, establecidas desde la mística del lenguaje que expresa todavía con mucha certeza una relación con las ideas astrológicas, parten unos caminos directos que conducen netamente a la concepción mágica de la fuerza milagrosa de las letras y las palabras. Este libro fue la base de la creación del pietismo judío medieval, a partir del cual se formó la *Hassidei Ashkenaz*. Es de notar el retorno de este pietismo a una cierta mitología popular, ya que los hassideos rechazaban las especulaciones apocalípticas y los cálculos referentes a la venida del Mesías. Tampoco les interesaba la erudición rabínica o la erudición temática, y se caracterizaban ante todo, por meditar el misterio de la unidad divina y esforzarse por practicar una nueva concepción de la piedad.

Dentro de todas estas concepciones místicas del judaísmo medieval, resalta la máxima creación de la mística esotérica judía llamada Cábala, que significa tradición (de la raíz *kbl* “recibir”). La Cábala sin dejar de mantenerse fiel al judaísmo reactualizó una idea gnóstica teñida usualmente de herejía y cierta religiosidad cósmica; todo ello provocó una inevitable tensión entre los adeptos de una cierta cábala y las autoridades rabínicas, pero cabe resaltar que el ejercicio de esta tradición sirvió para fortalecer la resistencia espiritual de las comunidades judías de la Diáspora. La máxima expresión de la Cábala propiamente dicha se halla en el libro *Bahir*, el cual fue posiblemente compilado

[46] Este tipo de Cábala derivó en un pietismo. Cfr. Fredericko, Artículo 17.

en Provenza durante el siglo XII, a partir de materiales más antiguos. La temática, eminentemente gnóstica, desarrolla los conceptos de los eones masculinos y femeninos, el pléroma y el árbol de las almas (la *shekhiná*), descrita en términos análogos a los utilizados para referirse a la doble *Sophia* (hija y esposa) de los gnósticos. Estas concepciones escritas en el *Bahir*, crea una controversia con las formulaciones rabínicas y filosóficas del judaísmo. La tradición del *Bahir* complementa este universo gnóstico con el neoplatonismo medieval pero se debe tener en cuenta que a pesar de su prestigio como técnica mística, el éxtasis no tiene una función importante, de tal manera que dentro de la inmensa literatura cabalística no existe alusiones a las experiencias estáticas personales y reducidas alusiones a la *unio mystica*. La unión con Dios se designaba con el término *devekuth* (adhesión, estar unido a Dios), estado de gracia que supera al éxtasis.

El éxtasis podría entenderse como la visión profética en el sentido en que la entendían Maimónides y los pensadores judíos de la Edad Media, es decir la unión efímera del entendimiento humano con Dios. Esta unión es de poca importancia, ya que en la tradición judía se valora mucho el contacto de Dios a partir del cumplimiento, por lo cual toda mística judía es una mística de la práctica desarrollada en y para el mundo. De esta manera, debe entenderse las acepciones que se dan de amor en Maimónides y los filósofos judíos.

El último gran libro de la Cábala apareció en el 1275 dC y se llamó el *Sepher ha-Zohar*, el Libro del Esplendor, cuyo éxito se parangonó al de la Biblia y el Talmud, siendo nombrado canónico. El *Zohar* presenta las discusiones teológicas y didácticas del famoso rabí Simeón, Bar Yochai (siglo II dC) con sus amigos y discípulos. Según Scholem, el *Zohar* expresa la filosofía judía, es decir una doctrina mística cuyo principal objetivo es el conocimiento y la descripción de las obras misteriosas de la divinidad. El Dios oculto carece de cualidades y atributos, por lo cual el *Zohar* lo llama *En- Sof*, es decir el infinitivo, pero sin embargo actúa en todo el universo manifestando ciertos atributos, los cuales representan determinados aspectos de la naturaleza divina. Cada aspecto está representado por los 10 *sephiroth*, cuyo conjunto constituye el universo unificado de la vida divina concebida en forma de un árbol (el árbol místico de Dios) o de un hombre (*Adam Kadmon*, el hombre primordial). De esta manera, la Cábala del *Zohar* considera que la creación tiene lugar en Dios, a partir del movimiento del *En-Sof* oculto, que pasa del reposo a la cosmogonía y la autorevelación. Este paso transforma la plenitud inefable de lo infinito en la nada mística, de las que emana las *sephiroth*, a partir de las cuales se expresa la autorevelación de Dios y su despliegue en la vida, transformándose en una teogonía. Esta teogonía expresada en la creación, manifiesta la unión entre los dos planos, el celeste y el terrestre, los cuales en un principio formaban un gran todo, y que a partir de la caída del hombre, forzó a Dios a volverse trascendente, y por lo cual la nada mística o el abismo de Maimónides, se establecen. ¿Pero cómo surcar este abismo o nada? Los filósofos judíos responden de distinta manera, algunos como *Yehuda Halevi*, pensaban que la forma adecuada era el cumplimiento de la Ley, otros como Maimónides que el cumplimiento de la Ley era el primer paso para el cumplimiento de una meta superior, que era el amor metafísico, sólo posible a través del ejercicio de la filosofía.

Aunque no lo desarrollaremos, es justo explicar que las posteriores expresiones de la Cábala, desde la expulsión de los judíos de España en 1492, poseen fuertes rasgos mesiánicos, como por ejemplo en la obra de José Caro e Isaac Luria, quien explica como el primer acto del ser infinito no fue un movimiento hacia fuera sino un proceso de retirada hacia dentro de sí mismo, cuyo vacío, es el símbolo del más profundo exilio de Dios y abandono de su criatura. Esta circunstancia, creada por Dios a partir de su alejamiento, representa la mayor victoria que el pensamiento antropomórfico haya jamás conseguido en la historia de la mística judía, por el cual el hombre se transforma en agente de la adquisición de la salvación, y cuya consumación es la aparición del Mesías. De esta manera, en Luria podemos encontrar los primeros rasgos de modernidad en el pensamiento religioso judío.

Así pues, en las relaciones que hemos establecido dentro de la filosofía y mística judías, podemos ver como la oposición del campo religioso se da entre una concepción que privilegia, o el cumplimiento de la Ley o la comprensión mística de Dios, diferencias que están enraizadas en la concepción de persona humana, la cual representa el fundamento del nuevo *habitus* religioso, desarrollado por la cultura medieval en las tres tradiciones estudiadas. Ya que Dios ha abandonado el mundo mediante la existencia de un abismo insondable, ha cedido la responsabilidad al hombre, éste debe soportar su misión, interpretando los contenidos heredados por sus respectivas tradiciones. Así pues, los intérpretes legítimos de esta oposición son los especialistas (rabinos) y los místicos.

Paralelamente a este sistema judío existe un sistema de creencias y doctrinas musulmanas, las cuales se han ido desarrollando en la conformación de las fuentes y la diversidad de las escuelas. El Corán es un conjunto de revelaciones dadas por Allah a Mahoma a partir de la primera revelación hasta su muerte. Mahoma era casi analfabeto y por tanto utilizaba amanuenses que registraban las suras conforme iban siendo reveladas. A la muerte de Mahoma, el primer califa Abu Bakr pidió sistematizar las suras mediante la confección del libro, que a partir de ese momento se denominó Al-Curanu-l-karim (el sagrado Corán) conformado por 114 suras escritas en 30 libros, el cual posee la teología del Islam, la cosmogonía historia sagrada, escatología leyes culturales, sociales, morales, jurídicas, alimenticias y algunos comentarios sobre las ciencias y el arte.

A la muerte de Mahoma y una vez definido el canon coránico, comenzó la exégesis; la cual originó el surgimiento de dos importantes obras: la Sunna o tradición, conjunto de los usos practicados bajo la mirada del profeta por la primera comunidad musulmana y atentamente recopilado por las generaciones siguiente, así pues la *Sunna* constituye el comentario viviente y autorizado del Corán; y el *Hadith,* conjunto de la tradición relativa al profeta que permite fijar el texto sagrado del Corán. Estas tres fuentes son complementadas por la *ijma'* o "consenso universal", es decir, el acuerdo entre los doctores coránicos más destacados de una época, opuesta a la idea del consenso de todo el pueblo musulmán y por la *ijtiha'd,* supremo esfuerzo que se realiza para comprender una cosa y concretamente, el esfuerzo que realiza un creyente para hacerse una opinión personal acerca de un prescripción de la ley coránica.

De estas fuentes surge el método racional, conocido como *kalam* y utilizado por las cuatro escuelas canónicas sunitas. *Kalam* significa palabra, opinión, discurso. Algunos

orientalistas la traducen como teología, pero es inadecuado compararla con el quehacer teológico cristiano, ya que en el Islam sólo se discute sobre Dios en términos que Él mismo haya revelado en el Corán, obedeciendo la sentencia coránica: “No reflexionéis sobre Allah, reflexionad sobre la creación de Allah”: No se trata entonces de Dios en sí mismo, sino de los alcances de sus nombres y atributos. Por lo tanto el kalam es el argumento de carácter racional aplicado a los problemas de la religión en general.

Esta ciencia islámica versa sobre las doctrinas (aqa’id) o afirmaciones que es obligatorio comprender y creer. Sería largo desarrollar todas las versiones que sobre la doctrina han elaborado las escuelas islámicas, por lo cual sólo estudiaremos la escuela mutazilita, comparándola cuando sea necesario con otras interpretaciones sobretodo el shiísmo. Los mutazilitas son la escuela más antigua y se organizaron en la primera mitad del siglo VIII dC en Basra; ellos sostienen las cinco principales verdades del Islam sunita: el Tauhíd, es decir, la ausencia de la pluralidad y atributos en Dios, consiste en la unidad de la esencia y la unidad de los atributos, lo cual significa que el Conocimiento, el Poder, la Vida, la Voluntad, etc., no son realidades separadas de la esencia de Dios en cuanto son atributos naturalmente suyos; los mutazilitas rechazan la Unidad de las Acciones, sostenida por la escuela asharita, lo cual significa que todos los actos, incluso los humanos existen por la voluntad de Dios, y son, de alguna manera queridos por Él.

El segundo principio se refiere a la Justicia Divina, donde los mutazilitas sostienen que existen actos intrínsecamente buenos y malos, por lo cual, es imposible que Dios realice los actos malos; este principio determina el libre albedrío humano para realizar el bien o mal, y el juicio divino sobre las obras. Los asharitas, contrariamente, sostienen que Dios puede hacer todo aquello que le plazca, y determina los actos humanos.

Estos dos son los principios más importantes de la doctrina islámica que prevalecieron en el *corpus.* A partir de ellos se derivan los restantes: la retribución divina, el tercer principio, sostiene que Dios ha determinado una recompensa para el obediente y un castigo para el desobediente. Por consiguiente, el perdón divino sólo es posible si el pecador se arrepiente. El cuarto sostiene que la persona que comete pecado no es ni creyente ni infiel, por lo cual la corrupción es un estado intermedio entre la fe y la infidelidad. Finalmente, el último principio acerca sobre ordenar el bien y vedar el mal, establece que la ley islámica (sharí’ah) no es el medio exclusivo para determinar el bien y el mal, y que la razón humana puede, al menos parcialmente y de manera independiente, identificarlos.

De estos principios, la doctrina mutazilita infiere que el Corán es creado (pues la Palabra es un atributo de la acción y no de la esencia); que los actos divinos son causados y controlados por propósitos definidos (es decir, cada acto divino es para obtener algún objetivo beneficioso); que la pre eternidad está limitada a Dios (en este punto sólo desafiados por los filósofos); que la delegación de un deber (por parte de Dios), el cual esté más allá de la capacidad del delegado es imposible; que el mundo es creado y no es eterno y; que Dios no puede ser visto con los ojos, ni en este mundo ni en el otro (Mutahhari 1995).

Todos estos principios evidencian un grado de racionalización basado en la capacidad humana de obrar y pensar, desde luego manteniendo a Dios como un ser trascendente; esta doctrina ha construido un nuevo agente sagrado: la persona, quien a

partir de su libre albedrío, siempre sujeto a la verdadera libertad (entendida como la capacidad de optar entre las diversas manifestaciones de lo bueno) tiene derecho a develar el misterio de la fe. Pero el desarrollo de esta visión permite una excesiva racionalización de lo numinoso, por lo cual dentro de su lógica interna permitió el surgimiento de un contacto mucho más intimo: la mística. El problema surge cuando el método racional dialéctico o polémico, utilizado por esta escuela, pierde sus horizontes y se trivializa; cabe hacer mención que si bien el shiísmo acuerda con la mayoría de estos principios utiliza un método racional discursivo o demostrativo, por lo cual no amolda la filosofía al *kalam* ni transforma la filosofía racional en racionalización dialéctica, sino consolida sus bases en la revelación coránica y los principios rectores de su líder espiritual (el Imán), desarrollando de esta manera, los principios del esoterismo islámico.

A medida que el *kalam* iba desarrollándose, surgían las oposiciones propias de la época medieval de las tres tradiciones estudiadas, mas en este caso, basadas en lo que Ian Netton ha denominado "el paradigma creador coránico". A partir de este paradigma se generan cuatro perspectivas de interpretación de la experiencia religiosa de Allah. La primera descrita como coránica propiamente dicha, es la visión de los asharitas, explicado por Ahmad b. Hanbal (780-855 dC). La segunda es el método alegórico, en la cual se privilegia el antropomorfismo físico desarrollado por la escuela mutazilita. El tercero es la perspectiva mística, desarrollada en base a la idea de un Dios de amor, o quizá mejor dicho, en un Dios quien es amado por su creación como un ser de corazón noble es amado por su amante. La cuarta y última perspectiva es la neoplatónica, la cual si bien reconoce de principio las divagaciones mutazilitas, las sintetiza con las ideas de emanación y sobre la teoría de las hipóstasis del intelecto universal o del alma universal.

En base a esta división, podemos establecer que el pensamiento islámico también se ha constituido a través del desarrollo de las ideas planteadas entre los racionalistas y los místicos.

Para desarrollar el pensamiento de la filosofía islámica, de manera tal, que nuestro punto de vista sea claro, expondremos las dos tendencias de manera paralela. Ante el desarrollo del *kalam* con el pensamiento mutazilita, aparecen las primeras manifestaciones de sufismo, nombre que ha recibido la práctica mística dentro del Islam y que se empieza a utilizar a partir del siglo VIII. La voz *sufi* deriva de *suf*, lana, para designar a los ascetas y místicos, los cuales a imitación de los cristianos solían vestir un sayal de burda lana sin teñir ciñéndose con una cuerda, y recibiendo limosnas en un platillo o cuenco. Los sufíes sin excluir ni despreciar sus virtudes, antes bien ponderando su valor y precognizando su práctica, intentaron ya no, una unión sino una unificación del yo humano con el yo divino mediante la aniquilación y anonadamiento del alma, que pierde no sólo su consciencia sino hasta su personalidad. La mayoría de místicos fueron acetas, y desarrollaron su pensamiento en base a la identificación absoluta con Dios, como lo refieren los versos que Al-Kalabadi, una poetiza de Irak: "toda su intención está con Allah unida, / sus altas ambiciones se elevan sólo a Él / su lealtad al Señor y dueño está jurada, su noble empresa al que eterno es./ No entran en disputas sobre mundanos bienes / bellas y caras ropas, riqueza o alto honor…" (Pareja 1995: 295).

A finales del siglo X, el sufismo había llegado ya a formas de vida y como un sistema estructurado, de tal manera que Abu 'l-Qasim al-Qusayri, puede exponer en su *Risala*,

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

epístola dirigida a los sufíes, la formulación de la teoría y práctica sufí, que ha sido considerada como definitiva por los sufíes posteriores. Del *Risala* se pueden establecer las siguientes características del sufismo: 1) *Tawba* (conversión, arrepentimiento, penitencia), significa la conversión de una vida de defectos a otra elevada, alejándose de lo mundano, y dedicándose al servicio de Allah. Las condiciones suficientes para la validez de la *tawba* son salir del pecado, dolerse de él por la faz de Allah y no por simple contrición, y firme propósito de no reincidir. 2) *Muyahada* (lucha o combate propio), deriva de la raíz *yahada* que significa esforzarse, de la cual también deriva la palabra *yihad*, esfuerzo, que en sentido técnico expresa la guerra santa. Los sufíes se complacen en recordar una tradición atribuida a Mahoma, en la cual se dice que el Yihad al-Akbar, la guerra santa mayor, contra las propias pasiones y apetitos desordenados, es más meritoria aún que la guerra santa menor contra los enemigos del Islam. 3) *Halw wa-'uzla* (soledad y retiro), la soledad es importante al principio para que se ejercite al neófito; el retiro lo es al final de la iniciación para que no haya interrupciones de compañeros y se puede atender, en forma exclusiva, a la vida interior. 4) *Taqwa* (temor reverencial), que según la aleya 13 de la sura 49: "… el más noble entre vosotros cabe Allah es el que más teme". 5) *Wara* (abstención), es la negación de todo lo que no interesa para el aprovechamiento espiritual. Bisr al-Hafi, explica la noción de *Warak,* diciendo que es la abstención de lo mínimo que pudiera parecer desordenado y la guarda de una continua vigilancia sobre el corazón. 6) *Zuhd* (renuncia), se distingue en ella varios grados según la obligación, la intensidad y el motivo. Por la obligación, la renuncia se hace indispensable si se trata de renunciar a lo ilícito, voluntaria si se trata de renunciar a lo lícito, tuciorista si se trata de renunciar también a lo dudoso. Por la intensidad. el primer grado es la renuncia a los bienes de este mundo pero conservando en el corazón cierta inclinación del deseo; el segundo se halla en el gusto de abandonar el mundo el cual se desprecia de *motu propio*; y el tercer grado, consiste en la renuncia al gusto de la propia renuncia. Por el motivo, el primer grado es del que renuncia por temor al infierno, el segundo grado por quién renuncia en favor de los premios y la felicidad del paraíso y el tercer grado consiste en el de renunciar al mundo por el gusto de ver a Allah y unirse a Él en la otra vida. 7) *Samt* (silencio), el cual puede interpretarse de modo literal y figurado. Consiste en aprender a dominar la lengua y al mismo tiempo hacer que el corazón acepte el sumiso silencio de los decretos de Allah. 8) y 9) *Hawf* (temor) y *Raya* (esperanza), estas dos características expresan el carácter del Islam, por un lado el temor a Dios, ya que Él domina toda la naturaleza y se transforma en juez, pero por otra parte, Allah está lleno de misericordia, ya que "grande es su amor pues nos ha engendrado, ¡cuán grande debe ser el amor de Allah que nos ha creado!". De esta manera, el pío cuando se halla ante sus pecados y la gracia de Allah, no sabe si antes pedir perdón por sus faltas o dar gracias por el perdón. Esta característica puede expresarse en el siguiente verso de al-Bistami: "Señor, yo, mendigo, vengo a pedirte, / a pedirte más que mil reinos. / Todos se llegan a ti pidiendo algo, / yo me acerco a ti pidiendo. / Y lo que pido es: ¡Tú mismo!".

Estas características son parte de otras muchas establecidas en el risala, que por límites de espacio no podemos desarrollar. Lo más importante a partir de la descripción básica de las características del sufismo, es establecer como se ha desarrollado. Para muchos autores Du 'l-Nun al Misri (796-859 dC), es considerado padre de la mística, ya que es el primero en definir y enseñar la gradación de los estados místicos y las etapas

en la vida sufí; también se le atribuye haber precisado la noción del conocimiento intuitivo. Según Mircea Eliade, el primer místico asceta es Hasan al-Basri, muerto en el 728 dC, célebre por su piedad y su constante tristeza pues pensaba constantemente en el día del juicio; cabe resaltar que esta dimensión esotérica del Islam, específica del shiísmo, fue identificada en la *sunna* ante todo con el sufismo y ratificada por Ibn Khaldun: "los sufíes estaban saturados de la teoría del shiísmo".

Entre otros grandes sufíes de la época podemos contar con al-Muhasibi (781 dC), Ibn Karram (805-868 dC), Yahya al-Razi (830-871 dC), Abu Yazid al-Bistami. Este último fue el más controvertido místico del Islam de la época mediante la conceptualización de la aniquilación de sí mismo, por el cual dedujo que su propia naturaleza se había transformado en Dios: "más vale verme a mi una vez que mil veces a Allah". Otro gran místico fue Husayn Tirmidhi, muerto en el 898 dC, recibió el sobre nombre del al-Hakim, el filósofo, por haber sido el primero de haber utilizado la teoría helenística. Este místico desarrolló los grados de santidad, refiriéndose a la gnosis y a las iluminaciones del santo, también insistió en la noción de *walayat*, la amistad divina, en la que distinguía dos grados: una general otorgada a todos los creyentes y otra, particular reservada a una minoría espiritual, que según Henry Corbin, ya había sido postulada por la doctrina shiita. Otro gran místico fue Al-Hallaj (857-922 dC), quien definió la concepción de la unión transformante, expresada en estos versos: "¡Oh Santidad!, he estrechado con todo mi ser todo tu amor / me dejas tan desnudo que siento que eres tú en mí. / Heme aquí en la cárcel de la vida, rodeado de hombres / arráncame hacia ti lejos de esta prisión".

Paralelamente a estas prácticas místicas, las cuales se enfrentaban parcial o directamente a la Ortodoxia, ya que se insertaron con dificultad en el pensamiento islámico, el cual no se atrevía a imaginar una relación íntima hecha de amor espiritual con Allah. Le bastaba abandonarse en manos de Dios, obedecer a su Ley y completar la enseñanza del Corán con la tradición (las *sunnas*). Así pues los ulema se consideraban los únicos jefes religiosos de la comunidad, debido a su erudición teológica y a su dominio de la jurisprudencia.

De esta manera surge una línea de filósofos, los cuales en base al "paradigma creador coránico", establecieron una reflexión de carácter metafísico y racional, teñido de argumentos místicos. El más representativo de esta línea fue Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi (776-866 dC), quien habiendo estudiado filosofía griega, ciencias naturales y matemáticas, se esforzó por sintetizar racionalmente en base al paradigma coránico, la filosofía neoplatónica, mutazilita y aristotélica. El Corán determinó sus principales divagaciones e intereses ya que sostuvo la creación ex *nihilo*, considerando a Dios, según los esquemas aristotélicos como un primer motor inamovible. La comprensión del misterio divino lo llevó a reflexionar en torno a dos tipos de conocimiento, el humano y el revelado, planteamiento que originó grandes cuestionamientos en la filosofía musulmana, ya que él como dice Ian Netton: "He did believe that the truths revealed by theology could be compatible with philosophy even if God could not be reached in a mystical sense by philosophy, but only 'described' or 'alluded to' in the philosopher´s language" (1994: 70) [47]

[47] "Él sí creyó que las verdades reveladas por la teología podrían ser compatibles con la filosofía, siempre y cuando Dios no fuera considerado en el sentido místico, sino sólo 'descrito' o 'aludido' en el lenguaje filosófico" (Traducción personal).

. En base a este principio al-Kindi plantea la posibilidad de una exégesis metafísica, es decir racional del Corán y de la tradición, la identificación del Dios en sí y la causa primera, la creación concebida como un tipo de causa diferente a las causas naturales y también de la emanación de los neoplatónicos y finalmente, la inmortalidad del alma. De esta manera podemos decir que al-Kindi fue el primer pensador árabe conocido, que plantea una interpretación racional, no en un sentido dialéctico, y mucho más pegado a la Ley ortodoxa de los contenidos teológicos del Corán.

Sobre esta línea de pensamiento, surge Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tarkhan b. Awzalagh al-Farabi (870-950 dC), considerado como el segundo maestro después de Aristóteles, el cual intenta reconciliar los pensamientos de Platón y el Estagirita. Desarrolló en el *Libro de las Opiniones de la Gente sobre la Ciudad Virtuosa*, el plano de la ciudad perfecta inspirado en Platón, en el cual describió como debería ser el príncipe ejemplar, en quien se debía hallar las virtudes humanas y filosóficas; de esta manera al-Farabi muestra cuáles son las relaciones entre filosofía y religión. El fundamento metafísico de Dios lo funda en la diferencia entre existencia y esencia, ya que Dios es el primer ser y la causa de todos los otros seres, en la cual estas dos categorías están absolutamente unidas y por lo tanto el carácter indivisible de la sustancia de Dios, lo hace indefinible e inefable; la existencia, tanto en al-Farabi y Avicena, es considerada como un accidente de la esencia, idea que ha influido radicalmente la historia de la metafísica occidental mediante la interpretación de Santo Tomás de Aquino, con la diferencia que en el Aquinatense, la existencia es el acto por el cual la sustancia tiene ser, y por lo cual la existencia no puede tener modificaciones accidentales. Otro de las grandes ideas de al-Farabi es la emanación, cuya interpretación del neoplatonismo, se expresa en su teoría de la inteligencia y la procesión de las inteligencias, en la cual nos habla como lo Primero origina por emanación la primera inteligencia, el alma y el cuerpo del primer cielo. Luego el ordenamiento de las estrellas (segundo), Saturno (tercero), Júpiter (cuarto), Marte (quinto), el Sol (sexto), Venus (séptimo), Mercurio (octavo), La luna (noveno), y partir de la décima emanación se genera el intelecto humano y las formas proveídas, las cuales originan al hombre. Al-Farabi desarrolló todos sus raciocinios mediante un lenguaje místico, lo cual expresa su originalidad y riqueza; en contraste con al-Kindi, su sistema: “is an extra-Qur’añic term, the Neoplatonic, which predominates, fills, and, indeed, in a very real sense, becomes the universe of al-Farabi [48] (Netton 1994: 125).

Posteriormente surge la figura de Abu Ali al-Husayn ibn Sina (979-1037 dC), quien fue uno de los más grandes exponentes del desarrollo filosófico musulmán. Posiblemente perteneciera al shiísmo duodecimano. Redactó diversos tratados sobre medicina y sobre todo los comentarios a Aristóteles, una suma en que se trata sobre la metafísica, la lógica y la física, y en la cual desarrolla su pensamiento. Avicena es heredero del pensamiento metafísico de al-Farabi, para él la existencia es el resultado de la creación, es decir como dice Corbin “del pensamiento divino que se piensa a sí mismo y este conocimiento que el ser divino tiene de sí mismo, no es otra cosa que la primera emanación, el primer *nous* o inteligencia primera.” Así pues, la pluralidad del ser, manifiesta en la creación, procede,

[48] “Es una expresión extra coránica, en la cual lo Neoplatónico, predomina, completa y realmente en un real sentido, llega a ser el universo de al-Farabi” (Traducción personal).

mediante emanaciones sucesivas, de esta inteligencia primera. De la segunda inteligencia deriva el alma motriz del primer cielo. De la tercera el cuerpo etéreo del segundo cielo. Y así sucesivamente como en al-Farabi. De la inteligencia décima, caracterizada como inteligencia agente o activa, deriva el mundo terreno y la multitud de las almas humanas, y en base a eso concluye que, ya que la sustancia del alma es indivisible, inmaterial e incorruptible sobrevive a la muerte del cuerpo.

Las divagaciones de Avicena están basadas tanto en el aristotelismo como en el platonismo, a partir de las cuales considera que la función principal de la religión consiste en asegurar la felicidad de cada ser humano, pero encomienda al verdadero filósofo, que a la vez debe ser un místico por su consagración al amor de Dios, buscar las verdades interiores de la religión. Al igual que su maestro, Ibn Sina fue un místico connotado, cuyas visiones las realiza bajo la guía del ángel iluminador, por las cuales invoca al ser supremo mirando a su propia perfección por la contemplación, y buscando su más alta felicidad por el inmediato conocimiento de la divinidad. De esta manera se reconocen muchos rasgos gnósticos en su obra mística.

A través del desarrollo de la obra de estos tres filósofos estudiados, se manifiesta el conflicto entre la razón y la mística, el cual produjo una crisis dentro del pensamiento musulmán. Entre unos y otros produjeron un abismo que fue sólo superado por la obra de Al-Gazzali o Algazel (1059-1111 dC), quien habiendo adquirido un gran conocimiento de al-Farabi y Avicena, desarrolló su crítica en la *Destructio philosophorum*, en la cual sostiene que la existencia de Allah, la creación del mundo y otros puntos dogmáticos del Islam son indemostrables por el uso único de la filosofía. En su libro Munqid min al-dalal (el que salva del error), de corte autobiográfico, describe cuánto le costó mediante su conversión, ir despegándose de sus criterios fundados en la razón, antes de llegar a la conclusión de que la verdad de la religión está en la vida interior. La actitud de Algazel con respecto al uso del *kalam*, o método dialéctico empleado en la teología, en el cual era toda una autoridad, se expresa cuando hace notar que esta práctica no es de las cosas recomendadas ni de las prohibidas y que en cierto sentido puede ser peligroso porque lleva a la intransigencia y a la exageración, en cuanto se cree que el *kalam* es suficiente para descubrir la verdad y el fundamento de las cosas. Algazel creía que el uso del *kalam*, sólo servía para las mentes iluminadas o de vida recta, y sugería que al pueblo y a los infieles menos dotados se les instruyera con el mínimo ejercicio racional. Por lo que se refiere al contenido mismo de la teología, este filósofo acepta los dogmas recibidos en la Ortodoxia, y emplea el *kalam* para defenderlos cuanto es posible, dentro de los límites de la *sunna*, aunque en un punto es inflexible: admite que haya dogmas sobre la razón pero no contra la razón y cuando se le hace absurdo algún pasaje del Corán o de la *sunna*, recurre al *ta'wil* o interpretación alegórica para explicarlo. Una vez convencido de la debilidad de los métodos racionales en la búsqueda de la verdad religiosa, Algazel se hizo pragmatista, en el sentido que halló la certeza de la experiencia religiosa en la interioridad. En su libro la *Vivificación de las Ciencias Religiosas*, clásico del sufismo ortodoxo, explicita que el ritual, meramente formalista, no basta para satisfacer las aspiraciones de las almas elevadas y proponiendo que el motivo central ha de ser el amor de Allah: "El corazón, no el cuerpo, es lo que nos sirve para acercarnos a Allah. El corazón digo, no el pedazo de carne perceptible por los sentidos, sino algo de los secretos divinos que los sentidos no pueden percibir"; posteriormente, en el mismo libro

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

desarrolla las características más importantes de la vida del sufí. Así, Algazel infunde un nuevo espíritu en el sufismo, expurgado de antinomias y panteísmos de los de algunos elementos tradicionales. En contra del panteísmo afirma que Allah es persona, único, distinto de todo lo creado, al cual el alma humana puede conocer si Él quiere pero con el cual no puede identificarse; contra los abusos de los sufíes que se creían dispensados por la Ley y se consideraban superiores al dogma, Algazel escribe páginas de severa crítica.

La obra de Algazel ha sido de primera importancia para el Islam, ya que elevó la teología musulmana al punto más alto, y la robusteció con las defensas admisibles para los teólogos de la dialéctica. De la misma manera, vitalizó la Ortodoxia con los elementos asimilables del sufismo, procurando a éste una franca admisión dentro de aquélla y consolidando la posición de ambos de un modo duradero y estable.

Posteriormente, aparecieron dos personajes importantes en lo que se puede considerar el máximo desarrollo del pensamiento musulmán: Averroes e Ibn Arabi. El primero criticó severamente a Algazel, en su libro *Destructio destructionis*, en el cual desarrolla una cosmología puramente aristotélica, rechazando la angeleología de Avicena y el mundo de las imágenes percibidas por la imaginación creadora. Las formas no son creadas por la inteligencia agente ya que la materia posee en sí misma potencialmente la totalidad de las formas. Dado que la materia es el principio de individuación, lo individual se identifica con lo corruptible y consecuentemente la inmortalidad puede sólo puede ser impersonal. Esta última tesis provocó la reacción de teólogos tanto musulmanes como cristianos. De otro lado surge el místico Ibn Arabi, quien en *El Collar de la Sabiduría* sostiene que el conocimiento de los estados místicos sólo puede alcanzarse por experiencia; la razón humana no puede definirlo y no puede llegar a él por deducción. Por lo cual se requiere el esoterismo, conocimiento espiritual que debe permanecer oculto a la mayoría de los hombres. Ibn Arabi fundamenta su metafísica y su mística en la unidad del ser, exactamente en la unidad del ser y de la percepción, es decir la realidad total “no diferenciada”, constituye el modo de ser primordial de la divinidad. Así pues, esta realidad divina “impulsada por el amor” se escinde en sujeto (el que conoce) y objeto (lo conocido). El primero relacionado con Allah y el segundo con el cosmos. El proceso de la creación es explicado tanto por la imaginación creadora como por el amor; gracias a la primera, las formas latentes que existen en la realidad son proyectadas sobre el telón ilusorio de la alteridad, de forma que Dios puede percibirse a sí mismo como objeto. Así pues, la imaginación creadora establece el puente entre lo real en cuanto a sujeto y lo real como objeto de conocimiento, es decir entre el creador y la criatura. Esta separación es menguada por el amor, es decir la nostalgia que posee Dios de ser conocido por la criatura, y por la cual la escisión en sujeto divino y objeto creado se conduce a la reintegración en la unidad primordial, pero ahora enriquecida por el conocimiento de sí misma.

De esta manera hemos podido observar cuáles son los elementos principales en la construcción del capital religioso dentro de la comunidad musulmana medieval, basada en el conflicto entre teólogos y místicos, en su síntesis. Este principio se repite tanto para el judaísmo como para el Cristianismo. Sería largo desarrollar para el caso cristiano los mismos esquemas anteriormente explicitados, pero basta recordar la oposición entre

neoplatónicos y neoaristotélicos, el problema de los universales y las obras místicas de la Edad Media cristiana. San Anselmo de Canterbury con sus pruebas ontológicas sobre la existencia de Dios, San Buenaventura con su *coincidentia oppositorum*. La disputa entre Abelardo y San Bernardo de Claraval, Pedro Lombardo con la escolástica desarrollada en sus *Cuatro Libros de las Sentencias*, San Alberto Magno y finalmente, el gran teólogo Santo Tomás de Aquino. En contraste, encontramos las críticas de la escolástica de Duns Escoto y Guillermo de Ockham y finalmente, las obras místicas de Joaquín de Fiore o el Maestro Eckhart, sin olvidar los diversos movimientos como los cátaros, los iluminados, los hijos del espíritu libre, los flagelantes, los fraticcelli, los espirituales, y la tradición trovadoresca, etc. (Waddell: 1968).

Para poder comprender correctamente el desarrollo teológico de estas tradiciones, debemos estudiar paralelamente el significado de los ritos y la moral como su complemento, en los cuales podemos observar la capacidad que tienen esas tradiciones de cumplir sus prácticas rituales o sacramentales a partir de la experiencia de la persona, reforzadas a través del establecimiento de una jerarquía, la cual legitima el rito y su consecuente ejecución.

Los judíos abandonaron la práctica ritual a partir de la destrucción del templo, de esta manera los rabinos establecieron que las prácticas se debían de realizar en las sinagogas y en la vida cotidiana de cada comunidad esparcida en la Diáspora. Esto llevo a un desarrollo de la liturgia rabínica mediante la confección de oraciones y exclamaciones, las cuales correspondían a las principales fiestas del calendario judío. A la vez, las prácticas morales fueron consideradas como el único elemento eficaz de vivir el verdadero pacto de la alianza entre el pueblo elegido y Dios: las tres oraciones diarias (*Shaharit* servicio matinal, *Minha* servicio del mediodía y el *Maariv*, servicio vespertino), el cumplimiento del *shabbat*, la celebración de las fiestas principales, el *Rosh Hashana* (comienzo del año), el *Yom Kippur* (día del perdón), *Sukkoth* (fiesta de los tabernáculos), el *Chanukah*, el *Pesah*, el día de Jerusalén (donde se rememora la destrucción del templo) y *Shavuoth* (Pentecostés o fiestas de las semanas). Además a través de las interpretaciones del Talmud se mantienen algunos rituales especiales como la circuncisión, la colocación de la *mezuza* en la jamba de la puerta y la utilidad de un conjunto de instrumentales para el cumplimiento ritual como el *menorah* y la *khanukia*. Las interpretaciones de la Ley, realizadas por los rabinos, permitió el establecimiento de lo que Weber llamó la "separación ritual", que actualmente es una costumbre que en los grupos liberales no se cumple siempre.

En estas comunidades por lo tanto, se desarrolla un lento proceso de interpretación basado específicamente en la antigua obligación (y que a partir de ese momento se transforma en un punto de referencia eminente) de estudiar la *Torah* y el *Talmud*. En este período se supera la dicotomía de lo sagrado y lo profano que se había agudizado en el curso de la historia del templo, y que concedía prominencia a la hierocracia; naturalmente después de la destrucción del segundo templo y el dominio del fariseismo, se encuentra un ambiente natural para el desarrollo de una consciencia laica (no entendida con su significado moderno sino como una vivencia personal de la Ley), la cual permite una racionalización de la moral dentro del establecimiento de la comunidad.

De esta manera, la vida religiosa judía obtiene una orientación práctica por lo cual el

problema religioso judío no se plantea en creer o no creer, sino que se resuelve en la regla de conducta del hombre. Esta perspectiva permitió el planteamiento de los célebres *Trece* principios de la fe judía, gracias a Moshe Maimónides en sus *Comentarios al Halakah*, los cuales se formulan de la siguiente manera: 1) Fe en la existencia de Dios, creador de todas las cosas; 2) Fe en su absoluta unidad; 3) Fe en su incorporeidad; 4) Fe en su eternidad; 5) Fe en que es necesario adorar y servir al único Dios y a ningún otro fuera de Él; 6) Fe en los profetas y en la profecía; 7) Fe en que Moisés es el más grande de los profetas y en la superioridad de la profecía de Moisés sobre todas las demás; 8) Fe en que la Torah es de origen celestial y es la única revelación divina; 9) Fe en que la Torah es inmutable; 10) Fe en la omnisciencia y en la providencia de Dios; 11) Fe en que Dios recompensa a los buenos y castiga a los malos según las obras de cada cual; 12) Fe en la venida del Mesías; 13) Fe en la resurrección de los muertos.

Paralelamente entre los musulmanes podemos encontrar una serie de ritos que poseen la misma característica estructural, es decir son legitimados a través de la hierocracia de la comunidad, encarnada en los ulema. Los principales mandatos legales de todo buen musulmán son el cumplimiento de los cinco pilares de la fe antes descritos, las cuales se llevan a cabo en las mezquitas, en La Meca y en la vida cotidiana. En el Islamismo tampoco existe una radical división entre lo sagrado y lo profano, manifiesta en la inexistencia de un grupo consagrado para el cumplimiento del rito, sino antes bien, una moralidad laical (en el sentido descrito para los judíos). Sería difícil explicar cada una de las conductas apropiadas dentro de la moral islámica por lo cual nos centraremos en el análisis de la *Yihad*.

La *Yihad* significa guerra santa, y tiene dos acepciones según las diversas escuelas. Como dijimos anteriormente cuando desarrollamos la temática mística, se puede hablar de una *Yihad* mayor, la cual corresponde a la lucha interna, y la *Yihad* menor, la cual se refiere a la lucha que tiene como deber todo musulmán, de extender el Islam por el *mundo infiel*. Mahoma, al ordenar combatir a sus fieles a favor de la causa de Allah, consideraba un deber y un derecho el defenderse de aquellos pueblos que atacaban sus creencias. Para los pueblos del Libro (judíos, cristianos y sabeos), la elección estaba entre hacerse musulmán o someterse pacíficamente a la protección de los musulmanes o dejar que las armas decidan. Además el Profeta prometía la retribución material en este mundo y la salvación en el futuro; a la vez había establecido las reglas del *Yihad*, por la cual todo musulmán debía ser misericordioso con los vencidos. De esta obligación lo más importante es resaltar, su estructura de legitimación, la cual se extiende en todas las prácticas rituales y morales de la tradición musulmana medieval, y que consiste en la capacidad y el deber que tiene la comunidad y el Profeta para ejercer en la persona el sentido de la obligación; fuera de la comunidad y de las leyes no puede existir la fidelidad, la cual es asumida en el momento en donde se lega la obligación, es decir un buen musulmán debe cumplir específicamente la obligación en el justo momento adecuado; antes o después su comportamiento está sujeto a su libertad.

De la misma manera, podemos encontrar esta estructura de legitimación en la idea de guerra santa en el cristianismo medieval. Este deber, instaurado a partir del sentido de nobleza y caballería, y extendido a las órdenes militares contemplativas como la de los templarios, desarrolla el mismo principio que en el *Yihad* musulmán. El deber de todo

buen cruzado y cristiano era defender a la Iglesia mediante la aceptación consciente del cumplimiento religioso, expresado en la sumisión del caballero ante el altar de Cristo (recuérdese que todo caballero, la noche anterior a su consagración, debía velar ante el sacramento de la Eucaristía), en su responsabilidad ascética (aunque por los testimonios de las crónicas, sabemos que los cruzados no fueron modelo de misericordia y piedad, debemos recordar que idealmente ellos debían guardar mandamientos y prácticas estrictas referidos a la castidad y caridad) y en su respeto a la dignidad femenina (el caballero establecía una relación con su amada como Cristo hacía con la Iglesia mediante el amor conyugal). Cabe resaltar que estos contenidos culturales cristianos surgieron de la interacción entre diversas tradiciones: la específicamente cristiana, la celta, la germánica, etc.

También podemos encontrar esta legitimación hierocrática en la liturgia católica. La liturgia cristiana posee dos formas: la oriental y la occidental, y que mediante un estudio comparativo podemos observar cómo la primera mantuvo y mantiene un carácter eminentemente místico hierocrático, y cómo la segunda se desarrolló a través de una racionalización del canon y su consecuente sistematización universal, la cual llegó a su máxima expresión en el Concilio de Trento, cuando la Iglesia Romana asumió la modernidad plenamente.

En el rito ortodoxo se busca penetrar en la realidad divina recreando la experiencia, por lo cual la liturgia se vuelve un escenario, en donde se representa el sacrificio de Cristo de manera vívida y real; por ejemplo, en la Misa de San Juan Crisóstomo, cuando la prósfora que simboliza al Cordero va ser preparada, dicen: ***"(frase en giego)"*** [49] , mientras el sacerdote corta la prósfora. Posteriormente, en la liturgia de los catecúmenos ***(palabras en giego)***se aclama y se lee el Evangelio, culminando con la expulsión de los catecúmenos, práctica que occidente hace muchos siglos no se practica: "***(frase en giego)***" [50] . Hasta este punto, queremos resaltar dos elementos: la experiencia mística que ayuda a contactarnos con Dios, la cual está extendida por todo el santo Oficio y, su carácter esotérico. Estas dos características nos permite comprender el sentido de la hierocracia mística de la cual hablamos.

Luego, prosigue la Liturgia de los Fieles ***(palabras en giego)***de la cual analizaremos el *hymnus eucharisticus* o anáfora eucarística para demostrar como en ella queda plasmada esa sublimidad propia del rito oriental y que Occidente ha ido perdiendo por una fórmula mucho más concisa y enunciativa. Con este objetivo comparativo hemos escogido tres textos: el de la Misa de San Basilio Magno (Anexo I), el cual nos abstendremos de reproducir en griego por contar con una traducción oficial del Patriarcado de Moscú al castellano; además, el texto latino del Palimpsesto de Verona (Anexo II) que contiene una anáfora del siglo III que pertenece al primitivo rito romano y el

[49] "Uno de los soldados punzó su costado con una lanza y enseguida salió sangre y agua; y el que lo vio, ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero" (Traducción personal).

[50] "Cuantos sois catecúmenos, salid; los catecúmenos, salid; cuantos sois catecúmenos, salid. Ninguno de los catecúmenos se quede. Cuantos sois fieles; más, y más, roguemos en paz al Señor. Ampáranos, sálvanos, ten piedad y protégenos, ¡oh Dios!, con tu gracia. Sabiduría" (Traducción personal).

actual canon eucarístico de la Iglesia Católica Romana.

El himno latino del siglo III, según la edición de Hauler, es el más antiguo de los tres textos que hemos citado y fue redactado en la Iglesia occidental; este nos revela una visión versificada del misterio eucarístico, la cual enfatiza una dimensión histórica pero a la vez dogmática; está contando la historia de la salvación en términos claros, no incide en la experiencia mística entre el ser humano y Dios; claro está, supone una relación mas el autor no la explicita, es decir crea una fórmula, y no, una vivencia espiritual.

Por el contrario, el himno de Basilio Magno es la narración de la necesidad que tiene el hombre de Dios, necesidad llevada a su máxima expresión cuanto describe la historia de la salvación como el encuentro con el Padre, citando la caída de Adán, la misión de los profetas y finalmente a Cristo. Es interesante notar que cuando Basilio dice: "…al cumplirse el tiempo, nos hablaste por medio de tu propio Hijo, por el cual creaste los siglos, El cual es resplandor de tu gloria e imagen de Tu Hipóstasis" afirma el concepto de Dios neoplatónico en donde el Padre es la Idea y Cristo la imagen en este mundo, entre la Idea y el acto existe una misma relación, en términos, de engendrado, no creado que se manifiesta en la unidad.

La experiencia mística de Basilio se expande por todo el texto, revelando la comunión entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre. Esto no significa que en Occidente se declare una separación absoluta, si no que el sentido de su discurso prueba una visión objetiva, racional del misterio (leve en los primeros tiempos, pero que luego se desarrollará sistemáticamente). Es decir, mientras en Oriente la relación entre Dios y el hombre está basada en el proceso de deificación o *theosis*, el cual consiste en una espiritualización progresiva del cuerpo y del alma con el fin de unirse a Dios; en Occidente, la relación está basada en un clara separación e independencia que busca llegar a la divinidad. Una prueba de esto es la actual fórmula eucarística de la Iglesia Romana: "Santo eres en verdad Señor, fuente de toda Santidad. Por esto te pedimos que santifiques estos dones con la efusión de tu Espíritu que ahora te presentamos, para que sean Cuerpo y Sangre de Jesucristo, Nuestro Señor. Por lo cual, cuando Cristo iba ser entregado a su pasión, voluntariamente aceptada, tomó pan…" En esta oración no se hace relevancia a la experiencia del encuentro, sino al poder objetivo (entendido como naturalmente eficaz) de Dios que penetra y transforma desde el estado numinoso las preces ofrecidas.

De esta manera, podemos observar cómo en el cristianismo medieval también se expresa un campo religioso, basado en la interioridad personal, y que establece su capital mediante el ejercicio hierocrático de la comunidad moral.

LA MODERNIDAD Y SUS EXPRESIONES

A partir de la expansión y la influencia de los procesos sociales occidentales tanto en las comunidades judías como en la nación islámica, éstas interpretaron su capital religioso. Las nuevas condiciones en que el mundo se desarrollaba, la expansión del Capitalismo,

de la idea de Estado-nación moderno y de la Ilustración, los cuales sostuvieron los principios básicos de liberalismo como democracia, derechos humanos, separación entre la Iglesia y el Estado y la supremacía de la racionalidad, entendida ésta como "cierta capacidad de extraer conclusiones lógicas, esto es un cálculo matemático valorativamente neutral, y en todo momento objetivable" (Apel en Palacios y Jarauta 1989: 33), permitieron una nueva visión del mundo.

Este proceso se establece a partir del desplazamiento de lo numinoso en la consciencia del hombre, mejor dicho en su mente, en sus capacidades mentales. Esta manifestación de lo divino se relaciona con un nuevo agente, el cual no solamente interpreta las verdades a partir de una hierocracia sino que asume completamente su capacidad para darle sentido a la tradición. El hombre exige del misterio una comprensión racional para que pueda obedecerlo, transformándose a sí en *subjeto* [51] . Esta interpretación está basada en la duda metódica, es decir en la capacidad que tiene el hombre en afirmar una verdad a partir de su posible irrealidad; de esta manera, el hombre racionaliza lo numinoso haciendo hincapié en la moralidad y en las prácticas de piedad que cada ser humano concibe.

Las primeras manifestaciones de modernidad las podemos encontrar en la cultura occidental dentro de la tradición cristiana. Como dijimos en el segundo capítulo, Lutero y los continuadores de la reforma como Calvino, Zuinglio, y en el catolicismo como San Ignacio de Loyola, fueron los personajes que representaron esta interpretación. Además, Erasmo de Rotterdam, quien formuló las bases de un humanismo religioso.

Con respecto a la interpretación que el *subjeto* realiza de la tradición cristiana, podemos encontrar tres formas: la primera, radical, en cuanto introduce todo el sentido en la eficacia subjetiva, la cual está regida por la voluntad divina mediante la comunicación mística, ya que el ser humano mediante la obligación moral reduce los poderes sacramentales, ciñéndose a una práctica piadosa cotidiana y laical. Esta moralidad tiene como fuente a la divinidad pero como agente al *subjeto*. La segunda, humanista, y por tanto realiza la interpretación mediante el ejercicio pleno de la voluntad humana, a través de la construcción del hombre perfecto (propiamente laical), quien debía dirigirse por libre arbitrio a la felicidad suprema, Dios; la tercera, ubicada entre ambas, permite que el *subjeto* viva su tradición a través de la institucionalidad de la Iglesia, la cual como depositaria de la divinidad, debe interpretar el camino correcto pero permitiendo que la acción sea un compromiso del hombre.

Estas tres visiones de la tradición se desarrollan paralelamente, dentro del cristianismo, mediante la oposición entre Lutero, Erasmo y San Ignacio. Martín Lutero (1483-1546 dC) desarrolló una teoría sobre la gracia, en la cual determinaba que el hombre por su propia naturaleza no es libre de hacer el bien, ya que después de la caída no es posible hablar del libre arbitrio, debido a que el hombre queda dominado por su profundo egocentrismo y el dominio de sus propias satisfacciones. Así pues, aunque él

[51] Este término debe ser entendido como lo hace el pensamiento moderno tanto en su versión racionalista y empiricista, en la cual el hombre es capaz de conocer la naturaleza sólo mediante su decodificación lógica. Utilizamos la ortografía subjeto en vez de sujeto, ya que hacemos hincapié en su raíz etimológica. Del latín *subiecto*, que deriva del frecuentativo de *subicio* (poner debajo, aplicar), y que deriva en *subiectus* (vecino, próximo, limítrofe).

intente hacer lo bueno, esta acción tiene como fuente su misma egolatría. De esta manera, la salvación se puede explicar por la sola *fide*, ya que lo menos importante es el contenido dogmático, y lo importante es la experiencia de la fe misma.

Esta teoría se reproduce en el *De servo arbitrio* (1525 dC), en el cual Lutero explicita que la libre voluntad es una ficción o un nombre sin realidad, ya que no está en manos del hombre hacer el bien o el mal, y por lo cual debe estar sujeto a la voluntad de Dios, y llevarla a su culminación mediante la acción. En contraste, podemos encontrar el *De libero arbitrio* de Erasmo de Rotterdam, en la cual Erasmo definió "que por libre elección entendemos una potencia de la voluntad humana, en virtud de la cual puede un hombre aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna o (puede) apartarse de ella". Así pues para él, la libertad de elegir entre el bien y el mal, era la condición *sine qua non* de la responsabilidad humana, ya que "si la voluntad no es libre no puede ser imputado el pecado (a los hombres), ya que no existe el pecado a menos que sea voluntario". En contraste, el Concilio de Trento reafirma la fórmula del Aquitanense, en la cual se sostiene que el creyente que practicaba el bien en estado de gracia, colaboraba a su propia salvación sin caer en el pelageanismo, ya que Dios siempre deseaba nuestra salvación, por lo cual el hombre sí podía ser agente de la gracia.

De esta manera, Lutero rechazó la ética aristotélica, en la cual se sostiene que las virtudes son adquiridas mediante la educación, ya que la moralidad está instituida en el *subjeto* a partir del contacto supremo con Dios, instaurada por la administración de la gracia. Erasmo, muy por el contrario, hablaba de una educación más racional e insistía constantemente en el gran provecho que podría obtener el cristianismo al asimilar la cultura clásica. De esta manera, Erasmo define los pensamientos principales para el establecimiento de una piedad laical. La Iglesia Católica prefirió establecer una piedad conservadora, en la cual el agente racional estaba determinado por la administración eclesiástica, depositaria y regente de la gracia mediante la institucionalización de la educación religiosa.

Mientras que en el pensamiento de Lutero se daba la reducción sacramental, en la Iglesia Católica se establecía la regulación de los sacramentos mediante la sistematización del canon litúrgico, el cual se desarrolló mediante la universalización del misal romano y la decadencia de las liturgias autóctonas como la mozárabe, la irlandesa, etc. Paralelamente la piedad subjetiva sin acuerdo sacramental en Lutero, derivó en el fortalecimiento de la profesión y de la observancia moral de cada persona, la cual encuentra su contraste en el desarrollo de la casuística y probabilismo jesuíticos.

Así pues, observamos que la racionalidad se transforma en el medio por el cual se instituye la legitimidad del capital religioso, generado a partir de la oposición entre especialistas y laicos. Los laicos son los agentes dinamizadores del campo, quienes mediante su participación representan a la heterodoxia. Debemos entender el término laico en el siguiente sentido, laico es aquél que no pertenece al grupo de los especialistas y que intenta asumir las responsabilidades religiosas mediante su propia comprensión.

Además, estas tres perspectivas también se desarrollaron en las tradiciones judía e islámica, claro está con referencia de su propia tradición. A partir del siglo XIX, la influencia occidental comienza a mostrar los primeros efectos entre los musulmanes. Las

autoridades religiosas denunciaban un abandono de la práctica de la religión expresada en una crisis moral, por la cual el musulmán había dejado de entender y cumplir con los mandatos de Allah. Esta crisis, surgida a partir de la incomprensión del surgimiento del nuevo agente, el *subjeto*, derivó en la creación de una nueva interpretación racional de la doctrina islámica.

Este movimiento, que se desarrolla en todos los países islámicos, encuentra su mayor expresión en el llamado *Salafiyya*, el cual coincidía con el de Aligarh que sostuvo la apología de un Islam, genuino y bien entendido, como religión que se adapta a todas las épocas y a todos los estadios de la cultura. Coincidían ambos grupos en el respeto al Corán pero atacaban el abuso del Taqlid, el *magister dixit* y en la reafirmación de ciertas formas que se estimaban necesarias, como por ejemplo el establecimiento del Ijtihad, libre examen y uso de las fuentes, y la supresión de la poligamia. Pero también habían grandes diferencias entre los movimientos, tanto en su orientación como en los medios recomendados. Así pues mientras en la India habían causado más impresión las diferencias culturales, y en nombre del progreso se pretendía elevar más el nivel del Islam a través de procedimientos europeos, en Egipto se buscaba una interpretación de la crisis islámica acudiendo a remedios internos. Los primeros protagonistas de la *Salafiyya* son Gamal al-Din al-Afgani y Muhammad 'Abduh, quien es considerado el *muhaddid* del decimocuarto siglo (Pareja: 1975).

Este movimiento se caracteriza por donar una comprensión racional de la doctrina, enfatizando el ejercicio de la conciencia en el cumplimiento de las prácticas y costumbres heredadas por la tradición. Desde luego, es natural entender cómo dentro del Islam, una sociedad constituida dentro de límites muy claros, se privilegió la comprensión no en base a principios seculares como en el judaísmo sino en base a su adhesión a la tradición. Se opuso efectivamente a una vivencia desinteresada del Islam, mayormente vivida por el grueso de la población, cuya vida religiosa se limitaba a la simple observancia de la Ley sin preocuparse por buscar un fundamento o una vivencia profunda del misterio. Este grupo puede ser comparado con el Liberalismo tanto judío como cristiano, en cuanto a su lejanía de una vivencia religiosa legitimada por la tradición. De este grupo han surgido la minoría secular no organizada que vive usualmente en la Diáspora, tanto en Europa como en América. Este grupo, al cual le hemos denominado liberales, lejos de restarle importancia a la observancia de la Ley, se caracterizan porque su práctica no es obligatoria ya que su racionalización no ha sido dirigida hacia la tradición sino ha tenido como referente al individuo.

El más importante movimiento conservador fue *Salafiyya*, el cual tiene su mejor exponente en la labor literaria de Muhammad Ab'duh, en cuyas obras la *Risalat Al-Tawhid* y sus comentarios al Corán, expresa el fundamento de la nueva posición dogmática. El punto de partida de la *Salafiyya* es la aceptación indubitable del deplorable estado del Islam que se encontraba en aquella época, falto de una unidad legislativa aún en la *sunna*, en la cual conviven cuatro escuelas jurídicas y viciada por la ignorancia y falta de progreso científico. La culpa, según el autor, pertenece a los musulmanes que han perdido el sentido del genuino Islam, y por lo cual se debe retornar a la vida de los salaf (deriva de *s-l-f*. Tiempo pasado, antepasados), y a una comprensión del Corán, desembarazada de una exégesis amontonada durante siglos.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

La solución consistía en aplicar a todas las órdenes de la actividad musulmana, empezando por reformar todos los grados de modo que no sea ciegamente profana ni excesivamente conservadora, utilizando todos los recursos de la propaganda moderna como prensa, conferencias, etc. Esta postura dogmática coincide en lo sustancial con la posición tomada por Algazel .

Para Muhammad Ab'duh, el argumento de la existencia de Allah se deduce de la contingencia de los seres y se confirma por el orden y la armonía que reinan en el universo. Así pues, se puede con la sola guía de la razón, llegar a conocer la existencia de algunos de los atributos de Allah, pero no su modalidad *kayfiyya*. De esta manera se sostiene que Allah no se parece en nada a sus criaturas sólo tiene relación en haberlas creado. Así pues es necesario creer en la existencia de Allah como eterno, viviente, único ser necesario, dotado de inteligencia, voluntad y poder, y que obra por libre elección sin que ninguno de sus actos sea fortuito o exigido por la obligación de hacer lo que mejor sea para sus criaturas (Bonaud 1996, 1997a, 1997b; Al-Balagh 1996; Subhani 1997, 2000; Subahmi 1999).

Dentro de esta concepción, la profecía se valora como aquel elemento que trasciende los angostos límites de la existencia temporal, ya que el espíritu humano con la sola luz de su razón no puede investigar los secretos de la otra vida y necesita quien le guíe y le instruya. Así pues, la profecía es para la sociedad humana lo que la razón es para los individuos. En su obra declara que Mahoma es el último y mayor de los profetas, cuya extraordinaria vida es la prueba de su misión.

Con respecto al libre albedrío, Muhammad Ab'duh niega que exista para su tiempo alguna secta que afirme el absoluto dominio despótico de Allah sobre los actos humanos, por lo cual el hombre tiene consciencia de su facultad de elección, pero reconociendo el poder de Allah sobre sus actos.

En lo que toca a la filosofía se hace notar que nunca se ha impedido a los filósofos buscar la recta vía según las leyes de la razón porque ésta es en definitiva la que decide entre lo bueno y lo malo, la verdad y el error, y recibe lugar preeminente en el Corán. A la filosofía corresponde escudriñar las leyes del universo y de la naturaleza humana, y limitarse a ello sin volver al error de invadir el campo de la religión, según Ab'duh, causa de la ruina y del estancamiento de la cultura islámica. Debido a esto, considera que es necesario, acudir a la religión como factor poderoso de moralidad y base de civilización y de progreso. Según él, la moral islámica se basa en la fe, en la sinceridad, en el cumplimiento de los valores religiosos, en la ayuda mutua fraterna con el fin de promover el bien y evitar el mal, haciendo que reine la justicia y la equidad.

Con respecto a la *Sharia*, las *Salafiyya* se muestra muy radical, critica su rigidez y el exclusivismo de las cuatro escuelas, las cuales habían desarrollado estériles discusiones. Para el bienestar del Islam es indispensable que cada generación tenga en cuenta las exigencias del tiempo y adopten normas ajustadas de acuerdo a sus necesidades, por lo cual el remedio estaba en ejercer radicalmente la Ijtihat y atenerse al principio de la maslaha (necesidad, conveniencia, utilidad de la comunidad), principio tan imperativo que habría que darle la ventaja aún si se hallara en contradicción con el texto de la tradición o el Corán. La Salafiyya no duda en declarar temporales y anticuadas algunas

disposiciones de éstas, buenas para las circunstancias del siglo VII pero no como normas inmutables.

En cuanto a las reformas sociales, una de las ideas más importantes de los salafíes, fue la condición de la mujer. Según esta interpretación no existía nada más adecuado al Islam con la vida moderna, que el elevado grado reservado para la mujer en el Corán. Rechazaban la poligamia y exigían elevar el nivel de la educación femenina, lo cual permitiría el ingreso a los estudios universitarios y el ejercicio de diversas profesiones, consecuencia de ello, se igualaría a los hombres en derechos y responsabilidades.

Los alumnos de Muhammad Ab'duh, Mustafá al-Maragi y Al-Manar desarrollaron claramente todas las tendencias de la *Salafiyya*, reforzando las nuevas interpretaciones mediante un análisis de la tradición y la ideología islámica. Posteriormente, dentro de esta tradición surgieron personajes como 'Ali 'Abd al-Raziq y Taha Husayn, los cuales llevaron al extremo las ideas de la *Salafiyya*. El primero, declarando que el Califato no tenía absoluta autoridad, ya que no era voluntad de Allah que la fuerza o la debilidad del Islam se halle vinculada a una u otra forma de gobierno. El segundo, sustentando que la mayoría de las tradiciones que profesaban los islámicos tenían un origen espurio, en cuanto pertenecían al folklore anterior a Mahoma. Ambos intelectuales habían estudiado en Europa pero a la vez eran expertos en la ley islámica, por lo cual a través de un método académico intentaron reinterpretar la tradición.

Desde esta perspectiva, la *Salafiyya* reasume el ritual como un instrumento que sirve para comunicarse con Dios, el cual debe ser interpretado según las condiciones en las cuales se halle el musulmán. Transforma las prácticas rituales en prácticas condicionadas por el tiempo y el espacio, sin afectar su naturaleza. Todos los ritos islámicos mantienen su forma pero son convertidos en medios por los cuales las conciencias determinan su valor según el momento y las condiciones.

De igual manera, la memoria religiosa se ve convertida en una memoria del pueblo nacional, en vez de la historia del pueblo musulmán; es decir, el surgimiento de cada nación permitió la construcción de una memoria regional pero que siempre reivindicaba su adhesión al pueblo islámico de manera mediata. Además, se rescata el esfuerzo del pueblo por la obtención del progreso social tanto a nivel nacional como internacional; un ejemplo de ello fue el pedido del presidente Burguiba de Túnez en 1960, el cual mediante la comparación del subdesarrollo con un estado de guerra solicitaba al pueblo que no dejara de trabajar en el mes de ramadán, y al que no pudiera hacerlo se acogiera a las dispensas que contempla la ley para los combatientes de la guerra santa.

El desarrollo de esta tendencia originó el surgimiento del fundamentalismo islámico, el cual es expresión de una vivencia de la tradición originada por el vacío que genera una extrema racionalización de las costumbres religiosas. Cuando el musulmán se expone ante el vacío de las tradiciones, y de una u otra manera, se percata de la ausencia del sentido de éstas, dirige su atención y toda su voluntad a una creencia y a un cumplimiento fundamental de la religión. Este fundamentalismo, es básicamente, expresión de los musulmanes que han tenido un largo y constante contacto con la cultura occidental, que han vuelto a los orígenes a partir de su adhesión a los principios islámicos. Esta relación permite sobrevalorar la acción individual, en cuanto es entendida como expresión emanada de Dios. Citamos la carta propalada por los medios de

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

comunicación estadounidenses, la cual fue atribuida a Muhammad Atta, uno de los pilotos suicidas del atentado ocurrido el día 11 de setiembre del 2001, contra el World Trade Center en Nueva York: ***"…Purifica tu corazón y límpialo de todas las cosas de la tierra. El tiempo de la diversión y de la intrascendencia terminó, el tiempo del juicio ha llegado. Por eso necesitamos utilizar estas pocas horas para pedir a Dios su perdón. Tienes que estar convencido de que estas pocas horas que te quedan de vida, son muy pocas, ya que empezarás a vivir la felicidad, el paraíso infinito. Sé optimista, el profeta siempre lo fue… Oh Dios, ábreme todas las puertas, ayuna, debes pedir a Dios que te guíe, que te ayude. Sigue rezando durante esta noche y sigue recitando el Corán…"; "…No hay otro Dios, que el Dios de la tierra y de los cielos. Yo siendo un pecador, soy de Dios y a Dios vuelvo…"***

En esta carta se manifiesta como se exalta el sentido escatológico islámico, el premio del paraíso y la voluntad divina, pero todo a través del ejercicio de la consciencia, la cual asume la responsabilidad y define el acto. De esta manera se demuestra cómo el fundamentalismo es una actitud que toma como referente la tradición dentro de un esquema moderno, el cual ha sido desvirtuado por el incremento de la falta de sentido. Es igual que tomar contenidos constituidos a partir de una determinada circunstancia histórica y utilizarlos dentro de esquemas distintos, por ejemplo cómo el concepto de persona propio del Islam, en el cual la particularidad personal está definida por la libertad, entendida esta como la capacidad de aceptar entre las oportunidades del bien administradas por la comunidad moral, es interpretado dentro de una estructura racionalista, por lo cual esta identidad se ve convertida en medio o instrumento de una de serie de racionalidades signadas por la estructura institucional.

La vivencia de la ley en el fundamentalismo es un experiencia extrema del cumplimiento, tanto a nivel moral, ritual, como en el manejo de la memoria religiosa. Desvirtúa el espíritu de la tradición, debido a su necesidad de satisfacer el gran vacío del cual es producto. La tradición, en cuanto elemento constituyente de la dinámica del campo religioso y en cuanto base de la instauración de relaciones de poder, también está sujeta al desarrollo de las estructuras sociales, proceso que no disminuye la dignidad de la tradición; esta síntesis, verdaderamente dialéctica, entre el contenido y las estructuras permite que se genere en cada época una vivencia del poder conveniente y equilibrada, la cual sirve para dar una coherencia real a las sociedades. El intentar reivindicar contenidos anquilosados desde perspectivas inapropiadas, destruye la naturaleza de los contenidos y reprime la realidad de los procesos civilizatorios.

El hecho que la tradición cambie con respecto a su propio campo y a la dinámica interna de éste, no significa el olvido de ésta, sólo afirma el proceso de transformación natural a todas las dinámicas sociales.

Cabe mencionar que esta referencia a la tradición es posible especialmente en el Islam ya que su sociedad ha mantenido la capacidad de crear una coherencia propia, independiente y ampliamente autónoma; por lo cual las búsquedas de sentido no se encuentran en la secularización sino en el incremento de la importancia de la vida tradicional, lo que no conduce necesariamente al fundamentalismo. En toda sociedad expuesta a los procesos modernos ocurre esta polarización; siempre existen diversas reacciones a la misma condición: la primera es la apertura de los planos y campos, en

busca de una consolidación de la coherencia simbólica propiamente individual que generalmente halla su desarrollo en el cosmopolitanismo; la segunda garantiza la seguridad mediante la construcción de un experiencia sólida de la legalidad, encarnada en la ley y en el ritual, la cual permite un enclaustramiento, una mirada desde los límites hacia el interior.

Así pues, esta legitimación de los medios de salvación está condicionada por una interpretación del capital religioso, basada en una concepción del Islam definida a partir de un estado teocrático, en el cual el poder político está regulado por la jerarquía sagrada; además se privilegía una visión de comunidad rígidamente cohesionada en donde la pluralidad es peligrosa, debido a que daña la integridad de los principales símbolos, por lo tanto se exalta una memoria colectiva, en la cual no se considera las diversidades, aún en la misma sociedad, como las de clase, intereses, gustos, asociaciones, etc.

Caso contrario ocurrió con el judaísmo una vez que salió de la vida de los *ghettos* en Europa (Vidal Naquet 1996: 111-197). Los judíos vivieron la modernidad de manera distinta. Una vez que las reformas liberales permitieron la igualdad de sus derechos, ellos obtuvieron un amplio desarrollo en casi todas las actividades de la vida y promovieron una estrecha relación con las sociedades occidentales que las habían acogido. De esta manera, las manifestaciones religiosas en la modernidad dentro del pueblo judío también posee tres tipos: el primero, el liberal. Este movimiento religioso aparece en los círculos alemanes y ashkenazitas de la Europa del Este, y buscó interpretar la religión como una actividad no fundamental en la vida de todo judío, como diría Brinker, uno de los representantes notables del secularismo actual en Israel: "Hace ya 120 años que ser judío no implica ser un judío creyente. Durante dos mil años el judaísmo fue una conjunción de religión y nacionalidad, e históricamente quien abandonaba una de ellas abandonaba también la otra. El consejo comunitario de Amsterdam advirtió a Baruj Espinosa: ***Si no concurres regularmente a la sinagoga, no te consideraremos judío y serás anatematizado. Espinosa no acató, y fue excomulgado del pueblo judío por haber abandonado la religión judía***" (Geifman).

La figura más representativa de este movimiento a mediados del siglo XIX fue Heinrich Heine (1797- 1856), cuya personalidad se transformó en símbolo del laicismo judío. Fue hijo de una madre con fuertes tendencias asimilacionistas, mas su tío, uno de los más imprtantes banqueros de Hamburgo, procuró instruirlo en el judaísmo. Heine fue a un liceo católico, comenzando así una vida llena de constantes críticas y habladurías tanto por parte de judíos como de cristianos. Toda su vida se rebeló contra la sociedad en que vivía y sin embargo, de alguna manera, aceptaba a regañadientes normas que rechazaba. Estudió leyes y terminó su carrera para conformar a sus padres, pero jamás practicó la abogacía. Heine fue un revolucionario que advirtió de los peligros de la revolución; un poeta alemán que temía al carácter alemán; un enemigo de la religión institucionalizada que se casó en una iglesia católica parisina; un hedonista, abanderado de la libertad sexual, que se casó muy burguesmente con una modesta vendedora parisina casi analfabeta; un abanderado del orgullo judío que rechazó el servilismo de los judíos que se convertían al cristianismo por interés, lo que no impidió que él actuara precisamente de ese modo que tanto condenaba.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Su relación con la religión nos abre luminosas sendas con las cuales podemos comprender cómo surge esa nueva interpretación del ser judío. Quien conoce la biografía del romántico alemán podría juzgar su actitud como simple abandono absoluto de la vivencia de su pueblo, pero la figura de Heine supera estas primeras impresiones, en cuanto él no se siente extraño a su pasado, sólo lo asume dentro de su realidad, un contexto de diáspora, en el cual el ser judío ha encontrado una diversidad de experiencias y contrastes. En la biografía elaborada por Lossin, él nos narra como el poeta al final de su vida volvió al judaísmo y ante este hecho uno de sus amigos le preguntó por qué lo hacía, a lo que respondió: "Nunca negué mi judaísmo y no volví a él porque nunca lo abandoné."

Esta actitud nos demuestra cómo las aparentes contradicciones en la vida de Heine poseen sentido; como todo pionero, crea un camino que nadie anteriormente había andado y que por lo tanto estaba sujeto a yerros y exageraciones. Su vida sirve de paradigma de aquello que Lossin titula significativamente "Judío de tercera clase", definiendo con precisión el tipo de judaísmo de Heine: "¿Cuál es entonces la naturaleza de ese judaísmo al que Heine no volvió porque nunca lo abandonó? En la terminología de nuestros días es el judaísmo laico, libre o nacionalista. Es el judaísmo que libera a millones de judíos que viven en la época de "la muerte de Dios" de tener que elegir entre la ortodoxia o el reformismo. Es un judaísmo de tercera clase, que no obliga a sus miembros a creer en los postulados esenciales de la fe o a cumplir ciertos preceptos. Su fundamento es el sentimiento."

Así pues, Heine privilegia la condición histórica, encarnada en su persona, y no el cumplimiento ritual, enmarcando su judaísmo dentro de una consciencia cívica, en la cual pertenecer al pueblo judío significaba aceptar un conjunto de normas de valor y no sostener creencias y prácticas que perdían sentido frente al individuo. Este camino abrió la búsqueda de lo numinoso en las obras del hombre, a partir de las cuales la sociedad encontraría nuevos referentes simbólicos. De esta manera, Heine encarnó a un judío nuevo en su época, único en su generación, pero que dos o tres generaciones más tarde sería algo corriente: un judío que se veía como miembro de un pueblo y no de una religión.

Los juicios sostenidos sobre Heine por otros judíos también son importantes para comprender como la visión de la vida judía ha cambiado a través de esta época; algunos lo estigmatizan, otros lo admiran. El juicio de Isaac Deutscher, intelectual de finales del siglo XIX y principios del XX, quien vió en él a un "judío no-judío" junto a Marx, Spinoza, Rosa Luxenburgo, Trotsky y Freud; y el de Max Nordau, que en su discurso ante el Primer Congreso Sionista (ocurrido a finales del siglo XIX) lo colocó junto a los grandes profetas y legisladores del pueblo judío como Hillel, Filón de Alejandría, Ibn Gabirol, Yehuda Halevy, Moshe Maimónides y Spinoza.

La condición más importante de todos aquellos hombres, y principalmente del insigne literato, se puede resumir en un frase citada de Lossin: “Su fundamento es el sentimiento”. Esta idea nos permite establecer cuál es el carácter de esta nueva cosmovisión: la realidad humana, esa realidad que supera “el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre” (Marx 1962: 44). Marx en *Sobre la Cuestión Judía* nos explica este proceso; cuando las sociedades han permitido que los

valores se sobrepongan a las condiciones reales, estableciendo un sistema ideológico, en el cual se privilegian las relaciones abstractas, alejadas de la humanidad, se instaura la enajenación. Este sistema enajenado se expresa en la ley sin espíritu, sea ritual, sacramental, política o científica. Para cambiar esta rigidez estéril es necesario reencontrarse con la identidad del hombre (el sentimiento, del cual nos habla Lossin), no entendido como categoría conceptual sino como realidad personal.

Marx define la esencia del judaísmo de su época en cuanto "a la necesidad práctica, [e] interés egoísta". Esta idea no debe tomarse como un desprecio al judío en sí, sino ante la general condición "que la actitud suprema del hombre es la actitud *legal*, la actitud ante leyes que no rigen para él porque sean las leyes de su propia voluntad y de su propia esencia, sino porque *imperan* y porque su infracción es *vengada*" (Marx 1962:42). Esta crítica también la sostiene con respecto al probabilismo y casuística jesuítica, que en muchas oportunidades optó por un conservadurismo estratégico, evidentemente político.

Así pues, esta nueva interpretación buscaba establecer un nuevo simbolismo a partir ya no de la rigidez de una institución que mantenía para si el derecho de interpretar las revelaciones numinosas, bases del sentido social, sino de la apertura de los deseos de cada ser individual en busca de lo primigenio, los cuales debían ser proyectados a la sociedad mediante estrategia diferentes.

Como reacción a esta interpretación liberal, alrededor de 1815, se formó un grupo de reforma, llamado conservador o tradicionalista. El portavoz de esta reacción fue Solomon Schechter, el cual sostuvo que era absurdo convertir el judaísmo en un puro subjetivismo, en el cual no podría diferenciarse la realidad propiamente judía a la sociedades europeas de ese tiempo. Él estableció una vía media en donde el judaísmo aceptaba las fuentes básicas como la *Torah*, el Talmud y los sintetizaba con una serie de divergencias y opiniones entre los creyentes. Este judaísmo conservaba siempre su carácter fundamentalmente pragmático orientado a la vida y a la acción (lo que en cierta forma guarda estrecha relación con la concepción de la historia) como categoría religiosa propia del judaísmo.

Los judíos que elaboraron esta nueva visión respondían a la necesidad de incorporar la sistematización racional al contenido tradicional rabínico, por lo cual reinterpretaron el capital religioso o medios de salvación a través de la consciencia, reafirmando el carácter constitutivo del pueblo judío. Este conservadurismo mantuvo como convergencia maximalista los Trece Principios establecidos por Maimónides como interpretación fidedigna de la revelación. Esta interpretación utilizó como principal estrategia el estimular la continua investigación y penetración del fondo inalcanzable y eterno de la *Torah*, por lo cual al practicante judío se le incitaba al estudio constituyéndola no como una simple práctica sino como en sí, una obra religiosa.

La racionalización propia de las comunidades judías en Europa, permitió transformar la moralidad en una serie de valores, los cuales mezclaban las obligaciones religiosas y las obligaciones civiles propias de las ciudades europeas, entre los cuales se contaban el respeto de la libertad individual, la propiedad privada, etc. Estos valores se transformaron en prácticas sociales, las cuales sirvieron para mantener las unidades en la Diáspora mediante la creación de una serie de organizaciones cuyos antecedentes los podemos encontrar en las primeras comunidades judías posterior a la destrucción del Segundo

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Templo de Jerusalén. Las comunidades que privilegiaron este tipo de organización, fueron las de origen *ashkenazim* y las germano parlantes mediante la creación de las se llamarían luego *kehilim* y que contaban con grupos sionistas, comités educacionales, comités de damas, centros culturales, etc.

Este estilo judío de vivir la Ley reivindicó la relación clásica establecida en el pensamiento talmúdico entre el estudio (pensamiento) y la práctica, subrayada por el Rabi Aqiba, por el cual no se plantea el conflicto entre la fe y las obras, pues la fe judía sólo existe verdaderamente si se encarna plenamente en una vida santificada y regulada por las obras de la Ley. Con respecto a este cumplimiento se define la retribución personal que Dios da al hombre. De esta manera en el judaísmo básicamente se sostiene en dos opiniones: la primera sostiene que Dios recompensa en esta vida a los que observan directamente sus leyes y que también los castiga a los que no las observan; la segunda sostiene que la virtud lleva en sí su propia recompensa, y que el pecado o vicio lleva en sí su propio castigo.

Esta actitud frente al premio o castigo estableció la pregunta sobre la inmortalidad del alma. El judaísmo de la reforma, seguido también por algunos intérpretes ortodoxos prefirió considerar que la parte verdaderamente significativa era la doctrina de la inmortalidad del alma, siempre y cuando ello no implique la mera supervivencia de un alma nebulosa sino la continuación de la existencia de toda la personalidad humana, que es lo que a su juicio es la verdadera doctrina de la resurrección. Esta doctrina explicita que el judaísmo no es propiamente una religión salvífica, en el sentido de que considera que la vida terrenal es buena por sí misma y no sólo como medio para llegar a la vida eterna.

Esta visión permite ver cómo el judaísmo tiene un carácter mundano y al mismo tiempo trascendente, expresado por un rabino del siglo II así: “Es mejor una hora de buenas obras y arrepentimiento en este mundo que la vida del mundo futuro; pero es mejor una hora de beatitud espiritual en el mundo futuro que toda la vida de este mundo.” Esta convención doctrinal permite ver cómo en el judaísmo conservador el sentido religioso se ha podido ampliar a actividades fuera de la esfera sagrada, por lo cual se compensa la práctica ritual con la práctica social. Comprenderemos mejor estas relaciones estudiando el caso peruano en el próximo capítulo.

El tercer grupo dentro del judaísmo actual, es llamado Ortodoxo. Este grupo se caracteriza por haber desarrollado dentro de un grupo de sociedades modernas, una vivencia de la Ley y de la tradición judía, la cual ha permitido consolidar una experiencia basada en la observancia. La legitimación del medio de salvación se ha dado por contraste ante el extremismo liberal de otros judíos que, en pos de la constitución de una nación, han dejado de practicar la religión. Para los ortodoxos esta actitud trae consigo la posibilidad del abandono de la identidad propiamente judía, de la historia de los profetas y del dolor del pueblo de Israel.

Los primeros ortodoxos aparecieron en el siglo XIX y se constituyeron en grupos cerrados negándose la oportunidad de establecer relaciones con todo aquello que significara modernidad. Religiosamente hablando todos se oponen al laicado, ya que consideran que este estado desvirtúa el Pacto de la Alianza del pueblo hebreo.

La idea fundamental de la ortodoxia está basada moralmente en las leyes de la Biblia y en el Halakhá, y su memoria colectiva está dirigida hacia la llegada de la era mesiánica, la cual liberará al pueblo de Israel de la situación de letargo en la cual ellos creen haber caído. Ellos se oponen radicalmente a cualquier tipo de racionalización sea de tipo ético o doctrinal, pero asumen conscientemente estrategias que permitan combatir esta racionalidad. Esto permite observar que la propia actitud ortodoxa es una contrarracionalización que halla sus fuentes en los mismos procesos modernos.

La ortodoxia posee menos del 20% de la población judía de Israel y viven en los barrios ortodoxos de Mea Shearim y Benei Brak, los cuales se ubican en los alrededores del centro de Jerusalén. Rechazan las principales instituciones civiles para preferir una vida de encierro dentro de sus mismas agrupaciones. Rechazan el servicio militar, la instrucción de los hijos tanto a nivel colegial como a nivel universitario, no admiten su asimilación del trabajo propios de la realidad actual, y finalmente, mantienen un hermetismo sobre sus prácticas y vida familiar. Toda esta problemática subyace en el hecho que los ortodoxos no desean incorporarse al sistema de valores propios de la modernidad, por lo cual consideran a la democracia como un mero juego de reglas, la cual es utilizada sólo para garantizar la reproducción de sus formas de vida, pero en lo restante, es descartada por completo.

Ante esta actitud, Brinker opina en una entrevista dada a Geifman: “El entendimiento sólo puede darse entre dos partes que aceptan que las normas democráticas son normas de vida. En cuanto a aquellos que no aceptan las normas democráticas, el lema debe ser "sin transacciones, hasta la victoria total del sector democrático". Y esto tiene aun más vigencia en relación a los miembros de '*Gush Emunim' y* de la extrema derecha israelí.”

Esta relación íntima entre el hombre político y el hombre religioso dentro de la ortodoxia judía, es una consecuencia del ideal constituido de la experiencia de Dios que se ha transformado mediante la conciencia en las nuevas formas del campo religioso.

Así pues a través de la descripción de las diversas formas de capital y campo religioso tanto de judíos e islámicos surgidas a partir de la modernidad hemos establecido cómo éstas se regulan a través de la consciencia y se proyectan a los procesos sociales.

LAS CREACIONES RELIGIOSAS DEL SECULARISMO

Esta nueva experiencia de lo sagrado es producto del desarrollo *de la vuelta al origen* teniendo como principio la vivencia del individuo, mediante la sacralización de sus acciones simbólicas. Así pues, el arte y el pensamiento ya no son vehículos de la divinidad sino han tomado para sí ese papel. Cuando el laico percibe su independencia de la autoridad religiosa, su derecho a actuar y pensar libremente y, siente la falta de sentido de las instituciones morales, se inicia el proceso de la secularización. Este término no expresa la negación de lo sagrado y de sus manifestaciones, entendidos como los límites de lo ilimitado, sino simplemente, la negación del derecho que tiene el depositario oficial del misterio (los especialistas). Esta negación produce la equiparación,

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

a partir de la colocación del *axis mundi* en el individuo, de los distintos planos: el religioso, el artístico, el filosófico y el científico, los cuales se tornan yuxtapuestos y a la vez tangentes; lo primero, porque realizan una misma función, es decir representar lo sagrado; lo segundo, porque entre ellos surge una constante interacción y conflicto.

La independencia del campo religioso o "la rationalisation" de la religion doit son "autonormativité" propre, relativement indépendante des conditions économiques (qui "n'agissent sur elle que comme 'lignes de développement'"), au fait qu'elle dépend fondamentalement du développement d'un corps sacerdotal, doté de tendances et d'intérêts propres, de même le processus qui conduit à la constitution de l'art en tant qu'art est corrélatif d'une transformation de la relation que les artistes entretiennent avec les non-artistes et, par là, avec les autres artistes" (Bourdieu 1971b: 51) [52] . Este proceso es el producto de la introducción del sentido en el individuo, el cual ya no se relaciona con Dios a partir de su consciencia sino establece las relaciones sagradas con su propia coherencia y unidad simbólica.

Lejos de significar ateísmo, el secularismo es la comprensión de lo sagrado a partir de lo individual. No significa que el nuevo agente religioso niegue la tradición, antes bien la reinterpreta, sino reafirma la negación de la administración jerarquizada del capital religioso; usualmente en el secularismo, el individuo mantiene una relación con diversas tradiciones pero niega su adscripción a una comunidad moral. La pérdida del sentido de las instituciones jerárquicas devienen por el hecho de una mayor especialización de la división del trabajo social, a partir del cual, los campos artísticos e intelectual se escinden del religioso y se autoproclaman como homólogos en naturaleza y poder. Este proceso ha surgido en la cultura cristiana y por extensión en la cultura judía. Estas dos tradiciones, después de un desarrollo social muy acelerado, han creado un sistema ideológico, en el cual existen formas secularizadas de religión. Esta nueva dinámica de los campos está regulada por la oposición existente entre los sacerdotes, poseedores de lo tradicionalmente religioso y los nuevos intérpretes de la verdad: artistas, filósofos y científicos. El secularismo no se ha desarrollado plenamente en la cultura musulmana, aunque existe un mínimo porcentaje de la población que ha asumido esta experiencia, no se ha formalizado en la construcción de instancias especiales. Así pues en esta cultura, el Canon Oficial está regulado por una experiencia moderna de lo sagrado, inspirada en la tradición.

Las primeras expresiones del secularismo las encontramos en la primera mitad del siglo XIX, en cuanto ya se había formalizado un sistema ideológico producto de la Ilustración Francesa, que había permitido la constitución de principios fundamentales, los cuales versan sobre la dignidad del hombre y las más elevadas expresiones del espíritu humano. Las búsquedas sagradas del hombre encuentran otros objetivos, que aunque estructuralmente no encuentran variación se saturan de novedosos significados, los

[52] "La racionalización de la religión debe su "autonormatividad", ligeramente independiente de las condiciones económicas (que sólo influyen en ella como líneas de desarrollo), al hecho de que éstas dependen fundamentalmente del desarrollo de un cuerpo sacerdotal, dotado de tendencias y de intereses propios. Asimismo, el proceso que conduce a la constitución del arte, como tal es correlativo a una transformación de la relación que los artistas mantienen con los que no son y por ello, con los demás artistas" (Traducción personal).

cuales sujetan la realidad humana instituida en la sociedad.

Estas búsquedas hallan su satisfacción en diferentes símbolos a través de la historia en los diferentes contextos. Una sociedad secular ha vaciado los templos y sinagogas para llevar lo sagrado a las ideas y a los actos, los cuales donan sentido a la vida social; el arte y la filosofía que anteriormente eran vehículos que conducían a la divinidad se convierten a la vez en medio y objeto, produciendo una vivencia religiosa en constante actitud crítica. Cuando la función del pensamiento primero que se piensa a si mismo ha encontrado un nuevo lugar en el individuo surge el hecho de la separación de la obra de quien lo creo; es decir, una obra o un concepto si bien sirven para conducir al ser humano en el encuentro de la realidad suprema mediante el acto creador, debido a ese mismo acto, a la vez, se convierte en el fin de la misma búsqueda. Esta escisión permite generar una cosmovisión en la cual lo cotidiano se transforma en un imperativo sagrado, sujeto a las operaciones de la crítica.

Esta nueva estructura está basada en la interacción de los individuos, los cuales se entienden como realidades únicas y cerradas. Ellos mediante una acción volitiva proyectan sus deseos a las grandes ideas del siglo, como la libertad, la justicia, la igualdad, ya no entendidas como el premio de la *Civita Dei* sino como el compromiso de la acción humana que debe participar en la construcción de estos valores. Usualmente, este nuevo compromiso ataca a las manifestaciones tradicionalmente religiosas para legitimar su sentido.

El hombre secular, ante el vacío de la vida, inventa una serie de obras que complementan la acción humana con su sentido. Nosotros analizaremos dos experiencias seculares importantes, a partir de las cuales definiremos como se crea el nuevo capital religioso. El primero es el marxismo, el segundo el arte, estudiados en la judería; no lo desarrollamos para los musulmanes debido a que el número de agentes seculares dentro del Islam es reducido y no están organizados suficientemente; además, esta tradición ha sido contraria a todas estas expresiones ya que ellas estructuran la decadencia del sistema religioso moderno tradicional.

Los valores seculares se constituyen como superiores al cumplimiento de los mandatos de la jerarquía de la comunidad moral tradicional, por lo cual combaten en pos de la legitimidad de sus cánones.

Hemos escogido el marxismo como categoría de análisis ya que es una corriente que buscó instituir una nueva antropología con el objetivo de instaurar formas culturales, en las cuales el hombre, obra y pensamiento, sea la base de una acción social justa, libre y solidaria. Usualmente se describen las relaciones existentes entre la sociedad occidental y el marxismo pero se deja de lado el importante papel de los judíos en el conocimiento y participación de esta corriente. La relación de los judíos de Europa del Este con la Izquierda data de la segunda mitad del siglo XIX. El pueblo judío, obligado a vivir en provincias periféricas por el régimen zarista, el cual restringía sus derechos laborales y su acceso a la educación confinándolos en pequeños pueblos (*Shtetls*), los limitaba al cumplimiento de labores como artesanos, vendedores ambulantes, tareas domésticas u otras menores, que apenas les permitían sobrevivir. Esta situación permitió que alrededor de siete millones de judíos de Europa del Este, que fundamentalmente hablaban yiddish,

vivieran su pobreza en una situación de encierro cultural.

Esta crisis permitió la migración de los judíos a América pero sobre todo el surgimiento del Socialismo Judío, una expresión clara que el pueblo hebreo que habitaba esa región ya no centraba sus esperanzas en las promesas religiosas, sino deseaba construir su propio futuro a través de sus propios valores. El Socialismo Judío surgió principalmente por dos factores: una vasta clase trabajadora oprimida y una *intelligentsia* aculturada pero no necesariamente asimilada, influida tanto por el socialismo ruso y el nacionalismo judío. Las primeras organizaciones socialistas judías aparecen en la década 1870, las cuales buscaban sintetizar los principios generales del socialismo con las necesidades particulares de la sociedad judía. Esta síntesis tuvo tres grandes tendencias en la comunidad:

Los internacionalistas, que propugnaban la asimilación, ya que para ellos las diferencias nacionales quedaban sumidas en la lucha de clase. En esta tendencia se ubican diversos grupos, entre ellos los judíos, que a mediados del siglo XIX, cuestionan los valores tradicionales, interesándose por las ideas constitucionalistas de Occidente y simpatizando con el movimiento decembrista que preconizaba ideas socialistas con un fuerte tinte jacobino. Fueron judíos los primeros en traer el marxismo de Occidente a Rusia; entre ellos se destaca Aksel'rod, considerado un teórico tan importante como Plekhanov. Además Aron Liberman, quien intenta establecer en 1880 una sección judía en el marco del movimiento socialista internacional (no somos judíos; somos socialistas que hablamos yiddish). Piénsese en Martov, líder de los mencheviques, quien luego de desempeñar un papel importante en la formación del movimiento socialista judío en Vilna (*el Bund*), regresa a Rusia donde influye sobre Lenin y combate *el Bund* al que condenaba por nacionalista. Por último están los bolcheviques, entre los cuales podemos citar a León Trotsky (Brostein) y Rosa Luxemburgo fuera de Rusia; entre los lugartenientes de Lenin estuvieron Zinov'yev (fundador de la Cheka, antecesora de la KGB), Kamener y Schwartzman, llegando a contar a cinco judíos entre los veintiún miembros del Comité Central Bolchevique cuando tomaron el poder.

La segunda tendencia es la visión socialista y nacionalista del *Bund* (Unión General de Trabajadores Judíos de Polonia, Rusia y Lituania). Especialmente a partir del siglo XX, insistieron en realizar una síntesis entre el socialismo internacional y el nacionalismo pensando que pertenecían a la tierra donde habían nacido y vivido pero exigiendo una autonomía nacional y cultural para los judíos, en la cual, el yiddish sería el idioma nacional. Estos judíos pensaban que era en sus lugares de nacimiento, el lugar más apropiado para luchar por sus reivindicaciones sociales. Esta idea los enfrentó a los sionistas, a quienes los consideraban un movimiento utópico liderado por fuerzas reaccionarias.

El tercer grupo fue la izquierda sionista, quienes creían que la lucha social sólo podía darse al interior de un territorio propio. Junto con otros grupos sionistas (iniciados por Hertzl) propugnaron la migración a Palestina, luego de la Declaración Balfour, que propició la creación de un hogar nacional judío. Uno de los principales grupos de la izquierda sionista fue el *Hashomer Hatzair*, constituido por jóvenes de clase media semi asimilados. Posteriormente establecerían vínculos con el nacionalismo sionista y socialista no yiddish, lo que facilitó la adopción del hebreo como el idioma del Sionismo.

Sus principales líderes fueron Meir Yaari y David Horovitz. Los grupos de sionistas más proletarios, organizaron una central sindical (*Histadrut*), así como partidarios obreros de distintas tendencias, de los cuales surgieron líderes que dirigieron los destinos de Palestina e Israel, como Ben-Gurion, Dayan, Rabin y Barak. (Lemlij 2001: 52-55; Pedernik, Artículo 19).

Esta vivencia secular encarnada en el Marxismo, se desarrolló en la construcción del Estado de Israel en la migración de los judíos a Palestina. Los líderes que dieron forma al Estado fueron sionista de tendencia de izquierda y procuraron establecer un gobierno laico, en el cual la religión no tuviera mayor preponderancia. De esta manera, podemos afirmar que en la construcción del Estado Judío en Palestina, está basada en la razón de Estado y por tanto, en los ideales democráticos de igualdad, libertad y propiedad privada. Los principios religiosos han sido relegados a un segundo plano, que aunque importantes por la influencia de partidos ortodoxos, nunca han podido orientar las políticas estatales. Así pues por un Estado Judío en Palestina, no es la lucha por un territorio santo en el sentido tradicional de la palabra sino la lucha por un derecho ciudadano: el tener un Estado. Creemos que esta diferencia es la principal fuente de discordia entre los grupos, ya que los Palestinos luchan por mantener una autonomía de carácter sagrado, cuyos medios de expresión son los tradicionales en contraposición con la lucha judía por el territorio cuyos deseos procuran satisfacer una visión individual y secular del Estado. Así pues, el surgimiento de posibles fundamentalismos, poseen dos fuentes distintas: para los judíos uno contemporáneo, por la lucha de la imposición de la razón de Estado, y para los árabes, el respeto a su territorio como parte integrante de las naciones arabo-musulmanes, y por tanto como depositaria de la tradición religiosa.

Paralelamente entre los judíos de la misma época, podemos encontrar manifestaciones que expresan una búsqueda del sentido, ya no en el uso del tradicional capital religioso sino en las obras del hombre. Una muestra de ello es la literatura que han creado algunos judíos, como por ejemplo Franz Kafka (1883-1924) y Arthur Miller (1915).

Franz Kafka nacido en un hogar de padre judío y de madre de habla germana, nunca sintió gran apego al judaísmo y sus ritos mas bien le resultaban ajenos. Acudía a la sinagoga con escasa frecuencia. Halló en el Socialismo una vía para expresar su deseo de integración. Las obras que tomamos en cuenta para el análisis son *La Metamorfosis* y *El Proceso*. El estilo de Kafka, directo y carente de todo rasgo localista, recrea lo absurdo de la existencia humana en toda su universalidad; así al margen de las determinaciones de tiempo y espacio, describe en toda su extensión, el drama del hombre en un mundo contemporáneo. El caso de Gregor Samsa es paradigmático, ya que en su transformación en insecto y su doloroso pero seguro proceso hacia la muerte son asumidos por su entorno con una naturalidad que sólo puede estar dado por la sospecha de que su nuevo estado es previsible en todo hombre. *La Metamorfosis* plantea situaciones límite frente a las que el hombre no puede ni debe levantar su protesta, sobre cuyas causas no le es permitido indagar. De esta manera, podemos observar como el destino del hombre está circunscrito a Dios o un Dios cualquiera, el cual puede estar representado por la figura del padre, la Ley o simplemente la costumbre, y por lo cual, tanto la Ley divina como la natural condenan al hombre. Lo importante es que la voluntad humana se haya sometida por fuerzas que desconoce y que debe afrontar con total

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

resignación: la transformación de Gregor, es precisamente, una muestra de esa fuerza superior que nunca, aunque no se manifieste, se debe ignorar. Así pues, la voluntad que se expresa como angustia y como ansia, es la que constituye los laberintos de los personajes kafkianos.

Estos laberintos son el escenario de las acciones de José K., protagonista de *El Castillo*. El hecho que el castillo para el que ha sido contratado no exista o no exista en tanto tal, hace que su destino no sea en realidad la consecución de algo sino un ir y venir inagotable. No hay una justificación para su empeño de ponerse a las órdenes de sus nuevos jefes para seguir las instrucciones cuya causa y cuya finalidad no comprende; y precisamente allí están su deber, su derecho y su esencial absurdo. De esta manera, en toda la obra kafkiana, se manifiesta un poder superior al que el hombre, que jamás ha avizorado su libertad, es incapaz de oponerse. Este sino fatal es el que moviliza la acción de la obra *El Proceso*, donde el personaje se ve envuelto en un juicio en el cual ni comprende el crimen ni comprende la sentencia, ya que sólo su condición humana lo condena a someterse. Estas características de los personajes de Kafka, expresan con maestría la catástrofe del sin sentido del mundo contemporáneo, lo minúsculo de la vida humana dentro de una estructura infinita, poderosa e incomprensible.

Esta expresión artística que busca el encuentro de una nueva identidad humana, permite comprender como en la constitución del hombre contemporáneo y secular, la Ley ha perdido totalmente el sentido y por lo tanto expresa la necesidad de encontrar una completitud en la obra del individuo: *"el camino verdadero va sobre una cuerda que no está tendida a gran altura, sino a escasa distancia del suelo"*, como diría Kafka. El sentido de la vida por tanto, ha sido desplazado al sentido de lo cotidiano, en lo cual el hombre tiene un papel importante de acción, ya que debe dejar los sueños de la divinidad para conseguir lo absolutamente seguro: su acción.

Arthur Miller, gran representante del teatro, plantea en su obra de manera magistral cuál es el papel del hombre en el desarrollo de su vida y de sus coterráneos. En *La Muerte de un Viajante*, podemos darnos cuenta como el protagonista Willy Loman, un personaje urbano y sin notoriedad, asume un aire de héroe trágico, ya que incluso un ser tan minúsculo y normal como el viajante Willy, requiere de una exigencia ética, una dignidad humana que es inalienable. Esta exigencia es la característica de esta época secular ya que sólo en ella, el hombre puede asumir la responsabilidad y construir un sentido, basado en la perfección de la especie humana.

La obra de Miller llega a ser entendida sólo mediante la comparación con su vida. Él se familiarizó, como sus antecesores judíos sindicalistas, con las ideas comunistas, por lo cual tuvo que ir al Congreso a defenderse de las acusaciones de la Comisión Mac Carthy. Miller fue un hombre que se decidió por la acción social, la libertad de expresión y la democracia, entendida no como una convención republicana, sino como la verdadera participación ciudadana en el mundo político y social norteamericano, con la cual el hombre debe comprometerse para la construcción de una verdadera sociedad o como lo diría, muy a su manera Miller: ***"si pudiéramos dejar de matarnos entre nosotros, llegaríamos a ser una especie con un sentido del humor fabuloso".***

Estas notas sobre movimientos políticos y literatura judíos son un breve esbozo del secularismo que se ha desarrollado en las comunidades de la Diáspora. También

podemos contar entre ellas, las obras de filósofos como Husserl o Levinas, en las cuales la acción humana poseen una gran importancia.

De esta manera, podemos comprender algunos de los elementos básicos del secularismo, el cual se erige como un nuevo fenómeno religioso, que fundamenta su objeto en el desplazamiento de las estructuras sagradas hacia el quehacer individual. No significa el establecimiento de una adoración hacia una serie de obras humanas, a manera de culto idólatra, sino que a partir de la producción de otros campos se puede desarrollar una estructura religiosa del mundo. También, cabe resaltar que las relaciones entre el secularismo y la vivencia de un Dios personal no necesariamente están contrapuestas, ya que el hombre secular puede experimentar esta vivencia y transformarla. Las luchas entre los especialistas y los individuos que sostienen su derecho a establecer otros cánones de vida dinamizan el proceso de la experiencia sagrada contemporánea, permitiendo la incorporación de innumerables tradiciones: hinduismo, budismo, órdenes mistéricas, etc.

Así pues, la teología se transforma en una serie de ideas o conceptos fundamentales sobre la realidad humana, tanto a nivel particular como social, los cuales son desarrollados con amplia pluralidad y aguda crítica; en los ritos se reemplaza los antiguos contenidos por las exigencias de una sociedad que cree en valores inspirados en el ejercicio de la individualidad; la mística ya no sólo utiliza la voluntad amorosa de la interioridad del hombre como medio para llegara conocer al Dios transcendente, sino que la eleva a la condición de fin, a partir de la cual se fundamenta la legitimidad de la nueva experiencia; la moral pierde su fundamento en la revelación de un Dios censor y juez y se transforma en el juicio ético, producto de procesos racionales que privilegian un respeto a la dignidad individual con la cual no puede compararse ni la tradición, ni la comunidad moral y ni siquiera las imposiciones del estado o cualesquiera instituciones; y finalmente, la memoria religiosa se convierte en el recuento del propio conocimiento de los hecho que han afectado a la experiencia vivencial (Perednik, Artículo 11; Grinberg, Artículo 2).

Todas estas transformaciones se desarrollan dentro de la dinámica de la pluralidad de los campos simbólicos, cuya unidad se encarna en el nuevo agente religioso: el individuo. A partir de esta individualidad, los oficiantes (sacerdotes, artistas, filósofos y científicos) buscan constituir cánones que regulen la vida, los cuales se interrelacionan, algunas veces positiva, otras negativamente. Los ámbitos usualmente utilizados son los académicos y el medio legitimador es un lenguaje lógico racional pero crítico. Todos los campos se especializan mediante la diferencia de sus bienes pero a la vez se homologan entre si por la utilización de un uso legítimo del capital primordial.

EL PROCESO DEL CAMPO RELIGIOSO A PARTIR DEL AGENTE

A través de la historia, como hemos podido darnos cuenta, se desarrollan numerosas experiencias religiosas, las cuales se fundamentan en el proceso histórico de cada

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

civilización. De esta manera al intentar estudiar las manifestaciones religiosas, hacemos nuestro el objetivo weberiano de que *" **el ensayo de sociología de la religión se propone como un aporte a la tipología y sociología del racionalismo** "* (Weber 1978: 58).

A través del estudio del numeroso capital religioso hemos intentado sistematizar las características más saltantes de cada *habitus* religioso, desarrollándolo de manera comparativamente tipológica. La descripción de cada capital y el agente que lo elabora o lo vive, nos ha servido para clasificar la experiencia del campo. Los tipos de campo obtenidos se relacionan con los tipos de hierofanía, y son:

1) *Campo ritual*: se establece a partir de la adoración de un *deus absconditus*, eminentemente alejado y por lo cual exige un elevado cumplimiento ritual de sus deseos. Éstos son interpretados por un cuerpo especializado, el cual habita el templo o casa de Dios, en donde la presencia de la hierofanía se revela con todo su poder y majestad.

La condición supraterrenal de la divinidad determina el carácter de criatura del agente, ya que en este período al hombre no le es permitido utilizar ningún medio de contacto con Dios porque sus naturalezas son completamente lejanas. Esta abismal separación está mediada por la intervención de un cuerpo sacerdotal citadino, el cual sistematiza e impone un conjunto de elementos perteneciente al capital religioso que corresponden a la naturaleza esencial del agente: su condición de criatura. En este periodo la dinámica del campo está estructurada en base a la oposición de sacerdotes y profetas, los primeros, poniendo de relieve la vida ritual y los segundos, dándole importancia a una espiritualización de todo el capital organizado.

La vivencia de este periodo, tipificada como ritual, no significa la ausencia de otros tipos de creaciones aparte del rito, sino significa que todo el capital construido lo es en función de un cumplimiento absolutamente necesario, el cual nos llevará a contactarnos con la primera realidad alejada.

2) *Campo personal*: se desarrolla a partir de un Dios trascendente, lo cual significa que aún siendo lejano a la condición humana no está completamente ausente de la vida del hombre. Este desplazamiento genera como medio el establecimiento de un capital basado en la relación entre la interioridad humana y Dios mediante un conocimiento amoroso que significa que el hombre está determinado por la condición sobrenatural de la divinidad y por tanto la obedece de manera absoluta.

La divinidad se expresa en la constitución de una comunidad moral y jerarquizada, la cual tiene como agente de la experiencia religiosa a la persona. En base a esta unidad se estructuran las oposiciones del campo, las cuales se dan entre sacerdotes y místicos. Los sacerdotes enfatizan una racionalidad personal, en la cual la obediencia a Dios y a la jerarquía es de mucha importancia, en cambio los místicos hacen hincapié en el amor. El amor es para los místicos el único medio que salva el insondable abismo que existe entre Dios y el hombre y por lo tanto es un capital muy importante para obtener la salvación.

3) *Campo racional*: se da a partir de la experiencia de un Dios, el cual se ubica en la consciencia del hombre y que a partir de esa instancia manifiesta su lejanía. De esta manera el hombre interviene directamente mediante la razón en la creación de los bienes de salvación. El surgimiento de este nuevo agente religioso permite el establecimiento de

un campo, el cual se dinamiza a partir del conflicto del sacerdote y el laico. En este nuevo campo, la figura del laico es paradigmática, ya que la aparición de este nuevo agente, significa de una u otra manera la primera separación concreta entre una comunidad jerárquica y la actividad social cotidiana. El laico es un personaje que surge de la capacidad racional que tiene la persona de analizar, interpretar y criticar el material revelado por Dios, a partir del cual puede optar por una experiencia religiosa de tipo tradicional o por otra que se base íntegramente en los deseos del ser humano.

El capital religioso es construido en este campo mediante las operaciones racionales, las cuales buscan fundamentar y sistematizar la utilización de la tradición o de la humanidad para el desarrollo de una experiencia religiosa. De esta manera nos damos cuenta que el nuevo agente es el fuero de la consciencia, entidad a partir de la cual el hombre establece un contacto con el mundo y con la naturaleza, y establece las primeras leyes abstractas sobre la realidad sea divina o natural.

4) *Campo individual*: surge a partir de la revelación de lo sagrado como un objeto que se apropia de la naturaleza individual tanto corporal como mental. Este campo se origina en el desarrollo religioso basado en el hombre dentro de la modernidad. Esta cercanía de lo sagrado ha sido producto del cambio de agente social, es decir el surgimiento del individuo como unidad cerrada y completa ha permitido que en el hombre se desarrolle un microcosmos que exija una revelación íntima pero concreta. Esta nueva realidad estimula el surgimiento de un nuevo medio de salvación, la voluntad humana; es ésta la que construirá el nuevo sentido social, y por tanto es ella que mediante sus obras (arte, filosofía y ciencia) establecerá los principios y lineamientos de la vida religiosa.

Esta voluntad del hacer humano genera la división de los campos simbólicos mediante la cual se establece la oposición de los diversos especialistas: sacerdotes, artistas, filósofos, etc. Esta lucha por la legitimación de los bienes de salvación está basada en la capacidad política del individuo para construir un nuevo cosmos.

El proceso arriba descrito, en el cual se describen los cuatro tipos de campo que existen en las tradiciones estudiadas, expresan como a partir de la constitución de un nuevo agente, se dinamiza todos los elementos que conforman el capital religioso y la constitución del campo. Este complejo proceso se circunscribe a dos aspectos importantes, el primero es el desarrollo de la división del trabajo religioso, y el segundo, el establecimiento de la tradición como punto de referencia a las nuevas creaciones religiosas del campo. La división del trabajo religioso nos permite observar como surgen diferentes agentes en la acción creativa y como debido a las relaciones sociales se crean nuevos papeles en la dinámica del campo. Este factor permite la especialización de los campos ya que en un primer momento, el especialista religioso se encargaba del ejercicio tanto del arte y la ciencia para luego disgregarse en distintas profesiones. Además al constituir las relaciones sociales delimita los espacios utilizables para la concreción de la experiencia religiosa a partir de la cual se constituye la tradición.

El segundo factor importante es la tradición, la cual una vez constituida determinará de qué manera una cultura desarrollará su proceso numinoso a través de la creación de la dinámica del campo. La tradición dibuja los límites del agente religioso, designando cuáles son los posibles caminos para la correcta o incorrecta forma de vivir lo sagrado. La tradición es usualmente la herramienta que utiliza la jerarquía para establecer las

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

funciones que corresponden a cada ser humano, permitiéndole justificar sus acciones cotidianas.

El desarrollo de estos dos factores permite diferenciar los contenidos de las estructuras religiosas, es decir definen los nuevos elementos utilizados para motivar la experiencia de lo sagrado. Las estructuras (el numen, el agente, el medio, y la oposición entre la ortodoxia y la heterodoxia) más la acción de estos dos factores generan el *habitus* religioso, el cual se expresa, sujeto a un constante cambio, en los significados de los símbolos.

Así pues, el *habitus* es una unidad sintética en cuya conformación convergen diversos niveles de interacción, los cuales establecen relaciones estructurales a partir de la interpretación de la tradición. En los primeros campos observamos como la visión de un *deus absconditus* se regulariza mediante la oposición entre sacerdotes y profetas, los cuales a partir del sentimiento de criatura, agente de este campo, generan un medio ritualista para constituir el capital religioso. La oposición entre la ortodoxia y la heterodoxia fuerza a que el medio, es decir “el carácter ritual”, se viva de manera espiritual. Esto se desarrolla a través de la diferenciación del trabajo religioso.

La estructura del campo permite que los profetas, en los cuales se encarna la heterodoxia, revitalicen la vivencia ritual de la criatura. Estas aportaciones de los profetas son asumidas por los sacerdotes, los cuales transformarán y legitimarán el capital, utilizado en el próximo campo.

La interpretación del capital se inicia mediante la instauración de un Dios trascendente que ha abandonado la realidad mediante un paso dialéctico, ya que si bien ha abandonado su creación, lo ha hecho para crear la interioridad humana, la cual se expresa en la constitución de la persona. Estas dos estructuras originan el nuevo medio por el cual se construye el capital, es decir la hierocracia, la cual utiliza dos herramientas: el amor y la razón. La hierocracia debe ser entendida como la necesidad del hombre de mantenerse bajo el dominio de Dios mediante las dos operaciones que hemos mencionado anteriormente: la amorosa y la racional. Esta dualidad genera la nueva oposición expresada en el conflicto entre los sacerdotes y los místicos, los cuales concuerdan en que Dios determina la naturaleza humana, mediante su legítimo depositario (el rabinato, los ulema y la Iglesia). La diferencia entre éstos consiste que mientras los sacerdotes enfatizaban la interpretación racional de la comunidad moral, los místicos privilegiaban el contacto personal; cabe resaltar que los más importantes intérpretes siempre prefirieron una interpretación intermedia, o como San Buenaventura decía la *coincidentia oppositorum*.

Los místicos, los cuales cedieron la responsabilidad del contacto a las personas, crearon dos efectos: primero, que Dios hasta el momento trascendente se vuelva en un Dios más cercano, el cual requería de un nuevo agente llamado conciencia; segundo el surgimiento del laico, persona responsable que asume las obligaciones de la adoración divina mediante su práctica piadosa, cotidiana y particular, cuyo medio es la razón. Este medio desarrolla nuevamente las formas del capital, estableciendo dos maneras de vivir la experiencia religiosa, la primera es la racionalización de la tradición, es decir la explicación de ésta mediante las operaciones racionales y la aceptación consciente de

las normas canónicas establecida por la comunidad moral, y la segunda es la vivencia religiosa a partir del hombre, lo cual se ha denominado humanismo. En este campo, la oposición se desarrollo entre los sacerdotes y los laicos.

Esta última tendencia, la humanista, permitió mediante el desarrollo social crear una hierofanía de un Dios próximo que requería la adoración de un nuevo agente: el individuo. Esta nueva construcción simbólica, utiliza el medio de la voluntad para constituir el nuevo capital religioso. Este capital ya no se construye, sólo a partir de la administración de los sacerdotes sino que se ha diversificado en la capacidad creativa tanto de artistas como filósofos y científicos. Esta nueva realidad, aunque ha transformado los contenidos tradicionalmente religiosos en seculares, no ha abandonado las estructuras del numen ni del agente, ni del medio, ni de las oposiciones.

Estos *habiti religiosi*, mediante las estructuras descritas y los contenidos específicos, instaurados en la dinámica de la división del trabajo religioso y la tradición en un proceso sintético y dialéctico, permiten y a la vez representan el establecimiento de un orden cultural. Así pues, la fundación de este cosmos o *ethos,* originado en el principio numinoso, requiere de un medio efectivo, por el cual desarrolle un sistema de relaciones; este medio es el campo religioso y su eficacia es la legitimidad del *habitus.*

Este proceso instaura relaciones de poder a partir de la absoluto, lo cual permite solidarizar a la sociedad mediante la donación del sentido. La modernidad, al olvidar que este proceso es necesario, ha intentado establecer el poder a través de la sola estructura vacía o del desvirtuamiento que crea de la tradición, por lo cual se han desencadenado graves consecuencias en el equilibrio mundial, ya que al construir una realidad sólo mediante la razón (entendida como esquemas naturalistas o leyes abstractas) el poder se transforma en un animal feroz presto a devorar a su amo. Como decía Foucault en su *Vigilar y Castigar*, el poder es positivo y bueno, sólo basta una mirada atenta o crítica que mantenga la guardia ante los intentos, bastante infructuosos, de vaciarlo de sentido, contenido en la tradición. Así pues, Principio, Campo, Tradición y Poder establecen una unidad infranqueable y necesaria.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CAPÍTULO V. EL CAMPO Y EL CAPITAL RELIGIOSOS EN LIMA

Tanto la historia de las comunidades judías como de las comunidades musulmanas, en su lugar de origen o en la Diáspora, han enriquecido el bagaje de todas estas culturas. La influencia que ellas han tenido sobre los diversos pueblos y viceversa, han generado nuevos patrones y nuevas expresiones culturales, dinamizados a partir de las interrelaciones establecidas por los diversos agentes, los cuales llevan consigo la culminación de todos los procesos sociales y permiten comprender a través de ellos, el sentido de las instituciones y las funciones sociales.

El desarrollo de una comunidad, tan lejana de su punto de origen, nos obliga a realizar una síntesis del análisis de diversos acontecimientos históricos, los cuales nos permiten la comprensión de los hechos culturales de una comunidad específica y muy delimitada, en este caso Lima. El estudio de las principales características de las experiencias de la divinidad, tanto de los judíos y musulmanes, nos ha permitido ver cómo en la conceptualización de Dios, estos pueblos han introducido su sentido social y lo han transformado en proporción y medida del cosmos en el cual habitan.

Además es necesario, a partir del análisis de las comunidades de Lima, saber cómo éstas corresponden a una serie de experiencias que se han desarrollado a través de la historia y principalmente, de la modernidad. Las relaciones, desarrolladas entre la experiencia de Dios y la formación de los campos y el capital religiosos, nos ha permitido establecer cuáles son las dinámicas internas de lo religioso, a partir de las cuales se

desarrolla un sistema cultural.

Así pues para comprender cómo se ha desarrollado la experiencia religiosa en las comunidades de Lima en estos dos grupos, es fundamental conocer cuáles han sido los procesos por los cuales su capital religioso ha pasado. Las unidades analíticas que han sido desarrolladas en los capítulos anteriores son la base para la explicación de la producción y reproducción del campo y el capital religiosos judío e islámico en Lima. En efecto, los ritos y las prácticas tradicionales que se cumplen en estos grupos son similares a las desarrolladas en el resto del mundo, por lo tanto en el análisis propio del campo y del capital en Lima, debemos tener en cuenta las interpretaciones y las manifestaciones de los símbolos surgidas en el contacto con la sociedad limeña.

Como dijimos en el capítulo anterior, es importante tener en cuenta la tradición, producto del bagaje importado desde los lugares de origen a Lima, y la división del trabajo religioso, resultado de la dinámica social propia de cada comunidad. Estos dos factores han desarrollado una gama de símbolos que no sólo pertenecen al ámbito tradicional de la religión sino que también contienen expresiones diversas en las cuales se contienen el *habitus* religioso, elaborado a partir de una experiencia social propia y específica.

El campo y el capital religiosos, vistos tanto como productores y como resultados de la conformación cultural están sujetos a la dinámica social propia de la sociedad que los acoge. En el secularismo, sus relaciones se amplían a diversos modos de expresión, entre los cuales hemos escogido el arte plástico debido a su capacidad para expresar los nuevos deseos y aptitudes que corresponden al desarrollo social de las comunidades. El análisis de la relación entre la dinámica religiosa y los tipos de creaciones artísticas nos ayudarán a comprender cómo los procesos de búsqueda de sentido se consolidan en la instauración del *habitus* social. De esta manera, buscamos comprender las relaciones específicas de las comunidades limeñas a través del estudio del amplio bagaje cultural, proyectándolo a las condiciones actuales de cada grupo y al establecimiento de las relaciones interculturales.

UNA HISTORIA HACIA EL SECULARISMO

La presencia judía a partir de finales del siglo XIX, aún con pocos representantes, exigió una organización comunitaria elemental. Aunque los primeros judíos, debido a su consciencia religiosa y también a la situación social no tuvieron una práctica estricta de la religión, se preocuparon por constituir una comunidad sólida, la cual se basó en la ayuda mutua y en la práctica ritual. En 1870, se había creado la Sociedad Hebrea de Beneficencia. Estas primeras relaciones, generadas en Lima, tuvieron como objetivo principal la construcción del cementerio judío, en 1875.

A partir de ese momento, la vida judía giró en torno a la *Jevra Kadisha*, al cementerio y la celebración de las festividades *Rosh Hashana* y *Yom Kippur*. Según León Trahtemberg: "Por la dificultad de mantener el ritual judío se reunían una vez al año para

Yom Kippur y eventualmente para *Pesaj* y cuando había un entierro. Por eso su principal adquisición fue el terreno para el cementerio y los rituales básicos eran los de el entierro y la ayuda social básica, que era para las viudas y los huérfanos… "

Después de la Guerra con Chile, que trajo la ruina económica del Perú, varios judíos emigraron al quedar en la bancarrota y los que se quedaron estuvieron lo suficientemente afectados como para no colaborar con la vida colectiva de la sociedad hebrea. Los judíos que quedaron asistían cada vez menos a los oficios religiosos, desligándose poco a poco de las tradiciones judías.

Posteriormente, en la inmigración de 1910 hasta 1915 de judíos sefarditas, se hizo posible un incremento de la comunidad, lo cual permitió una organización dedicada y sólida. Entre 1910 y 1923 se agruparon en la Sociedad de Beneficencia Israelita de judíos alemanes, pero que al aumentar su número, empezaron a organizarse separadamente desde los años 20, fundando así la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefardita, según cuya acta inicial tuvo como objetivos: socorrer a todo israelita pobre, tener hospital propio para enfermos, tener una sinagoga con todos sus paramentos, tener un local propio. Todo esto se haría en la medida que los recursos de la sociedad lo permitieran. Para la década del 20 poseían ya un terreno en Santa Beatriz para construir la sinagoga. A partir de 1933 se reorganizó la institución bajo la presidencia de Jacobo Franco, quien promovió el desarrollo de la comunidad sefardí, y de Marco Alhalel, que hasta 1949 fue el líder religioso de los sefarditas.

Alrededor de 1912 empezaron a llegar los primeros judíos de origen ashkenazita, quienes en 1923 fundaron la Unión Israelita del Perú. Hasta ese momento, los ashkenazitas al igual que los sefarditas un año antes, sesionaron junto con los judíos alemanes de la Sociedad de Beneficencia Israelita. Sin embargo, en un afán de rescatar el idioma yidish, el ritual y la cultura ashkenazita e imitando la iniciativa de los sefarditas, intentaron formar su propia sociedad para afianzar su identidad. En el año 1926 se asociaron con la Organización Sionista del Perú. Ante la falta de una propia sinagoga, en las altas fiestas, los judíos de la Unión Israelita se congregaban en el local de la Logia Masónica. Posteriormente en 1931, bajo la presidencia de Aron Lerner se reorganiza la Unión Israelita, en cuyo local funcionó la Escuela Hebrea, el Círculo Cultural de Jóvenes Israelitas, la Organización Sionista del Perú, la Sociedad de Damas Israelita y la Sociedad de Ambulantes (judíos). Además en 1933, en este mismo lugar, funcionó la Sinagoga a cargo de Aron Hleap. La Unión Israelita fue la primera institución en traer un rabino, llamado Moisés Brener, quien permaneció en Lima hasta 1962 y que impulsó la vida religiosa de la comunidad. Paralelamente, la Sociedad de 1870 tuvo como líder espiritual a Leopoldo Weil.

En 1942 se produjo una división interna en la Unión Israelita, motivada por serias desavenencias con respecto al rabino Moisés Brener, a quien los judíos ortodoxos acusaban de abusar de su investidura para usos personales y de tener un comportamiento religioso no adecuado a sus expectativas ortodoxas. A consecuencia de este conflicto surgieron diversas asociaciones: un grupo de judíos abrió una segunda agrupación ashkenazita, llamada "Kneset Israel" presidida por Leib Fishman; un segundo grupo estuvo conformado por un núcleo familiar en el que estaban los Mandel (Aron, Hershel, Shlomo, Jaime), Isidoro Pinczowsky, Najman y Pesaj Bajtner, Lázaro Fenig,

Albush Rosenberg, Mauricio Halle y Jaime Portnoi. Este grupo se denominó “Adat Israel” y en 1953, en ocasión de las altas fiestas inauguró su local propio llamado la Sinagoga de los Mandel. Esta sinagoga fue liderada espiritualmente a partir de la Segunda Guerra Mundial por Abraham Shapiro Klein, gran talmudista y conocedor del judaísmo, que había terminado sus estudios rabínicos en Europa. Sin embargo la sinagoga oficial de la Unión Israelita siempre fue la liderada por el rabino Moisés Brener, que oficiaba además la mayoría de las ceremonias de *Brit Milá*, *Bar Mitzvah*, *Jupa-Kidushim*, entierros y muchas veces viajaba a provincias para la ceremonias judías.

Un tercer sector de la comunidad judía del Perú la conformaron los judíos inmigrantes de Alemania con ideas y rituales más liberales, que se congregaron en la Sociedad Israelita de Socorro Mutuo de los Judíos de habla Alemana desde 1935. Este grupo se asoció en base a la antigua Sociedad de Beneficencia Israelita que a partir de ese momento transformó su nombre en Sociedad de Beneficencia Israelita 1870, en homenaje a la fundación antecesora, la cual se hacía responsable de la propiedad y administración del Cementerio Israelita de Baquíjano.

A pesar de todo, la década de los 40 fue la de la integración y consolidación de la unidad de intereses comunitarios, creando los mecanismos directivos para que las tres *kehilot* sean efectivas en el logro de sus objetivos comunes. Este período permitió que en 1950 se dieran grandes inversiones y se construyeran los locales comunitarios existentes hasta hoy, lo que por otro lado permitió la creación de un sólido vínculo diplomático entre el Perú e Israel. Si bien cada comunidad era autónoma, a partir del 40 se constituyó oficialmente un acuerdo, por el cual las tres comunidades administrarían el cementerio y correrían con el gasto de su mantenimiento. Además actuaban de manera conjunta en las campañas de la Organización Sionista del Perú (Keren Kayemeth LeIsrael, Keren Hayesod) y el apoyo a los inmigrantes.

Los procesos comunitarios, desarrollados entre las décadas del 40 y 50, fueron las bases de la dinámica religiosa establecida en las tres *kehilot*. La experiencia de la divinidad que habían traído este gran grupo de inmigrantes judíos, fue el motor que produjo esta serie de asociaciones, las cuales supieron reafirmar las creencias y los ritos, tanto sefarditas como ashkenazitas.

Definitivamente, todos los judíos de esta primera época, salmodeaban el *Shema* Israel, en donde se les recuerda la adoración a Dios, Uno y Único, y el vínculo que el pueblo de Israel debe tener con él en cuanto receptáculo del pacto de la Alianza. Las creencias judías, bien puede reducirse a estas dos ideas. La adoración dada a Dios tenía como fin el cumplimiento de los ritos, los cuales no se llevaban a cabo completamente, debido a las circunstancias sociales en que se encontraban, la necesidad de trabajar los sábados, la imposibilidad de encontrar una sinagoga en las provincias del Perú, la falta de un colegio para la enseñanza de los hijos, etc. Por lo tanto las comunidades judías de esa época presentan un bajo nivel de práctica del ritual, lo cual no significaba un deterioro de su identidad judía.

La moral estaba circunscrita a la obligación que tenía cada judío de pertenecer a la comunidad y establecer las relaciones con cada miembro de ella, pero ésta fue perdiendo poco a poco los contenidos eminentemente religiosos para transformarse en una ética

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

liberal, la cual permitía adecuarlos a las necesidades personales que cada uno consideraba, de acuerdo a su forma de vida. La moralidad desarrollada en estas comunidades permitió desarrollar un patrón de vida en la sociedad limeña, el cual estableció un suficiente y adecuado campo de relaciones, las cuales fueron utilizadas para construir una comunidad étnica y religiosa, que privilegió a la norma y no el cumplimiento consciente de la misma. Obviamente cabe decir, que hubo líderes espirituales eminentes, los cuales buscaron infundir en las tres kehilot una vivencia adecuada del judaísmo.

Esta transformación de la moralidad está relacionada con la necesidad del cumplimiento ritual, es decir la comunidad judía sentía la necesidad de construir lugares para llevar a cabo sus principales ritos y edificarlos como símbolos de la unión de la comunidad. Es interesante resaltar que tanto el cumplimiento moral como ritual, poco tenían que ver con la observancia religiosa sino más bien se muestran como elementos que constituyen una nueva cultura judía que necesitaba de estos elementos para identificarse entre sí, en contraposición con la cultura peruana, por lo cual se privilegiaron los ritos de pasaje tanto de nacimiento como de pubertad, como por ejemplo el Brit Milá (circuncisión), que se practicaba al recién nacido al octavo día de su nacimiento, en cuyo momento se le pone el nombre y significa la pertenencia al pueblo de Israel; el Bar Mitzvah, cuando el joven alcanza la madurez religiosa y es introducido en la comunidad, por la cual asume todos sus derechos y obligaciones; y la Bath Mitzva, que significa la incorporación de la mujer a la comunidad.

Así pues en esta comunidad se desarrolla los primeros elementos para una comunidad laica judía, en la cual los elementos cívicos y sociales eran mucho más importantes que los elementos eminentemente religiosos. Este proceso se observa también en el desarrollo de las sociedades sionistas en el Perú, las cuales recuperan para la memoria “religiosa” la necesidad de conformar el estado de Israel.

Todo este proceso está relacionado íntimamente con el desarrollo económico de las comunidades, ya que los judíos trataron de incorporarse adecuadamente al progreso económico, y por lo tanto a los diversos procesos de especialización laboral, privilegiando su afiliación a las actividades industriales, comerciales e intelectuales. Este proceso también tiene su correlato en la especialización del campo religioso a partir del cual se lega a determinadas personas, líderes espirituales, las funciones sagradas, y por tanto la educación tradicional de las futuras generaciones. Así pues vemos que es necesario la presencia de los primeros rabinos como Moisés Brener, Abraham Shalem.

Como dijimos anteriormente, la conformación de la comunidad judía en Lima está relacionada directamente con la relación que establece con la sociedad limeña. Obviamente dentro del judaísmo, un pueblo acostumbrado a vivir en Diáspora, estas reinterpretaciones son naturales y por lo tanto, a través del tiempo se han desarrollado una serie de estrategias que permitan la consolidación de la cultura judía, a pesar de estar en un constante intercambio con las sociedades que la acogen. Como nos comenta el rabino Bronstein: “…ha habido un intercambio de influencias entre los judíos y los pueblos que los acogían, por eso hay marcadas diferencias de costumbres entre los judíos europeos y los de origen árabe…”

Ante esta circunstancia es importante ver cómo se privilegia en estos procesos, la práctica del estudio dentro del pueblo judío. (Bronstein) "...Una de las máximas rabínicas es que el ignorante no puede tener a Dios, es decir que la sabiduría es una forma de reverenciar a Dios. El objetivo es ese; el judío busca saber y conocer, no por el conocimiento en sí sino para reverenciar a Dios" *es como la vía que conduce a Dios* "el conocimiento es una de las víasmás importantes que conducen a Dios" *y el cumplimiento de la ley* "pero justamente, uno no puede cumplir la ley, si uno no la estudia no la conoce, justamente el estudio nos ayuda a cumplir la normatividad judía de una manera lo más exacta y precisa y sin errores."

Las características que asume el estudio dentro del judaísmo nos explican cómo dentro de los judíos ortodoxos y conservadores, es necesario reafirmar el objetivo del estudio, es decir el cumplimiento de la Ley. No existe un valor particular y propio del estudio en sí mismo y de ninguna otra expresión humana; todo está regido en cuanto su último objetivo: Dios.

Debido a esto, la principal preocupación de la comunidad limeña fue la educación judía, ya que se estaba gestando una nueva generación de judíos peruanos que no habían tenido la experiencia educativa habitual en las comunidades de Europa o Medio Oriente y que requerían urgentemente una instrucción tradicional. La idea de crear un colegio judío ya había sido concebida por Natán Bistritzky en 1945, para lo cual se conformó un Comité Pro Colegio Hebreo. Estos esfuerzos se vieron concretados en la fundación del Colegio León Pinelo, cuyo director fue el Dr. Manuel Beltroy, quien propuso el nombre en honor a Antonio de León Pinelo, judío, catedrático y rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el siglo XVII.

La fundación del colegio fue fundamental para la conservación y la educación de la tradición judía en el Perú. Podríamos afirmar que a partir de esa institución, en tanto expresión de la dinámica social de los judíos en Lima, se ha forjado las nuevas concepciones religiosas y las nuevas búsquedas de sentido dentro de la comunidad. Los padres de estas nuevas generaciones, como dijimos anteriormente, mantenían un comportamiento religioso relativamente flexible en cuanto al ritual y a la práctica, pero riguroso en cuanto a la conservación del carácter comunitario. Según León Trahtemberg en su libro *Demografía Judía del Perú*, la mayoría de judíos anteriores a la década del 50 sólo practicaba en un 80%, celebrando el *Yom Kippur, Rosh Hashana* y eventualmente el *Pesaj*. Además el cumplimiento de las oraciones era mínimo y la asistencia a la sinagoga, casi inexistente. El cumplimiento del *Shabat* se encontraba sólo en un 40% de la comunidad. De esta manera se privilegiaba las relaciones sociales en los clubes como en el Brahita, Unión Israelita, etc.

Estos antecedentes familiares, que fueron llevados por los hijos al colegio, se desarrollaron de manera contundente en los siguientes 30 años. De esta manera, se acentuó el contacto con la sociedad limeña, y debido al desarrollo económico de los judíos en el Perú, se formaron los primeros círculos claros y bien constituidos del liberalismo judío. Como dijimos anteriormente, la religión cumple la función de equilibrar la discontinuidad que existe entre el objeto y el sujeto, entre la materia y el espíritu donando sentido de esta manera a las acciones y comportamiento de los individuos dentro de cada sociedad o comunidad. El desarrollo social permite observar como se va

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

desplazando a través de diferentes instancias, es decir, la capacidad social que tiene la religión para solucionar el conflicto que surge entre la discontinuidad arriba mencionada, llega a manifestarse de manera total en cada una de las expresiones sociales, sobre todo en las artísticas y filosóficas.

El complejo socio-religioso de las comunidades judías en el Perú, las cuales están divididas en liberales, conservadoras y ortodoxas, no está determinada por la práctica o no práctica del cumplimiento ritual sino por las formas adecuadas que cada persona ha construido para conservar y mantener la coherencia comunal dentro del ejercicio de otras actividades, las cuales pueden proporcionar un sentido social. De esta manera, los símbolos sociales son ampliados a diversas expresiones ya que en ellas se encuentran también formas expresivas que comunican los deseos, las necesidades y en último instancia el *habitus* tanto religioso como social entre los judíos, por lo cual se debe hacer un estudio que nos permita observar cuáles son las relaciones que existen entre la dación de sentido de las instituciones propiamente religiosas y la dación de sentido de otras expresiones, en este caso las artísticas.

Comparativamente, podemos asegurar que las comunidades judías de Lima al igual que las estadounidenses, europeas y que el 80% de la población judía de Israel han caracterizado sus sociedades a nivel religioso mediante la conformación de un movimiento secular o laical. Así pues, nos afirma el rabino Brostein sobre la comunidad limeña lo siguiente: “Muy pocas familias son observantes u ortodoxas, esta comunidad es tradicional pero muy pocos son observantes, la mayoría son laicos en realidad... La mayoría de las personas no son observantes. Eso hace que haya personas seculares y crea una gran distancia entre lo que el judío debe ser o lo que es, entre lo que es el judaísmo y lo que es judío. Hay enajenación obviamente, porque vivimos en un mundo secularizado y el judaísmo no entiende el factor religioso como un factor ritual únicamente sino como una unidad. La religión afecta tanto lo ritual como lo social, lo moral…” Este proceso que vive la comunidad judía de Lima preocupa básicamente a los cuatro rabinos que habitan en esta ciudad. Tres de ellos, el rabino Blumenfeld, enviado de la Organización Lubavich, el rabino Zik de la Unión Israelita y el rabino mayor Abraham Benhamú de la Sociedad de Beneficencia Israelita Sefardita, son ortodoxos y el rabino Brostein es tradicionalista.

Estos cuatro rabinos tienen posiciones distintas de cómo se puede solucionar el problema del secularismo pero obviamente divergen debido a su adhesión a diversas tendencias. Podríamos decir que el punto común entre ellos se condensa en la frase del rabino Brostein: “…La forma de combatir la secularización es mediante el estudio…” El estudio es aquella capacidad que tiene el judío para hacerse consciente de la importancia de las prácticas, no sólo por el simple cumplimiento sino por una adhesión filial al pacto de la alianza.

Es interesante resaltar que esta forma de comprender el judaísmo está relacionada con la concepción del alma que poseen los líderes espirituales de esta comunidad, propia de la mística judía: “…El alma es algo indivisible de la persona. No es una dicotomía cuerpo alma, sino que todo es parte de un solo ente, el cuerpo y el alma. Es más parecido a lo que en griego es la *pneuma*, el hálito de vida, el alma, lo que hace que la persona tenga movimiento…” Este concepto es importante en cuanto nos muestra como

la concepción propia del judaísmo interpreta la concepción humana, entre el pensar y la acción, entre el objeto y el sujeto, mediante una comprensión del mundo completamente basada en los sentidos espiritualizados, es decir en el judaísmo se ve el quehacer humano como producto sintético de la voluntad divina que se expande a la naturaleza a través de la persona. Sin mella de la dignidad individual del hombre ni de la voluntad de Dios. Este concepto, propio de un período muy largo del pensamiento humano, fue paulatinamente erradicado por la introducción de la modernidad, la cual influyó en las sociedades tanto judías como islámicas.

Es innegable que la división, propia de la modernidad, entre el pensamiento y acción, ha generado las actuales expresiones de las diversas comunidades estudiadas. La supremacía de la consciencia ha permitido la liberación de la concepción del hombre como vínculo de lo numinoso, y ha establecido al hombre como proporción y medidas del cosmos. El enfrentamiento entre la existencia y la esencia derivan obligatoriamente en la introducción de lo numinoso en la individuación y por tanto sacraliza las acciones y los pensamientos del humano. La búsqueda se explaya mediante el arte, la filosofía y la ciencia, con el objetivo de encontrar un nuevo sentido a la coherencia social.

Este proceso moderno dentro de los aspectos religiosos ha permitido una serie de interpretaciones, las cuales se polarizan. Dentro de la judería internacional, se puede observar esto mismo, como León Trahtemberg nos dice: “Ahora en Europa, este proceso de apertura genera una especie de polarización, por un lado los que se meten a fondo con la cultura europea y por otro lado, los que en reacción, se refugian y se vuelven extremistas en la observancia judía, especialmente judíos polacos y rusos, que son los que ahora se visten de negro, la cual es una costumbre polaca. Eso no viene de la tradición ni de ningún otro sitio…”

A nivel religioso, existe divergencias entre los ortodoxos con respecto a los conservadores y liberales. El principio ortodoxo define “…que la ley está escrita en la Biblia, en los comentarios de la Biblia, el Talmud y que la única revisión que es aceptada, es la que se llama la Halakhá…y que no hay más que esta Ley…” Pero a la vez son conscientes que una Ley no puede ser impuesta si no existe una autoridad soberana que la imponga. Adecuados éstos al régimen nacional propio de las democracias liberales, aceptan la democracia como una *mera regla de juego* como plantea Brinker, y no como una norma de vida. En contraposición, tanto conservadores como liberales ven en la democracia una forma de vida, la cual debe dirigir las estrategias de la nación judía. Esta disputa de opiniones nos hace ver cómo la ortodoxia, dentro de una cosmovisión moderna, desarrolla un doble juego en el cual asienta su tradicionalismo gracias a la liberalidad de la democracia israelí, basándose en ella, para incorporarse a grupos políticos de derecha o extrema derecha (por ejemplo *Gush Emunim)* con el fin de reivindicar sus estrategias tradicionales.

Bajo esta óptica, los pocos ortodoxos de Lima dirigen sus críticas al comportamiento de la mayoría de judíos con respecto a su incapacidad de poder cumplir adecuadamente los mandamientos bíblicos y su recopilación en el Halakhá. Muestra de esto es el comentario dado por un ortodoxo: *¿Qué tipo de Judaísmo se vive aquí?* “Yo te estoy hablando de una forma de afirmación, ya sea reformista, liberal, pero hay un tipo de afirmación… ahora, la mayoría de judíos de Lima aceptan un marco tradicional por muy

limitado que sea en el desarrollo de sus vidas." *¿Qué involucra esto?* "Involucra un grado mínimo de cumplimiento, pero de alguna manera la gente lo está usando más como prácticas sociales que como actos religiosos. La gente está acostumbrada a hacerlo de la manera que siempre lo ha hecho. Esto significaría una tendencia ortodoxa o tradicionalista pero de todas maneras… esto es algo producto de la realidad local… están acostumbrados a hacerlo de la misma manera como lo hacían sus padres, sus abuelos, pero no por una convicción ideología sino porque están acostumbrados que así tiene que ser." *Es decir tiene que haber una consciencia en el acto* "…aquí estamos hablando que la mayoría de judíos en Lima aceptan que la vida religiosa comunal se siga desarrollando a través de las mismas formas como se ha venido desarrollando antes, lo que hace que la mayor parte esté en sinagogas ortodoxas o tradicionales, pero esto no significa que ideológicamente crean que eso está bien. No reflexionan acerca de ello…simplemente lo hacen como sus papás lo han hecho."

Pero aún sosteniendo que el acto debe ser cumplido con consciencia, los ortodoxos aceptan el simple cumplimiento del rito como un hecho agradable a Dios. Así pues podemos comparar entre la eficacia ritual y la eficacia sacramental (entre los espacios más conservadores de la iglesia católica romana, en la cual si bien se exige una consciencia del ejercicio del sacramento, se piensa que el pueblo puede salvaguardar la gracia sólo por el simple ejercicio del sacramento) en cuanto el acto mismo puede santificar a la persona, permitir la comunicación con Dios y garantizar la salvación.

Así pues, es importante estudiar cuál es el medio de salvación legitimado a partir del campo religioso. La forma en que cada sociedad y cada comunidad concibe este medio de salvación y la manera de desarrollarlos, son las expresiones más rotundas de a dónde se ha desplazado el sentido numinoso y cómo satisface las funciones religiosas. Los ortodoxos, tanto en Lima como en el extranjero, sostienen que el medio legítimo para la salvación es un cumplimiento consciente del ritual. Esto significa que la adoración a Dios está circunscrita a una compenetración con la práctica, la cual permite la instauración de una verdadera *kehilim*, como depositaria y extensión de la nación hebrea en cada lugar del mundo en el cual se ubiquen. Este sentido dado al medio legítimo permite la instauración de una comunidad religiosa cerrada, la cual sólo puede recrearse a partir de sus propios principios y cuya legitimidad sólo puede basarse en la adhesión al grupo social. En el caso de Lima, las relaciones que se entretejen entre los ortodoxos y la sociedad capitalina, nos muestra que si bien su posición económica pertenece a la clase media alta, lo cual expresaría una integración a la dinámica social, esto no refleja, ciertamente la realidad. Existen dos tipos de vivencia ortodoxa en Lima: el primer grupo conformado por aquellos que cumplen rigurosamente la observancia de la Ley, y que usualmente los encontramos entre los líderes espirituales de la comunidades, los cuales reciben un estipendio para dedicarse exclusivamente a las actividades religiosas. El segundo grupo está conformado por aquellas personas observantes, las cuales poseen suficientes recursos [53] para llevar una vida lo más rigurosa posible, aunque siempre con

[53] Generalmente estos judíos poseen grandes rentas, herencias, o son dueños y manejan grandes negocios. Esto permite cierta libertad para practicar un judaísmo más observante, y en algunos casos puede verse como el capital económico puede construir una elitización religiosa. La decisión de observar la Ley se debe a factores múltiples, principalmente las experiencias personales como los viajes personales, como los viajes a Israel, y el encuentro de sus orígenes judíos.

ciertas limitaciones debido a su necesidad de convivir con otros no judíos.

Por otra parte, si bien entre los líderes espirituales conservadores existe una práctica consciente del ritual, en muchos casos o mejor dicho en la mayoría de la población conservadora, el medio de salvación se limita sólo al cumplimiento del rito. Esto significa que en los grupos tradicionalistas, el sentido religioso se complementa con otras actividades que no buscan, sino mantienen y conservan la esencia religiosa. Este medio consigue establecer una comunidad basada en prácticas sociales, las cuales se integran dinámicamente a los procesos de las sociedades que las contienen, por lo cual se halla una gran capacidad de aceptación de los no judíos, aún matrimonios mixtos y flexibilidad ritual, lo cual no significaba que se incentivara ya que en muchas familias tradicionales, como nos dice una entrevistada "…En la parte conservadora, eso sí no te ibas a casar con alguien que no era judío, eso era pecado mortal, para que me boten de la familia, eso era impensable…"

Esta legitimación del medio de salvación se instaura a partir del proceso de división del trabajo religioso, y desde luego de la capacidad de las comunidades de integrarse a la división general de trabajo en cada sociedad.

Otro aspecto importante es la vivencia de la tradición, ya que en los últimos 10 años ha surgido un movimiento dentro y fuera de Israel de retorno a una vivencia tradicional. De esta manera Geifman nos plantea cómo en Israel, después de grandes luchas para consumir carne de cerdo producida en Israel, la habilitación de playas mixtas, etc. la población judía mantiene la práctica de los más importantes rituales del ceremonial judío. Es importante observar cómo un pueblo se identifica simbólicamente con su historia, elemento que se rescata en la constitución de la nueva identidad del pueblo hebreo. De esta manera, observamos, como nos dice Liora Gomel, que la historia de los judíos está encarnada en el *Pesaj*, símbolo de las pobrezas de un pueblo que ha peregrinado alrededor del mundo y que finalmente, ha encontrado un lugar donde residir. La importancia del simbolismo reivindica la capacidad de solidarizar a la comunidad a través de la conservación de la memoria, la cual muestra el pasado y define linderos tangibles para el futuro: " ... Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla de risas o lágrimas. La memoria, nos dijeron, es una de las siete guías que el corazón humano tiene para andar sus pasos. Las otras seis son la verdad, la vergüenza, la consecuencia, la honestidad, el respeto a uno mismo y al otro, y el amor…" (Grinberg).

De igual manera, esta vivencia de la memoria se desarrolla en la comunidad de Lima, gracias a las instituciones como el colegio que reivindican la pertenencia al mundo judío pero no como una unidad rígida sino como lo diría Halbwachs en su libro *On Collective Memory*: "While the collective memory endures and draws strength from its base in a coherent body of people, it is individuals as group members who remember" [54] . Esto significa que existen muchas memorias colectivas, tantas como grupos e instituciones en la comunidad. De esta manera, la posición de clase, la familia, las

[54] "Mientras la memoria colectiva se mantiene y se fortalece en un cuerpo coherente de personas, ésta es individual como los miembros del grupo quienes recuerdan" (Traducción personal).

asociaciones, construyen para sus miembros una memoria única y distintiva, elaborada a lo largo del tiempo y que mantienen la coherencia tanto con el símbolo como con la realidad. (s/f: 22).

Definitivamente, esto ocurre dentro de las comunidades residentes en esta capital. Las numerosas interpretaciones sobre el ser judío, se adaptan a las condiciones de los tipos de asociación que existen, las cuales permiten recrear una serie de bagaje, tanto en los liberales como en los conservadores. Esta vivencia histórica del pueblo judío se expresa también a través de una serie de construcciones del capital simbólico, los cuales se adecuan a la dinámica de la sociedad. Aún los liberales en el desarrollo de sus vidas, conservan su identidad sobre todo histórica, con respecto a las tradiciones y al carácter de la judería, reivindicando para sí una serie de comportamientos seculares, los cuales son transformados en base a la constitución de su memoria en eventos religiosos.

La importancia que tiene la tradición, interpretada mediante la memoria colectiva que posee la comunidad de Lima, nos permite ver cómo se ha generado el campo religioso y cuáles son sus extensiones simbólica a través del entramado social. Los conservadores, como dijimos antes, viven el cumplimiento de la Ley como práctica social, por lo cual permiten la presencia de otros actos que mantienen y conservan la esencia religiosa. En este trabajo privilegiamos el análisis del arte como producto de la dinámica del sentido que posee como fuente las relaciones del campo religioso, por lo cual hallamos correspondencia entre la forma que se vive la religión y aquello que se expresa en el hecho artístico.

Entre los conservadores, la relación establecida entre estos dos campos mencionados se expresa tanto en la seguridad que encarnan las prácticas rituales como en la creación de una obra artística llena de certeza formal y temática. Es importante resaltar que nuestro trabajo sólo se dedica al estudio de artistas profesionales, es decir, aquellas personas que mantienen una relación continua y estable con el conjunto de galerías de la ciudad de Lima. No tomamos en cuenta las prácticas artísticas, las cuales se llevan a cabo de manera privada o tradicional, ya que hacemos hincapié en la relación de la especialización del trabajo y el proceso religioso.

Para poder analizar las obras de arte, tomaremos en cuenta cuatro aspectos, los cuales son: *forma*, que se refiere al trazo y diseño de los dibujos y personajes, teniendo en cuenta la fuerza, densidad y las longitudes; *color*, en donde desarrollaremos una sistematización de la paleta utilizada; *luz*, mediante el estudio la perspectiva y el volumen que ésta genera; y *espacio*, en donde observaremos cómo el vacío pictórico muestra la capacidad expresiva de cada artista.

La obra de Moico Yaker, un judío conservador cuya familia mantuvo una práctica religiosa basada en el cumplimiento de la Ley, es la muestra más desarrollada de la capacidad del grupo conservador por asimilar los contenidos tradicionales tanto judíos como peruanos dentro de un expresionismo figurativo lleno de vida y color.

Moico Yaker tiene una larga experiencia artística, nosotros sólo analizaremos su última muestra ocurrida en Lima en el año 2000. Cabe mencionar que toda su obra puede ser caracterizada con los mismos elementos que aquí definiremos.

Su última muestra lleva como título *Reducción*, y en su introducción nos señala cómo

su temática artística busca relacionar constantemente los grandes temas identitarios tanto del Perú como del pueblo hebreo. De esta manera rescatando la opinión de antiguos cronistas, Moico le da al Perú la identidad de Ophir, antigua fuente de oro del Rey Salomón. ¿Qué nos dice sobre su obra en esta introducción? “En este discurso, tocaré brevemente las varias frases que sobre todo esto he podido mirar, en el sueño mesiánico de una pintura indigenista cuyo propósito es hacer mención al entorno mestizo en el que me toca vivir; no ventilaré mi tema en forma de disputa, solamente referiré como acostumbro en mis visiones, cándidamente, mi opinión judaica.” Esta es la manera de pensar de un judío que trabaja los materiales artísticos mediante la construcción de un sueño, en el cual nos expresa la capacidad de contrastar diversos mundos en una pintura.

La primera obra titulada *La Cena II* (Anexo IIIa), es un cuadro en el cual Moico Yaker coloca de manera oval, en un convivio, a personajes que pertenecen a la realeza incaica junto a un rabino. Al parecer el rabino preside la cena, levantando una copa de la cual todos comparten la bebida. La síntesis entre ellos se muestra en la interacción comunicativa y visual que establecen, basada en el tejido amarillo que se presenta en el primer plano de la obra. Esta red, la cual posee diversos puntos principales a partir de los cuales se desarrolla todo el tejido, compenetra a los comensales mediante una charla amena y personal. En este cuadro las formas, es decir los rostros y los dibujos poseen trazos difusos en un fondo natural que corresponde a la construcción de un escenario común, en el cual todos convergen. Este trazo difuso pareciera integrar a los comensales entre sí y a todos ellos con el escenario. Es interesante resaltar que mientras los personajes muestran un color verde petróleo en contraste con el negro, lo cual reafirma la integración, poseen una rigidez que sólo llega a compenetrarse mediante la construcción del espacio común que significa el tejido oval que se encuentra en el centro de la obra. Mientras la paleta de los personajes desciende a la monocromía del negro, la luminosidad del amarillo define ese espacio común que instaura la relación legendaria entre el imperio de los incas y el pueblo hebreo, un pueblo hebreo que no se ve representado en el cuerpo sacerdotal sino en el rabino.

Su tratamiento de la luz corresponde perfectamente con su capacidad de completar el espacio de manera uniforme; ante la opacidad de los comensales, la luminosidad del centro parece reafirmar que entre todos los miembros de la pintura, no cabe el vacío. La pintura de Yaker es una expresión silente de completitud, una completitud que pareciera emanar de la seguridad que le permite al autor una relación estrecha con la religión.

En el segundo cuadro llamado *Madres* (Anexo IIIb), observamos cómo dentro de un marco se mezcla una jungla fabulosa, descrita a partir de la gama de los rojos hacia los amarillos, en una perfecta comprensión de la armonía de los colores. En este cuadro, vuelve a saturar toda la obra de diseños y luminosidad, resaltando la presencia de cuatro mujeres nativas que mediante su desnudez, corresponden al espíritu primigenio y natural de la selva que las rodea. En esta obra, los personajes se ven delimitados perfectamente mediante un trazo sólido, y un contraste entre el color ocre de las cuatro madres y el verde la selva. La desnudez de las mujeres nativas gestantes, se revisten con símbolos cabalísticos, los cuales representan la creación del universo y el principio de la vida. Esta relación denota cómo en la temática de Yaker se establece la unión entre el nacimiento

de la cultura nativa y la espiritualidad judía. El principio de la vida nativa y el principio de la vida judía se entretejen en un mismo sentido coherente, que se ubica en ese carácter primigenio de la naturaleza que es una temática común en la obra de Yaker.

La tercera obra de Yaker, principal en su última muestra se llama *Yanahuara* (Anexo IIIc). Esta obra es el resumen más adecuado de la expresión artística de Yaker, ya que como ninguna otra expresa ampliamente esa capacidad de síntesis, imaginativa y mágica propia de los sueños, en la cual nos habla sobre el deseo de toda una comunidad por integrar tradiciones que ante los ojos foráneos pueden parecer extrañas pero que ante los suyos se vuelven coherentes y sintéticos. Su pintura podría compararse con el estilo literario de lo real maravilloso, en la cual la ficción se asienta en la realidad demostrando como el mundo de los ensueños tiene cabida en la vida cotidiana de cada hombre y de cada cultura. Yaker, como ningún otro artista judeo peruano, logra eficientemente construir una cosmovisión en donde el conflicto identitario se diluye en una mágica unión. De la misma manera, cabe citar, que la obra literaria del judeo peruano Isaac Goldemberg, también es un intento por configurar esta nueva identidad, sobre todo en su libro *La vida a plazos de Jacobo Lerner*, cuyo análisis no expondremos ya que sólo nos limitamos al análisis de las obras plásticas.

Yanahuara está pintada sobre un lienzo de inusuales dimensiones en esta colección. Tiene 140 x 270 centímetros, en donde la longitud permite colocar a una serie de personajes de manera procesional, en el cual observamos como los hombres se dirigen hacia la naturaleza. Todos los personajes giran alrededor de la escalera alfombrada que permite la comunión entre la cultura y el origen natural, remarcando así una temática característica en toda la obra del artista. Los personajes, definidos claramente en las líneas corporales asentadas por el color negro, no describen ni rostros ni facciones. Esto nos permite vislumbrar la igualdad que existe entre los seres humanos que habitan estas tierras y que se solidarizan a través de la búsqueda de un mismo fin, las Fuentes de Ophir, la cual según la tradición se encontraba en las profundidades de la selva.

Los personajes, aunque nativos que portan taparrabos, llevan consigo el *Tallith* (especie de chal de lana blanca, adornado simbólicamente en sus cuatro ángulos con flecos llamados *tsitsith*, que todo varón judío debe ponerse para la oración), además llevan procesionalmente el *Parokheth* (lienzo ricamente ornamentado, que se extiende ante las puertas del tabernáculo que contiene los rollos de la Torah), la *Menorah* (candelabro de siete brazos) y la copa ritual; esta riqueza simbólica judaica está acompañada por otros elementos como la carabela, la bandera peruana y el cuadro de un rabino. Todo el cuadro visto desde abajo hacia arriba posee un desarrollo polícromo que va desde el amarillo, en donde se insertan los personajes, hasta el naranja, color del cielo, entre los cuales aparece una jungla que mezcla ambos colores con tonos rojizos y negros. Esta gama de colores se enciende por el contraste luminoso que existe entre el cielo y la tierra, luminosidad que acompaña su expresionismo, la cual llena todo el lienzo. El cuadro, en el limite superior, está enmarcado por la presencia de grandes y coloridos guacamayos, que coronan la jungla a manera de espectadores que siguen la procesión que busca penetrar en la selva. Esta obra alimenta el sentido multicultural, el contraste sintético y el mundo imaginativo de Yaker.

Nuestro intento al analizar de manera relacional la obra artística de Yaker con su

observancia religiosa, de ninguna manera debe entenderse como la necesidad de establecer una relación causa-efecto entre ambos campos, lo cual desvirtuaría la autonomía de éstos. Sólo pretendemos resaltar una relación real entre una específica manera de observar la religión y crear obras de arte. Esta relación que se define en la vida de Yaker, obviamente se comprende mejor cuando es comparada con la obra de otros artistas judíos pertenecientes a la comunidad de Lima, los cuales poseen una vivencia religiosa completamente distinta a la del primero, y consecuentemente, manifiestan una concepción diferente del arte.

Moico Yaker vivió por muchos años en Arequipa, dentro de una familia que le transmitió una vivencia religiosa tradicionalista, y que conservó en el seno familiar la importancia del cumplimiento religioso. Como dijimos anteriormente, los tradicionalistas construyen su sentido social en base a la certeza que les brinda la práctica ritual, por lo cual la obra artística no muestra vacíos sino completitud, no oscuridad sino luminosidad, no impresión sino expresión figurativa. La certeza pictórica de Moico puede expresarse según la teoría de colores occidental en la utilización de una paleta encendida que utiliza los colores primarios (amarillo y rojo, y sus derivados), los cuales son resaltados por la utilización del color negro como negación de la luz que reafirma la completitud de los trazos y de las formas dibujadas. La utilización del color negro en Yaker, o mejor dicho de lo oscuro, determina su infranqueable deseo de cerrar la obra a una profunda racionalización. Esta actitud es resaltada en comparación a los colores utilizados por otros artistas que poseen una vivencia religiosa secular, en los cuales la paleta se aproxima a una luminosidad impresionista, es decir sombras construidas a través del propio color. Cuando describimos la obra de Yaker como luminosa, nos referimos específicamente al contraste entre lo oscuro y los colores primarios, el cual reafirma la voluptuosidad del rojo, del amarillo y del naranja.

Este tratamiento del color y de la luz define claramente las características del espacio y de la forma, es decir los trazos seguros y los espacios satisfechos, son productos del manejo certero de la teoría cromática. Esta formalidad en la obra de Yaker está integrada a su temática, la cual intenta consolidar símbolos de diversas tradiciones en un todo coherente.

El tratamiento del tema, el cual recurre a una simbología amplia, manifiesta la principal característica de los conservadores en Lima, es decir su deseo de integrar su realidad judía con la realidad peruana, a las cuales las consideran inherentes a su propia constitución como personas. La certeza está construida en base a la apropiación de contenidos tradicionales, los cuales están llenos de significado. Estos símbolos, verdaderamente objetivos, parecen presentarse como fanales que iluminan el camino de la construcción de una identidad; en ellos, se ha encarnado el sentido social, el cual constituye a la persona, miembro de una comunidad.

El sentido de comunidad en la obra de Yaker está regulada por la idea de convivio, es decir una convivencia armónica y tolerante, en donde la solidaridad, no sólo entre judíos sino entre ellos y la sociedad peruana, se manifiesta de manera clara. Esta convivencia sólo se puede dar a través de la afirmación de los símbolos objetivos de ambas tradiciones, en las cuales no hallamos síntesis sino integración. De esta manera, podemos comprender que no es el individuo el que permite dar una coherencia social

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

mediante su obra, sino son los símbolos tradicionales los que donan la capacidad de socializarse.

Esta visión conservadora tiene como contraste otra de tipo secular, mayoritaria en Lima. Podríamos afirmar, en base a las entrevistas tanto de los miembros de la comunidad como de los rabinos que las dirigen, que la comunidad judía de Lima, mayoritariamente se adscribe a esta tendencia. Como mencionamos en los capítulos anteriores, el secularismo judío instaura su campo religioso a través de una comprensión y creación del capital mediante el individuo, en la cual el sentido de los símbolos tradicionales se ha trasladado hacia él.

El desarrollo de la especialización del trabajo religioso ha permitido generar una independencia con respecto a los representantes de la comunidad moral, por lo cual cada ser ha tomado para sí el derecho de interpretar la memoria del pueblo de Israel, una memoria religiosa y transformarla en una memoria cívico-histórica. Esta memoria tiene como característica principal la transformación absoluta de la moralidad en valores éticos mediante un proceso de racionalización en el cual se percibe cómo los pensamientos y las obras individuales se han constituido en verdaderos símbolos de la coherencia social. Las nuevas comunidades, integradas por individuos, ya no se relacionan a través de las simples prácticas e instituciones sino a partir del consenso que es generado por la empatía de los gustos, los deseos, las clases sociales, las asociaciones, etc.

Esta tendencia ha surgido de las generaciones nacidas a partir de la década de los 50, principalmente en la del 60, y es producto de la desvalorización de las prácticas sociales de la comunidad judía, la cual se origina a partir de la integración de sus miembros en la dinámica social de Lima. Esto no significa que para ellos la tradición carezca de valor, sólo significa que la tradición ha ingresado en un proceso de interpretación a partir del individuo, de sus deseos y sus gustos, definidos en la especialización de las clases. Ningún judío secular entrevistado niega su adhesión a los principios básicos del judaísmo, sólo revaloran el sentido religioso a través del énfasis del sentido histórico o individual. De esta manera podemos observar cómo se extiende la capacidad para crear símbolos, los cuales mudan su contenido, ampliando así su capacidad para interactuar con diversos campos. Usualmente los seculares no participan de la vida religiosa de la comunidad, es decir no asisten a las sinagogas los viernes, y sólo acuden a ellas en las celebraciones principales ***"…Había un acomodo, pero el día de año nuevo se iba a la sinagoga, el día del perdón se ayunaba, en fin todas las fiestas se hacían, pero nosotros no íbamos a la sinagoga los viernes, cosa que mucho de mis compañeros tampoco iban***."

Algunos practican los rituales domésticos gracias a la cercanía de sus padres o hermanos practicantes, y definitivamente gracias al impulso de la tradición que se desarrolla en el colegio León Pinelo, por el cual los niños y adolescentes incentivan a sus padres. Como nos dice una entrevistada: "Digamos que ahora el colegio se ha puesto, inclinado, más dirigido a eso, entonces los chiquitos vienen del colegio, hay que prender velas, ahora en el colegio les enseñan, del colegio les empujan a los padres…"

Con respecto a los tabúes alimenticios se observa que en los seculares existe una gran flexibilidad, la cual se ve complementada con una decisión propia con respecto al

cumplimiento o no cumplimiento de dichas prohibiciones; prevalece el sentido de salubridad, elemento que muchos autores han caracterizado como constituyente de las prácticas religiosas en los tiempos contemporáneos; a este respecto es importante leer el siguiente extracto de una entrevista dada ***"… pero yo me acuerdo que tenía una compañera de clase que eran religiosos, entonces ellos sí descansaban los sábados. Ella sólo podía comer en su casa, eran kasher. No mezclaban carne con leche… ¡en fin! Esa era la única compañera de clase que recuerdo porque todas las demás compañeras comían jamón. Hoy en día nadie come jamón pero yo creo que no por cuestiones religiosas sino por moda porque ahora ya no se usa comer carne. Yo he comido jamón toda la vida pero ahora ya no como jamón porque ya no como carne entonces jamón tampoco pues… no por una cuestión religiosa sino por una cuestión de salud…no es una cuestión fanática…mis hijos comen de todo…***"

Esta interpretación individual que se manifiesta en la flexibilidad del ritual, introduce a los miembros de la comunidad en una constante búsqueda del sentido que se expresa en la creación artística de este grupo secular. Todos estos artistas, en la creación de su obra, han pasado por un proceso de consolidación, el cual ha partido de un simple tanteo para luego constituirse en un símbolo que les habla, les comunica y les dona sentido.

El análisis de los artistas seculares lo haremos mediante un estudio generacional el cual nos permitirá ver cómo se ha desarrollado la búsqueda del sentido a través del tiempo en la comunidad judía. La generación nacida en los finales de la década del 40, es la primera expresión de este proceso, en el cual se constituye los senderos de la búsqueda del origen simbólico.

Las dos primeras artistas nacidas en esta generación son Deborah Trahtenberg y Rosi Schwartzman. En ambas artistas, según ellas mismas, existe una constante búsqueda por la cual tratan de satisfacerse mediante la creación de sus obras artísticas y la experiencia de sus vidas, es decir intentan hallar un origen, no sólo dentro de la creación plástica sino también de sus historias personales.

Deborah Trahtenberg, desde su segunda exposición llamada *Máscaras*, construye su continua metáfora, es decir las máscaras, los rostros y los cuerpos en donde ella constituye una multitud bulliciosa que a través del tiempo ha tratado silenciar. En la primera obra (Anexo IVa) observamos la expresión de una faz que clama mediante el dolor, el pánico, el alarido y la muerte, el deseo de extraviarse en la soledad mediante la relación con los materiales a partir de la cual se construye la experiencia de un pueblo, en este caso, el judío. Deborah Trahtenberg, criada entre las historias del holocausto, según ella misma, trató de plasmar el horror de la humanidad en esta obra. Toda esta primera colección reitera este tema mediante la creación de enigmáticas y misteriosas máscaras, en las cuales la escultora inicia la apertura del círculo que luego buscará destruir, proceso que es constante, ya que como ella misma dice:"Mientras me libero de un mounstro, aparece otro."

Esta colección es una serie elaborada a partir del trabajo de la arcilla, en la cual son añadidos otros materiales como son la madera, el fierro, la tela y el cobre, y entre las cuales se desarrolla una relación, ya que sus máscaras surgen entre alambradas,

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

sumergidas en el agua o amordazadas. Definitivamente Trahtenberg busca plasmar cómo el individuo vive atenazado a su historia y a las condiciones que lo oprimen, que lo atormentan. Este tormento no carece de sentido ya que la inspiración central es la máscara. Para Trahtenberg, que ha encontrado un tema de inspiración en la cultura pre-hispánica, el arte africano y la pintura rupestre, la máscara símbolo "satúrnico" mágico en donde la muerte y la vida se relacionan mediante el proceso de cambio y conversión significa el regreso al principio, a lo primitivo, a lo primigenio. Contundentemente su obra, desde el inicio, busca establecer los linderos de la muerte y destrucción como principios de vida en lo que dentro de la tradición hinduísta se ha llamado Palingenesia, es decir el surgimiento de la vida a través de lo oscuro, lo denso, lo destructivo.

Posteriormente, en su exposición llamada *Ojos de Piedra*, reitera estos temas y los construye a manera de un espejo que le refleja esta constante búsqueda que como todo nihilismo debe ser entendido como la afirmación en base a la negación, la búsqueda de la vida a través de la muerte.

En su colección de 1996, titulada muy sugestivamente *La ruptura del círculo* (Anexo IVb), Deborah completa las máscaras anteriores en cabezas, le da volumen a éstas y por lo tanto, aplaca lo tremebundo de *Máscaras* convirtiéndolo en una suerte de sendero que ha iniciado el artista, como un viaje iniciático hacia una etapa de madurez, en la que el dolor y el sufrimiento es menos importante que la comprensión y el entendimiento. Esta colección fue posterior a su viaje a la India, en el cual tuvo la oportunidad de relacionarse con el budismo y con toda su rica filosofía. De esta manera vemos como el tratamiento temático y de materiales, aunque no ha perdido su primera característica, se ha visto transformado a partir de las experiencias de la vida, en un sólido camino simbólico que ha permitido instaurar un orden que busca ingresar al vacío, entendido como nirvana, la suprema felicidad.

En comparación con la muestra anterior, en donde el color negro prevalece, en *La ruptura del círculo* se amplía la gama cromática hacia el blanco, el gris y los colores tierra. Como dijimos anteriormente, las máscaras se transforman en rostros, algunos completos, otros agujereados, en lo que posiblemente sea la expresión del intento de la búsqueda de la solidez y de la lucha constante entre la interioridad y la exterioridad, a la cual el hombre se ve sujeto y a partir de la cual inicia la constante búsqueda del sentido. De esta manera, siguiendo esta senda, Trahtenberg en su última colección *Travesía* de 1999, *Muro* (Anexo IVc), desarrolla este proceso en la conversión de las cabezas en cabezas verdaderamente sólidas y en la aparición de los cuerpos, en los cuales ya no aparecen los colores tierra sino están caracterizados por los azules, los turquesas y los magentas metálicos. La travesía de Trahtenberg nos expresa de manera definitiva la incursión del individuo en su obra, los cuales están sujetos al devenir del tiempo y están oprimidos por la realidad; las cadenas y las sogas que atan los cuerpos significan la lucha que el individuo debe ejercer en contra de aquello sin sentido que lo rodea y por lo cual el camino del nuevo hombre está diseñado a razón de la búsqueda de la completitud, lo cual expresa la liberación de aquella cosificación abstracta de la tradición, propia de la modernidad, que la ha transformado en carente de sentido y fuerza simbólica.

Esta lucha entre el medio y el hombre se expresa de manera genial en la obra de

Rosi Schwartzman. Su colección de 1997 refleja cómo el hombre, caminante solitario a través del mundo, se aleja en un ensimismamiento de la realidad que lo rodea. Toda su obra está caracterizada por el contraste entre paisajes urbanos de trazos perfectamente lineales y de colores pasteles y la presencia de individuos solitarios que parecen recrearse en rostros cabizbajos, usualmente anónimos, cuya mirada se esconde del insondable laberinto del bullicio urbano. En las tres obras (Anexo V) que hemos analizado, se muestra una construcción urbana rígida, en la cual los colores fríos construyen la rigidez del paisaje cuya monotonía es rota por elementos naturales como plantas y árboles; las ciudades aparecen como pueblos fantasmas en donde la presencia humana ni siquiera se atisba y cuyo marco es un cielo grisáceo que nos habla como todo el cosmos determina el carácter de los personajes que aparecen en su obra. La confección de las casas posee una riqueza geográfica, en la cual se halla una integración entre estilos arquitectónicos limeños y especialmente europeos (propio de las ciudades alemanas), resaltando la presencia de techos de doble agua, chimeneas, balcones y grandes ventanales.

Las pinceladas que cubren las casas poseen sólo un primer tratamiento [55] a comparación de los personajes, los cuales son trabajados pictóricamente hasta conseguir el volumen y la perfección adecuados. Esta simpleza en el cubrimiento de la arquitectura explicita la ausencia de la vida en la ciudad, en la cual pareciera surgir testigos mudos que observan vigilantes a los personajes principales pero que no interactúan con ellos. Esta sensación está reforzada por la presencia de grandes ventanales y sillas vacías, símbolos de individuos abstractos que no manifiestan su existencia pero están allí como meras irrealidades, las cuales no expresan sentimientos ni sensaciones.

Esta escenografía fría y rígida se proyecta en la conformación de la soledad y la tristeza de los personajes, cotidianos y anónimos, que transmiten la necesidad de conseguir un punto de referencia vivo y enérgico dentro del vacío que se instaura en la relación entre la realidad y ellos. Estos personajes, un anciano esperando bajo la sombra de un árbol sin hojas, dos

viajeros que ingresan de paso a una ciudad y un joven solo que espera ante la puerta de una casa, encarnan la trivialidad de la vida, que sueña con aquel momento en el cual se le presente la oportunidad de sentirse segura.

El desarrollo del tratamiento pictórico de las figuras humanas revelan la encarnación de la fuerza y el carácter individual, cuya lucha se mueve dentro del solipsismo en el cual ha caído el hombre contemporáneo. Este encierro en sí mismo, se demuestra en el manejo del espacio en la obra de Schwartzman; su punto de referencia artístico formal, es decir los personajes, se ubican dentro de un gran espacio vacío donde el ensimismamiento se magnifica y se vuelve el protagonista temático de la obra. Por lo tanto, creemos que esta obra artística sea tal vez, la expresión más desarrollada del quietismo y la inercia que no ha conseguido salir del círculo vicioso instaurado en base a la perdida de sentido simbólico de las costumbres y las instituciones sociales, que se ha desarrollado dentro de las sociedades cosmopolitas y liberales.

[55] Cuando los artistas trabajan el óleo construyen las obras por capas, es decir van perfeccionando el primer tratamiento con subsecuentes retoques. Este proceso es el que perfecciona la obra y le brinda el carácter a cada figura.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Todos los personajes encarnan la soledad, quienes buscan encontrar un hálito de felicidad, y que sintetiza la búsqueda emprendida por toda la historia de la fe, es decir el deseo del *homo religiosus* por encontrar un cosmos que satisfaga sus deseos mediante la donación de la completitud. El identificar esa felicidad dentro de una comunidad es establecer el principio del *habitus*, el cual surge como expresión sólida a partir del conflicto real. Es innegable que la obra de Schwartzman se ha consolidado como símbolo del hombre que busca el origen dentro de la comunidad de judíos seculares, una búsqueda que aún no se concreta pero que intenta vitalmente colocarse en un cosmos.

Así pues, en este complejo proceso creativo en ambas artistas aún teniendo en cuenta las diferencias de contenidos, podemos observar como la obra artística se constituye a partir de la relación entre el hombre y los materiales… "En un inicio, necesito que el material me deje hacer lo que quiero y ya después, en determinado estadío del trabajo, la pieza me pide y ya yo me adapto a la pieza, pero primero el material tiene que adaptarse a mí… Pero la pieza te devuelve siempre, siempre te devuelve, te da, porque después ella está sola… es como un hijo, primero te necesita y después se va por su cuenta." En base a esta relación, la obra se transforma en un símbolo, lleno de contenido que se encuentra en la capacidad de donar sentido objetivo a la vida del hombre. "De repente todo aquello que el arte me ha dado, me ha ayudado a ver lo que había dentro de mí, fácilmente, o sea, el hecho de que aquello que tengo dentro y lo pongo afuera y después lo miro, es más fácil simplemente que mirar el aire y mirar hacia adentro sin tener qué mirar. Lo ha plasmado, lo ha puesto para que yo lo vea."

El arte, bajo esta concepción, se transforma en uno de los instrumentos propios de la vida, por el cual se puede encontrar la esencia, cuya definición se basa en la realidad humana "Yo creo que hay que ser auténtico, auténtico consigo mismo." Esta definición de la esencia es propia del secularismo la cual a su vez es producto de los procesos sociales que permiten el desplazamiento del sentido social hacia el individuo. Las correspondencias que se generan entre las expresiones de lo numinoso con la creación artística, son producto de la transformación de la identidad cultural, la cual ya no se basa solamente en instituciones o costumbres sino en la capacidad que tiene el individuo de crear una comunidad a partir de una experiencia ampliada en donde el *axis mundi*, colocado en las acciones y pensamientos individuales, se transforma en el centro de la proyección de los diversos campos tanto religiosos como sociales. Esta proyección permite que el regreso al origen, una operación eminentemente religiosa, no tenga como fuente sólo una tradición y se transforme en una actividad plural a partir de la cual se instituya un regreso a diversos orígenes.

Una muestra de esta pluralidad es el artista Rhony Alhalel, de quien nos dicen: "A despecho de su estirpe judía, debe gran parte de su formación artística al influjo de las técnicas niponas del arte…" Alhalel, nacido en Lima en 1959, es otro claro ejemplo de cómo las expresiones artísticas corresponden a las dinámicas de los diversos campos simbólicos, en los cuales nosotros buscamos hallar una comprensión de la dinámica de la formación de los símbolos.

En su primera muestra, titulada *Una piedra en el Altar*, nos presenta una obra simple que dentro del contraste entre lo blanco y lo negro denota el vacío y una presencia discreta de las existencias. Como todos los artistas seculares judíos inicia su obra

artística con una muestra iconoclasta que intenta dibujar la justa y necesaria negación de los principios que lo rodean. Las muestras de Alhalel son acompañadas con poemas de su autoría, los cuales desarrollan con mayor claridad el simbolismo expresado: “Un papel / ventana a un estado del alma… / una línea pintada otra dibujada / un nuevo símbolo… / sintetizado en un diálogo / con el negro absoluto / y el blanco silencio / con la nada primigenia / anterior al comienzo de todo / la nada anterior / la energía creadora.”

Esta primera negación se desenvuelve en su posterior exposición *Entre la memoria y la imaginación* (Anexo VIa y VIb) de 1992. En esta colección existe una exacerbada tendencia al contraste claro oscuro, establecida mediante pinceladas gruesas, la cual se vuelve expresiva mediante la distribución y la fuerza del pincel . Privilegia las figuras geométricas de líneas claras, las cuales son penetradas por diversos colores (tierras y mostazas, plomo con ribetes azulados), no de manera difusa sino cortante y precisa, además enriquece su obra mediante la utilización de palabras sugerentes *Vida*, *Question*, *No*, *Doubt*, las cuales sirven como soporte temático al diseño formal de la pintura. De esta manera, el silencio que transmite en toda su colección es absoluto pero seguido de una evidencia muy clara de seguridad mediante sus palabras, en definitiva, su obra se inspira en el budismo, el cual sólo espera algo de sí mismo, en el sujeto y en su olvido, dejando pasar absolutamente todo.

Al igual que en la obra de Trahtenberg, Rhony busca el vacío como aquella manera de obtener la completitud pero esta visión es enriquecida en su pensamiento mediante la valoración de dos potencias psicológicas, la memoria y la imaginación, ellas impulsan al hombre en la búsqueda simbólica de su obra: “Memoria / hervor de la materia / vestigio de experiencia / que inhala del pasado… / … nuestra amada vida / impregnada de evocadores significados / espejo de perdidos tiempos / fusión de un viejo acontecimiento / pleno de eternidad / manando sin estancarse / exhala a un futuro / como las aguas de un río, en su discurrir / al mar de la imaginación.” Esta relación que establece entre la pintura y la poesía, inspirada posiblemente en la importancia que ha tenido la caligrafía nipona en su formación artística, nos muestra de manera coherente como ha transformado la memoria en un acontecimiento histórico “pleno de eternidad”, el cual es la base para afrontar al futuro mediante la fuerza de la imaginación.

En esta obra es clara la importancia que obtiene la acción individual mediante la transformación sintética del pasado y del futuro en un determinante sí, propio del presente. Este presente es aquello que desarrollará en su muestra *Entre las grietas del tiempo* de 1993, en donde prosigue con su básica estructura de contraste entre el blanco y el negro. El destino, la vida, el tiempo son sus temas principales, y cómo el sujeto se enfrenta a ellos, su panacea. En esta lucha constante, aún basada en su bicromía, aumenta su gama de colores a tonos tierra muy oscuros como verde, marrón y una variación cromática entre el crema y el azul pastel. Toda esta riqueza formal se condensa en su cuadro *La ilusión de la continuidad* (Anexo VIc), en el cual el círculo que preside la pintura es testimonio de las eternas revoluciones de nuestra existencia, en donde la multitud de hileras expresan cómo las fuerzas, extrañas al hombre, crean en él esa capacidad para liberarse de lo cotidiano. Todo ello lo manifiesta mediante un lenguaje con tendencias abstractas pero en el cual prevalece la expresión figurativa.

Así pues, entre el pasado y el futuro, entre las grietas del tiempo las cuales se

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

significan en el destino y la vida, surge esa fuerza humana del individuo capaz de crear, inspirada en los instrumentos, la escritura, el fuego, las constelaciones, la pintura y finalmente, el silencio. A partir de 1994 hasta este año ha tenido tres exposiciones, en las cuales ha desarrollado una gran variedad sobre todo en el tratamiento del color. Algunas olvidan el color negro para desarrollar los tonos marrones pero en sus últimas exposiciones de 1997 y 2001 otra vez, ha privilegiado su estructura bícroma (blanco y negro). Según él mismo nos dice: "El carácter se forma de tal manera que genera una huella en la estructura emocional que incorpora forma, contenido y sonido para expresar mi propio sentir." Así pues, sus metáforas han alcanzado el suficiente nivel como para establecer un rico simbolismo, el cual le habla mediante el proceso creativo que se ha transformado en la instauración de un orden que parte de la intuición para completar esa figura plana que ha ideado.

La importancia de la intuición en Rhony Alhalel es similar en la obra de Deborah Trahtenberg, posiblemente por su acercamiento al Budismo Zen, ya que los dos afirman que su creación artística se inspira en la idea, lo que significa "eliminar toda imagen y evacuar toda preconcepción". Este proceso de resignificar la idea en el individuo sintetiza el encuentro social entre el hombre y el símbolo, creación de las nuevas comunidades seculares.

La última artista que analizaremos es Vivian Wolloh, nacida en 1962 en Lima, quien ha desarrollado su obra en un constante contacto con diversas tendencias artísticas. Ella también ha desarrollado una propia manera de expresión a través del tiempo mediante el cual ha podido transformar sus primeras metáforas en constituidos símbolos. Nosotros sólo tomaremos tres etapas de su obra, la primera de 1996, la segunda de 1999 y las últimas del 2001, a partir de las cuales podremos construir su proceso creativo. En la exposición de 1996 trabaja el acrílico y la tinta sobre la tela formando cuadros de inspiración geométrica de tendencia abstracta, pero que al igual que Rhony Alhalel presenta cierto expresionismo figurativo. La inspiración de Vivian Wolloh es un ejemplo claro de cómo en el artista secular, las convenciones sociales han perdido valor por haberse transformado en convenciones vacías y rígidas. "Qué pasa que cuando la familia es, esas cosas del diablo, del cielo, el infierno eh…; siempre respire eso, que es una cosa importante…me ha permitido el sueño, me ha permitido creer en eso, en el sueño, en la imaginación, por lo que quizá hubiera tenido muchas fronteras***" Eso puede determinar de alguna u otra manera la vida sin libertad ¿cree que esto puede generar algún sentimiento de desgarro, de falta de o una constante búsqueda? "Sí, genera una constante búsqueda, tal vez a través de la pintura.***"

Este convencionalismo genera una inercia que ata al individuo a un círculo vicioso del cual busca liberarse mediante la creación de nuevos iconos culturales. Este proceso de liberación se inicia, como en todos los artistas que hemos estudiado, en el principio de la negación. Vivian comenzó su expresión artística en una constante búsqueda de materiales que la condujeron a experimentar con la tinta, el acrílico, la madera, el metal, etc. y que ha terminado en el encuentro con el óleo, material constante que permite perfeccionar las formas y fijarlas en contra del devenir del tiempo.

En la muestra de 1996 (Anexo VIIa) prevalece la tonalidad mate en una gran diversidad cromática, crema, gris, lila, verdoso, en los cuales la luminosidad es escasa; y

utiliza a manera de filigranas figuras femeninas, las cuales llevan sobre sí, otras geométricas a manera de encierro o cárcel. Según la artista, estas obras correspondían a una etapa creativa en la cual los personajes están sujetos a la inercia, a la inexpresión, de la cual progresivamente se liberará. Ella marca, como hito de esta liberación, la aparición de la forma ya no oculta, sino evidente, ocurrida en su exposición realizada en el Miami-Dade Cultural Resource Center (1999) en su obra titulada *The Table* (Anexo VIIb) en el cual aún trabajando en acrílico, aparece una mesa vacía, sola, pero que conforma el surgimiento de una expresión segura y real.

Este proceso llega a completarse en su última muestra *Ausencia Viva*, realizada en Lima en septiembre de este año, en donde su mundo imaginativo abre paso hacia la eficacia y la certeza de un *corpus* simbólico. Esta colección nos muestra una ausencia mágica en donde aparece una soledad acompañada de los sueños y de la imaginación, en los cuales la artista encuentra tranquilidad y paz. Su proceso creativo es formalizado mediante la utilización de una serie de técnicas pictóricas, con las cuales expresa la capacidad que tiene su obra para crear un espacio y un tiempo definidos.

En nuestro análisis hemos escogido tres cuadros, los cuales nos permitirán observar como se haya resumida el proceso creativo de la obra de Vivian Wolloh. El primer cuadro llamado *Silencio Inmóvil* (Anexo VIIc) nos muestra a una persona sumergida dentro de una tina; la longitud del lienzo 33 x 158 centímetros define un sentimiento de amplitud y pérdida. Los contrastes cromáticos son entre el color azul del agua con diversas tonalidades del crema, los cuales construyen un escenario evocador en donde reina sólo el silencio y la tranquilidad. Este sentimiento de inercia es representado por la utilización de líneas perpendiculares aún en el agua, elemento vital, que se ve inanimada y que cubre al personaje casi en su totalidad. Esta inercia no simboliza una calma producto de asumir los propios terrores de la existencia humana, sino antes bien, pareciera anunciar un estado catatónico, en el cual el hombre ha caído por haber llegado a un completo vacío. Este primer cuadro define la secuencia de los siguientes ya que condensa los principales elementos formales y temáticos pero a partir de los cuales, se va a ir creando un puente que llevará al artista hacia la instauración de una solidez simbólica basada en la compenetración con su propio espíritu y su propia historia. El *Silencio Inmóvil* de este cuadro se transformará en *Ausencia Viva* mediante la espera del surgimiento de una nueva realidad eminentemente ontológica, *fons et origio* de la vida.

En *Ausencia Viva* se reitera la presencia de un personaje que pareciera expresar todo el proceso. Curiosamente, este personaje posee gran similitud con la pintora, lo cual nos lleva a pensar como ella ha asumido la factura de esta última colección a nivel, claramente personal, y ha utilizado la expresión artística para construir un medio legítimo, el cual le brinde seguridad. En el cuadro *La Espera* (Anexo VIId), aparece una mujer vestida de blanco con una mirada que se pierde en el espacioso vacío que presenta el cuadro; este personaje está claramente definido en un serio contraste entre sus vestimentas y el escenario que la rodea, pero se observa como éste influye mediante la transmisión de la ansiedad de la soledad. La claridad del trazo en la figura humana nos permite observar como se constituye el protagonista del cuadro a partir de una solitaria realidad, quien espera constantemente la venida de alguien o algo. El escenario está construido a partir de la presencia de un gran anaquel al fondo de la pintura y una mesa,

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

en donde aparecen en el primero huevos, símbolo del nacimiento, y en el segundo platos vacíos, símbolo de la espera. Estos dos elementos están enmarcados en un contraste cromático, en el cual se halla cierta luminosidad impresionista en el tratamiento pictórico. Los tonos enrojecidos que contrastan con los tonos marrones, enfatizan la presencia de alguien o algo que no está pero que se le espera. Así pues, el silente vacío se transforma en un vacío acompañado por la sola esperanza de la cercanía. De esta manera observamos como en la obra de Vivian se mezcla el nihilismo y la pasión por vivir. El primero, como paso necesario para afirmar mediante la negación, y el segundo, como la contemplación de la esperanza en el futuro, entre los cuales se entreteje una mística unión que posibilita el surgimiento de un sentido. Como lo diría ella: "Es los dos, uno no puede vivir sin lo otro, son los dos lados. Es una cosa que no puedes dejar porque ya está despierta, es como cuando no puedes olvidar esa consciencia." *¿Cómo poder liberarse de eso?* "Creo que la forma es buscar cómo uno mejor se sienta. Al final de cuentas el arte te va hacer que este espacio te haga feliz, y esa felicidad sea la rotura de esa inercia, no rotura porque es esa inercia que sigue viviendo, sigue moviéndose pero más rápido." *¿Crees que el arte puede liberarte de esa inercia?* "Sí, el arte es liberador."

Una de las características más importantes de los artistas seculares, y en este caso Vivian Wolloh es muy representativa, es que su proceso de búsqueda del sentido personal, en el cual se involucra también la búsqueda de un sentido a las nuevas realidades sociales, utiliza como principal medio la transformación del hombre o mejor dicho del individuo en un símbolo justo y necesario, el cual satisfará plenamente la completitud, sólo mediante el desarrollo de su vida. Ante la inercia de la irrealidad que sujeta al individuo, el único medio de liberación es "…Vivirla, eso es lo que hace el movimiento, eso es lo que hace que haya algo que sangra y siente… salir de eso es salir del silencio."

Esta capacidad de vivir es la que permite que el silencio se transforme en mágico y que la soledad se transforme en una compañía. Este tema lo desarrolla en el principal cuadro del catálogo *Ausencia Viva* (Anexo VIIe). Su tratamiento del color, aunque simple ya que sólo desarrolla el contraste entre el color tierra y un turquesa tenue, permite comprender como el sentido del espacio está manejado a partir del enfoque de una figura principal que permanece a un lado del cuadro con la mirada pérdida ampliando el sentido de vacío en el cual se desarrolla la escena. La soledad que demuestra el rostro del personaje quien al orientar su mirada al gran espacio del cuadro, contrasta su búsqueda con la presencia de hadas que simbolizan la capacidad que tiene una persona para encontrar en el mundo de sus sueños la fuerza creativa suficiente como para instaurar un nuevo lenguaje, en el cual se encuentre la fuente de la perfección individual.

La búsqueda que genera la soledad es una ausencia viva que poco a poco se va perfeccionando a través de los continuos procesos creativos. Así pues, el proceso de construcción simbólica se realiza a partir de la negación escéptica de todo lo real ya que aquello está determinado por el sin sentido, expresado en la inercia de la cotidianidad. Esta inercia, dentro del proceso de creación, se transforma en un aliciente ya que se resignifica mediante la incorporación de distintos significados, los cuales permiten revalorarla como inicio del camino que todo individuo debe seguir para el reencuentro con lo numinoso. "…Nos brinda una inercia pero una inercia consciente. Es la consciencia

plenamente despierta, el movimiento en cada gesto y en cada ausencia. Claro, es una consciencia de la consciencia, es una consciencia consciente y subconsciente, es la consciencia, es el despertar…que se dice, cuando uno está despierto, yo te estoy hablando de un consciencia despierta que comprende para empezar a manejarse, de empezarse a ubicarse en un espacio o a hacer un espacio. Esta muestra tiene que ver mucho con la inercia…Sigue siendo consciencia, porque cuando la consciencia está despierta siempre queda despierta."

Esta iluminación de la que nos habla Vivian Wolloh se ve en su tratamiento de la luz dentro de toda su última colección, ya que trabaja la sombra no como negación de la luz (no utiliza el negro) sino como una variación cromática del color más claro. Además esta riqueza cromática permite configurar a los personajes como alejados de la realidad (sensación de vacío en la pintura), y relacionados con el mundo imaginativo que cada individuo lleva dentro de sí, y el cual será canalizado a través de las expresiones tanto espirituales como materiales. En definitiva el cuadro *Ausencia Viva* es lo más cercano a una vivencia del mundo imaginativo, el cual a partir de su constitución, dona un sentido claro a cada persona a través de una consciencia, no sólo de los eventos personales sino también a través de la interiorización de los eventos históricos de un pueblo. El artista judío y el judío secular sostienen la capacidad que posee el hombre, no sólo de expresar sino de crear sentido en las obras cotidianas y específicamente en las artísticas, en la cual ellos se valoran como autores independientes que responden a su realidad pero que mantienen a su vez la suficiente independencia como para considerar su creación propia e individual.

Los judíos dentro de la ciudad de Lima, están asumiendo y construyendo un sentido social a partir de su ubicación en una realidad particular, la cual toma como referencia la historia y la importancia de Israel pero que es determinada principalmente por el hecho que el judío es un eterno peregrino, el cual es entendido dentro del mundo secular como un personaje que puede adquirir la riqueza de donde habita y transformarla interiormente en una riqueza particular. Este carácter, que asume el mundo secular judío, es una respuesta a la realidad que le toca vivir, la cual se inserta dentro de los dos grandes factores que hemos mencionado para la construcción de un campo y un capital religioso, la especialización y la tradición. Tanto el judío de Lima como el judío latinoamericano que vive en Buenos Aires o Río de Janeiro (Fainstein Artículo 20), o en las grandes ciudades europeas y en definitiva en Israel, entienden su Judaísmo dentro de estos dos principios. *¿Tú crees que esa condición es muy particular de los judíos porque es una cultura que está viajando?* "Yo creo que sí, pero no se dan cuenta, los que se dan cuenta son realmente judíos. Hay muchos judíos, como dicen, que no tienen nada que ver con lo israelí. En ese sentido, el judío el de dentro, trasciende el país de Israel, no quiere poder, no quiere tierras, no se aferra… A tu pregunta, claro que sí, pero a ese tipo judío, a ese que lo lleva dentro."

De esta manera, hemos intentado describir cuáles son las principales dinámicas y características que existen dentro de los procesos de los campos simbólicos en la comunidad judía de Lima, enfatizando la realidad secular, la cual es mayoritaria, no sólo aquí sino en todo el mundo judío.

UNA VIVENCIA DE LA TRADICIÓN

La comunidad musulmana de Lima está integrada por un variado grupo de personas cuyo origen nacional es diverso. Actualmente contamos entre ellos, a palestinos musulmanes, turcos, sirios, jordanos, libaneses, egipcios, marroquíes, paquistaníes, iraquíes e iraníes. Como dijimos en el capítulo III, la mayoría pertenece a la tradición sunnita y unos pocos a la shiita. Esta diversidad permite observar que a nivel del cumplimiento ritual existe una gran variedad ya que cada pequeño grupo posee una experiencia de vida especial del Islam.

Paralelamente, todas las comunidades musulmanas que viven en la Diáspora se caracterizan por su falta de organización, posiblemente esto se deba a su habitual forma de vivir dentro de países musulmanes, y no, en forma dispersa. Las comunidades más organizadas son las de Francia, Alemania e Inglaterra, ya que llevan aproximadamente 100 años construyendo una serie de organismos que permiten el proselitismo islámico y una vivencia del Islam adecuada al cumplimiento ortodoxo de la Ley. En América Latina, las principales comunidades musulmanas son las de Buenos Aires, Santiago de Chile y las principales ciudades de Brasil, Río de Janeiro y Sao Paulo. Estas ciudades poseen gran población musulmana, por lo cual esto ha permitido una integración mucho más organizada dentro de las sociedades que habitan, y una construcción de centros educativos y de formación religiosa, en los cuales se puede encontrar un gran dinamismo pro musulmán.

A comparación de estas ciudades, Lima presenta una pequeña población que confiesa el Islamismo. Aproximadamente se calcula unas 1500 personas. Esto no ha permitido el desarrollo de numerosas organizaciones y por tanto, un mínimo proselitismo dentro de la sociedad limeña. Desde la llegada de los primeros inmigrantes desde principios del siglo XX hasta 1955, la mayoría de los musulmanes que vivían en esta ciudad se convirtieron al catolicismo ortodoxo o romano, y en definitiva, fueron perdiendo tanto sus creencias como sus prácticas tradicionales. La mayoría privilegió el cuidado de sus actividades económicas, el cual les permitió sobrevivir y obtener un *status* de vida adecuado. Las generaciones correspondientes a este lapso, usualmente, se dedicaban al comercio, actividad que les permitió mantenerse en contacto con la sociedad, y en la medida de lo posible, reproducir sus costumbres dentro de los núcleos familiares, lo cual no impidió su asimilación a diversos sectores sociales.

Posteriormente los inmigrantes, llegados a partir de la década del 50, poseían una experiencia de Dios mucho más arraigada y basada en la reforma de la *salafiyya*, la cual se había desarrollado en los territorios musulmanes desde hacía 60 años. Este concepto de Dios correspondía a una vivencia de la tradición a partir de la consciencia; esto permitía, como hemos desarrollado anteriormente, mantener la certeza dentro de los límites del símbolo de la divinidad. De esta manera, el campo religioso se establece mediante la constitución de la idealidad expresada primero, en la *Sahada*, y segundo, en el cumplimiento de los mandamientos de Dios, entre los cuales no sólo se halla el

aspecto ritual sino también el aspecto social.

Esta vivencia de la tradición, que no había ni ha desplazado el sentido numinoso a otros símbolos, fue garantizada por la escasa especialización del trabajo religioso dentro de la comunidad musulmana de Lima. Todos los inmigrantes que vinieron no privilegiaron actividades económicas basadas en el libre mercado sino antes bien, en el intercambio comercial caracterizado por la sentencia latina *do ut des*; además no contaban con un líder espiritual por lo cual todos los musulmanes tuvieron la obligación de transformarse en guías de su propia vida, un ejemplo que desarrollaron a partir de la tradición islámica en la cual no existe un sacerdocio colegiado sino sólo una congregación encargada de interpretar la Ley.

Así pues, los musulmanes han desarrollado, a partir de su experiencia de lo sagrado, un proceso de construcción del campo religioso caracterizado por una adhesión irrestricta a los principios de la religión. Lo más importante es resaltar cómo ellos han interpretado, mediante la utilización de una consciencia racional, el bagaje tradicional, y en base al sentido que éste posee han permitido el mantenimiento de una serie de prácticas las cuales proporcionan coherencia social a la comunidad de musulmanes en el Perú.

Lo más importante es cómo los musulmanes han podido mantener este sentido social dentro de sus prácticas religiosas, habiendo estado durante tanto tiempo en contacto con una sociedad que permite francos procesos de secularización. Esta situación de la comunidad musulmana está directamente relacionada con las dos unidades analíticas que hemos utilizado para la comprensión de campo religioso: la división dentro del campo religioso y la tradición. Con respecto a la primera, los musulmanes elaboraron un campo, no basado en la constante oposición entre especialistas y laicos, sino antes bien privilegiaron, la integración de la comunidad, eso sí mediante la progresiva legación de las responsabilidades religiosas a ciertos miembros de la comunidad.

Este proceso duró desde la década de los 50 hasta el año 1986, cuando se constituyó la Primera Mezquita en Lima, según nos narra uno de los miembros fundadores Said Faroud, por lo cual hemos decidido citarlo *in extenso* “Antes no había mezquita. Pero qué es lo que pasa… los musulmanes se dan cuenta que están siendo perdidos; ellos y sus hijos, pierden su cultura, su religión, todo… y comienzan a avisar que vamos a hacer mezquita… y en 1986, después de años de esfuerzo logran fundar esta mezquita, llevada por un gran árabe palestino, cuyo nombre es Miguel Abdalá Hamideh. Esta mezquita era su casa, él era un hombre adinerado, rico, y la colonia palestina musulmana llega a juntar una cantidad de plata para comprarle su casa pero él nos dijo que le iba a dar la casa a Dios… En el año 1986 fue fundada la mezquita que nos sirve de centro de reuniones para no perder nuestras costumbres y nuestra Fe, sobre todo. Desde aquel entonces y gracias a Dios todo peruano que desea saber algo del Islam e Islamismo viene acá, acude acá. Ésta fue fundada por palestinos, y hasta hoy sigue siendo dirigida y mantenida por palestinos.”

A partir de ese momento, se ha establecido una mayor especialización del trabajo religioso, definitivo a la llegada del último *Sheij*, enviado por la congregación musulmana de Egipto, quien ha estudiado en la Universidad de al-Azhar, el más importante centro de formación para legisladores y conocedores de la *Sunna*.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

La Mezquita fue fundada por la comunidad palestino-musulmana, quienes en 1986 sumaban 300 personas, número que luego crecería a 500. Esta primera comunidad, mucho más consolidada y organizada, inmigró al Perú debido a la situación política que se vivía en los territorios dominados por el Estado israelí. Dentro de dicho grupo también inmigraron palestinos cristianos, los cuales se integraron a la Iglesia Ortodoxa de Lima. A partir de esta primera comunidad musulmana, identificada como sunnita, comenzaron a incorporarse los miembros musulmanes de otros países, los cuales completan el número de este grupo.

Este reducido número ha permitido que la comunidad musulmana se caracterice por una vivencia íntima que posibilita la integración de todo el grupo mediante el mantenimiento del sentido religioso propio de los símbolos tradicionales. Esta vivencia de lo numinoso está desarrollada a partir del tipo de incorporación que han tenido los musulmanes en la sociedad de Lima. Ellos recurrieron, en un primer momento, a un establecimiento dentro de esta capital, en base a actividades económicas de tipo comercial, lo cual les permitió integrarse a la vida social mediante una lógica que sintetizaba las leyes del mercado y lo que Chayanov ha desarrollado como un equilibrio entre el trabajo y el consumo. Resaltar esta dinámica es necesario debido a que nos permite comprender cuál ha sido el tipo de incorporación de las comunidades que inmigraron entre la década de los 50 y la de los 80, la cual se define como una integración horizontal, es decir que está basada en la actividad económica de sobrevivencia y no regida por la ley del mercado liberal; esta situación se contrasta con la integración de tipo vertical, que sí tuvo la comunidad judía en el Perú, ya que ellos privilegiaron actividades económicas basadas en la lógica de las sociedades capitalistas y fueron afectados por sus consecuencias.

Cabe resaltar que las generaciones posteriores a la década del 80 han iniciado una incorporación a la sociedad limeña de tipo vertical, la cual no es mayoritaria y por lo tanto, aún no ha afectado la constitución de su identidad cultural. Este tipo de incorporación horizontal no significa que los musulmanes carezcan de un proceso de acumulación económica sino que su lógica de acumulación no ha transformado el bien económico acumulado en capital.

Esta forma de organizar su comunidad ha permitido que la unidad religiosa vaya en detrimento de las diferencias económicas y sociales que existen en mayor proporción dentro de esta comunidad que en la de los judíos. También esta forma de organización ha posibilitado la conservación de una vivencia de la tradición, heredada del reformismo islámico. La poca especialización del trabajo religioso establece la necesidad que todo musulmán asuma el compromiso de acercarse a la tradición en tanto fuente de la coherencia comunal, y además, extienda el mensaje islámico a las personas que no lo conocen.

La experiencia de la tradición es muy importante ya que nos permite ver cómo a partir de ella se construye un sólido campo y se mantiene el capital religioso, única forma reconocida de instaurar un orden dentro de la vida social de este grupo. Por lo tanto es importante describir cuáles son las interpretaciones de las creencias y las prácticas religiosas que realiza esta comunidad en Lima.

El primer aspecto es el reconocimiento general del principio del primer verso de la *Sahada: "Yo confieso que no hay divinidad fuera de Allah"*. Esta confesión de fe, está basada en la creencia de los atributos de la divinidad, generados a partir de su capacidad de crear *ex nihilo*. Su perfección, su infinidad y su poder absoluto determinan la relación que todo hombre debe tener con lo numinoso y es expresada mediante el reconocimiento indubitable de este principio. La concepción cosmológica nos advierte que dentro de la visión musulmana existe una vivencia en la cual se sintetiza las relaciones del poder y el principio numinoso, por lo cual es necesario adherirse a las interpretaciones que la comunidad moral realiza de la revelación de *Allah*.

La unicidad de Dios en el pensamiento islámico permite la comprensión de una realidad sintética, la cual supera el conflicto mediante la unidad simbólica; es decir este principio es la fuente del sentido mediante la interpretación de la consciencia racional, por lo cual negar el mismo concepto de Dios "…sería ir contra la lógica del razonamiento. Negar la existencia de Dios equivale a negar la verdad, la lógica y a negar algo racional. Es algo que el razonamiento humano no lo acepta …" Así pues podemos observar como este reconocimiento es un elemento poderoso que constituye a la propia consciencia personal y por tanto es la base fundamental de la identidad cultural de la comunidad.

Este contenido primigenio dentro de la estructura numinosa permite constituir al símbolo en expresión del poder ya que "Dios inspira respeto…"; este temor a Dios que en el secularismo se transformará en el aprecio a los valores éticos y a los símbolos individuales, es el fundamento de la dinámica de las relaciones sociales y las estrategias con respecto al intercambio entre culturas. Definitivamente esta concepción de Dios pertenece a una interpretación racional de la tradición, la cual se sirve tanto de los textos sagradosya que "Las enseñanzas del Islam se basan en el Corán, las tradiciones y la *Sunna*."

Toda esta visión de Dios puede resumirse en el siguiente pasaje del Corán, en el cual a partir de su caracterización se establece su poder sobre la creación y sus criaturas mediante la exaltación de su eternidad:

¡Dios! ¡No hay divinidad fuera de él! El Viviente, el Subsistente. Ni le afecta el sueño ni la somnolencia. Le pertenecen lo que contienen los cielos y la tierra. ¿Quién intercederá ante él, si no es con su permiso? El sabe lo que hay ante sus criaturas y detrás de ellas, mientras que ellas no saben nada de su ciencia, a no ser lo que él quiera. Su trono tiene las dimensiones del cielo y de la tierra, cuya conservación no le cuesta nada. El es el Altísimo, Magnífico (2, 255).

Paralelamente al reconocimiento de la unicidad de Allah se confiesa en la segunda parte de la *Sahada "que Mahoma es el enviado de Dios"*. La inspiración profética de Mahoma se transforma en un arquetipo de liderazgo, el cual permite establecer un modelo a partir del cual todo musulmán desarrolla su vida de piedad. Así pues, la comunidad toma como referente la organización en la fe que Mahoma determinó para la vida social, claro está que una vez racionalizado se permite una gran flexibilidad en el cumplimiento de la Ley.

Esta simpleza dogmática aunada a la insistencia con la que se le recuerda a los fieles está mediatizada por la consciencia. Esta mediación se expresa en la concepción dicotómica del cuerpo y del alma. Esta dicotomía propia de una interpretación de las hierofanías naturales se ve transformada mediante la conversión del alma en consciencia

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

y a la vez, en el establecimiento de la igualdad entre la consciencia y la voluntad de Dios. Todo hombre está obligado a obedecer el profundo llamado interno que *Allah* realiza a través de la manifestación de su voluntad; para establecer certeramente el conocimiento de esta voluntad se exige de cada hombre una purificación espiritual, la cual se desarrolla mediante la oración y las buenas acciones. Esta síntesis nos permite ver como dentro de la tradición musulmana, los contenidos tradicionales aún no han abandonado la estructura de lo numinoso, proceso que sí se ha realizado en las comunidades judías.

La manera legítima como el alma debe relacionarse con Dios es mediante un contacto, establecido a través del ruego y la súplica, confirmado por el correcto obrar. El alma se eleva hacia Dios y obtiene mediante esta operación la seguridad y la certeza, las cuales son donadas por el símbolo numinoso a cada subjeto, proporcionándole la suficiente capacidad para desarrollar la fuerza de transformar el mundo a partir de lo moralmente bueno. Así pues, podemos observar como dentro de la tradición islámica se procura superar el conflicto entre lo objetivo y lo subjetivo a través de la vivencia de la tradición, lo cual permite construir una identidad basada en una hierocracia racionalizada que tiene como elementos constituyentes el dogma y la consciencia que cada hombre desarrolla de él.

Esta manera de concebir la relación existente entre el cuerpo y el alma posibilita a la vez, una relación más estrecha entre el símbolo numinoso y el hombre. Esta condición está basada en las condiciones sociales que vive la comunidad de Lima ya que su número es tan limitado que permite una convivencia mucho más real a partir de la constante comunicación que establecen sus miembros entre sí. En los países musulmanes esta vivencia, aunque mucho más dilatada, está garantizada por la concepción que se posee de Estado el cual se relaciona estrechamente a la historia religiosa. La importancia de esta relación dentro de la comunidad de Lima se manifiesta en las declaraciones de la totalidad de los entrevistados, las cuales expresan el deseo y la necesidad de relacionarse constantemente con el misterio divino, expresado en el cumplimiento de las prácticas sociales y rituales. De esta manera todos los musulmanes entrevistados, aunque afirman no practicar de manera adecuada todos los ritos y prácticas religiosas, sienten la importancia de volver al fundamento de la tradición.

Es interesante resaltar cómo los miembros de esta comunidad interpretan su incumplimiento de la Ley, el cual es entendido como una falta o “pecado” producto de las circunstancias sociales que les toca vivir, pero de ninguna manera como negación. El cumplimiento o el incumplimiento tienen en este caso el mismo referente numinoso: *Allah*; por lo tanto la flexibilidad ritual no es entendida como la ansiedad de búsqueda de otro sentido sino como producto de la concupiscencia o dejadez propia del hombre.

Esta relación mística, fundada entre la síntesis del cuerpo y el alma a partir del objeto divino, se transforma en la vivencia del rito, símbolo que permite establecer a manera de arquetipo un modelo tanto para la vida personal como para la vida comunitaria. El rito tradicional cuando posee sentido se transforma en religioso ya que cumple la función de unificar la esquizofrenia social y eliminarla a favor de la construcción simbólica plena de sentido. Es necesario tener en cuenta esto ya que no todo ritual, perteneciente a cualquier tradición, posee sentido social y por tanto, carece de poder; en cambio cuando un rito, sea tradicional o secular, está lleno de sentido, se convierte en un referente claro

dentro de la vida social.

En el caso de las comunidades musulmanas, el ritual tradicional conserva su poder simbólico en contraste con la situación religiosa de la comunidad judía, en la cual en su mayoría, los ritos religiosos están relacionados con la creación individual.

Esta importancia del ritual, dentro del pueblo musulmán alimentada por el contacto místico constituido a partir de la oración, permite que esta práctica sea primordial. Todo musulmán debe "practicar cinco oraciones durante las 24 horas ya que éstas sirven como alimento para el alma." Desde luego en Lima no existe una rígida observancia de este precepto por diversos motivos pero en la mayoría de los casos, se cumplen dos oraciones diurnas y una tercera nocturna. En la oración se repite constantemente el principio de la *Sahada* y se recuerda la sumisión que todo hombre debe presentar ante *Allah* y su poder. Definitivamente, la oración principal en la vida colectiva de Lima, es la realizada en las reuniones de los viernes, las cuales se inician alrededor del mediodía y permiten la reunión de muchos miembros de la comunidad; la asistencia no es numerosa. La oración del viernes es presidida por el Imán, quien dirige la comunidad. Él realiza un sermón, el cual, según ellos, "… nos hace recordar el paraíso, el infierno, el más allá, y el hacer las buenas obras que te llevan al paraíso y si no las haces te llevan al infierno." Este sermón como hemos podido observar recuerda las principales creencias islámicas, exaltando sus ideales, mediante la exhortación escatológica, la cual penetra en los espíritus de los miembros de la comunidad. El recordar estas enseñanzas es un medio para reavivar la pertenencia al grupo y el cómo se hace expresa el carácter sólidamente constituido de la tradición, la cual posee un pleno sentido y dona completitud a cada hombre.

Después del sermón, realizan la oración colectiva que les recuerda que pertenecen a un pueblo unido y fraterno, regido por los justos principios de la revelación divina. Es interesante comprender el simbolismo de la oración colectiva, la cual posee dos niveles; la postura que asume todo hombre frente a Dios, quien se postra en el suelo repitiendo constantemente *"Señor a ti la alabanza"* invocación pronunciada durante la oración ritual al levantarse después de la primera inclinación profunda que es el primer elemento que expresa la exaltación a la sumisión a Allah. Este constante recordatorio que somos criaturas sujetas a la voluntad de lo eterno permite el surgimiento de la superación de lo real en la constitución de un ideal. El segundo elemento importante es como a partir de esta sumisión el pueblo musulmán construye su unidad y su fraternidad en base a esta obediencia hacia lo divino.

Así pues en la comunidad de Lima, después de haber recordado el sentimiento de criatura, un sentimiento muy recordado en la tradición musulmana, se ingresa a través de la exaltación del símbolo a una gran confraternización entre todos los presentes mediante un ágape. El ágape, institución que aparece dentro de las primeras instituciones cristianas, se funda en la capacidad que tiene el hombre de compartir mediante la universalidad brindada por la religión. Todos los musulmanes de la comunidad de Lima después de la oración comparten una merienda como nos cuenta uno de ellos: "Después del sermón viene la oración colectiva, donde charlamos, conversamos, nos invitamos té, café lo que se puede. Dios quiere que vivamos con amor."

Esta expresión solidaria es un elemento constitutivo de muchas comunidades que reivindican la tradición como elemento de vida cultural, así por ejemplo tenemos a los conservadores judíos que cada viernes comparten sus experiencias semanales y así también los católicos ortodoxos que cada domingo se reúnen después de la misa en una gran merienda.

Esta solidaridad encuentra su máxima expresión en el respeto y aprecio que se le tiene al representante de la comunidad moral. Entre los musulmanes el Imán, quien "…es un guía que tiene mucho conocimiento del Islam, y que es un tipo intachable, muy correcto en su comportamiento." En este sentido el especialista sagrado debe poseer una fuerza carismática que logre satisfacer los deseos morales de cada miembro y por lo cual se transforme en un modelo a seguir a partir del cual se entretejen sólidas relaciones sociales.

A partir de esta experiencia de la oración, una vivencia interna del misterio divino, el hombre encuentra la satisfacción de sus ansias de seguridad en las diversas prácticas religiosas, y en base a ese contacto expresa su sentido en la creación artística. Los ritos más importantes dentro del Islam están enmarcados en la tradición de los cinco pilares. Después de la oración diaria son importantes dos ritos que procuran incentivar el aspecto social dentro de la tradición islámica. El primero es el impuesto llamado también limosna legal o *sakat*. Así pues el *sakat* es una forma de diezmo destinado a sostener a los pobres y a los que se ocupan de recogerla, o si se prefiere es un impuesto de beneficencia que permite, además, financiar ciertas empresas que beneficien al pueblo. Actualmente, en muchos países musulmanes ha caído en desuso pero aquellos tradicionalistas lo siguen practicando; en el caso peruano, el *sakat* se ha transformado en un ejercicio de caridad, en cuanto no es una práctica organizada y no posee un comité que lo pueda distribuir; esta situación ha permitido que cada musulmán, amante de la Ley, tome como suyo el deber de compartir. Nuestros entrevistados manifiestan cuán importante es dar parte de los bienes como medio para construir una comunidad solidaria la cual se basa en la orfandad primigenia del hombre y la consecuente dación de Allah, recordando así el pasaje del Corán: *"¿No te encontró pobre y te enriqueció? Por tanto no desdeñes al huérfano, no rechaces al mendigo."* (93, 8-10). Ya que en la comunidad de Lima, no existe ningún ente que regule esta práctica, cada musulmán, según su propia decisión cumple el principio en el cual los pobres tienen parte en los bienes de los ricos.

El segundo ritual importante es la peregrinación a La Meca; obligatoria una vez en la vida para todo musulmán adulto libre, que tenga los recursos necesarios para el viaje y para el mantenimiento de los suyos durante su ausencia y con la condición de que el camino sea seguro. La peregrinación es un gran perdón que si está bien hecha alcanza la redención de todos los pecados anteriores. Es una inmensa reunión que hace tomar consciencia a sus participantes de la fuerza del Islam y que permite, si no fuertes y sólidos contactos e intercambios que sólo una minoría está en disposición de realizar, al menos palpar la multiplicidad de pueblos que han abrazado el Islam. El peregrino repite y escucha sin cesar invocaciones a la gloria de Allah, el único y en alabanza de Mahoma. De esta manera, recuerda incansablemente lo esencial del dogma del Islam, viviendo aunque sea por un momento en el lugar que vio nacer su religión y conociendo sus lugares históricos. Así pues en la gran invocación de la peregrinación, la cual los

peregrinos repiten mil veces durante los primeros días, antes de ir al Monte Arafa, *"Tú nos llamas, aquí estamos (labbayka), oh Dios, aquí estamos. Aquí estamos. Tú no tienes asociados; aquí estamos. La alabanza y el bien obrar te pertenecen, y el imperio. Tú no tienes asociados"*, encontramos los principios fundamentales de su simbología. Como nos dice un miembro de la comunidad, peregrino hace más de 10 años: "Dios quiere que vivamos como comunidad humana."

De esta manera se repite en el ritual de la peregrinación, la relación entre el símbolo numinoso Allah, y sus expresiones mediante las cuales todo musulmán encuentra la unidad, no sólo con respecto a sí mismo sino de manera especial con el resto de sus hermanos, con los cuales convive en cuanto comparten la misma experiencia de lo sagrado. Así pues la unicidad de Dios es la fuente de la unicidad de la comunidad.

Paralelamente a estas prácticas en las cuales se exalta el nivel social, dentro de la tradición musulmana tenemos uno que sintetiza tanto una actitud interna como el sentido de comunidad. Este rito es el ayuno en el mes de Ramadán. Según la tradición, en este mes fue la revelación del Corán y en definitiva es un mes en el cual todo musulmán se dedica a desarrollar su voluntad con el objeto de dominar sus pasiones, resistiendo sus propios deseos como el hambre, la sed, etc. La espiritualidad del mes de Ramadán, aunque mucho más rica, puede sintetizarse en la práctica del ayuno, es decir la superación de la propia condición humana a través del ejercicio de la justa abstinencia tanto de deseos corporales como de mentales. Así pues el ayuno se transforma en un puente perfecto para fijar la atención y todas las operaciones mentales en el creador Allah, el más poderoso de los seres.

Esta superación de la condición humana, actividad personal que requiere de la introspección, se ve proyectada a la sociedad mediante una transformación grupal, es decir un tiempo de renovación en el cual la comunidad ingresa en un estado de constante observancia, viviendo durante todo un mes lunar el misterio del acercamiento entre el hombre y Dios. Este acercamiento produce una profunda alegría ya que renueva el sentido cosmológico en el cual la criatura calma su sed en la fuente de la divinidad mediante el regreso a una práctica religiosa. En la actualidad, en muchos territorios musulmanes, el mes de Ramadán y su práctica más importante, el ayuno, han tomado nuevas características desde una interpretación mucho más apegada a valores éticos, propio de las sociedades modernas con su consecuente relativización hasta un cumplimiento muy riguroso; algunos de los musulmanes que viven en el Perú nos narran como en sus países de origen la vivencia del Ramadán es muy diversa, aunque siempre importante, es decir muchas personas que mantienen una actitud poco practicante, usualmente ven en este mes, un momento adecuado para recordar la tradición. Generalmente nos dicen que las prácticas se realizan de manera privada en sus hogares pero que buena parte de la población llena las mezquitas hasta la ruptura del ayuno, en el ocaso.

En la comunidad peruana, la práctica del ayuno en el mes de Ramadán se cumple con gran flexibilidad, de tal manera que pocos afirman un cumplimiento adecuado del ritual prescrito; la mayoría afirma no poder practicarlo adecuadamente por las diversas condiciones en las cuales viven en la ciudad de Lima, desde el trabajo hasta otras responsabilidades sociales nos les permiten recordar esta costumbre pero reconocen

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

"…vivimos en un país con libertad de culto. El que quiere practicar acá, nadie se lo impide…" Es importante resaltar que los miembros de la comunidad de Lima privilegian el factor interior, es decir ellos manifiestan que si bien no cumplen lo prescrito, siempre durante el mes de Ramadán procuran vivir con una mayor espiritualidad; los acontecimientos de su vida diaria, renovando de esta manera su compromiso con Dios y con su pueblo ya que lo más importante del ayuno es "…que fortalezca la voluntad del hombre", lo cual se realiza sólo mediante la aceptación del misterio.

Esta insistente confesión nos muestra cuán importante es ante los musulmanes la vivencia del espíritu de Dios, expresada en la vida de la comunidad. Así pues, lo más importante del mes de Ramadán en esta comunidad de Lima, es la Fiesta del Desayuno llamada *Id al Fitr* o *Pequeño Beyram*, el 1 del mes de *chawal* que sigue al Ramadán, que este año cayó 8 de diciembre. Esta fiesta mayor celebra la ruptura del ayuno y es la expresión de la alegría por haber superado los varios días de sacrificio y abstinencia. En la Mezquita de Lima es una de las fiestas más celebradas y es en la que se congregan más musulmanes. Como dijimos anteriormente, la experiencia del ayuno es vivida haciendo énfasis en aspectos internos por lo cual toda esta expectativa interiorizada encuentra su concreción en esta fiesta, "…donde la gente come dulces, comida, se saludan, se regalan y fraternizan..."

De esta manera hemos podido ver como en la Fiesta del Desayuno, la comunidad musulmana canaliza su interpretación de carácter místico-racional en la alegría que les procura el compartir con sus hermanos. La ceremonia se inicia con la oración colectiva y el sermón del Imán, luego toda la comunidad sirve los platillos que cada familia ha traído y los comparten entre todos los asistentes. Este ágape se realiza en un ambiente de felicidad y alegría rodeado de música y danzas.

De igual manera, toda la comunidad celebra la segunda fiesta importante dentro del año litúrgico musulmán, la Fiesta de los Sacrificios o del Carnero, llamada también Gran Fiesta o *Gran Beyram*, el 10 del mes 12° (*dhoul hijja*), el de la Peregrinación. En este mes, los musulmanes se unen espiritualmente a los sacrificios de carneros y otros animales que aquel día degüellan los peregrinos, en Mina, junto a La Meca. La mayoría de los fieles creen que se hace en recuerdo del sacrificio de Abraham, el cual solícito ante la llamada de Dios, estuvo dispuesto a ofrecer a Ismael, quien según la tradición musulmana, fue el exvoto solicitado por Allah, en contraste con la tradición judía que sostiene que fue Isaac. Cuando Abraham había resuelto sacrificar a su hijo, Dios se lo impidió dándole un carnero como premio a su obediencia. Esta fiesta resalta el carácter más importante que todo musulmán debe poseer: su absoluta entrega a la voluntad de Dios, en la cual el hombre encuentra la felicidad y la satisfacción. De esta, manera la tradición islámica establece como medio legítimo de salvación la inefable obligación de cumplir la voluntad divina, la cual se expresa en la certera interpretación de Mahoma, legada a la comunidad mediante el consejo de los *ulema*. Debido a esto nos recuerdan algunos miembros de la comunidad de Lima que "…y 70 días después hay una fiesta llamada la Fiesta del Sacrificio donde hacemos una oración de agradecimiento a Dios, declarando que nosotros somos el pueblo, los cuales estamos sometidos a la voluntad de Dios."

Así pues, la consumación del ritual tradicional dentro de esta comunidad es una

manifestación religiosa ya que las características asumidas en la práctica y en el sentido que éstas donan permiten que todos los miembros del grupo se relacionen con lo divino. Esta relación es segura y certera, y está basada en los atributos personales de la divinidad. Esta caracterización de lo numinoso nos permite observar como los contenidos emanan de una fuente tradicional mantenida a través de la poca especialización del campo religioso y la consecuente disolución de la vivencia religiosa en cada integrante. Esta visión del rito correspondiente a la teoría clásica de la antropología permite establecer, mediante el poder emanado de ellos, una comunidad que ante todos se significa como moral y desde luego construye la identidad del grupo a través del establecimiento de relaciones de poder basadas un contacto místico-racional de la tradición. Por lo tanto la semántica de los símbolos se dirige al estudio del mantenimiento de los contenidos tradicionales en contraposición de los grupos seculares, en los cuales la semántica halla su objeto, en la construcción y búsqueda creativas individuales.

Esta certeza emanada del sistema ritual se reproduce en la formación de una sólida comunidad moral a partir de la cual cada persona interactúa con los otros, sean miembros de su propia comunidad o foráneos a ella. La práctica moral dentro de una comunidad que ha racionalizado la tradición también se halla en un proceso de transformación entre la moral y la ética, entendida esta última como aquella construcción que se realiza a partir de las elaboraciones consensuales entre los individuos, los cuales privilegian la formación de valores, cuya estructura se va completando por los deseos impersonales y las vivencias abstractas.

La moral, según la entendemos en base al proceso de lo numinoso, es aquella práctica aplicada a la constitución de valores cotidianos, la cual está basada en el orden jerárquico que se expresa mediante las personas y consciencias, y que impone un referente valorativo a toda la comunidad. Este referente está lleno de sentido social pero a medida que se va interiorizando en cada persona mediante las interpretaciones de la consciencia se racionaliza.

Esta racionalización basada en la hierocracia permite entender como los musulmanes conciben la constitución de su comunidad en términos claramente morales ***"…el Islam está abierto para todos, el Islam no reconoce ni banderas, ni fronteras, ni razas, ni colores… todos son iguales, todos somos siervos de Dios y todos estamos en la obligación de obedecer los mandamientos de Dios y de tratarnos como hermanos, como familia***" (subrayado personal).

Así pues, cada comunidad se constituye a partir del sentido racional que posee el contenido tradicional mediante la expansión de éste a toda la humanidad, es decir esta visión del mundo posee un carácter universalista derivada de las interpretaciones personales. Este universalismo corresponde claramente a la idea de comunidad moral propia del catolicismo en tanto en su versión romana como en su versión ortodoxa; no olvidamos que "católico" significa "extendida por toda la tierra" y que corresponde significativamente al Cristo Pantócratos, el cual simboliza el poder absoluto de la divinidad del Mesías, entendido como modelo de vida dentro de la comunidad moral cristiana, por lo cual debe extenderse *extra muros*, incluso mediante la imposición.

Este modelo posee dos características: la rigidez, tanto de su estructura como de su

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

contenido, derivada de una hierofanía monoteísta de tipo natural, y el carácter expansionista, derivada de la interpretación de la interioridad personal, la cual ha permitido una primera abstracción que no ha abandonado los referentes tradicionales. Esta fuerza moral define la vida comunal ya que en ella se encuentra una certera referencia en la cual el hombre encuentra el suficiente sosiego y felicidad.

Esta tranquilidad, dentro de la tradición musulmana, está mediatizada por "las interpretaciones del Corán, el libro sagrado, revelado por Dios al profeta Muhammad… ya que el Corán es un texto extrahumano que te habla de muchas cosas que el hombre de esos tiempos no sabía." Este símbolo importante es el fundamento de la vida cotidiana de todo musulmán, la cual se puede comprender a partir del análisis del concepto de libertad tenido dentro de estas comunidades. El hombre, quien ha introducido el sentido social mediante las operaciones racionales, lleva a cabo su vida a partir de la aceptación de que sus deseos no pueden ser la base de su acción social, sino antes bien, debe tener como referente la riqueza del símbolo que expresa sentido de forma constante, por lo cual el agente moral debe integrar su consciencia a los deseos de la voluntad divina. Así pues observamos que los gustos no definen el comportamiento del hombre sino su adscripción a la comunidad, privilegiando, de esta manera, la unidad social.

Debido a esto, los miembros de la comunidad musulmana en Lima exaltan así, la obligación moral "…el que tiene más dinero debe ayudar al que no tiene… Dios quiere que compartamos y no sólo en el aspecto económico, sino también moral… quiere que vivamos como hermanos… Dios quiere que vivamos en forma comunitaria, amándonos los unos con los otros." Así pues, podemos observar como la moralidad se establece por la cercanía de la voluntad de Dios expresada en la caridad, la cual define los límites de la libertad, ya que sólo se es libre en base a la aceptación inefable de la verdad. Ésta es conocimiento, éste abre las puertas a una forma de fidelidad del cumplimiento, lo cual proyecta la existencia del hombre a una verdadera vida; es decir, desde la cosmovisión de comunidades tradicionales, la completitud de la existencia sólo se logra a través del abandono del hombre en los brazos del misterio de lo numinoso.

Estos modelos se plasman eficazmente en las concepciones sobre el papel que desempeñan tanto hombres como mujeres en la sociedad "…el hombre llega a ser el jefe de la familia cuando se casa, pero no es una jefatura de mantener a la mujer esclavizada, no. Jefatura en el sentido que él manda y él lleva el bienestar a la familia. El hombre está en la obligación de aportar vivienda, medicina, todo lo que la familia necesita, esa es la obligación del hombre. Una jefatura no de abuso sino de responsabilidad. Dios hizo al hombre de contextura más fuerte por eso hizo que proteja la familia pero la mujer es más delicada entonces ella debe cocinar, cuidar a los hijos, hacer cosas más de acuerdo a su constitución."

Esta asignación de funciones es la base moral de la constitución y a la vez, producto de la dinámica social. Las relaciones de estas comunidades permiten determinar los papeles propios de cada género a partir de la tradición, es decir aquella visión del hombre en la cual la vida humana aún no se constituye como ente abstracto ni en mercancía sino a partir de las características emanadas de la diferenciación en la unidad doméstica y legitimadas en un primer momento por la narración cosmológica y luego, por las relaciones políticas. El hombre musulmán entiende que su responsabilidad es sostener a

la familia por lo cual exige de la mujer a asumir las responsabilidades propias de la reproducción de la unidad doméstica como el mantenimiento del orden en el hogar, y principalmente, la instrucción de los hijos. Dentro del Islam siempre se ha entendido esta relación, por lo menos de manera ideal, como equilibrada y justa, en la cual el varón por representar el centro de la creación asume la responsabilidad de vigilar y cautelar el respeto a estos principios. Esta relación se define como complementaria en cuanto ambos miembros necesitan uno del otro ya que el sentido social aún no ha sido interiorizado lo suficiente y por tanto no se ha conformado la unidad individual, propia de las sociedades industrializadas, en las cuales la complementariedad se transforma en una relación de igualdad abstracta y legal.

Dentro de la comunidad musulmana en Lima, la relación de complementariedad está claramente definida según nuestros entrevistados, aunque cabe resaltar que esta relación se halla en un franco proceso de transformación ya que las mujeres asumen responsabilidades a tiempo completo distintas a las del hogar. Esta ausencia femenina en las responsabilidades hogareñas determina la conversión de la complementariedad a la igualdad ya que aún cuando la mujer mantiene algo de estas obligaciones sigue reproduciendo de una u otra manera el modelo tradicional de relación intergenérico.

Lo tradicional en las relaciones conyugales está inserto dentro de los procesos específicos de cada grupo, por lo cual no debe generalizarse jamás el abuso del cual son víctimas muchas mujeres tanto dentro de la cultura musulmana como de cualquier otra cultura en el mundo, como una norma legitimada dentro del campo moral. Los tratadistas de la legislación musulmana consideran algunas costumbres propias de muchos pueblos islámicos como reprobables, en cuanto prácticas extrañas a la religión, y que pertenecen a la tradición pre-islámica de cada pueblo (*verbi gratia* la circuncisión femenina extendida en algunos pueblos africanos, la prohibición a las mujeres de estudiar).

Esta concepción de las relaciones entre géneros, determinada por una vivencia tradicional de la religión, nos permite observar como el modelo utilizado para la definición de la moralidad está enraizado en la proyección del proceso de lo numinoso hacia la conformación del campo religioso, por lo cual también se utiliza la construcción de la legitimidad del medio de salvación como una vía adecuada para consolidar la vida social de la comunidad.

Desde los inicios, uno de los medios más importantes en la tradición musulmana fue la exaltación de la escatología, con la cual se buscó incentivar dentro del hombre, una práctica de piedad que privilegiaba el cumplimiento de la ley y proponía como recompensa la salvación en la vida eterna. Debido a esto, la visión del Juicio Final es uno de los símbolos más importantes en la constitución del campo religioso en cualquier comunidad musulmana, ya que a partir de su continua revelación, el hombre encuentra la fuerza para aceptar y someterse a la voluntad de Allah. La descripción hecha por uno de los miembros de la comunidad nos muestra el patetismo de las metáforas: “Ese día del Juicio Final dura 50000 años. Cada día de los 50000 años por 1000 años de los nuestros, es larguísimo pues. En esos días no habrá agua, no habrá comida, ni ropa, ni zapatos.”

Este constante recuerdo del fin de los días permite desarrollar dentro del pensamiento islámico una filosofía de la historia, en la cual los acontecimientos

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

ejecutados por el hombre tienen como principio y fin la llegada al Paraíso Celestial. De esta manera, los hechos históricos se transforman en eventos religiosos en los cuales se sobreentiende la presencia de Dios. Esta solidaridad entre la vida social y la vida religiosa posibilita que la memoria de todos los musulmanes esté determinada por los momentos, en los cuales el poder político ha atentado contra la universalidad e inefabilidad de Dios y del Islam.

Así pues, la memoria religiosa está saturada de cada evento que ha conducido al Islam a una desintegración sea por obra de sus propios representantes políticos como de enemigos extranjeros. Es comprensible que una comunidad con un carácter evidentemente tradicional, aunque haya sido interpretado a partir de la consciencia racional, con una estructura social tan amplia y sólida como la del Islam, desarrolle una serie de estrategias a partir de su concepción de los hechos históricos en contra de sus enemigos religiosos, los cuales *ipso facto* se transformen en enemigos culturales.

Entendida así, la memoria se constituye como un recurso importante para mantener la solidez y eficacia de los símbolos tradicionales, los cuales son el *axis mundi* de la concepción religiosa. De esta manera, tanto La Meca, Medina y Jerusalén como el cumplimiento ritual juegan un papel vital en la construcción de la memoria ya que ellos son la fuente hierofánica de Allah, y por lo tanto delimitan aquello digno de recordar y aquello por lo que recordando se debe luchar. Definitivamente, la memoria es una expresión más de la certeza depositada en estos símbolos, a partir de los cuales todo buen musulmán halla su fuente de inspiración para las creaciones propias del espíritu, la filosofía, el arte y la ciencia; él no busca otros símbolos sino expresa mediante ellos, el sentido claro de su identidad religiosa.

Debido a esto cuando intentamos realizar una comparación del caso judío con el caso musulmán a través del contraste del campo religioso y del campo artístico, las diferencias fueron evidentes en la comunidad de Lima. En esta comunidad, la escasa especialización del campo religioso que tiene como correlato una consciencia de la diferencia basada en elementos tradicionales, no pudimos hallar ningún artista profesional en ninguno de los campos de la plástica ni de la literatura. En nuestra investigación tampoco hallamos personas que se dediquen a la elaboración artesanal, por lo cual hemos tomado como referente algunas expresiones artísticas desarrolladas por musulmanes incidentalmente en Lima.

En definitiva nos es útil, en este caso, realizar un contraste con la creación artística musulmana mundial y las escasas expresiones propias de la comunidad en el Perú. Obviamente la diferencia cuantitativa de artistas profesionales que existe entre los judíos y los musulmanes, está enraizada en la forma cómo cada comunidad ha desarrollado su interacción con la sociedad limeña; por lo cual mientras los primeros poseen un desarrollo del campo artístico, entendido éste como un espacio y un lugar en donde se construye la constante búsqueda de sentido social a partir de la creación individual, los segundos conservan su identidad religiosa mediante la adquisición de expresiones artísticas que tienen como fuente de inspiración la certeza de los símbolos religiosos.

De esta manera es necesario analizar tres tipos de expresiones artísticas en el mundo musulmán: la pintura, la caligrafía y la arquitectura. Debemos comprender cómo

estas expresiones manifiestan la experiencia de la completitud que se desarrolla dentro del proceso de lo numinoso y se proyecta en la construcción de los campos de elaboración simbólica. La pintura es una de las principales expresiones artísticas del mundo musulmán no sólo por su riqueza pictórica sino por su capacidad de expresar continuamente las elaboraciones espirituales de una civilización que ha conseguido desarrollar una genialidad propia. La pintura musulmana se caracteriza por desarrollar su trabajo mediante miniaturas, es decir obras de formato pequeño, creadas de manera separada o integrada como iluminaciones de libros. La temática posee una amplia gama que puede desarrollar tanto temas científicos como específicamente religiosos. Ya que nuestro interés es hablar sobre las creaciones relacionadas a la sacralidad, hemos escogido dos miniaturas. Una, llamada *La Ascensión al Último Templo* (Anexo VIIIa), que representa un tema teológico representado en las suras 53, 8-18 donde Muhammad es llevado por los ángeles a la presencia de Dios; en la 72, 27 donde es escoltado por los ángeles y en la 17 donde es llevado de noche desde La Meca al Último Templo; es una miniatura árabe del siglo XVII que desarrolla el tema introduciendo el esquema tradicional de los nueve coros evangélicos en donde el profeta asciende hasta la presencia de Dios. La segunda miniatura lleva como nombre *La Batalla* (Anexo VIIIb) y pertenece a la tradición persa del siglo XIII, representada en el libro Manafé al Hayvan; ésta desarrolla la escena de una batalla entre los bandos musulmanes.

Nuestro objetivo es delimitar cuál es la relación entre las características pictóricas y la vivencia de lo numinoso como realizamos para el caso judío. El formato en miniatura expresa como el sentido de la obra se halla delimitado claramente, por lo cual es el contexto lo que determina la obra, y no los personajes. De esta manera, podemos afirmar que las obras son inspiradas *deus ex machina*, en las cuales la potencia utiliza como medio al pintor para expresar su sentido. Todas estas obras están saturadas por personajes rígidos y poco definidos, los cuales están insertos en un contexto brillante y luminoso, en donde la naturaleza juega un papel importante como medio para expresar la completitud del sentido.

La rigidez de los personajes, que difumina su presencia contrastada con la ausencia del color negro, resalta un tratamiento de la perspectiva y de la luminosidad que nos habla del *horror vacuis*, propio de la creación artística de las culturas tradicionales que posee como agente de la creación religiosa tanto a la persona como la consciencia. Estas obras son comparables al románico europeo y al arte bizantino que privilegian las expresiones rígidas para acentuar la profundidad numinosa que genera dicha creación.

La ausencia de vacío sumada a la riqueza del tratamiento pictórico contrasta radicalmente con las creaciones artísticas europeas aún en la actualidad. Un ejemplo de ello son los trabajos de los actuales artistas iraníes, quienes están incorporados completamente a la red de galerías tanto en el mundo musulmán como en el europeo y estadounidense. Sus obras reproducen la tradición artística que ha caracterizado por siglos al Islamismo, es decir la definición rígida de los rasgos, el tratamiento de la luminosidad y la completa ausencia de vacío. Toda la miniatura es una composición armónica en la cual la voluptuosidad integra cada parte de la obra. Esta estructura pictórica actual se contrapone completamente al diseño artístico de las comunidades judías extendidas por todo el mundo, aunque cabe resaltar, que algunos pintores judíos

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

conservadores presentan algunas características propias de las comunidades que experimentan la tradición como una fuente de certeza y seguridad.

De esta manera podemos comprobar que existe una relación contundente entre la creación artística explicitada *ut supra* y una vivencia de la religión en la cual los símbolos tradicionales siguen siendo depositarios del sentido social. La seguridad que el artista reformista encuentra en estos símbolos se expresa claramente en su contenido temático y en las formas artísticas que utiliza para expresarlas. También se pone de manifiesto la relación entre la cosmovisión que construye cada artista y su integración al mercado profesional del arte. Es importante mencionar que la cosmovisión de estos artistas está directamente involucrada con su concepción de la factura de la obra de arte, es decir ellos se conciben como instrumentos que expresan una riqueza mediante el contacto con los símbolos tradicionales, en contraste con los artistas seculares que se conciben como autores de la obra, y cuya creación es transformada en una constante búsqueda individual de un referente simbólico.

Otra expresión importante de esta constitución de lo simbólico es la caligrafía. Así pues, los musulmanes han plagado de exquisitas iluminaciones y decoradas caligrafías las páginas de cada volumen del Sagrado Corán y de otros libros importantes dentro de la tradición filosófica y científica islámica. Dentro de una tradición, en la cual la meditación del libro revelado es importante, la contemplación de las mismas palabras evocan un sentimiento de pertenencia que recuerda el poder mágico de la expresión vocal, en este caso convertida en gráfica como fuente de constante inspiración. Hemos escogido dos textos, cuya caligrafía e iluminación se caracterizan por su perfección y trazo. El primero es una página del Corán elaborada en Bagdag en el siglo X, durante la dinastía Safavid (Anexo IXa). El segundo también es un página iluminada del Corán elaborado en Turquía en el año 1632 dC (Anexo IXb).

El estilo de ambas reproduce las características técnicas mencionadas para la creación pictórica; es decir la ausencia de vacío mediante la exaltación del color y las formas; cuando se trata de la iluminación de los textos sagrados se respeta el principio de la prohibición de las imágenes, por lo cual se desarrolla una técnica basada en las formas geométricas y naturales, como hojas, frutos y enredaderas. El sentido de completitud en la iluminación de los textos es mucho más expresiva ya que se basa en la inexpresividad de las formas geométricas que connotan cierta inefabilidad, que se abren paso a través de la firmeza en el trazo y en la utilización del color. La energía que trasmiten las palabras se contextualiza con la luminosidad de la hoja, en un todo sintético que garantiza la unidad de la obra.

Es importante resaltar una diferencia que existe entre las dos obras comparadas, la cual también poseen las dos miniaturas mostradas. Aunque los dos trabajos tienen una raíz común y expresan su sentido mediante las formalidades descritas, ellos pertenecen a dos diferentes tendencias dentro del Islam, la primera corresponde a los shiíta y fue elaborada por un calígrafo persa, la segunda a la tradición sunnita y fue elaborada por un árabe turco. De la misma manera las miniaturas.

El contraste entre las dos técnicas reside en el uso del color y el trazo de los personajes. Con respecto al trabajo persa, su tratamiento cromático desarrolla colores

con mayor valor, es decir con mayor grado de luminosidad, y mayor intensidad, lo cual expresa la pureza del color, usando los amarillos azules y demás colores primarios. El trazo persa en la caligrafía es firme y angular, y en la pintura la línea precisa desarrolla una perspectiva sin par dentro de la tradición artística islámica, posiblemente desarrollada a partir de la influencia del arte chino que se extendió durante las invasiones mongólicas. En contraste la corriente sunnita elaborada en Turquía, Siria y Egipto, principalmente, utiliza una pigmentación de menor valor (luminosidad) e intensidad, privilegiando el uso de tonos oscurecidos, lo cual se proyecta en la ejecución de trazos curvilíneos en la caligrafía y poco definidos en la miniatura. A este respecto, Gastón Wiet nos dice: "***El arte de la Persia musulmana, incluyendo Mesopotamia, evoca en nuestro espíritu algo perfectamente delimitado, de un carácter mucho más decidido que Siria y Egipto***" (1966: 65).

Esta descripción por parte del experto en arte islámico nos refiere directamente a la delimitación, lo cual en términos religiosos nos sugiere la expresión de una mayor seguridad y certeza con respecto a la relación con los símbolos sagrados. Esta diferencia tanto artística como religiosa entre estas dos tradiciones puede entenderse en cuanto el shiísmo se ha caracterizado siempre por una vivencia de lo numinoso mucho más cercana y profunda, idea confirmada por la constatación que tanto las prácticas místicas como las mejores divagaciones filosóficas están relacionadas con esta tradición. En cambio, la vivencia sunnita siempre se ha caracterizado por un elevado grado de racionalización dialéctica, lo cual difumina el contacto con lo sagrado. Pero aunque es bueno considerar estas diferencias debemos tener en claro que las similitudes formales son muy grandes.

La importancia de la caligrafía en la representación de lo sagrado es manifiesta dentro de la comunidad musulmana en el Perú, ya que cada hogar posee un recuerdo caligráfico de la sacralidad del Corán. La reverencia a estos trabajos es clara tanto en la Mezquita como en la vida diaria. Dentro de las casas cuelgan en los muros trabajos que representan el nombre de Dios y numerosos pasajes del texto sagrado, sobre todo la consabida frase: "En nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso", los cuales son traídos en los viajes a Medio Oriente.

Paralelamente, ante esta capacidad expresiva de las artes plásticas, las artes monumentales no pierden importancia. Las construcciones arquitectónicas elaboradas con el fin de ser consagradas a la oración, es decir las mezquitas, representan de manera clara cual es el carácter hierocrático de la tradición islámica. Sería prolongado definir los principios arquitectónicos del arte musulmán, por lo cual nos abocaremos a la decoración de las mezquitas y cuando sea necesario al diseño de la construcción.

Los estilos desarrollados dentro del Islam son muy variados y pertenecen al carácter particular en donde se formaron; sobretodo, cuando hablamos de decoración, esta pluralidad se amplía de manera impresionante ya que los atributos pictóricos, tanto en el uso de materiales como de técnicas fue diverso. La decoración esta íntimamente relacionada con la estructura arquitectónica, la cual puede definirse, de manera general, a partir de las líneas esbeltas y seguras que son la base para toda la construcción.

La magnificencia de las dimensiones tanto en el plano externo como en el interno de

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

las principales mezquitas del mundo musulmán expresan el portento y amplitud del sentido artístico cuando está dirigido a adorar a Dios. Los planos son de diversos diseños, dependiendo de la ciudad y los antecedentes, algunos son cerrados como los de las mezquitas de Al-Rifai, junto a la Ciudadela del Cairo o la de Houmt Souk en Tunicia, otras con espacios libres como la mezquita de Córdoba. En definitiva, estas mezquitas se caracterizan por la disposición elevada de la techumbre, la cual es coronada con una o varias bóvedas y resguardada por los minaretes, de los cuales se llama a oración.

Las construcciones están integrada por grandes arcos sean ojivales o redondos, los cuales tienen sus bases en la amplitud de la columnata. Cada columna puede servir de base de la construcción o de soporte de la techumbre, dependiendo de la distribución de los planos. Las grandes dimensiones de cada obra se ven acompañadas por la completitutd que brindan las columnas, mediante la construcción de una ausencia del vacío que iguala las otras creaciones artísticas. Debido a esta necesidad de saturar los espacios más la prohibición de colocar imágenes en los lugares sagrados, todos estos edificios se llenan de colores y diseños a lo largo de cada muro y columna que iluminan con riqueza y perfección la magnificencia de la obra.

Así pues, todas las mezquitas aparecen ante los ojos como una mezcla armónica entre el material granítico y la delicadeza de las incrustaciones y losetas utilizadas en la decoración. La temática se elabora a partir de la geometría y de la naturaleza, reproduciendo algunos elementos caligráficos. La temática se ve reforzada por la utilización de exquisitos materiales que pintan cada muro con colores brillantes y luminosos, en muchos casos se ha llegado a utilizar piedras y minerales preciosos para la decoración.

Toda esta luminosidad aunada al diseño arquitectónico procuran una sensación de *horror vacuis* propia del arte islámico, en el cual la expresión de la seguridad numinosa permite una conformación llena de certeza formal. Los numerosos trazos tanto geométricos que utilizan formas lineales en la conformación de círculos, cuadrados como naturales en donde la exuberancia de la naturaleza expresada en las hojas, los frutos y las ramas, lejos de manifestar una abstracción, evidencian la concretitud de la cosmovisión de este pueblo, cuyos artistas mediante la colocación y superposición de estas formas, intentan expresar su completitud. Este arte decorativo se forma a partir de la evidencia expresiva que poseen las líneas para determinar aquello que sólo puede rodear lo divino: un lenguaje lleno de sugerencia que no evidencie forma humana, el cual pueda contener la naturaleza de lo numinoso.

Aunque es un lenguaje arcano, busca proporcionar un gran sentimiento de seguridad en sus visitantes mediante la explosión de formas que saturan la vista humana. Todo ello adherido a la grandeza de la obra arquitectónica. De esta manera, la Mezquita de Lima procura reproducir, aunque en pequeñas proporciones, el carácter mayestático que determina la generalidad de estas obras. La actual mezquita fue, anteriormente, la casa de un rico comerciante, por lo cual el plano arquitectónico corresponde al estilo doméstico del Oriente Cercano. Debido a esto es importante resaltar sobretodo, el decorado sobrepuesto en la construcción. Los muros están adornados con losetas cuyo contraste principal es el blanco y el azul, y que temáticamente reiteran la utilización de líneas curvas y de enredaderas con frutos.

La simpleza de la decoración, claro está entendida dentro de los sistemas expresivos del arte islámico, nos permite ver como se privilegia el uso de la caligrafía de diversos cuadros que recuerdan la K'aba y muchas alfombras que dan límite a los espacios de la construcción. De esta manera, el tema dentro de la decoración busca formar un lenguaje en el cual se pueda expresar la vivencia de la comunidad musulmana en Lima, cargada de tranquilidad y de experiencia personal propios de las comunidades pequeñas y tradicionales que se desarrollan fuera de sus contextos culturales de origen.

Todas estas expresiones, anteriormente mencionadas, conforman las relaciones que se establecen dentro del proceso de la creación de los símbolos religiosos en una comunidad que ha racionalizado su tradición mediante la transformación de su bagaje en prácticas sociales. Las certezas del proceso se consuman en la utilización de formas claras y definidas que buscan saturar el vacío. Las relaciones establecidas entre las creaciones dentro de los países musulmanes y la adquisición de éstas dentro de la comunidad de Lima, nos permiten ver cómo se constituyen a partir de la unidad islámica y la poca especialización de los campos simbólicos en la comunidad que habitan esta ciudad, las expresiones del sentido religioso. Éste se legitima en una comunidad pequeña mediante una relativa oposición entre especialistas y laicos, los cuales construyen un campo en donde el agente, es decir la consciencia, elabora un capital que permite la construcción de un medio que sintetiza lo racional y lo tradicional dentro de la estructura de lo numinoso.

LA CONSTITUCIÓN DE LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Los diversos procesos mediante los cuales se construye la unidad simbólica religiosa se forman y se mantienen simultáneamente a la dinámica social de cada grupo, a partir de la cual ellos le brindan a las estructuras sociales un contenido en donde desarrollan de manera clara, los principales referentes para la constitución de una comunidad. La constitución de los símbolos es un proceso sintético que intenta acumular de manera expresiva, la capacidad que tienen las sociedades para construir una coherencia, a partir de la cual sus miembros encuentren la posibilidad de una conducción a través de las prácticas sociales. Visto de esta manera, el proceso simbólico legitima el proceso social no a partir de su funcionalidad, sino a partir de la importancia que cada agente le concede en su vida diaria.

Así pues, el fundamento de la vida social es el símbolo, en este caso específicamente religioso, entendido éste como aquel referente que emana de la concepción de la divinidad, el cual se ha elaborado a partir de los elementos de su propio campo. La riqueza del símbolo está basada en la capacidad de sus componentes para develar una visión del mundo, en la cual se integren las diversas dimensiones del hombre, que establece una comunidad.

El valor del símbolo está enraizado, como nos diría Paul Ricouer, en su tridimensionalidad, la cual se compone del significante, es decir el aspecto formal, el significado que expresa, y el contexto semántico en donde se desarrolla. De esta manera

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

se establece cómo la constitución de los símbolos está basada en la síntesis de los procesos múltiples de las sociedades a partir de su dinámica y que a medida que avanza va reconstruyendo los sentidos de los signos, y en esa medida transforma a estos últimos. En este sentido, el proceso es múltiple y complejo, ya que no sólo obedece a los factores causa-efecto, sino sobretodo, a las relaciones de sentido donadas por las expectativas que se generan en la interacción entre los miembros de un grupo. Es en esta constante confrontación entre los integrantes de la comunidad, en donde se construye la riqueza de los símbolos religiosos.

De esta manera, el significante o signo, la parte formal del proceso simbólico, nos abre la oportunidad de manera relativa de comprender la dinámica del proceso. Así pues, la creación de formas, expresadas en el trazo y en el color o en la palabra o el cumplimiento de los ritos, nos muestran cuál es la relación exterior que se establece entre el referente y cada miembro de la comunidad pero en definitiva, no puede permitirnos una real comprensión de la dinámica de los símbolos. Como hemos visto en este capítulo, tanto los judíos como los musulmanes han mantenido o elaborado una serie de signos que nos hablan sobre los deseos y las búsquedas que cada miembro ha interiorizado a partir del contexto social. Mientras los judíos seculares privilegian los significantes derivados de una formalidad crítica, en la cual los signos se conciben como producto de una constante renovación, los judíos y musulmanes reformistas conciben a los significantes como derivados de una formalidad tradicional, es decir el mismo signo posee una realidad concreta y se transforma no simplemente en medio de expresión, sino que se constituye en depositario de la fuerza simbólica. Así pues observamos que tanto en la elaboración como en la concepción de los signos existe un referente, el cual halla su base en “aquello que se quiere decir”, aquí y ahora.

Debido a esto ingresa en la conformación del proceso simbólico, el significado, es decir aquel contenido que se ha establecido como legítimo para entender el signo. El significado aún permanece en el nivel formal, al cual se llega mediante la legitimación del sentido atribuido usualmente por los especialistas del campo religioso. Permanecer en este nivel sería negar la complejidad de la dinámica del proceso de lo simbólico, por lo cual es necesario comprender la variabilidad de todos los contenidos que se pueden expresar mediante los significantes. Si el significante puede relacionarse, según nuestro esquema, con el capital ya constituido, expresión definida, pura y formal de la simbología, el significado, es decir “aquello que se quiere decir” puede relacionarse con el medio de salvación, en cuanto el medio determina aquel contenido importante con el cual se busca significar. Así pues el medio de salvación interpreta y crea la formalidad propia del símbolo mediante la expansión de su contenido a través de toda la sociedad.

Así pues, tenemos que las interpretaciones se realizan a través de la concepción que posee cada grupo sobre el conocimiento. La gnoseología es el fundamento a partir del cual cada miembro interpreta los posibles significados incorporados al signo, ya que en ella se delimita el sentido de la verdad y del conocimiento. De esta manera, podemos observar como los grupos seculares poseen una concepción del conocimiento racional crítica, es decir una comprensión de la realidad a partir de las operaciones de la razón, pero que buscan mediante *via negationis*,establecer la objetividad de los contenidos más importantes. En cambio, los reformistas u hombres religiosos modernos poseen una

concepción gnoseológica racional tradicional, en la cual se establecen los contenidos tradicionales mediante la elaboración lógica y racional, entendida como una relación medio-fin.

La principal diferencia entre ellas, es que la primera determina la legitimidad de los significados a partir del hecho que éstos puedan permanecer, luego de una exhaustiva comprensión y enjuiciamiento, por lo cual se suele caracterizar a esta tendencia como desligada de los contenidos conservadores, lo cual si bien en buena parte es cierto, no niega la capacidad del hombre secular de aceptar la tradición. Obviamente, el proceso crítico transformará los significados tradicionales en pos de la exaltación de los gustos y deseos individuales pero no necesariamente, significan la negación absoluta. Los seculares definen su vida a partir de la objetivación de sus deseos y sus gustos determinados directamente por su posición social, por lo cual transforman la moral en ética. En cuanto a la primera está basada en una hierocracia que la secularización critica, los seculares prefieren adherirse a principios cosmopolitas (de fuerte connotación abstracta en algunos casos) que les permitan mayor independencias frente a los referentes simbólicos tradicionales.

En contraposición, los hombres conservadores o reformistas interpretan los contenidos tradicionales no de manera negativa, sino más bien como una forma de aceptar la capacidad de la fuerza de éstos para servir como referentes simbólicos. La adhesión a ellos es justificada sólo en cuanto pueden expresar una racionalidad basada en los hechos y en las relaciones mediatizadas por el fin. De esta manera observamos que los reformistas transforman las prácticas eminentemente religiosas en prácticas de proyección social, ya que conciben la religión como un medio para depurar la consciencia del hombre a través del establecimiento del examen que cada persona debe realizar en su propia vida. Esta aceptación de los principios tradicionales permite establecer una moral que busca equilibrar el gusto y el deseo personal con los referentes simbólicos pero que en la mayoría de los casos, se privilegia estos últimos. Así pues, la moral, en este caso, aún permanece adherida a la comunidad y espera de los líderes espirituales, representantes de la sacralidad, una sentencia en la cual se defina lo bueno y lo malo; esta capacidad carismática del líder está basada sólo en su sólida conducta moral, determinada a partir de los referentes sociales. De esta manera, nos damos cuenta como existe una relación entre los especialistas y los profanos, en donde cada uno de ellos limita al otro de manera simultánea.

Este medio es producido y a la vez reproduce el agente religioso, y las características arriba mencionadas, corresponden directamente a una concepción del hombre. La visión secular de una racionalidad crítica está basada en la idea de individuo, es decir una entidad solitaria que ha roto relaciones con su alrededor para vivir su interioridad de manera completa. Este agente ha constituido sus deseos como *axis mundi* de su actuación en el mundo, un mundo que le es extraño y muchas veces, agresivo. En contraposición, la visión reformista está basada en la consciencia personal, es decir aquel ente, que si bien se ha ensimismado, aún no ha perdido el sentido de la exterioridad, en cuanto concreta y objetiva. Debido a esto, el agente reformista reconoce que lo sagrado permanece en el establecimiento de un puente entre su mente y los deseos de la divinidad expresada en la comunidad religiosa, por lo cual se integra a ella de manera

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

segura.

Así pues, tanto el medio como el agente participan de la construcción del significado donado al signo. En este proceso mediático, los elementos se sintetizan en la confección de una visión antropológica, la cual se establece a partir de las relaciones con el *principium*. Estas relaciones sólo pueden ser entendidas a través del análisis del significante y del significado dentro del contexto semántico establecido dentro de cada campo religioso. La visión del hombre establecida en la diferencia entre secularismo y reformismo se expresa en el contraste entre el *homo videns* y el *homo loquens*.

El primero, se define del verbo latino *videor*, el cual significa mostrarse, manifestarse, pero cuyo sentido más importante es el de creer, imaginar; esto, más allá de referirse al simple fundamento de la sociedad actual en la imagen, nos revela el carácter que tiene el hombre contemporáneo. Durante todas las épocas el hombre ha privilegiado su relación con el signo pero nunca ha basado su relación en la ausencia de sentido de éste, como lo hace el hombre actual. El vacío significativo de la imagen tiene como contra parte el haber vertido todo el sentido en la constitución del individuo, por lo cual el hombre establece sus referentes simbólicos en la búsqueda de la certeza, ya no a través de símbolos primigenios exteriores a él sino a partir de su realidad, objetivamente interior. La *imago*, lejos de significar simplemente imagen, revalora el sentido profundo del término, en cuanto representación, sombra, fantasma, eco, es decir el término latino se define como específicamente transitorio y veleidoso, al cual no se puede aprehender. Esta imposibilidad determina que el hombre secular, el *homo videns* busque sentidos en las más diversas creaciones del espíritu. Él no expresa mediante los materiales sino que se relaciona con los materiales para que ellos le participen de manera conjunta, la capacidad de constituir algo seguro e inefablemente real, es decir lo sagrado.

En contraste encontramos al *homo loquens*, derivado del latín *loquor*, que significa hablar. Este verbo posee su raíz principal en la concepción del objeto que funda la acción de hablar, la palabra. El *verbum* o ***(palabra en giego)***, se inspira en la tradición de las culturas ancestrales del poder mágico de las palabras como capaces de llamar a lo sagrado, creando una distorsión del espacio y del tiempo, en la cual se fundamente la realidad mundana. Dentro de la tradición greco-latina, la palabra se concibe también como el poder mágico pero sobretodo a partir de la capacidad de establecer un orden mediante la constitución de la forma entendida como estructura sobrepuesta de la realidad, que no se aleja de ella pero que la supera. Esta definición de palabra, se manifiesta en la relación directa, establecida desde la tradición griega y traducida a la tradición cristiana, entre el ***(palabras en giego)***, el *verbum* y el *principium* (definidas en el capítulo IV).

Así pues, el *homo loquens* halla en la palabra una certeza objetiva, la cual se encarna en el signo y cuyo significado está más allá de lo humano. Este sentido que se incorpora, surge de la revelación de lo divino dentro de la historia, por lo cual se fundamenta una cosmología trascendente de lo real mediatizada por elementos escatológicos y mnemotécnicos. De esta manera, el *homo loquens* no utiliza los signos como medio de búsqueda sino como medio de expresión de aquello que tiene por seguro y certero.

Estas diferencias en la visión del hombre, se relacionan directamente con el contexto

semántico en la cual se desarrolla el símbolo. El contexto es capaz de modificar el significado de los signos, y en definitiva es responsable de la constitución de su coherencia interna y de la proyección que realiza de ella a través de todo el entramado social y cultural.

Los dos elementos más importantes que constituyen el contexto semántico son la tradición y la división del trabajo religioso, lo cual se expresa en la especialización de las funciones sagradas. Este contexto se dinamiza a partir de la oposición entre especialistas y laicos, generada por la búsqueda de una interpretación legítima de la tradición. De esta manera, los dos elementos se relacionan íntimamente ya que en su interacción constituye y limita el campo religioso, promoviendo la incorporación de los contenidos y los significados dentro de los signos.

Las relaciones que se establecen entre estos dos elementos son proporcionales, es decir a mayor especialización, menor vivencia de la tradición en la comunidad y mayor oposición generada entre el especialista y los laicos. Esta dinámica es propia del secularismo y produce la pérdida del sentido de los principales símbolos tradicionales religiosos, por lo cual el agente debe desarrollar una búsqueda individual. Este proceso de especialización responde también al grado de incorporación de cada comunidad dentro de las relaciones del libre mercado.

Este tipo de proceso se vive en la comunidad judía de Lima, en donde existen cuatro rabinos para una población religiosa reducida, lo cual responde a la integración vertical, es decir de clase que han tenido los judíos entre ellos y con respecto a la sociedad limeña. Estas dos realidades han permitido que la tradición judía, aunque importante aún en los círculos seculares, sea interpretada en razón a parámetros individuales, y racionalizada críticamente al extremo mediante una absoluta conversión de la moral en ética. Este conjunto de realidades ha desarrollado, aún en una comunidad tan pequeña de judíos, el surgimiento de numerosos artistas e intelectuales, los cuales manifiestan en su obra, un constante apremio por buscar un sentido a sus creaciones.

En contraposición, observamos que existe una relación entre una menor especialización y una mayor vivencia de la tradición, lo cual genera una menor oposición entre los especialistas y los laicos. Esta realidad permite establecer la unidad comunal en base a referentes tradicionales religiosos, y no en base a determinaciones de clase, expresadas en los gustos de consumo de cada miembro.

Este es el caso de los musulmanes en el Perú. La ausencia de un Imán por mucho tiempo dentro de esta comunidad, permitió que las responsabilidades se delegaran de manera uniforme y que la tradición se extienda a través de la unidad doméstica en su vida cotidiana. Posteriormente, cuando el cargo fue tomado por una persona, ya los miembros poseían una vivencia de la tradición, que aunque racionalizada, no ha llegado a una profunda interiorización del sentido. Estas relaciones están asentadas en el tipo de incorporación que ha tenido la comunidad musulmana en la sociedad de Lima, basada usualmente en principios del intercambio que integran una visión liberal con otra tradicional. Esta dinámica, afianzada en la tradición, ha permitido el mantenimiento del sentido dentro de los símbolos tradicionales, por lo cual no ha de sorprendernos la ausencia de artistas musulmanes dentro de nuestra sociedad.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Finalmente, podemos agregar que todos estos elementos mencionados en la constitución de los símbolos, los cuales se manifiestan dentro de las específicas dinámicas de los dos casos estudiados, son la base de la construcción del campo religioso. Estos elementos sintetizan la dinámica social de cada grupo y en definitiva, instauran las relaciones de poder que permiten establecer una coherencia social a partir de la interacción de los miembros de las comunidades, cuya vivencia de lo numinoso mediatizada por el agente y los medios se proyecta a la sociedad mediante la conformación del campo religioso.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CAPÍTULO VI. EL SENTIDO SOCIAL

"Existe un orden general que abarca el universo entero; y todo lo que se aparta del lugar que le corresponde puede caer en el ámbito de otro conjunto también ordenado; con lo cual siempre queda dentro de un plan previsto; porque en el reino de la providencia nada sucede al azar" (Boecio. La Consolación de la Filosofía. Libro IV. Prosa VI, 53).

La historia de la fe procura ser una recopilación analítica de las distintas variables que se desarrollan a partir de la síntesis que realiza cada sociedad, con el objetivo de construir una coherencia particular, la cual permite constituir y mantener las relaciones entre los miembros que componen dicha unidad social. Los vínculos establecidos entre la fe y la sociedad se inician claramente por la condición histórica de cualquier hierofanía, la cual condensa y supera las condiciones sociales anteriores a ésta. Así pues en el proceso histórico el surgimiento de cualquier hierofanía, se define como el principio y fin de cualquier época. Ya que siempre todo cambio civilizatorio ha tenido como contraparte el surgimiento de una nueva revelación de lo divino, a partir de lo cual se expanden nuevos espacios y lugares, en los que se desarrolla la actividad social.

El principio numinoso, entendido como producto histórico, es el fundamento objetivo de la expansión de una serie de condiciones que buscan delimitar la acción social, definiéndola. Esta nominación permite el surgimiento de un cosmos o universo, en el cual surgen una serie de relaciones de poder, las cuales se instauran a partir de la legitimación de un orden que debe poseer necesariamente la capacidad de autoafirmarse y reproducirse.

La *Weltanschauung* estructura una serie de contenidos significativos que se incorporan a la acción social, la cual es la sumatoria de acciones que cada individuo realiza, tomando como referente a éstos. Este proceso social se caracteriza por su complejidad, es decir cuando la sociedad establece normas para dirigir su acción mediante la definición de su sentido, se exige a sí misma reconocer la naturaleza dialéctica y simbólica de la misma construcción de la realidad en la cual se desarrolla.

Toda acción social se orienta hacia otros, es decir hacia terceros, a partir de los cuales se constituye la normatividad de la acción. Esta relación con el otro fundamenta el sentido impreso, el cual puede diversificarse a partir de ésta y ser clasificado por las características que le brinda. ¿Pero qué es aquello que determina la acción social y surge de la relación con el otro? Como Max Weber nos diría "la acción real sucede en la mayor parte de los casos con oscuras semiconsciencia o plena inconsciencia de su 'sentido mentado'. El agente 'siente' de un modo determinado que sabe o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre" (1940, I:20).

Este referente de la acción social, semiconsciente o inconsciente, es aquello que se ha denominado sentido. Surge de la interacción entre el principio de lo numinoso y la acción, la cual constituye un orden, el cual afecta dicha relación mediante su legitimación. Su principal característica es cierto grado de irracionalidad, por lo cual se dice que es incomprensible para el actor social, quien sólo acepta la realidad completamente certera y segura. En el sentido social radica la coherencia de las interacciones de los miembros de una sociedad.

Esta coherencia, producto y causa del orden, es la síntesis de todo el proceso psicosocial que se desarrolla dentro de una comunidad mediante la constitución legítima de unidades independientes: los agentes de la acción social, y de unidades integradas: las instituciones sociales. Cada una de estas instancias se transforman en símbolos de la coherencia, los cuales donan el sentido a cada ser que se incorpora en la unidad comunal. Todo este proceso debe entenderse dentro de los límites de una concepción dialéctica de la sociedad, desarrollada por una visión fenomenológica de la existencia y la historia.

Además, la coherencia, en el tránsito para conformar el orden mediante la creación de las unidades antes mencionadas, utiliza, definitivamente, de la legitimación y el convencimiento, medios que sólo transforman la realidad de transitoria a cierta mediante la creación de determinadas relaciones de poder. Estos medios se presentan como autosuficientes e inefables. Debido a esto, podemos asegurar que todo poder se establece por la metafísica de un determinado principio, el cual a partir de su hierofanía se expande en el entramado social, creando un orden certero.

La metafísica del poder busca describir los fundamentos de esta interacción dentro de la historia de cada sociedad y cultura, mediante la comprensión de la acción social. Cabe aclarar que cuando definimos esta síntesis en base a la metafísica, nos referimos al carácter de inefable e incomprensible que posee debido a su conformación ontológica, la cual se caracteriza por la autosuficiencia de los límites de lo ilimitado, propia del principio numinoso.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

EL ORIGEN DEL SENTIDO

I

Al hablar de la conformación de sentido la referencia más directa es el proceso por el cual se instituye las *maneras de ser en el mundo*, según Heidegger, o *formas de vida*, según Wittgenstein, o *variedades de un experiencia noética,* según la fórmula jamesiana. El instituir una norma de vida es la manera más elaborada para determinar un referente de las acciones de cada ser dentro de un comunidad o cultura.

Este aventura social que tiene como fin brindar coherencia a los diversos agentes que participan del entramado social es la construcción de patrones tanto esenciales como existenciales, a partir de los cuales se modele un claro referente sobre aquello que cada persona puede hacer o no hacer. La definición de lo bueno y lo malo, es el canon que se extiende a lo largo de todas las expresiones culturales; esta definición afecta claramente a todas las actividades del hombre, económicas, sociales, políticas, reflexivas, etc. y las incorpora, determinando el cómo, cuándo y para qué son desarrolladas, dentro del modelo de las acciones.

Estas expresiones se desarrollan por un continuo contraste entre los cánones institucionales y los agentes que los ejecutan, no mediante un separación esencial, sino antes bien, por una íntima relación, emanada de la vida cotidiana, que permite la reelaboración de los contenidos. A lo largo del proceso, esta unión entre el canon y su poseedor se cosifica, estableciéndose un ficticia separación que luego desaparece nuevamente mediante la asimilación de la realidad social, la cual estimula la construcción de un distinto sentido. Esta dinámica se desarrolla mediante una serie de etapas que tanto Berger como Luckmann han expuesto claramente en sus obras y la cual está basada en la interiorización y exteriorización de los cánones mediante la construcción de la realidad social. Por lo tanto nuestro objetivo es esclarecer cuáles son las características de la dinámica a partir de la concepción que cada agente expresa en la vivencia de cada etapa, haciendo énfasis en los contenidos religiosos y espirituales.

El proceso social se expresa mediante símbolos, los cuales son metáforas que condensan, en un todo sintético, los principios que rigen la conducta. Su creación y su relación con los agentes son determinados por las etapas en las cuales surgen. Los símbolos son propiedad del campo que los elabora, en cambio, las metáforas pueden entenderse en un sentido mucho más amplio, como la extensión de los primeros en la totalidad de la sociedad. Desde este punto de vista, los símbolos son el puente entre el principio numinoso y el campo, establecido en la creación del capital religioso; mientras, las metáforas son los medios que se establecen entre el capital y toda la realidad social. De esta manera, ellas son la expresión profana de los símbolos, los cuales siempre permanecen dentro de un ámbito restringido y sagrado.

II

“En el principio creó Dios el cielo y la tierra”, ésta es la salmodiante sentencia que

repite todo hombre dentro de las tradiciones estudiadas cuando se refiere a la constitución de su cosmos. Aunque muchas concepciones han despersonalizado la causalidad de la generación del orden, aún prosigue la recurrente necesidad de explicar el universo mediante la participación de una determinada causalidad. Toda relación causal se define en la limitación de sus contenidos a partir de la proyección creativa de las tautologías, tal como lo explica el principio de la incompletitud de Gödel.

Este sistema cerrado se manifiesta a través de distintas formas a nivel de contenido, pero se homologan en la estructura simbólica. De esta manera, la interrogante principal es concebir de dónde surge este principio. A este respecto, mucho se ha dicho durante los largos siglos que el hombre tiene sobre la tierra, desde diferentes perspectivas. Ya que nuestro interés es descifrar cuáles son las connotaciones sociales de la vivencia de lo numinoso, nos adscribimos a la tradición sociológica, y especialmente a la de talante fenomenológico. Partimos del principio que todas las manifestaciones religiosas, en todo su amplio espectro, es el resultado de las relaciones sociales. Es importante delimitar que nuestra concepción de sociedad tiene su fundamento en un visión de ella, en la cual se privilegia las realidades sintéticas del conflicto.

La sociedad encuentra su dinámica en las relaciones sociales, conceptualización que nosotros tomamos de Weber:

"…debe entenderse [como] una conducta plural _de varios_ que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (en un sentido) indicable…" (1944 I: 25).

Este concepto nos permite reivindicar una noción de la sociedad que se aleje de la mera funcionalidad y supere su estancamiento mediante la incorporación del sentido de la función, un sentido que surge no de la cosificasión de la unidad social sino de una intelección, basada en la construcción intersubjetiva. Nuestro concepto de sociedad no está basado en las oposiciones de la teoría sociológica clásica, como individuo/sociedad u objeto/sujeto, sino en una comprensión que mediante la razón práctica defina las relaciones como medios para superar el conflicto a través de la síntesis epistemológica. La sociedad no es una unidad positivista sino una *praxis* racionalizada.

Así pues, el sistema cerrado, en que se basa la religión, se origina no en la funcionalidad que posee, característica que no se niega, sino en el sentido que se le imprime. De esta manera, los símbolos religiosos surgen de esta interacción, producto de estas relaciones sociales. Por lo tanto, nuestro específico interés es conocer cuál es el factor que dinamiza las relaciones sociales.

Marx, en la introducción de su trabajo *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, sostiene posiblemente una de sus frases más conocidas respecto al tema de la religión, pero que en definitiva por la descontextualización de la misma ha sufrido una serie de malas interpretaciones que no expresan el verdadero sentido de todo el párrafo. Marx nos dice:

"Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad,

producen la religión, una consciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular… Es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. "La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y de otra parte, la protesta contra la miseria total. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo" (1962: 3).

Esta cita nos muestra como dentro del pensamiento de Marx, la religión se origina dentro de las relaciones conflictivas de la sociedad, es decir de la injusticia deshumanizadora, establecida por el desarrollo de las clases, producto de los procesos de producción, en los cuales el control de los excedentes consagra una separación *de facto* entre los hombres. En esta cita, Marx hace evidente su interés humanista por las condiciones espirituales, en las cuales el hombre moderno vive debido a su alineación a las dinámicas del mercado, en las cuales el sujeto se transforma en una mercancía. Esta realidad trágica sólo puede ser superada por *la consciencia del mundo invertida*, ya que esta consciencia emana de *un mundo invertido*.

Es importante resaltar que en Marx existen dos posiciones que aparentemente son contrapuestas dentro de su teoría, ya que se basan en una visión del conflicto que emana de una visión dialéctica, producto del racionalismo crítico kantiano, pero que se vuelve coherente en el análisis marxista dentro de toda su obra, no sólo teórica, expresada en sus libros, sino práctica, es decir su constante empeño durante toda su vida de reivindicar el derecho de los hombres a ser poseedores de la capacidad de ser humanos integrales, no cercenados por la alienación.

Así pues, por un lado, dentro de la obra teórica de Marx, la religión es vista como la *expresión de la miseria real*, ya que él entiende que dentro de los procesos sociales, ésta se transforma en una estructura vacía y que debido a esto se convierte en una ideología que legitima la injusta realidad en que el hombre vive. Pero, por otro lado, entiende la religión como *la protesta contra la miseria real*, y en este sentido Marx comprende que ésta es una manera, a partir de la cual, el hombre puede renovar los contenidos dentro de las estructuras anquilosadas, que los procesos de racionalización desarrollados en la sociedad han vaciado de significado.

Esta aparente contradicción es comprensible, ya que Marx utiliza un concepto de dialéctica derivado del racionalismo kantiano; la epistemología de Kant, a partir de su división infranqueable entre el noúmeno y fenómeno, establece que las relaciones deben basarse en una idea del conflicto que no puede superarse en la realidad, ya que las unidades confrontadas son esencialmente diferentes. Esta concepción fue incorporada a los sistemas materialistas y posteriormente, a los fenomenológicos, especialmente en Husserl, quien aunque desarrolló una concepción del conocimiento a partir de un legítimo puente entre el sujeto y el objeto, no pudo liberarse del solipsismo en el cual había caído el agente. En Husserl es evidente que el sujeto, aunque establece un contacto con el objeto, nunca puede salir de sí para completar la cognición. En cambio, una concepción existencial derivada del pensamiento de Kierkegaard y Heidegger, basada en la capacidad del ser humano en proyectarse hacia el mundo y en el mundo, nos ha

permitido comprender que el conflicto es la primera instancia de la dinámica social, la cual encuentra su incontrastable resolución dentro de la síntesis.

Esta visión de Marx de la contraposición de las dos funciones que él atribuye a la religión, se basa en la sobrevaloración que él le concede a la funcionalidad dentro del establecimiento de las relaciones sociales. Así pues, su sistema está basado, en la mayoría de sus obras, en una relación epistemológica rígida causa-efecto, por la cual Marx explica que la constitución del sentido social (superestructura) se debe a los procesos elementales de las condiciones materiales (estructura). Esta concepción nos exige introducir dentro de este sistema general, una visión que nos permita la solución del conflicto.

Así pues, al mezclar la idea de religión como medio legítimo de instituir una protesta, es decir un cambio dentro de las relaciones sociales, con la idea existencialista de la solución del conflicto mediante la integración del sujeto con el mundo, nos permite comprender cuáles son las verdaderas capacidades que tiene la religión para crear un verdadero sentido dentro de su misión, la cual consiste en integrar el sujeto con el objeto, el espíritu con la materia.

Para comprender el motivo que tiene la religión de cumplir esta misión, es necesario aplicar el concepto de conflicto que hemos utilizado en las relaciones sociales. Las relaciones entre el conflicto y la realidad social es un tema que se ha desarrollado en la filosofía política, especialmente a partir de la modernidad. Nuestro interés no es desarrollar un sistemático análisis de estas doctrinas, sino sólo esbozar claramente cuáles son las dos concepciones que han determinado la controversia y el diálogo entre los especialistas.

En definitiva, las dos concepciones más importantes desarrolladas sobre la conformación del Estado, han sido elaboradas dentro de dos tradiciones de pensamiento, las cuales se han caracterizado siempre por una contraposición. La primera, la inglesa, tiene su mayor representante en el filósofo Thomas Hobbes, quien en su *Leviathan* sostiene la siguiente tesis sobre el comportamiento humano, la cual tiene como base el egoísmo psicológico, afirma que cada hombre con sus acciones persigue en última instancia satisfacer sus propios intereses; esta idea alude a una ley psicológica sobre el comportamiento humano, en la cual se sostiene que la voluntad de los actos de cada hombre tiene como objeto buscar el bienestar de sí mismo, o como diría Hobbes: "For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of natural evils, which is death; and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than that whereby a stone moves downwards" [56] (Hobbes en Kutschera, 1989: 69).

De esta manera, este egoísmo supera aún las acciones altruistas que cualquier hombre pueda realizar, ya que "Pity is imagination or fiction of future calamity to ourselves, proceeding from the senses of another man's [present] calamity." [57] Además,

[56] Para cada hombre es deseable aquello que es bueno para sí mismo, y evita lo que es malo, pero principalmente la máxima expresión del verdadero mal, lo cual es la muerte; y esto él lo hace por un certero impulso de la naturaleza, lo cual no es menos cierto que la caída de una piedra (Traducción personal).

se sostiene que el acto humano deliberado se funda en el deseo que tiene cada hombre de hacerlo, ya que siempre hacemos lo que responde a nuestro deseos, es decir siempre actuamos de manera egoísta. Este egoísmo psicológico se ha desarrollado a través del pensamiento en egoísmo racional, tesis la cual sostiene que todas las acciones racionales son egoístas, ya que en cada acción racional elegimos la alternativa que nos promete el máximo beneficio. De esta manera el egoísmo racional descansa sobre la confusión de interés con interés propio y de beneficio con beneficio propio. De ambas, se deriva el egoísmo ético que afirma que está permitido hacer aquello que aumente el propio bienestar personal. El fundamento del egoísmo en el pensamiento de Hobbes está directamente involucrado con un subjetivismo mal entendido, ya que éste no coincide con ninguna de las tres formas de egoísmo. El subjetivismo es una tesis acerca del significado de los enunciados normativos. No es una tesis ni normativa, ni empírica, ni lógica, ya que se puede ser subjetivista sin aceptar el egoísmo en ninguna de sus tres versiones como ocurre en la obra de Hume o Schlick.

En base a ello, Hobbes condensa su pensamiento político en su frase *homo lupus hominis*, a partir de la cual estructura las características de la sociedad en su *Leviathan*. El hombre en estado natural, es un ser que sólo busca la satisfacción de su propio interés, por lo cual siempre está en constante conflicto con los otros hombres, expresado en las diferencias, en las guerras y en el combate; sobre esta base, asegura que la aparición del Estado es la forma adecuada para dominar los impulsos naturales y egoístas de cada hombre. El Estado, así entendido, es un nivel ficticio de interacción ya que no resuelve sino convive con el conflicto, por lo cual la manera más adecuada para controlar al hombre es el uso legítimo de la violencia, cuya administración es delegada al Estado en pos de la satisfacción egoísta de cada hombre. De esta manera, la solución hobbesiana se presenta como una solución abortada del conflicto, basada en la desnaturalización del sujeto. Esta visión se sirve de la funcionalidad del Estado y no reconoce la importancia de la creación del sentido a partir de la intersubjetividad, negando así la eficacia de los símbolos y valores sociales, los cuales se expresan dentro del entramado social en una gran diversidad de metáforas.

En contraste, encontramos a partir de la tradición francesa, una visión de Estado basada en la capacidad que tiene el hombre a partir de su subjetividad de integrarse mediante la fundación y creación de valores comunales en el entramado social. El mayor representante de esta orientación es Jean Jacques Rousseau, que en su *Contrato Social*, desarrolla las principales características de la integración entre los hombres mediante el Estado. Su crítica se manifiesta en el primer capítulo cuando nos dice: *"El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado. Incluso el que se considera amo no deja de ser menos esclavo por ello que los demás. ¿Cómo se ha operado este cambio? ¿Qué es lo que puede imprimirle cierto sello legítimo?"* (1983, 27). Esta crítica está dirigida directamente a una concepción del Estado establecida a partir de la mera funcionalidad, la cual esclaviza al hombre y no deja que éste desarrolle su verdadera naturaleza dialéctica, en la cual el conflicto es superado por la síntesis simbólica.

[57] La lástima es una imaginación o ficción de la futura calamidad para nosotros mismos que procede de los sentidos de la calamidad de otros hombres [en el presente]. (Traducción personal).

Esta naturaleza del hombre tiene como consecuencia la libertad común al género humano, una libertad que sólo puede desarrollarse a través de la vivencia en sociedad, como el ***(palabra en giego)*** de Aristóteles. Así el género no se entiende como una unidad restrictiva y abstracta, sino antes bien como una constructiva y concreta. Como nos dice Rousseau: ***"Resulta, pues, dudoso, según Grocio, saber si el género humano pertenece a un centenar de hombres o si ese centenar de individuos pertenece al género humano. Y, según se desprende de su libro, parece inclinarse por la primera opinión. Tal era también el criterio de Hobbes. Queda así la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos "*** (1983, 29).

De esta manera, el pensamiento de Rousseau no niega el conflicto durante todo su libro ya que explicita toda las realidades históricas en las cuales el hombre ha desarrollado sus formas de vida, pero, claramente, posee una visión antropológica distinta a la de la escuela de Hobbes. El hombre a partir de su proyección en el mundo se define a si mismo, es decir, desde la consciencia de la diferencia con respecto al otro construye una identidad cultural. Esto no implica que el pensador francés no tome en cuenta las crisis de sentido, expresadas en la esclavitud del individuo bajo la abstracción del género, sino que las sitúa dentro de los procesos históricos como producto de las épocas críticas de cada civilización.

De esta manera, la visión de Rousseau fundamenta la creación de la civilización en el convivio entre los hombres. La proyección de la cual hemos hablado, puede ser traducida en términos morales o religiosos en la idea del amor o caridad, es decir la dación de uno mismo al otro o en lo que Levinas ha llamado *el verse en el rostro del otro*, el prójimo. No es nuestra intención realizar en este trabajo, una apología de una visión del mundo basada en estas relaciones, ya que el carácter del trabajo no es filosófico, pero debemos resaltar una evidencia científica: el principal instrumento de la formación de las civilizaciones siempre ha sido la dación del sentido de uno con respecto al otro, y que en muchas tradiciones corresponden al sentimiento de amor o caridad.

De esta manera, la relación que hemos establecido entre conflicto y religión es relevante también para la definición del sentido social, ya que en la religión se depositan los principales símbolos que permiten la convivencia en sociedad. La superación del conflicto se expresa en la conformación de una unidad, construida a partir de la dación que los sujetos realizan al símbolo y consecuentemente, la que el símbolo realiza hacia el hombre.

El surgimiento del sentido es una operación compleja, ya que no sólo es una relación entre las estructuras y los agentes, sino sobretodo, es una comprensión del símbolo muy especial que posee el hombre de aquello que le rodea. Todo hombre tiene frente a sí el objeto sagrado, pero cuando en determinado momento histórico de la vida social se permite que éste comulgue a partir de su facticidad con el canon establecido anteriormente, el agente es capaz de revalorar el contenido mediante su propia experiencia. El momento en que surge el sentido es un espacio y un tiempo elevadamente creativo, en donde la síntesis se realiza plenamente.

Este momento creativo se caracteriza por la *unyo mistica* y corresponde históricamente a aquellos momentos en que la civilización ha tenido la oportunidad de

desarrollar sus cánones más importantes. Esto no implica, necesariamente, que la *unyo* se realice sólo durante épocas definidas, sino esclarece el hecho que ciertas prácticas y ciertas concepciones se desarrollen con mayor plenitud en determinadas épocas.

Todo surgimiento histórico del sentido es místico, y por lo tanto recibe las características propias de esta actividad. La principal radica en que el místico posee la capacidad de compenetrarse con el *mysterium*, el cual hasta ese momento ha permanecido alejado, objetivo y trascendente. A partir de este estado, el hombre es *legítimamente capaz* de establecer cánones sociales. Su diferencia con la subversión es su capacidad histórica de ser aceptado. Una sociedad acepta interpretaciones de sus cánones sólo cuando éstos se han visto inmersos en una crisis que usualmente se expresa en el escepticismo, en la cual los valores ya no son significativos.

Este estado se define a partir de su capacidad de integrar dos niveles que usualmente permanecen separados, si bien no son de naturaleza contradictoria. El hombre místico es capaz de unir el ***(palabras en giego)*** mediante la operación dialéctica. La dialéctica ha tenido muchas definiciones pero las desarrolladas en los estadios de surgimiento de un sentido, siempre la han definido como aquella capacidad que tiene el hombre de unir en una estructura formal, diversos contenidos sin detrimento de su coherencia interna. Bástenos recordar la mayéutica socrática, la filosofía de Plotino, los pensadores místicos del Renacimiento humanista europeo, como Pico de la Mirandola, Nicolás de Cusa, y los filósofos de finales del siglo XIX y principios del XX, como Scheler, Nietzsche, etc. Todas estas etapas han tenido como correlato, grandes interpretaciones religiosas, el decaimiento del Panteón Griego posterior a Sócrates, Cristo, los reformadores del siglo XVI y los abanderados del secularismo; también cabe resaltar, que dentro de las tradiciones judía e islámica existen grandes intérpretes del sentido social. Para los primeros, Moisés, los profetas (*verbi gratia* Isaías, Ezequiel, Nehemías, Oseas), los grandes rabinos de la Edad Media, y los reformadores del pensamiento moderno como Heine, etc. Dentro del pensamiento musulmán tenemos a Mahoma, a los místicos medievales como Algazel, Ibn Hazm, y dentro de la modernidad a Abduh Muhammad.

En cambio cuando la dialéctica ha sido utilizada y concebida por otras épocas, ha sido definida como el intento del hombre de unir dos realidades, pero de naturaleza objetivamente determinada, por lo cual se privilegia una naturaleza en detrimento de la otra, proceso que se realiza mediante la abstracción. En este sentido debemos mencionar a Aristóteles, Santo Tomás, Kant y Hegel, dentro de la tradición occidental; el *Kalam*, el pensamiento de Averroes, y la filosofía desarrollada durante los siglos XVII y XVIII dentro del pensamiento musulmán; la rigidez de la ritualidad previa a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén, el pensamiento de Maimónides, y posteriormente el estancamiento del pensamiento rabínico dentro de la tradición judía. Obviamente, es inadecuado desarrollar este tipo de comparaciones, ya que cada tradición se reinventa a partir de sus antecedentes, lo cual amerita un análisis mucho más profundo. Pero hemos mencionado estas generalidades con la única intención de mostrar que en las etapas en donde se crea alguna interpretación del sentido social previo, surge una concepción dialéctica sintetizadora en cualquier tradición, y por contraste, en las etapas de desarrollo de estas interpretaciones se sostiene una dialéctica conflictiva. La primera se caracteriza por su carácter discursivo, es decir las palabras encarnan la vitalidad de lo numinoso, por

lo cual son capaces de transformarse creativamente. La segunda, en cambio, por su carácter racional, en donde la estructura formal se privilegia antes que el contenido, por lo cual la posibilidad de transformación se aminora.

La síntesis que surge en el origen de todo sentido como resolución del conflicto, también se muestra de manera significativa en la unión de diversas categorías analíticas. La principal síntesis se realiza entre la razón y la sensación. Un análisis etimológico de estas categorías, nos revelan que el sentido original que poseen es unívoco. La relación, por ejemplo, que Wittgenstein ha resaltado entre ***(palabra en giego)***, que significa hábito, costumbre, y ***(palabra en giego)***, que significa sensación, percepción, conocimiento, en cuanto que los dos sustantivos connotan una apropiación de la verdad a partir de la costumbre, el primero referente a la vida diaria adecuada, el segundo a las sensaciones legítimas. Las dos establecen un camino por el cual el hombre debe guiarse a partir del conocimiento de una realidad.

Paralelamente, debemos desarrollar la relación que existe entre el *numen*, que significa voluntad, mandato, providencia o inspiración divina, con el *nomen*, que significa nombre, título o fama. Esta relación se establece a partir de la estructura, que contiene lo numinoso como fuerza infinita e inconmensurable que se autodefine con la proyección de la delimitación de los objetos profanos mediante la nominación, por lo tanto se puede observar que son operaciones delimitantes que se desarrollan en distintos espacios y tiempos, mientras el primero lo hace en la eternidad, el segundo lo hace en el devenir. A esta relación habría que añadir la relación entre religión y lógica que realiza Durkheim en su libro *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*.

También, es importante resaltar la relación que se desarrolla en estas épocas entre ***(palabra en giego)***, es decir acción, acto, ejercicio, experiencia adquirida, y ***(palabra en giego)***, es decir arreglo, disposición, buen orden, estado, función. La unión de estos términos permite establecer el poder de los símbolos ya que están llenos de una voluntad enérgica expresada mediante una forma legitimada. Así pues, la sociedad mediante la acción de sus agentes instaura el sentido social, el cual donará coherencia a todos los sectores que participan de él. La fuente, una realidad principalmente mística, se despliega de esta manera sobre toda la sociedad, iniciando procesos únicos y específicos. Por esto el surgimiento de esta categoría es una actividad eminentemente religiosa, ya que se sirve de los proceso del campo religioso, desarrollado en la secuencia numen/nomen.

Las características de esta estructura primigenia corresponden completamente a las del carácter numinoso que hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo. Aquello que nos interesa desarrollar en este capítulo es cómo la estructura del numen, una vez desplegada en el campo religioso, se extiende aún más en todo el entramado social.

El sentido religioso que se instituye, luego se transforma en una sindéresis, es decir el sentido común. Éste es un sistema que se caracteriza por definir una interpretación de la experiencia de la vida diaria mediante la certeza emanada de los referentes simbólicos. De esta manera, el sentido común, la sindéresis, se construye en base a la acción social. El paso entre el primer momento y el segundo, se determina por el proceso social que involucra dos momentos la interiorización y la exteriorización.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Mientras el sentido religioso se autodefine como arcano y sólo asequible a personalidades especiales, el sentido común es un conocimiento accesible a todos los miembros de una comunidad. El proceso social determina como la estructura numinosa se transforma en orden, el cual surge cuando *"la acción, en especial la social, y también singularmente la acción social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la representación de la existencia de un orden legítimo. La probabilidad que esto ocurra, de hecho se llama 'validez' del orden en cuestión"* (Weber 1944 I: 29). Este cambio está definido por el alejamiento de la primera unidad sintética *pathos*/*ethos*, mediante la constitución de la formalidad estructural, es decir el *ethos*.

Esta conformación emana de la interacción que se establece entre los contenidos de los diversos campos sociales, los cuales son expresados por la tradición; más el grado de especialización que desarrolla cada campo, que se elabora a partir de la división del trabajo social. Estos dos elementos establecen el mecanismo por el cual la estructura numinosa se extiende a través de la constitución de instituciones e individuos en todo el entramado social, la validez.

La validez es la capacidad que tiene un conjunto de ideas o prácticas ordenadas para instituir eficazmente sus significados dentro de un grupo humano, por lo cual sólo podemos hablar de la validez de un orden, cuando la orientación de éste tiene lugar en el mundo, ya que en algún grado significativo (que valga prácticamente), aparece válido para la acción, es decir como obligatorio o como modelo de conducta. La validez que cada sociedad instituye corresponde al desarrollo de los dos factores antes mencionados, es decir la tradición y la especialización, y según Weber puede clasificarse en afectiva, tradicional, racional-valorativa y positivamente legal.

La correspondencia entre un tipo de orden y su consecuente validez, en la medida que es capaz de volver eficaz el significado dentro de una acción, instituye relaciones de poder. *"El poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad"* (Weber 1944 I: 43). Este concepto de poder privilegia un nivel analítico, el cual se basa en la capacidad de la sindéresis de dominar las voluntades de cada miembro que ejecuta una acción; no limita el poder a relaciones funcionales, antes bien, las supone completamente, asumiendo una proyección a partir de éstas en la conformación de un significado social. La riqueza de este concepto consiste, en que si bien asume la importancia del papel de las instituciones y sus funciones sociales, éstas sólo puede entenderse a partir de las relaciones generadas entre los miembros de cada cultura, los cuales son los legítimos depositarios de los significados sociales. De esta manera, podemos comprender por qué dentro de toda sociedad siempre existen dos tipos de agentes, unos contraculturales y los otros institucionales.

Paralelamente, este concepto reivindica el poder como una actividad impositiva, basada en la razón práctica, ya que sostiene que las verdaderas relaciones de poder se establecen mediante los consensos elaborados entre los miembros, a partir de los significados que éstos posean de las acciones que cumplen. De esta manera, la *praxis* social se fundamenta en una racionalidad, desarrollada a partir de los factores de cada campo en cada cultura.

El nivel de la ***(palabra en giego)*** corresponde analíticamente, al ***(palabra en giego)***, a la ***(palabra en giego)***, y en definitiva al *numen*, ya que todos ellos se caracterizan por la fuerza y energía vital que asegura el *principium*. La voluntad sensitiva que cada una de estas categorías emana, es el inicio certero que luego se desarrollará en la constitución del orden. Así, cuando Weber afirma que todo poder se instaura desde un nivel *irracional*, afirma que todo inicio se caracteriza por ser incomprensible, justamente por su carácter fundamentalmente incomunicable. De esta manera, la trascendencia vital instituye la metafísica, entendida ésta como un espacio y tiempo exterior a la realidad mundana que reúne en sí misma la certeza de la voluntad, la cual no puede ser analizada sino sólo vivida.

Este nivel metafísico conforma a partir de el mismo, teniendo como medios los elementos sociales: agentes e instituciones, un orden legítimo a través de la instauración de relaciones de poder, emanadas de la razón práctica. Por ello, todo orden surge de una comprensión mística de la realidad; cuando Weber nos dice que la religión, como todas las instituciones sociales, es una respuesta a las vivencias límite de la irracionalidad y representa un grado de racionalización en el que ella misma está implicada, sostiene la relación entre la lógica, la religión y el *nomen* como resultado de la aparición del *numen.* De esta manera, la razón se origina en la conversión formal de la sensación, la institución en el carisma, y el poder en la metafísica.

La Metafísica del Poder es la historia de las capacidades del hombre de construir sus referentes civilizatorios, en pos de una convivencia segura que garantice las relaciones entre los individuos y entre las culturas, con el fin de desarrollarse mutuamente mediante el compartir y la solidaridad. La solidaridad social es la solidaridad simbólica y no expresa, usualmente, una utopía basada en una interpretación de un mundo pacífico sino es un referente de cómo se deben establecer relaciones sociales a partir de la diferencia del otro, y en base a ésta, como se desarrolla una serie de espacios y tiempos plurales en los cuales diferentes hombres puedan encontrar referentes similares. Esta visión recoge las diversidades dentro del símbolo, sin detrimento de la diferencia particular de cada una, por lo cual sólo construye un mapa que sirve a cada hombre para encontrar su ruta en el devenir de la cultura.

El alejamiento progresivo de la síntesis primigenia mediante la racionalización permite el surgimiento de un orden, expresado en el sentido común o sindéresis. Las principales características de éste son, como nos dice Geertz en su libro *Conocimiento Local*, naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad.

La *naturalidad* consiste en atribuirle al sentido un carácter de simpleza u obviedad, basado en el hecho de que las acciones o metáforas de la vida cotidianas se muestran como si fuesen inherentes a la situación o intrínsecas a la realidad. Esta condición está determinada por la creación de una causalidad internalizada y constituida a partir de la cual, la verdad se transforma en tautológica, y que no permite ni la duda ni el escepticismo. Pedir cuentas sobre esta realidad se homologa a la ofensa más contundente que se le pueda hacer. La simpleza de un hecho incontrastable lo transforma en práctico; la *practicidad* se manifiesta usualmente, cuando decimos que un individuo, una acción o un proyecto, con falta de sentido común, es a la vez poco práctico. Esta característica está definida por la relación medio-fin, a partir de la cual se

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

toman como legítimas aquellas prácticas que puedan permitir la ejecución de nuestro sentido natural es decir la astucia aplicada a la búsqueda de lo sensato. Lo sensato está determinado por la naturalidad, y por lo cual lo práctico, se ajusta a ella dentro de las convenciones de cada cultura.

Para ejecutar prácticamente lo natural, es necesario poseer el sentido de *transparencia*, es decir la claridad y certeza que una persona puede tener de una realidad en cuanto ella es sólo lo que parece ser, ni más ni menos. Esta simpleza se puede relacionar con la sobriedad y el realismo, entendiendo que para las personas los hechos realmente importantes de la vida, se encuentran abiertamente dispuestos sobre su superficie, y no astutamente oculto en sus profundidades. La *transparencia* se expresa mediante la certeza de los límites, los cuales definen tan claramente los hechos que no se necesita mayor argumento para aceptarlos.

Esta claridad contundente permite que los hechos sean asistemáticos. La *asistematicidad* consiste en la falta de deseo por parte del hombre de clasificar los hechos de la vida real; este concepto nos remite a los placeres de la inconsistencia que son tan reales para todos, excepto para los escolásticos. Esta característica permite que el hombre vuelva coherentes sus diarias acciones a partir de la creación de un sistema que no necesita del establecimiento ficticio de reglas, sino de la aceptación del sentido de las realidades que lo rodean. La sabiduría del sentido común es declaradamente *ad hoc*, la cual se nos presenta en formas de epigramas o proverbios y no mediante reflexivas teorías o dogmas.

Todas estas características antes mencionadas concretan su accionar a través de la *accesibilidad*. Esta característica se define como la capacidad que tiene todo hombre de acceder al sentido común mediante la ejecución de sus facultades innatas, y por las cuales sus juicios, de forma inequívoca, son aceptados sin reserva. Esta aceptación emana de la capacidad que tiene el hombre de manejar claramente el sentido instituido por la sociedad, por lo cual nadie está libre de no realizar las acciones consensuales, ya que se concibe como patrimonio de toda la colectividad (Geertz 1994: 93-116).

Todas estas características que constituyen la sindéresis nos representan el mundo como algo familiar, un mundo que cualquier persona puede y podría reconocer, y sobre el cual, todos pueden caminar con sus propios pies. ¿Pero cómo la sindéresis puede transformarse en un mundo familiar? Como Wittgenstein (1988) nos dice, sólo mediante la aceptación de una serie de juegos del lenguaje que se expresa en la constitución de metáforas, es decir un argot propio de cada comunidad, en el cual todo el sentido se transforme en una realidad lógica y práctica, surgida *vis a vis*.

Las metáforas de la vida, propias del sentido común, son una expresión cotidiana de los símbolos religiosos internalizados a partir de los procesos sociales. Ellas reflejan la capacidad que tiene cada hombre de integrarse mediante una práctica racionalizada a la comunidad en la cual vive, y por la cual mantiene una vivencia metafísica dentro de las acciones de su vida diaria. Ellas también constituyen los pequeños símbolos de toda estructura social, la cual se manifiesta hasta en las unidades mínimas que la componen. Cabe resaltar que como todas las creaciones culturales, las metáforas están sometidas al devenir del proceso dialéctico ocurrido en todas las sociedades; debido a esto, su sentido se transforma de igual manera, pero con la salvedad que, ya que su carácter está

definido por la cotidianidad, su proceso dialéctico está sometido a las reglas de la vida diaria.

III

Todo origen, según la dialéctica histórica, está sometida al cambio, y en su inicio trae la semilla de su progreso y su fin. Como dijimos anteriormente, el surgimiento del orden está asignado por la síntesis simbólica entre lo sensitivo y lo racional, pero también es manifiesto que en su progreso estas dos categorías se van apartando mediante la racionalización y su consecuente abstracción. Debido a ello, todo símbolo y toda metáfora tiende a perder su sentido original. Para desarrollar este proceso, las sociedades elaboran, mediante los agentes, una serie de nuevas metáforas, las cuales expresan la búsqueda de un nuevo sentido. Esta búsqueda emana de los diversos procesos sociales [58] .

Esta evidencia social se expresa vivamente en esta cita de Rousseau *" **La mayoría de los pueblos, como ocurre con los hombres, sólo son dóciles en su juventud; en la vejez conviértense en algo incorregible. Una vez adquiridas las costumbres y arraigados los prejuicios, es empresa peligrosa y pueril querer reformarlas. El pueblo, lo mismo que esos enfermos estúpidos y cobardes que tiemblan en presencia del médico, no puede soportar que se toque siquiera sus males para destruirlos** ."* (1983: 79). Numerosos intelectuales han descrito cómo es el proceso, por el cual las sociedades pierden sus referentes simbólicos, realizando una sistemati-zación del desarrollo de las civilizaciones.

Juan Batista Vico, ya en el Renacimiento en su obra *La Ciencia Nueva*, dentro de la filosofía de la naturaleza humana, hablaba que la historia es un constante renacer, motivada por *i corsi e ricorsi*, lo cual manifestaba que todas las sociedades estaban sujetas en el devenir de su historia, al origen y a la crisis. Posteriormente, han sido numerosos quienes han hablado sobre este proceso, bástenos recordar a Oswald Spengler en la *Decadencia de Occidente* (1945, Tomo I), Arnold Toynbee en las sistematizaciones expresadas a lo largo de su obra, Alfred Weber en su *Historia de la Cultura* (1941), Walter Schubart en *Europa y el Alma del Oriente* (1947), y muchos otros que contribuyeron en la comprensión de este proceso civilizatorio. Nosotros tomaremos básicamente las ideas de estas obras, aplicándolas concretamente a la dinámica religiosa (Riesco 1954: 77-169).

Todos ellos, si bien difieren en muchos aspectos sobre todo de perspectiva, aceptan que toda civilización pasa por tres etapas: la primera, es mística, la segunda, racionalista, y finalmente la tercera, escéptica. Lo que Spengler llama *círculo primario* de las culturas, es la manera de sentir y concebir aquello que las rodea, por lo cual afirma que todas las creaciones culturales están teñidas de este *círculo primario*, en cuanto éste define el sentimiento y concepción que se tiene de la extensión, es decir los límites de lo ilimitado. Este principio puede parangonarse al concepto de tradición.

A comparación de Spengler, quien posee una visión pesimista del porvenir de la

[58] Cf. P. Berger *El Dosel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión*; P. Berger; Th. Luckman. *La Construcción Social de la Realidad.*

humanidad, Alfred Weber nos dice que *"escruta los horizontes de la historia con angustia; pero al mismo tiempo con una curiosidad henchida de esperanza."* Weber resalta que la crisis civilizatoria consiste en el "achicamiento del mundo", es decir la negación de la libertad humana mediante la esclavitud de las estructuras formales, las cuales producen un sentimiento de hastío, expresado en el escepticismo.

Paralelamente, Schubart describe el desarrollo de la historia en base a una entidad metafísica llamada por él, los eones. Los eones son las fuerzas espirituales misteriosas que producen el dinamismo de la historia en el tiempo, y según él, cada vez que un eón está por encarnarse en la historia alborean tiempos nuevos, pero después que se encarna un eón, da una fisonomía propia a la época histórica. Posteriormente, cuando llega también a envejecer, la humanidad siente que acaba algo, y por lo cual exige la aparición de un nuevo eón. El paso entre un estado caduco y un estado nuevo es llamado por Schubart entretiempo, que en muchos sentidos, coincide con la tipología de Vico.

Estos *corsi e ricorsi* son la expresión de la ampliación del sentido, el cual está signado por su interiorización. Los procesos de racionalización, que conllevan el desarrollo de una civilización, permiten que el sentido social se introduzca en el agente, esta introducción relativiza los principios fundamentales en tal grado que ya no poseen la eficacia significativa, y permite el surgimiento del escepticismo. Éste, sumado a la interiorización, permitirá elaborar los fundamentos de la nueva etapa mediante las operaciones sintéticas de la mística.

Estas ideas han sido desarrolladas a partir de todo lo expuesto durante la primera parte de este trabajo, titulada La Historia de la Fe. Durante el análisis de las diversas manifestaciones de las tradiciones judía, islámica y cristiana, pudimos percatarnos de cómo estas tradiciones habían sido interpretadas en base a sus propios referentes y además del contacto fluido que han tenido entre si estas tres culturas. Las conclusiones, descriptivas con respecto al proceso de lo numinoso y a la dinámica de los campos religiosos, nos permiten comprender cuál es el sentido que se le ha dado a cada época dentro de su desarrollo histórico, tanto en el mundo como en el caso peruano. Así pues, en este capítulo buscamos analizar las formas o metáforas culturales que expresan estas condiciones religiosas, explicitando algunas características de cada etapa y del proceso ocurrido entre ellas.

En los momentos de crisis o surgimiento de una nueva racionalidad, el sentido común es visto como una herramienta sin valor, mundana y común, la cual debe ser reemplazada por una nueva razón o *símbolo primario*, que surja de la evidencia de la realidad. La sindéresis, de esta manera, pierde significado para todo un grupo social, y por tanto algunos agentes definen la ruta a seguir durante este proceso. Para definir éste, cada individuo exige una introspección hacia si mismo, elaborada mediante diversas maneras, pero cuya expresión máxima es la reflexión o el estudio, mejor dicho, la búsqueda del conocimiento, meta que une a las actividades religiosas con las filosóficas.

De esta manera, esta reflexión permite el surgimiento de un sentido mediante la negación del anterior; se diluye en el mundo reflexivo de las ideas para hallar vitalidad. Este proceso lo encontramos bellamente definido en *Trabajos de Amor Perdidos* de

Shakespeare, en donde ante la pregunta de Berowne: ¿Cuál es el objetivo del estudio?, el Rey responde: "Conocer lo que, de otro modo, ignoraríamos", es decir _contesta Berowne_: "¿Os referís a las cosas ocultas y negadas al sentido común?; "Sí, _dice el rey_ que es la divina recompensa del estudio". Toda esta búsqueda mediante el estudio debe estar afincada en la vida y en la capacidad del hombre por redefinir la *normas de vida;* el intelecto es innecesario si no se puede vivir de el, una consigna que se ha desarrollado dentro de todas las grandes épocas de cambio y que Berowne sentencia: *"¡Cómo! Todos los deleites son vanos; pero el más vano es aquel que, adquirido con pena, no rinde sino pena, como investigar penosamente sobre un libro en busca de la luz de la verdad, mientras esta verdad, en el propio instante ciega pérfidamente la vista de su libro. La luz que busca la luz hace huir el engaño de la luz. Así, ante que halléis la luz en el seno de las tinieblas vuestra luz se tornará oscura por la pérdida de vuestros ojos. Estudiad, más bien, el medio de regocijar vuestros ojos fijándolos en otros más bellos que, aunque os deslumbren, al menos os servirán de guía y os devolverán la luz que os hayan robado. El estudio es semejante al sol glorioso del cielo, que no permite que lo escudriñen a fondo con insolentes miradas"* (Acto I, Esc. I).

Esta concepción, expresada por Berowne, es la expresión emanada de una filosofía de la vida, que condensa la experiencia diaria y el placer en la construcción de una razón novedosa que brinde las riquezas del nuevo sentido. El sentido común es la representación del orden, y por tanto el estudio, visto desde este punto, se convierte en la crítica, o mejor dicho en la violación de los límites del sentido común. A partir de esta crítica, la recompensa es superar y trascender la insignificancia del sentido común.

Podemos afirmar que esta es la principal característica del escepticismo, motivado por la negación del sinsentido que el escéptico encuentra en la realidad, con el fin de transformarlo. Esta transformación está asentada en la comprensión que cada agente posee de su tradición, a partir de la cual establece los límites de su crítica. El escepticismo de cada época se erige como la negación de los valores del sentido común, la cual se establece mediante el rechazo al temor y respeto, que emana de los símbolos sagrados.

Initium sapientiae, timor Domini, se transforma en el temor a los propios valores, elaborados a partir de una comprensión reflexiva de la tradición a la cual pertenece quien realiza esta operación. Definitivamente, existen muchas maneras de negar el sentido de los símbolos sociales, pero aquella que más resalta a través de la historia del pensamiento es la risa. El reírse, una experiencia cotidiana, se transforma en el medio fundamental para desbaratar el sentido de los referentes simbólicos. Esto se traduce en la pérdida del valor y del respeto hacia lo primigenio y fundamental, no necesariamente corresponde a una absoluta negación, sino sobretodo, a una revaloración del conjunto de los significados que expresan los símbolos.

En cada etapa, en la cual se transforma el sentido, la principal herramienta para hacerlo es comprender la necedad de las convenciones mediante el establecimiento de la relatividad de los principios, es decir el considerarlos pasajeros y poco importantes. ¿Cómo el hombre puede negar el valor de los principios que han permitido su desarrollo en sociedad? Mediante la legítima desestructuración de estos principios, negando sus fundamentos tautológicos a través de la trivialización que sólo pueden encontrarse en la

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

burla, la ironía y la risa. Un ejemplo paradigmático sobre este punto es la narración que nos brinda Umberto Eco en su obra *El nombre de la Rosa*, en la cual Jorge de Burgos, excelso paradigma de una visión neoplatónica de la historia, encarnada en la vida monacal, combate furiosamente los nuevos principios que surgen ante él. Él concibe que la extrema racionalización del misterio de lo divino es una forma diabólica (entendida en un estricto sentido etimológico) que sólo irá en detrimento del orden, y cuya expresión máxima es la burla y la risa, primero de las convenciones sociales, y posteriormente, de la propia divinidad. Su visión del mundo se relaciona con una concepción arcana y misteriosa sobre el creador y sus obras, la cual debe mantenerse en el sigilo de la vida conventual.

En contraste, surge William de Baskerville, quien siguiendo un modelo aristotélico basado en la experiencia como medio legítimo para obtener el conocimiento, cree en una crítica positiva de las convenciones sociales y del misterio de lo divino. La evidencia de lo real, lo motiva a buscar la tranquilidad y en base a ello establece que la libertad de pensamiento es la vía más adecuada para encontrar la verdad. Él expresa las necesidades de una nueva realidad para encontrar un orden que brinde su sentido a las acciones de los hombres. Estos dos personajes paradigmáticos se enfrascan en una lucha pasional sobre el conocimiento, una lucha que tiene como referente común, la verdad, pero que concibe de manera distinta su búsqueda.

Así pues, si bien la risa quiebra el sentido del alma y del ser, extinguiendo pacientemente el sentido que éstos llevan dentro, permite que el hombre vuelva a la suma simplicidad del desierto en donde los sentidos son unívocos y perfectos. Esta lucha es la lucha de todos los reformadores quienes buscan un nuevo sentido de la vida, Moisés, Cristo, Mahoma, y también de sus grandes intérpretes, los rabinos de los primeros siglos de nuestra época, Maimónides, Algazel, Lutero, Ignacio de Loyola, Heine, Abduh Muhammad, entre otros muchos, que han permitido que cada cultura posea la capacidad de transformarse a partir de sus propios referentes. Todos estos hombres conciben que la vida plena es aquella en la cual se puede fusionar la risa y la sabiduría. Así pues, el pensamiento, no importando qué nombre se le dé en cada tradición, se origina en la risa intelectualizada ya que toda filosofía se inicia en la crítica de su propio tiempo, y posteriormente, se condensa en un *corpus dogmaticus*. La risa desbarata el orden y por tanto, relativiza la autoridad, en algunos casos destruyéndola, por lo cual en ella se encuentra la semilla del cambio, del progreso y de la reflexión.

De esta manera, la risa se instituye como el medio *par excellence* mediante el cual la naturalidad de los eventos cotidianos se transforman en normas de vida. Esta naturalidad, encarnada en la risa, se expresa también, en la “inocencia” tradicionalmente atribuida a los niños, y en la locura, entendida claro está, no como una patología, sino como la capacidad que tiene cada hombre de comulgar con sus propias pasiones, transformándolas en eventos consolidados, tal como lo explica Erasmo en su *Elogio a la locura*.

Este medio ha tenido un desarrollo amplio en muchas tradiciones, bástenos recordar, dentro de la tradición popular germánica como Till Eulenspiegel (1986), personaje bufonesco que ya en su nombre nos expresa el carácter de su obra, *Eule* que significa lechuza, símbolo de la sabiduría, y *Spiegel* que significa espejo, por lo cual podríamos

hablar de una sabiduría que se refleja, y ¿cómo?, según la vida del personaje mediante la picardía y la ironía (ambas palabras se juntan y forman la palabra Eulenspiegelei, picardía). Recordemos también, como Maimónides consideraba que el quehacer filosófico pertenecía a un exclusivo grupo para quienes estaba reservada la reflexión, en contraposición con el pueblo quien debía conformarse con la simple práctica del ritual; a Heine, quien se burlaba de sus detractores, no sólo en su poesía sino en su vida diaria, exacerbando su comportamiento lleno de aparentes contradicciones que le servía como medio para desacreditar a quienes él consideraba unos hipócritas; a Abduh Muhammad, quien a lo largo de sus obras expresa la necesidad de cambiar las convenciones sociales propias de un determinado tiempo, ya que éstas habían perdido valor histórico, convirtiéndose en una pantomima de la verdadera vivencia del Islam, como la poligamia, el dejarse la barba larga, entre otras.

El escepticismo, a través de su negación de las convenciones, aunada a la capacidad de reflexión que desarrolla, permite el surgimiento de una nueva etapa caracterizada por la mística, acercamiento íntimo entre el hombre y Dios. Esta característica se expresa en el místico, personaje que establece en su obra, un contacto con lo numinoso a través del espejo de su alma, y que consuma esta unión en su vida. Anteriormente hemos desarrollado las principales características de esta etapa, definida por la síntesis, por lo cual sólo nos queda tratar de analizarlo como producto social.

Un recuento sobre las expresiones místicas dentro de la historia de las tradiciones, nos llevan a comprender como el proceso social, no sólo se encarna en determinadas etapas de su desarrollo, aunque algunas llegan a expresarlo de manera mucho más clara, sino que se extiende a través de todas las épocas, y nos garantiza que el proceso social se halla en un constante devenir por el cual siempre se hace necesario *breves interpretaciones* dentro de las pautas que establecen las *grandes interpretaciones*. La mística, en base a su carácter, sólo puede entenderse como la expresión de la incapacidad que tiene la sociedad de transmitir perfectamente su sentido a cada uno de sus agentes. El místico se caracteriza por buscar una cercanía con Dios, de la cual carece, y que sólo puede ser satisfecha en la medida que lo numinoso ingrese en la vida diaria del hombre.

Las principales obras místicas de la historia siempre han puesto de manifiesto, dentro de una gran gama, la necesidad del hombre por compartir, vivencialmente, el espíritu sagrado, desde un absoluto panteísmo, lo cual siempre ha sido duramente condenado por las autoridades religiosas, hasta un pietismo, que aunque mirado con recelo, ha sido aceptado como un modelo legítimo, y a veces encomiable, de vida religiosa. De esta manera, la mística, como producto social, es usualmente elaborada por personajes que se hallan a los márgenes de la sociedad, y que permiten una revaloración del sentido a partir de las experiencias extremas de la marginalidad. Claro está que esta marginalidad se adscribe a cada campo, en el cual se desarrolla el agente. Es decir el místico es marginal sólo en el campo que le compete, el religioso, y de lo cual no se puede deducir necesariamente, que sea un marginal social en cualquier otro ámbito.

Así pues, la marginalidad se relaciona con la incapacidad que ha tenido la sociedad de introducir en el agente el sentido de Dios, por lo cual éste lo busca dentro de sí mismo, desarrollando una obra tanto intelectual como práctica. Los desarrollos místicos de

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

carácter intelectual han devenido en el panteísmo, que dentro de la tradición judía ha encontrado su desarrollo en la Cábala del *Sepher ha Zohar*, el *Libro del Esplendor*, en el cual se desarrolla una doctrina hermética con estructuras de religiosidad cósmica, de la cual uno de sus representantes Ibn Paquda fue un claro panteísta, que influyeron en la mística de Isaac Luria; también en la mística de Sabbatai Zwi, que fue la primera después de la Edad Media, que fue capaz de desintegrar la ortodoxia, y en la cual surge Jacob Frank, que llega a desarrollar, según Scholem, una mística del nihilismo (Eliade 1983: 163-190).

En la tradición islámica podemos encontrar, dentro de este desarrollo místico, a Bistami, quien fue el primero en formular *la aniquilación de sí mismo en Dios*, a Al Hallaj, quien planteó *la unión transformante*, y a algunos como Ibn Arabi o Tirmidhi, que se colocaron en una posición menos radical. (Pareja 1975: 214-435; Eliade 1983: 125-162; Peirone 1985: 29-60). De la misma manera, encontramos en la tradición cristiana, al maestro Eckhart, a Santa Hildegarda y la controvertida obra de Joaquín Da Fiore, los místicos renacentista como Nicolás de Cusa y Pico de la Mirandola.

Los desarrollos místicos de carácter práctico han derivado en un pietismo, el cual consiste en un ejercicio devoto, legitimado por la depositaria de la tradición, basado en el contacto con Dios. Éste ha tenido un desarrollo en el Judaísmo dentro de la tradición de la *Sepher Yetsirá*, el *Libro de la Creación*, que se desarrolló posteriormente en el *Sepher Hassidim*, el cual centró la vida religiosa en la ascesis, la oración y el amor a Dios; también lo encontramos en la obra de Halevi (1959). En la tradición islámica, encontramos este pietismo en Al Junayd, y de manera menos radical, en Algazel. Dentro de la tradición cristiana podemos citar a San Benito (*Reglas de San Benito*), San Bernardo, Santa Teresa de Jesús, entre otros.

De esta manera, tanto los panteístas como los pietistas, aunque de manera distinta, se caracterizan por realizar un acercamiento de lo divino a la realidad, es decir una revaloración de la vida cotidiana a partir del nuevo sentido construido. Éste progresivamente se irá constituyendo en un *corpus dogmaticus*, cuya expresión más desarrollada es el legalismo o la escolástica.

De esta manera, la tercera etapa se caracteriza por delimitar claramente la nueva racionalidad mediante la institución de las escuelas, las cuales son los espacios adecuados para una reproducción y establecimiento de las doctrinas. La escolástica expresa el grado de especialización que cada sociedad ha desarrollado con respecto a sí misma, mediante la división del trabajo religioso.

Es bueno recordar que escuela proviene del griego ***(palabra en giego:*** significa ocio), por lo cual queda claro que los escolásticos necesitan de un tiempo libre para desarrollar sus ideas, el cual sólo se puede obtener mediante una división del trabajo social. De esta manera, la escuela se presenta como el símbolo de esta etapa, por lo cual las universidades, las catedrales, los centros de estudios se transforman en los puntos de referencia de esta nueva visión. Ejemplo de ello son: los centros de estudios rabínicos, las universidades árabes y cristianas y las catedrales. Todos ellos se transformaron en centros, a partir de los cuales se dibujó un universo y un cosmos, que definía claramente, el orden de la sociedad mediante la exposición de las ideas.

En esta etapa el proceso social permite que se separe la unidad sintética propia de la razón práctica, elevando a la racionalidad hacia un espacio en el cual se objetiviza mediante la abstracción, permitiendo acontecer lo que Alfred Weber llamaba el *sentimiento de lejanía* (Weber 1941). Este sentimiento permitirá que el proceso continúe, pero no entendido como un círculo vicioso, sino como un círculo progresivo.

CULTURA E IDENTIDAD

Cada *Weltanschauung*, originada a partir de los procesos sociales, es un sistema coherente que ha desarrollado los mecanismos necesarios para expresar su sentido en todos los niveles de la sociedad mediante la institucionalización y la individualización, las cuales permitirán la creación de los referentes simbólicos necesarios para la vida social. Es decir, desarrolla una cultura.

La conformación de una cultura es un proceso evidentemente complejo, que se realiza a partir de las diferentes condiciones sociales, expresada en la interacción de diferentes grupos. En definitiva, el sentido, desarrollado como expresión de lo numinoso, es un sistema coherente que se expande a través de toda la sociedad, por la propiedad que tiene ésta de integrar a todos sus miembros. Como dijimos anteriormente, nosotros empleamos un concepto de cultura, el cual no usa como único referente lo funcional, sino las categorías de sentido, y la entendemos *"en cuanto reagrupamiento de los valores singulares, irreductibles a los determinismos económicos y sociales de una sociedad _la cultura en cuanto suplemento de lo social"* (Augé 1996: 59). Este concepto emana de una larga tradición sociológica que enfatiza a la cultura como el conjunto de funciones significativas, las cuales obtienen su legitimidad a través del consenso elaborado por los distintos agentes.

De esta manera, la cultura se entiende como el producto de la sumatoria de las identidades de cada miembro en una condición continuamente dialéctica, es decir en el proceso de las sociedades que hemos descrito anteriormente. Así pues, el referente principal para nuestra conceptualización de cultura está basado en el concepto de identidad, éste es el papel asignado y asumido al y por el agente, a partir del entramado social. El papel que cada agente cumple es una acción funcional enriquecida a través de la donación del sentido por parte de las instituciones en el proceso de individualización, el cual llega a dominar hasta las expresiones corporales.

La identidad individual es la referencia que tiene el propio sujeto de su actuar y pensar con respecto a otros, por lo cual la constitución identitaria se realiza en la superación de la oposición que cualquier sujeto logra mediante la integración al sentido común.

La unidad metodológica es necesariamente el agente, ya que a partir de sus múltiples relaciones se puede comprender las estructuras culturales, pero sin olvidar que es necesario homologarlo al conjunto social para obtener una verdadera muestra de la realidad. El estudio social que no toma en cuenta al individuo es una abstracción, y a la

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

par, el que sólo toma a este último, también lo es. De esta manera, la identidad, en cuanto papel asumido por el agente, está basada en la relación con el otro, ya que sólo se puede constituir a partir de la proyección que realiza un sujeto sobre una entidad distinta a él, y sólo se puede culminar este proceso, a partir del retorno hacia él desde los otros. En esta interacción se construyen los planos culturales, los cuales integran a la innumerable cantidad de diversidades que puede contener. Así pues, cuando el sujeto se transforma en objeto, y esta relación se amplía en toda una sociedad, se permite la superación de la individualidad, por lo cual ***"concretamente, el hombre como objeto (y sujeto) de conocimiento sólo puede ser conocido por dos modalidades conjuntas: la de uno mismo, y del otro, y el juego de esta doble modalidad constituye el objeto de la antropología, más allá de la diversidad de sus terrenos empíricos*** *"* (Augé 1996: 83).

En base a esto, el objetivo de la antropología aparece claro, es decir el estudio del sentido que surge de las relaciones intersubjetivas, y el cual es integrado a las funciones sociales. Asumiendo este objetivo, la antropología debe estar dispuesta a comprender las múltiples relaciones que se elaboran entre la constitución de los símbolos y la acción individual, lo cual es una actividad propia al campo religioso. Las relaciones que se establecen entre la religión y la cultura, se condensan en la elaboración del símbolo, el cual busca garantizar la cohesión social.

La cohesión social es el resultado del carácter del símbolo, el cual une al sí mismo (es decir el agente identificado consigo) con el otro (es decir el opuesto que me identifica). Todos los símbolos poseen este poder cohesivo basado en la diferencia, ya que todas sus expresiones son una constante interrogante del mundo, lo social, el ser individual y relacional.

Esta relación entre identidades construye la cultura mediante el establecimiento de redes sociales, las cuales garantizan los medios que comunican los distintos planos de acción, tanto el individual como el social. Esta integración se desarrolla a partir de la institucionalización e individualización. El primero, consiste en la capacidad que tiene cada sociedad para crear y mantener referentes organizados, los cuales estructuran y sistematizan las acciones desarrolladas en su interior. El segundo, consiste en el proceso por el cual estas instituciones vuelven significativos sus referentes a partir de la adhesión del agente y su consecuente transformación, en tal grado que como dice Shilling: "the body is a receptor, rather than a generator, of social meanings" [59] (1996:70).

Estos dos procesos, que se desarrollan paralela y conjuntamente, son los generadores de todos los medios por los cuales una cultura se vuelve un sistema de coherencia para sus miembros. Estos medios se constituyen básicamente en tres niveles: el espacio, el lugar y la acción. Estos tres son las unidades estructurales, las cuales condensan el sentido social emanado de las relaciones entre los agentes, y sirven como escenario para el desarrollo continuo de los símbolos y las metáforas sociales.

Estas unidades se desarrollan de manera plural en cada caso estudiado, es decir aunque éstas se encuentran en cada conformación cultural, dependen de la circunstancia

[59] "El cuerpo es un receptor, más que un generador, de los significados sociales" (Traducción personal).

específica para determinar sus contenidos y sus caracteres. A partir de la comprensión de éstos se puede realizar una tipología de las culturas, la cual recoja las características especiales de las interacciones específicas.

Esta investigación tiene como fin el estudio de los judíos y los musulmanes que habitan en la ciudad de Lima, por lo cual no se puede homologar en este caso, cultura y sociedad, ya que la construcción comunitaria de cada grupo se inserta dentro de la dinámica de una sociedad con contenidos culturales distintos a ellos. Estas diferencias poseen distintos niveles de interacción, ya que cada grupo se integra a la sociedad a partir de su vivencia comunal, proyectando estrategias culturales con el fin de relacionarse con la estructura que las contiene. Dependiendo del grado y la forma de integración podemos establecer el carácter cultural de cada grupo.

Así pues, en estos casos, la antropología urbana debe olvidar la clásica oposición entre ciudad y campo, y debe ceder paso a otras oposiciones, ya que las estructuras sociales contemporáneas se han extendido, de una u otra manera, a todas las regiones del mundo, mediante el proceso de globalización, cuyos críticos prefieren denominar mundialización. En estos casos se debe tener como referente principal, la construcción de la identidad en base al desarrollo de la diferencia, la cual permite la creación de diversas estrategias culturales con respecto a las relaciones que se establecen con la sociedad global.

Tanto judíos como musulmanes, dentro de la ciudad de Lima viven una condición que se expresa en el concepto diáspora. En la actualidad, los constantes procesos migratorios han permitido que esta condición se extienda de una manera antes insospechable. Esto ha posibilitado una serie de procesos que aunados a la globalización enfatizan las diferencias entre los distintos grupos.

La diáspora había sido por muchos siglos, una condición específicamente atribuida específicamente al pueblo judío, el cual ha desarrollado un bagaje cultural íntimamente relacionado con esta condición. De esta manera, el judaísmo se vuelve el paradigma de esta condición social que luego se ha desarrollado en los procesos de modernización a diversos grupos. Esto ha permitido que los judíos, acostumbrados ya a esta realidad, desarrollen una gran organización e integración en todas las sociedades en que habitan. Esta experiencia organizativa no existe, de manera tan desarrollada, en otros grupos que se han visto en las mismas circunstancias. El caso de los musulmanes, aquí como en otras ciudades del mundo, expresa esta condición.

Las múltiples condiciones, en las cuales cada comunidad vive su diáspora, están directamente involucradas con los antecedentes que corresponden a cada cultura. James Clifford, en su libro *Itinerarios transculturales*, dedica algunas páginas al diverso caso judío. Al analizar esta diáspora se pregunta si esta dispersión presuponía un centro, es decir un punto referencial, y si éste existía, a qué tipo correspondía. El caso judío es muy complejo, ya que como toda realidad social, presenta muchas interpretaciones de un mismo hecho. Una de ellas, es la visión sionista, la cual se basa en la concepción que el centro de la diáspora judía es un territorio nacional real, y por lo cual se exige una vuelta a los territorios de Israel. Esta concepción posee distintas perspectivas, desde una visión desarrollada en relación con el comunismo hasta otra, definida por un ideal religioso, pero

que tienen en común, el deseo moderno de la constitución de un estado-nación, en el cual se reivindica la construcción de un estado a partir de un tipo específico de vivencia cultural.

Por otro lado, Clifford cita una visión completamente distinta, desarrollada por los hermanos Boyarin, judíos ashkenazi observantes que propugnan que el centro de la vida judía es la tradición, encarnada en la Torah. Para los Boyarin, la experiencia de la diáspora no es la subversión de la cultura judía sino su culminación, ya que para ellos, los judíos, en diversos contextos, han sabido desarrollar una *"creatividad prometéica [que] no constituía la antítesis de una actividad cultural general, que sino actuaba con ésta de forma sinérgica"* (En Clifford 1999: 334). De esta manera, los Boyarin realizan una dura crítica a la minoría de judíos europeos que asumieron un papel dirigente en la definición de un estado judío exclusivista, basado en subordinaciones religiosas, étnicas, lingüísticas y raciales, permitiendo así que una porción limitada de la población definiera el canon social del estado de Israel (1999: 336). Esta visión, expresada claramente por los Boyarin, es la que se vive mayormente dentro de la comunidad judía en Lima, la cual expresa que su identidad judía está impresa en la interiorización de su tradición y el deseo de permanecer dentro de esta sociedad.

Los musulmanes definen su diáspora a partir de otros referentes. Ellos migraron a finales de siglo XIX, dejando tras de sí un mundo constituido a partir de una unidad cultural sólida. Esto ha permitido que ellos construyan, como centro de su diáspora, el mundo islámico, a la cual se unen a partir de sus prácticas y ritos tradicionales, intentando reproducir su cultura en las sociedades en las cuales viven. La seguridad que parece haberles impreso una vivencia racional de la tradición, ha permitido establecer las características fundamentales de la interacción que desarrollan con otras sociedades, tanto a nivel económico, político y social. Estas condiciones, en el caso de la comunidad musulmana de Lima, han desarrollado una integración mediatizada por la vivencia de la tradición.

Así pues, cada desarrollo particular de la cultura se afinca en las condiciones, en las cuales se encuentra; de tal manera, los espacios, los lugares y las acciones que brindan un escenario para la vivencia de los símbolos y las metáforas sociales, condicionan la construcción de la coherencia cultural a partir de las relaciones y estrategias establecidas con la sociedad global.

De esta manera, tanto los símbolos sagrados como las metáforas de la vida cotidiana aseguran su funcionalidad mediante la revaloración de la coherencia cultural a partir de las condiciones sociales. Así pues, tanto los símbolos como las metáforas significan la vida de cada miembro de la comunidad, brindándole seguridad.

La relación entre los símbolos y las metáforas se basa en su continuo intercambio, ya que los primeros expresan la estructura de lo numinoso, y los segundos, su vivencia en la cotidianidad. Los símbolos se caracterizan por ser el resultado de largos eventos ocurridos dentro de sus correspondientes campos, y por lo cual, se instauran como referentes estables, fijos y reales, en base a su sacralidad. Tal como son, los símbolos, en muchas circunstancias, se mantienen lejanos a cada agente, por lo cual desarrollan un nivel de acción que permite la coherencia cultural. Este nivel está constituido por las metáforas de la vida cotidiana, las cuales en comparación de los símbolos, son erráticas y

a veces, contradictorias. La relación establecida entre estos dos niveles, permite que lo simbólico se regenere a partir del sentido impreso en las metáforas, y también que éstas últimas mantengan una relación coherente entre sí y la sociedad.

De esta manera, es útil conocer cuáles son las características principales de las metáforas, ya que esto nos ayudará a comprender las unidades analíticas que se emplearán luego. Definitivamente, el término metáfora es un concepto que tiene íntima relación con la teoría literaria, pero al cual nosotros hemos agregado un sentido más amplio, que se entiende no sólo en la expresión verbal, sino también en la gestual.

Son muchos los intelectuales que han aportado consideraciones sobre el tema, sea desde la lingüística, la semiótica o la semántica. Nosotros utilizaremos el libro de George Lakoff y Mark Johnson, en el cual realizan un estudio que reúne diversas orientaciones. La primera y fundamental característica de la metáfora, es que se presenta como un auténtico *isoformismo* entre dos áreas de experiencia, ya que *"las relaciones lógicas y estructurales que se establecen en el seno del campo original, y entre éste y otros, tienen su imagen en la constitución de los campos metafóricos"* (1995: 14). Este *isoformismo*, debido a su carácter múltiple ya que conecta diversos campos mediante la creación del campo metafórico, se establece a partir del movimiento, es decir de las condiciones en las cuales se desarrolla, las que equivalen al medio cultural y social determinado.

Este dinamismo que le imprime un carácter errático a la metáfora, no se expande con extrema laxitud ya que como toda creación cultural enraizada en la estructura de lo simbólico, posee límites. Éstos están dados por la concepción de tiempo y espacio que se halla presente en cada cultura, y que es expresada en el lenguaje.

Este desarrollo, que va desde el movimiento hasta los límites, se expresa en la constitución de tres tipos de metáforas: de orientación, ontológicas y estructurales. Las primeras se constituyen a partir de las referencias entre los planos espaciales y las experiencias que en ellos suceden. Estos referentes tienen su base en las condiciones físicas y las interpretaciones que de ella hace la cultura. Este nivel es evidentemente el primero, ya que se fundamenta en la construcción del sentido a partir de la experiencia, basada en las interpretaciones individuales que se realiza del contexto, y en este sentido existen tantos subgrupos metafóricos como individuos, claro está que con los límites que brinda la cultura.

Esta primera relación entre experiencia y coherencia cultural se desarrolla posteriormente en la constitución de metáforas ontológicas. Éstas se refieren a las experiencias en términos de objetos y sustancias, por lo cual *"podemos referirnos a ellas, categorizarlas, agruparlas y cuantificarlas _y, de esta manera, razonar sobre ellas"* (1995: 63). Así pues, podemos observar como los proyectos humanos requieren que se les imponga límites artificiales, los cuales surgen de la concepción que se tenga de la primera experiencia. Las metáforas ontológicas sirven para expresar características independientemente sólidas, aún no relacionadas entre sí.

Esta relación se realiza mediante la constitución de metáforas estructurales, las cuales ya no simplemente nos orientan o categorizan la realidad sino que nos permiten *"utilizar un concepto muy estructurado y claramente delineado para estructurar otro"* (1995: 101). De esta manera, las relaciones que establece esta metáfora son complejas

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

ya que puede homologar circunstancias completamente definidas, y expresar así, la seguridad del sentido, ya no sólo mediante una experiencia voluble sino mediante un lenguaje académico o formal, estructurado racionalmente en forma de discurso. Esta metáfora es la síntesis de todas las anteriores, y en ella se condensa la riqueza del carácter metafórico, es decir transformar la acción en una realidad, ya que *"las metáforas pueden crear realidades, especialmente realidades sociales. Una metáfora puede así convertirse en guía para la acción futura. Estas acciones desde luego se ajustarán a la metáfora"* (1995: 198).

Todo este proceso, basado en el carácter conceptual de la metáfora que le permite ser vehículo de comprensión, se desarrolla a partir del hecho que nuestras acciones, tanto físicas como sociales, se apoyan en lo que consideramos que es verdadero. De esta manera, se evidencia que la verdad, expresión del sentido, permite desenvolvernos en este mundo, la cual satisface nuestras necesidades. Para entender el mundo y movernos en él, tenemos que categorizar en formas que tengan sentido para nosotros, tanto las cosas como las experiencias que nos encontramos.

La realidad que se nos presenta, está plagada de diversidad, espacios, tiempos, instituciones, individuos diferentes a nosotros mismos; todo ello nos incentiva a construir un sentido que nos permita convivir con estas diferencias, no basado en un solipsismo, sino antes bien, en una proyección amplia y profunda de nuestro ego hacia la realidad, la cual, ya, nos había deslumbrado.

LA FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL

La identidad que cada agente asume gracias a los procesos culturales y sociales que se desarrollan en cada comunidad o grupo, nos muestra la infinidad de relaciones que se establecen entre las diversas circunstancias del proceso social. La formación de cultura es una continua proyección estructurada a partir de la diferencia entre los distintos miembros que conforman una comunidad.

Esta interacción, como hemos dicho, busca su superación mediante la fundación del principio numinoso, el cual se expresa en la experiencia de Dios (Cfr. Capítulo II y III). Así pues, observamos que cada comunidad, especialmente judíos e islámicos en Lima, desarrollan una visión del mundo a partir de la concepción específica de la experiencia de Dios. Esta experiencia se transforma en el símbolo primigenio producido a partir de las capacidades sintéticas de cada agente dentro del conflicto que significa interactuar con la diferencia.

Las tradiciones estudiadas poseen una larga sistematización sobre su experiencia de Dios, desarrollada a través del sinnúmero de obras filosóficas y teológicas, que éstas han producido a lo largo de la historia. El pacto entre el hombre y Dios define de manera paradigmática la vida de las comunidades que nosotros hemos estudiado, pero ésta a la vez ha sido desarrollada en forma múltiple a partir de la interacción que cada tradición ha elaborado a través de la específica manera de relacionarse con la cultura occidental.

Las ciudades han sido los escenarios privilegiados para la creación de las experiencias religiosas en ambas culturas, por lo cual la misma experiencia de Dios está asignada por una memoria religiosa que tiene como referente lugares geográficos de alto contenido significativo; Jerusalén y La Meca se han transformado en puntos de referencia para lograr la unidad de las comunidades, además, la interiorización de la tradición mediante el estudio de la Torah y el Corán, y en definitiva, la experiencia que cada hombre ha desarrollado o mantenido sobre Dios. De esta manera, podemos desarrollar una línea relacional entre el principio numinoso y la identidad, establecida mediante el *continum* de diversas realidades, constituidas sincrónica y diacrónicamente dentro de los escenarios de la cultura.

A través del estudio de la bibliografía y de las entrevistas realizadas, hemos observado un paralelismo tipológico entre determinada manera de concebir la experiencia de Dios y la manera de cómo se concibe la propia identidad, a partir de la cual se desarrollan claras estrategias para afincar la diferencia entre ellos mismos y la sociedad que los contiene. Este paralelismo no surge de una directa relación sino del establecimiento de complejas relaciones que se desarrollan a lo largo de todo el entramado social.

El gran escenario es la cultura, es decir el conjunto sistemático de normas de vida que poseen sentido para cada miembro que la compone. A partir de ella, se fundamenta la aparición del principio numinoso, el cual, mediante la división del trabajo religioso y la vivencia de la tradición que esta especialización va conformando, estructura los límites y las características del campo religioso a través de la constitución de los símbolos, referentes sagrados que emanan de la realidad social. Este centro simbólico, caracterizado por la estabilidad y realidad de lo sagrado, se expande a través de la experiencia de cada agente contenido en el campo específico a lo largo de toda la comunidad. Esta expansión se realiza a partir de las categorías de espacio y tiempo, cuyo papel es contener, de manera coherente, las acciones cotidianas de cada agente, expresadas en las metáforas. La conformación de estas unidades se realiza a través de la formación de los procesos de institucionalización e individualización.

Todo este proceso busca definir aquello que hemos denominado Metafísica del Poder. Ésta se desarrolla a partir de la conformación de un medio de salvación legítimo, lo cual permite el establecimiento de la validez del orden. En ambos casos estudiados, hemos podido observar como el medio de salvación se caracteriza por fundamentarse en la razón. Tanto judíos como musulmanes en Lima o en el mundo, han desarrollado una interpretación del símbolo numinoso a partir de las referencias racionales de la modernidad, claro está, que con diferencias claras. Mientras los primeros han privilegiado una razón, entendida como instrumento crítico, lógico, abstracto y legal a partir de la cual se puede conocer el mundo, originada por la igualdad entre agentes a partir de una condición *a priori*; los segundos, han entendido la razón como una estructura que emana de los contenidos certeros de la tradición coránica, desarrollada a partir de la igualdad entre los hombres en base a su adscripción a los contenidos tradicionales. Obviamente, esta tipología posee una gran gama de diversidad, ya que tanto entre los judíos como entre los musulmanes, existen diferentes interpretaciones de lo numinoso, las cuales están determinadas por la manera en que vive la tradición a partir de la racionalidad.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Todas las interpretaciones, desarrolladas en ambas culturas, parten del supuesto que la tradición es entendida legítimamente, sólo a partir de la comprensión que puede realizar la razón. De esta manera, hemos podido observar que la modernidad ha definido claramente, la comprensión que cada pueblo ha desarrollado de su bagaje cultural, y por la cual, se han desarrollado tres tipos de interpretación: la fundamental, que ha privilegiado, entre las unidades razón/tradición, la segunda, pero como resultado del profundo vacío, originado por la primera; la conservadora o tradicionalista, la cual intenta equilibrar el papel de la tradición y la razón mediante la creativa síntesis de éstas; la secular, que ha privilegiado una comprensión de la razón desarrollada a partir de una vivencia extrema de la crítica, la cual permite afincar el sentido en la única realidad verdaderamente cognoscible, el ego.

Todas estas interpretaciones son producto de lo que la modernidad ha desarrollado con la tradición, y por lo tanto, también con la identidad. La modernidad, definitivamente, posee dos momentos: el primero, se caracteriza por aplicar la razón a los contenidos tradicionales mediante el ejercicio de la consciencia, pero lo cual no significaba la relativización o disolución de los contenidos objetivos tradicionales dentro del individuo, ya que se privilegiaba la importancia de los depositarios de la tradición y los símbolos numinosos personales; la segunda etapa, ampliada de manera radical por los procesos de globalización, ha permitido que la razón sea aplicada a las tradiciones, de tal manera, que éstas sólo sean legitimadas a partir del deseo individual, permitiendo así, la disolución de los símbolos numinosos en las estructuras abstractas que caracterizan al agente social contemporáneo.

Esta última etapa de la modernidad, ha transformado radicalmente los procesos de constitución de identidad, ya que los referentes tradicionales se han visto transformados, de tal manera que aunque no hayan sido erradicados, se fundamentan en una estructura de interacción que no los toma a ellos como primeros referentes, sino más bien, como realidades que necesitan proyectarse exageradamente (o para utilizar un término, medianamente extendido, patológicamente) a partir del carácter solipsista que ha cobrado la vida. Todo se ha vuelto pasajero, y en esta travesía, la única manera de decir quiénes somos es sacándolo tanto por ventanas como puertas, ya que se necesita, desesperadamente, anunciar a los otros que tenemos algo que nos pertenece, ocultando, a veces eficaz y otras ineficazmente, que nuestra casa está completamente vacía.

De esta manera, podemos comprender cuando Castells en *El Poder de la Identidad*, nos habla de paraísos comunales, y nos explica los referentes que sirven para constituirlos sea el territorio, las raíces étnicas, la religión, etc., los cuales se han transformado dentro de la *sociedad red*, por lo cual *" **Entre las comunas culturales y las unidades territoriales de autodefensa, las raíces étnicas se retuercen, se dividen, se reprocesan, se mezclan, estigmatizadas o recompensadas de modo diferencial según una nueva lógica de informalización/globalización de las culturas y las economías que hace compuestos simbólicos con las identidades difusas** "* (1998: 83). De esta manera, la globalización ha permitido, mediante la expansión de una estructura abstracta, la irrealidad de la condición humana, ante lo cual, algunos hombres reaccionan enfatizando el carácter eminentemente fijo, lo cual se relaciona con lo sagrado.

El retomar lo sagrado dentro de las estructuras globalizadas, las cuales han desarrollado una *"informalización de la cultura y una informalización de los cuerpos"*, permite que cada individuo lleve sus dioses en su corazón, no razonando sino creyendo, y constituyendo su identidad como el principio de una *identidad de resistencia*, ya que la identidad legitimadora parece haber entrado en una crisis fundamental debido *" **a la rápida desintegración de la sociedad civil, heredada de la era industrial y al declive de estado-nación** …"* (1998: 89). En definitiva, existe otra estrategia para construir una nueva identidad, ésta es el incorporarse o adaptarse a la realidad globalizada mediante la construcción de referentes, basados en los deseos individuales, legitimados por las condiciones económicas y políticas de los estados globalizados.

De esta manera, podemos observar como la relación entre el principio numinoso y la realidad social permite distintas maneras de conformar la identidad; estas referencias identitarias corresponden al *habitus religiosus* (Cfr. Capítulo IV y V). Además esta identidad se expresa en los comportamientos metafóricos, desarrollados básicamente en cuatro órdenes: económico, sociológico, gnoseológico y axiológico. Todos éstos se basan en la construcción de los mecanismos estratégicos para mantener y reproducir las diferencias de los unos con los otros dentro de la ciudad, en el caso de las comunidades estudiadas.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 *continum* 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 posibilitó 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

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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,

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

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 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 *subjeto*. Este es el principio de interacción y de conformación social, a partir del cual se entretejen sus relaciones. El *subjeto* 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 *subjeto* 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

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 Alami [61] , 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 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).

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

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 bounsenso che disertano solo quando vengono sobillate da gente di malafede. Questo buonsenso 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

[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).

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 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 *subjeto*, necesita que su certeza emane de la existencia de Dios, ya que es necesario que ésta desplace su certeza a la conformación del c*ogito*. 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 *subjeto*, 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 *subjeto* 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 *subjeto*, 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 *subjeto* 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.

Este 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 entretejen para relacionarse entre sí. Algunos miembros del Comité Interconfesional del Perú, Elías Szczytnickiy 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/subjeto*. 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

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 de 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 consuma 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,

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 ordinarios 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 otro 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 los 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 un 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 200: 71)

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 un 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 un 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 una 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 cosificasión 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

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 construidos 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 entretejen 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 incomprensión 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;

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

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 Zizek, compiladas en el libro *Estudios Culturales. Reflexiones sobre le 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."* (Zizek 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."* (Zizek 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*.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

CONCLUSIONES

El desarrollar una visión de la tradición religiosa de cualquier cultura es entregarse a una búsqueda incansable, en la cual el investigador debe estar dispuesto a encontrarse con realidades que emanan un sentido particular y que se muestra autónomo y trascendente. Su carácter sagrado la hace indiferente a las pesquisas científicas, de las cuales se aleja debido a su designio a vivir en las alcobas celestes de lo numinoso. Debido a ello, quien desee conocer su dinámica, debe entregarse a una carrera en pos de un objetivo: llegar a comprenderla desde sus más recónditas manifestaciones. Esta entrega debe realizarse humilde y pacientemente, ya que el misterio de lo numinoso se revela en momentos y lugares específicos, a los cuales se debe atender con mucho cuidado. El descuido puede llevar a una comprensión descontextualizada, la cual sólo iría en detrimento de la investigación.

De la misma manera, el negar la realidad sagrada que emana de los símbolos religiosos en favor de un estudio “objetivo”, corre el riesgo de desvincular el tema de su *fons et origio*, cayendo, así, en un discurso sin valor, ya que el objetivo de las Ciencias de la Religión es comprender las dinámicas religiosas a partir de sus propios referentes, sumándole, claro está, una perspectiva especial, propia de la disciplina que trata de estudiar estas dinámicas. De la innumerable cantidad de perspectivas posibles, la antropología presenta una ventaja; ésta es su capacidad holística al abordar la cultura, basada en la experiencia directa, propia de una interpretación que busca sus resultados en el contacto con las personas mediante la conversación y el diálogo entre culturas.

Las voces, al estudiar un tema dentro de la perspectiva antropológica, se multiplican

ricamente, para luego transformar ese coro polifónico en una dulce melodía, ordenada por algunas sistematizaciones que sólo buscan elaborar el material, de tal manera, que la realidad comunique por ella misma su sentido. De esta manera, el trabajo del antropólogo consiste en presentar este diálogo, acompañado de algunas glosas, las cuales, acaso, enriquezcan nuestro acercamiento al mundo de los hombres que hemos conocido.

La religión entendida desde la antropología se nos presenta de manera muy amplia, ya que no sólo manifiesta aquel nivel exterior, en el cual se homologa con otras instituciones sociales, sino que devela su núcleo profundo. Sin acercarnos a él, todo intento de estudiar la religión es inútil. Debido a esto, hemos presentado un modelo analítico el cual pueda relacionar los distintos planos mediante el ejercicio de una metodología comparativa, cuyas unidades analíticas fueran algunas estructuras de la dinámica religiosa.

La comprensión de un sistema social debe basarse en el acercamiento a la realidad por parte del investigador, y a partir de éste poder elaborar un sistema que permita crear algunas consideraciones que establezcan modelos referenciales. De esta manera, es importante tener como punto de partida el conocimiento de casos concretos, los cuales nos ayudarán a definir ciertos conceptos, de amplia variedad.

Existen distintas maneras de acercarse a la realidad social, y en definitiva, la elección de una representa los deseos del investigador. Posiblemente, también, esta orientación limite la realidad, corriendo el riesgo de parcializar las observaciones, pero a la vez, esto permite dar forma a un *corpus*, que posibilita la comparación y el enriquecimiento. Este trabajo ha privilegiado la religión, como medio para comprender las dinámicas sociales de los casos escogidos. Para este fin, hemos elaborado, a partir de la lectura de diversas orientaciones, una serie de herramientas metodológicas y teóricas. La reunión de éstas no buscó caer en el simple eclecticismo formal, sino que a partir de una comprensión personal de la religión y de la experiencia de lo sagrado, integrar diversas perspectivas, con el fin de una mejor comprensión. Definitivamente, hemos escogido este conjunto de las varias orientaciones teóricas que privilegian una orientación fenomenológica, es decir, de las que hallan su fundamento en una acción humana racionalizada.

Así pues, el fundamento de nuestra investigación ha sido la comprensión de la experiencia religiosa, la cual se expresa en la manera que cada agente concibe la revelación de Dios, es decir de su hierofanía. Éste es el principio de una serie de construcciones desarrolladas en la sociedad. La experiencia de Dios se erige como principio debido a su estructura primigenia, determinada como los límites de lo ilimitado, así pues se presenta como realidad autosuficiente e increada, verdaderamente real y certera. Ninguna convención social posee ese carácter, ya que todas se conciben como consecuencias de un cosmos, ordenado a partir de una realidad que se define a si misma. Así pues, desde esta comprensión del mayor de los símbolos se entretejen, progresivamente, una serie de relaciones de diverso carácter.

Lo numinoso mediante su revelación genera una serie de actitudes por parte de los agentes, la cual se puede resumir en el sentimiento de criatura y en el temor respetuoso. Estos sentimientos no son generados por la frustración de la limitación del individuo, signada por la grandeza de Dios, sino antes bien, por el deseo del hombre de perderse

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

en Él, ya que es el único que puede donar un sentido certero a las acciones de los humanos. Esta seguridad es hallada por cada agente en un determinado punto, el cual nosotros hemos denominado el proceso de lo numinoso. Éste consiste en el desplazamiento que el numen ha tenido en la historia de la fe de cada cultura, desarrollado a partir de la condiciones sociales.

Mediante el surgimiento de un nuevo agente social se interpreta el misterio grandioso de la divinidad, el cual no cambia a nivel estructural sino en el desarrollo de sus contenidos. Estas continuas interpretaciones sólo pueden ser conocidas mediante el estudio de las grandes obras que cada tradición ha elaborado acerca de Dios y su concepción durante el devenir de los tiempos. El aplicar esto a grandes tradiciones como el judaísmo y el islamismo corre el riesgo de generar conclusiones en ausencia de los suficientes conocimientos, por lo cual siempre debe enunciarse las consideraciones con mucho cuidado y haciendo énfasis en la específica realidad estudiada.

El proceso de lo numinoso está determinado por el proceso de interiorización, realizado mediante la racionalización de cada sociedad. De esta manera, a la par que se va generando una nueva interpretación de Dios, se va consumando la constitución de una nueva unidad social. De esta manera, la conformación de la tradición es un constante contrapunto objetivo entre Dios y el hombre. Éste se expresa en la innumerable cantidad de obras sagradas y sobretodo en la actitud que posee el ser humano frente a lo numinoso.

Así pues, pudimos elaborar una tipología tanto del agente religioso como de la comprensión de lo numinoso, en base a la idea del desplazamiento. Dentro de la historia de la fe de los casos estudiados, pudimos encontrar cuatro tipos de agentes desarrollados desde los orígenes hasta la actualidad: *la criatura*, signada por un interpretación naturalista de la hierofanía que reivindicaba un medio de relación ritualista, en la cual lo numinoso poseía casi en su totalidad el sentido de la vida. La *persona*, agente que se había constituido a partir de la creación de la interioridad, espejo del alma en el cual se hallaba reflejada la divinidad, pero que a la vez significaba que el hombre estaba limitado a los deseos de ella, expresados en su depositaria oficial, la comunidad moral.

El *subjeto,* se acercaba a Dios mediante su consciencia racional, por lo cual la divinidad se encontraba relacionada con el cosmos de la razón, ubicada en la mente del humano; a pesar de esta gran interiorización lo numinoso aún no perdía su carácter personal, así pues, se legitimaban los medios tradicionales y sus depositarios. El *individuo*, el último de los agentes, está basado en la formación de una estructura cerrada en sí misma, a partir de la cual se iguala con otra; su creación tiene como origen a la razón crítica, la cual interioriza el misterio numinoso a partir de sus propios deseos y gustos; esta interpretación vacía el sentido de los símbolos tradicionalmente religiosos, por lo cual se caracteriza por la búsqueda de otros que puedan compensar esta pérdida.

En definitiva, podemos observar que estas interpretaciones están afincadas en las relaciones sociales y en el carácter conflictivo de éstas. Conflicto que halla su solución en cada hierofanía y en los símbolos que emanan de ella.

Específicamente, dos de estas cuatro interpretaciones se encuentran en las

comunidades judía e islámica de Lima, quienes a partir de su contacto con la sociedad limeña han mantenido o desarrollado la tradición que habían traído desde el otro lado del Atlántico. Obviamente, definir un tipo ideal, no significa parcializar la realidad, sino más bien orientarla para que nos comunique un aspecto claro de toda la variedad que se desarrolla en un grupo. De esta manera, hemos privilegiado en la explicación de cada comunidad el tipo ideal que creemos significa a cada comunidad, sin olvidar que existen otras variantes en las mismas. Por tanto, hemos observados, que los judíos en Lima se caracterizan por presentar una interpretación secular de Dios, en contraposición con los musulmanes que presentan una interpretación basada en el *subjeto*.

De esta manera, esta relación se expresa como *Principium*, a partir de cuya compresión se inicia el largo camino del estudio del sentido social y de sus manifestaciones en la construcción de cultura e identidad cultural. Todos estos análisis nos permiten aceptar la relación dialéctica entre el numen y el sentido social; esto ha sido deducido de nuestro análisis del origen del sentido social, a partir del cual explicamos la resolución del conflicto mediante la síntesis simbólica que se desarrolla en el establecimiento de un ciclo, no vicioso sino progresivo.

Por lo tanto, hemos determinado cómo el surgimiento del sentido en tanto respuesta al conflicto está caracterizado por su condición mística, en cuanto dicha operación surge desde la síntesis de unidades que se definen como opuestas, de las cuales la más significativa es la unidad entre la razón y la sensación. Este origen místico del sentido social nos ayuda a comprender las estructuras religiosas de la toda sociedad y a la par cómo de éstas se derivan el sinnúmero de relaciones que se desarrollan mediante las interacciones de los agentes, las que se realizan en espacios y tiempos específicos.

La mística del origen del sentido, como todo hecho social, está determinado por el devenir del tiempo. Así pues, a este principio le siguen procesos de racionalización y posteriormente de escepticismo. Esta secuencia nos permite comprender la dinámica de lo numinoso en tanto unidad y cómo se desarrolla a través de la fundación del campo religioso.

Esta expansión de lo numinoso nos permite entender cómo se logra la constitución del campo mediante la estructuración de un sistema, el cual es acumulativo, como lo veremos. Además del numen y del agente, el establecimiento del campo religioso requiere de otros componentes: el medio de la legitimación, signado por la tradición; la oposición entre los especialistas del campo, producido a partir de la división del trabajo religioso; y el capital, producto de las múltiples relaciones entre estos elementos.

Todo este proceso del campo tiene como fin elaborar los símbolos sagrados, los cuales son las herramientas que expresan el sentido de lo numinoso a la comunidad moral y, posteriormente a la sociedad en su conjunto. Esta dinámica garantiza el papel de la tradición en la elaboración de la concepción del mundo que se origina en estas instancias. Por lo cual, es de suma importancia para estudiar una manifestación de los símbolos religiosos, tener en cuenta el desarrollo de toda la tradición de un pueblo, por lo menos de manera resumida.

De esta manera, podemos afirmar cuáles son las características de los elementos constitutivos del campo religioso de los correspondientes casos estudiados, realizando

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

una proyección a partir del caso peruano hacia el mundial.

La comunidad judía está integrada por diversas interpretaciones del propio judaísmo a partir de la experiencia de la modernidad, las cuales son: la ortodoxia, el tradicionalismo y el secularismo. En Lima, este último es el más extendido por lo cual lo tomamos como tipo ideal para dicha comunidad que posee las siguientes características con respecto a dichos elementos: el medio legítimo es la razón crítica, por lo cual, el campo se encuentra orientado al constante juicio del sentido de los símbolos tradicionales; la oposición entre los especialistas y los laicos es muy grande, lo que genera que la vivencia de la tradición esté alejada de la mayoría y se transforme en patrimonio de unos pocos; ambas características determinan la pérdida del sentido que viven estas comunidades, por tanto la conformación de su capital está caracterizado por la constante búsqueda de sentido en diversos símbolos, los cuales pueden pertenecer a otras tradiciones o a la obra individual expresada, usualmente, en el arte. Estas visiones de los símbolos pueden ser extrapolados al resto de las comunidades judías del mundo como hemos demostrado a través del análisis de distintas manifestaciones culturales del secularismo judío.

En contraposición, los musulmanes presentan una mayor similitud dentro de la comunidad de Lima, ya que todos se adscriben a un interpretación tradicionalista de lo numinoso. Ésta caracteriza a los elementos constitutivos del campo de la siguiente manera: el medio legítimo es la razón tradicional, es decir, la síntesis entre un cosmos desarrollado a partir de los esquemas abstractos de la razón, y el carácter aún sólido de los símbolos, por tanto, si bien esta racionalidad depura el sentido de muchas tradiciones no instaura un cambio o una interpretación que niegue estos principios; la oposición entre el especialista y el laico no está muy desarrollada, debido a la capacidad que tiene todo musulmán de ser oficiante y por lo cual garantiza una relación con lo numinoso y su sentido muy íntima; estas dos características determinan que el capital continúe siendo el símbolo tradicional, ya que el hombre encuentra la suficiente certeza y seguridad dentro de ellos. Esta condición también puede extrapolarse para los casos de las naciones musulmanas y para las comunidades extendidas por el mundo, con la salvedad que dentro de esta tradición existe, también, un reducido número de casos de secularismo, y aquellos que existen, están poco organizados; además, se debe tener en cuenta que existe un tercer grupo llamado fundamentalista, los cuales han desarrollado una vivencia de la tradición exacerbando sus principios al grado de únicos referentes legítimos, aún en contra de algunas convenciones instauradas en la modernidad.

Cada campo religioso, emanado del principio numinoso, entendido como origen del sentido social y superación sintética del conflicto, hace converger una serie de relaciones de diverso carácter. Así pues, a partir del numen, éste establece una red que funda aquello que hemos denominado Metafísica del Poder. Esta idea se desarrolló a partir de nuestra observación de que las acciones, en las cuales se basa la constitución de identidad, cuya sumatoria genera una coherencia cultural, tienen como referente el carácter tautológico de los símbolos primigenios, y sobre todo del misterio máximo: lo numinoso.

Esta Metafísica del Poder permite constituir una identidad a partir del sentido, atribuido a las acciones de cada agente y de la sociedad. De esta manera, la cotidianidad llena de sentido, o *microfísica del poder*, se transforma mediante su *fons et origio*, es

decir lo irracional del numen, en una metafísica. Esta relación se expande a través de toda la sociedad mediante la construcción de metáforas, expresiones profanas de la riqueza simbólica. Estas metáforas son la expresión de la conformación de identidad como producto de todo el proceso que hemos descrito anteriormente, y el cual está basado en la constitución de la diferencia entre el uno y el otro. La concepción que cada hombre posea de la diferencia que establece con el otro, es sumamente importante ya que a partir de este modelo, desarrollará estrategias en base a su realidad.

En definitiva, la diferencia posee un carácter especial cuando hablamos de culturas que se desarrollan dentro de la ciudad, y que por lo tanto están afectadas por los desarrollos que en ella suceden; esta unidad analítica se halla constituida de manera distinta en los últimos años debido a la modernidad y la globalización, ya que las estructuras citadinas se han extendido fuera de los límites geográficos de las ciudades, introduciendo en sus dinámicas una gran periferia que asegura constantemente un referente del otro.

Así pues, a partir del estudio de las acciones del agente, constituidas en la identidad, en base a la experiencia religiosa que caracteriza a cada uno, podemos observar cuáles son las correspondencias entre los distintos niveles. Según nuestro estudio los judíos corresponden al grupo secular, aunque haya también otras maneras de vivirlo, y los musulmanes corresponden al grupo reformista, aunque también existan dos formas más de vivirlo. Generalizamos de esta manera, debido a nuestra comprensión de los específicos casos de las comunidades en Lima, en la cual estos dos grupos definidos sí son expresión de las características de las comunidades culturales.

Las correspondencias entre una visión religiosa y una experiencia social, las encontramos de la siguiente manera en estos casos. La visión secular de los judíos está relacionada directamente con la conformación del agente individual, éste desarrolla relaciones económicas a partir de la aceptación de leyes abstractas del mercado, por lo cual se transforma a sí mismo y su trabajo en un bien de intercambio. Esta legalidad dentro de las relaciones económicas, se expresa mediante la adscripción a la clase, no sólo a partir del nivel productivo, sino principalmente al del consumo. Este tipo de relaciones permite que la unidad social, es decir el individuo, constituya los intercambios con otros, mediante el establecimiento de un estilo de vida definida por la similitud de los gustos y los deseos entre una serie ilimitada de agentes. Este primer nivel nos permite comprender cómo dentro de la comunidad judía se ha relacionado la constitución estructural del individuo a partir de las múltiples relaciones que en ella convergen, las cuales se desarrollan mediante las acciones y se encarnan en el cuerpo.

En cambio, entre los musulmanes de Lima, el agente *subjetivo* ha permitido que se desarrolle una serie de relaciones económicas, las cuales no se caracterizan por una adscripción completa a las leyes del mercado, sino antes bien, a una continua integración entre elementos tradicionales y modernos. De esta manera, su integración a la sociedad limeña ha sido de tipo horizontal. Así pues, estas relaciones económicas tienen como correlato relaciones sociales no determinadas por la clase necesariamente, sino por el sentido de comunidad moral, ya que en los *subjetos* a partir de su estructura ontológica aún se conserva una realidad numinosa de carácter personal que concede un sentido muy fuerte.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

Estas relaciones entre el principio, el campo y la identidad, expresadas en estas primeras relaciones, se desarrollan mediante la elaboración de dos grandes órdenes, en los cuales se instauran las relaciones de poder en su metafísica, basada en la cotidianidad. Estos dos órdenes son el gnoseológico y el axiológico.

En este sentido, la comunidad judía define, llamémoslo así, su teoría del conocimiento, en cuanto la verdad de los hechos emana de la razón crítica, es decir de la capacidad que tiene el hombre de interponer a lo tradicional una interpretación basada en los deseos y gustos personales.

En contraposición encontramos la comunidad de los musulmanes, cuyo orden gnoseológico emana de la compenetración de la razón tradicional, es decir de la aceptación metódica de una racionalidad moderna entendida como estructura y medio legítimo de elaborar una causalidad entre los hechos mediante el establecimiento de una lógica, y los contenidos simbólicos, los cuales aún poseen un fuerte sentido condensado. La constitución de este orden gnoseológico, en la medida que se conoce en donde se deposita la verdad de las cosas, nos ayuda a comprender el carácter de las relaciones entre las culturas, es decir cómo se miran los unos y los otros, los unos desde un espejo que tiene como marco la tradición, y los otros en un espejo cuyos contenidos están disueltos en la estructura de la unidad de la gente.

Así pues, este orden gnoseológico es la base de este último nivel, el cual ha sido el tema de nuestra investigación. A partir de la comprensión que el judío posee de la realidad, instaura una visión política basada en la constitución de la ética y la civilidad, entendida como el surgimiento de un conjunto de valores, a partir del principio del individuo y mediante su extensión a todos los rincones del mundo. La ética, desde este punto de vista, es el conjunto de valores basados en una igualdad estructural, cuya variabilidad de contenidos permite una separación entre el estado y la religión. En contraste, podemos observar que dentro de la comunidad de los musulmanes, las relaciones de poder se instauran en la constitución de una moral, es decir una norma de vida basada en su adscripción a los contenidos tradicionales con respecto al comportamiento. Esta relación íntima entre poder y religión define la extensión de una igualdad, basada en la capacidad que tiene cada hombre de conocer y manejar los contenidos tradicionales.

En base a todo lo dicho, hemos podido observar que las discrepancias entre uno y otro grupo se basan a partir de una cosmovisión distinta. Aunque en definitiva, son otros los factores, los cuales manejan esta distinción, los que permiten el desarrollo de una diferencia irreconciliable, la cual siempre es posible cuando uno fija la mirada en el horizonte de la realidad y la razón práctica. Estos factores son las expresiones de las radicales abstracciones que se han realizado de los contenidos, tanto seculares como tradicionales, y por lo cual expresan una etapa que cederá paso a una pronta reconversión del sentido, lo que nos permitirá comprender la realidad, ya no a partir de un rígido caleidoscopio sino a partir de una serie de juegos entre continuos espejos que nos reflejen y que reflejen las imágenes de los otros dentro de una comunidad, en la cual se respeten las primigenias experiencias dentro de un verdadero consenso.

Las relaciones diseñadas a partir de los modelos rígidos de la abstracción siempre

exaltan las diferencias mediante una dialéctica que nunca llega a solucionar el conflicto entre las partes; usualmente estas relaciones abstractas se condensan en las instituciones y en los intereses económicos, los cuales siempre intentan dibujar la realidad según sus conveniencias. En cambio, en todas las relaciones culturales establecidas en la historia, unas solidarias, otras conflictivas, en las cuales el hombre, quien lleva y reinterpreta su sentido a partir de la realidad, ha impreso su impronta, se ha podido observar cómo a partir de la diferencia real y experimental se entretejen sólidos puentes entre distintas culturas, puentes que tienen como base la solidez de la realidad. Esta solidez es la última fuente del sentido de las sociedades, emanado del misterio de lo numinoso, y a partir de lo cual todo es posible, sobretodo el milagro de superar el conflicto mediante la aceptación real de las diferencias y no en la imposición de afectadas y rígidas pseudo realidades.

"Programa Cybertesis PERÚ - Derechos son del Autor"

BIBLIOGRAFÍA

Amador de los Ríos, José (1984). *Historia de los Judíos de España y Portugal*. Tomo II, Editorial Turner S.A., Madrid.

Anónimo (1986). *Till Eulenspiegel.*Grafisk Forlag/Aschehoug Dansk Forlag A/S. Kopenhagen, Dänemark.

Aristóteles (1987). *API#TOTE#OY# TA META TA #Y#IKA . Aristótelis Metaphysica. Metafísica de Aristóteles.* Edición Trilingüe por García, Valentín. Editorial Gredos. Madrid, España.

Augé, Marc (1992). *Los No Lugares. Espacios del Anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad.* Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Augé, Marc (1996). *El Sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología.* Ediciones Paidós, Ibérica S.A. Barcelona, España.

Balzac, Honoré de (1970). *La Duchessa de Langeais*. Società di Diffusione Periodici s.r.l. Milano, Italia.

Berger, P. (1969). *El Dosel Sagrado. Elementos para una Sociología de la Religión.* Amorroru Editores, Buenos Aires.

Berger, P.; Luckman, Th.(1994). *La Construcción Social de la Realidad.* Amorroru Editores, Buenos Aires.

Boecio (1985). *La consolación de la filosofía.* Sarpe. Madrid, España.

Böhm, Günter (1985). *Judíos en el Perú durante el siglo XIX*. Editorial de la

Universidad de Chile. Santiago de Chile, Chile.

Bourdieu, Pierre y Wacquant Loïc (1995). *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva.* Editorial Grijalbo, México D.F.

Bourdieu, Pierre (1971a). "Genèse et Structure du Champ Religieux".En: *Revue Française de Sociologie*. 12 (3): 295-334.

Bourdieu, Pierre (1971b). "Le Marché des Biens Symboliques".En: *L'Année Sociologique*. 22: 49-126.

Bourdieu, Pierre (1993). *Cosas Dichas*. Editorial Gedisa S.A. Barcelona, España.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Editorial Anagrama S.A. Barcelona, España.

Bourdieu, Pierre (1991). *El Sentido Práctico*. Taurus Ediciones. Barcelona, España.

Castells, Manuel (1998). *El Poder de la Identidad*. Alianza Editorial, Madrid, España.

Cherif-Chergui, Abderraman (1977). *La Ideología Islámica*. *Dimensión Psicoeducativa*. Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid, España.

Claraval, San Bernardo de (1947). *Obras Selectas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España.

Debray, Regis (1996). *El Arcaísmo Posmoderno. La Religión en la Aldea Global*. Ediciones Manantial. Buenos Aires, Argentina.

Cicerón, Marco Tulio (1984). *Sobre la Naturaleza de los Dioses*. Editorial Sarpe S.A. Madrid, España.

Descartes, René (1945). *Obras Filosóficas*. Editorial El Ateneo. Buenos Aires, Argentina.

Descola, Philippe (1989). *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.* Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Dominguez, Juan (1934). *Santa Teresa de Jesús*. Editorial Espasa Calpe S.A. Madrid, España.

Durkheim, Emile (1968). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa.* Editorial Schapire SRL. Buenos Aires, Argentina.

Durkheim, Emile (1959). *Las Reglas del Método Sociológico*. Editorial Dédalo. Buenos Aires, Argentina.

Durkheim, Emile (1967). *De la División del Trabajo Social*. Editorial Schapire SRL. Buenos Aires, Argentina.

Durkheim, Emile (1971). "Sobre la Definición de los Fenómenos Religiosos". En: Matthes, Joachim. *Introducción a la Sociología de la Religión* Tomo I, Religión y Sociedad. Alianza Editorial S.A. Madrid, España.

Eliade, Mircea (1963). *Mito y Realidad*. Ediciones Guadarrama S. A. Madrid, España.

Eliade, Mircea (1967). *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Guadarrama S.A. Madrid, España.

Eliade, Mircea (1981). *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dialéctica de lo Sagrado*. Ediciones Cristiandad, Madrid, España.

Eliade, Mircea (1983)."De Mahoma al comienzo de la Modernidad." Tomo III/1. En:

Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas Ediciones Cristiandad. Madrid, España.

Elías A., José (1971). *La Santa Iglesia Ortodoxa*. Editado por la Sociedad de Damas Ortodoxas "María Magdalena". Santiago de Chiile, Chile.

Fahd, Toufic (1979). "Nacimiento del Islam". En Puech Henry Charles (Editor) *Las Religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo II*. Siglo XXI Editores S.A. Madrid, España.

Favaro, Gaetano (1995). *El Fenómeno Religioso*. Abya-Yala, Cayambe, Ecuador.

Foucault, Michel (1976). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI Editores. México, España.

Foucault, Michel (1984). *El Discurso del Poder.* Folios Ediciones, S.A. México.

Foucault, Michel (1978). *Microfísica del Poder.* La Piqueta. Madrid, España.

Frazer, James (1986). *El Folklore en el Antiguo Testamento.* Fondo de Cultura Económica. México.

Frazer, James (1991). *La Rama Dorada.* Fondo de Cultura Económica. México.

Geertz, Clifford (1973). *Visión del Mundo y Análisis de Símbolos Sagrados.* Departamento de CC. SS. Área de Antropología PUCP, Lima, Perú.

Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las Culturas.* Gedisa, México.

Geertz, Clifford; Clifford, James, et. al. (1991). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Geertz, Clifford (1994a). *Conocimiento local*. *Ensayos sobre la Interpretación de las Culturas*. Ediciones Paidós. Barcelona, Buenos Aires y México D.F., México.

Geertz, Clifford (1994b). *Observando el Islam*. *El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia.* Ediciones Paidós. Barcelona, Buenos Aires y México D.F., México.

Gellner, Ernest (1986). *La Sociedad Musulmana.* FCE, México.

Giddens, Anthony (1998). *Modernidad e Identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea.* Ediciones Península. Barcelona, España.-

González, Angel (1985). *Teología Natural*. Ediciones Universidad de Navarra S.A. Pamplona, España.

Gracián, Baltasar (1941). *Tratados Políticos*. Luis Miracle, editor. Barcelona, España.

Gracián, Baltasar (1941). *El Criticón*. Editorial Losada S.A. Buenos Aires, Argentina.

Habermas, Jürgen (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. Madrid, España.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social. Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. Madrid, España.

Habermas, Jürgen (1988). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo II. Crítica de la Razón Funcionalista. Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. Madrid, España.

Halbwachs, Maurice (s/f). *On Collective Memory*. Edited, Translated, and with an Introduction by Lewis A. Coser. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Halevi, Yehuda (1959). *El Cuzarí*. Editorial Sigal. Buenos Aires, Argentina.

Hamman, A. G. (1989). L*a Vida Cotidiana en Africa del Norte en Tiempos de San Agustín*. CETA; F.A.E.; O.A.L.A; Iquitos - Madrid, España.

Heidegger, Martín (1988). *El Ser y el Tiempo*. Fondo de Cultura Económica S.A. México, D.F., México.

Jameson, Fredrick; Zizek, Slavoj (1998). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo.* Introducción de Eduardo Grüner. Ediciones Paidós. Buenos Aires, Barcelona y México.

Jesús, Santa Teresa de (1940) *Las Moradas o el Castillo Interior y Conceptos del Amor Divino.* Editorial Lozada S.A. Buenos Aires, Argentina.

Joannes, Fernando (1985). *El Judaísmo.* Hyspamérica Ediciones S.A. Buenos Aires, Argentina.

Jomeini, Imam (s/f). *Las Leyes Prácticas del Islam.* Ediciones Mezquita At-Tauhid. Buenos Aires, España.

Jomier, Jacques (1989). *Para conocer el Islam.* Editorial Verbo Divino. Navarra, España.

Josefo, Flavio (1987). *Autobiografía contra Apión.* Alianza Editorial S.A. Madrid, España.

Kant, Inmanuel (1980). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres / Crítica de la Razón Práctica / La Luz Perpetua.* Editorial Porrúa S.A. México.

Kierkegaard, Soren (1984*). La Enfermedad Mortal o De la desesperación y el Pecado.* Editorial Sarpe. Madrid, España.

Kutschera, Franz von (1989). *Fundamentos de Ética*. Ediciones Cátedra S.A. Madrid, España.

Lakoff, George; Johnson, Mark (1995). *Metáforas de la Vida Cotidiana.* Editorial Cátedra. Madrid, España.

Lemlij, Moisés (2001). *Los Judíos y la Izquierda*. En Revista Ideele N° 140, Septiembre, pp: 52-55. Lima, Perú.

Loyola, Ignacio de (1987) *Ejercicios Espirituales*. Editorial Sal Terrae. Santander, España.

Maertens, Dom (1964) *Fiesta en honor a Yahvé.* Ediciones Cristiandad, Madrid, España.

Maeso, David (1972). *El Legado del Judaísmo Español*. Editorial Nacional, Madrid, España.

Manrique, Nelson (1993). *Vinieron los Sarracenos… El Universo Mental de la Conquista de América.* DESCO, Lima, Perú.

Marazzani, Emilio (1970). *Edición de Cuadernos Peruano-Israelíes*. Lima, Perú.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1962). *La Sagrada Familia y otros Escritos Filosóficos de la primera Época*. Editorial Grijalbo S.A., México D.F., México.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1970). *La Ideología Alemana. Ediciones Pueblos Unidos.* Uruguay.

Matthes, Joachim (1971). *Introducción a la Sociología de la Religión.* Tomo I, Religión y Sociedad. Alianza Editorial S.A., Madrid.

Mendoza y Canaval, Francisco (1946). *Apuntes sobre algunos Ritos de Oriente*. Imprenta Americana Aramburú Raygada Hnos. S.A. Lima, Perú.

Momigliano, Arnaldo (1992). *De Paganos, Judíos y Cristianos.* FCE, México D.F.

Morse, Richard (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. Siglo XXI Editores S.A. México, España, Argentina y Colombia.

Mutahhari, Murtada (1995). *Introducción a la Filosofía Religiosa del Islam* (*'Ilm Al-Kalám*). Ediciones Mezquita At-Tauhíd, Buenos Aires, Argentina.

Netton, Ian Richard (1994). *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology.* Curzon Press, England.

Nietzshce, Friedrich (1983). *Así habló Zarathustra*. Editorial Sarpe. Madrid, España.

Nietzsche, Friedrich (1998). *Más allá del Bien y del Mal*. Preludio de una Filosofía del Futuro. Edimat Libros. Madrid, España.

Nietzsche, Friedrich (1998). *El Anticristo*. Editorial Alba. Madrid, España.

Orígenes (1967). *Contra Celso*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España

Otto, Rudolph (1991). *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Alianza Editorial S.A., Madrid.

Palacio, Luis (1998). "Individuo - Sujeto - Modernidad". En: Juncosa, José (editor), *Postmodernidad. Preguntas, debates y perspectivas.* Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Palacios, X; Jarauta, F (Eds) (1989). *Razón, Ética y Política. El Conflicto de las Sociedades Modernas.* Administración de la Comunidad Autónoma de Euskadi y Editorial Anthropos Editorial del Hombre. Barcelona, España.

Pals, Daniel (1996). *Seven Theories of Religion*. Oxford University Pree.

Pareja, Félix (1975). *La Religiosidad Musulmana*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España.

Ricoeur, Paul (1996). *Sí Mismo como Otro*. Siglo XXI Editores S.A. Madrid, España.

Riesco, Dolores (1954). *Las Grandes Culturas y su Filosofía Comparada*. Tipografía Peruana S.A. Lima, Perú.

Rotterdam, Erasmo de (1984). *Elogio de la Locura*. Editorial Sarpe. Madrid, España.

Rousseau, Jean Jacques (1983). *El Contrato Social*. Editorial Sarpe. Madrid, España.

Sayyid Mojtaba Musavi Lari (1990). *El Islam y la Civilización Occidental*. Edita Oficina de Promoción de la Cultura Islámica. Irán.

Sayyid Mojtaba Musavi Lari (1990). *Los Fundamentos de la Doctrina Islámica.* Libro I. Ediciones: Fundation Of Islamic Cultural, Propagation In The World. Irán.

Sayyid Mojtaba Musavi Lari (1990). *Los Fundamentos de la Doctrina Islámica.* Libro II. Profecía. Ediciones: Fundación para la difusión de la Cultura Islámica en el mundo. Irán.

Sayyid Mojtaba Musavi Lari (1990). *Los Fundamentos de la Doctrina Islámica.* Libro III. Ediciones: Fundación para la difusión de la Cultura Islámica en el mundo. Irán.

Sartre, Jean-Paul (1948). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Editorial Sur S.R.L. Buenos Aires, Argentina.

Schérer, René. (1969). *La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl*.

Editorial Gredos. Madrid, España.

Schmitz, Josef (1987). *Filosofía de la Religión*. Editorial Herder. Barcelona. España.

Schubart, Walter (1947). *Europa y el Alma del Oriente.* Editorial Poblet. Buenos Aires, Argentina.

Schuter, A. Ildefonso (1935). *Liber Sacramentarum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano.* Cara Editorial Marietti. Turín-Roma, Italia.

Shakespeare, William (1960). *Obras completas.*Ediciones Aguilar S.A. Madrid, España.

Shariati, Alí (1988). *Sociología del Islam*. Editado por Asociación de Amistad Hispano-Iraní. Madrid, España.

Shilling, Chris (1993). *The Body and Social Theory.* SAGE Publications, London, England.

Spengler, Oswald (1945). *La Decadencia de Occidente.* Tomo I. Editorial Espasa-Calpe. Madrid, España.

Subhani, Ya'far (1989). *La Luz de la Eternidad*. Vida del Profeta Muhammad e historia de los orígenes del Islam. Ediciones Mezquita At-Tauhid. Argentina.

Taqi Misbah, Muhammad (s/f). *Enseñanza de la Doctrina Islámica*.

Toro, Alfonso (1993). *Los Judíos en la Nueva España.* Fondo de Cultura Económica. México.

Trahtemberg, León (1989). *Los Judíos de Lima y las provincias del Perú.* Unión Israelita del Perú. Lima, Perú.

Trahtemberg, León (1988). *Demografía Judía del Perú.* Unión Mundial ORT y ORT-PERU. Lima, Perú.

Trahtemberg, León (1987). *La Inmigración Judía al Perú 1848-1948.* Asociación Judía de Beneficencia y Culto de 1870. Lima, Perú.

Trevolle, Julio (2001). *Libro de los Salmos. Religión, Poder y Saber*. Editorial Trotta. Madrid, España.

Velasco, Emilio; Gómez, Gonzalo (1998). "Los Referentes de una Antropología Filosófica Posmoderna". En: Juncosa, José (editor), *Postmodernidad. Preguntas, debates y perspectivas.* Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Vidal-Naquet, Pierre (1996). *Los Judíos, la Memoria y el Presente.* FCE, Buenos Aires.

Waddell, Helen (1968). *The Wandering Scholars.* The Fontana Library. London, England.

Weber, Alfred (1941). *Historia de la Cultura*. FCE. México.

Weber, Max (1944). *Economía y Sociedad*. (2 Tomos) FCE, México.

Weber, Max (1976). Sobre la Teoría de las Ciencias Sociales. Editorial Futura, Buenos Aires.

Weber, Max (1978). *Sociología de la Religión*. Editorial La Pleyade, Buenos Aires.

Weber, Max (1985). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Ediciones Orbis S.A. y Hyspamerica Ediciones Argentina S.A., Buenos Aires.

Weger, Karl-Heinz (1986). *La Crítica Religiosa de los Tres Últimos Siglos*. Editorial Herder. Barcelona, España.

Weil, Pierre (1999). *La Nueva Ética.* Abya-Yala. Quito, Ecuador.

Wiet, Gastón (1966). "El Islam y el Arte Musulmán". En: Huyghe, René*, El Arte y el Hombre*, Tomo II. Ediciones Larrousse. Buenos Aires, Argentina.

Wittgenstein, Ludwig (1992). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Universidad. Madrid, España.

Wittgenstein, Ludwig (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas y Editorial Crítica. Barcelona, España.

Yerushalmi, Yosef (s/f). "Reflexiones sobre el Olvido". *En Usos del Olvido, Comunicaciones al Coloquio de Royaumont.* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

REVISTAS

Akhtar, Saied (1996). "La Libertad en la Concepción Islámica de los Derechos Humanos." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rayab - Ramadán 1416. La Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año II, N° 3. pp 83-127

Al-Hakim, Saiid (1997). "Los Fundamentos de la Sociedad Islámica en la Sura Al-Fatihah". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Ravi'ul Auwal 1418.La Fundación del Pensamiento Islámico*.* Año III, N° 8. pp 52-73.

Al-Husaini, Muhammad (1999). "La Escuela Económica Islámica". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Shauwal 1419. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año V, N° 12. pp 136-149.

Almanaque Cultural Peruano (1948). Editado por la colectividad israelita del Perú. Lima, Perú.

Al-Yannati, Muhammad (1996). "Las Etapas de la Jurisprudencia Islámica Imamita." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rayab - Ramadán 1416. La Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año II, N° 3. pp 17-52.

Ash-Shahrudi, 'Ali (1998). "El Intelecto y la Vía Tradicional-Intelectual." En: *Risalat Az-Zaqalain.*Dhul Hiyyah 1417 - Safar 1418. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año IV, N° 11. Pp 138-151.

Bahrami - Rabbani (1996). "La Filosofía del Ahkam en el Corán (I)." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi'ul Auwal 1417 La Fundación del Pensamiento Islámico. Año II, N° 4. pp 14-42.

Bahrami - Rabbani (1996). "La Filosofía del Ahkam en el Corán (II)." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi' Az Zani - Yumada Az-Zani 1417. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año III, N° 5. pp 14-31.

Bonaud, Christian (1996). "La Existencia." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi' Az Zani - Yumada Az-Zani 1417. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año III, N° 5. pp 134-159.

Bonaud, Christian (1997a). "La Existencia (II)." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Ramadán 1417.La Fundación del Pensamiento Islámico*.* Año III, N° 6. pp 94-127.

Bonaud, Christian (1997b). "La Existencia (III)." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Dhul Hiyyah 1417. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año III, N° 7. pp 106-138.

Elía, Shamsuddin (1998). "Historia de Al-Andalus (711-1492)." En: *Risalat Az-Zaqalain.*Dhul Hiyyah 1417 - Safar 1418. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año IV, N° 11. pp 95-116.

Fadlullah, Saiid (1996). "El Islam y los Tiempos Modernos." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi' Az Zani - Yumada Az-Zani 1417. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año III, N° 5. pp 106-117.

Fundación Al-Balagh (1996). "¿Quién es el Legislador?". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rayab - Ramadán 1416. La Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año II, N° 3. pp 53-82.

Fundación Al-Balagh (1996). "Tauhid (Monoteísmo)." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi'ul Auwal 1417 La Fundación del Pensamiento Islámico. Año II, N° 4. pp 43-89.

Fundación Al-Balagh (1997). "Análisis de las Leyes Islámicas." En: *Risalat Az-Zaqalain.*Shauwal - Dhul Hiyyah 1418. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año IV, N° 10. pp 35-48.

García, José (1996). "La Tradición Espiritualista Medieval de Raíz Islámica en Teresa de Jesús." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi'ul Auwal 1417 La Fundación del Pensamiento Islámico. Año II, N° 4. Pp 141-157.

García, José (1997). "Terminología de la Ciencia del Usul." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rayab - Ramadán 1418. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año IV, N° 9. pp 106-128.

Gómez-Lobo, Alfonso (1964). "Aristóteles y la Actividad Filosófica." En: *Revista de Filosofía.* Vol. XI Nos. 1-2. Universidad de Chile, Santiago.

Iazdi, Misbah (1998). "El Conocimiento de Dios." En: *Risalat Az-Zaqalain.*Dhul Hiyyah 1417 - Safar 1418. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año IV, N° 11. Pp 121-137.

Jaime, Martín. (1999) "Derroteros para una Ética Universal: Balance entre Antropología y Filosofía." En: *Aletheia*. *Revista de Filosofía.* Año 5, N° 5. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.

Jameneí, Huseini (1999). "La Libertad desde el punto de vista del Islam." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Shauwal 1419. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año V, N° 12. pp 9-19.

Musavi, Saieed (1997). "Confianza en Sí Mismo y Fe en Dios." En: *Risalat Az-Zaqalain.*Shauwal Dhul Hiyyah 1418. La Fundación del Pensamiento Islámico. Año IV, N° 10. pp 129-151.

Paz, Abdulkarim (2000). "La Ciencia y la Fe". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi 'Al-Awual 1421.La Asamblea Mundial de Ahlul Bait (P). Año V, N° 16. pp 69-88.

Rai Shahrí (1997). "Particularidades del Sistema Judicial Islámico". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Ramadán 1417.La Fundación del Pensamiento Islámico*.* Año III, N° 6. pp 14-32.

Roman, Carmen (Abril, 1998). "Pesaj. Fiesta Judía de la Libertad." En: Geomundo. Año XXII, N° 4. pp 94-96.

Subahmi, Ya'far (1999). "La Creencia Islámica." En: *Risalat Az-Zaqalain.* Shauwal 1419. Asamblea Mundial de Ahlul Bait. Año V, N° 12. pp 20-29.

Subhani, Ya'far (1997). "La Tendencia a disociar la Religión del Intelecto". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Ramadán 1417.La Fundación del Pensamiento Islámico*.* Año III, N° 6. pp 34-43.

Subhani, Ya'far (2000). "La Creencia Islámica (V)". En: *Risalat Az-Zaqalain.* Rabi 'Al-Awual 1421.La Asamblea Mundial de Ahlul Bait (P). Año V, N° 16. pp 17-34.

LIBROS SAGRADOS

La Sagrada Biblia. Ediciones Océano S.A.

Liturgicón (1970). *Rito Oriental Bizantino.* Exarcado del Patriarcado de Antioquía y todo el Oriente, de Alejandría y Jerusalén. Córdoba, Argentina.

Liturgicón (1970). *Libro de las Santas Liturgias de San Juan Crisóstomo, San Basilio Magno y San Gregorio, el Diálogo*. Exarcado del Patriarcado de Moscú. Buenos Aires, Argentina.

El Sagrado Corán (Al-Cur'aun-l-karim). Traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español, con comentarios y compendios de los suras por Ahmed Abboud y Rafael Castellanos. 1era edición - Centro Islámico de Venezuela Valencia.

MIKPON IEPATIKON (1994) (nombre del libro sagrado en idioma griego). Exarcado del Patriarcado de Grecia.

FUENTES EN INTERNET

Departamento de Hagshamá de la Organización Sionista Mundial

http://www.wzo.org.il/spanish

Artículo 1: Leibovich, Ishayan. Separación entre Religión y Estado.

Artículo 2: Grinberg, Enrique. La celebración de la memoria, de cara al futuro.

Artículo 3: Gomel, Liora. Pesaj. Una historia de dos pobrezas judías.

Artículo 4: Schvindlerman, Julián. Tres Reflexiones sobre la Intifada de Al Aqsa.

Artículo 5: Perednik, Gustavo. Los Judíos y la Economía.

Artículo 6: Rodbart, Sergio. Multiculturalismo en Israel: entre el modelo ideal y el proceso histórico.

Artículo 7: Friedler, Egon. Heine, precursor del laicismo judío.

Artículo 8: Schapira, Anita. El Sionismo en una Era de Revoluciones.

Artículo 9: Hodara, Raquel. Santidad, Soberanía e Identidad judía.

Artículo 10: Barylco, Jaime. El pensador y el político: La tensión entre esencia y existencia.

Artículo 11: Perednik, Gustavo. La idea judaica.

Artículo 12: Williams, Judith. Aprendiendo de Rosanne y Maddona: El Posmodernismo y el ser Judío.

Artículo 13: Perednik, Gustavo. El feminismo en la visión judía.

Artículo 14: Anónimo. El Vaticano durante la Shoa.

Artículo 15: Anónimo. Cara a cara con Maimónides.

Artículo 16: Sivan, Emmanuel. El Antisemitismo y el fundamentalismo islámico.

Artículo 17: Fredericko, Sharona. Cábala contemplativa, Cábala degenerada.

Artículo 18: Geifman, Hadas. Nosotros los judíos seculares.

Artículo 19: Perednik, Gustavo. Sionismo y Cristianismo.

Artículo 20: Fainstein, Daniel. Trece Tesis sobre Judíos y Judaísmo en América Latina.

http://www.latimes.com/HOME/ENT/BOOKS/nora.htm

Pierre Nora (1998). *Realms of Memory, Rethinking the French Past*. Columbia University Press.

http://www.silos.arrakis.es/index2.htm

Reglas de San Benito

ANEXO

CONSULTAR FORMATO IMPRESO