

SALOMÓN LERNER FEBRES / MIGUEL GIUSTI  
Editores

# POSTSECULARIZACIÓN

Nuevos escenarios del encuentro entre culturas

## Capítulo 7



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

211.6 P Postsecularización : nuevos escenarios del encuentro entre culturas / Salomón Lerner Febres, Miguel Giusti, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
402 p. ; 24 cm.

“Actas del Tercer Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP”.

Ponencias presentadas en el Congreso, realizado en Cusco, del 19 al 20 de noviembre de 2015.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-04266

ISBN 978-612-317-248-0

1. Secularización (Teología) Ensayos, conferencias, etc. 2. Laicismo - Filosofía 3. Identidad cultural - Aspectos religiosos 4. Iglesia y Estado 5. Iglesia y educación 6. Religión y política I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Lerner Febres, Salomón, 1944-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú IV. Congreso Regional Latinoamericano de COMIUCAP (3° : 2015 : Cusco, Perú)

**BNP: 2017-1177**

### *Postsecularización*

#### *Nuevos escenarios del encuentro entre culturas*

Salomón Lerner Febres y Miguel Giusti, editores

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Avenida Universitaria 1801, Lima 32, Perú.

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Carlos Runcie Tanaka, *Sumballein*. Cerámica fragmentada y recompuesta, múltiples cocciones, 2003-2006.

Primera edición: abril de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-04266

ISBN: 978-612-317-248-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700456

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## LA NUEVA BABEL

Fidel Tubino Arias-Schreiber, Pontificia Universidad Católica del Perú

«Después del Gran Diluvio [...] todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron [...]. Y dijeron: vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos así famosos por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra» (Génesis, 11, 1-4). Fue así como la humanidad postdiluviana, unida por el poder de un lenguaje único, intentó llegar al cielo. Yahveh percibió con preocupación el sentido de la obra e inventó un ardid para evitar que prosperara: «Y dijo Yahveh: he aquí que todos son de un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible» (Génesis, 11, 6). Percibió así Yahveh que, mientras los mortales se entendieran entre sí con transparencia y sin confusión —pues hablaban la misma lengua—, la obra llegaría a su fin y usurparían el cielo. Introdujo por ello —dice el texto bíblico— la diversidad de lenguas «[...] de modo que no entienda cada cual la de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra» (Génesis, 11, 8-10).

Desde entonces, Babel se ha convertido en una metáfora en la que convergen la aspiración humana de llegar al Absoluto y la imposibilidad de lograrlo, la tensión irresoluble entre la unidad como aspiración y la diversidad que nos constituye, entre la necesidad de claridad y nuestro estado de confusión, entre la imposibilidad de entendernos y la necesidad de hacerlo. Según Jacques Derrida, «[e]sta historia cuenta, entre otras cosas, la multiplicidad irreductible de los idiomas, la tarea necesaria e imposible de la traducción, su necesidad como imposible» (1985, p. 215). Si la traducción de lenguas es realmente un imposible, eso quiere decir

que el conflicto de interpretaciones y, por lo tanto, de culturas y modos de vida, es inevitable.

Pero la conciencia del conflicto como consustancial a la convivencia es, al mismo tiempo, un disparador ético, un motivo que nos impulsa a no dejarnos arrastrar por él, a evitar que nos convierta en enemigos simbólicos; o, en otras palabras, a buscar formas de comunicación y de convivencia basadas en el reconocimiento de la diversidad. Por otro lado, habría que recordar que la traducción es un *factum*, lo que quiere decir que no es un imposible. Lo que es imposible es la traducción absolutamente transparente entre lenguas y culturas, pues nuestras visiones del mundo se estructuran desde principios y categorías que no necesariamente son los mismos. No hay convivencia intra- o intercultural sin antagonismos. Pero sí puede haber comprensión y convivencia intercultural sin violencia simbólica. Para ello es preciso empezar por evidenciar dicha violencia tanto en sus causas como en sus consecuencias. Sin este primer paso, es imposible generar espacios de reconocimiento que permitan el encuentro intersubjetivo entre personas culturalmente distintas. La comunicación intercultural, sin embargo, no puede dejar de ser aproximativa y parcial, porque la pertenencia cultural es constitutiva de nuestra manera de vivir, valorar y entender el mundo. Sin embargo, podemos ser etnocéntricamente abiertos o etnocéntricamente cerrados. El etnocentrismo abierto es necesariamente diatópico. En otras palabras, podemos ponernos en el lugar del otro, pero sin dejar de estar en el nuestro.

La apertura diatópica involucra, en primer lugar, tomar conciencia del carácter etnocéntrico de nuestro horizonte de comprensión del mundo y, por lo mismo, de su finitud e incompletud constitutivas. En segundo lugar, involucra renunciar a «la exigencia de transparencia» en la comprensión del otro. En la convivencia intercultural, lo que está en juego no es solamente el derecho a la diferencia, sino también lo que Glissant denomina «el derecho a la opacidad». Esto no hay que interpretarlo como un llamado al encapsulamiento o «encierro dentro de una singularidad irreductible. Las opacidades pueden coexistir, confluir, tramando tejidos de forma tal que la verdadera comprensión versará sobre la textura de esta trama» (Glissant, 1990, p. 204). En las sociedades «babélicas», como la nuestra, el diálogo respetuoso entre personas de culturas distintas es una exigencia ética impostergradable de la convivencia digna. Exigencia que, sin embargo, no encuentra dadas las condiciones que la hagan posible como *factum*.

## 1. LA BABEL DE LA MODERNIDAD

En el siglo XVII, la humanidad, desperdigada y confundida en la diversidad de lenguas y culturas, volvió a intentar la construcción de una nueva Babel —la

civilización tecnológica— y, para ello, inventó un nuevo lenguaje universal, una nueva lengua perfecta: la *mathesis universalis*. «Desde entonces, solo en la ciencia natural matemática y en sus éxitos técnicos se puede encontrar el lenguaje único» (Gadamer, 1998, p. 114). La matemática universal, propiamente dicha, decía en este sentido Martin Heidegger, «significa para los griegos lo que el hombre conoce de antemano cuando considera al ente y cuando entra en relación con las cosas» (1962, p. 73). Designa un ámbito que no se abstrae de la experiencia natural y que nos permite construir y fundar una ciencia que es tan abstracta como útil. El proyecto matemático y el desarrollo de la tecnociencia son aspectos distintos de lo mismo.

Pero la matemática universal es más que una gnoseología: es una nueva ontología. Desde esta perspectiva, la esencia de las cosas materiales se determina como extensión geométrica. Lo extenso alude a la existencia de magnitudes medibles y el conocimiento del mundo pasa a ser indesligable del cálculo. El problema surge cuando se empieza a tratar a los hechos humanos como si fueran objetos medibles como los hechos naturales, pues existen aspectos sustanciales de lo humano que se resisten, por su propia naturaleza, a ser medidos.

A partir del siglo XVII, asistimos en Occidente a la primacía del pensamiento analítico por encima del pensamiento analógico. Entre el pensamiento analógico del Renacimiento y el pensamiento analítico de la época clásica se produce una ruptura epistemológica. La aparición del paradigma moderno del orden y la medida y del mundo, como representación, van juntos. El proceso de conversión del mundo en representación matematizable y del hombre en sujeto (*subiectum absolutum veritatis*) son, en realidad, dos caras del mismo proceso. La investigación científica deja de ser el desciframiento hermenéutico de la signatura oculta y se convierte en conocimiento metódico de las taxonomías que la razón produce. Se quiebra la visión holista de la naturaleza como «cadena del ser» y aparece en su lugar la imagen mecanicista del universo-máquina.

Los modernos estaban persuadidos de que el orden del cosmos era matemático. Esta es la razón de fondo por la que hicieron de la matemática el modelo universal por excelencia de inteligibilidad del mundo. Por otro lado, la ciencia moderna, a diferencia de la ciencia antigua, no es contemplativa: es ciencia activa, industrial. Y es en su capacidad de abstracción de las experiencias naturales donde reside su impresionante poder de transformación radical del mundo. Sus potencialidades tecnológicas son infinitas. A tal punto que «[p]arece como si ahora fuera posible llevar a cabo todo cuanto puede proponerse. Esto se lo debemos a la capacidad de abstracción del hombre y a su matemática, en la que se funda el dominio de las fuerzas naturales y que indirectamente comprende también nuestras fuerzas sociales» (Gadamer, 1998, p. 114).

Si bien es cierto que la tecnociencia nos ha permitido abordar numerosos problemas antes irresolubles, eso no quiere decir que estemos «en situación de resolver los problemas que debemos afrontar: organizar la coexistencia pacífica entre los pueblos y preservar los recursos de la naturaleza» (p. 116). Infelizmente, los usos de las nuevas tecnologías estuvieron y están regidos, preferencialmente, por la insaciable voluntad de poder del proyecto moderno y por su intención homogeneizante. La civilización moderna se edificó, desde sus inicios, como proyecto civilizatorio mundial y como espacio epistemológico autocentrado.

La voluntad de poder de la humanidad occidental moderna encontró en la nueva ciencia tecnológica un poderoso instrumento que la hizo intentar, una vez más, construir una torre de Babel con la intención de capturar el cielo y gobernar el curso del mundo. La actual globalización en curso no parece haber cambiado de signo. Si bien es cierto que su condición de posibilidad es la revolución tecnológica de los medios de comunicación, ello no ha desembocado en un mayor entendimiento entre las culturas. La incompreensión, la incomunicación intercultural y la violencia simbólica son los signos babélicos de nuestros tiempos. Entre tradiciones culturales no occidentales y modernidad no hay una contradicción. El problema surge cuando se parte del menosprecio de toda posible forma de conocimiento que no se ajuste a las exigencias del proyecto matemático moderno. Dicho desprecio hace de la modernidad una empresa colonizadora con extirpación de idolatrías incluida.

El proyecto moderno, para adquirir vigencia y legitimidad, debe fecundar y dejarse fecundar por la diversidad. Para ello hay que empezar por sacarlo del discurso cerrado y narcisista en que se formuló y traducirlo en clave hermenéutica en el horizonte de los discursos abiertos y el diálogo entre las culturas.

## 2. LA BABEL DE NUESTRO TIEMPO

En la actualidad, la interconexión global posee caras opuestas. Por un lado, hace posible la interacción entre personas de pertenencias culturales distintas y distantes en espacios virtuales hasta hace poco tiempo no imaginables. Pero, por otro lado, la confusión babélica se intensifica a nivel vivencial. En otras palabras, en el plano de la experiencia cotidiana, el culturalmente otro suele ser sustituido por una representación que lo estigmatiza y genera sentimientos de temor y amenaza. Es lo que se ha denominado «el síndrome del Enemigo» (Pace & Guolo, 2016, p. 13). La otredad representada como peligrosa es un síndrome de nuestros tiempos que tiene una larga historia.

El estigma es una representación que sustituye al otro por una imagen amenazante que al mismo tiempo lo descalifica como sujeto digno. La mirada estigmatizadora petrifica al diferente en una identidad atribuida, no descubierta.

Genera sensaciones degradantes y sentimientos de miedo, rabia, rencor y temores recíprocos que tornan violentos los conflictos de la convivencia. Como bien afirma Amin Maalouf, «es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas» (2001, p. 30). La mirada estigmatizadora genera identidades reactivas de resistencia que se afirman mediante la negación —incluso violenta— del negador. Se trata de identidades de refugio que «se convierten en fuentes de sentido e identidad mediante la construcción de nuevos códigos culturales a partir de materiales históricos» (Castells, 2002, p. 89).

De esta manera, se generan procesos identitarios de fuerte connotación política, pues «[...] las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven en identidades legitimadoras para racionalizar su dominio» (Castells, 2002, p. 30). En un inicio se trata de «comunidades culturales», las cuales «aparecen como reacciones a las tendencias sociales imperantes, a las que se opone resistencia en nombre de las fuentes autónomas de sentido. Son, desde el principio, identidades defensivas que funcionan como refugio y solidaridad, para proteger contra un mundo exterior hostil» (Castells, 2002, p. 88). A estas comunidades se les suele denominar también nuevas identidades tribales, las cuales han surgido como reacción a las tendencias homogeneizantes de la globalización en curso. Son los nuevos fundamentalismos étnicos y religiosos que constituyen la expresión suprema de la intolerancia y operan como resistencias a toda posibilidad de diálogo y convivencia digna.

Estas comunidades son, en todo el sentido de la palabra, movimientos reactivos que expresan la imposibilidad de entendernos. O, dicho en otros términos, «los movimientos fundamentalistas a menudo interpretan un deseo social emergente: el de no perder las propias raíces, la identidad colectiva amenazada por una sociedad cada vez más individualista [...]» (Pace & Guolo, 2016, p. 13). Hay una idealización del pasado que, frente a la confusión en la que nos encontramos, actúa como impulso motivador. La «huida hacia la radicalidad propia del fundamentalismo asume un carácter regresivo, ya que está dominada por el deseo de refugiarse en un pasado mejor, cuando los valores eternos eran no solo respetados, sino que tomaban forma en instituciones sociales y políticas bien determinadas» (p. 123).

La necesidad de apelar a certezas en un mundo incierto está a la base del fundamentalismo nostálgico que subyace a la tribalización de las identidades. En las llamadas «identidades tribales», la pertenencia identitaria «amenazada» eclipsa a las demás y se coloca como identidad entera. Las identidades reactivas suelen ser, en este sentido, «tribales», identidades que se identifican con una sola pertenencia: «[...] la gente tiende a reconocerse en la pertenencia que es más atacada; a veces, cuando no se sienten con fuerzas para defenderla, la disimulan, y entonces se queda

en el fondo de la persona, agazapada en la sombra, esperando el momento de la revancha [...] Esa pertenencia —a una raza, a una religión, a una lengua, a una clase [...]— invade entonces la identidad entera» (Maalouf, 2001, p. 34). Las identidades «tribales» son el otro nombre de las identidades ancestrales. Son identidades reactivas de resistencia que se caracterizan por afirmarse mediante la negación de todo aquello que directa o indirectamente representa al agresor. Suelen ser construidas a partir de una idealización del pasado precolonial. Son respuestas maniqueas a una violencia previa, también maniquea. Son vividas como constitutivas, es decir, originarias, primordiales.

La nueva Babel es la de los actuales fundamentalismos étnicos y religiosos que son expresión de identidades reactivas de resistencia, que se afirman mediante la negación de la otredad. Babel es hoy el símbolo de la violencia simbólica que empaña las relaciones humanas, de la violencia de las identidades amenazadas, diabolizadas, asesinas, de los fanatismos reactivos, de los enfrentamientos interculturales. No podemos dejar de considerar que «si los hombres de todos los países, de todas las condiciones, de todas las creencias, se transforman con tanta facilidad en asesinos, si es igualmente tan fácil que los fanáticos de toda laya se impongan como defensores de la identidad, es porque la concepción “tribal” de la identidad que sigue dominando en el mundo entero favorece esa desviación [...] y, para entenderse es necesario comprender que se trata de de una concepción heredada de los conflictos del pasado» (Maalouf, 2001, p. 37). Sin embargo, así como la mirada estigmatizante petrifica y clausura la posibilidad del diálogo, ser conscientes de ello puede liberarnos de las barreras mentales que nos enfrentan, pues «es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, es también nuestra mirada la que puede liberarlos» (Maalouf, 2001, p. 30).

#### 4. LA LIBERACIÓN DE LA DIVERSIDAD

Para que se pueda establecer vasos comunicantes entre los diferentes, debemos aprender a abandonar la creencia en una racionalidad central de la historia:

[...] el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades «locales» [...] que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes (Vattimo, 1990, p. 17).



Pero no basta que la diversidad acceda a la palabra, que los llamados metafóricamente «dialectos» sean reconocidos como expresiones de formas distintas de valorar y elaborar lo vivido.

El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de «autenticidad» [...] Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, estéticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío (Vattimo, 1990, pp. 17-18).

La conciencia de la amplitud y finitud de los diversos horizontes culturales de comprensión del mundo contribuye a generar las condiciones del diálogo en medio de la la confusión babélica en la que nos encontramos.

El diálogo es más que el intercambio de saberes. El diálogo no es trueque, es encuentro, simbiosis diferenciada: «Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”» (Taylor, 1993, p. 99). Es decir, el cruce de perspectivas valorativas y horizontes diferenciados de comprensión de lo vivido. Lo que se produce en la fusión de horizontes culturales no es el consenso entre los diferentes, sino la autotransformación de los puntos de vista y la autorrecreación de las identidades: punto de partida de una nueva manera de convivir y habitar la tierra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén (1998). Edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Castells, Manuel (2002). *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, Jacques (1985). Des Tours de Babel (Appendix). En Joseph F. Graham (ed.), *Difference in translation* (pp. 209-248). Ithaca-Londres: Cornell University Press.
- Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 111-130). Barcelona: Paidós.
- Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la relation*. París: Gallimard.
- Heidegger, Martin (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part*. París: Gallimard.

- Maalouf, Amin (2001). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pace, Enzo & Renzo Guolo (2016). *Los fundamentalismos*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Rivera, Eliana (2000). Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas. En Milka Castro (ed.), *Actas del XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal.: desafíos en el tercer milenio* (pp. 5-23). Arica: Universidad de Arica-Universidad de Tarapacá.
- Taylor, Charles (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Ciudad de México: FCE.
- Vattimo, Gianni (1990). Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En *En torno a la posmodernidad* (pp. 9-20). Barcelona: Anthropos.