

BOLETIN DE TEOLOGÍA

Número Especial

Año 30, n° 60

2° Semestre 2014

ÍNDICE

Dossier VIII Encuentro de diálogo: religión y política	
Presentación	3
Comentario de Lidia Beatriz Casquero	4
Comentario de Nancy Falcón	8
*	
<i>Nancy Falcón</i>	
El velo islámico	9
<i>Enrique Puchet</i>	
Relectura: de nuevo, sobre la herencia judeo-cristiana	20
Reseñas	28
Información	33

Boletín de Teología

Directora: Nancy Raimondo

Comité Asesor

Virginia Azcuy (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Marcelo González (Facultad de Teología - UCA, Buenos Aires)

Raúl Fornet-Betancourt (Inst. Missio - Univ. Aachen)

Número especial

Encuentro de Diálogo Religión y Política N. 8 - noviembre 2014

Copyright by Ediciones FEPAI, M. T. de Alvear 1640, 1° E, Buenos Aires.

e-mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito de Ley 11.723. Se permite la reproducción total o parcial del contenido de este Boletín, siempre que se mencione la fuente y se nos remita un ejemplar.

ISSN 0326-792-X

DOSSIER RELIGION Y POLÍTICA
Encuentro de Diálogo

Religión y Política

Sábado 1 de noviembre, 17 hs
Museo Roca, Vicente López 2220- Buenos Aires

Religión y cultura
La mujer en el Islamismo

Recientemente han tomado estado público algunos hechos que ponen nuevamente sobre la mesa de reflexión las relaciones entre la religión y la política, más precisamente, sobre el uso religioso de lo político y/o el uso político de la religión. La anterior reunión de esta serie, en agosto pasado, abordó temas vinculados al uso de símbolos religiosos en el espacio público, en especial el “velo islámico”.

El interés suscitado por este asunto y la conveniencia de continuar ahondando las reflexiones sobre la relación entre cultura y religiosidad con especial referencia a la mujer, nos mueven a convocar a esta reunión, como continuación de la anterior, en la que se exhibirán y comentarán tres videos relativos a estos asuntos.

* * *

Comentario de Lidia Beatriz Casquero

A través de compartir los tres breves videos, solo atendiéndolo como parte de una investigación más profunda y meticulosa, es pertinente arribar a algunas cuestiones a primera vista, algunas que surgen del visionado en particular de los fragmentos, otras, que tienen que ver con las condiciones de producción y circulación de productos audiovisuales en la última década.

En general, partiendo de tomar como referencia el atentado, el 11 de septiembre de 2001 al World Trade Center en New York y al Pentágono, en el Estado de Virginia, podemos situar un recrudecimiento de la imposición de estereotipos culturales con una presencia amplia en los medios de comunicación que profundizaron diversos mecanismos de discriminación y segregación hacía personas y grupos. El mismo episodio precedería a la guerra de Afganistán y a la adopción por el Gobierno estadounidense y sus aliados de la política denominada de Guerra contra el terrorismo, varios de estos conflictos aún en vigencia.

Ahora bien, por fuera de los macro procesos sociales como los citados se dieron (y se dan) procesos de que tienen que ver con la producción mediática que hace de los hechos políticos y sociales una excusa para fomentar con los elementos disponibles toda forma de ridiculizar a quien no cumple con los principios de [en este caso] occidentalidad y normalidad y con esto no implicar ningún “riesgo” de tener que comprender modelos culturales, religiosos, e incluso políticos, diferentes.

En el primer fragmento desde la escenografía (nótese particularmente la gigantografía de fondo al conductor donde se ve un hombre con vestimenta árabe, junto a un niño en primer plano y un planeta, con armamento pesado, en una clara y violenta composición de imagen), hasta el intercambio de preguntas así como los términos de presentación y guía del diálogo tienden hacia esta referencia que hacemos en el primer párrafo. No es menor que la entrevistada, si hacemos una breve búsqueda en Internet sea referida sólo a raíz de sus

posiciones anti-islam, y demás modelos culturales que no coincidan con el “modelo americano”.

Luego, en el segundo video, observamos una entrevista unos años posterior a la citada anteriormente, esta vez en uno de los principales medios de Dinamarca, a Wafa Sultán, célebre en ese momento por recorrer varios medios internacionales entre 2009 y 2011, presentándose como una “sobreviviente” del Islam; en su derrotero mediático y discursivo plantea un islam monolítico, desconociendo todo matiz, y fundamentalmente desconociendo las múltiples corrientes que lo conforman que han sido parte, indudablemente, de procesos históricos profundos que han formado parte tanto de oriente como de occidente.

Por último, hacemos referencia a un nuevo modo de producción y circulación de contenidos que ha entrado en mayor auge desde 2008 hasta la actualidad que es la utilización de redes sociales y canales como youtube y otras páginas, donde muy fácilmente encontramos usuarios particulares que hacen públicas de profundas raíces basadas en la más absoluta ignorancia de las formas de reconocimiento y de los procesos históricos fundantes de los modelos actuales. La virtud y el riesgo de estos nuevos modos radican precisamente en la libertad de mensajes que llaman a los modelos culturales “puros”, que con solo observar ejemplos como el citado muestran las categorías (religión, clases sociales, “razas”, y otras) absolutamente mezcladas y basadas en una supuesta observación cotidiana (cita del audio del video: “un hombre que mendigaba de Europa del Este [...] vino un policía árabe [inferido por rasgos físicos, pues hablamos de la policía *supuestamente* francesa, ya que tampoco queda claro donde transcurren los hechos, se deduce por la serie de videos que el autor sube a su canal]”

Dejamos abierto el debate, dejamos abierta la búsqueda y fundamentalmente, preguntas:

- Si se observan las visitas a cada video ¿hablamos de una sociedad de consumos profundamente racistas? ¿La búsqueda mediante las producciones de cadenas de multimedios (cita CNN o DR2) es la misma que la de usuarios que se

autoproducen pero que en última instancia dejan el mismo mensaje profundamente discriminador?

- ¿A quien interpelamos cuando reflexionamos sobre estas producciones? A los que realizan esos productos o a los cientos de visitas, ¿Podemos hablar de una acción hasta de reconocimiento, una tarea hasta pedagógica, en pequeña escala conduciendo nuestras intervenciones como investigadores, docentes o divulgadores hacia quienes ven de manera reverencial a los discursos de los multimedios?

Por último, una pregunta clásica, pero que no pierde vigencia, podemos aun hablar de grupos que no tengan en su propia historia los aportes de otros, apuntalando el modelo de razas puras, o como pequeños o grandes lectores y educadores, damos un paso hacia la diversidad cultural y el respeto de tantas tradiciones como sean posibles, con la riqueza que esto conlleva y los procesos de reconocimiento mutuo cada vez más necesarios.

Videos

“Arabia Saudita infiltrada en la educación de occidente”

<https://www.youtube.com/watch?v=LjAgUf9MsY>

Youtube, última visita el 4 de noviembre de 2014, video en línea en este link desde junio de 2009

Usuario: Despierta, se vienen tiempos catastróficos

Entrevista a Brigitte Gabriel, presentada como autora de “Because they hate”

(Porque ellos odian) titulada *A survivors story* en programa Headline Prime, CNN, sin referencia de fecha exacta, se puede deducir por las noticias de zócalo que está realizada en 2005/2006.

*

“No existe islam moderado. Los verdaderos musulmanes, según Mahoma y el Corán, son los jihadistas”

<https://www.youtube.com/watch?v=uISwuAPDKPo>

Youtube, visita el 1 de noviembre de 2014, video en línea en este citado canal desde febrero de 2009

Entrevista a Wafa Sultán, en DR2, canal dinarmarqués parte del grupo Denmark Radio de propiedad pública.

*

“Lo occidental es Francia, lo Oriental no”

<https://www.youtube.com/watch?v=E5p86srwYxY>

Youtube, visitado el 1 de noviembre de 2014, video en línea desde septiembre de 2013

Usuario youtube: Carlos Alberto Acosta Azuaje contra el terror.

Producción independiente como la mayoría de los videos de su canal, el link citado está en línea desde 2013.

Comentario de Nancy Falcón

Uno de los impulsos más importantes que recibió la reivindicación de una manera de vestir asociada al Islam, lo dio la llamada polémica del velo que estallo en 2003 en Francia, donde se contabilizaron poco más de mil doscientas cincuenta alumnas que utilizaban el velo en alguna de sus diferentes formas.

A la hora de intentar valorar la decisión del pueblo sobre la conveniencia y la obligatoriedad de una indumentaria propia del Islam me parecen muy útiles los tres ejes de interpretación.

1. Cuál es el grado de autoconciencia que la mujer tiene sobre el uso de un velo, tanto en lo que respecta llevarlo o no como de qué tipo y por qué razones. Las variantes van de la costumbre, a la decisión propia.
2. Por lo que respecta a la voluntad de la mujer, el abanico se extiende desde el uso impuesto al voluntario, y en esa voluntariedad hay que considerar que una determinada indumentaria (*burca*, *chador*) puede ser impuesta a mujeres que llevarían por voluntad propia, otro tipo de ropa.

Video

Link de Hiyab: <http://youtu.be/rPj7kSJhe88>

El velo islámico

Nancy Falcón

Para comenzar a tratar el tema de la indumentaria femenina en el Islam, me gustaría sumarme al pensamiento de la Premio Nobel musulmana iraní Shirín Ebadí cuando dijo que el uso obligado de cualquier prenda de ropa no constituye hoy en día el problema primordial de algunas musulmanas, sino que los problemas más graves del mundo (y no sólo del mundo islámico y particularmente de las mujeres) son la ignorancia, la pobreza y la desunión. Sin embargo, considero que es importante aclarar algunas cuestiones referidas a la indumentaria islámica específicamente en las mujeres, sobre todo porque es un tema muy en boga en occidente y existe mucha confusión al respecto.

Para comenzar a desandar esta cuestión debemos empezar a estudiar el término “velo”. A mi entender el uso de los términos “velo islámico” que se ha popularizado en la prensa occidental es incorrecto ya que no refleja la variedad de vestidos e indumentaria de los diversos países islámicos. Esta variedad que veremos, nos está reflejando que no existe unanimidad en cómo ha de ser la indumentaria considerada propia del Islam, esto se ve plasmado también en la variedad de nombres que recibe en cada país esta vestimenta. Con lo cual, la palabra “velo” no sirve para designar en la actualidad las diversas formas en las cuales la mujer islámica se viste.

Hay que decir que las mujeres campesinas de cualquier territorio del Islam no están acostumbradas a llevar ningún tipo de velo en la cara porque, como es obvio, dificultaría su trabajo.

La diversidad de vestimentas externas que acabo de resumir (y que a su vez tienen variantes según la clase social de las mujeres de los diversos países afectados y según su pertenencia al mundo urbano o al rural) muestra, a mi parecer, que no hay una doctrina clara que sea válida y aceptada por todo el mundo.

Por lo tanto, vale la pena rastrear que es lo que dice el Texto Sagrado.

¿Qué dice el Corán sobre el velo?

Quisiera comenzar ante todo citando algunos capítulos que llamamos Suras, del Sagrado Corán que hacen referencia a la forma en la cual deben vestirse los creyentes musulmanes y musulmanas.

Di a los hombres creyentes que contengan su mirada y guarden sus partes pudendas y castidad. Esto es lo que es mas puro para ellos. Dios se halla perfectamente consciente de todo lo que hacen. Y di a las mujeres creyentes que ellas (también) contengan su mirada y guarden sus partes pudendas, y que no deben ostentar sus encantos salvo lo que se revela por sí mismo; y que bajen sus velos hasta por encima de su pecho, y díles que no ostenten sus encantos a nadie excepto a sus maridos, o sus padres (incluso abuelos y tíos, paternos y maternos) (Corán 24:30-31).

La palabra velo, en árabe *hijab*, se utiliza en el Corán en diez ocasiones, aunque no siempre relacionado con la vestimenta de la mujer, por ejemplo en la sura 38, versículo 32, el término *hijab* refiere a algo que “oculta” y en la sura 41 designa al velo de las personas que no logran ver a Dios en todas las cosas.

El Corán se refiere específicamente a cómo debe ser la vestimenta de los creyentes en dos suras, la primera utiliza la palabra *hiyab* para hablar de la vestimenta femenina, la segunda dice:

¡Oh Profeta (más ilustre)! Di a Tus esposas y tus hijas, así como a las mujeres (las esposas y las hijas) de los creyentes, que se pongan sobre sí mismas alguna parte de su ropa externa (cuando estén fuera de sus hogares y cuando estén ante los hombres con los cuales no está prohibido casarse por ser consanguíneos). Esto es mejor y

más conveniente para que sean reconocidas (y respetadas por su dignidad y decoro) y que no sean acosadas. En verdad que Dios es indulgente y Compasivo (Corán 33:59).

Aquí Dios le revela al Profeta las razones por la cual la mujer creyente debe vestirse de forma decente (aunque no especifica la forma en la cual debe vestirse) por dos razones: la primera para ser reconocidas como musulmanas y por ello respetadas en su comunidad y la segunda para que no sean acosadas por los demás, es decir, por los que no profesaban la fe islámica en ese momento. El término que figura en el texto coránico es el de *jalabihinna*, que corresponde a la prenda de vestir externa de aquella época.

Los fragmentos citados anteriormente permiten imaginar que con el clima de Arabia sus habitantes estaban en sus casas con poca ropa o incluso sin ella. Algunas narraciones de occidentales viajeros, como el médico británico Doughty (1843-1926) que vivió con los beduinos de Arabia y escribió que las mujeres iban generalmente desnudas.

Finalmente el Texto Sagrado incluye una serie de recomendaciones a todos los musulmanes de la época sobre cómo se han de comportar con la familia del Profeta. Una de ellas dice:

¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos de que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea la hora. Cuando se os llame, entrad y cuando hayáis comido, retiraos sin poneros a hablar como si fuerais de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Dios, en cambio, no Se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto (a las mujeres que os sirven), hacedlo desde detrás de una cortina (Corán 33. 53-55).

Vale la pena señalar que la palabra traducida por “cortina” es *hijab*, que en el futuro servirá para denominar el “pañuelo islámico” tal como he dicho. El término figura seis veces más en el Corán y en todos los casos hay que

entenderlo, sin ningún género de duda, como cortina, velo o similar. Hay que decir también que nunca se refiere a algo que afecte a la manera de vestir de las mujeres. Como por ejemplo:

Cuando recitáis el Corán, tendemos un velo opaco entre ti y los que no creen en la otra vida (17:45).

A ningún mortal le es dado que Dios le hable si no es por inspiración, o desde detrás de un velo (42-51).

En el ámbito político se utilizará también la palabra *hijab* para designar la separación que se establecerá entre el califa y los súbditos. En este sentido los diccionarios árabes y los lexicográficos clásicos definen *hijab* como “lo que impide que algo se vea, lo que esconde otra cosa” y relacionan la raíz con el hecho de poner un obstáculo, de obstaculizar, sin ninguna mención expresa a la mujer y dando como sinónimo el término *sitar*, a su vez sinónimo de cortina.

¿Cómo era la sociedad pre-islámica?

Pero entonces, ¿cuándo las musulmanas comienzan a usar este “velo” o comienzan a cubrirse y porqué? Para responder a esta pregunta es necesario conocer un poco cuál era la situación de la mujer en la época pre-islámica.

La mujer de la sociedad árabe pagana sufría grandes injusticias y estaba expuesta a diversos tipos de humillación antes que comenzara la misión del Profeta. Se trataba a la mujer como una posesión material que era descartada a voluntad por su tutor. No tenían derecho a heredar de sus padres ni de su esposo. Los árabes crían que la herencia sólo debía tratarse entre quienes tenían habilidades físicas, como por ejemplo, los que podían montar a caballo, pelear, obtener botines de guerra y proteger el territorio de su tribu o clan. Ya que una mujer no tenía normalmente estas habilidades, ella misma era parte de la herencia a ser repartida como cualquier otro bien material tras la muerte de su marido. Tampoco tenía la mujer libertad para opinar sobre su matrimonio, con el hombre que le tocaba en suerte casarse sino que era simplemente

entregada a su marido. Si su esposa la divorciaba no tenía derecho a volver a casarse.

En principio el nacimiento de una mujer en la familia era considerado una desgracia, un motivo de vergüenza y carga para la familia, tal es así que algunos de los árabes enterraban vivas a sus hijas. El único honor que se le brindaba a la mujer durante la era pre-islámica era la protección de su persona, familia y tribu, y la venganza contra aquellos que la humillaran o la deshonraran; de todos modos, lo hacían más por demostrar su orgullo, dignidad y el honor de su tribu que por brindarle cuidado a la mujer.

Cuando el Islam llega a este tipo de sociedades, cambia profundamente la visión que se tenía de la mujer, el Corán les habla directamente a las mujeres sin distinción alguna en el plano de lo humano con los hombres:

Los creyentes y las creyentes son aliados unos de otros, ordenan el bien y prohíben el mal, cumplen con la oración prescrita, pagan el zakat y obedecen a Dios y a Su Mensajero. Dios tendrá misericordia de ellos; y Él es Dios, poderoso, Sabio (9:71)

En otro sentido la igualdad entre el hombre y la mujer es algo imposible ya que poseen diferencias físicas, mentales, emocionales, y cualidades psicológicas y habilidades innatas cada uno. Si la igualdad absoluta entre los miembros de un mismo sexo es imposible por sus diferencias naturales en cuanto a su fuerza y otras cualidades, definitivamente será imposible igualar los sexos opuestos. Dice el Corán:

Y todo lo hemos creado en pareja, reflexionad pues (sobre la gracia de Dios) (51: 49).

El Corán en varias oportunidades al referirse a la creación tanto de la naturaleza como del hombre hace mención a las diferencias naturales que existen en cada uno de ellos. Incluso los átomos tienen esta dualidad, con roles interrelacionados y complementarios de las partículas e iones negativos y

positivos y sin embargo cada uno es una parte integral de todo el sistema binario de la vida.

El trato hacia la mujer y el hombre en el Corán es igualitario: ambos son iguales en cuanto a su humanidad, ambos fueron creados de una misma fuente. Cada uno es un complemento del otro, como dos géneros de una misma especie. Tanto el hombre como la mujer tienen las mismas obligaciones religiosas (cinco pilares) y son tratados de igual manera, con lo cual reciben la recompensa de Dios por igual.

En relación a la educación el Islam le otorga los mismos derechos que al hombre en cuanto a la educación. El Profeta Muhammad ha dicho que

Buscar el conocimiento es una obligación de cada musulmán (es decir, hombre o mujer)

Con lo cual, a diferencia de lo que vemos hoy en día, la revelación que vino a traer el Profeta al mundo, reconoce el estatus de la mujer y también sus derechos. Según el Corán la mujer y el hombre deben vestirse con decencia, de un modo que no llame la atención en su entorno.

El *hijab* entonces es protección, en esa época cumplió la función de reconocimiento de quien era musulmana y quien no. La obligación del *hijab* era proteger a las musulmanas, ya que había una amenaza de muerte para aquel que sabiendo que eran creyentes, les hacían daño.

Los cambios de actitud ante el velo: ¿símbolo de sumisión o rebeldía?

Desde la perspectiva de las mujeres arabo-musulmanas el uso del velo puede ser tributario de decisiones muy diversas: resistencia, reafirmación identitaria, estrategia de movilidad, y también de sumisión o como símbolo del Islam político. En palabras de la feminista iraní Valentine Moghadam: la interpretación del *hiyab* como “símbolo de sumisión” es una “interpretación de nuestra cultura” y subraya que “en determinadas sociedades musulmanas es

percibido, incluso, como una forma de protección contra el machismo imperante”.

Pero esto no es siempre así, existen muchos lugares en donde actualmente el velo es una obligación legal y en los cuales muchas mujeres extranjeras y que no profesan el Islam deben usarlo también de forma obligatoria, como también aquellas mujeres musulmanas que eligen no usarlo. En estos países (Arabia Saudita, Irán) la mitad femenina de la población se hizo invisible por arte de magia, volvió a la esfera doméstica y dejó de participar en la vida pública.

Pero la cuestión del velo y la imposición de su obligatoriedad, puede ser pensado como una estrategia de distracción a los problemas reales de las economías de estos países, como por ejemplo, el gran desempleo, el analfabetismo, y la marginación de las mujeres árabes y musulmanas.

A principios de los años 90 una antropóloga libanesa Nadia Khouri. Dager, elaboró una encuesta sobre la aceptación del uso del velo o similares entre la sociedad de su país. La secuencia numérica de las respuestas de las mujeres sobre esta cuestión fue la siguiente (de mayor a menor):

1. Velo como instrumento de su propia liberación, y con él obtenían la libertad de movimiento, sobre todo en las ciudades (transporte público, mercado, calle).
2. Velo como instrumento de seducción que ayuda a lucir el cuerpo y estilizarlo.
3. Para las mujeres de ámbitos rurales el velo se lleva porque es un símbolo de la ciudad.
4. Velo como señal de proclamación de su virginidad lo que les permite encontrar marido más fácilmente.
5. Velo llevado por fe

De un tiempo a esta parte, con la caída del comunismo, Occidente acentuó las diferencias con la religión y la cultura islámica y ese enfrentamiento originó una doble reacción: por un lado, algunas musulmanas optaron desde entonces por afirmar su condición religiosa y reivindicar sus costumbres tradicionales, haciendo patentes sus creencias mediante la utilización del velo. Por otra parte

decían considerarlo un signo de afirmación islámica frente a la imposición de los modelos de la cultura occidental. Antes que un símbolo de sumisión es señal de rebeldía

En este sentido, y “aunque choque”, subraya Waleed Saleh, un catedrático de Historia del Islam Contemporáneo, “antes que un símbolo de sumisión es señal de rebeldía como pudiera serlo el uso de la barba entre los jóvenes progresistas de los años sesenta en España”. Waleed Saleh también constata que el uso del velo ha aumentado en los últimos años entre las más jóvenes y no es raro ver en algunos países musulmanes a madres de 50 ó 60 años que van sin velo, acompañadas de sus hijas jóvenes que sí llevan *hiyab*. “Entienden que es una especie de autoafirmación”, afirma Saleh.

Dos trabajos de investigación a destacar sobre esta temática son el de Angeles Ramirez “La trampa del velo” y Leila Ahmed “A quiet revolution”. Ambos textos analizan las conexiones entre la reactivación del Islam y la proliferación del pañuelo en los países de la región arabo-islámica y de Occidente. Las autoras discuten las aparentes contradicciones de un proyecto que, al tiempo que concede una importancia fundamental a un modelo de género basado en el pudor y por tanto en la segregación, proporciona un nuevo campo de acción política para las mujeres, a las que se considera imprescindibles en la lucha contra el imperialismo europeo y americano. El pañuelo es una de las principales señas de identidad de los grupos islámicos y en este sentido las mujeres son imprescindibles. ellas no sólo (de)muestran su espiritualidad poniéndose el pañuelo, sino que además hacen visible este proyecto de reforma política. Y es en este punto en el que los dos libros se diferencian, complementándose. Mientras Leila Ahmed inclina la balanza hacia una lectura más política de esta “revolución tranquila” protagonizada por algunas mujeres musulmanas, Ángeles Ramírez, pone en relación la cuestión espiritual con el proyecto socio-político implícito en lo que caracteriza, siguiendo a Haenni¹, como una revolución conservadora. A la hora de intentar valorar la decisión del pueblo sobre la conveniencia y la obligatoriedad de una indumentaria propia del Islam, me parecen muy útiles los tres ejes de interpretación que señala la estudiosa Gema Martín Muñoz.

1. Cuál es el grado de autoconciencia que la mujer tiene sobre el uso de un velo, tanto en lo que respecta llevarlo o no como de qué tipo y por qué razones. Las variantes van de la costumbre, a la decisión propia.

2 .Por lo que respecta a la voluntad de la mujer, el abanico se extiende desde el uso impuesto al voluntario, y en esa voluntariedad hay que considerar que una determinada indumentaria (*burca, chador*) puede ser impuesta a mujeres que llevarían por voluntad propia, otro tipo de ropa.

Algunos ejemplos de las situaciones en las que se puede encontrar una mujer islámica en relación al velo pueden ser las siguientes:

- Con el apoyo de su familia rechaza el *burca* impuesto en Afganistán ya que considera que según el Islam basta con que lleve un pañuelo;
- Con el apoyo de su familia y contra el estado se pone velo en Turquía (donde el estado es laico y hasta hace poco tiempo estaba prohibido el uso del velo en universidades tanto de estudiantes como de docentes);
- De acuerdo con su familia y en contra del estado y de la sociedad se pone velo en Francia.
- Presionada por la familia y el barrio se pone velo en Marruecos pero no en Francia.

Las últimas polémicas en Occidente

Uno de los impulsos más importantes que recibió la reivindicación de una manera de vestir asociada al Islam, lo dio la llamada polémica ley del velo que estallo en 2003 en Francia, En 2003, una comisión de reflexión (la comisión Stasi) estimó que los símbolos religiosos ostensibles estaban en contradicción con las reglas laicas del sistema escolar francés. En diciembre de 2003, el presidente francés Jacques Chirac decidió reaccionar según las recomendaciones de la comisión Stasi, haciendo preparar una ley que pudiera ser aplicada en septiembre, coincidiendo con el nuevo curso escolar. El 10 de febrero de 2004, la Asamblea Nacional francesa votó a favor de la ley por amplia mayoría (494 contra 36).

El Senado la aprobó definitivamente el 4 de marzo con 276 votos a favor y 20 en contra, donde se contabilizaron poco más de 2250 alumnas que utilizaban el velo en alguna de sus diferentes formas. Seis chicas ese mismo año fueron expulsadas de sus respectivos colegios porque insistían en asistir veladas. A fines del 2004, una ley impedía llevar símbolos religiosos ostensibles en las escuelas públicas, esto restringió más el uso y provocó todo tipo de protestas y manifestaciones.

La polémica se centró en la discusión sobre si el velo es un signo cultural o un signo de discriminación que padece la mujer musulmana.

El conflicto se extendió y ya no sólo afectaba a las alumnas musulmanas sino también a algunas docentes. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos se pronuncia en contra de una profesora que se había convertido al Islam y que ejercía llevando pañuelo en la cabeza. El argumento del tribunal fue: el impacto que podía provocar la exhibición del velo en sus alumnas de menor edad porque podían ser “fácilmente influenciable” (hablar de la diversidad, del respeto) la identidad se construye en la alteridad, si no interactúo con un otro no puedo hacerme a mí mismo. Dialéctica hegeliana.

Hay que aprender a discernir entre el uso obligado de algo y el velo como tal. Toda obligación impuesta por fuera de la libertad humana va en contra del espíritu del Islam, el Sagrado Corán dice: “No hay coacción en materia de fe”. Con lo cual cada musulmán rinde cuentas con Dios y nadie más en cuestión de fe.

Una cosa muy diferente es el velo que se lleva por decisión propia de cada mujer y otra es que no tenga otro remedio que ponérselo, sea porque la obliguen las leyes de su país, por imposición familiar o porque no haya estado educada en la libertad de escoger.

El problema del *hijab* es un desplazamiento del verdadero conflicto: el de la desigualdad entre las personas y el respeto por las diferencias.

Lo ideal es que todas las mujeres, musulmanas o no, vistan como quieran, pero que también sean respetadas en la sociedad si es que eligen llevar el velo. Lo central aquí es el derecho a la igualdad de las diferencias, al trabajo y a la educación sin ser discriminadas por una forma diferente de vestir o de religión y por el respeto por lo que hayan de decir las mujeres musulmanas que decidan llevar el *hijab*. El problema más urgente es quitar los velos de las mentes. Mas que sacar la religión de la cotidianidad y prohibir hablar de religión y política hay que llamar al dialogo, hay que hablar y respetar las diferencias.

Relectura: de nuevo, sobre la herencia judeo-cristiana

Enrique Puchet C.
UdelaR, Montevideo

“No odiarás en tu corazón a tu hermano” (AT)
“Si no tengo caridad, no soy nada” (NT)

Cuando, como es hoy el caso, proliferan manifestaciones de tipo religioso - los llamados “cultos”- y consta que ellas llegan a un público numeroso al que satisfacen con “bendiciones” y exaltaciones grupales, es hora de que los intelectuales humanistas, que por vocación y formación se pretenden rigurosos, se decidan a ponerse a prueba. Será cuestión de demostrar que, respondiendo al desafío -asumiéndolo como tal-, hay algo mejor que ofrecer a gentes, compatriotas o no, para quienes el pastor electróni-co es incuestionablemente un “salvador”.

Es cierto que, contra lo que suponemos, el desafío puede no ser perci-bido, y es verdad que hay siempre un beneficio posible en acogerse a la calma estudiosa de claustros y de cubículos. Pero, ¿no es un refugio ilu-sorio, como lo son todos? Mientras vamos y venimos con nuestros proyectos de investigación absteniéndonos de salir a la luz pública; mientras las páginas de Internet nos traen el último eco *oxonian* o *sorbonnard*, palabras harto más encendidas transmiten mensajes que oscilan entre lo increíble y la manipulación provechosa, entre la sobreexcitación agradecida y el fana-tismo amenazador. Nuestra Universidad estatal incluye entre sus cometidos contribuir a la comprensión de los temas de interés general. Lo son, indu-dablemente, las creencias operantes en el medio y su hogar en institucio-nes dotadas de visible poderío. A partir de ahí, es claro que no hay que pensar en dictar sentencia desde la cátedra -

¿quién oiría?-, ni, menos aún, en llamar a los poderes públicos para que ejerzan censura sobre predi-cadores y creyentes. Necesitamos confiar en los métodos progresivos de es-clarecimiento, en las herramientas que desde siempre provee el libre examen. Quizás, un nuevo campo, bien real e inmediato, en el que batallar. No hacen falta cruzados sino pensadores inquietos que vuelven a preguntarse -el eminente Erasmo ha dado el ejemplo- si tradiciones que han es-tado en la base de nuestra cultura tienen todavía capacidad de orientar y si cierta desmesura fideísta hoy reinante no será el reverso del **olvido** de “modelos” históricos que nos hemos acostumbrado a desestimar.

En este campo, nuestra hipótesis es que nuestras prácticas sociales, las educativas en particular, han venido pronunciando juicios inapelables sobre la gran cuestión de **qué** y **cómo** creen los ciudadanos y sobre la medi-da en que las voces del pasado “occidental y cristiano” han de merecer crédito o atención seria. Hemos decretado: que la formación de sujetos consiste en montar planes de estudio enciclopédicos asistidos por parti-das presupuestales; que, en cuanto a tradiciones, es prudente que nos man-tengamos alejados del “perro muerto” judeo-cristiano, el cual no ha entrado en descomposición sin antes grabar a fuego un estigma de inhibición y de culpa. Conviene saber que esta doble consigna no es, siquiera, una im-pronta **positivista** en nuestra cultura, puesto que los comteanos han **condenado** el enciclopedismo y se han mostrado partidarios de fomentar una inteligencia social que incline a “vivir con otros”: en la práctica, el **altruismo** de Comte difiere poco de la *agape* paulina. Se ha tratado, más bien, del progresivo desgaste de una Ilustración que, poderosa en su primera adopción, no ha conseguido volverse a vivificar. Entre nosotros, al decaimiento han seguido los juicios infundados. Así, nuestro glorioso antepasado, José P. Varela, suele aparecer como un maniático de la autar-quía escolar, siendo que, desde el comienzo de su carrera, 1869, se le po-día oír decir que “la escuela en su organización definitiva debe ser un mundo pequeño donde los niños piensen, sientan y se agiten como los hombres”.

¿Cómo hacer?

Si el diagnóstico es certero, permite entender por qué los cultos salvacionistas y benéficos, con su ilogismo y sus expresiones paroxísticas, se han apoderado de sectores importantes de las poblaciones. Puede que el alma no exista, pero es innegable que hay quienes entregan sus almas a sus mentores. No sólo la naturaleza exterior: también la naturaleza humana aborrece el vacío.

De los intelectuales como individuos no se pueden reclamar respuestas sistémicas. Pero sí les incumbe llamar la atención del gran público, y hacer esto remitiéndose a lo que es su esfera predilecta: los libros y su interpretación, el deleitable y fecundo mundo de las **relecturas**.

Puesto que el debate se entabla en torno a las incitaciones de las que la fe es vehículo, es normal que las relecturas versen sobre documentos re-ligiosos; un error común es la creencia de que la neurociencia sirve para enderezar fideísmos que juzgamos erráticos. Más: como nadie puede saltar sobre su sombra, los textos apropiados son los de la Biblia judeo-cristiana. Allí conviene ensayar nuevas lecturas, por cierto que sin afiliación confesional y, en lo posible, sin preconceptos.

Ciertos pasajes bíblicos harán ver que el intento de volver a extraer de ellos una inspiración para nuestro tiempo -reflexiva pero inequívoca-, no es una empresa abocada al fracaso. En todos los casos, importa abstenerse de lo que antes desechamos: el espíritu de Cruzada. La condición es re-correrlos con el mismo afán de aprender que se dedica a un tratado cientí-fico o filosófico o, aún, a una gran novela de los dos últimos siglos. Si acaso, con la inquietud de estar pisando un campo minado tras batallas con frecuencia inmisericordes.

Ética social

Para una asimilación productiva de esta tradición, es indispensable trascender cierta clase de **emocionalismo** que obtura derivaciones que son sustanciales. (Si se objetara que esta precaución sobreviene sólo en aquellos que tienen una

experiencia imperfecta del **amor** que el griego neotestamentario llama *agape* y cuyo elogio se lee, paradigmáticamente, en la 1era. Epístola a los Corintios, contestaríamos que, **desde el comienzo**, lo que aquí se ofrece es una búsqueda de significado, la cual, como toda búsqueda, supone carencia inicial.) Así, “Ama a tu prójimo”, tiende a encerrarse en una sentimentalidad infecunda, en una especie de regodeo en la autosatisfacción de los puros de corazón. Lo que a nuestro entender levanta conceptualmente las barreras es preguntarse **qué hace** el que ama de este modo. Es claro que la tonalidad afectiva ha de estar presente; que es respecto del Otro con quien simpatizo que se despliega la capacidad que traduce el término “amor-caridad”. Nos movemos en una esfera de descripciones que fácilmente yerran el blanco. Nuestra convicción es que hay un ingrediente que no puede ser omitido: el amor de que aquí se trata implica **servicio al Otro**; y no en el modo de “hacer por el Otro”, sino para que se recupere de su debilidad. Para decirlo con palabras del helenismo: el amante quiere que el amado se sobreponga a la invalidez que le impide alcanzar el estatuto de con-viviente pleno. Se ayuda a que el decaído se ponga de pie, física y moralmente. Hablando en estilo kantiano: la asistencia es un medio para que el asistido se restablezca como fin **para sí mismo**¹.

Conocidísimos pasajes bíblicos admiten ser leídos en esta clave de **ética social**. Es verdad que se corre el riesgo -sobre todo, en nuestros días- de que se objete que este epíteto, “social”, sea aplicado a mínimos incidentes en los cuantitativo y a declaraciones abstractas no acompañadas de planes de vasto alcance. Es difícil que el reproche deje de oírse. Sin embargo, no es concluyente:

1. Porque, a menos que lo colectivo esté animado de afán regenerador, de filantropía, no se ve cómo se hablaría de em-peños dirigidos **a seres humanos**;
2. Porque enunciados para ser oídos por connacionales en relación con exógenos -es el caso de Levítico 19- contie-nen lo que se necesita para implicar un compromiso con la vida histórica, con la existencia de colectividades en su concreta vinculación mutua.

a) En el evangelio de Lucas (10:25ss.), se asiste, creemos, a ese des-plegue de la compasión que, a partir de un núcleo emocional insuprimible, se prolonga en actos de disponer **medios** en poder de los cuales el desvalido conseguirá restablecerse. Se trata, como es sabido, de poner en claro la sentencia: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, que remonta (nunca se lo ha ignorado) a lugares del Antiguo Testamento igualmente clásicos. ¿Quién ve al Otro como su prójimo merecedor de amor (*agape*)? Pues, aquel que, como el samaritano, se apiada activamente de la víctima, cura sus he-ridas e, inclusive, le hace sentir que la suya no es una especie de depre-dadores. Sin un movimiento originario -hacer suyo el infortunio ajeno-, na-da se pondría en marcha: “Cuando lo vio, se movió a compasión...” Pero, en-seguida, el compasivo **obra** para que su prójimo resulte devuelto al mundo de los seres aptos para continuar sus vidas por sus propios caminos y con sus recursos propios: paga al posadero para que asegure este restablecimiento que no tendrá otro beneficiario que el restablecido mismo. Este segundo paso es la prolongación del primero: el samaritano que implementa **medios** es el mismo que el que **se conduele**. Sin él, la conmiseración inicial corre el riesgo de extenuarse en efusión y de encallar en auto justificación (a este frac-a-so se han atenido, al parecer, los que no entienden de qué se trata). Se diría que la *agape* del evangelio no está lejos de la magna empresa reparadora que es el Estado de bienestar.

Si luego se pregunta si tal actitud es sostenible respecto de sí mismo, -curiosidad tal vez oriunda de la sutileza maliciosa de los “doctores”-, la respuesta es que, efectivamente, el “amor de sí” integra esta constela-ción de disposiciones que atañen a la persona. La condición para que sea practicable no es otra que la del amor al prójimo. Para que la autoestima no decaiga en omnipotencia, o, quizás -tentación de los extremos-, en regodeo en una impotencia que reclama la constante atención de los demás, es preciso que el sujeto se elija miembro hábil de la comunidad de los hombres (¿es li-cito usar aquí *koinonía*?) y se niegue formalmente el derecho a menoscabar sus poderes. Se amaré a sí mismo como a los otros: sustentándose activamen-te, sin permitirse excusas.

b) El bien conocido capítulo 19 de Levítico muestra cómo, en este pre-cedente de la postura cristiana, el precepto que manda amar al prójimo (ver-sículo 18)

ocupa un lugar prominente en la medida en que desentrañan su sentido las recomendaciones más variadas de la **ética social**. Todas confluyen en proscribir fraudes, mezquindades y gestos malevolentes. El espíritu de rectitud inspira este código heterogéneo que no deja dudas acerca de la opción por una sociedad de convivientes confiables. No sabemos qué es amar a menos que lo traduzcamos en benevolencia.

En esta contextualización, el texto bíblico alcanza un alto nivel de intensidad cuando se dice:

“Si un extranjero se establece en vuestra tierra, en medio de vosotros, no lo molestareis, será para vosotros como un compatriota más y lo amarás como a ti mismo, pues también vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto” (vv. 33-34).

Tanto más cuanto que el autor no cree que se produzca en su discurso hiato alguno al agregar con naturalidad:

“No hareis injusticias en los juicios ni cometeréis fraude en pesos y medidas. Tened balanzas justas...”.

Sucesivos muros de incompreensión, que condenan a estos escritos neo- y vetero-testamentarios a representar no se sabe qué variantes de la hipocresía o de la mediocridad sin horizontes, han impedido que se abra paso una evidencia que de otro modo sería irrecusable: la indescionocible certeza de que, al lado de la tradición greco-latina, un poderoso ascendiente hebreo-cristiano ha alimentado buena parte de lo que entendemos por “carácter ético”. Si, ahora, una y otra herencias necesitan ser revisadas, importa mucho que sepamos qué es exactamente lo que nos disponemos a abandonar y qué recursos de reconstitución han de quedarnos entre las manos: la sistemática omisión de mandamientos cualesquiera es, quizás, una revuelta heroica, pero no es una respuesta prometedora.

Las maneras de ejercer influencia son variadísimas. Arriesguemos un ejemplo. No nos es posible leer a Hegel educador, rector del Gimnasio (Liceo) de Nuremberg, sin presentir que sus alusiones a una “interioridad sustancial”, a un “contrafondo interno”, no hubieran podido darse sin la meditación que el filósofo había dedicado (¿sólo por una vez?) a la vida de Jesús. La reflexión sobre el clasicismo gravita en un sentido de hondura personal que no resulta inteligible sobre la exclusiva base del helenismo.

Reconozcamos que estudiosos de lo pasado han exhibido mayor lucidez y receptividad que la que exhiben pensadores -filósofos, pedagogos- que, sin embargo, afirman consagrarse a justipreciar lo que ha sido valioso en la historia. Medio siglo atrás, André Aymard y Jeannine Auboyer, al concluir su capítulo sobre los Hebreos, escribían:

“El inmenso alcance del papel futuro de Israel finca en haber empezado a liberar al hombre de la masa colectiva, y hacerlo precisamente en el dominio religioso, en el que la integración era lo dominante. [...] Se sembraron gérmenes imperecederos, y éstos, potenciados por otras influencias, originarían cosechas espirituales de las que aún hoy siguen nutriéndose millones de seres humanos” (*Oriente y Grecia antigua*; 1963).

c) La brevísima carta de Pablo a Filemón da todavía que pensar. Sería un error, -aunque un error quizás bien inspirado-, leerla como si recomendara un método para transformar paso a paso a los siervos en libres, habría que retroceder ante la magnitud cuantitativa de la empresa. El texto es elocuente por la concisión con que señala qué es lo que está en juego en el cambio por el que la relación de servidumbre cede ante una nueva especie de vinculación: la de amistad entre iguales. Pablo pide a Filemón que reciba a Onésimo, el esclavo fugitivo, “no ya como a esclavo, sino mejor que como a esclavo, como a hermano carísimo” (v. 16). Desde luego, media la circunstancia de que Onésimo es ahora cristiano, ha renacido a través de la fe. Para un lector de nuestro tiempo, eso debe significar que, esta vez, la fe ha sido un vehículo apto para anunciar un hecho de pleno sentido **humano**: la comunidad de índole que hace que mi

prójimo sea mi igual. En esa medida, por mera Justicia profana, el cristianismo tiene que ser contado entre los acontecimientos de los que la filantropía, en sentido etimológico, recibió uno de sus impulsos decisivos.

Otros “hermeneutas” -ellos, sí, merecedores de ese nombre- dirán lo que es preciso acerca del recuento con palabras que vienen recibiendo un olvido innecesario. Subsisten por cierto enigmas, y estos demandan las aptitudes combinadas del pensador y del filólogo. Ocurre, por ejemplo, que en la misma epístola paulina, versículo 16, al pedir al amo que recupere como hermano al que perdió como esclavo, se le dice que el prójimo recuperado ha de serle grato, “no sólo desde el punto de vista material, sino también del cristianoQ. Otras versiones traen: Qno sólo como persona...” y “según la ley humana...”. Y es el caso que, en el original, se encuentra: *en sarkí*, giro desde el que no parece aventurado retroceder al término *sarx*, “carne”, como en efecto traducen de Reina de Valera (“en la carne y en el Señor”), Pero, entonces, ¿no se estaría haciendo lugar a la **autonomía** del orden humano en la forma de la fraternidad que nace de la primigenia identidad en carne y hueso?

Asuntos hay de los que seguir ocupándose.

Nota

¹ Hay que repasar el notable discurso de Lisias, al comienzo del *Fedro* platónico, para tener la vivida impresión de cuál es ese tipo de amante que se planta, literalmente, en la vereda de enfrente del amor-caridad. Ese amigo tiránico, que sólo quiere que el amado esté -exangüe y sin fines propios- en las férreas manos de su benefactor, es el exacto e irreconciliable opuesto del que beneficia para que el débil llegue a poseerse a si mismo. Nadie debería privarse, como materia de reflexión, de los “modelos” clásicos, que ejemplifican posibilidades que están siempre al acecho como vías falsas. En este caso, el contraste es aleccionante.

RESEÑAS

CARLOS ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO, *Un mestre no ofício: Tomás de Aquino*, São Paulo, Paulus, 2011, 116 pp.

El autor ha sido miembro de la Orden Dominicana a la cual debe como él mismo lo cuenta en la contratapa- su encuentro con Tomás y también consigo mismo. La presentación del Angélico, en este pequeño libro (acompañado de CD), sin perder objetividad, no está exenta de comprensible afecto. Como el autor ha dicho en otras oportunidades, Tomás de Aquino goza de un dudoso prejuicio: el prejuicio a favor. Además, en nuestra sociedad actual, y como aventura al comienzo, es posible que muchos no oyeran ni siquiera su nombre; tampoco es un santo popular, pero era un maestro en su oficio, al que describe como arquitecto de ideas. La presentación se divide en dos partes: El Maestro y La obra.

La vida del Maestro está contada con sencillez y concisión: sus primeros tiempos, su paso por París, la vuelta a Italia, su docencia en Nápoles, su paso por Orvieto, su segunda estadía en Roma, la segunda de París y la vuelta a Nápoles, hasta el final camino al Concilio de Lyon. No se ha omitido nada de lo esencial y el lector no especializado (destinatario del libro) puede hacerse una clara idea de cómo era la vida de un fraile académico exitoso en el siglo XIII.

La segunda parte resume toda la obra en la más arquitectónica, la mejor lograda (pese a estar inconclusa) puesto que muestra acabadamente su método, su sistema y el entramado esencial de sus ideas: la *Suma Teológica*. Do Nascimento nos indica en primer lugar cómo se escribe una suma, es decir, cómo se organizan sus partes, como se articulan y cómo es la estructura de cada una de ellas (artículos, cuestiones). Luego expone someramente el contenido de cada una de las tres partes, sirviéndose, para encabezarlas y presentarlas en general, de la explicación de sus respectivos prólogos.

El final no escatime una historia real que pocos conocen y casi nadie menciona: el tratamiento de su cadáver. Se le cortó una mano que guardó como reliquia su hermana Teodora, de la cual el pulgar fue entregado al Cardenal Hugo de Ostia; los monjes de Fossanova lo decapitaron y por un tiempo su cabeza anduvo por distintos lugares hasta ser nuevamente colocada con el cuerpo; y los monjes, siguiendo una práctica tradicional, hirvieron el cadáver en vino para separar la carne de los huesos y guardar estos últimos como reliquias que fueron objeto de disputa entre varios interesados. Paralelamente, concluye con ironía el autor, también el pensamiento de Tomás sufrió

lesiones: condenaron algunas de sus tesis en 1277, fue blanco de las disputas entre dominicos y franciscanos y estos escribieron mucho contra él durante siglos; y ni siquiera entre sus seguidores hubo consensos. Se produjeron, desde el siglo XV, muchos manuales que pretendían seguirlo (*ad mentem sancti Thomae*) reduciendo su rico contenido a un conjunto de tesis, proceso que acabó en *Las 24 tesis tomistas* (Congregación de Estudios, 27 de julio de 1914) pretendiendo ser la expresión de la auténtica doctrina filosófica de Tomás. Pero el Aquinate esta más allá de estas simplificaciones. Do Nascimento, por otra parte, no considera que el problema del acuerdo entre fe y razón fuera el tema central de los medievales; y en el caso concreto en estudio, se trataba a la vez de un creyente y de un pensador racional y crítico; en virtud de sus argumentos intenta mostrar que es razonable e incluso necesario traspasar lo que sabemos para llegar más allá, de modo que entendamos para creer.

La pequeña obra se cierra con una bibliografía complementaria y un cuadro sinóptico de las cuestiones sobre el derecho y la justicia, que dan una idea de la complejidad estructural y argumentativa de toda la Suma. Un libro breve, sencillo y oportuno para ilustrar a nuestros contemporáneos sobre un pensador ejemplar de la Edad Media.

* * *

JORGE MARIO BERGOGLIO – FRANCISCO, *Biblia, diálogo vigente: la fe en tiempos modernos*, Conversaciones con Abraham Skorka y Marcelo Figueroa, Compilado por Marcelo Figueroa, Buenos Aires, Planeta, 2013, 348 pp

Desde el 18 de octubre de 2010 al 26 de diciembre de 2012 se grabaron 31 programas de televisión en el Canal 21 del Arzobispado de Buenos Aires, que contaron con la presencia del Cardenal Jorge Mario Bergoglio, el Rabino Abraham Skorka y el Pastor Marcelo Figueroa, quien a su vez se encargó de la conducción periodística del ciclo. Estos encuentros se suspendieron con la elección del Card. Bergoglio como Papa, quedando, para un futuro indefinido, el programa N. 32, que iba a versar sobre la amistad, algo que, como señala Figueroa, de hecho había sido la experiencia de los tres durante todo el tiempo. El programa tuvo, *a posteriori*, algunos éxitos y recompensas como el Premio Martín Fierro en 2013, circunstancia a la que no fue ajeno, seguramente, el hecho de que uno de los participantes resultó ser el primer Papa latinoamericano. Poco después surgió la idea de editar las desgrabaciones de los videos en forma de

libro, tarea que también correspondió a Marcelo Figueroa. El mismo compilador nos advierte sobre su trabajo: transformar las desgrabaciones fieles de los encuentros (realizadas por Andrés Eidelson) en un lenguaje escrito, y “...por cuestiones de espacio y análisis crítico de las alocuciones que presencié y escuché varias veces, me tomé la libertad de seleccionar y agrupar conceptos y opiniones. El libro, entonces, es fiel a lo dicho en los programas pero es, literariamente hablando, un texto para ser meditado, releído y debatido” (p. 12).

Naturalmente los temas de cada encuentro y el orden de los mismos se han mantenido, añadiendo a cada uno, una breve introducción de Figueroa, que a veces aclara cómo surgió el asunto, o un recuerdo referido a Bergoglio, a veces a Skorka, o bien algún texto literario o religioso adecuado a la cuestión enfocada. Los temas de los programas, convertidos ahora en capítulos, son: 1. Razón y fe; 2. Dignidad; 3. Solidaridad; 4. Oración; 5. Sexualidad; 6. Esperanza; 7. Sufrimiento; 8. Justicia; 9. Perdón; 10. Amor; 11. Violencia; 12. Ecología; 13. Fanatismo; 14. Capacidad de sorpresa; 15. Poder; 16. Autoridad; 17. Ancianidad; 18. Educación; 18. Comunicación, 20. Verdad; 21. Testimonio; 22. Sentido de vida; 23. Alegría; 24. Soledad; 25. Inclusión; 26. Miedos; 27 Paz; 28. Felicidad; 29. De medios y fines; 30. La trata de personas; 31. Familia. Como se ve, no puede hablarse de un orden en especial y que surja de los encuentros mismos, con excepción de Autoridad, que fue sugerido por una natural desviación de la conversación sobre el poder. Cuenta Figueroa que los temas eran acordados entre los tres y que reflexionaron bastante ante de elegir el primero.

Es difícil estimar las diferencias significativas -si las hay- entre el diálogo impreso y el oral. Sin duda se han mantenido frases enteras (eso se aprecia claramente) aun cuando se nota que el *Ur-Text* desgrabado ha sido considerablemente reducido, eliminando sin duda redundancias, muletillas, comentarios muy marginales y otras características de la oralidad. Vale en cambio, considerar que en lo sustancial el libro dice lo que los tres dijeron al aire. Y que, en consecuencia, las características del libro son extensibles al programa televisivo.

La primera característica que surge a una primera lectura, es la heterogeneidad de enfoques y perspectivas; aun cuando los tres se apoyan permanentemente en citas bíblicas, el modo de interpretarlas y el derrotero del diálogo acusa notable diversidad (a veces profundizan llegando casi a un nivel de reflexión filosófica o teológica, otras tienen un tono de predicación y a veces son realmente charlas de amigos, con o sin café de por medio). Probablemente se deba a que ningún programa fue “programado”,

fue espontáneo, y salió como salió. En ese sentido es un testimonio. Pero el lector tiene la sensación de que quedaron muchas cosas importantes sin decir y que a veces el diálogo deriva peligrosamente a lo insustancial.

La segunda característica notable es que todo lo que se dice, como lectura confesional (judía, católica y reformada) está dicho en “versión débil” o “tono menor”. Casi no hay referencias claras y explícitas a las tradiciones hermenéuticas más importantes y divergentes de ninguna de las confesiones, lo que hubiera sido deseable, para que hubiera un diálogo más realista. Da la impresión de un esfuerzo por coincidir, por afirmarse uno en lo que dijo el otro. En síntesis, un lector desprevenido puede pensar que los tres dicen lo mismo y muchas veces, en una interpretación literal así es. Hágase un ejercicio mental: hay textos en que uno no podría discernir quién es quién si no estuviera el nombre delante del párrafo. Esta “intercambiabilidad” de los dialogantes, paradójicamente, se convierte en la debilidad más manifiesta del libro. Porque un diálogo en serio, de tres confesiones que **no** coinciden en puntos muy importantes, no puede omitir las diferencias. No tiene sentido buscar sólo “lo que nos une”, que termina siendo un “pensamiento único”, Debe ser un diálogo que manifieste también los desacuerdos reales, y los puntos “no negociables” de cada credo, dentro de una clara decisión de respetar al otro. Pero aquí por momentos no hay “otro”, todos son casi “lo mismo”.

En tercer lugar, el esfuerzo por hablar para todo el mundo también conspira más de una vez contra la reflexión profundizada que se pretende, cuando en lo que se enuncia sobre ciertos temas, los autores quedan por debajo del nivel medio de comprensión de esos problemas, sea por lo que dicen, o por lo que callan. Y en ese afán de coincidir y de ser edificantes (algo muy loable) también se roza la moralina. Un ejemplo es el capítulo sobre la sexualidad, que soslaya temas tan trascendentes y discutidos como las “opciones sexuales”, problema que una autoridad religiosa (como los tres participantes) debe enfrentar todos los días y darle una respuesta adecuada. El capítulo de Ecología es sumamente flojo; y es justamente un tema en que una buena proporción (no sé si mayoritaria, pero importante) de los estudios independientes sobre la cuestión del cuidado de la naturaleza, señalan la “desacralización” monoteísta occidental como uno de los elementos iniciales del exceso anti-ambiental. El capítulo sobre fanatismo es ambiguo, confundiendo permanentemente “fanatismo” con “fundamentalismo”, que no son lo mismo. En fin, la lista sería larga, basten estos ejemplos para mostrar que algunos lectores no quedarán muy satisfechos con los contenidos.

Estas observaciones no intentan menoscabar la importancia del encuentro, el diálogo interreligioso, aun con todas estas debilidades, tiene la potencialidad de la importancia de sus actores, en especial porque uno de ellos llegó a ser Papa (lo que, en definitiva, es una contingencia, pero provechosa). Hay otros ejemplos de diálogo, especialmente entre razón y fe, en los que han intervenido también Papas, con otro nivel, porque trataban con filósofos de primera línea y su destinatario no era el público en general sino una minoría de intelectuales, acostumbrados a la discusión crítica. Ambas propuestas son válidas. Me atrevo a pensar que este libro no alcanzará a ser una obra de lectura ni de consulta en las instituciones académicas, religiosas o no; creo que tampoco era su objetivo. Pero es muy probable que a otros lectores les ayude, como casos que se mencionan, en que alguna persona se sintió tocada en su fibra íntima por una frase, o por una imagen y eso le significó un cambio de perspectiva positiva y saludable. Sin duda eso es más que suficiente para justificar un ciclo televisivo y un libro.

Celina A. Lértora Mendoza

INFORMACIÓN

**Instituto Superior de Estudios Religiosos - ISER
Simposio Celebratorio a diez años de la reactivación
Saqlón Dorado del Gobierno de C.A.B.A. 29 de octubre**

Resúmenes de panelistas

Octavio Lo Prete

La libertad religiosa, condición para el diálogo interreligiosos

El trabajo, tal como indica su nombre, aborda el tema de la libertad religiosa como presupuesto insustituible para que en las sociedades pueda darse un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso. Justamente la libertad religiosa permite que las personas y comunidades no sólo puedan “ser” en términos religiosos sino además “actuar” de acuerdo a lo que reclamen sus conciencias, sus doctrinas y su misión. La libertad religiosa favorece el diálogo porque el agente parte de una actitud de apertura hacia el otro, actitud que pasa a exhibirse como “defensiva” en los lugares en los que falta o se encuentra oscurecido aquel derecho fundamental. Luego de considerar el concepto y la finalidad del diálogo ecuménico e interreligioso, se brindará una noción de la libertad religiosa y de las dimensiones que abarca, a partir de lo cual se comprenderá que son múltiples los ámbitos en los cuales la misma se expresa, terrenos que son fértiles también para el diálogo entre las distintas confesiones. Porque el diálogo puede darse de muchas formas, no sólo en el sentido teológico, sino también a partir de acciones concretas en favor del bien común. De ahí que la palabra “diálogo” pueda intercambiarse por “relaciones”, desde que no sólo se comparten el respeto y el deseo por lo divino sino también muchos valores morales, como la justicia social o el cuidado de la creación. Todo ello siempre partiendo del presupuesto de gozar de una auténtica libertad religiosa.

*

H. Daniel Dei

Los valores en la educación para el diálogo interreligioso

Todas nuestras decisiones, por insignificantes que parezcan, se sostienen por la valoración que hacemos del ser humano que somos y son los otros. Nuestro mundo y el mundo de los otros se constituyen en cada caso como un orden de sentido, un universo axiológico, mediante el cual respondemos a los interrogantes de nuestra condición humana. Esta respuesta es el producto de nuestra libertad de significar una historia que nos contenga, pero también, es el punto de inflexión donde nacen nuestras inevitables diferencias. La conciencia de estas diferencias y la consecuente asunción de ellas hacen visibles, sin embargo, la posibilidad de abrirnos a la esperanza de los otros hombres de ser y existir, a aceptar la legitimidad de su identidad y el modo de vivirla, que, como la nuestra, tiene origen en la misma condición marginal ontológico-existencial. La experiencia religiosa del hombre es una de las dimensiones posibles en que la experiencia general humana del sentido echa raíces.

Ahora bien, la experiencia religiosa es esencialmente experiencia de lo sagrado, de la manifestación de lo sagrado en el mundo, en la propia existencia y en la historia. Esta experiencia de sacralidad puede ser compartida porque ella es básicamente una respuesta concreta y total a lo experimentado como Realidad Esencial. Realidad que es encuentro con un Otro, mediado por alguna forma de diálogo, aunque se presente como superioridad ontológica, axiológica y de suma dignidad. No se trata de un absoluto abstracto, al modo de un filosofismo. Por ello, se constituye como vínculo y transforma enteramente la vida del hombre religioso y con él la comunidad a la que pertenece. Este ámbito de encuentro que se gesta en el vínculo con lo totalmente Otro -la experiencia de lo sagrado- es el paradigma desde donde podemos compartir en la acción educativa aquellos valores orientados al diálogo interreligioso. Las reflexiones que deseo compartir en esta oportunidad quieren contribuir a: 1) reconocer el fundamento de la unidad de sentido en la diversidad; 2) enunciar las condiciones trascendentales de un modo auténtico y personalizador de gestar ámbitos de

encuentro a partir de la conciencia de la diferencia; y 3) expresar desde la asunción testimonial de lo compartido en 1) y 2) la dimensión axiológica que es necesario desplegar en la acción educativa para el diálogo interreligioso.

*

Emmanuel Taub

Redención, Judaísmo y Modernidad, en vistas al diálogo religioso

El ideal mesiánico para el judaísmo está constituido desde diferentes fuentes y atañe a una inmensa variedad de problemáticas e interpretaciones. El mesianismo judío es un problema teológico-político que se encuentra en el centro del debate sobre la soberanía divina, la ley, el tiempo, y la relación de estas dimensiones con la comunidad de los hombres, el pueblo y la historia. Este ideal ha formado parte desde los orígenes del pueblo judío, se ha ido transformando a lo largo de su historia enraizando sus fuentes en la experiencia de la salida de Egipto, el sentido del pacto con un Dios Eterno que se revela a través de una ley, y en las reinterpretaciones proféticas sobre el por venir como un tiempo y un espacio regulado por la soberanía de la ley de Dios. En este tránsito, el ideal ha pasado a través del tiempo desde un carácter político y nacional hacia un carácter ético y universal.

Retomando el sentido del mesianismo judío en este trabajo intentaremos reflexionar si a través del escenario mesiánico como una teología política para pensar el mundo venidero es posible construir un proyecto ético y político para el presente ante el escenario de una Modernidad que se desmorona. ¿Puede un proyecto mesiánico dirigido desde el presente arrastrar consigo elementos que hagan a la transformación del mundo? ¿Cuáles son las implicancias que el judaísmo contempla para el mundo presente que promuevan el devenir del tiempo mesiánico? Y, al mismo tiempo, la otra problemática sobre la que deseamos reflexionar en relación al diálogo interreligioso es si es suficiente el ideal mesiánico para constituir una forma de mundo que se vuelva extensiva a todos los pueblos más allá del pueblo judío, o sea, ¿de qué forma relacionar la

justicia divina, desde y más allá del judaísmo, con otras religiones y cómo construir un diálogo entre ellas?

*

Alberto F. Roldán

La teología política como respuesta al desafío que la secularización plantea a los cristianismos

La religión es un fenómeno universal que se vive siempre dentro de una cultura y la representa. Debido a que la cultura es cambiante, la religión debe tener la suficiente ductilidad como para adaptarse a esos cambios sin perder su esencia. Uno de los desafíos que enfrenta la religión y sus instituciones, tiene que ver con la secularización. Nos preguntamos: ¿en qué consiste la secularización, en qué sentido es un desafío para el cristianismo y cuál es la respuesta que se ha dado a ese fenómeno desde la teología política? Antes de abordar el tema, es preciso aclarar al algo del título. Quizás sorprenda un poco que nos refiramos a “los cristianismos.” Para ello, es necesario partir del hecho histórico y cultural que desde su propia génesis, no hubo un solo cristianismo en términos de vivir la fe de Jesús de Nazareth, sino varios. Y, con el correr del tiempo, hubo cristianismo judaico, cristianismo gentil, cristianismo helénico, cristianismo romano, etc. Planteo el pluralismo aplicado al cristianismo, a partir de un trabajo de Alfredo Fierro: *Teoría de los cristianismos* donde el pensador español aborda el tema desde una perspectiva socio-histórica, crítica el apiñamiento que se hace de movimientos como el cristianismo, que tiene bastante heterogeneidad interna y es preciso abordar en unidades más pequeñas.