

Fundamentalismo, lenguaje y religión

SÍMBOLO Y RELIGIÓN

Los símbolos son elementos culturales que ayudan a orientar el sentido de nuestros actos, jerarquizando las creencias y los valores que conforman los contextos de sociedad. Nos permiten encontrar el contexto de significado que nos ubica dentro de una estructura de interrelación, más o menos amplia, definida por valores y normas de un orden más general que el mero acto. Por definición, las acciones humanas son acciones simbólicas, y esto es lo mismo que decir que son acciones culturales. Por eso toda acción debe de tener significado, y cuando lo pierde, esa acción peligra. Así una acción carece de significado cuando carece del contexto del que forma parte. La jerarquía de sentido contextual se fundamenta, en último término, en lo simbólico. La misma acción, realizada en contextos distintos, puede llegar a ser considerada aberrante en uno y sagrada en otro. Si alguien siente una obligación moral de hacer algo, es porque eso es visto como un elemento importante dentro de un conjunto jerarquizado.

En circunstancias suficientemente importantes, los empeños emocionales por mantener contextos de sentido pueden hacernos adoptar tomas de postura que revisten la forma de compromisos emocionales no racionales, que desembocan en actitudes de conflicto

frente a la amenaza. Cuando esto tiene lugar, el orden de esa jerarquía se ha vuelto «sagrado». Las normas para la actividad de las personas, en todas las esferas de la vida social, están relacionadas con sistemas de símbolos jerarquizados que les dan sentido y vida. Es posible que la sacralidad sea un atributo de cualquier nivel de la jerarquía empírica, pero normalmente lo es de los niveles más altos y más generales.

En toda instancia se dan tres niveles fundamentales: *a)* el nivel de las acciones concretas; *b)* el nivel normativo, que da sentido a un amplio campo de la actividad de nuestras acciones concretas; *c)* el sistema simbólico, que da sentido y significado a las normas mismas, o (en el caso de sociedades consensuales) a los acuerdos normativos.

En nuestra actividad rutinaria, nuestro compromiso primario lo es con el nivel normativo, ya que las actividades específicas se ven sistemáticamente modificadas en la medida en que no infringen la norma misma. El nivel simbólico es racionalizable en la medida en que es convertido en norma, y con ello socializado como tal norma por medio de un lenguaje colectivamente asumido (no quiero con ello decir que todo lo simbólico ha de ser racionalizado). De esta forma, las razones justificadoras para seguir una norma son dinámicas y cambian en los procesos evolutivos de las mismas sociedades. El descrédito de una norma crea la alternativa, y el motivo de este cambio no es otro que su mayor poder de justificación (aceptación).

La religión aparece en el momento en que el referente existencial del sistema simbólico jerarquizado no es empírico. Un punto muy importante del sistema simbólico religioso es que la simbolización de su referente existencial no puede deducirse de sus cualidades internas, ya que éstas no son empíricas, sino que tienen que ser proyectadas sobre la base de algún aspecto o aspectos de la realidad empírica. Los aspectos usualmente proyectados son la estructura de la sociedad macroscópica y el estadio o estadios del proceso de socialización. Sin embargo, la lógica de la pregunta por el significado continúa en la esfera religiosa. En cierto momento la pregunta por el significado tiende a romper los límites de lo empírico mismo. Recha-

za todas las proyecciones, teniendo validez última; niega que el objeto religioso tenga la cualidad de «existencia» que se atribuye a los objetos finitos, y cuestiona el hecho de si uno puede hablar, realmente, de objeto religioso. Sin duda que para hablar de lo que trasciende los límites es necesario usar el lenguaje simbólico. Toda religión debe de usar el lenguaje simbólico, incluso para romper lo simbólico.

EL SÍMBOLO RELIGIOSO Y EL CONCEPTO DE RELIGIÓN

Hablar del *concepto* de religión introduce otro aspecto. La aceptación del *concepto* de religión es doble. Por un lado, la religión se entiende que significa un conjunto de símbolos, creencias y prácticas cristalizadas en una institución social visible: la Iglesia calvinista, la Iglesia católica, el sihismo iraní, etc. Por otro lado, el concepto de religión está extractado de la vida y la praxis de las instituciones, de donde se obtiene una quintaesencia formulada en las doctrinas de sentido y significado en general, y de la vida humana en particular. La religión es, entonces, lo que nos une a Dios, nos vincula al absoluto y hace de nosotros lo que somos, dotándonos de vida y paz, liberándonos de nuestras limitaciones, rompiendo nuestros límites y uniéndonos con nuestros antepasados.

A pesar de todos los refinamientos teológicos y de las reformas positivas que existen, y que podrían encontrar justificación para el *status quo*, dándonos alguna esperanza, el *concepto* de religión atraviesa un período crítico, y éste persiste en la gran mayoría de los miembros de las más diversas tradiciones humanas. El hombre es un ser religioso, a la búsqueda de algo más grande, y que parece encontrar dificultades en su relación con las religiones tradicionales.

Es claro desde nuestro contexto que no nos referimos a un concepto fijo de religión, sino a su aceptación tradicional más general. Existe un reducto ortodoxo que no ha sido tocado por la crisis, pero,

en general, tal ortodoxia se salva aislándose del mundo exterior o, simplemente, ignorándolo.

Esta crisis religiosa no se resuelve por una simple negación del problema, rechazando todo lo religioso. Una suposición así pretendería que lo «a-religioso» es la posición humana auténtica cara a la realidad. En otras palabras, que esa sería la verdadera religión. Este rechazo no lo sería de la religión misma, sino, más bien, sería la negación de aquellos aspectos de ésta que aparecen como no deseables a la luz de ciertos criterios proporcionados por otras culturas y tradiciones, tales como la cultura científica o humanística, por ejemplo. Esto es lo mismo que decir que la solución tiene que ser pluricultural.

La crisis del *concepto* de la religión nos puede poner en el camino hacia una solución si aceptamos un cambio radical en el concepto mismo, de forma que nos abra a su valor de símbolo. Las discusiones en torno al *concepto* de religión han sido innumerables con respecto a dos tipos de definiciones:

- definiciones que hablan en términos de *contenido*, y
- definiciones que hablan en términos de *contenedor*.

La primera de ellas define a la religión en términos de creencias objetivas, sus poderes sobrenaturales, sus entidades divinas, sus ritos sagrados, etc. La segunda la define en base a la función que la religión puede desempeñar (salvadora, liberadora, pacificadora, dando plenitud, etc.). Mientras el primer tipo descansa, fundamentalmente, en la diferenciación de cosmologías, metafísicas y teologías de las diferentes tradiciones humanas, el segundo se basa en las diferentes antropologías que están en el núcleo mismo de la actitud religiosa.

En muchas religiones asiáticas el problema se presenta de forma diferente, ya que, generalmente, lo funcional no ha sido separado de lo óntico. Todo Veda que no es recitable, no es Veda. El dharma que no cohesiona mi ser con el universo, no es dharma. En una palabra, la religión en la que uno no cree no es religión. Contenedor y contenido, función y substancia tienen que corresponder, de forma que sean capaces de definir algo.

El problema no puede resolverse con una simple decisión semántica en favor de una concepción dada de un concepto de religión. Mientras que el aspecto funcional es esencial para comprender lo que es la religión, especialmente en un contexto intercultural, este mismo aspecto no puede ser expresado, incluso en forma abstracta, sin emplear conceptos y palabras que pertenecen al primer tipo de definición, esto es, sin utilizar un contenido definido dentro de una concepción dada de universo. Lo que está en juego aquí es algo más que una simple discusión académica acerca de la naturaleza de la religión. Lo que está en cuestión es una visión fundamental de la autocomprensión del ser humano contemporáneo. Estamos tratando con un ejemplo de la interdependencia entre el *mito* y el *logos*. El *logos* humano sólo puede funcionar dentro de un determinado mito, pero este mito está condicionado por la interpretación que el *logos* hace de él. Las definiciones de religión en nuestra época, de acuñación occidental la mayoría de ellas, no pueden evitar el presentar tanto el contenido como la función, bajo el revestimiento de una determinada forma condicionada por la historia. Si hoy el mito está cambiando, también la concepción básica de la religión tiene que atravesar una modificación consecuente.

Es sabido que la mayoría de las religiones, incluyendo los textos del Nuevo Testamento, no tienen una única palabra para la «religión». El concepto de religión, como todos los conceptos, es válido en el contexto cultural en el que ha sido concebido (*conceptus*). Si la discusión acerca de la religión tiene que tener validez para el futuro, esto es, si la expresión «la religión del futuro» puede tener algún significado en un horizonte intercultural, esta palabra tiene que ser tomada como un símbolo, y no como el concepto que fue elaborado en la tradición occidental cristiana a lo largo del tiempo. Lo que hace a la religión ser tal, no es el concepto unívoco de religación, salvación o liberación, sino el carácter polisémico del símbolo.

La apertura al símbolo tiene lugar a través de dos canales: el primero de ellos es la *polisemia*, y el segundo, la *relatividad*.

Si hay distintos conceptos de religión, y no coinciden entre ellos, hemos segado la hierba debajo de nuestros pies. Ha desaparecido la religión de la que queríamos hablar, ya que concibe cada concepto de forma distinta, y no tenemos otro elemento en el orden conceptual que nos oriente acerca de aquello de lo que queríamos hablar. Un superconcepto o un denominador común no nos resolvería el problema, ya que eliminaría de la escena aquello que es lo más rico, es decir, las divergencias fecundas.

No es un problema de defender éste o aquel concepto o definición, sino reconocer en la religión un símbolo. Y no es necesario decir que ha de ser, como tal, polisémico. La polisemia es una enfermedad para el concepto, pero significa unidad para el símbolo. Los conceptos no sólo tienen una pretensión de objetividad, sino también de universalidad, dentro de la esfera en la que son considerados. Esto explica por qué no podemos llegar a la unanimidad cuando tratamos de la diversidad religiosa. Y esto es así, porque la concepción (concepto) de lo religioso es diversa. El símbolo, por el contrario, no sufre esta inadecuación transcultural del concepto. A diferencia del concepto, que tiene la intencionalidad de ser unívoco, el símbolo es polisémico. Si aparece una ambivalencia en la significación del concepto, las distinciones sucesivas en subconceptos son necesarias para evitar la inexactitud y las malas interpretaciones. Pero esto no ocurre con el símbolo. Donde el concepto pretende ser unívoco, el símbolo no. Esto no quiere decir que el símbolo sea un concepto en gestación, es decir, una expresión que aún no haya logrado su univocidad necesaria. La polisemia denota, precisamente, la mayor riqueza de la realidad simbólica. Es una realidad que no es objetiva, ni puede ser objetivada. El símbolo es eminentemente relativo, no en el sentido de relativismo, sino de relatividad. El símbolo es tal sólo para aquel para quien es un símbolo: implica la relatividad entre un sujeto y un objeto. El símbolo no pretende ser universal u objetivo. Trata, más bien, de ser concreto e inmediato, es decir, sin intermediario entre sujeto y objeto. Es, al mismo tiempo, objetivo y subjetivo; es, constitutivamente, relación. Así el símbolo no simboliza cualquier cosa, sino lo simbolizado. Es, preci-

samente, lo que aparece como apariencia; por tanto, un símbolo que necesita explicación ya no es un símbolo. En ese caso, aquello con lo que el así llamado símbolo se explicase sería el verdadero símbolo. Un símbolo que no nos habla directamente y de forma inmediata deja de ser tal símbolo.

Un símbolo incluye una parte objetiva y otra subjetiva. Por ello no hay símbolos eternos y universales, precisamente porque son tales en la medida en que las personas los sostienen. El *concepto* de religión —en cualquiera de las tres etimologías de la palabra (*religare, religere, relegere*), así como en su desarrollo sociológico en aquellas culturas y religiones donde tiene importancia— connota una serie de presuposiciones que, de hecho, no están hechas ni aceptadas por un número importante de tradiciones humanas. Aplicar el concepto de religión al marxismo, al budismo o al hinduismo le enfrenta a uno con un conjunto de malas interpretaciones, ya que tales aplicaciones son inapropiadas. ¿Cuál es la transcendencia metafísica del marxismo, la doctrina fundamental del hinduismo, el Dios o, al menos, el Supremo Principio del budismo? Estas cuestiones están fuera de lugar, precisamente, por lo anteriormente dicho. El problema sería poco menos que irresoluble si no fuera por el hecho de que la palabra religión no está limitada a su dimensión conceptual, sino que también alberga un símbolo.

Ahora bien, tratar con símbolos exige una metodología especial. Esta es parte de la metodología necesaria para aproximarse a los problemas interculturales, los cuales no pueden ser tratados como simples cuestiones de concepto. Aquello que relaciona distintos sistemas conceptuales, debe de ser, en sí mismo, extraconceptual. Símbolo no es lo opuesto al concepto, pero tampoco puede ser reducido a él. Tampoco puede ser tratado como una especie de concepto potencial. Si la razón es el órgano del concepto, el símbolo exige un sentido global que incluye la razón, pero que no puede ser reducido a ella. El símbolo no es exclusivamente lógico, también es eminentemente cordial.

LA CULTURA Y EL FENÓMENO RELIGIOSO

Una aproximación intercultural de la realidad humana nos ofrece la siguiente perspectiva:

a) En toda cultura hay algo que puede ser llamado «el predicamento humano», esto es, la conciencia de que el hombre, cualquiera que sea su cultura, tiene su situación en el mundo.

b) Existe también un fin ideal u objetivo de esta misma existencia humana; esto es, aquello que el hombre cree, realmente, que es, debe de ser o será.

c) Existe una tercera convicción, y es que *a* es diferente de *b*, y que hay un camino y una relación entre ambos. La religión puede ser expresada como el tránsito que nos lleva de *a* a *b*.

La religión es aquello que la gente cree que desempeña esta función, esto es, aquella cosa que creen que les llevará de *a* (su condición humana, cualquiera que ésta sea), a *b*, el objetivo o el fin de su existencia, se llame ésta liberación, salvación, la sociedad perfecta, la justicia, el cielo, o cualquiera que sea.

Obviamente, las religiones así llamadas tradicionales aspiran a llenar esta función, pero otra inmensa gama de ideologías, sistemas y movimientos que, debido al monopolio que las religiones tradicionales han mantenido en Occidente sobre la religión, no son reconocidas como tales, pretenden, no obstante, ejercitar esta misma función. Mientras que la diferencia entre las religiones tradicionales y estas otras formas religiosas no debe de ser minimizada, mucha gente se dedica a ellas, precisamente, porque creen que llena la función que ellos pretenden: dar el mayor sentido posible a la vida humana. La religión, en este sentido, puede ser definida como la dimensión de las preocupaciones últimas del hombre. Las diferentes formas de comprender e interpretar esta dimensión constituye las diferentes religiones en su sentido antropológico, y la cristalización histórica de estas formas constituirá la religión en su sentido sociológico.

Otro de los vejados temas sobre esta problemática consiste en la famosa relación entre religión y cultura. Sin pretender expresar un

consenso total entre los estudiosos del tema, pienso que, con las debidas calificaciones, se podrían fácilmente aceptar las tres siguientes afirmaciones:

a) *La religión es un hecho cultural.* No decimos que sea necesariamente un hecho monocultural ni exclusivamente cultural para dar cabida a la creencia de muchas religiones que se consideran extra o supraculturales. Pero ello no quita que incluso en estos casos la religión sea también un hecho cultural, no sólo en sus instituciones y encarnaciones concretas, sino también en su doctrina e instituciones últimas. Aún dentro de la ortodoxia más pura de una religión directamente revelada de lo alto, ella no tendría sentido si el mismo lenguaje divino no fuese igualmente un lenguaje inteligible a los hombres de su tiempo. Es decir, un hecho cultural.

b) *La cultura es un hecho religioso.* Si se excluye de la cultura el hecho religioso, esto es, su dimensión de ultimidad y su pretensión de ofrecer el campo en donde el hombre pueda desarrollar todas su potencialidades, deja de ser cultura y se convierte en una simple técnica de posibilidades para alcanzar fines previamente determinados. Toda cultura pretende ser algo más que un conjunto de técnicas para conseguir otros fines; aspira a ofrecer al hombre las posibilidades de su desarrollo integral en vistas precisamente de una concepción más o menos explícita de lo que el hombre sea. No solamente es el mismo hombre el sujeto, tanto de la cultura como de la religión, sino que, además, persiguen ambas al mismo objeto, que es hacer posible la perfección del ser humano.

c) *La cultura ofrece a la religión su lenguaje y la religión le presta su contenido último.* El hecho religioso no podría expresarse si no encontrase un lenguaje adecuado, que es precisamente el que la cultura de su lugar y tiempo le ofrece.

Las doctrinas religiosas son todas ellas dependientes de la situación cultural en la que han estado formuladas. Pero, a su vez, la cultura humana no es sino la cristalización de los esfuerzos realizados por el hombre para conseguir su fin y fines intermediarios. El ejemplo de Occidente en este último siglo es aleccionador en cuanto a la

intrínseca relación entre la crisis de la cultura y de la religión. El cristianismo tradicional, después del romanticismo, se complació en condenar y criticar el espíritu de la cultura moderna en sus múltiples manifestaciones de ciencia, tecnología, racionalismo, modernidad, etc. Pero, a su vez, los hombres que más han influenciado en la cultura moderna la hicieron avanzar criticando la religión tradicional, y haciendo poco menos que imposible que el hombre culto pudiera seguirla. Cultura y religión se atacaron mutuamente, y ambas resultaron heridas en la lucha. La crisis ha abrazado tanto a la una como a la otra. El hombre moderno contemporáneo se encuentra en una cierta imposibilidad de creer utilizando viejos esquemas, y, al mismo tiempo, la situación cultural de la humanidad es, a todas luces, incapaz de resolver los propios problemas. Pensadores de las más variadas tendencias coinciden en el diagnóstico de que estamos asistiendo al fin de un período cultural de la humanidad. La cultura contemporánea está en trance de mutación. La religión del hombre moderno deberá de sufrir un cambio radical también. El primer cambio está en la acepción de la palabra religión. No es sólo que su concepto se secularice o desmitifique, sino que la nueva situación de la humanidad nos ha hecho más sensibles al pluralismo religioso y cultural inevitable, y, por tanto, ha invalidado cualquier concepto de lo religioso que trate de totalizar este ámbito de la experiencia en un sentido único. Esta situación, sin embargo, no ha nacido todavía, está en período de gestación. Nada de extraño tiene, pues, que el símbolo religión presente características semejantes.

EL FUNDAMENTALISMO: UNA MANIFESTACIÓN DE LA CRISIS RELIGIOSA DE HOY

Estamos viviendo una actualidad política y religiosa, especialmente marcada por los problemas de carácter fundamentalista. De todas maneras no es éste un fenómeno nuevo. Como todo, cuando nos afecta más directamente y lo sentimos más próximo, nos asusta más. El fundamentalismo es una realidad, potencialmente, presente

en todas las manifestaciones culturales, pero que se hace más evidente cuando la inmediatez de las informaciones nos lo sirve diariamente, de forma repetitiva. No quiero con ello decir que es un fenómeno irrelevante y la preocupación por el mismo una medida excesiva; nada más lejos de mi intención, por el contrario, lo encuentro especialmente interesante como fenómeno cultural a interpretar; y más urgente si, además, aparece radicalizado por distintas formas de muerte: ejecuciones sumarias, asesinatos, atentados masivos con bombas, etc.; entonces, su dramatismo convierte a unos en héroes (salvo en muy raras ocasiones, involuntarios) y a otros en «mesías» portadores de un mensaje, en último término, de miedo y de terror. Por eso quiero, con esto, manifestar mi convicción de que en toda forma política o religiosa se esconde una pretensión de fundamentalismo, y éste está, especialmente, presente en aquellas formas de expresión que han prescindido del diálogo a la hora de afrontar el complejo problema cultural, de lo político y de lo religioso.

El fundamentalismo consiste en identificar una fe religiosa o una simbología política con la forma cultural e institucional que tuvo en una época anterior; esta identificación puede ser hecha tanto en forma histórica (ideológica), como mítica (monopolizando la idea de símbolo). Es una manera de fetichizar, es decir, de identificar verdad absoluta con ideología¹, en su forma más negativa.

Esta nuestra es una época de grandes contrastes, es un tiempo globalizador y universalizante y, al mismo tiempo, de manifestaciones nacionalistas y territoriales. Por ello el fundamentalismo se convierte, en muchas ocasiones, en la fuerza de resistencia a los procesos globalizadores. Y así, los enfoques parciales, hechos desde una óptica integrista, resultan letales. Por eso aquellos problemas que generan integrismo: la forma de gobierno, el papel de la religión, el significado de la cultura o la definición de la personalidad nacional, no pueden hacerse por medio de la concertación entre minorías, sino

1 Ideología tiene aquí un sentido totalizador, y no el sentido racionalizador y jerarquizador del valor.

que tiene que ser fruto del diálogo social y religioso, así como del debate de ideas que resuelva la crisis de autoridad, confianza e identidad política.

No es irrelevante el papel que ha jugado la cultura occidental, su modelo de progreso y desarrollo en los países de lo que hoy conocemos como Tercer Mundo, en la aparición y la expansión del fundamentalismo.

El *inmovilismo*, como expresión de negativa a todo cambio; la *intolerancia*, como combatividad intransigente; la *tradicción* como justificación de una actitud anclada en el pasado; la *negación a reconocer los valores propios de la cultura secular*, son, en definitiva, las notas características del fundamentalismo. *Inclusivismo* (mítico) y *exclusivismo* (como instrumento estructurador del orden social) serían dos modos operativos que resumirían el proceso de la actitud fundamentalista misma.

Son muchas las manifestaciones fundamentalistas que conocemos: tanto en el integrismo occidental (científico, estalinista y romano), como en el islámico (argelino, iraní, saudita e israelí). No creo que la descripción somera de todos ellos nos aportase mucho. Al menos sería tarea de otro trabajo. Por ello voy a restringirme en lo que sigue, a dos aspectos muy concretos. Por un lado, algunas notas acerca del comportamiento de la teología católica en contacto con otras realidades culturales, y en segundo lugar, un rápido análisis de la realidad fundamentalista en el Magreb, que por los últimos acontecimientos vividos (los asesinatos de occidentales presentes en aquellas tierras y, de forma particular, el de las dos religiosas agustinas), pone en nuestras fronteras, y en una parte muy importante de nuestra realidad cultural, este hecho que todos, creemos, debemos rechazar. Lo primero, porque pienso que muchas de nuestras formulaciones, pueden desembocar en actitudes fundamentalistas. Lo segundo, porque evidencia las consecuencias de la carencia total del diálogo, que es, exactamente, la actitud opuesta al fundamentalismo.

LA INCULTURACIÓN DE LA CREENCIA RELIGIOSA

A través de la historia, los documentos oficiales de las Iglesias difícilmente reconocieron los límites espacio temporales de sus afirmaciones. La verdad se consideró atemporal. Lo válido para Constantinopla era válido para todo el mundo. Todo se miraba con la perspectiva de un mundo que no tenía ninguna reserva acerca de la implantación teológica, y un mundo, por otro lado, sin fin. Se asumía, de forma implícita, que la actividad teológica estaba por encima de cualquier cambio cultural y humano². Se consideraba que la teología estaba por encima de cualquier cultura.

Aclaremos esto. Nadie negaría que esta actividad teológica requiere espíritu crítico, sensibilidad y una aguda capacidad de reflexión; pero lo que se discute es si tal actividad teológica está unida a un tipo particular de cultura, si para aceptarla, reflexionar acerca de ella y comprenderla, necesitamos pertenecer a un determinado modelo cultural o a un conjunto determinado de culturas. ¿Es la teología un valor transcultural? En último lugar, nos tendremos que preguntar si el hecho crístico es cultural.

Nadie negará que cada afirmación humana es prisionera de su tiempo y de sus acontecimientos históricos. Nuestra pregunta es si Cristo, «en una forma que trasciende la sabiduría de todos sus intérpretes»³, propone un mensaje universal independiente de cualquier cultura. Más aún, tenemos que preguntarnos quién o qué es ese Cristo que va más allá y está por encima de las interpretaciones. O, desde una perspectiva menos protestante y más católica, la cuestión afecta a algo sustancial, es decir, al núcleo del *depósito revelado de la fe*.

Distinguiremos tres tipos de respuestas, y estoy seguro de que no hay un punto de vista neutral en materias de carácter cultural y

2 El pontificado de Pío XII puede ser considerado como el paradigma de esta mentalidad. «La Iglesia católica no se identifica ella misma con ninguna cultura: su esencia lo prohíbe» (Pío XII, *Discurso al Congreso Internacional de Historia de las Ciencias*, 7 de septiembre 1955 (AAS, 1955), p. 681. El original está en francés.

3 R. H. Niebuhr, *Christ and Culture* (Nueva York, Harper & Row, 1951), p. 2.

religioso. La perspectiva se basa sobre la observación de que ha habido cristianos a través de los tiempos que se han interpretado a sí mismos y a sus contextos, en una triple forma:

I. *La pretensión supracultural*⁴

Un cierto tipo de reflexión cristiana pretende estar por encima de cualquier cultura.

El mensaje cristiano es sobrenatural, y en este sentido la Revelación cristiana establece el juicio acerca de todas las demás religiones.

El cristianismo, correctamente entendido, está por encima de todas las construcciones culturales de la humanidad. La Iglesia es la familia humana, escatológica y sobrenatural, *signum levatum inter nationes* (Vat. I), *sacramentum mundi* (Vat. II). Mientras que la religión y la cultura son constructos humanos, la fe cristiana no es el esfuerzo humano para ascender hacia lo divino, sino el fruto del descenso de lo divino mismo.

Las cuestiones contemporáneas acerca de la inculturación, adaptación, indigenización, etc., frecuentemente asumen que el hecho cristiano está por encima de todas las diversidades culturales, y así tiene el derecho de ciudadanía sobre todas las culturas del mundo. El cristianismo está por encima de todas las culturas y puede ser encarnado en cualquiera de ellas. Incluso cuando en tal encarnación algún elemento es dejado atrás o rechazado, esto mismo prueba que la doctrina o el hecho descartado no era totalmente humano. «La Iglesia no rechaza nada de lo valioso y bueno de cualquier cultura y religión». Esta es la actitud repetida por siglos en la Iglesia y, más recientemente, en el Concilio Vaticano II.

4 La formulación de los tres momentos podemos verla a lo largo de la obra de Raimundo Panikkar. Voy a citar tres fuentes que, desde luego, no son las únicas, ya que ésta es una constante a lo largo de su producción: 'Autoconciencia cristiana y religiones', en *Fe cristiana y sociedad moderna* (Madrid, edit. SM, 1989), pp. 200 ss.; *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca, Edit. S. Esteban, 1990); 'Transforming Christian mission into dialogue', en *Interculture*, n. 97 (Monchanin Cross-cultural center, Montreal 1987).

Para estar seguro, el evangelizador, el misionero o el teólogo son animados a abrazar el núcleo místico, esa fe sobrenatural que puede ser encarnada en cualquier cultura humana. El acontecimiento cristiano es visto como un acontecimiento sobrenatural; y si hasta ahora ha adoptado una vestimenta concreta (la racionalidad occidental), esto es debido a las contingencias históricas y al predominio de una cultura particular sobre las demás; pero, en sí mismo, nada impide que se encarne en las más remotas y lejanas culturas.

«La inculturación es la consecuencia y la extensión, en la historia, de la Encarnación salvadora del Hijo de Dios. En el misterio de la Encarnación no se realizó sólo una encarnación física del Hijo de Dios, sino también espiritual; no sólo individual, sino también de alguna manera universal; por eso se puede hablar de una encarnación cultural, o quizá más exactamente del ámbito cultural de la Encarnación»⁵.

Esta perspectiva asume que la Iglesia, en cuanto entidad sobrenatural, puede estar de la misma forma en casa que fuera de ella.

«El núcleo de lo que enseña la Iglesia, el mensaje sobre Jesucristo como salvador y redentor, no puede como tal ponerlo ella (la Iglesia) sobre el tapete para tratarlo a modo de diálogo; en último término, sólo puede predicarlo llanamente»⁶.

Esta actitud, sin duda muy bien intencionada, entra en contradicción consigo misma. No creo que debamos de confundir el ropaje mediterráneo de nuestra cultura cristiana con su transcendencia, su mística y su núcleo sobrenatural⁷. Ni el cristianismo en particular, ni

5 F. Sebastián Aguilar, *Nueva Evangelización. Fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1991), p. 95.

6 J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios* (Barcelona, Herder, 1972), p. 326.

7 R. Panikkar, 'Depore il manto mediterraneo', en *Humanitas* (1962), pp. 876-879. Artículo que, tras la euforia del Vaticano II, fue visto con gran simpatía, sin percibir el alcance que estas consecuencias iban a tener después.

la religión en general pueden ser reducidos a un núcleo místico silente y sin forma. Es decir, la relación transcendental toma formas y modelos particulares en las diferentes culturas. Pero esta respuesta funciona en el supuesto de admitir una *asunción*, y presenta una *dificultad intrínseca*, por no decir una contradicción interna, si la generalizamos transculturalmente.

La Asunción es lo que podemos llamar el mito teístico, limitado a un conjunto de culturas. Asume el hecho de la complacencia de Dios en encarnarse en una cultura particular, y hacer de ella el vehículo de un hecho sobrenatural, a pesar de las imperfecciones de esta cultura. Si hay un Dios soberano, creador de cielo y tierra, y Señor de la historia, nadie puede impedir que este Dios haga o elija a quien quiera y lo que sea su deseo. En otras palabras, el acontecimiento crístico puede ser considerado supracultural, pero la conciencia de tal acontecimiento, dejada a su interpretación, está lejos de ser supracultural, ya que asume un conjunto de creencias que sólo tienen sentido dentro de un modelo cultural dado.

Pero la *dificultad intrínseca* se torna, inmediatamente, en contradicción. Se dice que la teología es libre para formular, explicar y narrar el acontecimiento cristiano en el lenguaje de cualquier cultura. Esto tiene sentido, en la medida que la nueva cultura es algo homogéneo y compatible con el modelo cultural anterior. Pero el conflicto es inevitable (e irresponsable) cuando no ocurre así. La nueva interpretación, de hecho, es rechazada cuando se muestra incompatible con la tradición cristiana existente. En este rechazo, los criterios evaluativos que se utilizan son los de la tradición cristiana. Esto quiere decir que cuando el acontecimiento crístico es considerado soberano y supracultural, los modelos primitivos son los que aparecen como normativos. Se pueden cambiar, en contextos culturales diferentes, elementos accesorios de la celebración y la liturgia para una adaptación al medio cultural receptor, ¿pero sería posible que en un medio en el que Dios no fuera un ser supremo, ni la historia el escenario de la revelación, que se encarnara el hecho crístico? ¿Qué criterio supracultural tenemos que emplear para condenar todas esas

culturas «ateísticas» y «a-históricas» si no es el criterio que se desprende de una interpretación particular del pretendido misterio supercultural?

¿Dónde trazamos la línea límite? Lo que pretendo decir es que, hasta ahora, sin un conjunto mental semítico y helénico, no es posible comprender lo que significa el cristianismo. El significado de la Revelación, la noción de historia, la idea de un Dios personal, etc., son incomprensibles sin esta forma mental particular. Estas nociones no son invariantes culturales. El *Kerigma* y la *categoría historia* son elementos fundamentales sin los cuales es imposible acceder a este tipo de comprensión. *Deskerigmatizar* a Cristo y *deshistorizarlo* serían dos condiciones importantes hoy para liberarlo de la proclamación dogmática, y de la historia, que impide analizarlo a través de otras perspectivas más dialogantes.

La única respuesta coherente sería la que renunciase a estar por encima de cualquier cultura, en lugar de hablar del escándalo de lo que se torna concreto y del reto de la revelación histórica cristiana. Somos todos gentiles y nos inclinamos ante los acontecimientos históricos de un Dios encarnado. Esto nos lleva a la segunda opción.

II. *La pretensión sobrenatural*

Seamos audazmente humildes y no temamos llamar a las cosas por su nombre. No es cierto que la teología sea un *logos* acerca de Dios, por encima y más allá de la cultura. El hecho indiscutible es que el cristianismo lleva el sello de una cultura precisa e históricamente superior. Por esto la revelación cristiana tiene dificultades cuando se presenta ante una civilización. Requiere cierto tipo de cultura, una comprensión particular de la historia humana y una civilización refinada. Dentro de cierto desarrollo humano hay muchas posibilidades, y no hay dificultad en aceptar distintos revestimientos culturales para expresar el núcleo del acontecimiento crístico: pero esto exige un cierto grado de desarrollo y una cultura superior que ha trascendido los estadios inferiores de la civilización humana. El modelo tradicional de evangelización se vio afectado por esta supe-

rioridad cultural. Durante siglos los misioneros han estado tratando de hacer el mensaje cristiano comprensible, ya que éste tenía cierta sofisticación. Había nociones que tenían que ser introducidas para que el mensaje adquiriera sentido⁸. Los valores culturales tenían que ser vistos a la luz de la filosofía helénica: pecado, sexo, creación a partir de la nada, tiempo, individuo, eran nociones básicas para poder entender la predicación acerca de: Redención, monogamia, trabajo, perdón, infierno y cielo como categorías individuales de salvación y condenación.

Los nativos tenían que ser preparados para entender lo que los misioneros querían transmitir. Rigoberta Menchú, indígena guatemalteca y premio Nobel de la Paz 1992, cuando dictó su biografía a Elizabeth Burgos en 1982, lo decía con gran claridad, hablando de lo que se les inculturaba, y del papel de la religión que se les ofrecía, y el que ellos (su pueblo) descubrieron a través de la lectura de la Biblia:

«Nosotros empezamos a estudiar la Biblia como un documento principal... Tenemos el caso del texto del *Éxodo*, que es algo que hemos estudiado... Se trata de la vida de Moisés, que trató de sacar a su Pueblo de la opresión, trató de hacer todo intento para que ese pueblo fuese liberado... Nosotros empezamos a buscar textos que representan a cada uno de nosotros. Como comparando un poco con nuestra cultura indígena... Llegamos a una conclusión, pues. Que ser cristianos es pensar en los hermanos que están alrededor, pensar en que cada uno de nuestra raza indígena tenga qué comer... Desde niña, como catequista, estudié la Biblia, estudié cantos, la doctrina, pero en una forma muy superficial. Otra idea que nos han metido en la cabeza es que todo es pecado... Inicialmente yo era catequista y pensaba que sí había un dios y que había que estar a

8 R. Panikkar, 'Indirect Methods in the Missionary Apostolate: Some theological Reflections', en *Indian Journal of Theology*, 19 (1970) 111-113.

la disposición de Dios. Yo pensaba que allá arriba estaba Dios. Que tenía un reino para los pobres. Pero descubrimos que Dios no está de acuerdo con el sufrimiento que vivimos...

... Mientras que no nazca del mismo pueblo lo que es la concepción de cada religión, es para mí un arma principal del sistema»⁹.

Además, el cristianismo no descendió de los cielos químicamente puro y supranatural, pertenece a una cultura superior y sólo puede encarnarse entre los grupos humanos que tienen una cierta sofisticación cultural. Esto supone una comprensión particular de la humanidad. Es verdad que todavía hoy no podemos decir que no entendemos la Biblia sin el auxilio del lenguaje informático, pero sin una cultura escrita, lo que llamamos cristianismo hoy, no tendría sentido. La raza humana (si se puede decir en singular) está en continua evolución, y el cristianismo pertenece a los estratos superiores de esta evolución (M. Weber). Podemos entender por qué la cultura occidental domina, y cuál es la razón de su expansión a lo largo y ancho de nuestro planeta. De hecho, no es difícil reconocer que todos los pueblos del mundo están tratando de parecerse lo más posible a Occidente, y con ello aceptando de forma más bien acrítica (la crítica misma es una categoría occidental) las infraestructuras cristianas.

Por mucho que aborrezcamos el *apartheid*, participamos culturalmente en él (teológicamente), aun cuando lo hacemos bajo otras denominaciones y de forma mucho más sutil. La opción por los pobres y el Sermón del Monte nos ofrecen contenidos muy vastos para nuestra consideración; en cambio, nuestras respuestas a sus demandas son más bien escasas.

¿Dónde trazamos la línea divisoria? Todos tenemos una idea de humanidad y de humanización. La teología cristiana (cultura cristiana) pertenece a los escalones más altos. ¿Puede cualquiera pertene-

⁹ Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona, Seix Barral 1993), pp. 156 a 159.

cer al «mundo de la Iglesia»? ¿pueden los culturalmente pobres, «salvajes» o primitivos? ¿Dónde están nuestros lugares teológicos? ¿Sólo entre los desarrollados? O posiblemente también entre los países en vías de desarrollo, pero no entre aquellos que se resisten a ser civilizados. ¿Se puede «cristianizar» sin civilizar?

Para estar seguro, la teología, en cuanto actividad consciente y reflexión crítica, implica un cierto grado de poder intelectual. Pero ¿quiere esto decir que nosotros tenemos que tener una visión jerárquica de las culturas?

De hecho, la teología, desde el último milenio hasta nuestros días, ha estado vinculada a un cierto complejo de superioridad cultural. Sin embargo, esto no ha sido siempre así. Cuando leemos a San Agustín entre líneas, descubrimos su nostalgia por la superior civilización de la Roma pagana, o cuando oímos al emperador Juliano quejarse de la falta de cultura entre los cristianos. Cuando leemos a Celso, los cristianos no eran precisamente una élite en este sentido. El caso de Nietzsche.

Todavía hoy, ¿podemos defender una teología no ligada a cierto grado de sofisticación humana? No olvidemos que la teología de la liberación es, sistemáticamente, acusada de superficial, pobre y poco académica.

Sin ir a los extremos, podemos decir que la reacción contra la teología «academicista» o la «teología de gabinete» (empleo términos con sentido claramente peyorativo para que se entienda lo que quiero expresar) no deja de ser saludable. Es más, necesitamos una teología no solo contemplativa, sino activa y práctica. Si oímos los gritos y los relatos de muchos de los indígenas africanos, americanos o asiáticos vemos los límites de la superestructura doctrinal que tienen nuestras interpretaciones históricas del hecho crístico (como si la historia fuera sinónimo de realidad). Y así hemos olvidado que la teología no es para los teólogos, sino para el pueblo. ¿Podemos descalificar la teología de la liberación porque no encaja en el lenguaje académico o no usa una metodología estrictamente científica?

Hacer teología en mundos culturalmente diversos exige una visión mística, que no requiere la creencia en una cultura superior.

Cada período en el tiempo, y cada comunidad en el espacio trazan la línea de exigencias culturales en los diferentes niveles.

Durante siglos los naturales de África y Asia no eran considerados apropiados para formar parte del sacerdocio. No era posible hacer una Iglesia nativa y local. Hoy consideramos la poligamia africana incompatible con la ética cristiana. En cambio, no tenemos mayor problema en asumir la pena de muerte en esa misma ética, o considerar las diferencias económicas de la sociedad como parte del plan de Dios¹⁰.

Puede que tenga que haber un mínimo de sofisticación cultural, pero este mínimo debe de ser flexible.

III. *La pretensión transcultural*

He tratado de resaltar la idea de que la teología, precisamente por el componente de *logos*, no puede pretender estar por encima de todas las culturas. Esto es, no puede ser supracultural. Cada cultura tiene su propio *logos*, y cada *logos* mora en una cultura. Cada lenguaje está culturalmente limitado. El único *meta-logos* posible sería el *dia-logos*, que crea un nuevo lenguaje, una nueva cultura, pero que no es supracultural (tampoco se ajusta a las propuestas de la ética dialógica).

Por su componente *theos*, la teología no puede, consistentemente, pretender pertenecer a una supercultura. Lo divino es divino para todos. «Dios no es tal respecto a las personas» (Hechos 10, 13). La noción de un Dios privado no tiene sentido. Dios, en muchas tradiciones, es un nombre propio. Pero la misma noción de Dios tiene una cierta pretensión universal. Dios es, en última instancia, un nombre común. Hablar de Dante con sentido requiere cierta cultura superior, pero hablar de Dios no puede tener las mismas restricciones culturales.

La cultura es la morada y no la prisión del ser humano. Intencionalmente hemos usado los términos *supra*, *sobre* y *transcultural*,

10 *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2.266 y 1.937.

con el fin de resaltar las distinciones, pero no la separación. Estoy proponiendo las siguientes afirmaciones:

1.^a Cualquier humano, en cuanto humano pertenece al orden de la naturaleza; y en cuanto tal, está *de alguna forma* más allá de la cultura. (Digo de alguna forma para guardarme de la polaridad entre naturaleza y cultura, ya que el *logos* está también enraizado en la naturaleza). Por ello creo que hay un elemento supracultural en la teología, es decir, algo que pertenece al ser humano.

2.^a Cualquier cosa no dada por naturaleza está unida a un acontecimiento histórico y fechable; es *de alguna forma, diferente* de otras formas de existencia humana, y como tal está, *en cierta forma*, por encima de ciertas formas culturales, ya que exige cierto grado de perfección. (La misma reflexión de lo divino implica un logro cultural). En este sentido hay un elemento sobrenatural en la teología, como perfección humana.

3.^a Algo que legítimamente no está unido en sí mismo a un modo particular de vida y pretende ser un mensaje para los pobres, representando los culturalmente no especializados, trasciende los límites de una cultura particular, y puede ser llamado transcultural. En este sentido hay un elemento transcultural en la teología como actividad humana no ligado a ningún grupo humano particular.

Los pobres: «Los pobres están siempre con vosotros» (Mc. 14, 7). Este interés por los pobres justifica el valor transcultural de la teología cristiana. Los pobres son precisamente los culturalmente no especializados, los indiferenciados. Son la línea más baja. La preocupación por los bramanes, los rabbís, los científicos, los santos, o los blancos, requiere una cierta opción cultural. La opción por los pobres exige, hoy, una actitud transcultural. Los pobres están siempre con nosotros, en cualquier cultura. La «gente de la tierra» es parte de la agricultura, más que de la cultura humana. No quiero despreciar con ello el valor de la cultura popular, sino su posición en la jerarquización de culturas y la falta de conciencia del valor de la misma.

Estoy proponiendo una vía media, no un camino enmarañado. Explicar el pasado quiere decir comprender los fundamentos sobre

los que se asentaba, y qué es lo que nos llevó a formular convicciones en el sentido en que nos ha sido transmitido. Esta regla hermenéutica se aplica no sólo a la teología, sino a cualquier interpretación del pasado.

En sintonía con un pluralismo saludable y todavía dentro de un espíritu encarnacional histórico, propongo el siguiente principio transcultural: *el acontecimiento de Jesús tiene un dinamismo inherente, que es hacerse carne allá donde pueda*. Este donde pueda es ambivalente, ambiguo y no apodóctico.

Es *ambiguo*, ya que nos puede llevar en distintas direcciones: buenas y malas. Nos puede llevar a conquistas, explotaciones e imposiciones, lo mismo que a plenitud, conquista de la vida y verdadera conversión.

Es *ambivalente*, pues puede obtener resultados contrarios a los deseados. Puede pacificar, purificar y perfeccionar una cultura por un lado, lo mismo que puede convertirla en ciega y fanática.

No es apodóctico, porque el impulso encarnacional no puede tener justificación alguna *a priori*. Somos conscientes de este impulso en la medida que experimentamos el acontecimiento crístico como algo conectado con el destino del género humano y con el verdadero dinamismo del ser. Somos actores y espectadores de nuestro propio desarrollo de realidad. No sólo el destino del mundo, sino la vida misma del universo es algo en lo que compartimos la gloria, la carga y la responsabilidad.

La encarnación teológica no es *de facto* posible en cualquier lugar, ya que la autocomprensión cristiana, en los diferentes espacios y tiempos, requiere en cada instancia distintas condiciones de posibilidad. A veces estas condiciones pueden no estar presentes.

El mismo principio puede ser establecido de una forma más positiva. Es el dinamismo encarnacional del acontecimiento crístico mismo, reactualizado por sus fieles, el que lleva adelante tales actos de inculturación. Es una actividad delicada, y los cristianos deben de ser extremadamente cuidadosos para no repetir los genocidios culturales del pasado, y que resultaron de su alianza con una cultura par-

ticular. Siempre se corre el peligro de que el dinamismo cristiano degenera en un truco para ganar adeptos y seguidores.

Es evidente que la empresa incarnadora evidencia la ambigüedad y ambivalencia antes mencionada, y que puede volverse un fenómeno antiético y anticristiano. El dinamismo interno del que hablo, que incidentalmente no es exclusivo del acontecimiento crístico, puede ser relacionado con el principio de la bondad que se expande por sí misma. Lo que quiero decir es que hay una fecundación espontánea entre la culturas, una ósmosis positiva entre los creyentes, un enriquecimiento transcultural, que no necesita una invasión de bienes extranjeros, ideas o personas, para beneficio de ventajas materiales o espirituales.

No existen huellas de este dinamismo, ni puede llevarse a cabo de forma consciente y por deseo expreso de una voluntad interna. Tiene que surgir como un movimiento natural y espontáneo, como fruto de una urgencia interna de los implicados en este diálogo. Se trataría de una telogía que surgiese de una doble fidelidad: a las tradiciones propias de los países y a las creencias cristianas. Éstas serían las antípodas de la actitud apologética.

Asimismo implicaría la relectura de otro texto que las «misiones» tradicionales han justificado: «Id y enseñad a las naciones...» (Mat. 28, 19). Con este texto se ha justificado el enseñar el derecho de enseñar cualquier cosa en cualquier espacio.

La interpretación de este texto puede ser aquí más radical: desvela una intrapolación antiteológica y una extrapolación inconsciente del texto.

La *extrapolación* es clara. Los cristianos hemos leído estos textos con una mentalidad imperial y romana, aun cuando los hemos llenado de bellas palabras: una democracia, un gobierno mundial, una ética mundial, una Iglesia mundial. Esta extrapolación ha llevado a la mentalidad de Jesús la estructura jurídica romana. Fue el destino de la historia cristiana el que interpretó este texto en este sentido. Es una interpretación legítima. Pero a menos que interpretemos el hecho crístico con la historia, no es ésta la única interpretación.

La *intrapolación* es más interesante. Incluso asumiendo que Jesús haya tenido la intención de establecer una Iglesia universal, como un sueño, el texto no tendría más alcance que el deseo expresado por Él de vivir sin dinero. Toda pretensión hoy de establecer un régimen de cristiandad no es convincente en absoluto.

En resumen, el valor transcultural del acontecimiento cristiano no puede ser defendido *a priori*. Su carácter histórico mismo le impide formularlo de forma única y con privilegios. Es sujeto de todas las concreciones históricas culturales. Así el futuro de la historia cristiana nos mostrará si a este esfuerzo de incarnación le sigue el modelo de un gran inquisidor, o el espíritu de Belén. Sin este núcleo místico, todo el acontecimiento crístico degenera en complacencia masoquista, mostrando el otro ángulo de la cruz.

EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO EN EL MAGREB: UNAS NOTAS SOCIOPOLÍTICAS

La causa actual del fundamentalismo, en general, tiene su origen en la represión de la identidad de una comunidad. En este sentido la influencia y expansión del fundamentalismo en el Magreb ha tenido su origen en las consecuencias de los procesos coloniales en el área.

En Argelia, donde en este momento se manifiesta de manera profunda una incontrolable ola de fundamentalismo, el período colonial terminó con serias heridas entre el Estado y la sociedad. Las minorías concertadas son las que han decidido todos los procesos sociales, hurtando la capacidad de diálogo necesaria para que esta sociedad hubiese afrontado un concepto de autoridad, confianza institucional y cultura que le hubiese dado unidad a la sociedad argelina.

Terminada la fase colonial, aparecieron dos tipos de dirigentes que afrontaban el porvenir de manera diferente: por un lado, los que, a imitación del modelo soviético, trataban de crear una industria gigante, despojando con ello el campo. Por el otro, los que, a imita-

ción del modelo capitalista occidental, trataron de imponer un modelo de economía de mercado, con el consiguiente endeudamiento general, y el disfrute del modelo de consumo para una minoría que podía acceder a él. Si a ello le añadimos una tasa de crecimiento alta (el 60 % de la población árabe tiene menos de veinte años, y el 50 % de los argelinos menos de diecinueve), un paro generalizado y un nivel de instrucción que alcanza a amplias capas de la población, nos encontramos con un país que no ve salidas, ni tiene perspectivas de futuro.

Esto ha planteado un nacionalismo replegado en el tiempo, cuyos orígenes suponen un retorno «a las formas» del pasado: vestimenta, rituales y antiguas formas de puritanismo. De ahí la imposibilidad de establecer planes de futuro para una sociedad que se empeña en utilizar las formas del pasado. A esta situación ha contribuido también el carácter paternalista de los procesos de liberación acometidos en los últimos años en el área magrebí. La democratización era la concesión de espacios de poder a una sociedad eternamente *menor*, donde diálogo y consenso no entraban en esa concepción de democracia.

Por ello, el equilibrio entre economía liberal de mercado, las enormes desigualdades de renta y los márgenes de pobreza entre la población se vivía como una contradicción constante. Tampoco era posible establecer un mínimo de equilibrio democrático en una sociedad donde los derechos humanos o el sistema de pluralismo democrático no podían darse a causa de las desigualdades sociales mismas.

El compromiso social que exige un proceso democratizador es incompatible con modelos sociales en los que se enfrentan dos sectores globales muy distanciados hoy, y cada día más: por un lado, la masa de población de clase media urbana, moderna y educada, con formación profesional e intelectual, organizada en asociaciones profesionales y políticas, y en las que las mujeres (sólo el 7 % de las mujeres trabajan en Argelia) tratan de obtener un estatuto de igualdad frente a los varones. En el caso de Marruecos, con una reclamación de mayores cotas de libertad y la formación de una monarquía

parlamentaria; en el caso de Argelia y Túnez, con una exigencia de mayores cotas de libertad republicana. En todos los espacios luchando por una política que les permita participar en la Cámara legislativa. El otro sector consta de una gran masa de excluidos que no tienen nada, tampoco sienten la solidaridad del sistema ni la de los otros miembros de la sociedad y, por tanto, de los que tampoco ellos se sienten solidarios. Éstos se refugian en un pasado común y rechazan una modernidad que no les brinda espacio. Esta juventud no acepta los modelos liberales o socialistas, y desconfía de todo proyecto de democratización y renovación económica que se haga desde las formas actuales de poder.

Los modelos sociales exteriores están desacreditados por su experiencia anterior, por lo que el retorno a los viejos ideales está posibilitando la recuperación de un lenguaje islámico que sirve de base para una autonomía ideológica, que les permitirá recuperar la cultura precolonial.

El pluripartidismo en aquellos países se ha entendido de una forma muy tímida. Aquellos que en los últimos años superaron las etapas de partido único en el gobierno han quedado bipolarizados entre la parte de poder que representa a los anteriores miembros de los partidos únicos y los nuevos movimientos islamistas. Con esto, el conflicto político ha entrado en una fase letal, de la que sólo se puede salir de dos maneras: con una creatividad enorme, superando el bloqueo de posiciones e integrando la oposición en el gobierno, o con la lucha terrorista. En el primer caso, serían necesarios unos períodos de transición que permitieran a las fuerzas políticas opositoras, no islamistas, jugar su papel de oposición y cerrar sus pactos con el gobierno o la oposición. Por el momento son partidos minoritarios, recientes y de escasa implantación. En el segundo caso, en la bipolarización letal, cada parte proclama su exclusivismo con respecto al opositor, con lo que unos y otros se olvidan de su misión fundamental, es decir, conectar con la ciudadanía y elaborar un proyecto de cambio. En esta lucha a muerte ambas partes se ven legitimadas; unos no democratizan el país, ya que éste es «menor de edad» e inca-

paz de asumir una situación democrática, como lo muestran los acontecimientos. En esa tarea buscan el apoyo de las clases medias que, aunque descontentas con el gobierno, son opuestas al proyecto islámico fundamentalista. Los otros, porque el retorno al Islam fundamentalista representa el único modo de poder participar socialmente, y por ello solo aquí hay alguna esperanza. Unos y otros tienen un desafío grande ante sí: los primeros, encontrar el modo de conectar su lucha a favor de los derechos humanos y la democratización, con el resto de las capas de la población, rompiendo la imagen que tienen de clase privilegiada que se ha beneficiado de la modernización y de la secularización; los segundos, forzar un acuerdo con el Estado que dé lugar a un nuevo contrato social que permita una sociedad fundada en el derecho y la emancipación, sin que ello suponga un régimen laicista impuesto desde el poder, que amenaza los fundamentos culturales y la identidad.

PARA TERMINAR, HABLEMOS ALGO DEL DIÁLOGO

Quisiera poner sobre el papel dos concepciones de diálogo. No quisiera emitir un juicio sobre ninguna de ellas, no porque no desee manifestar mi impresión sobre las mismas, sino porque todo este escrito es una reflexión sobre ello. Espero que, después de una hora de lectura de estas páginas, el sufrido y paciente lector sea quien haga sus propias valoraciones. No deseo, personalmente, que tengan un sentido u otro, sino que sean su propia reflexión.

«Cuando se habla del diálogo entre la fe y la cultura hay que tener en cuenta estas observaciones:

— que el diálogo no se puede establecer a partir de la fe del propio sujeto dialogante, sino a partir de la fe de la Iglesia, asimilada y participada por el sujeto, con referencia, por tanto, permanente a las expresiones de la tradición eclesial garantizadas por el magisterio; sin esta referencia permanente al magis-

terio y a la fe eclesial, entrar en diálogo con una cultura secular es perder el pie y meterse en un mar sin fondo ni vuelta posible;

— que el diálogo no puede ser para la Iglesia ni para el creyente un modo de llegar a unas posiciones intermedias y comunes, en las que creyentes y no creyentes podamos coincidir. Recibimos la fe como un don y como una misión, su verdad y su integridad no podemos ponerla a merced de un entendimiento con nadie. Nosotros somos mensajeros de unas realidades que nos han sido reveladas y son como son. En este sentido el diálogo hay que entenderlo no tanto como un modo de buscar juntos, aunque esto también pueda tener un sentido justo en elementos adicionales o derivados de la fe, cuanto en una actitud dialogante y abierta como forma de relacionarse con los no creyentes y de ofrecerles los bienes de la revelación y de la salvación;

— que nunca se dialoga desde una fe pura, no culturizada, sino desde una expresión histórica de la fe, en la cual fe y cultura viven ya hermanadas y conjuntadas armoniosamente; no podemos salirnos de la historia ni de las mediaciones culturales para expresar una pretendida fe absoluta. En sus formas históricas la fe de la Iglesia puede tener valor normativo y absoluto;

— que la primera síntesis y la primera renovación se hace en la mente y en la conciencia de los mismos creyentes, siendo esta inculturación al interior de la fe y de la Iglesia condición indispensable para poder dialogar con los demás. En definitiva, habría que decir que el diálogo no se hace directamente entre una fe pura y una cultura cualquiera, sino entre una fe culturizada, o entre una cultura cristianizada y una cultura atea a la que hay que llevar a la aceptación de la superioridad de la fe que la juzga y denuncia sus errores o sus deficiencias;

— en términos realistas y concretos, el diálogo entre la fe y la cultura es:

1.º el esfuerzo que hace el cristiano culto dentro de sí para armonizar sus ideas, sus valores, su vida interior y práctica con las verdades y las exigencias morales de su fe;

2.º el diálogo entre el cristiano culto y el hombre culto no cristiano. Tratando de manifestar las insuficiencias de la cultura sin fe y las ventajas de la fe cristiana para la plenitud cultural del hombre y de la sociedad. Quienes dialogan son los hombres, no las realidades»¹¹.

«El diálogo dialógico es un diálogo entre sujetos que pretenden un diálogo acerca de los sujetos. Quieren hablar acerca de ellos. Con esto queremos decir que si todo pensar es diálogo, no todo diálogo es dialógico. El diálogo dialógico no trata tanto acerca de opiniones cuanto acerca de aquellos que mantienen las opiniones. Hablar acerca de opiniones y de doctrinas es indispensable para el ser humano. Pero en el diálogo dialógico el otro no es tanto el objeto o el sujeto de ciertas apreciaciones objetivas para ser discutidas, cuanto él mismo. No importan tanto sus opiniones y su modo de pensar, cuanto él mismo como persona. El otro mismo es una fuente de comprensión y de entendimiento.

Dos personas no pueden hablar *las dos*. Tienen que hablar *para las dos*. Esto quiere decir que su hablar tiene que estar mediado por algo más. Esta mediación es el lenguaje. En todo lenguaje hay algo que es superior al habla mismo, y que liga a los que intervienen en el mismo. Aquello de lo que hablan tiene una estructura propia que los participantes tienen que respetar y conocer. En otras palabras, este algo diferente no es independiente, "objetivo", sino que es visto en su particular *intencionalidad dialógica*.

Con el fin de describir las características de este diálogo dialógico tenemos que contrastarlo con el dialéctico.

11 F. Sebastián Aguilar, o. c., pp. 99-100.

No existe un diálogo puramente dialéctico. Cuando dos personas entran en diálogo, siempre surge algo personal entre ellos. Es decir, no tenemos un diálogo exclusivamente al nivel de las ideas. Nuestros diálogos tienen una mezcla de lo dialéctico y lo dialógico. Los sentimientos pertenecen también al ser humano. Hay casos en los que lo que está en cuestión no son sólo ingredientes emocionales, sino opciones fundamentales. No se habla sólo al nivel de la pura teoría, sino que ésta está mezclada con intereses y conectada con el medio que la acepta como teoría.

De la misma forma no existe diálogo dialógico solo. Dos sujetos pueden entrar en diálogo si hablan acerca de algo. El diálogo dialógico no es un acto mudo de afecto. Es un encuentro humano total, y en este sentido es un componente humano muy importante y total. Resalta el deseo de dialogar. Esto quiere decir que si no tengo ese deseo, aun cuando entre en una relación de habla no tendrá lugar el diálogo.

El diálogo dialéctico puede ser un instrumento de poder y un medio para desarrollar ese deseo. Éste no es el caso del diálogo dialógico. Por esto cualquier intención de convertir, transformar y dominar al otro, destruye el diálogo dialógico.

El diálogo dialógico asume un dinamismo radical de la realidad, según la cual la realidad es un hecho en continua creación y transformación»¹².

JOSÉ R. LÓPEZ DE LA OSA

12 'Transforming christian mission into dialogue', citado en nota 4.