



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 8

CTX 106 EL QUEHACER TEOLÓGICO

Tamayo Acosta, Juan José. “Dignidad humana y liberación: perspectiva teológica y política”. En *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, 361-376.

Madrid: Herder, 2011.

Capítulo XI

DIGNIDAD HUMANA Y LIBERACIÓN: PERSPECTIVA TEOLÓGICA Y POLÍTICA

Un hilo rojo recorre la religión bíblica, la historia del cristianismo y algunos de los principales hitos del pensamiento teológico: el que sitúa la relación entre Dios y el ser humano en el punto de encuentro donde convergen la ética, la liberación y la dignidad humana. Ésta no permanece en el plano de la privacidad y la interioridad, sino que se despliega a nivel sociopolítico a través de diferentes procesos de liberación. En esta reflexión se realizará un recorrido por algunos de los hitos más importantes de dichos procesos en la tradición bíblica y del cristianismo desde una doble lectura: política y teológica.

1. EL ÉXODO: RECUPERACIÓN DE LA DIGNIDAD HUMANA DE UN PUEBLO

La experiencia del *éxodo* constituye el primer momento en que convergen la dignidad del ser humano y la liberación a través de un largo y complejo proceso con la presencia de Dios. El pueblo hebreo vive en un estado de esclavitud e inhumanidad bajo la dictadura de los faraones. Yahvé toma conciencia de la situación, muestra su indignación y asume el compromiso de liberar al pueblo para que recupere la dignidad que el faraón le había negado. El Dios invisible se torna así visible en sus obras; el Dios silencioso se comunica con el pueblo; el Dios ausente se hace presente con

Otra teología es posible

gestos liberadores; el Dios lejano entra en la escena de la cotidianidad y comparte la suerte, con frecuencia adversa, de la comunidad hebrea; el Dios aparentemente impasible se muestra sensible al sufrimiento humano y al grito de las víctimas; el Dios ajeno a la aventura humana decide acompañar a los israelitas, iluminándoles el camino; el Dios de la promesa peregrina con el pueblo, pero sin ahorrarle las dificultades del camino.

El texto bíblico expresa muy bien la actitud compasiva y solidaria de Yahvé: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he escuchado el clamor ante sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para librarlo de la mano de los egipcios y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel [...]. Así, pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios los afligen. Ahora, pues, ve: yo te envío al faraón para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto» (Éx 3, 7-10).

Pero en el proceso de liberación es necesaria la intervención del propio pueblo a través de uno de sus líderes, Moisés, quien crea en el pueblo oprimido una conciencia alternativa que desemboca en la recuperación de su dignidad negada y en la creación de una comunidad libre y liberada. Pero para ello hay que romper con la realidad del Egipto de los faraones, con su religión triunfalista y con su política de opresión, y forjar una religión de la libertad y una política de la justicia.

El reconocimiento de la dignidad del pueblo no tiene lugar de forma retórica y formal, por medio de una declaración de principios o de intenciones, sino a través de un proceso lento, difícil, que empieza por la toma de conciencia del pueblo y desemboca en la libertad. Y este proceso no es solo mental. Exige ponerse en camino para salir del círculo infernal de la esclavitud y del eterno retorno de la opresión.

Pero la dignidad del ser humano y de los pueblos no se conquista ni dura toda la eternidad. Una vez recuperada, puede per-

derse, y, de hecho, se pierde. De eso se encargan los dictadores, que pretenden imprimir su propio ritmo a la historia. Por ese motivo hay que defenderla desde la libertad.

2. UNA LEGISLACIÓN EN DEFENSA DE LA DIGNIDAD DEL SER HUMANO Y DE LA TIERRA

La dignidad de los seres humanos y de la tierra se encuentra en la base de los diferentes cuerpos legislativos del Pentateuco (Código de la Alianza, Dodecálogo siquemita, Deuteronomio, Ley de Santidad), que tienen un profundo sentido humanista y ecológico. El sentido de la dignidad conduce al reconocimiento y a la formulación con nitidez de los derechos de las personas excluidas, de los colectivos más desprotegidos y de la naturaleza. Entre estos grupos cabe citar a los emigrantes, los huérfanos, las viudas, los esclavos y los trabajadores.

El reconocimiento y la formulación de sus derechos tienen un carácter imperativo y se convierten en norma de obligado cumplimiento que no admite excepciones: «No maltratarás al forastero, ni lo oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda alguna ni a huérfano. Si los vejas Yahvé escuchará su clamor [...]» (Éx 22, 20); «No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que reside en tu tierra, en tus ciudades. El mismo día le darás su salario, y el sol no se pondrá sobre esta deuda, porque es pobre, y de ese salario depende su vida. Así no clamará contra ti a Yahvé, y no te cargarás con un pecado» (Dt 24, 14-15); «No entregarás a su amo al esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien: no le molestarás» (Dt 23, 16-17).

El Dodecálogo siquemita, que representa una tradición antiquísima, radicaliza todavía más la prohibición, hasta declarar

Otra teología es posible

maldito a quien entre en conflicto con el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda (Dt 27, 19). El reconocimiento de la dignidad no se queda, por tanto, en su aspecto formal, sino que viene avalado por leyes que sancionan los comportamientos vejatorios contra las personas.

La legislación hebrea defiende y protege la dignidad de la tierra, que no es un bien sin dueño del que cualquiera pueda apropiarse ni un objeto del que pueda abusarse de manera caprichosa. Sus derechos son formulados con el mismo carácter imperativo que los de los colectivos más desprotegidos. Los códigos legislativos establecen el descanso completo de la tierra, de la viña y del olivar, así como de los animales domésticos (Éx 23, 10-11; Lv 25, 1-7). Ese descanso tiene lugar el año sabático, cada siete años (Éx 23, 10-11; Lv 25, 1-7), y el año del jubileo, cada cincuenta años (Lv 25, 11-12).

E. Lévinas recoge ese imperativo en la presentación de la edición castellana de *Totalidad e infinito*. El libro, afirma, «describe la *epifanía del rostro* como un deshechizamiento del mundo. Pero el rostro en cuanto rostro es la desnudez —y el desnudamiento— “del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”, y su expresión indica el “no matarás”. Cara a cara: ética que no se refiere a ninguna ontología previa».¹

3. EL MONOTEÍSMO ÉTICO DE LOS PROFETAS: EN DEFENSA DE LAS ALTERIDADES NEGADAS

Como reconocen los historiadores de la religión de Israel y los exegetas de la Biblia hebrea, la religión de Israel se caracteriza por el *monoteísmo ético*: la cátedra desde donde Dios se revela

1. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 9.

son los excluidos; la gloria de Dios se manifiesta a través de las acciones liberadoras; y el conocimiento de Dios se traduce en práctica de la justicia. El centro de la vida religiosa no son los tiempos sagrados ni los lugares sagrados ni las personas sagradas ni el culto, sino la existencia humana con sus luces y sombras, las actitudes éticas. Precisamente los otros excluidos, las alteridades negadas, constituyen el horizonte del mensaje de los profetas de Israel. Son ellos quienes llevan a cabo la *revolución de la subjetividad* en la religión de Israel, al situar el lugar del encuentro de la persona creyente con Dios en la interioridad, la profundidad, el corazón y la *revolución social*, al vincular los deberes con Dios con los deberes con el prójimo. Una revolución que empieza con el reconocimiento de la dignidad de los seres humanos humillados por el peso de las estructuras políticas, económicas, injustas, y por el legalismo religioso.

La dignidad no se logra a través del culto, los sacrificios, las ofrendas o el ayuno, que muchas veces desemboca en un ritualismo vacío y en una legitimación de la injusticia estructural. Por ese motivo, Dios detesta el culto y el escenario en que se desarrolla (Jr 6, 20; Am 5, 21-27). Según los profetas, el culto no pertenece a la esencia de la religión de Israel; nunca perteneció a ella. Así lo expresa Jeremías en un texto que remite al éxodo: «Cuando yo saqué a vuestros padres de Egipto, nada les dije ni mandé sobre holocausto y sacrificio» (Jr 7, 22). La verdad de esta aseveración puede comprobarse en el Decálogo, según el Código de la Alianza, donde no se encuentra ninguna prescripción ritual.

La dignidad de uno mismo y de los otros se logra mejorando la conducta, amando la lealtad, desistiendo de hacer el mal, aprendiendo a hacer el bien, buscando lo justo, reconociendo los derechos del oprimido, haciendo justicia al huérfano, abogando por la viuda desprotegida, dando de comer al hambriento, acogiendo al forastero, consolando a quienes sufren, anunciando la buena noti-

Otra teología es posible

cia de la liberación a los pobres y pregonando la libertad a los cautivos y a los reclusos (Is 1, 16-17; 61, 1-3; Am 5, 14-15).

La reconstrucción de la dignidad humana negada pasa, por tanto, por la materialidad del alimento y del vestido, la compasión con quienes sufren, el calor en la acogida del otro, la profundidad, el cariño en la hospitalidad con el extranjero, la solitud en el trato hacia la persona necesitada, el consuelo a las personas tristes y la ayuda a descubrir el sentido a quienes viven desorientados.

El otro excluido recupera su dignidad cuando somos sensibles a su exclusión, nos ponemos en su lugar y respondemos compasivamente a su grito «tengo hambre, tengo sed, tengo frío». La reconstrucción de la dignidad negada tiene lugar, por tanto, a través del retorno a la interioridad de la religión, la práctica de la justicia y el cambio de las estructuras que niegan esa dignidad. El reconocimiento de la dignidad interior sin transformación de las estructuras que la niegan se queda en nada.

4. JESÚS DE NAZARET: LA DIGNIDAD DE LOS EXCLUIDOS POR LA RELIGIÓN

Bajo la excusa de defender la dignidad y los derechos de Dios, las religiones niegan con frecuencia la dignidad y los derechos de los seres humanos, sobre todo de sus fieles seguidores, considerados pecadores que deben arrepentirse, y no sujetos de derechos. Dios aparece en ellas como rival, peor aún, como vampiro que chupa la sangre al ser humano y lo vacía de su dignidad. La negación de Dios por parte del ateísmo moderno radica precisamente en la salvaguarda de la dignidad del ser humano. Ése es el acto primero, el sentido originario del ateísmo humanista de Feuerbach, que se ve obligado a negar a Dios para defender la libertad del ser humano.

Las religiones sitúan las leyes por encima de la libertad, la obediencia a los preceptos supuestamente divinos más allá de la conciencia. Incluso la vida se convierte en un valor relativo ante el valor absoluto de la ley religiosa. Su cumplimiento suele ser lo primero y se ubica por delante de la vida, hasta el punto de exigir a veces la entrega de la propia existencia por un bien mayor y el uso de la violencia contra los «enemigos» en nombre de Dios. El Dios de la vida en quien se cree obliga a los creyentes a matar. ¡Qué contradicción!

En similar situación se encuentra Jesús de Nazaret, quien coloca en el centro de su mensaje y en el horizonte de su acción el reconocimiento de la dignidad humana y a aquellas personas y colectivos sociales excluidos por razones religiosas, sociales, políticas, étnicas o de género: enfermos, pobres, publicanos, pecadores, mujeres, etcétera. Incorpora a todo este colectivo al proyecto de salvación del que estaban excluidos. *Y lo hace de palabra y con hechos.*²

Así, afirma: «En verdad os digo, los publicanos y las prostitutas llegan antes que vosotros (los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo) al Reino de Dios» (Mt 21, 31). Cuando se produce un conflicto entre la ley y la dignidad del ser humano, se inclina por ésta. Eso le lleva a corregir la ley e incluso a incumplirla si está en juego la vida. Lo expresa muy bien Bonhoeffer cuando afirma que «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida» y que «la fe es, ante todo, un acto de vida».³ La religión está al servicio de la vida, y no al revés. La salvación, y no la con-

2. Para un desarrollo de esta idea, cf. José M.^a Castillo, *El reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999; *id.*, *La ética de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2005.

3. Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Sígueme, Salamanca, 1979.

denación, constituye el centro de la predicación y de la praxis de Jesús.

Las palabras para la recuperación de la dignidad no se quedan en el plano meramente declarativo; *van acompañadas de prácticas liberadoras* que hacen realidad esta rehabilitación que anuncian. Los milagros son gestos compasivos y solidarios a través de los cuales Jesús retorna la dignidad y la integridad a quienes habían sido privados de ella, reconoce como personas a quienes eran tratados como no personas, los integra en la comunidad de la que habían sido excluidos y reconstruye el tejido social destruido por el código de pureza.

Las comidas con pecadores y publicanos, con gente descreída y marginada son un signo de la presencia del reino de Dios en el mundo de la exclusión y significa una comunidad de vida con quienes estaban fuera de la ley, con el consiguiente escándalo para los judíos cumplidores de ella, que evitaban cualquier trato con gente impura. Compartir la comida implica un profundo entramado de reciprocidad e interdependencia, al mismo tiempo que se trata de una experiencia de comunión y símbolo de la interacción humana. La incorporación de las mujeres al movimiento implica liberarlas de la permanente minoría de edad en que se encontraban, de las discriminaciones legales a las que se veían sometidas y de la dependencia impuesta por el patriarcado religioso, social y político, e incorporarlas al círculo de las personas libres.

La acogida a los paganos, «tenidos por gente sin Dios, rechazados por Dios, sin más valor a los ojos de los judíos que un fardo de paja o un costal de inmundicias» (J. Jeremías), comporta el reconocimiento de su dignidad y de la universalidad de la salvación. Los paganos se sientan en la misma mesa que los «padres» de la religión de Israel. Con esta actitud abierta a los paganos, Jesús pone en marcha la ética de la alteridad, que reconoce al otro como otro, como diferente —al mismo tiempo que como hermano/a—, con su propia identidad personal, étnica, cultural y

religiosa. El perdón de los pecados es quizá la mejor síntesis y el gesto por excelencia de la recuperación de las personas.

La recuperación tiene lugar no solo en el plano individual o del propio grupo de seguidoras y seguidores, sino también a nivel público, ante los dirigentes religiosos y ante la sociedad. Ése es el significado de la curación de los enfermos. A los colectivos a quienes la sociedad y la religión los consideraba indignos, Jesús los declara dignos ante Dios y ante los seres humanos. A los grupos a quienes se excluía de la ciudadanía, Jesús los reconoce ciudadanos con plenitud de derechos.

5. IRENEO: LA GLORIA DE DIOS ES LA DIGNIDAD DEL SER HUMANO

Existe una tradición teológica en la historia del cristianismo que se caracteriza por la concepción optimista del ser humano, es decir, por el reconocimiento de su dignidad. En eso consiste la gloria de Dios. Es la antropología de Ireneo de Lyon, para quien la gloria de Dios es la vida del ser humano. Pero no se trata de un optimismo ingenuo. En absoluto. Ireneo no desconoce la realidad del pecado y su fuerza en el mundo. Sin embargo, no le concede poder absoluto sobre los seres humanos ni cree que tenga la última palabra. Aun después del pecado, el ser humano sigue siendo *imagen de Dios*, persona libre y orientada a la salvación.

Monseñor Romero, arzobispo de El Salvador asesinado por los escuadrones de la muerte el 24 de marzo de 1980, traducía en clave de liberación la afirmación de Ireneo: la gloria de Dios consiste en que vivan los pobres. Lo mismo hace el teólogo Dietrich Bonhoeffer en la introducción a su *Ética*, quien fundamenta la unidad entre ética y experiencia religiosa en la figura de Jesús de Nazaret. No se trata, afirma, de separar al ser humano de sí mismo, Dios, de otros seres humanos, de las cosas y de sí mis-

Otra teología es posible

mo. La unidad recuperada, la reconciliación se convierte así en el lugar decisivo de la vivencia específicamente ética. Y dentro del ser humano es el cuerpo, la carne, el quicio de la salvación: *caro, cardo salutis*.

6. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS: LA DEFENSA DE LA DIGNIDAD DE LOS INDIOS

Bartolomé de Las Casas es quizás el ejemplo más emblemático de la síntesis entre dignidad humana y liberación en la doble perspectiva teológica y política y en la doble dimensión religiosa y humanitaria. Con él –y con Francisco de Vitoria y Vasco de Quiroga, entre otros– se inicia una filosofía moral y política de la alteridad mucho más avanzada que la de los ilustrados europeos, que aparecerán dos siglos más tarde. Es lo que Francisco Fernández Buey denomina la variante latina de la comprensión de la alteridad y de la tolerancia.⁴ Dicha filosofía tiende a la relativización de lo cultural, sin caer en el escepticismo. Trata de entender los comportamientos del otro y sus motivos y se muestra tolerante con sus costumbres, calificadas por los contemporáneos occidentales como «bárbaras». Adopta una actitud crítica con la doble moral utilizada para valorar lo que es un comportamiento bárbaro y un comportamiento ilustrado. No cree que el bárbaro sea solo el otro, sino que tiene una conciencia histórica

4. Cf. Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. El discurso del indio metropolitano*, El Viejo Topo, Barcelona, 1995, págs. 30-31. Para la perspectiva teológica de B. de Las Casas, cf. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Sígueme, Salamanca, 1993; Juan José Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2010 (2.ª ed).

que le lleva a comprender a las otras culturas y a recordar los actos de barbarie de la propia. Defiende una jerarquización de los valores y opta por las personas y los grupos humanos considerados inferiores. Califica determinados comportamientos de los indios –considerados aberrantes por la cultura occidental– solo como errores moralmente justificables o disculpables, si bien modificables. Defiende el igualitarismo cristiano. Muestra piedad y compasión por el otro y, a partir de dicha actitud, se torna discurso a favor del otro. Es, en fin, una filosofía moral que reconoce al indio como otro.

Las Casas lleva a la práctica esos principios. ¿Cómo? Negando la absolución a los encomenderos, que seguían teniendo indios como esclavos; interviniendo en la elaboración de leyes que defendieran los derechos de los indígenas; saliendo en su defensa ante los poderes fácticos; protegiendo sus derechos en el debate intelectual de la época, frente a Ginés de Sepúlveda, que consideraba inferiores a los indios y creía que estaban destinados a la esclavitud por naturaleza.

El proceso que sigue Las Casas hasta llegar a la formulación de su filosofía moral comienza con la sensibilidad ante la inhumanidad con que eran tratados los indígenas, continúa con la indignación y la denuncia de tal situación, y culmina con la propuesta de leyes alternativas que reconozcan a los indígenas un trato humano conforme a su dignidad y el ejercicio de sus derechos.

7. DIETRICH BONHOEFFER: DIGNIDAD Y LIBERACIÓN EN LUCHA CONTRA EL NAZISMO

Otro ejemplo donde convergen dignidad y liberación es en el teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer, en este caso mediante una praxis de lucha contra el nazismo y la elaboración de una ética de la resistencia desde su experiencia religiosa radical.

Las Iglesias alemanas se sometieron al nazismo. Renunciaron a la defensa de la dignidad de los seres humanos por conservar su estatuto de privilegios y evitar la persecución nazi. Aceptaron la protección del Führer mientras sus hermanos de la resistencia eran detenidos, acusados de alta traición y ejecutados, como ocurrió con Bonhoeffer. En un clima así, y en medio de la incompreensión de no pocos hermanos cristianos y colegas teólogos, Bonhoeffer convierte la defensa de la dignidad y de la vida del ser humano en el centro de la fe cristiana, de su vida, de su reflexión teológica y de su ética. La fe, afirma, es, ante todo, un acto de vida. Jesús de Nazaret no crea un nuevo sistema de creencias, no llama a adherirse a una nueva religión, sino a la vida.

Si la Iglesia no quiere permanecer en una actitud esteticista y espiritualista, debe estar al servicio de los demás y defender la dignidad de los seres humanos. Así lo expresa Bonhoeffer en «Esbozo de un trabajo», de *Resistencia y sumisión*: la Iglesia solo es Iglesia cuando existe para los demás y colabora en las tareas profanas desde la ayuda y el servicio, no desde la dominación. La Iglesia solo puede cantar gregoriano si al mismo tiempo levanta su voz a favor de los judíos, dirá el místico y activista Bonhoeffer en otro momento, señalando con el dedo acusador a la Iglesia alemana, instalada cómodamente en el sistema. Y para hacer eso realidad, crea junto con Martin Niemöller la *Iglesia Confesante*, una de las organizaciones cristianas más críticas contra las medidas discriminatorias del nazismo contra los judíos.

Orar y practicar la justicia: ésta es la tarea de los cristianos en la sociedad, y en un clima de persecución contra la dignidad humana. Es la forma de esperar el tiempo de Dios. Es así como la palabra de Dios puede recuperar todo su sentido transformador.

La defensa de la dignidad humana constituye el horizonte de la *Ética*, cargada de denuncias, con frecuencia crípticas y sutiles, contra el nacionalsocialismo, al que acusa de debilidad: «La

idea de aniquilar una vida que ha perdido su valor social no procede de la fuerza, sino de la debilidad».⁵

Bonhoeffer se distancia gradualmente de los planteamientos éticos de la teología de su tiempo, tanto los de tendencia liberal, que eran una versión matizada de la «ideología del progreso», como los de la teología dialéctica, que acentuaba la distancia radical entre Dios y el ser humano, y, por ende, desembocaba en un pesimismo ético. Ofrece una doble fundamentación de la ética: antropológica y cristológica. El origen de la ética hay que buscarlo en el ser humano en cuanto persona libre, autónoma y responsable de sus actos. El bien ético por excelencia que debe protegerse es la dignidad y la vida del ser humano. En la base de la ética se encuentra, asimismo, Jesucristo, que es la realidad última, pero no el Cristo dogmático, sino los hechos y padecimientos de Jesús de Nazaret. Aquí se encuentra una superación de la concepción puramente dogmática del cristianismo y una afirmación de su dimensión moral. Ética y cristología se interrelacionan y convergen en la praxis liberadora de Jesús a través de la transgresión de la ley y de la acción responsable a favor de la dignidad de los seres humanos a quienes se les niega esta última.

Bonhoeffer es, a mi juicio, un ejemplo de coherencia entre la «moral formulada» en su *Ética* a favor de la dignidad humana y la «moral vivida» a través de su compromiso por la libertad y su lucha contra el nazismo.

8. ALTERIDADES NEGADAS Y DIGNIDAD EN PERSPECTIVA DE GÉNERO, ETNIA Y RELIGIÓN

Dignidad y liberación vuelven a converger en la actualidad en las distintas teologías de la liberación: negra, asiática, latinoame-

5. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, Trotta, Madrid, 2000, pág. 155.

Otra teología es posible

ricana, feminista y de las religiones. Su punto de partida es la negación de la dignidad humana y de la marginación a que se ven sometidos naciones, pueblos, comunidades y grupos sociales por razones de género, raza, etnia, cultura, clase, lengua y religión. Son continentes enteros excluidos por el huracán de la globalización neoliberal; culturas sepultadas bajo el peso del pensamiento único; etnias y razas que son objeto de xenofobia y racismo por la cultura dominante; clases sociales sometidas al imperio del capital convertido en ídolo, que exige sacrificios de vidas humanas; naturaleza sojuzgada por un modelo de crecimiento económico que no va acompañado de un desarrollo humano integral y universal; religiones acusadas de idolátricas y destruidas; y mujeres doble y triplemente marginadas. La globalización neoliberal proclama de palabra, a través de declaraciones solemnes, la dignidad de todos los seres humanos, mientras la niega con sus políticas económicas excluyentes para dos terceras partes de la humanidad.

La teología africana pretende responder al «grito del hombre africano», haciendo frente a un doble desafío: el de la inculturación y el de la pobreza estructural del continente, y asumiendo una doble tarea: la recuperación del mundo simbólico de las religiones africanas, cargadas de gran riqueza antropológica, y la interpretación liberadora de la fe cristiana. El lugar de la reflexión teológica, de la experiencia religiosa y del compromiso cristiano no es el África del tam-tam, dice J. M. Elá, sino el «África estrangulada» bajo el peso de la colonización cultural y de la explotación económica. Esta teología pretende redefinir el proyecto fundamental del cristianismo en el seno de la sociedad africana. Con ese objetivo defiende un cristianismo auténticamente africano, que contribuya a liberar a los pueblos dominados y sometidos a unas estructuras de dependencia que niegan la dignidad de las personas y generan una situación de injusticia y miseria estructurales. Ante la pregunta de cómo colaborar a que

todo un continente salga de su larga tradición de servidumbre y dominación, la respuesta es triple: ayudar a canalizar las aspiraciones de justicia y libertad de todo un continente; desenmascarar las ambigüedades de la misión en el contexto de la colonización; y compaginar la recuperación de la identidad cultural con la liberación de las estructuras políticas y económicas de dominación.⁶

Como ya vimos, el nuevo paradigma teológico de la liberación desde Asia tiene en cuenta la pluralidad religiosa y la situación de pobreza del continente. Se trata de descubrir las dimensiones ético-proféticas a partir de la bipolaridad dinámica entre liberación y diálogo interreligioso, y de elaborar una teología dialogal interreligiosa con sentido liberador, donde tenga lugar el encuentro entre lo profético y lo místico, entre la vivencia de la sabiduría (*prajña*) y el compromiso profético del amor (*ága-pe*). El camino para la recuperación de la dignidad humana negada debe incluir el encuentro de las numerosas religiones con el gran número de pobres y la alianza entre el diálogo interreligioso y la teología de la liberación.⁷

Las tendencias actuales de la teología latinoamericana de la liberación se muestran sensibles al grito de los nuevos sujetos oprimidos: indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos, mujeres, tierra, etcétera, que claman por su dignidad.⁸ Los movimientos indígenas y negros luchan contra la discriminación ét-

6. Cf. Jean-Marc Ela, *El grito del hombre africano*, Verbo Divino, Estella, 1998.

7. Cf. A. Aloysius Pieris, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Verbo Divino, Estella, 2001.

8. Cf. Juan José Tamayo y Juan Bosch, *Panorama de la teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2002 (2.^a ed.); Juan José Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2010 (2.^a ed.).

Otra teología es posible

nica, racial y cultural. Los movimientos de mujeres hacen frente a la discriminación de género y trabajan por una sociedad igualitaria no clónica. Los movimientos campesinos luchan contra la desposesión de que son objeto los trabajadores del campo. Los movimientos ecologistas responden al deterioro del medio ambiente, a la destrucción de la naturaleza de manos de las compañías internacionales ávidas de beneficios.

Esto da lugar a nuevas tendencias teológicas que amplían el horizonte de la teología de la liberación de las décadas anteriores. La teología indígena busca la reconstrucción del sujeto indígena como persona y como pueblo en sus culturas y sus religiones como elementos fundamentales de su identidad, si bien críticamente. La teología afrolatinoamericana critica el fetiche de lo blanco, acentúa la alteridad, considera la diferencia como expresión de una identidad humana plural y afirma, también críticamente, la vida y los valores religiosos y culturales de las comunidades negras. Se priva así de base antropológica a las tendencias xenófobas y racistas. La teología campesina busca en la tierra el espacio de realización humana.

La teología de las religiones se elabora en el horizonte del diálogo interreligioso, que, según P. Knitter, como ya se ha visto, debe ser correlacional y globalmente corresponsable. La correlacionalidad implica la igualdad de derechos de todas las religiones, si bien no necesariamente la igualdad en sus afirmaciones. La corresponsabilidad global exige colaborar en la respuesta a los grandes problemas de la humanidad y del planeta. Un diálogo, cuyo punto de partida y preocupación fundamental son los oprimidos de la Tierra y la Tierra oprimida, afirma Knitter.⁹

9. Cf. Paul Knitter, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, Nueva York, 1995; *id.*, *Introducción a las teologías de las religiones*, prólogo de Juan José Tamayo, Verbo Divino, Estella, 2007.