



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 9

CTX 126 TEOLOGÍAS Y HERMENÉUTICAS

CONTEXTUALES

Tamayo Acosta, Juan José. “Teologías de la liberación”. En *Teologías del sur: El giro descolonizador*, 128-151. Madrid: Editorial Trotta, 2017.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

ción, ya que se basan en supuestos que no resisten el análisis más profundo de la realidad religiosa del continente. La misión ha dado —o tiene que dar— paso al diálogo y la participación de las experiencias religiosas y culturales de unos y otros. La inculturación no tiene en cuenta el carácter dinámico del cristianismo en ese espacio geocultural. La reevangelización desconoce la existencia de la pluralidad de credos y de tradiciones culturales y religiosas autóctonas (Wilfred, 2010, 12 y 27).

La abrumadora pobreza, denominador común del Tercer Mundo, y la religiosidad polifacética, específica de Asia, constituyen, las dos *juntas*, la matriz de las teologías asiáticas de la liberación no dependientes de la teología moderna, de la teología latinoamericana o de la teología occidental de las religiones.

5. TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN

Aun cuando las teologías asiáticas constatan el carácter «totalmente occidental» de la teología de la liberación latinoamericana, asumen e integran algunas de las principales líneas de su metodología: la aspiración a liberar la realidad de la opresión, el recurso al análisis sociológico, la primacía de la praxis, el seguimiento dinámico de Cristo, la correcta articulación entre gratuidad del reino de Dios y el desarrollo de las potencialidades humanas.

La teología de la liberación en Asia comienza en la década de los setenta del siglo pasado. El momento que podemos considerar fundacional en el caso de la teología cristiana de la liberación es 1979, año en el que se celebra el III Congreso de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo en Wennappuwa (Sri Lanka), que giró en torno a la teología asiática: su contexto, las cuestiones y los desafíos por responder y las perspectivas de futuro.

En Asia la irrupción del Tercer Mundo es la irrupción del mundo no cristiano. Precisamente por eso tiene en cuenta los dos fenómenos indicados, las grandes religiones y la religiosidad de los pobres, ya que estos, en su gran mayoría, simbolizan y viven sus luchas liberadoras a través de las culturas y religiones no cristianas.

5.1. *Congreso de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo en Sri Lanka (1979)*

En su análisis del contexto, el congreso de Sri Lanka comienza reconociendo el sufrimiento de Asia, «aplastada bajo el peso de una pobreza forzada» y «su vida truncada por siglos de colonialismo y neocolonialismo», la marginación de sus culturas y el falseamiento de sus relacio-

nes sociales, la escandalosa coexistencia de la opulencia y la dramática pobreza que se extiende por la mayoría de los países del continente. La consecuencia es la «extrema desigualdad» como «resultado de una contradicción de clases» (ASETT, 1982, 38).

Destaca la dominación y explotación de las mujeres, reforzadas por las religiones y las culturas asiáticas. Son relaciones de dominación que tienen consecuencias más negativas para las mujeres de las clases empobrecidas, que sufren una doble opresión: por ser mujeres y por ser pobres. El modelo de dominación masculina limita las posibilidades de participación de las mujeres en el proceso de producción, ahoga su competencia y actividad políticas, y las convierte en más vulnerables sexual e intelectualmente.

Las teólogas y los teólogos reunidos en Wennappuwa valoran positivamente la riqueza de las principales tradiciones religiosas asiáticas —hinduismo, budismo, islam y cristianismo— tanto en su filosofía como en sus manifestaciones artísticas, mitos, ritos y leyendas. Pero también subrayan la ambigüedad de la función social de las culturas y de las religiones, que han jugado un papel fundamental en la legitimación de las relaciones feudales y que pueden ser fuente de liberación de los valores del capitalismo (ASETT, 1982, 38).

Los desafíos del neocolonialismo, la pobreza extrema, la explotación de las mujeres y la dialéctica de las religiones y de las culturas requieren una transformación radical en la teología, que debe ser *liberadora e indígena*, es decir, enraizada en la historia y la lucha de los pobres y oprimidos e inmersa en su situación histórico-cultural. Una teología que reconozca a los pobres como protagonistas y artífices de su propia liberación y sujetos religiosos que han de pensar y expresar su experiencia religiosa en la lucha por la liberación.

El giro liberador de la teología requiere la utilización de los instrumentos de análisis social de las realidades de Asia, ya que tanto el conocimiento como el análisis de las estructuras sociopolíticas, económicas y culturales son condición necesaria para poder participar en la liberación a nivel continental y global. Se refieren a la sociología, la psicología, la antropología y la hermenéutica bíblica, así como a las diferentes expresiones artísticas, literarias y de la sabiduría popular. Abogan por una teología liberada de los prejuicios de clase, de raza y sexo, y en sintonía con las luchas del campesinado, los pescadores, obreros, habitantes de los suburbios, grupos marginados, minorías étnicas, mujeres oprimidas, etcétera.

5.2. Congreso de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo en Nueva Delhi (1981)

En 1981 se celebraron en Nueva Delhi (India) la Conferencia y la primera Asamblea General de la ASETT. La India tenía entonces seiscientos millones de habitantes y ejercía el liderazgo en los países del llamado Tercer Mundo. La gran riqueza de tradiciones culturales, la pluralidad de religiones, el desarrollo tecnológico e industrial y el profundo contraste entre ricos y pobres eran las características que mejor definían el subcontinente y que siguen definiéndolo hoy. En su análisis de la realidad de la India los teólogos allí reunidos llaman la atención sobre los diferentes tipos de pobreza, discriminación y opresión: de clase, de raza, de color, de sexo y, muy especialmente, de castas.

Constatan que el imperialismo occidental ha perjudicado a las culturas y religiones autóctonas, ha afectado negativamente a los valores religiosos y sociales de las comunidades originarias, y que la «empresa misionera tradicional y la teología europea, algunas veces sin intención, han contribuido también al empobrecimiento cultural y social del Tercer Mundo» (ASETT, 1982, 80).

Reconocen la crisis en la que se encuentra el capitalismo, cuyo modelo de desarrollo científico-técnico provoca el despojo de la naturaleza, el agotamiento de los recursos naturales, la carrera armamentística y la producción de armas nucleares de destrucción masiva. Hay un rechazo explícito del capitalismo, al que hacen responsable de la mayoría de los males internos y externos de las sociedades del Tercer Mundo, y una apuesta por encontrar una forma viable de socialismo que compagine el desarrollo económico con el respeto a las religiones, las culturas y la libertad de los seres humanos, asumiendo el compromiso explícito para el logro de dicho proyecto.

No ocultan la competitiva y ruinoso carrera armamentística en la que están inmersos Occidente y la Unión Soviética y que constituye una amenaza al tiempo que una carga para el mundo entero. Como alternativa proponen a los países del Tercer Mundo mantenerse al margen de dicha carrera destructiva, la solución pacífica de sus problemas y la creación de un movimiento internacional antibélico contrario a la construcción de armas y que evite el peligro nuclear.

Califican el sistema de castas de «poderosa y opresora institución, profundamente encarnada en la realidad del pueblo que afecta a toda la vida de la nación» y tiene elementos comunes con las formas de opresión basadas en la raza y la clase. El racismo se traduce en actitudes y políticas que someten a las poblaciones colonizadas y subyugadas a unas condiciones infrahumanas de vida. Situación extrema de racismo es la ideología del *apartheid* en Sudáfrica como sistema de dominación blanca en todos los terrenos.

Asimismo llaman la atención sobre las importantes contribuciones que están haciendo al desarrollo de los países del Tercer Mundo las mujeres, que, sin embargo, son consideradas de «estatus inferior» y están ausentes de los lugares de decisión, incluso en cuestiones que las afectan, tanto en la sociedad como en las iglesias. El advenimiento del capitalismo y la modernización en las sociedades del Tercer Mundo han reforzado las desigualdades entre hombres y mujeres en oportunidades de trabajo y de salarios.

A las mujeres no se les reconoce el valor económico del trabajo a tiempo completo. Con el turismo internacional y las zonas de libre exportación en Asia las mujeres son obligadas a entrar en el mercado laboral con salarios ínfimos y a ser objeto de explotación sexual. Las teólogas y los teólogos reunidos en Nueva Delhi culpabilizan a «todas las religiones sin excepción» de la discriminación de las mujeres.

El análisis anterior no les lleva a instalarse en el pesimismo. Todo lo contrario. Creen, más bien, que la situación de pobreza, miseria y opresión y el peligro de destrucción total pueden y deben revertirse. Para ello apelan al despertar de una nueva conciencia entre los oprimidos que se expresa en luchas revolucionarias, levantamientos políticos, movimientos de liberación, surgimiento de grupos religiosos y étnicos que afirman su identidad, colectivos de mujeres que luchan contra su discriminación y reclaman igualdad, y organizaciones de jóvenes que protestan contra el sistema dominante.

Llegados aquí, advierten que la mayoría de los pueblos del Tercer Mundo están vinculados a sistemas de creencias religiosas no cristianas y que, por tanto, la irrupción del Tercer Mundo en la historia es la irrupción de un mundo que no es cristiano. Lo que exige cuestionar «la estrecha concepción del mundo y de la historia dominada por el Occidente e influenciada solamente por la religión cristiana» (ASETT, 1982, 83). La consecuencia de tal constatación es que ninguna revolución social en el Tercer Mundo será efectiva si no incorpora la pluralidad de experiencias religiosas.

En torno a la cuestión sobre el tipo de teología que llevar a cabo constatan la continua y mayoritaria influencia de Occidente y la poca relevancia del Tercer Mundo. Critican a la teología tradicional y a la teología moderna occidental por no ser capaces de responder a los problemas sociales del Primer Mundo y menos aún a los desafíos del Tercer Mundo. Califican a ambas de alienadas y alienantes, insensibles e inexpressivas hacia el racismo, el sexismo, el capitalismo, el colonialismo y el neo-colonialismo e incapaces de reconocer las culturas, religiones y tradiciones autóctonas.

Crean que la teología moderna europea resulta inadecuada para elaborar un discurso contextual, es «altamente académica, especulativa e individualista, sin ver los aspectos sociales y estructurales del pecado»,

«está demasiado ligada a la cultura occidental y al sistema capitalista» y «a menudo, ha sido incapaz de dialogar con otras concepciones religiosas, privándose de la riqueza de la sabiduría secular y de las profundas experiencias de otras religiones» (ASETT, 1982, 85-86).

La crítica se extiende a la utilización de la Biblia para legitimar las estructuras opresoras, beneficiar a las clases y razas dominantes y justificar la opresión machista. Como alternativa proponen releer la Biblia desde «el otro lado de la historia» y liberarla de las lecturas masculinas, que son las más extendidas y las que se considera falsamente que mejor responden a la «verdad» de la revelación.

Las críticas no impidieron a los teólogos y teólogas reunidos en Nueva Delhi reconocer algunos cambios importantes producidos en la reflexión europea moderna, distinta de la elaborada bajo el signo de un universalismo abstracto, que encubría una concepción imperial y uniforme del discurso teológico. También constataron que en los Estados Unidos se estaba produciendo entonces una revisión de su teología, se incorporaban los desafíos procedentes de la teología latinoamericana de la liberación, se respondía a los interrogantes surgidos del centro del capitalismo mundial y se intentaba responder a las demandas de las diferentes minorías oprimidas.

Tras las críticas, las teólogas y los teólogos reunidos en Nueva Delhi propusieron una nueva metodología y una nueva epistemología, que respondieran a los desafíos de la pobreza —que constituye una degradación de la dignidad humana— y de la plural religiosidad —que es la expresión de la riqueza del mundo religioso—, que tuvieran en cuenta los aspectos religioso-culturales y los socioeconómicos, y armonizaran la lucha por la justicia y la contemplación de Dios en el interior del compromiso. Como en el congreso de Sri Lanka, insistieron en el derecho de los pobres a pensar y reflexionar sobre su propia vida y su fe en el Dios liberador como parte fundamental de su derecho a existir y de su experiencia religiosa.

Como alternativa al carácter masculino de la teología elaborada tanto en el Primer Mundo como en el Tercer Mundo, creen que «la experiencia humana de las mujeres en su lucha de liberación constituye una fuente verdadera para la teología» (ASETT, 1982, 90). Sin incorporar la perspectiva de las mujeres y sus luchas de emancipación no son posibles ni una teología verdaderamente relevante, ni la genuina transformación humana, ni la liberación integral.

Especial originalidad supuso en el V Congreso Internacional de la ASETT en Nueva Delhi la propuesta de una teología de las religiones y de las culturas, que fue desarrollada posteriormente en Asia y que dio lugar a una de las corrientes teológicas más creativas del discurso religioso que después analizaremos. Las culturas son la base de la vida de los

pueblos y de su creatividad, expresan su cosmovisión, dan sentido a la existencia humana.

Las culturas incluyen las diferentes manifestaciones populares: la lengua, las artes, la filosofía, la organización social, las religiones y sus teologías. En consecuencia, las religiones están condicionadas culturalmente. Como ya vimos, en 1981 tres cuartas partes de la población del Tercer Mundo pertenecían a religiones no cristianas. En consecuencia, una teología históricamente significativa y verdaderamente liberadora no podía ser solo ni principalmente cristiana, sino que tenía que ser una teología intercultural e interreligiosa.

Entre las teologías asiáticas de la liberación analizaremos algunas de las más significativas: *dalit* en la India, *minjung* (el pueblo común, la gente corriente) en Corea del Sur, de la lucha en Filipinas, islámica, hindú, confuciana, judía y palestina.

5.3. Teología dalit

Arvind P. Nirmal, uno de los principales cultivadores de esta teología, define el término «dalit» conforme a las siguientes acepciones: *a*) roto, rasgado, reventado, dividido; *b*) abierto, gastado; *c*) bisechado; *d*) hecho pedazos, disperso, esparcido; *e*) pisoteado, aplastado, destruido; *f*) manifestado, desplegado (Nirmal, 1994, 28).

Los *dalit* pertenecen al sector más bajo de la sociedad india y viven en las afueras de las ciudades y de las aldeas en una situación de extrema pobreza. Carecen de poder político. Están marginados socialmente. Son considerados ritualmente impuros. Sus deidades —dioses y diosas— están sometidas a los dioses de mayor jerarquía en la mitología popular. La discriminación de que son objeto suele ser aceptada como parte del orden social e incluso se impone por la fuerza (Amaladoss, 2000, 46-47).

La legitimación del sistema de castas y del carácter intocable de los *dalit* por parte del hinduismo de tradición brahmánica provocó el abandono de muchos *dalit* del hinduismo al comprobar la contradicción manifiesta entre la predicación de la igualdad en el terreno religioso y el reconocimiento de la igual dignidad en la Constitución de la India y la discriminación social y religiosa real.

Tras las luchas por la independencia, se abolió el carácter intocable de los *dalit* en la Constitución aprobada en 1950. En las asambleas legislativas de los Estados y de la República hay escaños reservados a los *dalit*, así como en trabajos e instituciones educativas. Pero en la práctica continúa la discriminación social y religiosa de los *dalit* e incluso se ha agravado.

A esta situación intenta responder la teología *dalit* que es, a juicio de Felix Wilfred, «la mayor aportación de la teología india, especialmente desde el punto de vista sociopolítico, y también ha causado una

fuerte impresión en la forma de hacerse teología en la India y ha conseguido llamar la atención internacional» (Wilfred, 2006, 102-103). Su nacimiento se debe a que ni la teología cristiana clásica occidental, ni la teología cristiana india tradicional, ni las diferentes teologías del Tercer Mundo, ni el islam fueron capaces de considerar las luchas de liberación de los *dalit* de la India como materia y experiencia para hacer teología.

Esta teología está al servicio de los intereses del pueblo *dalit*, busca su liberación social y cultural, y lo capacita para la lucha por dicha liberación. Toma en serio la dimensión social de los *dalit* y, como todas las teologías de la liberación, concede más importancia a la sociología que a la filosofía. Para ella es importante la emancipación económica, pero lo es más la afirmación y defensa de su dignidad negada.

Renuncia al narcisismo teológico y a las intrincadas discusiones terminológicas, y se caracteriza por la inmediatez, la concreción y cierta urgencia, como corresponde a la situación de la extrema opresión en la que viven los *dalit*.

El contacto directo con la tierra, la experiencia de la negatividad y la profundidad del sufrimiento han abierto la imaginación *dalit* para explorar nuevas narrativas y trayectorias contraculturales, antisistémicas y antihegemónicas que desenmascaran las construcciones sociorreligiosas en torno a la contaminación y la pureza y las justificaciones ideológicas que pretenden legitimar su marginación.

La base de la teología *dalit* se encuentra en su tradición autóctona viva y activa expresada a través de mitos, ritos, fiestas, cantos y proverbios. Una tradición de esclavización, pero también de protesta y de lucha por la justicia y la igualdad, que considera la terrenalidad de la vida y la satisfacción de las necesidades materiales como elementos constitutivos del bienestar y de la salvación.

Como todas las tendencias de la teología de la liberación, la *dalit* está enraizada en los movimientos de liberación y, en este caso, vinculada con los diferentes movimientos *dalit*, sus inspiraciones, sus instrumentos de lucha y sus reivindicaciones. Uno fue el creado por Ramaswamy Periyar en lucha contra la discriminación social, que era también antibrahmánico y defendía un humanismo crítico con las religiones.

Otro, el fundado por el *dalit* Bhimrao Ambedkar, que renunció al hinduismo y se convirtió al budismo arrastrando tras de sí muchos seguidores. Era un movimiento que cuestionaba también el islam y el cristianismo por considerarlos condescendientes con el sistema de castas y ajenos a las tradiciones culturales de la India.

Otro movimiento reformador religioso que está en la base de la teología *dalit* es el que no acepta la corriente brahmánica dominante y recupera una tradición hindú más antigua «igualitaria, humanista, anticastas y antiritual», representada por los dirigentes de movimientos de protesta

y *bhakti* (piadosos), y reclama «una corriente profético-popular del hinduismo contra la elitista-dominante» (Amaladoss, 2000, 52).

Cabe distinguir varias tendencias en la teología *dalit*. Una, la de quienes creen que solo pueden elaborar dicha teología los *dalit* y que Dios opta exclusivamente por ellos. Otra, la de quienes son partidarios de trabajar juntos cristianos *dalit* y no *dalit* con musulmanes, hindúes y humanistas de distintas ideologías contra el sistema de castas. Una tercera corriente pone el acento en la creación de una nueva comunidad de libertad, fraternidad, amor y justicia de la que han de formar parte los *dalit* en igualdad de condiciones. La cuarta tendencia pone el acento en el humanismo y cree que el verdadero problema de los *dalit* no es la casta, sino la negación de su dignidad y sus derechos como seres humanos en su propio país. Su objetivo es, por tanto, su reconocimiento como seres humanos e imagen de Dios con una dignidad inalienable.

La distintas tendencias de la teología de los *dalit* están comprometidas en el cambio del sistema de castas, que mantiene en un régimen de aplastamiento a más de ciento veinticinco millones de personas en la India, siendo las mujeres las más vulnerables al ser tratadas como objetos y sufrir todo tipo de violencias impunemente. Dicho cambio se considera condición necesaria para la liberación de los *dalit*.

La teología *dalit* ofrece una peculiar imagen de Dios en sintonía con la realidad de marginación que viven las colectividades *dalit*. «El servicio a los demás ha sido siempre el privilegio de las colectividades *dalit*», afirma el teólogo A. P. Nirmal (Balasundaram, 1999, 229; Amaladoss, 2000, 55), para quien el Dios *dalit* es el Dios que sirve a imagen del Siervo sufriente de los cantos del Siervo de Yahvé de Isaías (Is 42,1-9; 49,1 ss.; 50,11). Así se expresa Nirmal:

Nuestra criada o el barrendero que limpia nuestras cómodas y letrinas son, verdaderamente, nuestros siervos [...] ¿Estamos preparados para decir que mi criada, mi barrendero [...] es Dios? En este sentido precisamente es nuestro Dios, un Dios siervo. Es camarero, *dhobi* y *bhange* [...] Hablar de un Dios siervo es, por tanto, reconocerlo e identificarlo como una deidad verdaderamente *dalit*. Los escritores evangélicos identificaron a Jesús con el Siervo de Dios de Isaías (Is 53,2 ss.) (Nirmal, 1994, 81).

Jesús de Nazaret es presentado como *dalit*. Él se identifica con los *dalit* de su entorno y de su tiempo: publicanos, pecadores, pobres, personas enfermas, mujeres, paganos, etc. El manifiesto de Nazaret, en el que Jesús se autoaplica un texto de Isaías, confirma su identidad de *dalit* (Lucas 4,16-21). La genealogía del Evangelio de Mateo incluye a personas de baja reputación social. La actitud de rechazo que en algunos momentos adopta el pueblo hacia él, la condena a muerte y la forma de ejecución, la crucifixión, a las puertas de la ciudad, observa el teólogo

indio Samuel Rayan, pueden considerarse el paradigma de la imagen de Jesús para la teología *dalit*.

5.4. Teología *minjung*

La teología *minjung* surgió en Corea en la década de los setenta a partir de la participación de los cristianos en la lucha contra la dictadura militar de Park Chung-hee. Su creador y principal cultivador fue Ahn Byung-Mu (1922-1996), nacido en Pyungnam (actual Corea del Norte) en el seno de una familia confuciana y convertido a los trece años al cristianismo. Estudió Teología en Heidelberg (Alemania) e hizo su tesis doctoral sobre *La comprensión del amor en Kung-tsé (Confucio) y en Jesús*, bajo la dirección del prestigioso exegeta Günther Bornkamm.

De vuelta a Corea fundó el Instituto de Estudios Teológicos Coreano con el objetivo de elaborar una teología indígena en el contexto de la lucha ideológica, política y económica de su país. Creó la revista *Theological Thinking* [Pensamiento teológico], que dejó de publicarse en 1985 por la prohibición de la dictadura militar. En ella nació la teología *minjung*. En 1973 firmó la Declaración de los cristianos coreanos contra la injusticia y la opresión política y en defensa de la justicia, la libertad de conciencia y la restauración de la democracia. Sufrió un largo periodo de cárcel por sus críticas a la dictadura.

El significado de *minjung* es pueblo, que aquí es utilizado no en el sentido étnico, sino sociopolítico y económico, con el significado de oprimidos, empobrecidos y marginados. Tres fueron en su origen los objetivos de la teología *minjung*: la democratización de Corea del Sur y su unificación con Corea del Norte; la superación de las fronteras entre cristianos y no cristianos en la lucha contra los sectores más vulnerables; la liberación de la competitividad productiva y la propuesta de un nuevo estilo de vida (Balasundaram, 1999, 92-93).

Se muestra crítica con la teología europea, especialmente alemana, por ser ahistórica y excesivamente especulativa, estar desvinculada de la praxis y ser una teología del «logos» que se olvida de que, según el prólogo del Evangelio de Juan, el «logos» se hizo «carne». Como alternativa, la teología *minjung* opera con una hermenéutica que emana de la experiencia del pueblo coreano caracterizado por el *han*: estado de abatimiento y de ira contenida, pero, al mismo tiempo, voluntad de vivir y aspiración a un mundo mejor. Define a Jesús como «liberador» dando a la palabra el sentido de liberación de la vulneración de los derechos del pueblo, del orden rígido del poder dominante y de la maldad de las estructuras políticas y económicas (Ahn Byung-Mu, 2004).

La teología *minjung* es una teología inclusiva de la tierra, del cuerpo, de la vida y de la comunidad. En ella juegan un papel fundamental la ex-

perencia y las diferentes expresiones de la misma: el relato y el símbolo, la danza y la acción ritual. Está comprometida con la historia, se orienta a la acción y mira al futuro. Su esperanza no se coloca en un más allá extra- o ultramundano, sino en la transformación social histórica y concreta a través de la lucha permanente y nunca acabada (Amaladoss, 2000, 26).

5.5. *Teología de la lucha*

La teología de la lucha de Filipinas es una reflexión nacida de la militancia de los cristianos en favor de la justicia social, contra la dictadura de Fernando Marcos y en protesta por la militarización del país por la presencia de bases militares norteamericanas. La lucha se convierte en el marco primordial de la reflexión teológica, que tiene en la pasión y la muerte de Jesús de Nazaret el paradigma y el símbolo de resistencia (Amaladoss, 2000, 29-44; Balasundaram, 1999, 121-151).

Filipinas es el único país asiático mayoritariamente cristiano, que cuenta con un 94% de creyentes vinculados al cristianismo. Los musulmanes representan el 4% de la población. Es un país donde coexisten, por una parte, la extrema pobreza de los suburbios de las grandes ciudades, de las zonas rurales y de las comunidades nativas, y, por otra, una cierta modernización y un moderado desarrollo económico. Entre los problemas más acuciantes que vive la sociedad filipina cabe citar la explotación laboral infantil, la opresión de las mujeres, el turismo sexual, la fuerte deuda externa y los programas de ajuste estructural impuestos por los organismos internacionales BM y FMI.

La teología de la lucha surge bajo la influencia de la teología latinoamericana de la liberación como reflexión del pueblo a partir de la experiencia de las comunidades de base, de los cristianos comprometidos en los procesos de liberación, y como inspiración y justificación de dicho compromiso. Es una teología popular que se expresa a través de oraciones, salmos, canciones populares y celebraciones comunitarias, como la que tuvo lugar con motivo de la Revolución de EDSA en 1986, que derrocó al presidente Fernando Marcos (Battung *et al.*, 1988).

La clave de la lucha es el sufrimiento injusto. La lucha contra el sufrimiento constituye el fundamento de la espiritualidad militante. La esperanza de construir un mundo nuevo es el objetivo final. El paradigma de la lucha es Jesús de Nazaret, que no viene a dar respuesta a nuestros problemas, como creían la vieja piedad utilitarista y la teología tradicional providencialista, sino que es una provocación para el compromiso y la lucha.

En el compromiso de los cristianos y cristianas por la justicia y en la teología que lo sustenta se daban en su origen dos planteamientos en torno a la lucha. Uno era partidario del recurso a la violencia como respu-

ta al contexto de violencia estructural. Otro se mostraba a favor de la no violencia activa, por ejemplo, a través de la desobediencia civil, la huelga, las movilizaciones populares, etcétera.

En un principio el análisis social se basaba en la teoría marxista y se centraba en los aspectos económicos y políticos. Posteriormente se dio importancia a la cultura poniendo el acento en la recuperación de los valores populares y en la crítica de la cultura de la Modernidad. Hoy se cree que el cambio al que se tiende comprende los dos ámbitos: el social y el cultural e incluye también la defensa del medio ambiente, el desarrollo sostenible y la emancipación de las mujeres. Papel fundamental en dichos cambios están jugando en Filipinas los movimientos ecologistas y feministas.

5.6. *Teología islámica de la liberación*

En el islam asiático hay una corriente que está poniendo las bases para una teología de la liberación en torno a los siguientes ejes temáticos: la crítica del monoteísmo intolerante, que desemboca en fundamentalismo; la recuperación de los «más bellos nombres de Dios», que remiten a experiencias de solidaridad, justicia, compasión, etc.; la ética como teología primera; la recuperación del sufismo; la lectura feminista del Corán.

El Dios que ordena la guerra contra los enemigos del islam da paso al Dios de la paz, misericordioso, clemente, compasivo y abogado de los pobres, atributos que aparecen en cada una de las azoras del Corán. El monoteísmo islámico, como el hebreo y el cristiano, no es dogmático, sino ético. El conocimiento de Dios no se consigue a través de complejas operaciones mentales, sino a través de la práctica de la justicia.

Uno de los principales cultivadores y representantes de la teología islámica de la liberación es el teólogo indio Asghar Ali Engineer (1939-2013) (Engineer, 2010; Tamayo, 2009, 331-332; 2013, 385-395)¹. Fue fundador de la Asociación Redes de Acción Musulmano-Asiática en defensa de los derechos humanos y la comprensión y la armonía entre las religiones en el mundo asiático. Creó el Instituto de Estudios Islámicos para promover la paz y la no violencia y el Centro para el Estudio de la Sociedad y la Secularización.

Engineer lideró el movimiento Dawoodi Progresista, cuyo objetivo era la recuperación de la matriz revolucionaria y liberadora del chiismo de

1. En la colección Religiones y Derechos Humanos de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones hemos publicado la primera obra de Asghar Ali Engineer en castellano, *Teología islámica de la liberación*, Adgn-Libros, Valencia, 2010, con una excelente introducción del teólogo musulmán Abdennur Prado.

tendencia ismaelí, a la que pertenecía. En 2004 recibió el Premio Nobel Alternativo en Estocolmo por haber promovido durante décadas en el Sur de Asia los valores de la convivencia, la tolerancia y el entendimiento entre religiones y comunidades.

En su búsqueda de los elementos liberadores del islam empieza por el propio Muhammad, a quien llama «el Libertador», ya que liberó a la sociedad árabe de las estructuras de dominación y opresión, de la ignorancia y la superstición, de la esclavitud y la marginación, imperantes entonces en la península arábiga.

Engineer reconoce el avance significativo que supuso el islam en el reconocimiento de la dignidad de las mujeres en la Arabia preislámica, donde estaban discriminadas en todos los campos. Incluso se les negaba el derecho a la vida, ya que, al nacer una niña, podía ser enterrada viva (Corán, 16,58-59). Numerosos son los textos del Corán que reconocen la igualdad de derechos y deberes de los hombres y las mujeres. Los premios y castigos en la otra vida no se aplican en función del sexo, sino de las obras realizadas. El teólogo musulmán indio cita como ejemplo de igualdad en la recompensa para hombres y mujeres el siguiente texto que utiliza un lenguaje inclusivo:

Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios (Corán, 33,45).

Defiende y fundamenta una reforma radical de la sharía al servicio de los desfavorecidos; reforma que la libere del contexto feudal y fundamentalista en que fue elaborada y que sea capaz de responder a los problemas y a las necesidades actuales. Incorpora la justicia social en los discursos contemporáneos que se basan en la sharía, pero no entendida como rígida ley islámica, sino, en el sentido originario que tiene en el Corán, como camino que lleva a la fuente. Pone las bases para una cultura de paz y del diálogo inspirada en el Corán como superación de los discursos violentos del llamado yihadismo, que constituyen una perversión de la religión musulmana.

En su teología de la liberación Engineer reconoce la influencia de diferentes tradiciones religiosas, filosóficas y teológicas: teología mutazilí, racionalismo ismaelí, marxismo, teología cristiana de la liberación, pensamiento revolucionario musulmán de autores como el iraní Ali Shariati, teólogos musulmanes modernistas como Sayid Ahmad Khan y Muhammad Iqbal, y pensamiento y práctica de la no violencia activa de Gandhi.

Similar inspiración liberadora se encuentra en la praxis y los escritos del teólogo y activista iraní Ali Shariati (1933-1977), comprometido en los movimientos de liberación y de resistencia contra el sah de Persia. Presenta al Dios del islam como «Dios de los oprimidos, de los que luchan por su libertad, de los mártires por la causa de la verdad y la justicia».

5.7. *Teología hindú de la liberación*

La teología de la liberación se cultiva y desarrolla en el hinduismo, donde se ha producido un cambio importante en torno a la teoría y la práctica de la salvación. Tradicionalmente la salvación se entendía como escapar del interminable ciclo de las reencarnaciones hasta lograr el *moksa*, sin proyecto alguno de transformación de la realidad ni de liberación histórica. Pero en la historia del hinduismo hay también doctrinas y movimientos que subrayan la dimensión integral de la salvación, que implica los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.

Dentro de la teología de la liberación del hinduismo brilla con luz propia Gandhi (2003), que, desde una experiencia religiosa radical, defendió la liberación integral —personal y estructural—, fundada en un humanismo espiritual, y luchó por la emancipación social y política de la India a través de la no violencia activa y el diálogo interreligioso.

En consecuencia, Gandhi no reduce la liberación al ámbito individual y religioso, sino que tiene importantes repercusiones políticas. Incluye la lucha contra el colonialismo, la eliminación de la clase alta y la clase baja, la armonía perfecta de todas las comunidades, sobre todo la musulmana y la hindú, la liberación de la esclavitud y del clientelismo, la eliminación de la opresión cultural y social de las mujeres, y el reconocimiento de la igualdad de derechos de estas y de los hombres.

En la perspectiva de la liberación se ubica Swami Agnivesh, perteneciente al movimiento de reforma del hinduismo *Arya Samaj*, que pretende recuperar los orígenes de esta religión y liberarla de las supersticiones y ritualismos ajenos a su esencia. Critica la desvirtuación de que ha sido objeto la teoría del karma por parte de los sectores dominantes, que consideraban a las masas de trabajadores y sufrientes responsables de sus miserias.

A su juicio, el karma exhorta al compromiso por la liberación y al cambio social. Rechaza el sistema de castas, que no considera védico, y defiende una sociedad védica igualitaria donde nadie exija derechos especiales ni privilegios ni se produzcan discriminaciones por nacimiento. Han sido precisamente los textos védicos los que le han servido de inspiración para la creación del citado movimiento socialista que lucha por la liberación de cinco millones de jornaleros esclavos.

5.8. Teología budista de la liberación

La idea que se tiene del budismo en el imaginario social occidental es la de una religión pasiva, alejada de la realidad, encerrada en el mundo interior, ajena a los problemas, insensible a las injusticias, preocupada solo por el solaz interior a la espera de que llegue el nirvana. Esta idea se ve desmentida por la existencia de una dimensión liberadora que la actual hermenéutica sociopolítica intenta recuperar. Efectivamente, en el budismo existen principios y prácticas que propenden a la transformación de la sociedad y que viven una «espiritualidad socialmente comprometida» (Vivaraksa, 1990, 271).

El *dharma* exige separarse del ego, no del mundo. La compasión no se reduce a un sentimiento interior inoperante, sino que se reformula en perspectiva crítico-pública y se canaliza a través de la participación en los diferentes movimientos de liberación. Tomar conciencia de la existencia del sufrimiento y del dolor debe traducirse en ser sensibles hacia el sufrimiento de los pobres, asumirlo como propio y luchar juntos budistas y no budistas contra los poderes opresores que lo causan.

Dos ejemplos del budismo social y políticamente liberador son los movimientos Sarvodaya Sramadana («despertar universal mediante el don del trabajo») en Sri Lanka y Sociedad Internacional para el Budismo Comprometido. El objetivo principal del primero es el «despertar» a la realidad, a los recursos, a la fuerza de cada individuo y de la comunidad, y, prioritariamente, el despertar de las personas y los colectivos más débiles, necesitados y olvidados. Se opone al individualismo reinante y pone el énfasis en la comunidad.

Asume un compromiso político, que consiste en despertar la conciencia del pueblo en la defensa de sus derechos y participar en la toma de decisiones en las cuestiones que lo afectan y organizarse. Con ello lo que se pretende es que los seres humanos se conviertan en «instrumentos de la revolución activa». Junto a la transformación política, se propone también la transformación de las instituciones religiosas. Por ejemplo, los monjes no son meros expertos rituales, sino animadores de movimientos sociales y actores políticos.

La Sociedad Internacional de Budistas Comprometidos tiene como objetivos el entendimiento entre los pueblos y los distintos colectivos budistas, y facilitar la solución de los problemas en los distintos países. Llama a los grupos y a los individuos a trabajar activamente en las áreas de educación alternativa y formación espiritual, pacifismo, derechos humanos, problemas de las mujeres, asuntos familiares, desarrollo rural, economías alternativas y comunicación.

Entre los intelectuales y activistas sociales creadores de movimientos en pro de la transformación social de raíces budistas destacan A.-T. Ariya-

ratna, Bhikkhu Buddhadasa y Thich Nhat Hanh. Ariyaratna es el fundador del citado Sarvodaya Sramadana y aplica las enseñanzas de Buda a experiencias comunitarias de socialización. El pensador tailandés Bhikkhu Buddhadasa es el fundador del Jardín de la Liberación. Considerado uno de los pensadores más influyentes de la tradición *theravada*, descubre en el budismo una orientación socialista.

Thich Nhat Hanh, monje vietnamita exiliado en Francia, creó durante la guerra del Vietnam la Orden Tieth Hien («Orden de la Interentidad») como un movimiento de budismo comprometido en la vida cotidiana y en la sociedad. Formula así el principio de dicho movimiento: «Yo soy, en consecuencia, tú eres. Tú eres, en consecuencia, yo soy. Ese es el significado del término interentidad. Todos inter-somos». Su objetivo es tratar los problemas de la justicia y la paz, sensibilizar a sus miembros sobre las necesidades de la humanidad y liberarse de los esquemas reductivos en el análisis de la realidad.

Con este planteamiento Nhat Hanh niega la tendencia, tan frecuente en el pensamiento y en la acción, al dualismo que separa interior y exterior, religión y política, individuo y sociedad, subraya la continuidad entre ellos y entiende el mundo como nuestro «yo ampliado». Para poder instaurar la paz en el mundo, es necesario que haya paz en todos y cada uno de los momentos y actos de la propia vida.

Al observar que los cinco preceptos tradicionales del budismo se interpretan y viven como renuncia al mundo, actitud pasiva hacia las injusticias y despreocupación por la suerte común de la humanidad, lleva a cabo una reformulación de los mismos como aportación e inspiración para la respuesta a los grandes problemas mundiales (Nhat Hanh, 2000, 88-104).

Cree que los cinco preceptos del budismo, los mandamientos del judaísmo y las orientaciones éticas del cristianismo tratan del amor y la compasión, del cuidado de nosotros mismos, de los seres vivos y de nuestro entorno, ofrecen directrices para transformar el sufrimiento de la humanidad en bienestar personal y colectivo, y pueden contribuir a la felicidad de la familia y de la sociedad.

5.9. *Teología confuciana de la liberación*

El confucianismo, que inspira y anima a numerosas poblaciones del este asiático —China, Taiwán, Corea, Japón, Singapur, las comunidades de origen chino de Tailandia, Malasia, Indonesia y Filipinas— entiende la salvación como liberación de las supersticiones y de todo poder desconocido, sea personificado en una deidad antropomórfica o en un personaje histórico deificado, y como capacidad para asumir la responsabilidad en cada momento de la vida en las relaciones del ser humano consigo mis-

mo, con los demás seres humanos y con el cosmos (Amaladoss, 2000, 151-163).

El confucianismo no concibe el universo como una estructura rígida, sino en permanente dinamismo regido por los principios antitéticos al tiempo que complementarios del yang y el yin. El discurso occidental pone el acento en los derechos humanos individuales. El confucianismo, empero, se centra en la persona en comunidad, cuya virtud es el yang, que se traduce por «humanidad».

Según Aloysius B. Chang, el discurso occidental de los derechos humanos parte de la existencia de las relaciones antagónicas entre las personas, mientras que el discurso del confucianismo afirma la armonía entre los individuos en comunidad, que desemboca en equilibrio universal e implica estar en armonía con el cosmos. Dicha orientación comunitaria aparece con claridad en los *Analectas*. Fan Ch'ih pregunta por la humanidad al maestro Confucio y este le responde:

Es amar a los demás [...] El que en todo lugar bajo el Cielo pusiese en práctica cinco cosas sería humano [...]: cortesía, generosidad, buena fe, diligencia y bondad. Si te comportas con cortesía no te insultarán, si eres generoso ganarás a la multitud, si eres de buena fe otros hombres confiarán en ti, si eres diligente tendrás éxito y si eres bondadoso podrás mandar en otros (*Analectas*, 17,6).

El ser humano debe buscar su felicidad personal y su propio bienestar, pero no aisladamente, sino con los demás, como se pone de manifiesto en la regla de oro formulada por Confucio en su formulación negativa: «No hagas a los demás lo que no quieras para ti», o positiva: «Ama a los demás» (*Analectas*, 12,2). En consecuencia, la relación con los demás debe ser de cooperación y armonía entre iguales, y no de dominación y enfrentamiento entre desiguales. El resultado es la comunidad ideal de personas libres, no sometidas a la ignorancia, los deseos desordenados y las pasiones.

Con todo, las aportaciones del confucianismo a la liberación tanto personal como comunitaria chocan con las desviaciones que se han producido a lo largo de su casi trimilenaria historia. Citaré cuatro:

1. Como ha sucedido con otras tradiciones religiosas y culturales, durante largos periodos históricos el confucianismo ha legitimado los comportamientos opresores y absolutistas de los diferentes poderes políticos.
2. Se ha desviado con frecuencia de los principios éticos y los saberes originarios, y ha impuesto ritos formales desvinculados de la vida y normas morales estrictas que no han contribuido a la liberación de las personas.
3. El carisma y la autenticidad del fundador fueron sustituidos por estructuras rígidas e impersonales que no corresponden con la antropología confuciana comunitaria.

4. En los países de influencia cultural confuciana no resulta fácil encontrar movimientos de liberación inspirados en dicha tradición.

5.10. *Teología judía de la liberación*

En el judaísmo existe una teología de la liberación que hunde sus raíces en algunas de sus principales tradiciones igualitarias, emancipatorias y eco-pacifistas; la igualdad de hombres y mujeres como imagen de Dios según el relato de la creación de *Génesis* 1,26 ss.; la experiencia de la esclavitud en Egipto y el camino hacia la libertad bajo la guía de los libertadores Moisés, Aarón y su hermana Miriam; la tradición del éxodo en dirección a la Tierra Prometida como paradigma de emancipación de los pueblos sometidos a la esclavitud; la celebración de la Pascua como memorial de la liberación; la legislación hebrea de los diferentes códigos jurídicos en defensa de los huérfanos, las viudas, los extranjeros y del descanso de la tierra; las imágenes de utopía de los profetas de Israel: cielo nuevo, tierra nueva, corazón nuevo, espíritu nuevo, ser humano nuevo, sociedad nueva; la crítica social, política y económica de los profetas; la denuncia del culto alejado de la justicia; la paz eco-humana que traerá el Mesías; la resurrección de los muertos; el mesianismo, etcétera.

La teología judía de la liberación revisa críticamente la imagen violenta de Dios que aparece con frecuencia en la Biblia hebrea, el comportamiento intolerante de algunos de los profetas hacia los sacerdotes de otras religiones y el fundamentalismo inherente a la creencia en el Dios único y universal. Recupera, asimismo, el monoteísmo ético y la tradición del Dios del éxodo, de la esperanza y del futuro. Prioriza la ética sobre el culto, el profetismo sobre el legalismo, la subjetividad de la experiencia religiosa sobre la institucionalización de la religión, la responsabilidad personal sobre la responsabilidad diluida en la colectividad; la crítica del poder frente a la sumisión; el perdón sobre la venganza; la misericordia y la compasión con los débiles sobre la indiferencia y la insensibilidad ante el sufrimiento.

Dos son los principios que guían la reflexión, la experiencia religiosa y la práctica del judaísmo: la esperanza como virtud para hacer el camino hacia la utopía del nuevo cielo y la nueva tierra, y la memoria subversiva de las víctimas. Ambos principios han inspirado algunas de las corrientes más creativas de la filosofía y de la teología del siglo XX. Entre las primeras cabe citar la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch y la filosofía de la historia de Walter Benjamin. Entre las segundas destacan la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, la teología política de Johannes Baptist Metz y las diferentes teologías de la liberación.

La teología judía de la liberación se muestra especialmente crítica con los conceptos teológicos «pueblo elegido» y «tierra prometida» y su tra-

ducción política en el movimiento sionista. Dios ha elegido al pueblo judío como signo de salvación para todas las naciones. A él, y solo a él, corresponde la propiedad de la tierra que Dios le prometió y que no puede ser compartida por otro pueblo.

La posesión total, única y exclusiva de la tierra por parte del Pueblo elegido constituye un avance en el proceso de la liberación del Israel. La partición de la tierra supone un retroceso en la obra de redención del mundo que Dios ha encomendado a Israel. La crítica de los conceptos citados por parte de la teología judía de la liberación lleva consigo la condena de la conquista e invasión violenta de Canaán y las órdenes divinas de exterminar a sus habitantes.

La obra emblemática de la teología judía de la liberación es *Hacia una teología de la liberación*, de Marc H. Ellis, de 1987, entonces profesor de Estudios Judíos y director del Centro de Estudios Judíos de la Baylor University (Ellis, 1988). Con motivo del vigésimoquinto aniversario de su publicación apareció una nueva edición con un prólogo de la profesora puertorriqueña María del Mar Rosa-Rodríguez, varios diálogos con teólogos y teólogas de diferentes tradiciones religiosas e ideológicas y con su hijo Aarón M. Ellis, y un epílogo del autor titulado «A raíz de la invasión israelí de Gaza en julio de 2014» (Ellis, 2014).

Los objetivos que se propone Ellis con este libro son: recuperar las raíces emancipatorias de la tradición judía; hacer memoria del Holocausto judío y mostrar solidaridad con los pueblos que sufren hoy el holocausto, entre ellos, el pueblo palestino; denunciar las alianzas perversas de algunas instituciones judías con los poderes políticos, económicos y militares opresores.

Siguiendo al filósofo judío Walter Benjamin y su herencia intelectual, Ellis pretende liberar a la tradición del secuestro al que la han sometido las clases dirigentes, que la han convertido en instrumento del poder, y defiende la necesidad de recuperar el pasado como un impulso hacia la solidaridad en el presente y el recuerdo del sufrimiento como acto subversivo. Critica a un sector de la comunidad judía por haber mutado la creencia en el Dios del éxodo por la fe en los ídolos del capitalismo, el patriotismo y la seguridad nacional.

Sitúa a la comunidad judía en la dialéctica entre la fidelidad y la traición. La fidelidad hacia sus propios valores, a sus «ancestros esclavos» (Benjamin), sobre todo hacia quienes lucharon, sufrieron y murieron en el Holocausto, exige prestar atención a sus gritos y responder a sus demandas de rehabilitación, justicia, reparación y dignidad. Ahora bien, la fidelidad hacia los propios valores del pueblo judío y de su historia «está íntimamente conectada con las luchas por la liberación» (Ellis, 1988, 19).

La traición se manifiesta en las alianzas perversas de Israel y de la comunidad judía de Norteamérica con los poderes opresores que el teó-

logo judío compara con las utilizadas históricamente para oprimir a su propio pueblo. Es en este momento en el que Ellis actúa como continuador de las denuncias de los profetas de Israel y se muestra autocrítico con las patologías de su propia tradición religiosa.

Entre las traiciones de las que responsabilizaba a Israel en la década de los ochenta del siglo pasado —fecha en la que escribe el libro— cita y denuncia las siguientes: ocupación del Líbano, permanente subyugación de los palestinos, apoyo israelí al régimen racista de Sudáfrica, asistencia militar israelí a los gobiernos criminales de El Salvador y Guatemala, ayuda de Israel a los contrarrevolucionarios nicaragüenses responsables de la muerte de miles y miles de ciudadanos nicaragüenses durante el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), rearme de los Estados Unidos a las fuerzas militares israelíes, que en 1987 Ellis calculaba en torno a cuatro billones de dólares, etcétera.

El juicio crítico de Ellis se extiende a la comunidad judía de los Estados Unidos: «las relaciones entre el judaísmo americano y los pobres y oprimidos de Norteamérica se mantienen tirantes y continúa la adulación ambivalente a Israel por parte de los cristianos fundamentalistas» (Ellis, 1988, 18). La conclusión es que no parece exagerado afirmar que los acontecimientos descritos hacen peligrar la existencia misma del pueblo judío. Para evitarlo, hace una llamada a ser fieles a los propios valores, pero también a formar parte de una tradición más amplia de fe y lucha.

En su libro Ellis estudia las diferentes teologías de la liberación: negra, asiática, latinoamericana, adopta primero una actitud de escucha, las valora positivamente, establece un diálogo fecundo con ellas y concluye que «una teología judía de la liberación busca unirse con otras para redescubrir la voz profética con la esperanza de que podamos ser lo que estamos llamados a ser» (Ellis, 1988, 94).

Una nueva obra de Ellis es *Judaísmo, judíos e Israel/Palestina. Hacia una Teología judía de la Liberación, para el siglo XXI* (Ellis, 2008), con la mirada puesta en el pueblo palestino sufriente. Su tesis es que cuando los judíos tuvieron oportunidad, demostraron ser tan violentos como los cristianos, los musulmanes y la Modernidad. Los hechos de las últimas décadas lo demuestran de manera fehaciente: limpieza étnica en los territorios palestinos convertidos en el Estado de Israel en 1948; conquista de Jerusalén, Cisjordania y Gaza en 1967; asentamientos en Cisjordania; sistemática expropiación de tierras; construcción del muro del *apartheid* que rodea Jerusalén y los territorios palestinos, etcétera.

Ellis se pregunta si, a partir de estos hechos, «no sería mejor que el arca de la alianza custodiara el helicóptero de combate como objeto de alianza y veneración» y sugiere que Israel debería abstenerse de celebrar ceremonias religiosas, ya que representan «una ofensa contra el pueblo palestino, un signo de opresión y una pretensión de inocencia

para encubrir sus crímenes» (Ellis, 2008, 65). Con el sometimiento del pueblo palestino se han dilapidado la alianza y el mensaje profético del judaísmo, que denuncian la injusticia y la opresión doquiera que se produzcan.

5.11. *Teología palestina de la liberación*

Como he indicado en el apartado anterior dedicado a la teología judía de la liberación, las obras de Marc H. Ellis, heredero de la tradición profética de Israel y «judío de conciencia», como a él le gusta definirse, ofrecen importantes claves para la elaboración de una teología palestina de la liberación, cuyo principal desarrollo debemos al teólogo cristiano palestino Naim Stifan Ateek, considerado su pionero y uno de sus principales cultivadores. Nacido en 1937 en el pueblo palestino de Beisan, destruido por el ejército judío en 1948, fue ordenado sacerdote de la Iglesia anglicana en 1967 y obtuvo el doctorado en Teología en el Theological Seminary de San Francisco en 1985.

En 1991 creó en Jerusalén el Centro de Teología de la Liberación Ecu-ménica de Sabeed, que se define como un movimiento ecuménico popular entre cristianos y palestinos, y llama a las comunidades cristianas de todo el mundo a trabajar por la justicia, solidarizarse con el pueblo palestino y vincular el significado auténtico de la fe cristiana con la vida cotidiana de todos aquellos que sufren bajo la ocupación, la violencia, la discriminación y las violaciones de derechos humanos. Entre sus obras principales cabe citar: *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation* [Justicia y solo justicia. Una teología palestina de la liberación], prologada por la teóloga feminista estadounidense Rosemary Radford Ruether (1989), y *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* [Un grito palestino cristiano por la reconciliación], con prólogo del arzobispo anglicano sudafricano Desmond Tutu (2008).

Importantes aportaciones a esta teología ha hecho Gary M. Burge, ministro de la Iglesia presbiteriana de Estados Unidos, profesor de Nuevo Testamento en Wheaton College (Illinois) y excelente conocedor del mundo de Oriente Medio, donde ha vivido, estudiado y trabajado. Sus dos principales marcadores de navegación, como él mismo reconoce, son el Nuevo Testamento y Oriente Medio. Sus investigaciones se centran en las tradiciones veterotestamentarias de la tierra prometida y en la interpretación que de ellas hace el Nuevo Testamento.

Su reflexión teológico-bíblica no se queda en el estudio del pasado, sino que es contextualizada en la actual situación de opresión que vive el pueblo palestino. Sus obras de referencia mundial sobre el tema son, entre otras: *Who Are God's People in the Middle East* [Quién es el pueblo de Dios en Oriente Medio] (1993), *Whose Land? Whose Promise? What*

Christians Are Not Being Told about Israel and the Palestinians [¿La tierra de quién? ¿La promesa de quién? Lo que no se les ha contado a los cristianos sobre Israel y los palestinos] (2003) y *Jesus and Land: the New Testament Challenge to Holy Land Theology* [Jesús y la tierra: el desafío del Nuevo Testamento a la teología de la Tierra Santa] (2010).

La teología palestina se ve enriquecida por las aportaciones de la Asociación Amigos de Sabeel de Norteamérica (FOSNA), del teólogo judío ya citado Ellis, de la teóloga norteamericana feminista Rosemary Radford Ruether (Ateek, Ellis y Ruether [eds.], 1992; Radford Ruether y J. Ruether, 2002; Masalha, Nur y Isherwood [eds.], 2012), del teólogo puertorriqueño Luis Rivera Pagán (Rivera Pagán, <http://www.lupaprotestante.com/blog/desafios-teologicos-del-conflicto-palestino-israeli/>, 2014) y otros.

En un discurso pronunciado en 2008 en Milwaukie (Oregón) Naim Ateek definía la teología palestina con las siguientes características (<http://www.fosna.org/content/liberation-theology/>):

- Contextual, surgida en el contexto de la experiencia de opresión de Palestina por el Estado de Israel.
- De la liberación, que busca liberarse de las situaciones de injusticia estructural vividas por el pueblo palestino.
- De la no violencia activa en la defensa de la justicia y la paz.
- Ecuménica, que convoca a todos los cristianos y cristianas de Palestina para construir una Iglesia autóctona.
- Interreligiosa, que reúna a creyentes de las tres religiones abrahámicas: judíos, cristianos y musulmanes en el trabajo por la justicia y la paz en un territorio marcado por la guerra de religiones hermanas.
- No identificada con ningún partido político, pero no por ello apolítica.
- Basada en la Biblia, que señala el camino hacia la justicia y la liberación.
- Profética, que, como los profetas de Israel, desenmascara la injusticia.
- Crítica del sionismo cristiano y de la teología en la que se sustenta por su mal uso de la Biblia al servicio de la violencia y del racismo.
- Antiimperial, crítica de todas las teologías imperialistas: del Imperio romano entonces y del imperio estadounidense hoy.
- Política, que cuestiona los sistemas políticos y sociales que obstruyen la justicia y la reconciliación entre israelíes y palestinos, y propone modelos políticos y sociales basados en relaciones igualitarias.

Desde este enfoque la teología palestina cuestiona la imagen exclusivista y violenta de Dios y elabora una cristología del Siervo Sufriente como alternativa a la del Hijo de David de carácter imperial. En el centro de esta teología se encuentra el profeta Jonás, personaje secundario

de la Biblia hebrea, convertido en el primer teólogo palestino de la liberación, que desmantela la teología racista de su tiempo y presenta a Yahvé no como una deidad caprichosa que elige a un pueblo y excluye al resto de los pueblos, sino como el Dios inclusivo de todos los pueblos de la tierra.

Como acabo de indicar, critica la cristología del Hijo de David, y propone una cristología del Siervo Sufriente conforme al cuarto canto del Siervo de Yahvé del II Isaías: «Despreciado, marginado, hombre doliente y enfermizo, como de taparse el rostro para no verle. Despreciable, un don nadie...» (Is 51,3). No se queda en la divinidad del fundador del cristianismo, sino que enfatiza la plenitud de su humanidad en su contexto histórico como judío palestino que vive bajo la ocupación del Imperio romano y ofrece resistencia no violenta a dicha ocupación. Jesús de Nazaret constituye el criterio de interpretación del mensaje bíblico.

En su mensaje de Pascua 2001, Ateek presenta a Jesús en Palestina caminando de nuevo por la vía dolorosa. Lo identifica con el palestino sin poder, humillado en un puesto de control, con la mujer que intenta llegar al hospital para recibir tratamiento, con el joven cuya dignidad es pisoteada, con el estudiante que no puede ir a la universidad, con el padre desempleado que necesita encontrar pan para alimentar a su familia. Lo coloca en medio de ellos, de su lado, sufriendo con ellos cuando soportan indefensos los bombardeos de sus casas por tanques y helicópteros de combate. Jesús está en la cruz de nuevo con miles de palestinos crucificados a su alrededor.

Solo se necesitan personas con discernimiento para ver los cientos de miles de cruces en toda la tierra, hombres, mujeres, niñas y niños palestinos siendo crucificados. Palestina se ha convertido en un gran Gólgota. El sistema de crucifixión del Gobierno israelí funciona diariamente. Palestina se ha convertido en el lugar de la calavera.

Esta teología sigue la metodología de las teologías hermanas de la liberación: análisis de la realidad sufriente del pueblo palestino, juicio ético y denuncia, hermenéutica crítico-liberadora de los textos bíblicos y estrategias de acción no violenta en favor de la paz en el actual conflicto palestino-israelí. Con todo, critica severamente a las teologías de la liberación que presentan el relato bíblico del Éxodo como paradigma emancipador, descuidando con frecuencia la invasión violenta de Canaán, la subyugación y el exterminio de sus habitantes y olvidándose de la apelación del pueblo hebreo al derecho divino para desplazar al pueblo palestino.

En la restauración judía basada en la Raza Elegida, el Templo y la Ley, que lleva a cabo Esdras, se condena la rebeldía de los israelitas por casarse con mujeres extranjeras y se ordena la expulsión de estas y de sus hijos del territorio de Israel (Esdras 10). El epílogo del libro de *Nehemías* califica

de crimen dichos matrimonios y describe los castigos infligidos a los culpables: reprensión, maldición, azotes y arrancar los cabellos (13,23-27) (Rivera Pagán, 2014, 104-130).

La teología palestina hace una relectura crítico-liberadora de la Biblia hebrea. Revisa la idea de Israel como único pueblo elegido por Dios con el que Yahvé hace la alianza y a quien le promete una tierra. Según el teólogo norteamericano Burge, la posesión de la tierra no es una promesa incondicional, sino que está supeditada a que Israel sea fiel a la alianza y a la práctica de la justicia (Burge, 2003, 173). El don de la tierra se le retira a Israel por desobedecer a Dios. Una prueba de dicha retirada la encuentra Burge en la parábola de Jesús sobre la viña, que, ante el comportamiento criminal de los viñadores, cambia de ocupantes (Mateo 21,33-44; Marcos 12,1-11). A esto cabe añadir que el Nuevo Testamento no territorializa la promesa de la tierra, sino que le da una interpretación espiritual y anuncia un nuevo pacto con nuevas promesas.

Hay también un cuestionamiento de la idea de pueblo elegido: Israel pierde dicha condición cuando, ya instalado en la tierra prometida, institucionaliza la esclavitud y oprime a quienes la Ley manda proteger: las personas huérfanas, las viudas y la gente extranjera.

La teología palestina rechaza la utilización sionista de la Biblia que legitima tanto las políticas discriminatorias de Israel contra la comunidad palestina y árabe como su proceso de militarización y expansión. Como alternativa recupera: *a*) la tradición profética que establece la relación intrínseca entre el conocimiento de Dios y la práctica de la justicia y *b*) la legislación hebrea que defiende la solidaridad con los grupos sociales más desfavorecidos de la sociedad.

Esta teología recuerda los constantes reproches que hace Yahvé al Israel bíblico por sus prácticas opresoras e injustas, y denuncia el maltrato permanente y sistemático que el actual Estado de Israel da hoy a la comunidad palestina. Apela, a su vez, a la actitud compasiva de Yahvé contra la esclavitud vivida por el pueblo hebreo en Egipto: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto; he escuchado el clamor entre sus opresores y conozco sus sufrimientos. He bajado para liberarlo de la mano de los egipcios...» (Éxodo 3,7 ss.). Acorde con dicho proceder de Dios, denuncia la situación humillante en la que vive la comunidad palestina, subyugada por Israel y desasistida por la mayoría de los Estados.

El teólogo judío crítico Marc H. Ellis se refiere al constantinismo y lo entiende como la alianza de la religión con el Estado, cuyo objetivo es impedir la expresión de voces proféticas libres y contestatarias en el seno de las religiones. Aplica la experiencia del cristianismo constantiniano al judaísmo y crítica el «constantinismo judío» por haber provocado el colapso de la herencia profética y haberla convertido en su contrario: la opresión del pueblo palestino. Denuncia la alianza del judaísmo constan-

tiniano con el sionismo político, hecha por los propios teólogos judíos. Los portadores del mensaje profético, concluye, se han tornado conquistadores (Ellis, 2008, 66).

Entre los temas centrales de la teología palestina está la reconciliación entre los pueblos, que ha de tener su base en la justicia. Es el sueño y la aspiración que comparten tanto las personas pertenecientes a las religiones judía, musulmana y cristiana como los no creyentes. Para ello es necesario superar la historia de agravios, ejercer el perdón sanador, terminar con la humillación del pueblo palestino, eliminar estereotipos degradantes, y crear redes de diálogo y colaboración.

Conforme a su actitud pacificadora, condena toda forma de violencia, si bien cree que la mejor manera de terminar con ella es poner fin a las situaciones de injusticia. Se muestra contraria a los ataques suicidas de los islamistas, pero enfatiza que dichos ataques son el resultado de la ocupación israelí.

Como conclusión de este recorrido por las diferentes religiones y teologías de la liberación de Asia cabe concluir que la *liberación* no es exclusiva de una determinada tradición religiosa y espiritual, sino un *principio* teológico interespiritual e interreligioso, el *horizonte* del diálogo interreligioso e intercultural y un *proyecto* animador de las plurales luchas de las religiones en pro de la justicia, la igualdad de derechos entre mujeres y hombres, la defensa de la tierra y el trabajo por la paz.

En cuanto liberación integral, las teologías asiáticas de la liberación contemplan las distintas opresiones que sufrimos los seres humanos por razones de género, étnica, religión, cultura, clase, orientación sexual, procedencia geográfica, etc. Por eso el principio-liberación se articula con otros principios: misericordia, esperanza, memoria, religiones, interculturalidad, diálogo interreligioso y da lugar a un nuevo universo teológico categorial.

6. TEOLOGÍA DE LAS RELIGIONES

6.1. *Dipolaridad dinámica: muchas religiones, muchos seres humanos pobres*

La situación de extrema pobreza en muchas regiones de Asia, la profunda y plural religiosidad cósmica y metacósmica, el carácter minoritario del cristianismo y el diálogo entre las grandes cosmovisiones orientales han dado lugar al desarrollo de un nuevo paradigma asiático en el pensamiento religioso del continente: la teología de las religiones, que descubre dimensiones liberadoras en las grandes tradiciones culturales, religiosas y espirituales.