

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Hacia una teología islamo-cristiana de la liberación [Towards an Islamic-Christian liberation theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Tamayo, Juan José
Publisher	DEI (Departamento Ecuménico de Investigación)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 23:51:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/209043

La historia oficial simplemente niega la presencia indígena —negación del indígena que, por lo demás, es generalizada en toda Abia Yala—. No extraña, entonces, que la opinión pública en su mayoría maneje conceptos desfasados y manifieste discriminación hacia lo indígena, considerándolo apenas como algo folklórico. Y, en el caso de la comarca Kuna Yala, exótico, útil para atraer el turismo, para lo que se recurre a imágenes de sus habitantes y del paisaje.

Panamá es un país de contradicciones, pues por un lado se aprueban leyes a favor de los indígenas, demarcando sus comarcas. Pero, por otro lado, no se reconoce realmente a sus propias autoridades y se imponen nuevas figuras que atentan contra los sistemas de gobierno indígenas, con lo que se causan más problemas que soluciones.

El verdadero problema de los kuna con los gobiernos de todo el periodo republicano (1903–hasta la actualidad) consiste, en primer lugar, que ningún gobierno ha querido entender y existe una gran ignorancia del funcionamiento del sistema kuna. Y, en segundo lugar, la falta de voluntad política para reconocer sus autoridades y que haya un real diálogo sin intermediarios, con vistas a resolver los problemas que aquejan a la comarca.

Definitivamente, el problema son los gobiernos y no los pueblos indígenas; que no somos un obstáculo para el desarrollo de los países, como cuidadores de la Madre Tierra y no destructores de ella.

El sistema político, social, económico, cultural y espiritual del pueblo kuna está basado en el concepto de *nega*, casa de reunión —la “Nega u Onmaked Nega” —, que es la esencia, el corazón de ese sistema que trata de subsistir hoy a pesar de los intentos, de todos los lados, de tratar de trasplantar un corazón artificial desechable en este mundo donde han acortado la vida útil de todas las cosas y todo es desechable.

Hacia una teología islamo-cristiana de la liberación *

Juan José Tamayo **

1. Una teología contrahegemónica

A medida que se conocen mejor las religiones y las culturas, se reconocen y valoran también sus dimensiones liberadoras y sus esfuerzos por elaborar nuevos discursos en clave de liberación. Una de las iniciativas más plausibles en el actual pluriverso religioso y en el horizonte del diálogo entre religiones, es la elaboración de una teología intercultural e interreligiosa de la liberación ¹.

Es dentro de este proyecto de teología intercultural e interreligiosa de la liberación donde se inscribe la propuesta de una teología islamo-cristiana de la liberación ², cuya intención es mostrar que en el islam, en sus textos sagrados, su legislación y su historia hay tradiciones liberadoras, como existen igualmente en el cristianismo, y que es posible construir un discurso teológico liberador islamo-cristiano, ya que ambas religiones se caracterizan por el *monoteísmo ético*, que remite a la práctica de la justicia y a la solidaridad con los excluidos. Se trata de una teología que contribuya

* Intervención en el debate sobre “Diálogo de Religiones y Civilizaciones” en el Foro Social Mundial, Túnez, 26-30 de marzo de 2013.

** Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones, Universidad Carlos III de Madrid.

¹ Cf. Juan José Tamayo y Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio de teología intercultural e interreligiosa de la liberación*. Estella (Navarra), EVD, 2005.

² Cf. Juan José Tamayo, *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid, Trotta, 2010 (3a. ed.).

a la transformación de las estructuras sociales, políticas y económicas, al cambio de mentalidad, de actitudes y prácticas de los creyentes de ambas religiones, y a la paz en el mundo, una paz basada en la justicia. Un dato importante a tener en cuenta es que alrededor de tres mil trescientos millones de seres humanos, es decir, la mitad de la población mundial, están vinculados al cristianismo y al islam.

A la hora de repensar la teología de la liberación desde otros saberes religiosos y concepciones del mundo olvidados o preteridos, más allá del colonialismo cultural y del cristianocentrismo, es necesario contar con el concurso de las reflexiones creativas de científicos sociales como Boaventura de Sousa Santos en torno a la “sociología de las ausencias y sociología de las emergencias” y sus reflexiones “más allá del pensamiento abismal”³, y con las aportaciones de Edward Said en torno al orientalismo.

La teología de la liberación debe re-pensarse desde otras concepciones del mundo, otras culturas y saberes religiosos olvidados o preteridos —la mayoría de las veces conscientemente—, más allá del colonialismo cultural al que sigue viéndose sometido el mundo árabe-musulmán —incluso después de la independencia—, más allá de la ideología orientalista⁴ y del cristianocentrismo, imperante en Occidente.

Este nuevo planteamiento debe traducirse en una *teología islamo-cristiana de la liberación contrahegémica* en un cuádruple horizonte:

- la ética, que, tras las huellas de Lévinas, entiendo como teología primera y que debe ser liberada del asedio del mercado al que hoy se ve sometida;
- la *rehabilitación crítica de la utopía*: las utopías, dice Bloch, constituyen la conciencia emancipatoria de la humanidad y tienen su itinerario y su temporalidad⁵;
- la *laicidad*, inclusiva del hecho religioso, pero no asumido apologeticamente, sino analizado críticamente;
- la *emergencia de una política cosmopolita emancipatoria* en el marco de una democracia participativa.

Propongo, a continuación, algunos de los temas alrededor de los cuales puede desarrollarse la nueva teología islamo-cristiana de la liberación: Dios, la mística, la ética, la economía y el diálogo intercultural e interreligioso y el feminismo.

³ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta, 2005, pp. 151-192; id., “Para una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, en: Juan José Tamayo y Luiz Carlos Susin (eds.), *Teología para otro mundo posible*. Madrid, PPC, 2006, pp. 151-200.

⁴ Cf. Edward W. Said, *Orientalismo*, presentación de Juan Goytisolo. Barcelona, Debate, 2002; id., *Cubriendo el Islam*, prólogo de Bernardino León. Barcelona, Debate, 2005.

⁵ Cf. Ernst Bloch, *El principio esperanza* II. Madrid, Trotta, 2006.

2. Del Dios de la guerra al Dios de la paz

Musulmanes y cristianos no creen en dos dioses distintos, sino en el mismo Dios. Por ello, no tienen motivo alguno para polemizar. Así lo ponen de manifiesto los textos sagrados de ambas religiones. Leemos en el Corán:

No discutáis sino con buenos modales con la gente de la *Escritura*, excepto con los que hayan obrado impiamente. Y decid: “Creemos en lo que se nos ha revelado a nosotros y en lo que se os ha revelado a vosotros. ¡Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno. Y nos sometemos a él!” (29,46).

La fe de los musulmanes y de los cristianos en el mismo Dios aparece asimismo en una carta que el papa Gregorio VIII (m. 1085) dirigió al emir de Mauritania, aun cuando reconoce que el modo de confesarlo y adorarlo es distinto. Casi diez siglos después volvía a ratificar esta idea el concilio Vaticano II (1962-1965), al aseverar que musulmanes y cristianos profesan la fe de Abraham y adoran a un solo Dios, misericordioso⁶.

La imagen que ha predominado en el cristianismo y en el islam ha sido la de un Dios violento, vengativo, al que ambas religiones han apelado con frecuencia para justificar los choques y enfrentamientos, las agresiones y guerras entre sí y contra otros pueblos y religiones considerados enemigos.

Ahora bien, si en las tres religiones monoteístas existen numerosas e importantes tradiciones que apelan al “Dios de los Ejércitos” para declarar la guerra a los descreídos y a los idólatras, también las hay que presentan a Dios con un lenguaje pacifista y le atribuyen actitudes pacificadoras y tolerantes.

La Biblia describe a Dios como “lento a la ira y rico en clemencia”, al Mesías futuro como “príncipe de paz” y “árbitro de pueblos numerosos”. En las Bienaventuranzas Jesús declara felices a los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5,9). La paz es el principal legado que deja a sus seguidores. Pablo identifica a Jesús con la paz.

Dios es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el Más Generoso, Compasivo, Clemente, Perdonador, Prudente, Indulgente, Comprensivo, Sabio, Protector de los Pobres, Magnánimo, Agradecido, Guardián, Vigilante, Complaciente, Amoroso, Abogado, Valedor, Amigo protector, Auxiliador, Bueno, Bienhechor, Defensor, etc.⁷. A Dios se le define como “la Paz, Quien da Seguridad, el Custodio” (Corán, 69,22). Todas

⁶ Concilio Vaticano II, *Constitución Luz de las Gentes*, n. 16.

⁷ Uno de los mejores estudios clásicos sobre los nombres de Dios en el Corán es el de Ibn al-Arabi, *El secreto de los nombres de Dios*, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito. Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996; cf. Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Murcia, Editora Regional de Murcia, 2005.

las azoras del Corán, excepto una, comienzan con la invocación: “En el nombre de Dios, el Clemente, el Compasivo...”.

3. Mística y sufismo

Filósofos, teólogos, fenomenólogos e historiadores de las religiones y científicos coinciden en que la mística constituye la esencia de la religión (Henri Bergson, William James, Albert Einstein). Esto es aplicable de modo especial al cristianismo y al islam, hasta el punto de poder afirmar que la mística constituye uno de los lugares de diálogo y encuentro entre ambas religiones.

Las dos surgen no de un programa político, ni de un credo dogmático, sino de la experiencia mística de Jesús de Nazaret y de Muhammad, profetas de Dios. Jesús vive la experiencia del desierto, tema bíblico por excelencia: el desierto como momento idílico de las relaciones de pueblo hebreo con Dios, como lugar de alejamiento del mundanal ruido, de recogimiento y como espacio de encuentro con uno mismo. Durante su actividad pública se retira con frecuencia a orar. Se dirige a Dios con la expresión afectiva y confiada de *abbá* (papá). Muhammad vive su experiencia religiosa de manera intensa en una cueva del Monte Hira (Montaña de la Luz). Ambas tradiciones religiosas cuentan con místicos y místicas que vivieron la experiencia religiosa con toda profundidad y radicalidad, al tiempo que contribuyeron a liberar al islam y al cristianismo de sus perversiones y desviaciones: Rabia de Bagdag, Rumi, Ib Arabi, Maestro Eckhart, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz....

4. Ética liberadora

El cristianismo y el islam son dos religiones monoteístas, pero no de un monoteísmo dogmático, sino ético y, por tanto, con un claro horizonte moral. Así lo entendieron, vivieron y formularon los propios fundadores y profetas de ambas religiones, y así lo viven numerosos movimientos de liberación en ambas religiones hoy, donde existen significativas corrientes teológicas de la liberación: teología islámica de liberación, teología cristiana de la liberación.

5. Economía

La ética liberadora del cristianismo y del islam se concreta en un régimen de incompatibilidades entre fe religiosa y acumulación de bienes y en prácticas solidarias que han de traducirse en el plano económico.

Jesús critica severamente la acumulación de bienes y la califica de “riqueza de injusticia” (Lc 16,9), esto es, riqueza que procede de prácticas

económicas injustas. La crítica se dirige de modo especial al Dinero convertido en *fin*, en ídolo, en Dios, a quien se rinde culto y se sacrifica todo, incluso la vida de los pobres. Jesús formula de manera radical y sin excepciones la incompatibilidad entre Dios y el Dinero:

Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero (Mt 6,24).

El imperativo ético del cristianismo es: ¡Comparte los bienes, la vida! Ahora bien, la incompatibilidad no se queda en el terreno de los principios, sino que se concreta en el estilo de vida pobre, desprendido, itinerante, desinstalado, sin residencia fija y sin posesiones, de Jesús y del grupo de seguidores y seguidoras.

Las cuestiones sociales y económicas desempeñan un papel fundamental en el islam y están muy presentes en el Corán. Aun cuando no puede hablarse de una teoría económica y social islámica propiamente dicha, sí pueden extraerse del Corán algunos principios que orientan la actividad económica. El islam no tiene una idea negativa de los bienes materiales; los valora positivamente e invita a su disfrute. Ahora bien, la economía ha de regirse por la ética. En el terreno económico no todo es válido y lícito; no todo está permitido; el islam distingue entre lo lícito y lo ilícito. La economía debe estar al servicio del ser humano, no viceversa; al servicio de la vida, también de la vida material.

El islam condena la usura (*riba*), considerada una de las faltas más graves que alguien puede cometer contra otra persona.

El Corán distingue entre usura y comercio y califica a éste de lícito y a aquella de ilícita (2,275). Contrapone usura y caridad: Dios desprovee de toda bendición las ganancias de la usura, mientras que bendice los actos de caridad (2,276). Igualmente contrapone la usura a la limosna legal, que es obligatoria: mientras que la usura se basa en la expectativa de obtener ganancias sin esfuerzo alguno, la limosna consiste en dar sin esperar ganancia material alguna. Lo que se da con usura para incrementar la propia riqueza a costa de los bienes ajenos, no genera incremento delante de Dios. Lo que se da en limosna sin esperar beneficios, cuenta con el reconocimiento de Dios (30,39). Lo que en definitiva condena el Corán, es “la explotación de los económicamente débiles por parte de aquellos que poseen mayor fuerza y recursos”⁸.

⁸ Es el comentario que hace Muhammad Asad a 30,39: *El Mensaje del Qur'an*, traducción del árabe y comentarios de Muhammad Asad; traducción al castellano de Abdurrasak Pérez. Almodóvar del Río (Córdoba), Junta Islámica de España-Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2001, p. 614. Los comentaristas creen que 30,39 es la primera referencia del Corán al término “usura” (*riba*) y que 2,275-281 fue la última revelación que el Profeta recibió pocos días antes de morir. Por eso, sus compañeros no tuvieron tiempo de preguntarle por

La solidaridad con las personas necesitadas constituye un imperativo ético en el islam. “No es creyente quien duerme mientras su vecino está hambriento y él lo sabe”, afirma un hadiz. El compartir es una de sus principales exigencias. En la base de la concepción solidaria de la economía está la idea de que la propiedad de los bienes pertenece solamente a Dios. El ser humano no es propietario, nada más administra y hace uso de los bienes. Con todo, el islam reconoce el derecho a la propiedad privada pero para su disfrute y su venta, no para su abuso y destrucción.

6. Diálogo entre culturas y creencias religiosas

La Biblia hebrea, la Biblia cristiana y el Corán constituyen un buen ejemplo de diálogo entre culturas y creencias religiosas. La Biblia hebrea no es una creación exclusiva del mundo semítico, sino que recibió la influencia del pensamiento griego y del espíritu helénico. La Biblia cristiana y los orígenes del cristianismo no son una mera continuación del judaísmo, deben entenderse como un producto mestizo del cruce entre el entorno religioso hebreo y la cultura helenista ⁹.

La Biblia representa uno de los ejemplos más luminosos de diálogo intercultural e interreligioso entre Atenas y Jerusalén, entre cristianismo, judaísmo y helenismo, aunque no exento de conflictos e incluso de guerras. Un diálogo que debe proseguir hoy en su estudio e interpretación y del que es buen testimonio este trabajo de investigación interdisciplinar. De igual modo el Corán es un ejemplo de diálogo crítico y respetuoso con la Torá y el Evangelio, en el que se reconocen las afinidades sin por ello ocultar las diferencias.

Un testimonio ejemplo emblemático de diálogo entre culturas y religiones en el islam es la vida itinerante de Ibn al-Arabi; un ejemplo de intercomunicación religiosa y cultural es su extensa obra, que acusa influencias filosóficas múltiples y su experiencia de interespiritualidad, como se pone de manifiesto en su poema “La religión del amor”:

Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
es prado para gacelas
y convento para el monje,
para los ídolos templo,
Kaaba para el peregrino,

los aspectos legales que la prohibición de la usura implicaba. Sin embargo, sí queda clara la radicalidad de sus implicaciones sociales y morales.

⁹ Cf. Antonio Piñero, *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y el nacimiento del cristianismo*. Córdoba, El Almendro, 2006.

Es las Tablas de la Torá
Y es el libro del Corán.
La religión del amor

Sigo adonde se encamine
Su caravana, que amor
Es mi doctrina y mi fe ¹⁰.

7. Teología feminista

El feminismo es otro de ámbitos en el que cristianismo e islam pueden encontrarse para construir una teología interreligiosa de la liberación. En ambas religiones se desarrollan desde hace varias décadas importantes corrientes feministas, que cuestionan la organización patriarcal de sus respectivas instituciones; se oponen a la apropiación del espacio sagrado por parte de los sacerdotes e imames; critican el lenguaje androcéntrico de las teologías cristiana e islámica; denuncian el monopolio de los “clérigos” en la lectura e interpretación de los textos fundantes, la Biblia y el Corán; reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente y sin mediación de los varones a dichos textos, los consideran cauces de emancipación de las mujeres y los interpretan desde la perspectiva de género.

Para superar el fundamentalismo, el patriarcalismo y el androcentrismo, instalados en las cúpulas de las religiones y practicados con frecuencia en la lectura de los textos sagrados por los intérpretes oficiales, las corrientes feministas cristianas y musulmanas se guían por unos criterios o principios comunes que resumo en los siguientes:

1. Hermenéutica de la sospecha.
2. Relativización de la autoridad de los textos sagrados.
3. Hermenéutica de la proclamación.
4. Hermenéutica de la memoria.
5. Hermenéutica de la actualización creativa.
6. Hermenéutica crítica de las imágenes patriarcales de Dios.
7. Articulación entre hermenéutica feminista y movimientos de emancipación.
8. Articulación de la categoría de género con otras categorías hermenéuticas.

¹⁰ *La taberna de las luces*, selección, presentación y traducción de Pablo Beneito. Murcia, Editora Regional de Murcia, 2006, pp. 7 y 24.