



# La Teología de la Liberación en América Latina y en Irán: un verdadero proyecto transglobal y transmoderno

Liberation Theology in Latin America and in Iran:  
A Truly Transglobal and Transmodern Project

NILESH SHARAN  
University of Delhi, India  
*Nileshsharan@yahoo.com*

**| Abstract:** This article proposes to carry out a comparative study of Liberation Theology movements in Latin America and Iran. The purpose will be to underline the similarities between these theological movements through the works of Gustavo Gutiérrez, a Peruvian theologian and Ali Shariati, from Iran. We will study their innovative interpretations of the religious concepts of Christianity and Islam, as well as the causes and consequences of these movements in their respective regions in the 1960s-80s. Furthermore we will discuss how these theologians –while grounding their teachings on their religions– utilize Marxist categories to interpret and transform their socio-political realities. The article argues that these movements show significant possibilities of being true transmodern and transnational projects of liberation, based on the theoretical framework proposed by Global South theorists like Enrique Dussel (Philosophy of Liberation).

**Keywords:** Liberation, Christianity, Islam, Marxism, Communion.

**| Resumen:** Este artículo procura realizar un estudio comparativo de la Teología de la Liberación en América Latina y en Irán. Se intentará destacar los parecidos de estos movimientos teológicos a través de las obras de Gustavo Gutiérrez, un teólogo peruano, y de Ali Shariati, un socio-teólogo iraní. Estudiaremos las interpretaciones novedosas de los conceptos religiosos de cristianismo e islam y las causas y consecuencias de estos movimientos en sus regiones durante los años 1960-1980. Se examinará cómo estos teólogos, mientras basan su predicación en sus religiones, recurren a las categorías marxistas para interpretar y transformar las realidades

socio-políticas de sus regiones. El artículo muestra que estos movimientos podrían haber sido proyectos trasmodernos y transnacionales de liberación, basándose en el marco teórico propuesto por los pensadores del sur global como Enrique Dussel (filosofía de liberación).

**Palabras clave:** Liberación, Cristianismo, Islam, Marxismo, Comunión.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Teología de la Liberación es reconocida particularmente en América Latina como un movimiento radical que, nacido desde dentro de una de las instituciones más regresivas y ortodoxas en la historia latinoamericana: la Iglesia, pretendía realizar tremendas transformaciones socio-políticas y culturales en las sociedades marginalizadas de la región. Es importante recordar que este movimiento latinoamericano no era obra de un individuo, sino que un grupo de teólogos se comprometieron a llevar a cabo una índole de teología en América Latina. Sin embargo, Gustavo Gutiérrez podría considerarse como el mayor proponente de la Teología de la Liberación y en este artículo vamos a examinar sus obras en particular. En mi opinión, la aguda radicalidad estriba en el hecho de que los teólogos de este movimiento procuraron llevar todas sus ideas revolucionarias a la práctica con la misma convicción con que las predicaban en las iglesias, por lo cual, estas ideas fueron objetos de gran reflexión, tanto en la región latinoamericana como en todo el mundo en general. No obstante, será apropiado decir que el alcance de esa teología liberadora ha sido reducido a América Latina y aunque ha habido otros movimientos de liberación a nivel mundial, no parece destacarse otro movimiento teológico de liberación que conlleve tal impacto como el movimiento cristiano latinoamericano.

Esta afirmación, aunque parezca verdad, no lo es. Es curioso observar el desarrollo y despliegue de otro movimiento teológico al amparo de otra religión semita, el islam, en Irán, donde una ola teológica tan radical como la latinoamericana lleva una gran similitud con esta última tanto en términos de su propósito como en sus métodos. Ali Shariati era el mayor exponente de esa teología islámica de liberación en Irán. Tenía una perspectiva original a base de su religión y una lectura novedosa de la escritura sagrada musulmana: el Corán. El proyecto sociológico/teológico de Shariati, muy parecido al de los teólogos latinoamericanos de liberación, no estaba pensado para crear un voluminoso trabajo teórico-académico; el énfasis estaba en la praxis, la acción junto con la reflexión. Hay un mar de parecidos en estos movimientos en cuestión. Debido a que son religiones semitas, en cuanto a la concepción, comparten muchas creencias, al menos conceptualmente. Por otro lado, se sabe que los teólogos de la liberación de América Latina, aunque recurren muy a menudo a las categorías marxistas para llevar a cabo un análisis agudo de su situación socio-histórica, basan sus enseñanzas indiscutiblemente en la religión y en la escritura sagrada, la Biblia en su caso. Lo mismo sucede con Shariati y sus seguidores.

Frente al dominante sistema capitalista occidental moderno, utilizan profusamente a Marx para hacer entender los patrones del poder dominante, pero la base de su teología la vertebran la esencia de su religión y la escritura sagrada.

Además de los métodos e inspiraciones de sus teologías, estos dos movimientos también coinciden en el tiempo de su inicio y su clímax, habiendo comenzado casi al mismo tiempo en los finales de los sesenta y llegando a su apogeo en los ochenta. Durante esta época, la escena política mundial estaba gravemente polarizada en dos lados: los Estados Unidos y la Unión Soviética. Una parte de la región latinoamericana, casi desde el momento de su independencia, había tenido que sufrir el control invisible pero eficaz del gobierno estadounidense. En Irán, reinaba un dictador autoritario, Mohammed Reza Pahlavi, quien contaba con la ayuda militar y económica directa por parte de los Estados Unidos. Debido a que se encontraban al margen del sistema-mundo político durante la misma época, hay una similitud peculiar en los casos de estos movimientos teológicos.

## 2. EL PRELUDIO

Al cabo de la Segunda Guerra Mundial, el centro/metrópolis del sistema-mundo global se había consolidado en los Estados Unidos desplazándose de las manos de la Inglaterra colonial. Inglaterra, junto con algunos países europeos, guardaba todavía una posición privilegiada en el sistema-mundo, pero de ningún modo podía ejercer tal control sobre el sistema como lo había hecho antes de la guerra. Los Estados Unidos eran la nueva representación de la modernidad. Durante esta época, la situación socio-política latinoamericana en general se iba debilitando cada vez más. La ola de gobiernos populistas estaba en declive en la región y el afán popular había decaído. Después del Bogotazo en Colombia, en 1948, el país ingresó a una guerra civil sangrienta. La mayoría de los países latinoamericanos sufría una penuria grave, ya que el capital estaba densamente concentrado en las manos de unos pocos, especialmente en los países centroamericanos. En 1954, un hecho que escandalizó a toda la región fue el golpe de Estado en Guatemala, cuando los Estados Unidos, junto con las élites guatemaltecas, planificaron y ejecutaron el derrocamiento de un presidente democráticamente elegido, Jacobo Arbenz Guzmán, por el hecho de que había pretendido realizar reformas agrarias a favor del pueblo.

De la misma manera, el primer ministro Md. Mossadegh fue derrocado en Irán por un golpe llevado a cabo por la CIA y el MI6 en el año 1953. Durante esta época, Md. Reza Pahlavi era el dictador que había asumido el poder supremo en Irán, en 1941, con la ayuda de Inglaterra, derrocando a su mismo padre del trono. Pero la Constitución iraní establecida anteriormente declaraba que se debía hacer una elección democrática del primer ministro. Mossadegh, elegido en 1951, decidió, en el ejercicio de sus atribuciones, llevar a cabo la nacionalización de los recursos petroleros con el apoyo popular, pero contra el parecer del dictador Md. Reza Pahlavi. Esta decisión

afectaba directamente a países como Inglaterra y los Estados Unidos, que desde un principio habían estado explotando estas reservas. Por lo tanto, con el consentimiento de Reza y la ayuda de la CIA, se le quitó el puesto a Mossadegh, quien fue encarcelado. Lo común de estos dos golpes de Estado es que los dos líderes derrocados habían sido elegidos democráticamente por el pueblo y los Estados Unidos contribuyeron a su realización de forma tanto militar como económica.

Se observaba una sensación general de inquietud política tanto en América Latina como en Irán. Los países al margen buscaban una respuesta a esa imposición hegemónica de los súper poderes y salió a la vista un gran ejemplo en el año 1959: la Revolución Cubana. El primer día de 1959, Fidel Castro reclamó el poder central en Cuba. Para los Estados Unidos, la Revolución Cubana fue asombrosa y peligrosa en muchos sentidos, tanto por la posición estratégica de la isla en relación con Estados Unidos, como por la manera en que había sido llevada a cabo. Dussel le atribuye las siguientes características: “La lucha antiimperialista, antiburguesa y anticapitalista es ‘popular’” (Dussel 2007: 487).

Era una revolución antiimperialista, anticapitalista y antiburguesa; una revolución popular en el sentido propio de la palabra. Lo particular de una revolución popular es que inspira muchas otras. La Revolución Cubana ponía de manifiesto que América Latina, poco a poco, intentaba salir de las manos asfixiantes de los Estados Unidos y sus aliados. En los años sesenta, muchos movimientos estudiantiles se manifestaron e hicieron sentir la presencia fuerte de una ola de socialismo-comunismo que, llevada por héroes como Che Guevara y Fidel Castro, sacudió las universidades tanto latinoamericanas como globales. El Mayo de 1968, los estudiantes hicieron una dura, enorme y prolongada protesta en París (que se había convertido en el refugio internacional de los comunistas exiliados) contra el capitalismo, el consumismo y la imposición hegemónica estadounidense. En octubre del mismo año, la matanza en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, México, horrorizó a todo el mundo. Uno de los movimientos estudiantiles más grandes había sido reprimido por el Estado en un violento acto sin precedente.

Por su parte, en Irán, el derrocamiento de Mossadegh y el consiguiente encarcelamiento de muchos de sus partidarios había generado un cierto descontento entre el pueblo iraní. La gente estimaba que el dictador era partidario de la civilización occidental y que facilitaba la imposición de esta sobre la sociedad iraní, de modo que se veía a los Estados Unidos –el mayor apoyo del entonces dictador– como el primer enemigo del país. En el año 1963, Pahlavi introdujo nuevas reformas socio-económicas que fueron llamadas *The White Movement* por su carácter occidental. Viéndolas como una estrategia del ‘moderno’ Estados Unidos con el fin de maximizar su control en Irán, el siguiente 5 de junio (en el mes de *muharram*<sup>1</sup>), alrededor de un millón de personas salieron a la calle en protesta contra el sah<sup>2</sup> (aunque esta protesta estaba bien

<sup>1</sup> Durante el mes de *muharram* tiene lugar la festividad de la Ashura, día de clamor para los chiitas, que conmemoran de forma luctuosa y sumamente emotiva la cruel muerte del imán Husein, nieto del profeta Mahoma, en la batalla de Kerbala en su enfrentamiento con Yazid, segundo califa de la dinastía Omeya.

<sup>2</sup> Sah es la palabra persa para rey, aplicada en este caso al dictador.

disfrazada como el acto de clamor asociado con la festividad de *muharram*). El sah, sorprendido, desató la violencia militar sobre la gente que protestaba. Curiosamente, dos días antes, en la Feyziyeh School, el ayatolá Ruhollah Jomeini, quien sería el líder supremo de la posterior revolución de 1979, había dado un discurso polémico que motivó al público contra el gobierno. Tras la protesta, Jomeini fue hecho preso. No estaría en Irán desde 1964 hasta el año de la revolución, pero su presencia y fama política seguían siendo una gran preocupación para el sah. Tras el exilio de Jomeini, Ali Shariati regresó a Irán y, nada más llegar al país, fue hecho preso por el trabajo que había efectuado contra el gobierno en Francia, pero logró salir de la cárcel y asumió el puesto de profesor en el instituto Houssein-e-Ershad. Ubicado en Mashhad, este instituto se convertiría en el motor de la movilización y protesta generales contra el dictador, desembocando finalmente en la revolución de 1979.

En síntesis, igual que en América Latina, las situaciones socio-políticas habían llevado a Irán a la cúspide de una revolución popular que tendría lugar debido a una nueva perspectiva sobre la religión musulmana. En las dos regiones, una reflexión teológica consistente en la redefinición de conceptos, prácticas y rituales religiosos –en América Latina en relación con el cristianismo y en Irán, con el islam–, y sobre la predicación de la escritura sagrada en relación con la vida diaria fue conmovedora para la gente común. En lo siguiente, se tratará de observar esta nueva perspectiva en Ali Shariati y Gustavo Gutiérrez, haciendo hincapié en su formación intelectual, su enfoque hacia la teología y las doctrinas que quisieron exponer ante la gente común.

### 3. LA FORMACIÓN INTELECTUAL Y EL ENFOQUE HACIA LA TEOLOGÍA DE GUTIÉRREZ Y SHARIATI

Como dicen, la vida y la obra son dos intentos paralelos de escritura. Estos autores, sin duda alguna, habían experimentado y vivido tales situaciones que les empujarían a reflexionar sobre el papel y la función verdaderos de la teología. Gustavo Gutiérrez nació en 1928 en Lima, Perú, de madre de etnia quechua. Debido a una enfermedad grave se vio confinado en cama por mucho tiempo. Decidió estudiar Teología a los 24 años. Debido a esta decisión, le tocó viajar y estudiar en muchos países europeos, como Bélgica (1951-1954) e Italia (1960), pero la formación decisiva que resultó más fructífera fue en Francia (1955-1959), donde se vio muy inspirado por el movimiento francés de la Nouvelle Théologie. Sin embargo, su enfoque no permaneció muy europeizado, considerando que su proyecto teológico comenzó realmente a su regreso a Perú. Perturbado por la experiencia de la pobreza e injusticia reinantes en su país, comenzó a cuestionar los fundamentos ortodoxos de la teología. Aclara Paul Sigmund: “...until he returned to Peru he was not moved to question the traditional theological education he had received, however updated. In Peru he was ordained in 1959 and took up a position in the Theology Department of the Pontifical University, although he lived (and lives) in Rimac, a slum area of Lima” (Sigmund 1990: 32).

Al otro lado, Ali Shariati tuvo una vida corta (1933-1977), pero llena de experiencias diferentes. Su padre era un pensador religioso y había montado un movimiento cultural-religioso en su pueblo llamado The God-worshipping Socialist. En un sentido, este término caracteriza la vida y obra de Shariati. Mientras estudiaba Árabe y Francés en la Universidad de Mashhad, participaba con vigor en las actividades de este movimiento religioso, lo que le costó su encarcelamiento durante ocho meses. Al salir de la cárcel, logró ganar una beca en Francia. En esa época, muchos de los escritores, filósofos, políticos rebeldes y revolucionarios que tenían que exiliarse de sus propios países buscaban refugio en dicho país. Shariati estuvo expuesto a las ideas de nuevos ideólogos internacionales como Franz Fanón, Che Guevara, Sartre, Gramsci etc., tradujo a la lengua persa algunas obras de estos autores y escribió artículos en revistas internacionales contra la dictadura en Irán.

Como Gutiérrez a Perú, Shariati regresó a Irán en 1964, y ahí, en efecto, empezó su innovador proyecto socio-teológico. Muy pronto sus ideas expuestas en el instituto de Teherán tuvieron un impacto trascendental sobre los jóvenes universitarios y se convirtió en el mayor exponente de la nueva ola teológica en Irán. La mayoría de sus trabajos son compilaciones de las conferencias y charlas que daba en ese instituto. Aquí se debe tener en cuenta el hecho de que los dos, Gutiérrez y Shariati, provenientes de países periféricos, tuvieron una interacción extensa con la cultura europea (la dominante). Esto hace que se hallen adecuadamente ubicados a la frontera de dos culturas del sistema-mundo (la suya de periferia y la moderna del centro). Y fueron capaces de desarrollar la visión necesaria para un pensamiento crítico. Dussel especifica que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la moderna) y originar allí un “pensamiento crítico”.

Tanto las instituciones religiosas conservadoras como los partidos comunistas criticaban en su día a estos teólogos por su cercanía a dos polos entonces considerados opuestos: la religión y el marxismo. Naturalmente, como respuesta a estas alegaciones, era preciso para estos teólogos exponer su enfoque hacia la teología, que podría resumirse como “reflexión crítica sobre la praxis histórica”. A mí me interesó comparar a estos dos teólogos-filósofos precisamente porque no solo coinciden en acercarse a sus respectivas religiones con un enfoque radical contemporáneo en un afán de lograr la verdadera liberación de las grandes masas de los pobres, sino que adoptaron una metodología crítica y cuidadosa para conseguir estos objetivos. Vamos a examinar cuidadosamente las partes de esta frase uno por uno: la reflexión crítica y/sobre la praxis histórica.

### 3.1. La reflexión crítica

En una frase de su libro *Teología de la Liberación*, Gutiérrez aclara muy bien lo característico de una reflexión crítica: “La teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos [...] consciente de sí misma” (Gutiérrez 1975: 34).

Consciente del papel significativo de la crítica autorreflexiva, este término plantea con maestría la importancia del discurso geopolítico. El enfoque, aun estando

enraizado en sus bases, también es consciente y crítico de ellas, puede alcanzar una reflexión crítica. Dussel en el proceso de la proposición de un proyecto transmoderno, señala la importancia de un enfoque que al cabo de hallar una voz de afirmación desde la raíz de sus culturas, pueda buscar momentos originarios de autocrítica. Asimismo, la verdadera teología se produce de un encuentro de la fe y la razón. Es decir, una fe basada en un razonamiento pragmático que sea crítico de su misma posición.

Al otro lado, Shariati examina este tema de la reflexión crítica con cierta autoridad. Recurre a ejemplos de dos personas, las cuales –aunque separadamente son ejemplares de las dos virtudes: la fe y la razón– no cuentan con ambas para alcanzar una reflexión crítica. Asevera que Avicena (980-1037) era un gran científico-filósofo de Persia pero, a pesar de tener un don para las ciencias, no logró aportar mucho a la mejora de la sociedad en su día porque en cuanto a su ideología, se sometía al gobierno de la época. Una persona de gran habilidad, que pudiera haber sido motivador de un gran cambio en la sociedad donde regia un dictador cruel, por la falta de fe se conformó con la felicidad y realización personales, y no con el bienestar común. La otra historia es la del místico sufí Al-Hallaj (852-922), que proclamaba ‘tocar a dios’ y poder sufrir el fuego por él. Iba vagabundeando por las calles del actual Irán reclamando el contacto espiritual con dios y gritando: “La religión me ha atrapado. Un fuego arde en mí. No soy yo, sino Dios. Dios existe en mí”. La persona que proclama sentir la fe y prescindir de la razón, del saber racional, no es sino un peso para la sociedad, ya que para Shariati, tal místico no sirve ni para la sociedad ni para sí mismo. Lo rechaza con un tono firme que le es típico: “But what if the Iranian society consisted of 25 million Hallajs? It would be like a lunatic asylum, with everyone running into the streets proclaiming, ‘Come, Kill me! I can endure it no longer! I have nothing! There is nothing in my cloak but God”” (Shariati 1979b: 68).

Visto esto, según los teólogos en cuestión, la fe y la razón son lo que deben vertebrar cualquier pensamiento teológico para así alcanzar una reflexión crítica. Basta con ver el fragmento siguiente del libro de Gutiérrez sobre la reflexión crítica:

La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica (1975: 34).

Esta definición nos ofrece dos posturas primordiales. Primera, que toda reflexión crítica se debe interpelar por la palabra de dios, es decir, a la luz de la palabra aceptada en la fe. Segunda, la reflexión crítica hay que llevarla al cabo sobre la praxis histórica. También sus conceptos constitutivos, la fe y la razón, pueden presentarse con más claridad a base de la praxis histórica de sus religiones.

### 3.2. La praxis histórica

Lo radical en estos teólogos consiste no solo en una interpretación diferente –que presupone el sistema de conocimiento universal–, sino en una perspectiva diferente de la praxis histórica de la religión. Esta praxis está basada en la comprensión de la “palabra de Dios”. Según el educador-filósofo Paulo Freire, contemporáneo de y admirado por Gutiérrez, la palabra consta de dos dimensiones: reflexión y acción. Sin la acción, una palabra queda reducida a puro verbalismo y pierde su vitalidad. La cuestión siguiente a tratar es qué es lo que revela la ‘palabra’ sobre Dios. Responde el teólogo peruano: “El mundo evangélico al revelarnos a Dios, nos revela a nosotros mismos en nuestra situación ante el Señor y con los demás hombres. El Dios de la revelación cristiana es un Dios hecho hombre” (Gutiérrez 1975: 76).

Basándose en el libro bíblico del Éxodo y en Jesucristo, quien al nacer en una familia humilde y al vivir toda su vida en medio de y para la gente común, se establece la palabra divina rotundamente a favor de los pobres. En cuanto a esta praxis de liberación, declara Dussel: “Christ, the Church, the prophet must assume with the system of the position of the oppressed. The servant (Jesus Christ) really assumes the position of the oppressed, whether socially, politically, culturally or economically” (Dussel 2003: 28).

El anhelo para la mejoría común asume significación paradigmática y la teología como un acto en sí mismo queda en un plano secundario. De ahí recobra<sup>3</sup> su importancia el concepto de fe como centro de la vida cristiana. Cualquier cristiano, no importa que sea teólogo o no, tiene como primer deber la caridad. La fe cristiana, muy lejos del mero seguimiento de rituales y prácticas ortodoxas, queda reflejada en el acto de caridad hacia el otro conforme a su praxis histórica.

De la misma manera, la teología debe contener la razón o un saber racional para comprender los signos de los tiempos, es decir, la situación socio-política contemporánea y los patrones de poder existentes en ella. Sin embargo, la razón, para los teólogos, es una herramienta analítica para alcanzar el objeto de la vida, a diferencia del fetichismo de la razón en la tradición europea tras la época de la Ilustración. Y Gutiérrez advierte contra tal fetichismo indicando que la verdadera reflexión no consiste en un mero análisis intelectual porque no puede prescindirse del compromiso hacia el objeto. En vez de análisis intelectual no pragmático, se exige una reflexión crítica, producto de fe y razón. En tanto que un cristiano haga reflexión crítica sobre la praxis histórica, podría cumplir la praxis de liberación yendo más allá y rompiendo el sistema cerrado de la praxis de dominación.

Asimismo, Shariati recalca la importancia de estudiar la praxis histórica religiosa del islam, desde la praxis de la liberación, para alcanzar el entendimiento hondo de la religión. Según él, para profundizar en una religión es indispensable estudiar, en primer lugar, el dios o los dioses que la religión adora como el creador y el todopoderoso; segundo, las escrituras sagradas de la religión; a continuación, el profeta de la religión y

<sup>3</sup> Recobrar y no originar, porque tanto Gutiérrez como el investigador consideran que el concepto de fe está presente en la esencia de la cristiandad.



su forma de actuación y conducta, es decir, su reacción ante la estructura dominante de poder contemporáneo; y, finalmente, las personas y los seguidores que han sido ejemplos y representantes de la religión. Hay un énfasis contundente en lo histórico para poder hacer sentido del presente, y la praxis histórica alcanza una posición insuperable. Estas palabras de Shariati aclaran bien lo dicho:

There are, then, two fundamental methods for learning Islam correctly, precisely and in accordance with contemporary methodology. First, the study of the Qur'an, taking it as the compendium of the ideas and the scientific and literary output of the person known as "Islam"; and second, the study of Islamic history, taking it as the sum total of the developments undergone by Islam from the beginning of the Prophet's mission down to the present (Shariati 1979b: 62).

Shariati, en *Religion vs Religion*, procura ver de cerca la historia de las religiones. Tomando como punto de partida el asesinato de Abel, considera la historia como una lucha constante entre dos religiones: el politeísmo (la religión de legitimación/dominación) y el monoteísmo (la religión de liberación). Aunque él no lo nombra así, identifica la praxis de dominación en Caín y declara que allí comenzó la guerra permanente entre los opresores y los oprimidos. Interpreta el asesinato de Abel como el fin del sistema pastoral de socialismo primitivo de la humanidad, el sistema de igualdad y hermandad que fue oprimido por el sistema actual, de la propiedad privada, de la explotación y la discriminación, de la formación de una sociedad dividida en clases y la deificación de dinero. Más tarde, con ejemplos como los episodios del Éxodo, la vida de Jesucristo y Mahoma, establece el núcleo de la religión de liberación (de las religiones semitas) esencialmente con los pobres y contra el statu quo. "We must reach another conclusion in regard to the religion of shepherds (Abraham, Moses, Jesus, Mohammad, peace be upon them all), the religion which is more familiar than any other with the anguish and poverty of human beings" (Shariati 1989: 61).

Reclama que los poderes dominantes se han enmascarado como parte de la religión de liberación y han ido distorsionando la praxis de la liberación a lo largo de la historia. Hace un llamamiento a desenmascarar y eliminar a estos dominadores, declarando que los principios islámicos fundamentales, que son 'ordenar el bien' y 'prohibir el mal', muestran de forma clara que la praxis histórica de las religiones semitas ha sido la de la liberación. Véase lo siguiente: "take the form of a movement against the status quo, take the form of rebellion against defilement and oppression" (Shariati 1989: 61).

En este enfoque consistente en la reflexión crítica sobre la praxis histórica, la cuestión geopolítica asume mayor significación tanto en sus teorías propuestas como su predicación inmediata. Los dos autores están bien conscientes de su posición geopolítica, o sea, su *locus* de enunciación, al percatarse de que la verdadera reflexión se trata de reconocer, entonces oponer y al fin superar los patrones de poder dominante cuyos justificadores intentan presentarlos como naturales o universales. Este punto epitomiza también un paso importante del proyecto transmoderno de Dussel, donde la resistencia al sistema cerrado de dominación se considera imperativa. Para concluir

la discusión, sería apropiado citar a Gustavo Gutiérrez, que epitomiza debidamente el enfoque distintivo de estos teólogos:

Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del reino de Dios (Gutiérrez 1975: 40).

#### 4. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN RELACIÓN CON LA CRISTIANDAD/EL ISLAM Y EL MARXISMO

“Y Él le dijo: ‘Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con todo tu alma, y con toda tu mente. Este es el grande y el primer mandamiento. Y el segundo es semejante a éste: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’” (*La Biblia de las Américas*, Mateo 22:37-39). Este mandamiento bíblico no es esencialmente ni únicamente político. Pero su dimensión política, especialmente la del segundo mandamiento (que es tan importante como el primero), no podría evadirse a cualquier costa. El ver y amar al prójimo como a sí mismo no solo se considera la única manera natural y, por eso, digna de vivir, sino que también se percibe como la única manera de comunión con Dios. En otras palabras, la comunión con Dios solo se puede alcanzar a través de la comunión con los otros. La mediación humana –del ‘Otro’– resulta indispensable para una comunión con Dios y, en las palabras de Gutiérrez, “el amor a Dios se expresa ineludiblemente en el amor al prójimo” (Gutiérrez 1975: 261). El mismo entendimiento de la comunión se halla en el meollo del islam en el concepto de *tauhid*<sup>4</sup>. Para el sociólogo iraní, el *tauhid* es una visión del mundo que considera todo el universo como una unidad. Como es sabido, en la tradición musulmana, la filosofía política siempre ha cobrado gran significación por su fuerte y evidente presencia. En efecto, no sería exagerado comentar que todas las religiones, en el alcance de su concepción del mundo, constan y deben constar de una dimensión política indispensable, y ni la cristiandad ni el islam son excepciones a esa afirmación. En cambio, los teólogos en cuestión son ejemplares que muestran la inseparabilidad de lo político y de lo espiritual.

##### 4.1. *Tauhid*/comunión

Los dos, Gutiérrez y Shariati, atacan esta dicotomía rígida de político-espiritual, idea-materia u hombre-naturaleza, teniendo presente el concepto de la unidad del

<sup>4</sup> EL *tauhid* es un concepto esencial en el islam, que se refiere, en general, a un Dios. No se admite ninguna posibilidad de asociación, semejanza, con Dios, lo que se considera como Shirk, uno de los mayores crímenes en la legalidad musulmana. Shariati le ha dado un aspecto sociológico con que toda la existencia se subsume en la unidad.

universo. Es notable que reconozcan la existencia del dualismo pero consideran que este no presenta contradicciones, sino complementariedades y que, de tal manera, implica la existencia del otro para la del primero. En breve, el dualismo es mera ilusión y el sencillo hecho de que sus polos aparentemente opuestos no puedan existir el uno sin el otro indica claramente que son partes de un proceso, de una unidad.

Asimismo, lo político-profético van juntos en la religión cristiana, pero este sistema de dominación impone una dualidad helenística (materia-espíritu), presentando la vida y obra de Cristo en un sentido puramente espiritual carente de todo valor material y/o político. Los partidarios de esta dualidad estricta –que empezó después de que el Imperio romano (el sistema de dominación) adoptara el cristianismo como la religión oficial en el año 313– parecen argüir que toda interpretación del mensaje evangélico deberá hacerse en un marco meramente teológico. Con eso, se descontextualiza la vida real de Cristo, quitándole importancia a lo temporal. Gutiérrez critica esta concepción dualista afirmando que gracia-pecado, la pobreza, el reino de Dios, la venida del reino son realidades históricas, temporales, terrenas, sociales, materiales, lejos de ser solo conceptos espirituales para una vida ultramundana, excusas de una visión más bien fatalista: “Hay un supuesto que importa hacer saltar a la superficie: una cierta concepción de lo espiritual marcada por un tipo de pensamiento occidental dualista (materia-espíritu), ajena a la mentalidad bíblica” (Gutiérrez 1975: 224). Sigue enfatizando en la inseparabilidad de este supuesto dualismo: “El sentido escondido no es el ‘espiritual’ que desvaloriza y hasta elimina lo temporal y terrestre como un estorbo, sino el de una plenitud que asume y transforma lo histórico” (Gutiérrez 1975: 261).

El *tauhid* siempre ha ocupado una posición central en la teología musulmana marcado en los versos más comunes del Corán: “No hay más dios sino dios” (47:19) o “De hecho creemos en dios, y, de hecho, a él retornaremos” (2:156). Shariati, en su aproximación sociológica/teológica a este concepto, llega a descubrir posiciones interesantes vinculadas con la realidad cotidiana. Para él, eso significa una plena unidad que no admite ningún tipo de dualismos: “It (Tauhid) means regarding the whole of existence as a single form, a single living and conscious organisms, possessing will, intelligence, feeling and purpose” (Shariati 1979b: 86).

Como está claro, entiende la integridad de la existencia como algo vivo que está consciente de sí mismo y que tiene un objetivo (la tarea histórica). De esta manera, intenta epitomizar toda la existencia en la existencia de un ser humano. Como los teólogos latinoamericanos, reconoce un dualismo superficial de lo manifiesto/sensible y lo oculto/suprasensible, pero delinea que esta división no es sino una división en relación con el ser humano y sus limitaciones sensoriales. La división en realidad no existe, salvo en la percepción humana: “The division into Unseen and manifest is, in reality, an epistemological one, not an ontological one” (Shariati 1979b: 84).

Las contradicciones aparecen siempre pero no son más que apariencias. En realidad, los polos opuestos son interdependientes hasta tal grado que el uno no puede existir sin el otro. A la vez, son igualmente importantes y por eso, Shariati delinea la significancia de lo material (signos) ante lo divino/oculto. Rechazando en el proceso

la imagen platónica de la caverna, donde lo material aparece como una mera sombra (ilusión) de lo oculto, Shariati observa en el Corán los signos como indicaciones, solo mediante las cuales se puede encaminar hacia lo oculto/divino.

En otras palabras, la vía hacia lo divino/suprasensible/oculto/espiritual debe pasar necesariamente por lo material/sensible/manifestado. Toda la existencia se presenta y realiza en estos tipos de dualismos aparentes, pero estos dualismos, en lugar de ser contradicciones, son interdependencias y complementariedades que ponen de manifiesto su unidad de génesis. Las siguientes palabras de Shariati nos ayudan a ver el tema del *tauhid* en su integridad, aludiendo también a su dimensión social:

According to the world-view of *tauhid*, therefore, there is no contradiction in all of existence: no contradiction between man and nature, spirit and body, this world and the hereafter, matter and meaning. Nor can *tauhid* accept legal, class, social, political, racial, national, territorial, genetic or even economic contradictions, for it implies a mode of looking upon all being as a unity (Shariati 1979b: 84).

Muchos preceptos del *tauhid* abarcados por Shariati pueden considerarse válidos para los teólogos latinoamericanos de la liberación en su conceptualización de ‘comunidad’. Aseveran que la única manera de llegar a la comunión con Dios es a través del amor al otro, la unidad con los otros. No es algo que una persona debe hacer, sino que en ello consiste su esencial vocación histórica, en la elevación hacia lo divino. Gutiérrez lo define así: “Amar al hermano, a todo hombre, es una mediación necesaria e insoslayable del amor a Dios, es amor a Dios: ‘a mí me lo hicieron [...] a mí me lo negaron’” (Gutiérrez 1975: 248).

Estudia diversos versos y episodios bíblicos para afirmar que este acto de amor, de una apertura hacia el otro, no se realiza por una deliberación u obligación religiosa, sino por el auténtico amor al prójimo. Sin embargo, el amor al prójimo no puede ser un instrumento utilizado para llegar a lo divino considerando que el amor auténtico hacia el otro es el primer requerimiento para la comunión con Dios. Fundamenta sus argumentos en versículos bíblicos como este: “Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos” (Juan, 15:13).

En este sentido, consideramos a toda la existencia como una unidad que no distingue/discrimina a nadie ni nada. Pues, la dicotomía del “Yo” y el “Otro” está naturalmente puesta en tela de juicio. La categoría de ‘Otro’ está bien tratada por Gutiérrez, y Enrique Dussel la ha desarrollado más para explicar lo que implica la preocupación por el Otro. En la parábola del ‘buen samaritano’ respondiendo a una pregunta, Jesús explica quién es el prójimo por medio de un cuento de un samaritano que ayuda y salva a un viajero atacado y robado por unos ladrones. Antes del samaritano, pasaron un padre y un levita por el mismo camino, pero decidieron alejarse del viajero y seguir su rumbo. Vemos las observaciones de Dussel al respecto:

La víctima del asalto estaba “fuera” del camino, del orden, del sistema, en la “exterioridad” de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido crítico, que no existe en el mito de la caverna de Platón, aquel rabí (maestro metódico en la retórica crítica) hace pa-

sar primero por el camino a lo más prestigioso del orden social y político de Israel: “bajaba un sacerdote”. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio “escriba” (jurista) que lo interpela: “al verlo, dio un rodeo y paso de largo”. La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba le impidió abrirse a la exterioridad socio-política de la víctima. Para mayor provocación todavía, se vuelve sobre la tribu un Levi, lo más venerada por la elite jerosolimitana: “lo mismo hizo un levita”. Es decir, los sabios, los mejores, los más venerados del sistema no pudieron asumir la responsabilidad por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les impedía dar un paso “fuera” de él; fuera de la ley. El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, un samaritano [...] —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores— al verlo, tuvo solidaridad, se acercó a él, y le vendo las heridas (Dussel 2007: 74).

Al fin, Jesús aclara que el samaritano fue el verdadero prójimo. Es importante notar que el samaritano no tenía ninguna obligación de ayudar al herido, pero en un acto de amor ingenuo, se aproximó a él y lo hizo su prójimo. Un sacerdote y un levita que formaban partes importantes del sistema reinante (de dominación) no quisieron aproximarse, pero el samaritano, aunque y porque pertenecía a los condenados, se sintió y actuó como el prójimo; como un hermano haría para el otro. Miremos esa interesante elaboración por Gutiérrez: “Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente” (Gutiérrez 1975: 257).

Como señala, es una acción activa y consciente por parte del samaritano. Tal acción se exige de cada hombre creyente de la fe cristiana, ya que dejar de amar es permanecer en la muerte. De esta manera, critica a los que no se ven comprometidos a tomar posiciones decisivas y fuertes contra la injusticia. No se puede evadir esa tarea. Hay que participar activamente en ella y, sin tal acto del amor hacia el otro, la vida no tiene sentido, puesto que es una ruptura con el otro y, por consiguiente, con el Señor: “The righteous man does not commit sin but suffers the logic of the sin. The sinner is the oppressor; the non-sinner is not the oppressor but the oppressed for in practice there is no third party. Neutrality, the refusal to choose, is simply not possible” (Dussel 2003: 28). Esta insistencia en el compromiso y realización de la justicia se halla plasmada también en Shariati. En el texto *Religion vs. Religion* empieza a hablar sobre Abu Dhar<sup>5</sup>, uno de los primeros seguidores del islam, quien declara que si una persona por ser pobre no tiene nada de comer para vivir, tiene todo el derecho de iniciar una guerra contra toda la sociedad. Veamos el fragmento:

He (Abu Dhar) does not say, “Against the person who made him poor”. “Against the group which exploits”. He says, “Against the people”. Everyone. Why everyone? Because everyone who lives in this society, even if they are not among those who exploit others, simply because of the fact that they are part of society, that they live in a society in which there is

<sup>5</sup> Abu Dhar al-Ghifari, provenía de la tribu Giffar y fue uno de los primeros seguidores y colaboradores en el proyecto islámico emprendido por Mahoma. Shariati lo tenía como mejor ejemplo de la tradición musulmana.

poverty, they are responsible for my poverty and my hunger. How responsible? To the same extent as an enemy is (Shariati 1989: 62).

El principio del *tauhid* no admite cualquier penitencia o ascetismo hacia lo físico/mundano. En vez de ello le obliga a uno a cambiar una situación de injusticia, de pecado. Cabe anotar que esta interpretación va en directa contraposición con la índole de cristiandad practicada durante la colonización, cuando se acercan a los indígenas como el ‘Otro’ y los declaran ‘bárbaros’, una declaración que no tenía ninguna base en la Biblia, sino en el helio-centrismo aristotélico. La cristiandad de los colonizadores rompe el sistema de comunión. Considera al otro como alguien esencialmente inferior del yo, dando inicio así a un proceso de fetichismo o deificación de tal yo. Cuando el hombre comienza a delinear tales concepciones vanidosas sobre sí mismo, empieza a negar al otro y a Dios. El pecado fundamental se materializa en forma de esta negación, ya que al pobre le es quitada la sustancia. Por consiguiente, se concreta una alienación en la sociedad. La totalidad, un sistema cerrado, llega a consolidarse y el sistema de alteridad/liberación se halla desterrado fuera del sistema. Así que un hombre tiene un deber esencial: acercarse al prójimo para deshacerse del sistema de totalidad, de injusticia. En esto consiste su vocación histórica.

#### 4.2. La historia y el papel del ‘ser humano’ en ella

Para Gutiérrez, el acto mismo del mundo se da como el punto de partida de la historia. Tras una lectura profunda de la Biblia, refleja que la creación del mundo es la primera obra salvífica del Dios. “Mas ahora, así dice el Señor tu Creador, oh Jacob, y el que te formó, oh Israel: ‘No temas, porque yo te he redimido, te he llamado por tu nombre; mío eres tú’” (Isaías 43: 1). Gutiérrez resalta el énfasis puesto en la acción salvadora de Yahvé.<sup>6</sup> La redención y la creación van inseparablemente juntas. Esta inevitabilidad de la acción salvífica queda trazada en otras misiones proféticas después de la creación. El Éxodo, por ejemplo, significa la creación de Israel como pueblo por la liberación llevada a cabo por el profeta Moisés. Al respecto, comenta Gutiérrez: “La liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna. Es la supresión del desorden y la creación de un nuevo orden” (Gutiérrez 1975: 204).

La liberación de Egipto, debido a ser una acción salvadora, consiste en y se dirige esencialmente hacia el futuro. No es solo una ruptura con la miseria, sino también una promesa de una sociedad justa. La liberación y la alianza con Dios se dan simultáneamente. “Alianza y liberación de Egipto son solo aspectos de un mismo movimiento. De un movimiento que lleva al encuentro de Dios” (Gutiérrez 1975: 207).

<sup>6</sup> Yahvé o muchas veces, Jehová, así llamaban al Dios los primeros judíos. Supuestamente, entre la población habría habido otros dioses de diferentes tribus, como algunos exegetas han argüido. Eso es lo que hace aparecer a Jehová como un dios envidioso y esta concepción de adorar a un solo dios y a ningún otro se ha llevado a las religiones semitas, la cristiandad y el Islam.

Este versículo bíblico manifiesta simbólicamente la apertura hacia un futuro feliz: “He descendido para librarlos de mano de los egipcios, y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel...” (Éxodo 3:8). Una tierra que fluye leche y miel es, está claro, símbolo de una sociedad justa. Siempre hay una aspiración a un futuro que presenta nuevas realizaciones históricas para el hombre, consistente en el cumplimiento de la palabra/promesa en forma de la llegada del reino de Dios (un sistema de comunión). En las palabras de Gutiérrez: “el anuncio del reino revela a ella misma la aspiración a una sociedad justa” (Gutiérrez 1975: 308). Esta acción salvífica llega a realizar su plenitud en Cristo. En Cristo, Dios hecho carne, se absorben todos los pecados y esta absolución se materializa en su crucifixión. Pero es más. La resurrección de Jesús simboliza un nuevo amanecer, en el nuevo estado donde el ser humano ya no lleva la carga del pecado ni sus consecuencias. Está totalmente libre y dispuesto a emprender la nueva tarea histórica. “Es por eso que la vida cristiana es una pascua, un tránsito del pecado a la gracia, de la muerte a la vida, de la injusticia a la justicia, de lo infrahumano a lo humano” (Gutiérrez 1975: 260).

Shariati también se acerca a este tema con una claridad sorprendente en su charla “Man & Islam”. Reclama que el hombre es constitutivo de dos polos opuestos: lo divino y el barro. El hombre es un ser dialéctico, pendiente entre estas dos posibilidades absolutas. Pero estas son, en efecto, posibilidades. En la medida que el hombre tiene la disposición de elevarse hacia lo divino y llegar a ser un ejemplar (piadoso, justo, noble) del ser humano; también hay posibilidad de que una persona se dirija tanto hacia el barro que se haga codiciosa, malvada y malhechora: “Man is a ‘choice’, a struggle, a constant becoming<sup>7</sup>. He is an infinite migration, a migration within himself, from clay to God; he is a migrant with his own soul” (Shariati 1979b: 94).

Alega que la vida humana consiste en emprender (que a la vez es también realizar) esta tarea histórica que consta de una elevación desde el barro hacia lo divino. Sin embargo, atribuye esa transición del pecado a la gracia una eternidad infinita. Declara que no es algo definitivo ni algo destinatario, ya que Dios no es sino una infinidad y toda existencia, humana o no, se halla y seguirá hallándose en el tránsito hacia Dios:

...but where is God? God is in infinity. Man, then, can never attain a final resting place and take up residence in God. The distance between Clay and God is the distance that man travels in his search for perfection; but he travels unceasingly. In ascent arid upward striving to Him who is infinite, unbounded and unlimited. Thus the movement of man is from infinite lowliness toward infinite exaltation, and the destination is God, the spirit of God, eternity; it is impossible for him ever to stop (Shariati 1979b: 94)!

Es extraño ver que Gutiérrez también interpreta la esencia humana a través del dios hecho hombre/carne, es decir Cristo. Esta expresión, dios hecho carne, implica una

<sup>7</sup> La respuesta dada por dios a la pregunta de Meses: ¿quién es? Dice Yahvé: “Yo soy lo que soy”. Gutiérrez también dice al respeto: “Yo soy lo que estoy siendo” (Gutiérrez 1975: 220), el “becoming” de Shariati.

dualidad (aparente) de lo divino y lo carnal/humano, pero esta dualidad se subsume y se hace una unidad en Cristo. El peruano recuerda el versículo bíblico “Jesús respondió y les dijo: ‘Destruid el templo y en tres días lo levantaré’ (Juan 2: 19), y descubre que Jesús se refería a su cuerpo como el templo y a su resurrección en tres días. Dios se manifiesta visiblemente en la humanidad de Cristo, dios-hombre, comprometido irreversiblemente con la historia humana” (Gutiérrez 1975: 248).

Así que después de Cristo todo hombre es un templo. La creación y constitución misma del hombre inmediatamente suponen una apertura al futuro y esencialmente dan paso al acto de transición humana hacia ora lo divino ora el barro que, en consecuencia, marca el terreno histórico por sus actividades realizadas. Por lo tanto, una lucha perpetua entre el barro y lo divino –de la misma manera en que está dentro del ser humano– se concreta en el seno de la historia. Pero la pregunta surge todavía: ¿qué hay que hacer para participar activamente en la realización de la llegada del reino de dios?, ¿cómo, pues, el hombre debe realizar su tarea histórica en búsqueda de salvación o comunión con dios? La respuesta es sencilla: diciendo ‘Sí al otro’. En el plano personal, el amor al otro y el ver al otro como a sí mismo, y al nivel social, realizar la tarea histórica de transformar el sistema de explotación del otro por el uno que sistematiza los patrones de poder a favor de los opresores y establecer un sistema de liberación para elevarse así hacia lo divino dentro de y junto con la sociedad como un todo. Gutiérrez lo explica bien aquí: “Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja él mismo” (Gutiérrez 1975: 209).

Al presentar la historia como la lucha de estos dos sistemas en cuestión, se destaca el error de los intelectuales que han criticado la religión por instalarse con el statu quo. Hasta Marx, en su crítica de la religión, observa la imposición de los patrones de poder que las instituciones religiosas facilitaban en aquella época, pero estas instituciones no representan a la religión verdadera, la cristiandad. Los intelectuales están en lo correcto al identificar las instituciones religiosas como dominadoras de la opresión, pero no han podido discernir que las instituciones que implican, apoyan o legitiman a la opresión no pueden ni constituir ni originar la verdadera religión (comunión-amor al otro), ellas no son sino el enmascaramiento que se ha puesto el sistema de dominación.

La interacción de Shariati con el marxismo está bien detallada en uno de sus artículos más celebres, *Marxism and Other Western Fallacies*<sup>8</sup>. Como sugiere el nombre, consiste en una rigurosa disección de las primeras filosofías occidentales: el liberalismo occidental, el existencialismo y el marxismo. Shariati sostiene que estas filosofías de la tradición europea tienen como referencia última la mitología griega, que funciona como su origen epistemológico. Muy conforme al proyecto de antihelenización de

<sup>8</sup> Este libro fue escrito supuestamente con el título de “Man, Islam & Marxism”, pero el sah, cuando Shariati estaba preso, lo hizo publicar modificando algunas partes sin el consentimiento del autor. Shariati nunca pudo editarlo él mismo, y esta versión que cito aquí recibe el título de *Marxism and Other Western Fallacies*, y fue editada por Md. Taghee Shariati, el padre de Ali Shariati.



Dussel, Shariati pone de manifiesto el gran abismo que se halla en el concepto de la religión entre la filosofía griega y la filosofía oriental como el islam, el hinduismo o el budismo. Marca una ruptura epistemológica de lo occidental, aduciendo que la mitología griega en general despliega una lucha constante entre dios y el ser humano, al marcar una relación dicotómica entre ambos, mientras la mayoría de las religiones no occidentales creen firmemente en la unión de dios y ser humano. La mitología griega perpetúa una distancia entre dios y ser humano, la cual es ampliada por el humanismo occidental, donde el ser humano se considera el centro del universo y la conciencia humana (egología) sustituye a dios (teología). Estas palabras muestran bien su visión crítica de la religión en la tradición griega:

Western humanism rests firmly on the foundation of that mythological perspective unique to ancient Greece, where between heaven and earth (the world of the gods and the world of men), competitiveness, opposition, and even a sort of jealousy obtain, and the gods are anti-human forces, whose every inclination and striving is to rule tyrannically over humanity and discourage it from attaining self awareness, independence, freedom, and sovereignty over nature (Shariati 1980: 2).

Recalca que la crítica de la religión de Marx se basa en las religiones europeas e ignora las religiones asiáticas, de las cuales proviene el concepto de *tauhid*. En ello estriba su error y el de los pensadores europeos, que inducen a universalizar y entonces criticar el concepto de la religión prevalente solo en su propia sociedad.

The greatest, most astounding sophistry that the modern humanists—from Diderot and Voltaire to Feuerbach and Marx—have committed is this: they have equated the mythical world of ancient Greece, which remains within the bounds of material nature, with the spiritual and sacred world of the great ancient religions (Shariati 1980: 3).

Shariati rechaza el materialismo reduccionista dando énfasis a la esencia del ser humano, que es el motor de la historia y no se ve reducido a un mero resultado de las condiciones históricas circundantes, razón por la cual no acepta la teoría de “determinismo histórico” de Marx. En una lectura interesante, parece ver dos fases diferentes en las escrituras de Marx. En la primera, Marx se toma la tarea de criticar el sistema capitalista concluyendo que este degrada los valores humanos. Marx atribuye cierta dignidad a la esencia humana y recalca que lo que conduce la historia es la subjetividad humana, es decir, la fuente creadora del valor. Los valores humanos alcanzan mucha importancia. El capitalismo ha sido visto como un sistema que degrada y devalúa esa esencia humana<sup>9</sup> al convertir al ser humano en un producto que tiene un valor de cambio y que está sujeto a las exigencias del sistema capitalista. Habla de este aspecto de Marx:

<sup>9</sup> La Esencia Humana, la misma subjetividad, individualidad, muy parecido al alma o esencia en las religiones y al espíritu absoluto de Hegel.

...in his “critical” phase... he shows this sensitivity clearly when he attacks the system as one that “degrades the higher values of humanity”. Assuming a mystical tone, he speaks of humanity as zealous, self-aware, truthful, proud, free, knowing, endowed with moral virtues— as having become alienated from itself in the “heartless, oppressive, unfeeling” system of mechanism, and in the “exploitation, moral corruption, and egotism” of capitalism (Shariati 1980: 6).

Pero en la segunda fase, cuando Marx tiene como objeto atacar y transformar este sistema capitalista con el fin de crear una sociedad ‘comunista’, el sistema de propiedad colectiva, emplea el “determinismo histórico”, donde una cierta dialéctica funciona entre la base (las relaciones de producción) y la superestructura (la religión, ley, ética, valores humanos, artes, poesía, filosofía). Para Shariati, este determinismo en la base hace deslizar el rol del ser humano hacia un nada que queda reducido a un objeto —que no tiene volición ni valores intrínsecos— a las condiciones político-económicas externas. De ahí su rechazo al determinismo histórico de Marx a favor del islam, en que el ser humano tiene la primacía en el mundo y quien posee una esencia libre y noble. Apunta luego: “Thus, all the values that Marx bestows upon him (man) in the context of society he takes back from with the hand of dialectical materialism” (Shariati 1980: 10). Hace notar la diferencia en perspectiva en Marx:

“When he (Marx) speaks of the principle of production, however the value of the tools of production, the principle of economic abundance, and in particular, the creation of an economic plan for all society under socialism, this mystical tone changes to a materialistic tone” (Shariati 1980: 6).

Este mismo rechazo por el materialismo marxista se ve también en los teólogos latinoamericanos que, aunque consideran al socialismo-marxismo como un buen sendero para la sociedad, advierten a sus seguidores no idealizarlo ciegamente. Esta cita de Dussel nos permite ver el rasgo común entre Shariati y los teólogos latinoamericanos en cuanto a sus aproximaciones hacia el marxismo:

De los posibles marxismos, en primer lugar, hay una unánime negación del ‘materialismo dialectico’. Ningún teólogo de la liberación acepta el materialismo de Engels [...] A Marx, se lo acepta y asume en cuanto crítica social. El acceso a Marx es doble; por una parte, por lecturas secundarias, como Yves Calves en Francia o Welte en Alemania; por otra parte, principalmente, al comienzo, por el “joven” Marx (Dussel 1988: 142).

Dos puntos comunes quedan claros. La apreciación del “joven” (la primera fase de Shariati) Marx y el rechazo del ‘materialismo dialectico’ a favor de, no una espiritualidad ajena de todo materialismo, sino de una unión de materialismo y espiritualidad. Dussel, en *Teología de la Liberación y Marxismo*, intenta observar las relaciones/interacciones/inspiraciones del marxismo sobre el movimiento latinoamericano ‘Teología de la Liberación’. Propone que el acceso al marxismo ha sido mediante diferentes fuentes, además del propio Marx. La influencia francesa, las obras de Che Guevara, la teoría de

la dependencia son distintas posiciones desde donde pudieron interpretar el marxismo. Y, además, la lectura del primer Marx. Tal como Shariati, ven en la crítica marxiana del capitalismo una verdadera exaltación de la esencia humana. La subjetividad humana en Marx cobra significación, Dussel lo llama un Marx 'humanista' porque no era ni meramente materialista ni economista. Las siguientes palabras de Dussel concluyen bien la discusión:

la Teología de la Liberación usa un cierto marxismo de una cierta manera, nunca incompatible con los fundamentos de la fe. Algunos tienen una posición claramente "clasista", otros más cercanamente "populista"; algunos usan solo el instrumental de la crítica ideológica, otros de la social y aun propiamente económica (Dussel 1988: 150).

## CONCLUSIONES

De acuerdo con lo que hemos expuesto arriba, se pueden observar varios elementos paralelos en los movimientos teológicos de liberación en cuestión. Han desarrollado una nueva visión de la teología que considera que todo hombre, siendo la fuerza de la historia, debe asumir un papel importante mediante un acto de concientización, por una reflexión crítica y consciente de su posición geopolítica. Un ser humano se humaniza más, ya que el presente sistema, no solo capitalista, sino el hegemónico sistema eurocéntrico/colonial/racial/patriarcal/capitalista es en esencia un sistema que degrada a la humanidad (como hemos visto, en este punto concuerdan Marx y los teólogos de la liberación). Lejos de una categorización reduccionista de clase, la Teología de la Liberación permite abrir nuevas oportunidades y posiciones (raza, etnia, género) desde donde emprender una crítica novedosa del actual sistema-mundo reinante.

Ellos ven en la crítica religiosa de Marx la crítica de la religión contemporánea de Marx y su inspiración griega. Consideran que Marx tiene razón en criticar esa religión (que es una culminación de la cristiandad inspirada en la filosofía griega), pero que no se puede aplicar su crítica universal para todas las religiones. Los dos movimientos acogen la crítica del capitalismo marxiano pero a la vez, rechazan su economismo reduccionista. Resulta claro que los teólogos de la liberación luchaban activamente contra el capitalismo, contra la situación de dependencia para poder transformar estos sistemas de dominación/pecado. En mi opinión, aunque estos teólogos no pueden ser llamados "marxistas", a pesar de que su pensamiento fue profundamente inspirado e influido por el análisis científico marxista de la sociedad capitalista que apuntaba a las causas de la miseria reinante, la discriminación y la explotación de diferentes clases de la población, sin duda sí son anticapitalistas.

Dussel, en su libro *Política de liberación. Una historia crítica mundial*, delinea las limitaciones que cualquier proyecto proveniente de la periferia del sistema-mundo tiene como deber superar: el eurocentrismo, el fundamentalismo, el capitalismo, el patriarcalismo, la colonialidad y la helenización. También sugiere una estrategia para un proyecto transmoderno de liberación:

In the first place, it suggests the affirmation, the self-valorization of one's own negated or merely devalued cultural moments which are found in the exteriority of Modernity, those still remaining outside of the destructive consideration of that ostensible universal modern culture. Secondly, those traditional values ignored by Modernity should be a point of departure from an internal critique, from within the culture's own hermeneutical possibilities. Thirdly, the critics, in order to be critics, should be those who, living in the biculturality of the "borders" can create critical thought. Fourthly, this means a long period of resistance, of maturation, and of the accumulation of forces... The Dialogue (fifth), then, between the critical cultural innovators is neither modern nor post-modern, but rather in a strict sense "*trans-modern*", because, as we have shown the creative force does not come from the interior of Modernity, but rather from its exteriority, or better yet from its 'borderlands' (Dussel 2004: 23).

Los teólogos de la liberación, critican la dualidad helenista de espiritualidad-materia y creen firmemente en la unidad (*tauhid*) de la existencia. Shariati atribuye el error de la filosofía europea a su constante inspiración en la filosofía griega, donde parecía funcionar una cierta relación dicotómica (en lugar de una relación de armonía/simetría/complementariedad, como en las religiones orientales) entre dios y ser humano. Los teólogos en cuestión decididamente rechazan el heleno-centrismo presente en la tradición europea y comienzan un diálogo afirmando su posición geopolítica negada hasta entonces. Los dos teólogos tuvieron una rica interacción con el centro del sistema-mundo (Europa y los Estados Unidos), pero siempre eran conscientes de su posición, por lo cual pretendieron mantener un diálogo fructífero pudiendo emprender el discurso crítico-fronterizo en lugar del eurocéntrico. Presentan la crítica consciente de sí misma. La nueva visión de la historia y una nueva perspectiva de las religiones desarrolladas por y hacia la gente común desde la praxis de liberación es el resultado de esta reflexión. Esta reflexión crítica les lleva hacia un compromiso incondicional hacia la transformación del sistema de dominación. Por eso, la estrategia de resistencia, tanto la cuarta como la segunda condición, se cumple en estos proyectos.

A partir de lo que acabamos de argüir, se puede afirmar que los teólogos lejos de y contra un determinismo histórico marxista, o un fatalismo religioso, o del capitalismo, eurocentrismo, presentan nuevas posibilidades de pensamiento crítico para los países en desarrollo. En este sentido, son proyectos verdaderos de la liberación (al menos en teoría), y se convierten en ellos al superar las limitaciones mencionadas arriba. A la vez, son los que llevan a cabo estos proyectos libertadores a la práctica y condicionan diferentes posibilidades para la realización realista histórica de categorías como paz, justicia, amor etc. Las revoluciones de 1979, de Irán y de Nicaragua, presentan casos peculiares de la praxis histórica de estos proyectos.

En último lugar, conforme a la discusión presentada en la primera parte del artículo, vimos que los dos movimientos casi empezaron en la misma época y contra el mismo poder hegemónico (los Estados Unidos), que representaba en el momento el centro del sistema-mundo moderno. Al parecer, estos movimientos no eran conscientes el uno del otro en el momento de su concepción, pero tenían muchos factores comunes por estar localizados al margen del mismo sistema mundial político. Es difícil trazar un

vínculo directo entre los dos casos, ya que geográficamente ellos están muy lejos, pero a nivel político, parecen ser partes del conjunto de esfuerzo de los países del sur global que llevaban en su seno una política crítica contra el poder hegemónico norteamericano que se ocupa de reproducir y mantener los patrones coloniales de poder. Así que estos movimientos podrían considerarse proyectos transnacionales y trasmodernos por su rechazo de la modernidad, el eurocentrismo, el patriarcado, el fundamentalismo, el helenocentrismo y otras limitaciones. Aparecen como aperturas o posibilidades desde dentro del presente sistema cerrado (la estructura de dominación/pecado/carnal), en busca de un futuro donde surjan nuevos proyectos a base de y motivados por estos proyectos de liberación. Concluimos la presente investigación con estas palabras de Gutiérrez que son, de hecho, recomendables y hasta necesarias para un futuro mejor: “Trabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento” (Gutiérrez 1975: 211).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahamian, Ervand (1982): *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique (1988): “Teología de la Liberación y Marxismo”. En: *Cuadernos Americanos*, 12, pp. 138-159.
- (2003): *Beyond Philosophy, Ethics, History, Marxism and Liberation Theology*. Lanham: Roman & Littlefield Publishers.
- (2004): “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”. En: *Erasmus*, V, 1/2, pp. 65-102.
- (2007): *Política de la liberación-historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Goodpasture, H. McKennie (1989): *Cross and Sword – An Eyewitness History of Christianity in Latin America*. Maryknoll: Orbis Books.
- Gutiérrez, Gustavo (1975): *Teología de la Liberación, Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Marx, Karl (1970): *Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press.
- Shariati, Ali (1979a): *An approach to the Understanding of Islam*. En: <<http://www.shariati.com/english/lesson/lesson1.html>>(20.01.2018).
- (1979b): *The Sociology of Islam*. Boston: Mizan Press.
- (1980): *Marxism and Other Western Fallacies*. Boston: Mizan Press.
- (1989): *Religion Vs Religion*. Albuquerque: ABJAD.
- Sigmund, Paul E. (1990): *Liberation Theology at the Crossroads, Democracy or Revolution?* New York: Oxford University Press.

Fecha de recepción: 15.09.2017

Versión reelaborada: 16.02.2018

Fecha de aceptación: 09.03.2018

| **Nilesh Sharan** es investigador del Departamento de Estudios Germánicos y Romances, Facultad de Artes de la Universidad de Delhi y terminó, el año pasado, el curso de M.Phil en Estudios Hispánicos de este departamento. Ha trabajado como profesor adjunto en el mismo departamento de enero a junio de 2017 y actualmente trabaja como asistente de idiomas-inglés en la Universidad Nacional de Sucre, Colombia, desde agosto de 2017. Sus temas de interés son el proyecto decolonial del sur global, la historia colonial de América Latina e India, la historia política mundial del siglo xx, la Teología de la Liberación, la filosofía de la religión, la poesía hindi y urdú y la música caribeña colombiana.