



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS**

## **LECTURA SESIÓN 15**

# **CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN**

Sobrino, Jon. “La muerte de Jesús (IV) El pueblo crucificado. En *Jesucristo liberador: lectura histórica teológica de Jesús de Nazareth*, 423-451. San Salvador: UCA Editores, 1991.

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.

## Capítulo X

### La muerte de Jesús (IV)

#### El pueblo crucificado

Este capítulo no suele estar presente en las cristologías. Si en algunas de ellas se analiza qué dice la cruz acerca del Padre de Jesús, y se habla así del “Dios crucificado”, no suele analizarse qué dice esa misma cruz acerca de su cuerpo en la historia. Es tradicional, ciertamente, relacionar la cruz de Jesús con los sufrimientos individuales, pero no lo es relacionarla con los de su cuerpo como tal. Sin embargo, como se repite en la eclesiología, Cristo tiene un cuerpo que lo hace presente en la historia, y por ello hay que preguntarse si ese cuerpo está crucificado, qué de ese cuerpo lo está y si la crucifixión de ese cuerpo es la presencia en la historia de Cristo crucificado.

Desde el tercer mundo, no cabe duda de que hay cruz, no sólo cruces individuales, sino colectivas, las de pueblos enteros<sup>1</sup>. Por ello, ante la realidad histórica de ese tercer mundo, I. Ellacuría solía decir<sup>2</sup> que bien está hablar del “Dios crucificado”, pero que

1. Por mencionar sólo dos datos recientes que conciernen a América Latina, la CEPAL ha calculado que en 1970 había 71 millones de pobres en el continente y que en 1990 hay 183 millones. Y ha calculado que se necesitan 90,000 millones de dólares para que, si se distribuyen bien, América Latina alcance en 1995 el nivel (de pobreza, añadimos) que existía en 1980.
2. En este capítulo citaremos con frecuencia a Ignacio Ellacuría, no sólo porque su martirio lo ha introducido para siempre en el pueblo crucificado, sino porque lo tuvo siempre radicalmente presente en todo lo que hizo y dijo, y porque como teólogo fue pionero, a mi entender, en teologizar a los pueblos del tercer mundo como pueblos crucificados.

tanto o más necesario es hablar del “pueblo crucificado”, con lo cual, además, elevaba la realidad de los pueblos del tercer mundo a realidad teologal.

Que existe una debacle histórica en el tercer mundo es evidente, y algún nombre hay que ponerle. Incluso en el lenguaje oficial de nuestro mundo se toma cuenta de ello, y así se llama a estos pueblos “tercer mundo”, “el sur”, “países en vías de desarrollo”. Con estas palabras se quiere decir que algo anda mal, pero esas palabras no comunican todo lo mal que anda ese mundo. Y para expresar la hondura de ese mal hablamos aquí de “pueblos crucificados”.

“Pueblos crucificados” es lenguaje útil y necesario al nivel fáctico-real, porque “cruz” significa no sólo pobreza, sino muerte, y muerte es aquello que sufren de mil maneras los pueblos del tercer mundo. Es muerte lenta, pero real, a causa de la pobreza, y así los pobres son los que mueren antes de tiempo, como repite G. Gutiérrez. Es muerte rápida y violenta, por causa de la represión y de las guerras, cuando los pobres deciden simplemente salir de su pobreza y vivir. Y es muerte indirecta, pero eficaz, cuando a los pueblos pobres se les priva incluso de sus culturas para someterlos, debilitarlos en su identidad y hacerlos más indefensos.

“Pueblos crucificados” es también lenguaje útil y necesario al nivel histórico-ético, porque “cruz” expresa con toda claridad que no se trata de cualquier muerte, sino de un tipo de muerte activamente infligida por las estructuras injustas, —“violencia institucionalizada” la llama Medellín. Morir crucificado no significa simplemente morir, sino ser dado muerte. Cruz significa, entonces, que hay víctimas y que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielo, —si se siguiera la inercia de la metáfora habría que decir más bien que surgen del infierno. Y por mucho que se quiera dulcificar el hecho y complejizar sus causas, es verdad que la cruz de los pueblos del tercer mundo es una cruz que muy fundamentalmente les es infligida por los diversos poderes que se adueñan del continente en connivencia con los poderes locales.

“Pueblos crucificados” es, por último, lenguaje útil y necesario

a nivel religioso, pues “cruz” es el tipo de muerte que padeció Jesús, y para el creyente tiene la fuerza de evocar lo fundamental de la fe, el pecado y la gracia, la condenación y la salvación. No se olvide que este mundo que está muy mal no es otra cosa que la “creación de Dios”, y para introducir esa tragedia primaria del tercer mundo en la conciencia religiosa, bueno es usar la terminología de la cruz.

Hablar de pueblos crucificados es, pues, posible, y dado nuestro lenguaje humano y creyente es una necesidad. Lo que queremos añadir en este capítulo es que “pueblos crucificados” es también lenguaje útil y necesario en la cristología. Dicho desde el principio, los pueblos crucificados son los que completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo, como Pablo dice de sí mismo. Son la actual presencia de Cristo crucificado en la historia, como dijo Mons. Romero a unos campesinos aterrorizados, sobrevivientes de una masacre: “ustedes son la imagen del divino traspasado”<sup>3</sup>. Estas palabras no son retóricas, sino estrictamente cristológicas, pues con ellas se quiere expresar que en ese pueblo crucificado Cristo toma cuerpo en la historia y que el pueblo crucificado es lo que lo incorpora a la historia en cuanto crucificado.

### 1. El pueblo crucificado como el siervo doliente de Yahvé

La cristologización del pueblo crucificado se ha llevado a cabo en América Latina al analizar la coincidencia del pueblo crucificado y de Cristo crucificado con la figura del siervo doliente de Yahvé. Así lo hicieron dos mártires salvadoreños que bien sabían de lo que hablaban. Mons. Romero decía que Jesucristo, el liberador, tanto “se identifica con el pueblo, hasta llegar los intérpretes de la Escritura a no saber si el siervo de Yahvé que proclama Isafas es el pueblo sufriente o es Cristo que viene a redimimos”<sup>4</sup>. I. Ellacuría decía: “ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo si-

3. *La voz de los sin voz*, 208.

4. *Ibid.*, 366.

guen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida”<sup>5</sup>.

Esta teologización del pueblo crucificado como siervo doliente de Yahvé se ha impuesto en América Latina, mientras que en otros lugares puede parecer todavía audaz o simple lenguaje piadoso y poco científico. Se ha impuesto más por intuición que por análisis exegético, pero es posible mostrar que la intuición es cierta y no arbitraria, y para ello hay que verificarla ante las dos realidades fundamentales del siervo: lo que el siervo tiene de víctima histórica y lo que tiene de misterio salvífico. Ambas cosas son muy novedosas en la cristología, sobre todo la segunda, y de ahí que I. Ellacuría insistiera en la “soteriología histórica”<sup>6</sup> que le es específica al pueblo crucificado. Empecemos con la realidad de los hechos, mencionando sólo un ejemplo entre muchos, tomado de la realidad salvadoreña.

Allí estábamos nosotros cuando fuimos atacados por los soldados. Los teníamos a 300 metros. Y al decir “nosotros” me refiero a una cantidad de casi 5,000 gentes. Atravesábamos el río Sumpul. ¡Qué escena tan dolorosa! Todo el mundo se aventaba. Los niños corrían abajo, los ancianos tampoco se resistieron, se ahogaban. Allí se ahogaron niños, ancianos, mujeres, todos, en la pasada del río.

Estas son las palabras de una señora sobreviviente de la masacre del río Sumpul, entre El Salvador y Honduras, que ocurrió en 1981. En aquella ocasión, miles de campesinos se vieron atrapados entre el ejército salvadoreño que los perseguía y el ejército hondureño que los esperaba en la otra orilla. Centenares murieron ese día. Unos a manos de los ejércitos, con increíble crueldad — niños lanzados al aire y ensartados al caer— y otros ahogados en el río.

Sumpul, Huehuetenango, en Guatemala con cientos de indí-

---

5. “Discernir el signo de los tiempos”, 58.

6. “El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica”, *RLT* 18 (1989) 305-333, publicado por primera vez en *Varios, Cruz y resurrección*, México (1978) 49-82.

genas masacrados, y tantos otros lugares son hoy el nuevo nombre del Gólgota, y sus pueblos son el siervo doliente. Para captarlo no hace falta más que leer los cantos del siervo con el texto de Isafas en la mano y con los ojos fijos en estos pueblos. Veamos, en primer lugar, en forma de meditación y de teología narrativa, la semejanza del pueblo crucificado con el siervo de Yahvé en lo que ambos tienen de víctimas, y después, en forma más reflexiva, su coincidencia en otorgar salvación.

### 1.1. Meditación sobre el pueblo crucificado

Del siervo de Yahvé se dice ante todo que es “varón de dolores, acostumbrado al sufrimiento” (53, 3). Y ésta es la condición normal del pueblo crucificado: hambre, enfermedad, tugorios, analfabetismo, frustración por falta de educación y empleo, dolor y sufrimiento en suma. Y si sus penalidades no tienen límite en tiempos de “normalidad”, se acrecientan todavía más cuando, como el siervo, ellos y otros por causa de ellos se deciden a “instaurar la justicia y el derecho” (42, 4-7). Entonces, recae sobre ellos la violencia y el veredicto “reo es de muerte”. Y sobreviene la represión y la muerte, y se parecen todavía más al siervo: “desfigurado no parecía hombre ni tenía aspecto humano... lo vimos sin rostro atrayente” (52, 14; 53, 2). A la fealdad de la pobreza cotidiana se añade el horror de las torturas, de los decapitados, de los quemados con ácido... Y, entonces, como el siervo, producen espanto y asco: “muchos se espantaron de él” (52, 14). Y “ante él se ocultan los rostros” (53, 3), porque da asco verlos, pero también para que no enturbien la falsa felicidad de quienes han producido al siervo y para que no desenmascaren la verdad de lo que se esconde en los eufemismos que inventamos a diario para encubrirlo: países en vías de desarrollo, democracias incipientes...

Como el siervo, también el pueblo crucificado es “despreciado y desestimado de los hombres” (53, 3). Todo le han quitado, hasta la dignidad. Y, realmente, ¿qué es lo que el mundo aprecia en ellos? ¿Qué es lo que aprende de ellos? ¿Qué le ofrecen para su progreso, a no ser sus materias primas, sus playas y volcanes, el folklore de sus pueblos para el turismo? No se les estima, sino que se los deprecia. Y el desprecio se consume cuando la ideolo-

gía toma tintes religiosos para condenarlos en nombre de Dios. Del siervo se dice que “lo estimamos herido por Dios”, “contado entre los pecadores” (53, 4.12). Y de los pueblos crucificados ¿qué se dice? Mientras sufren en paciencia, se les reconoce cierta bondad, sencillez y, sobre todo, religiosidad, poco ilustrada para el primer mundo, supersticiosa, pero religiosidad al fin. Pero cuando se deciden a vivir, cuanto toman conciencia de su crucifixión, protestan contra ella y luchan por salir de ella, entonces ni siquiera se las reconoce como gentes de Dios y se entona la consabida letanía de que son subversivos, criminales, marxistas, terroristas, hasta ateos, ellos que invocan al Dios de la vida... Y despreciados en vida, son también despreciados en muerte. Del siervo se dice que “le dieron sepultura con los malvados, una tumba con los malhechores” (53, 9). Este es también el epitafio del pueblo crucificado. Y a veces ni epitafio tiene, pues si la antigua piedad a nadie negaba una tumba, ahora el pueblo crucificado a veces ni eso tiene. Es la práctica de los desaparecidos, de cadáveres botados en basureros, de cementerios clandestinos.

Del siervo se dice que “se humillaba y no abría la boca como cordero llevado al matadero” (53, 7). Hoy, no todos los crucificados mueren así. Monseñor Romero habló en vida con clamores inocultables y su misma muerte fue un grito que sacudió muchas conciencias, como lo son los asesinatos de sacerdotes, religiosos o líderes populares notorios. Pero ¿qué palabra han pronunciado la inmensa mayoría de los 75,000 asesinados en El Salvador o los 100,000 en Guatemala o los niños famélicos de Etiopía? Miles y millones son y no pronuncian palabra. No se conoce ni cómo viven ni cómo mueren. No se conocen sus nombres —Julia Elba y Celina son conocidas porque fueron asesinadas junto con los jesuitas— y ni siquiera se sabe su número con precisión.

Del siervo se dice que “se lo llevaron sin defensa, sin justicia” (53, 8), en total impotencia ante la arbitrariedad y la injusticia. De nuevo, hoy no se aplica esto con exactitud al pueblo crucificado. Muchos luchan por su vida y no falta algún profeta que los defienda. Pero la represión contra su lucha es brutal, y a los profetas se los intenta desacreditar primero y cooptarlos después para una sociedad que los presenta como muestra de libertad y democracia,

con riesgos bien calculados, hasta que son verdaderamente peligrosos. Entonces, también se los mata. ¿Hay un verdadero tribunal que defienda la causa de los pobres, que los oiga al menos y, sobre todo, que les haga caso, que les haga justicia? En vida no se los oye con seriedad, y cuando mueren asesinados no se investigan sus muertes.

Por último, del siervo se dice que es inocente: “no hubo engaño en su boca ni había cometido crímenes” (53, 9). Y en verdad, ¿qué crímenes han cometido los indígenas de Guatemala quemados dentro de la iglesia de San Francisco, en Huehuetenango, o los campesinos asesinados en el Sumpul o los niños muertos de hambre en Etiopía o Biafra? ¿Qué culpan tienen ellos de la voracidad de los depredadores de sus tierras o de los intereses geopolíticos de las grandes potencias?

Esta es la realidad del pueblo crucificado. Es la realidad de “pueblos”, no sólo de individuos. Y es la realidad de pueblos sufrientes, pero de tal manera sufrientes que reproducen los horrores que se dicen del siervo. En esa realidad de despojo y muerte se asemejan al siervo, y en esa realidad al menos, pero ese menos es un máximo, se asemejan también a Jesús crucificado. Al nivel del hecho básico de morir crucificado no se puede dudar de que estos pueblos son los que siguen completando en su carne lo que falta a la pasión de Cristo. Pero también es verdad que el pueblo crucificado es el que mejor remite a y permite comprender que Jesús crucificado es el siervo y por qué desde la fe se lo proclamó como el siervo.

## **1.2. Reflexión sobre el misterio del pueblo crucificado**

Que en su realidad primaria el pueblo crucificado se asemeja al siervo lo hemos mostrado en lenguaje de comparación descriptiva y de meditación, pues el lenguaje del puro concepto no es suficiente para comunicar tal semejanza y sobre todo tal horror. Pero los cantos de Isafas no sólo describen la realidad y el destino del siervo, sino que reflexionan sobre su misterio, sobre las causas y las consecuencias de su destino. Y también en ello se encuentra una semejanza con el pueblo crucificado, aunque aquí, ésta se tor-

na análoga, y por ello, la ofrecemos en forma más reflexiva.

### 1.2.1. El siervo es matado por instaurar el derecho y la justicia

En Isaías no se historiza, como los sinópticos lo hacen con Jesús, la causa del destino del siervo. Pero al unificar en una misma colección de cantos el comienzo y el final del siervo, se viene a decir lo mismo. En su origen, el siervo es elegido por Dios para “traer el derecho a las naciones” (42, 1.4) e implantar “la justicia” (42, 6). En el lenguaje que después recogerá Lucas, para “abrir los ojos de los ciegos, sacar a los cautivos de la prisión y de la mazmorra a los que habitan las tinieblas” (42, 7). Ese es el origen del siervo y la finalidad de su misión, y en ello se empeñará activamente: “no vacilará ni se quebrará hasta implementar el derecho en la tierra” (42, 4).

El siervo total reproduce, pues, tanto la misión como el destino de Jesús. Y eso es también lo que le ocurre al pueblo crucificado, aunque aquí la razón de la muerte se ensancha trágicamente. En efecto, hoy también muchos mueren formalmente como el siervo por intentar instaurar *activamente* la justicia: profetas de todo tipo, sacerdotes y obispos, religiosas y catequistas, campesinos y obreros, estudiantes y universitarios. Intentan implantar el derecho y la justicia y acaban como el siervo. Su muerte es formalmente como la de Jesús.

Pero en el pueblo crucificado hay también muchos, la mayoría, que acaban como el siervo doliente, pero no en directo por lo que hacen activamente, sino simplemente por lo que son. Son matados *pasivamente*, pero en su misma realidad y aun antes de pronunciar palabra son la máxima expresión de la injusticia y la máxima protesta contra ella. Son los niños, mujeres y ancianos que mueren en masacres, simplemente por vivir en zonas conflictivas o para que con su muerte los pobres queden más aterrorizados e inmovilizados.

La suerte del pueblo crucificado participa hoy, pues, del destino del siervo análogamente, pero ambos grupos tienen en común el que la muerte les es infligida injustamente, (casi siempre) en total indefensión y para erradicar todo intento de establecer jus-

ticia. Unos son más explícitamente profetas, denuncian la injusticia y quieren implantar la justicia, mientras que otros lo son, en silencio, pero con la palabra más poderosa que es el insuperable clamor de la realidad. Unos son más explícitamente evangelizadores, anunciadores e iniciadores de la buena noticia de la justicia, mientras otros lo son en su misma realidad como urgencia a hacer real la buena noticia. Puede discutirse dónde se da el *analogatum princeps* del siervo, problema importante. Pero sin el siervo activo, el siervo pasivo no tendría voz, y sin la realidad de éste, aquél no tendría razón de ser.

### 1.2.2. El siervo es el elegido por Dios para la salvación

Este siervo, misteriosa y paradójicamente, es el elegido por Dios (42, 1; 49, 3.7). En los primeros cantos aparece como elegido para instaurar el derecho y la justicia: es, pues, la elección del siervo-profeta activo. Pero en el canto del siervo doliente, aun sin mencionar el término “elección”, se afirma el insondable designio de Dios de que la salvación provenga de ese siervo en cuanto anonadado y sufriente. Aquí no se trata ya, como en muchos lugares del AT y del NT, de afirmar la parcialidad de Dios en defensa de los pobres y las víctimas, sino de que los elige y hace de ellos instrumento principal de salvación, como lo es Jesús en su doble dimensión de anunciador del reino y de víctima en la cruz. En palabras actuales, se trata del misterio de que la salvación viene “de abajo”, de que lo que es débil y pequeño en este mundo ha sido elegido para salvar. El canto no analiza más esta escandalosa paradoja, pero hay que recalcar lo supremo de la paradoja. “Sólo en un difícil acto de fe el cantor del siervo es capaz de descubrir lo que aparece como todo lo contrario a los ojos de la historia”<sup>7</sup>.

A lo largo de la historia, que el elegido para la salvación venga de abajo no es algo que se reconoce usualmente ni en filosofías, ni en ideologías, ni en teologías, aunque, como es sabido, K. Marx vio también en los oprimidos la posibilidad positiva de la emancipación, “en la formación de una clase de la sociedad civil que

7. I. Ellacuría, *op. cit.*, 326.

no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas; de un esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho especial*, porque no se comete contra ella ningún *daño especial*, sino el *daño puro y simple...*<sup>8</sup>. Hay aquí un intento de conceptualizar teóricamente el papel de los débiles (de una clase social, el proletariado, que excluye, sin embargo, a los más desheredados) en la salvación histórica. Pero el canto del siervo va más allá.

La elección del siervo es, ante todo, asunto de fe y de fe escandalosa, lo que pertenece al designio insondable de Dios. *Después* de ese acto de fe se puede buscar alguna racionalidad *a priori*, y se puede decir así que la opresión interiorizada genera (o puede generar) conciencia y que ésta genera organización para la liberación, que se puede unificar a las grandes mayorías —el siervo doliente pasivo, de quien nadie espera salvación— con sus líderes y defensores —equivalente al siervo sufriente activo—, quienes suelen ser considerados como portadores de la salvación. En lenguaje que ha sido oficial en la Iglesia, se puede incluso afirmar que los oprimidos son sus propios agentes de liberación. Pero la afirmación fundamental sigue siendo cosa de fe teológica, y no se puede ir más allá de ella, como no se puede ir más allá de la afirmación de que el crucificado es el elegido para traer salvación. Y es que aceptar una “elección” es siempre, por su naturaleza, cosa de fe.

Quién sea hoy ese elegido no es fácil determinarlo con absoluta precisión, pero tampoco significa esto que no pueda concretarse de forma alguna y que no lo exija la fe. En nuestro mundo de hoy, “el primer mundo no está en esta línea y sí lo está el tercer mundo; no lo están las clases ricas y opresoras, y sí lo están las clases oprimidas; no lo están quienes están al servicio de la opresión, por mucho que sufran en este servicio, y sí lo están los que luchan por la justicia y la liberación”<sup>9</sup>. Quienes hoy traen salvación al mundo o, al menos, quienes hoy son principio de salva-

---

8. Citado en *ibid.*, 308.

9. *Ibid.*, 331.

ción son los pueblos pobres crucificados. Y esto, en lenguaje histórico, es tan escandaloso como la aceptación de la elección divina del siervo y de Cristo crucificado para traer salvación.

### **1.2.3. El siervo carga con el pecado del mundo**

El siervo es presentado inocente y sin pecado: “no hubo engaño en su boca ni había cometido crímenes” (53, 9). Y sin embargo, es la máxima expresión de la real existencia del pecado. “Fue traspasado por nuestras rebeldeías y triturado por nuestros crímenes” (53, 5), “sobre él cargó el Señor todos nuestros crímenes” (53, 6), “lo hirieron los pecados de mi pueblo” (53, 8), “cargó con los crímenes de ellos” (53, 11), “cargó con el pecado de muchos” (53, 12).

En el canto se dice que el siervo carga con pecados ajenos y que con ello salva a los pecadores de sus pecados. De esta forma se dice tanto lo que es pecado como lo que hay que hacer con él. Pecado es, ante todo, lo que da muerte, lo que produce víctimas tan reales y visibles como lo es el siervo. Pecado es lo que dio muerte a Jesús y pecado es lo que sigue dando muerte al pueblo crucificado. Lo que haya de ofensa invisible a Dios se historiza en la ofensa visible a la víctima. “Morir por nuestros pecados”, afirmación tan fundamental en el NT, significa, ante todo, ser triturado histórica y realmente por los pecadores. Por otra parte, qué hacer con el pecado, pregunta también fundamental en el NT, queda claro, erradicarlo, pero con una condición esencial: cargarlo con él. Y cargar con el pecado de otros es, antes que asumir lo que el pecado tiene de culpa, cargar con su objetivación histórica: ser triturado, machacado, dado muerte.

El pueblo crucificado, ciertamente en esto y sobre todo en esto, se asemeja al siervo doliente. El pueblo crucificado lleva sobre sus hombros los pecados de sus opresores. Nada hay de retórico en afirmar que los campesinos y los indígenas cargan con lo que han puesto sobre sus hombros poderosos y oligarcas, que el tercer mundo carga con lo que han puesto sobre sus hombros los otros mundos. Esa carga los destroza y mueren como el siervo. La desfiguración del rostro del tercer mundo es el precio del maquillaje

de otros mundos; su pobreza, el de su abundancia; su muerte, el de su vida. En palabras de I. Ellacuría, no sabemos si traducibles a otros idiomas, a América Latina los sucesivos dominadores y depredadores la “han dejado como un Cristo”<sup>10</sup>.

Al cargar histórica y realmente con el pecado, sin embargo, el siervo puede erradicarlo, se convierte en luz y salvación, y se consume la escandalosa paradoja. El pueblo crucificado es, entonces, el portador de la “soteriología histórica”, y en ello consiste la especificidad y la mayor novedad del análisis teológico del siervo que se hace en América Latina, a diferencia de otras latitudes.

#### 1.2.4. El siervo es luz de las naciones

Del siervo se dice, en los cantos en que se proclama su misión, que es “luz” (42, 6; 49, 6) y se añade que es luz no sólo para Israel, sino para “todas las naciones”. Cuando se lo presenta formalmente como siervo doliente no se usa el término “luz” (aunque se usa el término “salvación”). Sin embargo, el canto insiste en la apariencia visible del siervo, la cual, contraria a toda luminosidad, “asombra” por lo “inaudito”. Y en esa capacidad de “asombrar”, el siervo sigue siendo luz, desenmascara la mentira de las naciones y les ofrece verdad humanizante.

La mera existencia del pueblo crucificado es lo que puede, y, a la postre, lo único que puede, desenmascarar la mentira con que se encubre la realidad de este mundo. Aprisionar la verdad con la injusticia es la pecaminosidad fundante de los seres humanos y también de las naciones. De ello se siguen males sumamente graves, tal como nos avisa Pablo, y entre ellos el entenebrecimiento del corazón. Una luz que por su potencia tenga la fuerza de desenmascarar la mentira es muy beneficiosa y muy necesaria. Y esa luz es la que ofrece el pueblo crucificado.

Ante el pueblo crucificado, decía I. Ellacuría, los otros mundos pueden conocer su verdad, por lo que producen, como en un espejo invertido. Y usando la metáfora tomada de la medicina,

---

10. “Quinto Centenario. América Latina, ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *RLT* 21 (1990) 278.

decía que para saber cómo está la salud del primer mundo hay que hacer un “coproanálisis”, es decir, un examen de heces. Pues bien, lo que aparece en ese análisis es la realidad de pueblos crucificados y eso es lo que da la medida de la salud de sus causantes. El descubrimiento es trágico, pero necesario y saludable, pues sólo de esta manera las naciones podrán basarse en la verdad.

Pero el pueblo crucificado ofrece también positiva luz. La ofrece para llevar a cabo el discernimiento fundamental sobre nuestro mundo. “Desde mi punto de vista, y esto puede ser algo profético y paradójico a la vez, Estados Unidos está mucho peor que América Latina. Porque Estados Unidos tiene una solución, pero en mi opinión, es una mala solución, tanto para ellos como para el mundo en general. En cambio, en América Latina no hay soluciones, sólo hay problemas, pero por más doloroso que sea, es mejor tener problemas que tener una mala solución para el futuro de la historia”<sup>11</sup>. El pueblo crucificado muestra palmariamente que la solución que hoy ofrece el primer mundo es mala fácticamente, porque es irreal, ya que no es universalizable, y es mala éticamente, porque es deshumanizante para todos, para ellos y para el tercer mundo.

El pueblo crucificado ofrece, por último, luz para lo que históricamente puede y debe ser hoy la utopía. Esa utopía en el mundo de hoy no puede ser otra cosa que “la civilización de la pobreza”<sup>12</sup>, el compartir todos austeramente los recursos de la tierra, y la “civilización del trabajo”<sup>13</sup> sobre la del capital. Formular así la utopía, aparentemente tan sencilla, pero tan difícil de realizar, es posible por la luz del pueblo crucificado y no por la que proviene de otros mundos.

“Miren al que traspasaron”, dice el evangelio de Juan de Cristo crucificado (Jn 19, 37). Del pueblo crucificado proviene también una poderosa luz, la luz que ilumina las tinieblas de nuestro

---

11. *Ibid.*, 277.

12. I. Ellacuría, “El reino de Dios y el paro en el tercer mundo”, *Concilium* 180 (1982) 588-596.

13. I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *ECA* 493-494 (1989) 1075-1080.

mundo, y también la que saca a luz la maldad de este mundo. La tentación permanente es no mirar al pueblo crucificado para no quedar deslumbrados por tan poderosa luz, pero lo que no se puede decir es que no haya luz en este mundo para orientar sus pasos en el rumbo correcto.

### 1.2.5. El siervo trae salvación

Del siervo se dice que “justificará a muchos” (53, 11), que “lo que el Señor quiere prosperará por su mano” (53, 10), que “intercedió por los pecadores” (53, 12). El modelo conceptual para explicar la salvación (expiación) y su contenido (perdón de los pecados) ya lo hemos analizado en un capítulo anterior. Para terminar estas reflexiones sobre el pueblo crucificado veamos si y qué de salvación trae al mundo, insistiendo en la salvación histórica, pues histórica es su crucifixión e histórico es su cargar con el pecado del mundo.

En esta pregunta hay mucho de misterio, pues estamos hablando todavía de la salvación que el pueblo crucificado trae a “otros”<sup>14</sup>, y, por supuesto, mucho de escándalo. Pero sea lo que fuere de ese escándalo, sin aceptar la posibilidad de que el pueblo crucificado trae salvación, vano será repetir que el siervo y Cristo crucificado la traen, y sin historizarla de alguna forma, vano será repetir que el siervo y Cristo crucificado traen concreta y verdadera salvación, a no ser que se reduzca ésta al resultado de una arbitraria voluntad de Dios, puramente invisible, sólo por él conocida y en nada verificable. Pero recordemos lo que repetía Ellacuría: “no hay historia de salvación sin salvación en la historia”<sup>15</sup>.

Ante todo, el pueblo crucificado afirma la existencia de un inmenso pecado y exige por ello conversión, pero también ofrece la posibilidad de conversión como ninguna otra realidad la puede ofrecer. Si el pueblo crucificado no es capaz de transformar el corazón de piedra en corazón de carne, nada lo hará. I. Ellacuría,

---

14. En el primer excursus ya hemos analizado cómo los pobres originan movimientos de liberación para ellos mismos. Aquí nos concentramos, por la similitud formal con el siervo, con la salvación que traen a “las naciones”.

15. *Teología política*, 1-10.

de nuevo, lo dijo con gran vigor. “Lo único que quisiera —porque eso de interpelación suena muy fuerte— son dos cosas. Que pusieran ustedes sus ojos y su corazón en esos pueblos que están sufriendo tanto —unos de miseria y hambre, otros de opresión y represión— y después (ya que soy jesuita), que ante este pueblo así crucificado hicieran el coloquio de san Ignacio en la primera semana de los ejercicios, preguntándose: ¿qué he hecho yo para crucificarlo?, ¿qué hago para que lo descrucifiquen?, ¿qué debo hacer para que ese pueblo resucite?”<sup>16</sup>.

Los pueblos crucificados ofrecen también valores que no se ofrecen en otras partes. Se podrá discutir si generan esos valores porque ya no les queda otra cosa a la que agarrarse y que desaparecerán cuando desaparezcan sus actuales circunstancias económico-sociales y sean devorados por el mundo occidental y su “civilización”. Pero ahí están y los ofrecen a todos. Puebla lo dijo en palabras escalofriantes, muy poco tenidas en cuenta por los países y las iglesias occidentales. Hablando de los pobres materiales, de lo que aquí llamamos el pueblo crucificado, dice que ofrecen un potencial evangelizador, y detalla ese potencial como “los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (Nº 1147). Dicho esto en lenguaje histórico, los pobres tienen un potencial humanizador porque ofrecen comunidad contra el individualismo, servicialidad contra el egoísmo, sencillez contra la opulencia, creatividad contra el mimetismo cultural impuesto, apertura a la trascendencia contra el romo positivismo y craso pragmatismo. Es verdad, por supuesto, que no todos los pobres ofrecen esto y a muchos de ellos se les introyecta y caen víctimas de lo contrario, pero es también verdad que ellos lo ofrecen, y, estructuralmente hablando, de forma que no lo ofrecen otros mundos. “Pobres con espíritu”, puntualizaba I. Ellacurfa, para recalcar la totalidad salvífica de los pobres; pero añadía que en la materialidad de la pobreza y no en otras materialidades se da la connaturalidad para ese espíritu que les hace vivir como salvados y como salvadores.

---

16. “Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”, *Sal Terrae* 826 (1982) 230.

El pueblo crucificado ofrece esperanza, insensata o absurda podrá decirse, porque es lo único que les queda, argüirán otros. Pero de nuevo, ahí está y no hay que trivializarla desde otros mundos. Que es esperanza contra esperanza es evidente, pero es también esperanza activa que se ha mostrado en trabajo y luchas por la liberación. Qué éxito tengan éstas es otra cosa, y el mundo de los opresores parece salir triunfante y sofocarlas todas, aunque no debería cantar esto como triunfo, sino llorarlo como fracaso, pues de esta forma está aplastando la esperanza del pueblo crucificado y privándose de su potencial humanizador. En cualquier caso, el hecho mismo de que surja y resurja la esperanza del pueblo crucificado muestra que hay una corriente esperanzada en la historia que se ofrece a todos. Y como esa corriente esperanzada de la historia está fundamentalmente protagonizada por el pueblo crucificado, éste es el que otorga esperanza a otros.

El pueblo crucificado ofrece un gran amor. No es que sea masoquista ni suicida, ni que sólo le quede hacer de la necesidad virtud. Es simplemente verdad que los innumerables mártires del pueblo crucificado muestran que el amor es posible, porque es real, y que un gran amor es posible, porque muchos lo han mostrado. Y en un mundo estructuralmente egoísta, basado ciertamente en el egocentrismo, que hasta hace gala de ello, ese amor es una gran oferta de humanización.

El pueblo crucificado está abierto al perdón de sus opresores, no quiere triunfar sobre ellos, sino compartir con ellos<sup>17</sup> y otorgarles futuro. A quienes se acercan a ayudarlos les abren los brazos, los aceptan y, así, aun sin ellos saberlo, los perdonan. Acaece, simultáneamente, lo que decía Rahner: "sólo el perdonado se sabe pecador". Al permitir que se les acerquen, hacen posible que el mundo opresor se reconozca como es, pecador, pero también que se sepa perdonado. Y de esta forma, además, introducen en el mundo opresor esa realidad tan humanizadora y tan ausente en él que es la gracia, llegar a ser no sólo por lo que uno logra, sino por

---

17. Estas reflexiones las hacemos desde la experiencia concreta de El Salvador. J. Sobrino, "Pecado personal, perdón y liberación", *RLT* 13 (1988) 26-29.

lo que a uno le es concedido inesperada, inmerecida y gratuitamente.

El pueblo crucificado genera solidaridad<sup>18</sup>, un modo de llevarse mutuamente seres humanos y creyentes, abiertos los unos a los otros, dando lo mejor unos a otros y recibiendo lo mejor unos de otros. Esta solidaridad, pequeña en términos cuantitativos, es, sin embargo, real y novedosa, ofrece en pequeña escala un modelo de cómo poder relacionarse humana y cristianamente pueblos e iglesias.

El pueblo crucificado ofrece, por último, una fe, un modo de ser Iglesia y una santidad más verdaderas y más cristianas, más relevantes para el mundo actual y más recobradoras de Jesús. De nuevo, esto ocurre más a la manera de semilla que de árbol frondoso, pero ahí está. Y no se ve qué otra forma de fe, qué otra forma de ser Iglesia y de santidad humanizan mejor a la humanidad y la llevan mejor a Dios.

### **1.3. El pueblo crucificado como la presencia de Cristo crucificado en la historia**

Hemos analizado la realidad del pueblo crucificado en relación con el siervo doliente por la semejanza histórica con lo que dicen los cantos del siervo. Pero ese pueblo crucificado, en forma más diferenciada en su concreta realidad histórica por ser pueblo y no un individuo, se asemeja a Cristo crucificado y lo hace presente en la historia. Lo hace presente, ante todo, por el hecho nudo de estar masivamente en la cruz, pero lo hace presente también porque, como el cordero de Dios, carga con el pecado del mundo, y cargando con él ofrece a todos luz y salvación. Que esto sea así no es, en último término, cuestión de puro análisis bíblico textual, pero nos parece que así es.

Esta presentación que hemos hecho del pueblo crucificado pudiera ser discutible, por supuesto, pero hay que ser concientes de

---

18. J. Sobrino, "Conlleaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad", *ECA* 401 (1982) 157-178; "La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado", *RLT* 20 (1990) 157-160.

lo que en el fondo está en juego y que es mucho más fundamental: vano será repetir que Cristo, también en cuanto crucificado, tiene un cuerpo en la historia y no identificarlo en manera alguna.

Visto desde la cristología, hay que buscar cuál es ese cuerpo, y la cristología de la cruz expuesta antes creemos que ayuda a encontrarlo en los pueblos crucificados y a ver en ellos el misterio salvífico de la cruz, de modo que pueda afirmarse que el pueblo crucificado es el cuerpo de Cristo crucificado en la historia. Pero también es verdad a la inversa: el actual pueblo crucificado permite conocer mejor al Cristo crucificado, su cabeza, ver en él al siervo doliente de Yahvé, y comprender su misterio de luz y salvación.

## **2. El pueblo crucificado como “pueblo mártir”**

Llamar a los pueblos del tercer mundo “pueblos crucificados”, “siervo doliente de Yahvé”, “presencia de Cristo crucificado en la historia” es la más importante teologización que se puede hacer de ellos. Sin embargo, queremos llamarlos también “pueblo mártir”, no porque con ello se añada nada nuevo, sino por razones pastorales-coyunturales y por razones teológicas de más alcance.

Pastoral y coyunturalmente, hay que recordar que América Latina es el continente en que, desde el Vaticano II, más cristianos han sido dados muerte violentamente, y ha surgido la casuística de si llamarlos mártires o no. El nombre es lo de menos, pero sin solucionar de alguna forma este problema se caería en la anómala situación de que, por una parte, el martirio es la muerte cristiana por excelencia, y, por otra, aquellos que hoy son matados de la manera más parecida a Jesús no participarían de la excelencia de esa muerte debido a no cumplir los requisitos de la definición canónico-dogmática. Pero el tratamiento del tema es importante también por razones teológicas, pues su esclarecimiento remite, en definitiva, a Jesús, a su muerte, pero también a su vida, es decir, a aquello porque lo mataron. Y entonces, el problema se desplaza más radicalmente a si el mismo Jesús fue o no mártir. Veamos, pues, brevemente, qué se entiende y qué puede y, a nuestro juicio, debe entenderse por martirio.

## 2.1. La comprensión tradicional del martirio

El NT da cuenta desde muy pronto de que la persecución le es inherente a la nueva fe. En su primer escrito se dice: “ustedes saben que éste es nuestro destino. Cuando estábamos con ustedes se lo decíamos: tendremos que enfrentar la persecución” (1Ts 3, 2-4). Y muy pronto también se cayó en la cuenta de que esa persecución podía llegar hasta ocasionar la muerte violenta. Desde la realidad de estos hechos se desarrolló una teología del martirio, comprendido éste como dar “testimonio” (*martyrion*) de la verdad de la fe hasta con la vida<sup>19</sup>, aunque, por otra parte, la teología joanea desarrolló otra tradición sobre la excelencia de dar la propia vida cuando ésta se da por amor a los hermanos (Jn 15, 13; 1Jn 3, 16).

Las persecuciones de los primeros siglos forzaron a ahondar en la reflexión teológica sobre el martirio y ésta se fue complejizando. Dicho muy escuetamente, el martirio fue reflexionado como producto necesario de la específica conflictividad inherente a la fe cristiana y no como algo inesperado o arbitrario. En positivo, fue reflexionado como modo de participar en la muerte y resurrección de Cristo; como la máxima gracia de Dios; como la forma más elevada del amor a Dios y al prójimo; y como muerte con eficacia salvífica para los que sobrevivían a los mártires<sup>20</sup>.

A lo largo de la historia, la noción teológica de martirio se fue haciendo más precisa y aun canónica. En nuestros días vige oficialmente una definición del martirio según la cual éste consiste en “la aceptación libre y paciente de la muerte por causa de la fe (incluida su enseñanza moral) en su totalidad o con respecto a una doctrina concreta (vista ésta siempre en la totalidad de la fe)”<sup>21</sup>. Dos elementos de esta definición son importantes para comprender en qué consiste la casuística actual: que el martirio sea oca-

19. J. M. Castillo, “El martirio en la Iglesia”, *ECA* 505-506 (1990) 959-965.

20. David E. López, “Análisis histórico y teológico de la persecución y el martirio de los cristianos en los tres primeros siglos” (San Salvador 1989), tesis presentada en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

21. Así presenta K. Rahner el concepto usual de martirio desde un punto de vista dogmático y de teología fundamental, *LThK VII*, 136.

sionado por el *odium fidei* y que la muerte no sea respuesta a una violencia previa por parte del mártir.

Existe, pues, una formulación teológica del martirio, pero es indudable que las diversas formulaciones a lo largo de la historia siempre han estado condicionadas por lo concreto de las muertes violentas de los cristianos. Así, por poner un ejemplo de este siglo, María Goretti, asesinada en 1902 por defender la pureza, fue declarada mártir, con lo cual a la muerte por el testimonio de la fe y el *odium fidei* correlativo hubo que añadir el testimonio que se da a través de la conducta moral.

En parecida situación estamos ahora en América Latina. La novedad histórica consiste en que los cristianos son matados violentamente no por profesar públicamente una fe o una doctrina eclesial contra otras fes religiosas (o ideologías ateas) o contra otras iglesias, como ha sido lo normal en el pasado. Gráficamente, esto puede verse en que quienes hoy asesinan a los cristianos son también nominalmente cristianos y en que, a veces, incluso justifican los asesinatos para defender la fe cristiana.

Esta novedad en la razón para asesinar cristianos y el elevado número de ellos ha obligado a repensar la definición del martirio, pues de otro modo se caería en la paradójica situación de que muchos cristianos son dados muerte violenta, pero no pueden ser llamados mártires. Y sea cual fuere la definición oficial de martirio, el sentido común y el sentido de la fe dicen que las cosas no pueden ser así. Por ello, K. Rahner, en uno de sus últimos escritos, precisamente a propósito de los mártires latinoamericanos, propugnó la necesidad de una noción más amplia del martirio. “¿Por qué no habría de ser mártir un monseñor Romero, por ejemplo, caído en la lucha por la justicia en la sociedad, en una lucha que él hizo desde sus más profundas convicciones cristianas?”<sup>22</sup>. Esto supone, ante todo, la reformulación del *odium fidei* también como *odium iustitiae* (tan congruente con la revelación bíblica de Dios) y supone que en el *sin violencia* pueda estar presente la vio-

---

22. “Dimensiones del martirio”, *Concilium* 183 (1983) 323.

lencia profética (tan congruente con la conducta de los profetas de Israel y de Jesús).

## 2.2. La comprensión “cristiana” del martirio

Los mártires latinoamericanos han forzado, pues, a repensar la noción tradicional de martirio, pero en nuestra opinión han hecho algo mucho más importante: han obligado a la teología a repensar cómo abordar metodológicamente el martirio cristiano: o desde la actual definición oficial (según la cual, probablemente, no serían mártires) o desde la muerte de Jesús (para lo cual hay que trastocar la noción oficial de martirio). En América Latina se ha seguido, de hecho, esta segunda vía, tanto en la conciencia cristiana popular como en la teología. Así, L. Boff comienza el análisis del martirio a partir de “Jesucristo, sacramento original del martirio”<sup>23</sup>, por ello los mártires son considerados como “mártires del reino de Dios”<sup>24</sup> y son historizados según sea el reino que hay que construir y el antirreino que hay que erradicar<sup>25</sup>.

Abordar así el martirio no es, sin embargo, sólo fruto de una innegable intuición cristiana, sino de la opción fundamental metodológica que recorre la cristología en América Latina: volver a Jesús para, desde él, repensar todas las realidades teológicas. Según esto, también el análisis de lo que sea muerte cristiana y martirio hay que llevarlo a cabo desde Jesús. La muerte más “cristiana” será la de Jesús y, a lo largo de la historia, las que se parezcan más a la de Jesús, se las llame o no martirio. Pero si para describir la muerte cristiana por excelencia se sigue usando el término “martirio”, entonces, hay que cambiar la óptica para analizarlo: no hay que partir de una definición de martirio, según la cual Jesús pudo incluso no haber sido mártir, sino de la cruz de Jesús.

23. “Reflexión sistemática sobre el martirio”, *Concilium* 183 (1983) 326.

24. *Ibid.*, 330.

25. J. Hernández Pico, “El martirio hoy en América Latina: escándalo, locura y fuerza de Dios”, *Concilium* 183 (1983) 366-375; J. Sobrino, *Liberación con espíritu*, 109-125, 185-188; *Resurrección de la verdadera Iglesia*, 177-209, 243-266; “Persecución a la Iglesia en Centroamérica”, *ECA* 393 (1981) 645-664.

Quienes propugnan la vía de la definición oficial para comprender el martirio pueden aducir que el NT no describió la muerte de Jesús como martirio ni le dio a Jesús el título de mártir, pero esta razón no es decisiva. Sabido es que después de la resurrección, la reflexión se concentró en lo que explicitaba su peculiaridad divina, mientras que los títulos más humanos y humilladores fueron menores en número y quedaron más relegados, aunque se mantuvieron títulos afines al del contenido de “mártir” (el “cordero degollado” del Apocalipsis), y no hay que olvidar la recuperación que hacen los sinópticos del título de “siervo”, aunque en forma narrativa. Por lo que toca específicamente al término “mártir” (testigo), es comprensible que se reservase más a los cristianos que daban testimonio de Cristo que a Cristo mismo que era el testimoniado (aunque la Carta a los Hebreos hable también de Cristo, por implicación, como testigo). En la lógica del NT pudo ocurrir con el concepto de martirio lo mismo que ocurrió con el de fe: que se habló de la fe *en* Cristo y no de la fe *de* Jesús, aunque como hemos visto antes, los sinópticos la recuperan también.

Pero sea de esto lo que fuere, lo decisivo es que también en la definición oficial existe, obviamente, una relación entre el martirio de los cristianos y Cristo: dar testimonio de Cristo. Lo que ocurre es que a esa relación no le es esencial el que la muerte martirial y sus causas reproduzcan el tipo de muerte específica que fue la cruz de Jesús. En la definición oficial se es mártir por fidelidad a algo que Cristo exige, pero la forma de ser mártir no tiene por qué reproducir históricamente la muerte de Jesús ni sus causas históricas.

Si seguimos la otra vía, en el concepto del martirio se introduce esencialmente la afinidad con la realidad de Jesús: mártir es no sólo ni principalmente el que muere *por* Cristo, sino el que muere *como* Jesús; mártir es no sólo ni principalmente el que muere *por causa* de Cristo, sino el que muere *por la causa* de Jesús. Martirio es, pues, no sólo muerte por fidelidad a alguna exigencia de Cristo, que hipotéticamente pudiera incluso haber sido arbitraria, sino reproducción fiel de la muerte de Jesús. Lo

esencial del martirio está en la afinidad con la muerte de Jesús.

Creemos que la situación martirial latinoamericana es la que ha forzado a repensar de esta manera la realidad del martirio y la que ha sacado a luz la limitación más fundamental en la definición oficial: la falta de concreción del martirio desde la muerte y la vida de Jesús. Los mártires latinoamericanos, en efecto, han muerto por defender la misma causa de Jesús, el reino de Dios para los pobres, y han sido amenazados, perseguidos y dados muerte por el antirreino. Sea cual fuere la santidad subjetiva de estos mártires en comparación con la de otros, no cabe duda de que objetivamente “se parecen” más a Jesús. No son mártires estrictamente hablando por defender algo central eclesial, como no lo pudo ser Jesús, sino algo central del reino de Dios. No son mártires *de* la Iglesia, aunque vivan y mueran *en* ella, sino mártires del reino de Dios, de la humanidad. Por decirlo gráficamente, cuando asesinaron a Mons. Romero en el altar hubo que ir hasta el siglo XII para encontrar un precedente en Thomas Becket, arzobispo de Canterbury, pero con una diferencia, esencial, que recorren los siguientes versos<sup>26</sup>

En oscuros siglos, se cuenta,  
algún obispo murió  
por orden de un rey,  
salpicando con su sangre el cáliz  
por defender la libertad de la Iglesia  
frente al poder.

Está muy bien, pero  
¿desde cuándo no se había contado  
que mataran a un obispo en el altar  
sin hablar de libertad de la Iglesia  
sino simplemente  
porque se puso del lado de los pobres  
y dio voz a su sed de justicia  
que clama al cielo?

---

26. José María Valverde, en *Carta a las Iglesias* 136 (1987) 1.

Quizás hay que ir al origen mismo,  
al que mataron  
con muerte de esclavo subversivo.

Estas muertes actuales por el reino de Dios son como la de Jesús, y son también, a su vez, las que iluminan el carácter de martirio-testimonio de la muerte de Jesús. Ya lo hemos visto antes, pero hay que recordarlo ahora. Jesús no se predicó a sí mismo ni vino a dar testimonio de sí mismo. Predicó el reino de Dios y al Dios del reino, y de ello dio testimonio con su vida. Jesús es, pues, también testigo y mártir, del reino y de Dios. Y por ello, teológicamente, quienes hoy con su vida dan testimonio del reino y de Dios, como Jesús, son mártires y en ellos se encuentra el *analogatum princeps* del martirio.

Con estas reflexiones no tratamos sólo de conciliar conceptualmente la noción tradicional de martirio —en cuanto testimonio— con la muerte de Jesús, sino de comprender en la actualidad el martirio desde Jesús y desde “su” testimonio fundamental para poder hablar hoy de mártires latinoamericanos con precisión y propiedad. En todo martirio se trata, en efecto, de dar testimonio de lo último, pero en el martirio cristiano se trata no de cualquier realidad tenida por última, sino de la verdaderamente última, y se trata sobre todo de cómo dar testimonio de eso último.

Jesús no dio testimonio de cualquier Dios, sino del Dios del reino, Dios de los pobres, de la vida, de la misericordia y de la justicia. Pero el testimoniar a “ese” Dios lo llevó a cabo en directo, realizando y manteniendo obras de vida, de misericordia y de justicia para los privilegiados del verdadero Dios y luchando contra los ídolos que les dan muerte. El testimonio fundamental que Jesús da de su Dios se expresa, por lo tanto, más primariamente en las obras del amor que en las confesiones de fe; se expresa más primariamente al modo sacramental de hacer presente al verdadero de Dios que en mantener formulaciones verdaderas sobre su Dios. Y cuando esa forma de testimoniar le exige hasta la vida, entonces mantenerse en ese amor es el testimonio último de un Dios que es amor.

Por ello, creemos que el martirio cristiano, en directo y formalmente, hay que entenderlo ante todo en la línea joanea de la muerte por amor, como lo afirma también santo Tomás: el amor es el elemento formal que otorga excelencia al martirio<sup>27</sup>. Indudablemente, testimoniar el amor y testimoniar la verdad, no se excluyen, pero hay que ver dónde está la prioridad según la fe cristiana. Ambas cosas pueden unificarse conceptualmente si se afirma que en el martirio por causa de la justicia se está dando testimonio de la verdad del Dios de la justicia, de la verdad del Dios de los pobres; y la práctica que lleva al martirio va acompañada, muchas veces explícitamente, otras más implícitamente, de una fe en ese Dios. Y a la inversa, en el evidente *odium iustitiae* está implícito, pero muy realmente presente, el *odium fidei*. No se trata, pues, de disyuntiva, sino de prioridad. Históricamente, eso es evidente en América Latina, pues en la actualidad a nadie se asesina por puras confesiones externas de fe, pero sí se asesina por el testimonio de la fe que opera por la caridad (la justicia) y en la medida en que ella opera. Teológicamente, nos parece también evidente porque la forma más acabada de dar testimonio del Dios de amor, de misericordia y de justicia es hacerlo presente en la práctica historizada del amor, de la misericordia y de la justicia.

En conclusión, esta “nueva” forma de concebir el martirio no significa más que volver a la “más antigua”, a la de concebir la cruz de Jesús como testimonio último en favor del amor de un Dios parcial hacia las víctimas y en contra de sus opresores. Y así lo vio Mons. Romero. “Para mí que son verdaderos mártires en el sentido popular... Son hombres que han predicado precisamente esa incardinación en la pobreza. Son verdaderos hombres que han ido a los límites peligrosos, donde la Unión Guerrera Blanca amenaza, donde se puede señalar a alguien y se termina matándolo, como mataron a Cristo”<sup>28</sup>.

### 2.3. La analogía del martirio: el “pueblo mártir”

Entender el martirio a partir de la muerte de Jesús esclarece lo

27. *ST II-II* q. 124, a 2, ad 2.

28. *La voz de los sin voz*, 330.

fundamental, pero hace necesario también hablar de la analogía del martirio. Y esta analogía es necesaria, porque hoy muchos mueren en un contexto semejante al de Jesús, mientras que otros mueren en contextos distintos. Para ilustrar esa analogía, vamos a tipificar tres situaciones, aunque no siempre puedan distinguirse adecuadamente.

(a) En la actualidad, hay muchos mártires que estructuralmente reproducen el martirio de Jesús. Así fue el martirio de Mons. Romero y el de tantos otros sacerdotes, religiosas, catequistas, delegados de la palabra, estudiantes, sindicalistas, campesinos, obreros, maestros, periodistas, médicos, abogados...<sup>29</sup>. En su santidad subjetiva habrá un más y un menos, por supuesto, pero han vivido por defender el reino y atacar el antirreino, han ejercido la violencia profética y han sido dados muerte. Se parecen, en suma, a Jesús y en ellos se verifica claramente lo que hemos llamado la noción cristiana de martirio.

Hay, sin embargo, otro tipo de muertes que no son exactamente iguales a las citadas. En ellas no están tan presentes la “indefensión” o la “libertad” que constituyen las características del martirio verdadero, según la definición oficial, y que están también presentes en la muerte de Jesús. Por eso, hay que preguntarse si analógicamente pueden ser llamadas martirio.

(b) Existen muchos cristianos organizados popularmente, que por defender el reino llevan a cabo una lucha explícita y hacen uso de algún tipo de violencia —más allá de la palabra profética—, violencia, social, política e incluso armada. Muchos de ellos son dados muerte, pero no todos en indefensión. Para saber si pueden ser llamados mártires hay que tener en cuenta —supuesta la legitimidad ética de los diversos tipos de lucha— el

29. Este sería el lugar para mencionar a los “mártires anónimos”, según la lógica de los “cristianos anónimos”, y pensamos que su tratamiento es necesario en la actualidad. Por decirlo gráficamente, en vida los seres humanos tenemos nombres y apellidos. Con la muerte, perdemos los apellidos (cristianos, budistas, musulmanes, hindúes, agnósticos, ateos...), pero con la muerte por amor recobramos para siempre el nombre de “humano” que Dios nos ha puesto a todos.

criterio central del martirio: que sea muerte por amor injustamente infligida. Desde este punto de vista, santo Tomás no vio dificultad en considerar la muerte del soldado como posible martirio, pues “el bien de la república es el más alto de los bienes” y “cualquier bien humano puede ser causa del martirio en cuanto es referido a Dios”<sup>30</sup>.

Que estas muertes sean o no martirios puede ser considerado como *quaestio disputata*, y en el fondo, sólo Dios puede juzgar dónde ha existido un amor mayor. Pero no es superfluo reflexionar sobre ello, pues no se puede ignorar la multitud de cristianos que luchan política, social y aun armadamente por amor a un pueblo, y que están dispuestos a entregar generosamente su vida por amor. Cuál sea, por una parte, su grado de amor, si y cómo, por otra, superen los peligros deshumanizantes, la mística de la violencia condenada por Mons. Romero y los subproductos negativos que genera la lucha y sobre todo la lucha armada, sólo Dios lo conoce. Sin embargo, pueden reproducir algo central del martirio: la entrega de la vida por amor, y por eso, pueden participar de él análogamente. En cualquier caso, es muy importante que en muerte se mantenga su dignidad, llámeseles “caídos” o “mártires”, y que sus madres tengan al menos ese consuelo.

(c) Por último, existen los asesinados masiva, inocente y anónimamente, sin haber hecho uso de ninguna violencia explícita, ni siquiera la de la palabra. No entregan activamente la vida por la defensa de la fe y ni siquiera, en directo, por defender el reino de Dios. Son los campesinos, los niños, las mujeres y los ancianos sobre todo, que mueren lentamente día a día y mueren violentamente con increíble crueldad y en total indefensión, como vemos en la meditación sobre el pueblo crucificado. Son, simple-

---

30. *ST II-II*, q. 124, a 4, ad 3. Afirma también que quienes mueren “defendiendo a la patria del ataque de los enemigos que maquinaban la corrupción de la fe cristiana” pueden ser llamados mártires, *In IV Sent.* dis. XLIX, q. V, a 3, *quaest.* 2, ad 11. La razón fundamental para estas afirmaciones está en que “padece por Cristo no sólo el que padece por la fe en Cristo, sino también el que padece por cualquier obra de justicia” (*In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 7).

mente, matados y masacrados. Y mueren sin libertad, por necesidad.

A estos crucificados, los hemos llamado el siervo de Yahvé, pero para expresar si y qué de excelencia tienen sus muertes no hay palabra en el lenguaje eclesial, y no se los llama mártires, pues falta el requisito de haber entregado la vida “libremente”. Y es que los pobres ni libertad tienen (así como no tienen muchas veces las condiciones materiales para poseer el tipo de virtudes que se exigen para la canonización<sup>31</sup>).

A esta paradoja hay que darle alguna solución para no caer en el absurdo de que la fe nada tenga que decir a estos crucificados-pasivos ni que ellos tengan nada importante que decir a la fe. Para poder llamarlos mártires hay que entender el martirio análogamente, pero hay que repensar también hondamente cuál es su *analogatum princeps*, incluso ante la cruz de Jesús.

Con respecto a la muerte de Jesús, la muerte de estas mayorías asesinadas, hablando descriptiva e históricamente, expresa menos el carácter activo de lucha contra el antirreino y expresa menos la explícita libertad con que se la aborda. Pero, por otra lado, expresa más la inocencia histórica, pues nada han hecho para merecer la muerte más que ser pobres, y la indefensión, pues ni posibilidad física tienen de evitarla. Y sobre todo expresan mejor que son esas mayorías las que cargan injustamente con un pecado que las ha ido aniquilando poco a poco en vida, y definitivamente, en muerte. Se las llame o no mártires a estas mayorías oprimidas en vida y masacradas en muerte, ellas son las que mejor expresan el ingente sufrimiento del mundo. Son las que, sin pretenderlo, sin

---

31. A veces pienso que para poseer las virtudes que suelen requerir los procesos de canonización hay que pertenecer ya a un estrato socioeconómico que las haga posible. Estructuralmente hablando, los pobres no pueden ser cuantitativamente generosos, ni pueden abajarse humildemente, ni pueden poner talentos de ciencia al servicio de otros, ni —en ausencia de cualquier otra fuente de gratificación— pueden sobresalir en virtudes como la pureza... Y es que hay que repensar la noción misma de santidad. Además de las virtudes reales que pueden poseer los pobres, creemos que participan de una santidad primaria de orden distinto, quasi-metafísico podríamos decir, en su elemental trabajo y esperanza por dominar simplemente la vida.

desearlo y sin saberlo, “completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo”. Hoy son el siervo doliente y son el Cristo crucificado.

Si se considera el martirio desde la respuesta del antirreino a quien lucha activamente por el reino, el *analogatum princeps* del mártir es, pues, el ejemplificado por monseñor Romero. Si se lo considera desde el cargar realmente con el pecado del antirreino, el *analogatum princeps* lo son las mayorías indefensas que son dadas muerte inocente, masiva y anónimamente. Antes las hemos llamado el siervo doliente de Yahvé, ahora las llamamos “pueblo mártir”. Son las que más abundante y cruelmente completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo y son las que más trágicamente muestran toda la negrura de la pasión del mundo.