

Teología del pueblo crucificado

En el 70º aniversario de Jon Sobrino

Martin Maier,
Stimmen der Zeit, München,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.

América Latina tiene actualmente una población de 545 millones de habitantes. De ellos 218 millones viven en pobreza y 87 millones en pobreza extrema, es decir en la miseria. El diez por ciento de la población goza del 48 de la riqueza, los más pobres solamente del 1.4 por ciento. Más de la mitad de la población está desempleada o no tiene un trabajo asegurado. El 9.1 por ciento de los niños están desnutridos y sufren hambre. Las 500 personas más ricas disponen de un ingreso superior al de la mitad de la población total. La pauperización de la población se ha acelerado en años recientes y ha aumentado la concentración de la riqueza.

Tras estas cifras del informe de 2007 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo se esconden innumerables destinos humanos. Una Iglesia y una teología que pasen de largo ante ellos se parecen al sacerdote y al levita de la parábola de Jesús sobre el buen samaritano. No pensaban que era obligación suya preocuparse de los que habían sido golpeados y despojados, y habían quedado tirados en el camino. La Iglesia católica de América Latina, sin embargo, en 1968 dio un “giro samaritano” ante esa realidad. En su histórica reunión en Medellín, los obispos pusieron en relación esencial la realidad inhumana de la pobreza de la mayoría en el continente y la voluntad liberadora de Dios. Desde la fe, y con base en la Escritura, sacaron la consecuencia: para la Iglesia es esencial hacer la opción por los pobres. La Conferencia de obispos y la teología de la liberación se alimentaron mutuamente.

Bajo la inspiración de Medellín y del arzobispo Óscar Arnulfo Romero, los teólogos salvadoreños Ignacio Ellacuría S.J. y Jon Sobrino S.J. desarrollaron a su vez una “teología del pueblo crucificado”. De acuerdo al principio hermenéutico fundamental de la teología de la liberación, pusieron en relación la cruz de Jesús y el sufrimiento inocente de los hombres y mujeres de hoy. El discurso

de “pueblo crucificado“, sin embargo, plantea algunas preguntas. Crucifixión, en efecto, es una de las formas más crueles de ajusticiamiento de individuos. ¿Cómo habrá que entender, entonces, la crucifixión de todo un pueblo?

La “teología del pueblo crucificado” surgió en el contexto latinoamericano y debe ser comprendida, en un primer momento, desde allí. Las víctimas de las pasadas décadas han sido, ante todo, personas sencillas, víctimas de “la muerte lenta” de la pobreza y la miseria y/o víctimas de “la muerte rápida” de la represión. El adjetivo “crucificado” es utilizado, evidentemente, en sentido metafórico. Pero la metáfora de la cruz describe una realidad muy concreta y real. Allí donde hay una cruz, hay crucificadores, verdugos. Allí donde hay una cruz, hay inhumanidad e injusticia. Inhumanidad e injusticia caracterizan la vida de las mayorías en América Latina.

1. Trasfondo bíblico e histórico

Para Ellacuría y Sobrino, en el Antiguo Testamento son los cantos del siervo de Yahvé del profeta Isaías los textos clave para su teología del pueblo crucificado. Así como las primeras comunidades cristianas relacionaron el destino de Jesús con el del siervo sufriente de Yahvé, así a la luz de los cantos del siervo —siguiendo la intuición de Monseñor Romero— interpretan la pasión del pueblo salvadoreño y establecen una identificación sacramental entre el siervo y el pueblo. En el Nuevo Testamento, el lugar clave para identificar al pueblo sufriente con el Jesús crucificado es el discurso del juicio final en Mt 25: es el mismo Jesús el que se identifica con los pobres y los necesitados. Y por lo que toca a Pablo, su teología sobre el cuerpo de Cristo en la historia es también significativa para la comprensión del pueblo crucificado como continuación histórica del siervo de Yahvé.

Por lo que toca a la historia de la teología es interesante notar que ya desde el tiempo de la conquista de América Latina hubo principios de una cristología del “cuerpo de Cristo”. Las fuentes han sido recogidas y sistematizadas por Gustavo Gutiérrez en el capítulo “Desde los cristos azotados de las Indias” en su libro *Dios o el oro en las Indias*. El testimonio más impresionante de identificación de los “indios” con el Cristo sufriente nos lo ofrece Bartolomé de Las Casas, el gran defensor de los indios: “Porque yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una sino millares de veces, cuanto es de parte de los españoles que asuelan y destruyen aquellas gentes”¹. Sin embargo, estos principios cristológicos no habían jugado un papel significativo en la teología de América Latina hasta hace poco.

Hay que esperar a los documentos de las Conferencias episcopales de Medellín y Puebla para encontrar la intuición que identifica, en forma teológicamente rele-

1. Ver G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias*, San Salvador, 1991, p. 156.

vante, a Cristo con los pobres y oprimidos. Medellín, junto a la presencia de Cristo en la liturgia y en las comunidades de creyentes, subraya, por lo menos de manera indirecta, su presencia en los pobres y oprimidos. En el capítulo sobre la paz afirma: "La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas y económicas, y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo" (n. 14). La conclusión lógica es que, si el Señor es rechazado en situaciones de injusticia y opresión, tiene que estar presente en ellas, lo que queda claro al citar a Mt 25 en esta parte del Documento. La presencia de Cristo se comprende como su presencia escondida en los pobres y oprimidos.

El documento de Puebla expresa la identificación de Cristo con los pobres con mayor claridad que ningún otro documento anterior. Remitiendo de nuevo a Mt 25, sobre la presencia de Cristo en la historia dice que "ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres" (n. 196), identificación que se expresa también en el párrafo quizás más bello de todo el documento de Puebla. Los rostros sufrientes de los latinoamericanos son puestos en relación con los rasgos sufrientes de Cristo: "La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

- rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;
- rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación;
- rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres;
- rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;
- rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;
- rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos;

- rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales;
- rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen” (nn. 31-39).

Y en la declaración del “potencial evangelizador de los pobres” (n. 1147) se manifiesta, por lo menos de manera indirecta, la concepción de la relevancia soteriológica de los pobres.

El pensamiento de la presencia sacramental de Cristo en los pobres cobra un papel importante en los documentos pastorales recientes de los obispos latinoamericanos. El obispo que concretó más consecuentemente esta intuición en su anuncio y en su pastoral ha sido el arzobispo Óscar Romero en El Salvador.

2. Monseñor Óscar Romero: los pobres de El Salvador como pueblo crucificado

En Monseñor Romero las raíces de la identificación entre el pueblo oprimido y reprimido y el Cristo crucificado se encuentran en su homilía del 19 de junio de 1977 en Aguilares. La ocasión era la brutal represión del ejército contra la población de Aguilares después del asesinato de su párroco, el Padre Rutilio Grande S.J., el 12 de marzo de 1977. Dos meses después, el 19 de mayo, el ejército penetró y sitió el lugar. Al menos siete personas fueron asesinadas. Se realizaron capturas, allanamientos, pillaje. Cundió el terror generalizado. Los soldados se acuartelaron en la casa parroquial y en el templo. Con una ametralladora abrieron fuego hacia el tabernáculo y profanaron las hostias consagradas.

Cuando el ejército se retiró de la ciudad, Monseñor Romero fue a Aguilares para celebrar la Eucaristía con la comunidad adolorida. En la homilía, teniendo como referencia la lectura del profeta Zacarías, hace la siguiente comparación: “Ustedes son la imagen del Divino Traspasado, del que nos habla la primera lectura en un lenguaje profético, misterioso, pero que representa a Cristo clavado en la cruz y atravesado por la lanza, es la imagen de todos los pueblos, que, como Aguilares, serán atravesados, serán ultrajados”². Romero profundiza todavía más esa identificación y, en cierto sentido, la universaliza: el Cristo clavado en la cruz y atravesado por una lanza es la imagen de todos los pueblos que son atravesados y ultrajados. Y al menos de manera indirecta, en la homilía queda esbozada la idea de la relevancia soteriológica de los pueblos crucificados. Romero, retomando una interpretación tradicional del valor del sufrimiento, recalca que si el sufrimiento es asumido como instrumento de redención y salvación,

2. *Homilías. Monseñor Óscar A. Romero*, Tomo I, UCA Editores, San Salvador, 2005, p. 150.

entonces es un sufrimiento salvífico como el de Cristo. Y añade que para los verdugos mirar al traspasado por la lanza es una invitación a la conversión y el arrepentimiento.

En la homilía del viernes santo de 1979, Romero pone en relación el grito de Jesús en la cruz y el grito de la realidad de El Salvador, e identifica de nuevo a Cristo con el sufrimiento de los pueblos de América Latina. En la homilía del Corpus del mismo año relaciona la presencia de Cristo en el sacramento de la eucaristía con su presencia en la historia en el cuerpo de los torturados y asesinados. Por último, en la homilía del 20 de octubre de 1979 formula la doble identificación del siervo de Yahvé con Cristo y con el pueblo crucificado. Existe, pues, una clara identificación entre Cristo y el pueblo sufriente.

Una síntesis concentrada de estas diversas formas de identificación se encuentra en su discurso de Lovaina con motivo de la aceptación del doctorado *honoris causa*. Al hablar de la persecución en El Salvador dijo: “La verdadera persecución se ha dirigido al pueblo pobre, que es hoy el cuerpo de Cristo en la historia. Ellos son el pueblo crucificado, como Jesús, el pueblo perseguido como el Siervo de Yahvé. Ellos son los que completan en su cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo”³. Al final, relacionada con Col 1,24, emerge la idea que el sufrimiento del pueblo significa participar en el sufrimiento de Cristo, y por ello también puede ser relevante soteriológicamente.

3. Ignacio Ellacuría: una soteriología histórica

Ignacio Ellacuría es el teólogo latinoamericano que ha desarrollado de manera más consecuente la idea de la presencia sacramental de Cristo en los pobres y la identificación del siervo sufriente de Yahvé y el Cristo crucificado con los pueblos de América Latina. Y sobre estas bases bosquejó también una soteriología. Ellacuría ve en el pueblo crucificado el signo de los tiempos más importante. “Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de crucifixión. 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 siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida”⁴.

El aporte más importante para una teología del “pueblo crucificado” es un largo texto, redactado durante la fase preparatoria para la Conferencia episcopal en Puebla, que lleva como título “El pueblo crucificado” y como subtítulo “Ensayo de

3. J. Sobrino, I. Martín-Baró y R. Cardenal (eds.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Romero*, San Salvador, 2001, p. 188.

4. I. Ellacuría, “Discernir el signo de los tiempos”, en *Escritos teológicos II*, San Salvador, 2000, p. 134.

una soteriología histórica". Se trata de responder a la pregunta de cómo se puede hablar de la salvación cristiana frente a la miseria histórica y la opresión de pueblos enteros. Ellacuría pone en relación la cruz de Jesús con el sufrimiento de los pobres y oprimidos, y utiliza para ello el concepto de "pueblo crucificado". Lo define con estas palabras: "Se entiende aquí por pueblo crucificado aquella colectividad que siendo la mayoría de la humanidad debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría, que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, que como conjunto y dada su concreta efectividad histórica, debe estimarse como pecado"⁵.

Se hace un énfasis importante en la dimensión social: el pueblo crucificado es entendido como un grupo que representa a la mayor parte de la humanidad. Y se describen también los motivos de su ser crucificado en un contexto social de dominación y opresión. Los motivos de esta cruz colectiva son expresados en términos de culpa y pecado, específicamente, de pecado social y estructural. Con ello "se afirma que los pueblos crucificados no son consecuencia de un destino natural, sino que su situación es por lo menos co-causada por el hacer y dejar hacer de sujetos que actúan en la historia".

En el concepto del pueblo crucificado, la cruz es utilizada en sentido metafórico. Pero la metáfora expresa algo muy fundamental, que toca lo específico de la teología de la liberación: el sufrimiento inocente de pueblos enteros es visto a la luz de la cruz, y la cruz de Jesús es vista a la luz —o más bien bajo la sombra— de los pueblos crucificados. Subyace aquí el principio general hermenéutico de la teología de la liberación: situación histórica y revelación divina se iluminan mutuamente. "Desde la perspectiva del Crucificado son también los pobres los que cargan con el pecado del mundo y llevan sobre sí la cruz del mundo. Puede hablarse de un pueblo crucificado, de un siervo de Yahvé colectivo e histórico, que carga con la mayor parte de los dolores del mundo, que apenas tiene figura humana y que, sin embargo, está llamado a implantar el derecho y la justicia y así la salvación entre los hombres"⁶. Sin embargo, antes de cualquier reflexión teológica y soteriológica hay que captar la realidad en toda su crueldad y no maquillarla con nada: "La crucifixión del pueblo evita el peligro de mistificar la muerte de Jesús y la muerte de Jesús evita el peligro de magnificar salvíficamente el mero hecho de la crucifixión del pueblo, como si el hecho bruto de ser crucificado aportara sin más la resurrección y la vida"⁷.

-
5. I. Ellacuría, "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica", en *Escritos teológicos II*, *op. cit.*, pp. 152 y s.
 6. I. Ellacuría, "Pobres", en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, 1983, p. 796.
 7. I. Ellacuría, "El pueblo crucificado", en *Escritos teológicos II*, *op. cit.*, p. 155.

Al designar al pueblo crucificado como “siervo de Yahvé histórico y colectivo”, Ellacuría está haciendo una clara alusión al siervo de Yahvé del profeta Isaías, que, como en Monseñor Romero, es la figura clave de identificación del pueblo crucificado con el Cristo crucificado. Una de las afirmaciones realmente centrales acerca del siervo de Yahvé es que trae luz y salvación al mundo. Ellacuría transfiere esta afirmación a los pueblos crucificados y los eleva así a “portadores de una soteriología histórica”. De esta manera, recupera uno de los principios centrales de la teología de la liberación: los pobres no son solo los destinatarios primigenios de la salvación (objetos), sino que ellos también son sujetos de salvación y de liberación; transmiten la verdadera salvación y la liberación integral: “Lo que añade la fe cristiana a la constatación del pueblo oprimido es la sospecha de sí, además de ser el destinatario principal del esfuerzo salvífico, no será también, en su situación crucificada, principio de salvación para el mundo entero”⁸.

Lo que ya Pablo describió como escándalo y necedad, es decir, que la salvación está precisamente en la cruz de Jesús, Ellacuría lo traslada a los pueblos crucificados: los pobres y oprimidos son la salvación histórica del mundo. En definitiva no otra cosa afirma el discurso del juicio final de Mt 25: los oprimidos “son ya en sí el sacramento de Cristo, el cuerpo histórico de Cristo y la historia de su divinidad crucificada; pero no lo son de modo estático y simbólico, sino que lo son en su concreta situación real, en sus angustias y sufrimientos, en sus luchas de liberación”⁹. La salvación eterna se decide en el comportamiento hacia los pobres y necesitados: “La dimensión cristológica de los pobres está en que Jesús pone la razón última de salvación y de la condenación eterna y definitiva en que con él se hizo o se dejó de hacer lo que se hizo y se dejó de hacer con sus hermanos más humildes”¹⁰.

Esta afirmación, a primera vista nueva y audaz, plantea al menos dos preguntas en el trasfondo de una cristología y soteriología tradicionales. Por una parte, pudiera parecer que el acto salvífico de Cristo en la cruz estuviera inacabado y necesitara ser llevado a plenitud en la historia. Por otra, surge la pregunta sobre la relación de la presencia sacramental de Cristo en el pueblo crucificado y su presencia sacramental en la eucaristía y en la liturgia.

A la primera pregunta responde Ellacuría: “Es cierto que en un sentido, la vida y la muerte de Jesús se han dado de una vez por todas, pues en ellas no se trata de algo puramente ficticio, que tuviera el mismo valor que el de cualquier otra muerte, tenida en iguales circunstancias, sino de algo que supone la presencia definitiva de Yahvé entre los hombres. Pero esa vida y esa muerte continúan

8. *Ibid.*, p. 154.

9. I. Ellacuría, “Fe y justicia”, en *Escritos teológicos* III, p. 367.

10. I. Ellacuría, “Pobres”, *óp. cit.*, p. 794.

en la tierra y no solo en el cielo: la unicidad de Jesús no está en su separación de la humanidad, sino en el carácter definitivo de su persona y en la omnipresencia salvífica que le compete”¹¹. Ellacuría recuerda aquí la teología paulina del cuerpo, cuya cabeza es Cristo, y del envío del Espíritu, en el que su obra es continuada.

Por lo que toca a la segunda pregunta hay que hacer notar que Ellacuría concede gran importancia a la celebración litúrgica de la presencia de Cristo en la práctica de la fe¹². Pero al mismo tiempo insiste en que la celebración litúrgico-eucarística de la presencia de Cristo no abarca el *Totum* de la presencia de Jesús, sino que su presencia es también real en la continuación histórica de lo que él hizo, y en la aparición histórica de su cuerpo. La vida de Jesús fue transhistórica, pero transhistórica en el sentido preciso que atraviesa el meollo de la historia. Hoy en día es el pueblo crucificado, el que en la historia continúa la vida y la muerte de Jesús. Y en él se manifiesta su cuerpo en la historia.

4. Jon Sobrino: teología del pueblo crucificado

En su cristología Jon Sobrino dedica un capítulo entero al pueblo crucificado. Insiste en que, aunque la cruz de Cristo en la tradición cristiana ha sido relacionada frecuentemente con el sufrimiento individual, casi nunca lo ha sido con su cuerpo en la historia. Ante el sufrimiento colectivo de los pueblos del Tercer Mundo por causa de la pobreza, el hambre, la injusticia y la opresión, Sobrino pone a estos pueblos crucificados en relación con la cruz de Jesús. Recalca que la metáfora de la cruz es válida al nivel fáctico de la realidad de los pueblos del Tercer Mundo: **viven en una pobreza que, permanentemente, puede significar muerte**. Pero lo es también al nivel histórico-ético, pues no se trata de una muerte cualquiera, sino de una muerte por la que hay que responder en situaciones de injusticia: **“Cruz significa, entonces, que hay víctimas y que hay verdugos, que los pueblos crucificados no caen del cielo”**¹³. Hablar de los pueblos crucificados, finalmente, es adecuado también en un sentido religioso **“porque ‘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”**¹⁴.

Fiel al método contextual de la teología de la liberación, Sobrino comienza su teología del **“pueblo crucificado” con una mirada a la realidad de la cruz en El Salvador**. Cita el testimonio de un sobreviviente de la masacre del río Sumpul en 1981: **“Allí estábamos nosotros cuando fuimos atacados por los soldados. Los**

11. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, *óp. cit.*, p. 152.

12. *Cfr.* I. Ellacuría, “Liturgia y liberación”, en *Escritos teológicos IV*, pp. 29 y ss.

13. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, 1991, p. 322.

14. *Ibíd.*

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 resistieron, se ahogaban. Allí se ahogaron niños, ancianos, mujeres, todos, en la pasada del río”¹⁵.

Sobrino interpreta ésta y otras masacres de personas inocentes a la luz de la pasión de Jesús: “Sumpul, Huehuetenango en Guatemala, con cientos de indígenas masacrados, y tantos otros lugares, son hoy el nuevo nombre del Gólgota, y sus pueblos son el siervo doliente”¹⁶. Para comprenderlo basta con leer los cantos del siervo de Yahvé del profeta Isaías, y, al hacerlo, mirar a estos pueblos. Sobrino hace una interpretación de los cantos del siervo de Yahvé en forma de meditación y de teología narrativa, que recuerda la exégesis alegórica de los Padres de la Iglesia.

A esta meditación en forma narrativa, Sobrino añade una reflexión teológica sobre los pueblos crucificados; sobre todo, cómo pueden traer salvación en el sentido de la “soteriología histórica” de Ellacuría. “Analizar cuánta salvación, y salvación histórica, trae el siervo es lo que ha intentado hacer la teología de la liberación”¹⁷. Para ello es fundamental la doble identificación entre el siervo de Yahvé y Cristo, y entre el siervo de Yahvé y el pueblo crucificado, tal como lo hemos visto en Monseñor Romero. Sobrino describe de la siguiente manera la correspondencia de situaciones. “En América Latina la teologización fundamental consiste en considerar al pueblo crucificado como la actualización de Cristo crucificado, verdadero siervo de Yahvé; de modo que pueblo crucificado y Cristo, siervo de Yahvé, se remitan y se expliquen uno al otro”¹⁸.

En los mismos cantos del siervo de Yahvé del profeta Isaías encontramos principios de clarificación a la pregunta sobre la relevancia soteriológica del siervo. No solamente describen el destino del siervo, sino que también reflexionan sobre los motivos y las consecuencias de su destino. Aquí es importante leer los cantos del siervo de Yahvé en conjunto y en su contexto. El tema central, transversal en todos los cantos, es la elección del siervo para traer salvación al mundo. Tomados en su conjunto, en los cuatro cantos, ocurre algo así como un desarrollo en forma de drama. En el inicio, el siervo es elegido por Yahvé para llevar a los pueblos derecho y justicia (*cf.* 42,1.4). Su misión se concreta en las palabras que más tarde retomará el evangelista Lucas: “para abrir los ojos a los ciegos, para sacar a los presos de la cárcel y del calabozo a los que yacen en la

15. *Ibíd.*, p. 323.

16. *Ibíd.*, p. 324.

17. J. Sobrino, “Los pueblos crucificados, actual siervo sufriente de Yahvé. A la memoria de Ignacio Ellacuría”, *Concilium* 232 (1990) 504.

18. *Ibíd.*, p. 500.

oscuridad" (42,7). En el primer canto se habla también de la lealtad del siervo frente a su misión: "No se dejará quebrar ni aplastar, hasta que establezca el derecho en la tierra" (42,4). La otra cara de esa lealtad bien pueden ser la crisis y enemistades. En el último canto lo que está en primer plano es el sufrimiento del siervo. Y su sufrimiento inocente y su muerte traen salvación.

También por lo que toca a esta dimensión dramática de la misión del siervo, Sobrino encuentra paralelos con el destino de Jesús y con el destino de muchos hasta el día de hoy, comprometidos con el derecho y la justicia, y por ello calumniados, perseguidos y finalmente asesinados. Este paralelismo, visto con precisión, sólo se aplica a una minoría: los que han sido asesinados por su compromiso activo en favor de la justicia. Pero, junto a ellos, existe un número mucho mayor de hombres y mujeres que mueren "de manera pasiva", por el simple hecho de "estar allí": "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"¹⁹. Existen, entonces, dos grupos de víctimas. Todas tienen en común que fueron asesinadas siendo inocentes. Pero unos intentan de manera profética y activa luchar por la justicia, mientras que otros —las mayorías— denuncian la injusticia, a través de su simple estar allí, con el "grito de la realidad". Sobrino habla, así, de un "siervo activo" y de un siervo "pasivo". Se remiten mutuamente, y sobre todo existen solo en esa reciprocidad.

El cuarto canto del siervo de Yahvé tiene un significado decisivo para el problema soteriológico. El siervo es presentado como inocente y sin pecados: "nunca cometió una violencia, ni nunca salió una mentira de su boca" (53,9). Al mismo tiempo es la máxima expresión de la real existencia del pecado: "fue herido por nuestras rebeldías y molido por nuestras culpas" (53,5), "Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros" (53,6). "Por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte" (53,8). "Él soportará las culpas de ellos" (53,11). "Llevó sobre sí los pecados de muchos" (53,12).

Si se toman estas afirmaciones en su conjunto, la conclusión es clara: el siervo toma sobre sí los pecados ajenos, y a través de ello salva a los culpables de esos pecados. En su sufrimiento inocente y en su muerte el siervo muestra toda la realidad del pecado: "Pecado es, ante todo, lo que da muerte, lo que produce víctimas tan reales y visibles como lo es el siervo"²⁰. La causa del destino del siervo son los pecados de la humanidad: "El siervo muere por esos pecados, y esos pecados lo llevan a la muerte. Se afirma la correlación histórica, elevada a drama universal, entre pecado y dar muerte"²¹. Desde lo que le ocurre al siervo,

19. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, *op. cit.*, p. 326.

20. *Ibid.*, p. 328.

21. J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, p. 187.

Sobrino retoma un paralelismo entre el destino de Jesús y el destino de los pueblos crucificados. “En su conjunto, muchos pueblos en América Latina son expresión y producto del pecado histórico de los hombres, cargan con ese pecado, luchan contra ese pecado, y el poder del pecado histórico se revierte contra ellos dándoles muerte”²².

El siervo de Yahvé no solo muestra la terrible realidad del pecado, sino que muestra también cómo hay que comportarse frente a él: cargar con el pecado. Esto significa, concretamente, tomar sobre sí la objetivación histórica del pecado: ser humillado, destruido y asesinado. Pero al tomar los pecados sobre sí, el siervo puede también erradicarlos, es eficaz entonces salvando y liberando. También aquí Sobrino establece un paralelismo con el destino de Jesús y con el destino de los pueblos crucificados: Jesús tomó sobre sí los pecados del mundo y con ello los erradicó. ¿Se puede decir también que los pueblos crucificados cargan con los pecados del mundo y los quitan? Lo primero, que los pueblos crucificados son víctimas del pecado del mundo, se puede aceptar sin dificultad. ¿Pero qué se hace con la pregunta de si pueden quitar los pecados del mundo, de si pueden traer salvación? ¿Cómo habrá que pensar que “los pueblos crucificados ofrecen positiva salvación”²³?

En el cuarto canto del siervo de Yahvé se dice del siervo que “salvará a muchos” (53,11), que “el proyecto de Dios prosperará en sus manos” (53,10), que “intercedía por los pecadores” (53,12). Aquí no se dice otra cosa que el siervo de Yahvé es el elegido de Dios para traer salvación al mundo. Se trata de la pregunta sobre la mediación de la salvación trascendente en la historia, de la correlación de historia de salvación y la realización de la salvación en la historia. El cuarto canto del siervo de Yahvé, en sí mismo, nos lleva al centro de la “soteriología histórica”. Muy pronto la tradición cristiana primitiva identificó al siervo sufriente de Yahvé con el Cristo sufriente, tanto en perspectiva cristológica como soteriológica. La pregunta decisiva, sin embargo, es si el pueblo crucificado puede también ser comprendido como portador de salvación histórica, en una perspectiva soteriológica, en continuación con la acción salvadora de Cristo.

Sobre la relevancia soteriológica de los pueblos crucificados escribe Sobrino: “Cuando miramos a los ojos de los sufrientes, descubrimos un evangelio, que parece escándalo y locura a judíos y paganos: que precisamente en el siervo de Yahvé y en el pueblo sufriente brille la luz de las naciones y que sus dolores sanen nuestros crímenes. Luz y sanación, verdad y salvación, eso nos ofrecen los pueblos crucificados”²⁴.

22. *Ibid.*, pp. 187 y s.

23. J. Sobrino, “Los pueblos crucificados”, *óp. cit.*, p. 506.

24. J. Sobrino, “Carta a Ludwig Kaufmann”, en N. Klein, H. R. Schlette y K. Weber (eds.), *Biotope der Hoffnung*, Olten, 1988, p. 396.

Dos cosas deben ser explicadas. Por una parte, cómo se debe pensar la identificación entre el siervo de Yahvé, Jesucristo y el pueblo crucificado. Y por otra, cómo se puede imaginar concretamente el significado de “portador de salvación” de los pueblos crucificados.

La identificación entre el siervo sufriente de Yahvé y Jesucristo fue un elemento esencial de las primeras reflexiones cristológicas de la comunidad primitiva. En la identificación entre Cristo y los pueblos crucificados, Ellacuría y Sobrino se apoyan sobre todo en Mt 25 y en la cristología paulina del cuerpo de Cristo en la historia. Identificación sin embargo no significa identidad. Sobrino habla de semejanza, afinidad y similitud: “Teológicamente, no se puede hacer de esa semejanza pura identidad, e incluso hay que analizar en qué consiste específicamente la semejanza”²⁵. De esta manera Sobrino interpreta la presencia actual de Cristo en América Latina en un sentido dialéctico: esa dialéctica consiste, por un lado, en descubrir a Cristo en la actualidad, y, por otro lado, trabajar para hacerlo a él presente. Los cristianos en América Latina descubren la presencia de Cristo esencialmente en los pobres de este mundo, y éstos completan en su propio cuerpo lo que falta al sufrimiento de Cristo. Esa identidad en la diferencia Sobrino la expresa con la categoría de sacramento: “los pobres son sacramento de la presencia de Cristo”²⁶.

En esta línea también Ignacio Ellacuría subraya que no hay una identidad sencilla entre el siervo de Yahvé y el pueblo crucificado. Y sobre todo el pueblo crucificado no debe ser identificado simplemente con un sujeto colectivo determinado —como pudiera serlo una organización política, tampoco la Iglesia—. El pueblo crucificado siempre reunirá en sí algunos rasgos esenciales del siervo de Yahvé, pero en la historia no se dará ni podrá darse una identificación completa. Ellacuría describe esos rasgos esenciales de la siguiente manera: la figura presente del siervo de Yahvé “deberá ser crucificado por los pecados del mundo, deberá haber sido convertido en desecho de los hombres mundanos, su apariencia no será humana, precisamente porque ha sido deshumanizado; deberá tener un alto grado de universalidad, pues se ha de tratar de una figura redentora del mundo entero; deberá sufrir esa deshumanización total, no por sus culpas, sino por cargar con las culpas de los demás; deberá ser desechado y despreciado, precisamente como salvador, de tal forma que este ‘mundo’ no lo acepte como su salvador, antes al contrario, lo juzgue como la expresión más cabal de lo que se debe evitar y aun condenar; deberá finalmente, darse una conexión objetiva entre su pasión y la realización del reino de Yahvé”²⁷.

25. J. Sobrino, *Jesús en América Latina*, p. 186.

26. Cfr. J. Sobrino, *Jesucristo Liberador*, *óp. cit.*, pp. 38 y 319.

27. I. Ellacuría, “El pueblo crucificado”, *óp. cit.*, p. 167.

La presencia de Cristo no queda, pues, reducida a los pobres, pero se afirma que él está presente en ellos de manera privilegiada. La consecuencia es la siguiente: “Esa presencia de Cristo hoy en la historia podrá ser aceptada o no, pero, si se acepta, sería suma irresponsabilidad de la cristología no tenerla centralmente en cuenta. Así ocurre en América Latina”²⁸.

Lo nuevo y específico en la aplicación de los cantos del siervo de Yahvé al pueblo crucificado por parte de Ellacuría y Sobrino consiste en que elevan al pueblo crucificado como “portador de la soteriología histórica”. No es más que la aplicación consecuente del pensamiento paulino que Dios ha elegido a lo pequeño y lo débil para traer la salvación (*cfr.* 1 Cor 1,26-30). La salvación cristiana viene “de abajo” y es transmitida por medio de los pueblos crucificados: “fuera de los pobres no hay salvación”²⁹.

5. Signos de la salvación

Si los pueblos crucificados son mediadores históricos de salvación en cuanto continuación del siervo de Yahvé, entonces ésta tiene que ser de alguna forma visible y experimentable a través de signos en la historia. Esta mediación acaece a través de la negatividad y la positividad que existe en los pueblos crucificados.

Por lo que toca a la negatividad, a través de su sufrimiento los pueblos crucificados llaman vitalmente a conversión a quienes son responsables de su crucifixión. Cuando los pueblos crucificados confrontan a las naciones del Primer Mundo con su verdad eso es ya oferta de salvación. A nivel individual, ya es un primer paso de conversión reconocer la verdad de los pecados propios, lo que vale igualmente al nivel colectivo. Sobrino llama a esto “honradez con la realidad”. “Erradicar el pecado comienza, por tanto, denunciando que existe la muerte y crucifixión de pueblos enteros, que esto es intolerable y el mal mayor...”³⁰. Y argumenta de nuevo con lo que llama “el grito de la realidad”. Trae a colación dicho grito usando el lenguaje metafórico del profeta Ezequiel: “Si continentes enteros crucificados no tienen la fuerza para cambiar el corazón de piedra en corazón de carne, puede preguntarse qué lo hará”³¹.

A la luz de los pueblos crucificados el Primer Mundo puede reconocer su verdad. Es importante insistir en ello porque el pecado genera también el

28. J. Sobrino, “Cristología sistemática”, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis I. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, p. 598.

29. *Cfr.* J. Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*, Madrid, 2007.

30. J. Sobrino, “América Latina: lugar de pecado, lugar de perdón”, *Concilium* 204 (1986) 223.

31. J. Sobrino, “Quinto Centenario: pecado estructural y gracia estructural. Reflexiones para Europa desde América Latina”, *Revista Latinoamericana de Teología* 9 (1992) 54.

dinamismo de encubrirse a sí mismo, de mentir y engañar. Por eso, según la tradición cristiana, para experimentar la realidad del pecado hay que ponerse ante la cruz, y también para experimentar el perdón. En una conferencia dirigida al público europeo, interpretando creativamente el coloquio con Cristo crucificado, tal como lo propone san Ignacio en los Ejercicios, Ellacuría invitó a hacer este coloquio ante los pueblos crucificados. “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 ese 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?”³².

El aporte salvífico de los pueblos crucificados, sin embargo, no se reduce a su denuncia, ya que ellos mismos son también una buena noticia en cuanto son mediadores de perdón, gracia y esperanza. Sobrino se remite de nuevo a la realidad experimentada y experimentable: “A quienes se acercan a ellos, los pobres del Tercer Mundo les abren su corazón y sus brazos, y —sin saberlo— les otorgan perdón. Al permitir que se les acerquen hacen posible que el mundo opresor se reconozca como pecador, pero también perdonado. Y de esta forma, además, introducen en el mundo opresor una realidad humanizante, pero ausente: la gracia, pues el perdón no es logro del verdugo, sino don de la víctima”³³. Se hace visible y experimentable algo de esa “reserva de luz, esperanza y amor” que los pueblos crucificados son para el mundo.

Para Sobrino es un gran milagro que los pueblos crucificados no hayan perdido la esperanza —esperanza contra toda esperanza— y que, en su situación de sufrimiento, aparecen una y otra vez signos de resurrección. Una expresión de ello es el arte de los pobres en celebrar su esperanza: “Si algo no han quitado todavía al pueblo crucificado, es la capacidad de celebrar, de mantener la alegría y el gozo serenos en medio del sufrimiento, pues, como ellos mismos dicen, ‘lo que se opone a la alegría es la tristeza, no el sufrimiento’; y si son expertos en éste, no les ha invadido del todo la tristeza”³⁴. Los pobres han mantenido la esperanza, y esta esperanza los hace también capaces de creer en la resurrección. En los pueblos crucificados ya se encuentran signos de resurrección. Sobrino aplica también a ellos el final esperanzador del cuarto canto del siervo de Yahvé: “(mi siervo) verá a sus descendientes y tendrá larga vida... Por eso... lo contaré entre los grandes” (Is 53,10.12).

32. I. Ellacuría, “Las iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”, en *Escritos teológicos II*, p. 602.

33. J. Sobrino, “Quinto Centenario: pecado estructural y gracia estructural”, *óp. cit.*, p. 54.

34. J. Sobrino, “Meditación ante el pueblo crucificado”, *Sal Terrae* 74 (1986) 99.

En este contexto, en contraste con el concepto de “pecado estructural”, Sobrino acuñó teológicamente el nuevo concepto de “gracia estructural”. Dicha **gracia estructural se manifiesta y se concretiza en una serie de valores**: “El Tercer Mundo ofrece valores que difícilmente se encuentran en otras partes y que con frecuencia son los contrarios a los antivalores del Primer Mundo. En otras palabras, el Tercer Mundo tiene un potencial humanizante porque al menos en principio y muchas veces en la práctica ofrece los siguientes valores: comunidad contra el individualismo, sencillez contra la opulencia, servicialidad contra el egoísmo, creatividad contra el mimetismo impuesto, celebración contra la mera diversión, apertura a la trascendencia contra el romo pragmatismo”³⁵. Los pueblos crucificados ofrecen un gran amor, que se manifiesta sobre todo en sus mártires. Ofrecen fe y crean solidaridad. Finalmente los pueblos crucificados son mediadores de gracia y salvación, en cuanto ofrecen reconciliación a sus verdugos.

Sobrino reconoce que esta exposición antitética de valores y antivalores puede resultar escandalosa y admite con realismo las restricciones: “Indudablemente, no todo el Tercer Mundo es así; de hecho, solo son minorías las que ofrecen activamente los valores descritos, aunque siguen siendo mayorías las que sufren pasivamente y nos ofrecen, así, la gracia de la verdad y de la conversión”³⁶.

Esto no es otra cosa, en definitiva, que retomar el “potencial evangelizador de los pobres” sobre el que los obispos en Puebla dijeron lo siguiente: “El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión, y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Yahvé” (n. 1147).

35. J. Sobrino, “Quinto Centenario: pecado estructural y gracia estructural”, *óp. cit.*, p. 54.

36. *Ibíd.*, p. 55.