

EL CRISTO LIBERADOR DE MEDELLÍN. INCIDENCIA EN LA CRISTOLOGÍA LATINOAMERICANA¹

THE CHRIST OF LIBERATION FROM MEDELLÍN. INCIDENCE IN LATIN AMERICAN CRISTHOLOGY

Jorge Costadoat*

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, jcostado@uc.cl

RESUMEN

La cristología latinoamericana de la liberación depende y sintoniza con las ideas cristológicas de la II Conferencia episcopal latinoamericana. Este artículo es resultado de una investigación en textos de distinta naturaleza: un discurso de Pablo VI al inaugurar la conferencia, una tesis doctoral, artículos de teólogos que, explícitamente, se refieren a los textos cristológicos de Medellín, y a los principales énfasis de la cristología de la liberación desarrollada en América Latina desde entonces. Al finalizar este estudio se comprueba una honda continuidad entre esta cristología y el concepto de un Cristo liberador de los pobres de Medellín.

Palabras clave: Medellín, Jesucristo, liberación, cristología.

¹ Parte de este artículo surgió de la ponencia “Intencionalidad y representación en Tomás de Aquino”, presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista, organizado por la Universidad Santo Tomás en julio de 2016.

* Doctor en Teología asociado al Centro Teológico Manuel Larraín de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile.

ABSTRACT

The Latin American Christology of liberation depends on and tunes in with the Christological ideas of the Second Latin American Episcopal Conference. This paper is the result of a study on texts of different nature: a speech by Paul VI at the opening of the conference, a doctoral thesis, papers by theologians that explicitly refer to the Christological texts from Medellín and, finally, the main emphases of the Christology of liberation developed in Latin America since then. At the end of this study, a deep continuity between this Christology and the concept of a liberating Christ of the poor from Medellín is verified.

Key words: Medellín, Jesus Christ, liberation, Christology.

RECIBIDO EL 23 DE NOVIEMBRE DE 2017.

ACEPTADO EL 03 DE ENERO DE 2018.

1. Introducción

La evangelización de América Latina en los últimos cincuenta años ha dependido estrechamente del Concilio Vaticano II. Por su parte, la II Conferencia general del episcopado de Medellín (1968) bajó a tierra las orientaciones conciliares, realizando una interpretación creativa de sus textos. En lo que a la cristología corresponde, tanto Medellín como la cristología latinoamericana que le siguió, forjaron la imagen de un “Cristo liberador”; novedad probablemente sin par en la historia de la Iglesia.

Al comienzo de esta publicación se recordará la homilía de Pablo VI dirigida a los campesinos colombianos (1968), identificando de un modo impresionante a Cristo con los pobres, palabras que han podido ser muy inspiradoras para los obispos y los teólogos del continente. Se dará cuenta del estudio de Paolo Parise para hacernos una idea de los principales elementos cristológicos de Medellín. En un tercer momento, será revisada la recepción que los cristólogos latinoamericanos han hecho de la cristología del documento. Por último,

se dirá una palabra acerca de la eventual incidencia, y en todo caso sintonía, de la II Conferencia en la cristología de la liberación.

Al término de la investigación que ha supuesto la redacción de este artículo, puedo afirmar que la cristología latinoamericana de la liberación, no sin algunas variaciones, se ha desarrollado en continuidad profunda con el Cristo liberador de los pobres de la Conferencia de Medellín.

2. El discurso olvidado de Pablo VI

La Iglesia latinoamericana no ha hecho suficiente justicia a la homilía de Pablo VI, realizada el 23 de agosto de 1968 en Mosquera. Se trataba de la primera visita de un Papa a América Latina. En esa ocasión, el Santo Padre quiso dirigirse a los campesinos colombianos y de toda América Latina, como si ellos mismos fueran Cristo que merecía que el pontífice los honrara en sus personas. No tengo recuerdo que alguno de los teólogos de la liberación haya hecho referencia a este texto papal, no obstante, contiene los rudimentos claves de la opción por los pobres. Tampoco los obispos en Medellín parecieron caer en la cuenta de la relevancia de estas palabras, ya que las citas que los documentos hacen de la homilía no son las que mejor expresan la visión de Cristo y la opción por Cristo pobre que Pablo VI asumió en aquella ocasión².

El Papa, en aquella oportunidad, comienza estableciendo una relación directa entre la presencia de Cristo en la Eucaristía —había tenido lugar la inauguración del congreso eucarístico— y la presencia de Cristo en los campesinos pobres que lo escuchaban:

Hemos venido a Bogotá para rendir honor a Jesús en su misterio eucarístico y sentimos pleno gozo por haber tenido la oportunidad de hacerlo, llegando también ahora hasta aquí para celebrar la presencia del Señor entre nosotros, en medio de la Iglesia y del mundo, en vuestras personas. Sois vosotros un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo. El sacramento de

² Las citas a la homilía son estas: “La paz”, 3, 5, 7, 19; “Pobreza de la Iglesia”, 2.

la Eucaristía nos ofrece su escondida presencia, viva y real; vosotros sois también un sacramento, es decir, una imagen sagrada del Señor en el mundo, un reflejo que representa y no esconde su rostro humano y divino (Pablo VI, párr.2).

Pablo VI dice a los mismos pobres que ellos son “sacramento” de Cristo, como lo es también la Eucaristía. Los pobres y la Eucaristía guardan una estrecha relación. En la Eucaristía, Cristo se “nos ofrece” de una manera “escondida, viva y real”; en los campesinos pobres, los auditores del Papa, Cristo se manifiesta de un modo visible. En ellos, Cristo “no esconde su rostro humano y divino”. En sus rostros, –habrán de afirmar a futuro Puebla, Santo Domingo y Aparecida– ha de reconocerse el rostro de Cristo. En ellos, Cristo se deja ver porque él está “presente” en sus “personas”. Continúa la cita: “toda la tradición de la Iglesia reconoce en los pobres el sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella”. Una afirmación rotunda como esta, halla en la predicación de Jesús su fundamento, a saber, en el anuncio del evangelio a “cada hombre doliente, hambriento, enfermo, desafortunado, necesitado de compasión, y de ayuda” (cf. Mt 25, 35ss). Cristo es cada uno de estos desdichados. Este es el “humanismo de Cristo”, “según la misteriosa y potente sociología” evangélica. En el tercer párrafo profundiza en lo anterior:

Amadísimos hijos, vosotros sois Cristo para Nos. Y Nos, que tenemos la formidable suerte de ser su Vicario en el magisterio de la verdad revelada por El, y en el ministerio pastoral de toda la Iglesia católica, queremos descubrir a Cristo como redivivo y padeciendo en vosotros. No hemos venido para recibir vuestras filiales aclamaciones, siempre gratas y conmovedoras, sino para honrar al Señor en vuestras personas, para inclinarnos por tanto ante ellas y para deciros que aquel amor, exigido tres por Cristo resucitado a Pedro (Cf. Jn 21, 15ss), de quien somos el humilde y último sucesor, lo rendimos a Él en vosotros, en vosotros mismos. Os amamos, como Pastor. Es decir, compartiendo vuestra indigencia y con la responsabilidad de ser vuestro guía y de buscar vuestro bien y vuestra salvación. Os amamos con

un afecto de *predilección*³ y con Nos, recordadlo bien y tenedlo siempre presente, os ama la Santa Iglesia católica (Pablo VI, párr. 3).

“Vosotros sois Cristo para Nos”. La presencia de Cristo en los pobres a modo de “sacramento” señalada más arriba, alcanza aquí su máxima expresión. Es más, el Papa declara que este reconocimiento aún está de algún modo pendiente: “queremos descubrir a Cristo como redivido y padeciendo en vosotros”. Sus palabras son humildes, refieren a la triple respuesta de Pedro a Jesús, respuesta equivalente a las tres negaciones y, en consecuencia, son ellas un modo de conversión. El Cristo que se manifiesta en los pobres, es el Cristo al cual el Papa ha venido humildemente a honrar. Por otra parte, este homenaje papal incoa la que será la “opción por los pobres”, clave de comprensión de Medellín que Puebla formulará como opción “preferencial” por ellos. “Os amamos con un afecto de predilección”, afirma Pablo VI. Es lo que corresponde a un pastor, a saber, “compartiendo vuestra indignancia y con la responsabilidad de ser vuestro guía y de buscar vuestro bien y vuestra salvación”.

América Latina injusta y violenta es el contexto en que estas palabras fueron pronunciadas. El Papa, en estas circunstancias, tomó partido por las víctimas de la pobreza cuyos rostros en esa homilía tenía delante. Desalentó el recurso a la violencia para superar la miseria del pueblo, pero se declaró solidario de él, hizo un diagnóstico de sus causas y se comprometió en su superación. Continúa en el cuarto párrafo:

Porque conocemos las condiciones de vuestra existencia: condiciones de miseria para muchos de vosotros, a veces inferiores a la exigencia normal de la vida humana. Nos estáis ahora escuchando en silencio; pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad (Cf. Concilio Vaticano II. Const. *Gaudium et Spes* n.88). No podemos desinteresarnos de vosotros; queremos ser solidarios con vuestra buena causa, que es la del Pueblo humilde, la de la gente pobre. Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Lati-

³ El término destacado es mío.

na; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente (Pablo VI, párr.4).

Este verdadero voto de solidaridad de Pablo VI con los pobres de América Latina, el mismo Papa lo explicó en un compromiso que asumió en cinco puntos en esta homilía. No nos detendremos en ellos ahora.

3. Un análisis y descripción de la cristología de Medellín

¿Cuánto pudieron influir las palabras de Pablo VI –independientemente de las citas expresas– en el documento de Medellín? Es muy difícil de saber. ¿Cuánto ha podido influir el Cristo de Medellín en la Iglesia y la teología latinoamericana una vez terminada la conferencia? Tampoco es fácil saberlo. Un campo restringido de indagación es la recepción que hacen de ello otros textos, como son los del magisterio –por ejemplo, Puebla, Santo Domingo, Aparecida–, los de los teólogos o los de tesis.

Una muy buena ayuda de análisis y descripción de la cristología de Medellín es la tesis doctoral de Paolo Parise⁴. El autor aclara que en la II Conferencia no tenemos una cristología propiamente tal, no existe en el texto de Medellín algo así como un capítulo o algunas secciones que tengan por objeto ofrecer un concepto guía de Cristo que oriente líneas pastorales o precava contra posibles desviaciones. En el documento, sin embargo, sí es posible identificar vetas cristológicas significativas. Estas son:

- I. Domina a lo largo del documento la “unidad del proyecto de Dios realizado en Cristo” (Parise, p.65)⁵. Esto implica que la salvación afecta a

⁴ Las traducciones de las citas son mías.

⁵ Parise refiere a Introducción 2, 4, 5; Justicia 4-5; Catequesis 4, 6; Liturgia 2, 5; Movimientos de laicos 8, 9, 12; Sacerdotes 17; Pobreza de la Iglesia 6; Pastoral de conjunto 9; Mensaje 2.

todas las dimensiones del ser humano (cf. Parise, p.66)⁶. La salvación comienza en este mundo y concluye cuando tenga lugar el fin de la historia con el triunfo definitivo de Cristo. De aquí que “las conquistas humanas, las transformaciones del mundo, la promoción humana son anticipaciones parciales de la presencia escatológica de Cristo” (ibid.)⁷. La “unidad del proyecto salvífico” ocurre en virtud del Padre gracias a la “centralidad de Cristo, como sentido, presencia y plenitud de la historia humana” (Parise, p.67)⁸. Creación y redención son “dos momentos de un único plan de Dios” (ibid.).

- II. Otra veta importante, estrechamente vinculada a la anterior, es la idea del “hombre creado en Cristo Jesús”. “(Cristo) es al mismo tiempo origen y destino, punto de partida y de llegada de la verdad y de la dignidad del hombre” (Parise, p.68)⁹. Medellín extrae esta convicción especialmente del Vaticano II (*Gaudium et spes*, 22).
- III. Una tercera idea transversal del documento es la concepción de la “salvación en Cristo como liberación” (Parise, p.69)¹⁰. La idea originariamente es bíblica; sin embargo, ha pasado a convertirse en típicamente latinoamericana. Ello se debe a que “el punto de partida es la mirada de los pastores sobre la realidad latinoamericana contrasignada por la miseria y la opresión de la gran parte de la población, fruto de injusticia” (Parise, p.70).
- IV. El Cristo de Medellín es un “Cristo pobre” que se hace “presente cotidianamente en los pobres” (Parise, p.71)¹¹. Parise cita el documento: “Cristo nuestro Salvador, no solo amó a los pobres, sino ‘siendo rico se hizo

⁶ Parise refiere a Introducción 5.

⁷ Parise refiere a Introducción 5; Catequesis 4.

⁸ Parise refiere a Introducción 5; Justicia 4 y 5; Catequesis 4 y 6; Liturgia 2; Pobreza de la Iglesia 6.

⁹ Parise refiere a Introducción 1; Justicia 4; Educación 9.

¹⁰ El término *liberación*, en referencia a salvación, es usado 27 veces, diez de las cuales en relación a Cristo.

¹¹ Parise refiere a Sacerdotes 27.

pobre', vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre sus hombres" (Pobreza de la Iglesia, 7). La encarnación se cumple en un doble abajamiento: "El Verbo no solo se hizo carne, sino que también se hizo pobre" (Parise, p.72).

- V. También el tema del reino, como centro del ministerio de Jesús, está presente en los documentos de Medellín, aunque no muchas veces¹². El reino de Dios es considerado en perspectiva escatológica, es una realidad futura que, sin embargo, comienza en el presente. Los cristianos deben buscar el reino identificándose con Cristo en su misterio pascual, por cuanto sus esfuerzos humanos por su llegada no deben hacer olvidar que su cumplimiento está aún pendiente.
- VI. Otra veta es el anuncio de Jesús de la buena nueva del Evangelio, lo cual es muy claro en los textos¹³. Este anuncio constituye la misión principal de la Iglesia, que es evangelizar a los pobres tal cual Jesús lo hizo. Jesús es el Evangelio del Padre. En la actual situación de América Latina cobra especial relevancia su dimensión social.

Estas, a nuestro juicio, son las vetas más importantes de las seleccionadas por Parise¹⁴.

¹² Parise refiere a Justicia 5; Liturgia 2; Sacerdotes 27, 30; Religiosos 2, 3, 4.

¹³ Parise refiere a Justicia 3; Educación 6; Juventud 5, 12; Pastoral popular 12, 15; Catequesis 7, 15; Movimientos de laicos 14, Sacerdotes 28; Pobreza de la Iglesia 9; Pastoral de conjunto 18; Medios de comunicación social 7.

¹⁴ Los otros son los siguientes: Cristo Cabeza del cuerpo místico, Cristo sacerdote, imitación de Cristo, experiencia personal de Cristo, semillas del Verbo, Iglesia de Cristo, Cristo y dimensión pascual y servicio de Cristo. La tesis incluye también una sección sobre los "mutuos influjos entre las tendencias cristológicas de los documentos de Medellín y la cristología de la liberación". En este caso se consideran las publicaciones realizadas hasta Puebla (1968-1979).

4. Recepción de Medellín por teólogos latinoamericanos

Varios son los autores que se han referido a la “cristología” de Medellín. Digo “cristología” entre comillas, porque hay conciencia en que el documento no pretendió ofrecer una cristología propiamente tal, aunque sea posible extraer de él algunos elementos cristológicos importantes. Los mismos teólogos que han puesto atención a las menciones de Cristo del documento lo hacen en su determinada perspectiva. No siempre les preocupa dar cuenta de todo lo que dice la II Conferencia sobre Cristo.

Entre los autores que se adentran en el tema, Jon Sobrino aborda los textos cristológicos de Medellín desde la perspectiva de la “imagen” de Cristo (cf. Sobrino, p.33-36). Sobrino deplora una serie de imágenes alienantes de Cristo presentes en el catolicismo latinoamericano (cf. Sobrino, p.29-33) y, por el contrario, celebra que últimamente ha surgido una fe en un “Cristo liberador” (cf. Sobrino, p.26). De Medellín destaca, precisamente, la concreción de la salvación o de la redención como “liberación”. El Hijo de Dios se ha hecho carne para “liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes” (Justicia, 3). La pluralidad de males enunciados por el texto: ignorancia, hambre, miseria y opresión; “en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (ibid.), recuerdan para Sobrino los tipos de males de los cuales liberaba Jesús de Nazaret (a diferencia de lo que después ocurrió en la Iglesia, a saber, concebir “la salvación como salvación de los pecados”). Por tratarse de “esclavitudes”, por otra parte, la obra de Cristo no consiste simplemente en la caridad, sino en la liberación (“rescate mediante el pago de la libertad del esclavo”).

Sobrino descubre en el texto de Medellín un “principio de parcialidad”. El autor recuerda que Cristo, como señala el documento, no solo se encarnó en un ser humano, al hacerse pobre se identificó particularmente con ellos. La universalidad de la salvación no debiera dar pie a la “imparcialidad”. La fe en la encarnación, por el contrario, debiera conducir a una “opción por los pobres”. Además, el teólogo de la UCA deduce de los textos dos “principios hermenéuticos”: la esperanza y la praxis. Cristo está presente en la historia en

conquistas concretas de la humanidad, las cuales son “signos pronosticadores”¹⁵ de la esperanza escatológica. Lo que los seres humanos, en este sentido, hagan por transformar la realidad, constituye un lugar hermenéutico para conocer a Cristo mismo.

Por último, Sobrino encuentra poca base para lo que ha buscado en el documento de Medellín. Este solo tiene una mención indirecta a la “imagen” de Cristo. Solamente afirma que las veces que se rechaza “el don de la paz del Señor”, tiene lugar “un rechazo del mismo Señor” (Paz, 14). El teólogo echa de menos que el texto diga algo más sobre la presencia de Cristo en las “víctimas de la injusticia” (cf. Sobrino, p.36).

Gustavo Gutiérrez no da cuenta de la “cristología” de Medellín, pero lo cita para fundamentar su idea de Cristo liberador del pecado. El teólogo peruano, realza la importancia que da Medellín a la comprensión del pecado como una realidad social, y no solo individual. La II Conferencia habla de la situación del continente como de una “una situación de pecado”¹⁶. El teólogo explica que se trata de un mal social, histórico, de “estructuras opresoras”, de “explotación del hombre por el hombre”, de “dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales” (Gutiérrez, p.223). El pecado es una suerte de “alienación fundamental” que exige una liberación política, aunque esta no sea su única dimensión¹⁷.

Cristo, según Gutiérrez, libera del pecado y de sus consecuencias a todo nivel y de un modo radical. “La liberación radical es el don que aporta Cristo” (Gutiérrez, p.223). Cita a Medellín: “Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado” (Cf. Jn 8, 32-35), la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la

¹⁵ Cf. Introducción, 5.

¹⁶ Cf. Paz 65 y 71.

¹⁷ Gutiérrez, en *Teología de la liberación*, distingue tres nociones de liberación: “liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios” (224).

injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (Justicia, 3). Al entrar el amor de Cristo en las personas, sostiene Gutiérrez, Cristo “vence al pecado” (Gutiérrez, p.223). La liberación es un don de Cristo “que supera toda expectativa” (Gutiérrez, p.224).

La liberación política, en particular, es expresión del reino que se cumple en esta historia sin perjuicio que su realización definitiva sea escatológica. El reino para Gutiérrez también es un don: “Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del reino, que es ante todo un don. Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador es crecimiento del reino, es acontecer salvífico, pero no es la llegada del reino, ni toda la salvación” (Gutiérrez, p.225).

En el análisis de los documentos de Medellín, Vanildo Luiz Zugno toma como punto de partida la cristología latinoamericana y, en particular, la solitud de esta por la búsqueda del Jesús histórico, por su práctica en favor del reino (cf. Zugno, pp.23-51). Para él la principal característica del texto es haber concebido la salvación como liberación, esto es, “la liberación de la situación de pobreza vivida en el continente como realización anticipada, en la historia, de la salvación definitiva en Jesús Cristo” (Zugno, p.26)¹⁸. En adelante dirá: “La de Medellín es una cristología que se construye a partir de un lugar social definido: la liberación de los pobres de su situación de miseria” (Zugno, p.27).

La segunda característica de la “cristología” de Medellín es la de identificar la presencia de Cristo en la liturgia, en las comunidades de fe que dan testimonio y en el “pobre tratado injustamente” (Paz, 3). Según Zugno: “El pobre como lugar de encuentro con Cristo gana en Medellín el estatus de primer principio de discernimiento cristológico, pues este encuentra su fundamento en la opción que el mismo Cristo hizo” (Zugno, p.51). A mi juicio, esta idea clave de la cristología latinoamericana pudo haber estado aún más

¹⁸ La traducción es mía.

presente en el documento, de haber recogido debidamente la homilía de Pablo VI señalada.

Carlos Ignacio González manifiesta que el documento de Medellín recurre a Jesucristo sobre todo para interpretar los acontecimientos de la época. Pero este énfasis de la II Conferencia estaría disperso en el texto, resultando difícil dar cuenta de él.

Sin embargo, a reglón seguido, González afirma:

Creo que, ante todo, la inquietud de la II Conferencia apunta a declarar la correcta comprensión de la obra salvadora de Jesucristo, que ni la restrinja a la intimidad de las almas, ni la desparrame hasta disolverla en la urgencia por liberar a los seres humanos, de manera limitada, en los terrenos socio-económicos y políticos (González, 2006, p.30).

Observo en esto un problema. No se puede negar que el texto de Medellín procura ser equilibrado en sus afirmaciones cristológicas, pero este no ha sido el asunto principal. El documento, más bien, recurre a Cristo para, como dice el mismo González, interpretar la historia y hacerlo en clave de liberación (cf. González, p.29). Esta misma observación crítica vale para la mención que González hace del reino de Dios. La referencia al reino habría pretendido contrarrestar cierto secularismo humanista y al marxismo. Seguramente esta motivación fue efectiva, pero el interés primero de Medellín es otro. Dice el texto:

Ciertamente para la Iglesia, la plenitud y la perfección de la vocación humana se lograrán con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua o triunfo de Cristo, pero la esperanza de tal realización consumada, antes de adormecer debe “avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar una vislumbre del siglo nuevo” (GS, 39). No confundimos progreso temporal y Reino de Cristo; sin embargo, el primero, “en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios” (GS, 39). (Justicia, 5).

Por mi parte comparto las interpretaciones de la “cristología” de Medellín de estos teólogos cuando destacan su orientación liberadora. En virtud del Cristo de la tradición de la Iglesia volcado por completo a la salvación de la humanidad, Medellín infiere que, en las actuales situaciones de esclavitud, de miseria, que han de considerarse un verdadero pecado, su presencia en la historia humana es liberadora. En la praxis de los cristianos por vencer estos males, compromiso histórico decisivo y urgente de cumplir, se revela el plan de salvación de un Dios que no es indiferente ante esta situación.

Si en las anteriores interpretaciones no queda suficientemente claro, debemos decir que el Cristo de Medellín es el resucitado que actúa en la historia y da sentido a esta en perspectiva escatológica. En el “Mensaje a los Pueblos de América Latina” se ofrece un marco representativo de la función que se reconoce a la acción escatológica de Cristo a lo largo del documento:

A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los “signos de nuestros tiempos”. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal.

El Cristo de Medellín, en otras palabras, da sentido a la historia. Hay un “plan de Dios”. Este plan es, en principio, cognoscible no *in recto*, sino en “signos” epocales. Medellín da un ejemplo de estos signos: “las aspiraciones y clamores de América Latina”. Estos son de alguna manera expresión de la acción de Cristo, la cual se verifica en una toma de conciencia colectiva del valor de una “solidaridad fraternal”. Cristo es el sentido de la historia como quien habita y opera dentro de la historia.

Continúa el “Mensaje”:

Este compromiso nos exige vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos. Sólo una pobreza así transparentará a Cristo, Salvador de los hombres, y descubrirá a Cristo, Señor de la historia (2 Cor 8, 9).

El Cristo del documento es un “Cristo liberador”, aunque nunca se use la expresión. El término más utilizado es el de “Cristo”. La expresión “Cristo, Señor de la historia”, aun recibiendo una sola mención en todo el texto también merece valorársela de un modo especial, pues da nombre a la amplia perspectiva de la “cristología” de Medellín. La conexión del Señor de la historia con la pobreza, mediante el repetido recurso a 2 Cor 8,9, radica la posibilidad de interpretación de esta historia. Sin la pobreza de la Iglesia y la solidaridad con los pobres, fundadas en la identificación de Jesús con ellos, no sería posible comprender este plan de Dios. Concordamos con la selección de textos y la interpretación de Alvaro Cadavid Duque, cuya reseña en esta oportunidad hemos omitido (cf. Cadavid Duque, 2007, pp.309-331). En el documento sobre la pobreza de la Iglesia se establece un vínculo inseparable entre Cristo y los pobres:

Dicho todo esto, habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a los que debe responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos.

Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que “siendo rico se hizo pobre”, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres (Pobreza de la Iglesia, 7).

Estas son las únicas menciones de Medellín a los misterios de la vida de Jesús y son, a mí parecer, la brújula interpretativa del documento.

Esta única mención, al mismo tiempo, habla de la importancia de la imagen del Cristo que libera a los pobres y, por otra, evidencia la escasez de referencias a otros aspectos evangélicos de Jesús. Otros tópicos cristológicos claves están ausentes en el documento. No existe en él ninguna mención al “sacrificio” de Cristo. Se utiliza el término *pasa* designar el sacrificio de la praxis cristiana

en general, pero la dimensión sacrificial o expiatoria de Cristo no aparece. Tampoco existe una preocupación por probar la identidad divina de Jesús. En las siguientes conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida se procura que no se olvide la doctrina sobre esta identidad. La cristología de Medellín se concentra directamente en la liberación que la Iglesia del postconcilio latinoamericano buscaba.

5. Sintonía de la cristología latinoamericana con Medellín

Si el título del Cristo de los documentos de Medellín ha podido ser “Jesucristo liberador”, este ha sido, sin duda, el de la cristología latinoamericana¹⁹.

En el caso de la cristología de la liberación, la novedad mayor ha consistido en que este título proviene de un compromiso histórico de “seguimiento” de un Cristo que optó por los pobres. La cristología latinoamericana arranca de una praxis de fe en Cristo en un continente que oprime a los pobres. El título de “Jesucristo liberador” no es una conclusión exegética. Ella se establece en circularidad hermenéutica: el Cristo que acudió a liberar a los más diversos oprimidos en su época ilumina la praxis liberadora de la Iglesia de los pobres y de los cristianos de hoy, y viceversa. Esta praxis actual ayuda a redescubrir la praxis de Jesús del Nuevo Testamento. La cristología de la liberación declara abiertamente su “interés” histórico. No pretende ser neutral, al contrario, sospecha de las pretensiones de neutralidad de cristologías que no confiesan los intereses particulares a los que responden. Los cristólogos latinoamericanos denuncian la utilización de la religión, y de las teologías subyacentes a la fe del pueblo cristiano, pues estas pueden motivar una resignación ante el sufrimiento y la opresión.

Este problema ha cobrado importancia a propósito del asunto de las “imágenes” de Cristo presentes en la religiosidad popular. Según Jon Sobrino las imágenes de Cristo del pueblo cristiano y las promovidas oficialmente por la

¹⁹ Cf. en bibliografía al final menciono algunos títulos míos publicados anteriormente.

Iglesia son alienantes. Se trata de imágenes en gran medida docetas, pues proyectan una idea abstracta de Jesús (cf. Sobrino, pp.26-33). Por otra parte, la devoción al Cristo en cruz, la más importante de las expresiones de fe cristológica, a lo más sirve de consuelo a los pobres por la opresión que sufren. En ella encuentran fuerza para soportar las injusticias que se les imponen, pero no les ayuda a luchar contra ellas. Este planteamiento teológico ilustrado acerca de la fe latinoamericana en Cristo no es compartido por todos los autores. J.C. Scannone, por ejemplo, descubre en la fe popular en Cristo salvador, expresada en términos más vitales y simbólicos, auténticas fuerzas de lucha contra las adversidades de la vida (cf. Scannone, pp.237-239). Lo mismo piensan autores iberos en EE.UU. como R. Goizueta, a propósito de la devoción a Cristo en cruz (cf. Goizueta, pp.63-73).

La cristología de la liberación, en este punto, ha dependido del desarrollo del discurso sobre Dios de Juan Luis Segundo. El jesuita uruguayo tempranamente sostuvo que es mucho más relevante la antítesis “fe-idolatría” que la “fe-ateísmo”. La primera, afirma, es más radical que la segunda. “En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego *si* algo real corresponde o no a esa imagen” (Segundo, p.22). El asunto fundamental es práctico. ¿De qué Dios se habla cuando se habla de Dios? ¿A qué mueve tal o cual imagen de Dios? J.L. Segundo influyó en los demás teólogos de la liberación en este punto. Su influencia, como se ha visto arriba, llevó a preguntarse por la imagen de Cristo y el tipo de seguimiento que podría seguirse de ella.

Es este interés por fundamentar un seguimiento de Cristo liberador, lo que ha conducido a la cristología latinoamericana a recuperar al Jesús histórico. La búsqueda del perfil histórico de Jesús, sobre todo por comprender las características de su praxis, ha pasado a constituir en el punto de partida del método, aunque bajo otro respecto el punto de partida sea la fe actual en él. En este sentido, el cristólogo latinoamericano relaciona una historia con otra; la de la comunidad a la que pertenece y la de Jesús. El teólogo no podría hacer teología sin fe, una fe comprometida con los pobres y su liberación; fe que,

por otra parte, radica en una Iglesia que cree en el Jesús que creía que Dios ama a los pequeños y opta por los pobres. Los estudios exegéticos acerca de lo que sea posible saber del Jesús de la historia son valorados por los cristólogos latinoamericanos, especialmente lo referente a la praxis de Jesús, la praxis que el mismo Jesús quiso que fuera proseguida.

A este respecto, el concepto de reino de Dios adquiere una enorme importancia. El reino anunciado a los pequeños y los pobres constituye el criterio organizador de la cristología de la liberación. Esta no se centra en los títulos que Jesús recibió en su vida o que la Iglesia le aplicó a posteriori, lo cual no significa que se desinterese por su persona. Pero la persona de Cristo es vista en la óptica de la misión recibida del Padre de instaurar el reino. La experiencia espiritual personal de Jesús cuyo centro fue su *Abba*, es central; en ella hay espacio para los demás. Jesús creyó en un Dios Padre de muchos hijos, su fe en él lo movió a enseñar a sus discípulos el “Padre nuestro” y a cuidar a los enfermos, marginados y pecadores como su Padre lo hace.

Este modo de ser de Jesús, revelador del Dios verdadero, distinto de los ídolos de la muerte, fue la causa exacta de sus polémicas y choques con las autoridades religiosas de su tiempo, especialmente los fariseos y los saduceos, la aristocracia de Jerusalem. Y, en definitiva, con las autoridades romanas que aplacaron drásticamente un conflicto en desarrollo.

La cristología de la liberación se estructura escatológicamente. El reino que Jesús predicó, y que inauguró con su praxis, constituyó y constituye el horizonte histórico mayor en el cual, y en función del cual, la praxis de seguimiento de Cristo tiene sentido. Al final de la historia habrá un juicio. Entonces el “rey eterno” rehabilitará a los pobres y a los sufrientes (Mt 25, 31-46). De aquí que la praxis cristiana extrae su fuerza de la esperanza en el Cristo resucitado al que el Padre hizo justicia. La resurrección es justicia para los ajusticiados injustamente. De aquí que una de las notas de la fe en ella consista en “bajar de la cruz a los crucificados”.

La cruz, por otra parte, es vista como un cuestionamiento a Dios mismo que no puede ser fácilmente acallado. Entre el grito de Jesús y las preguntas por la bondad de Dios de los crucificados de la historia, hay un vínculo estrecho que nadie puede romper. El tema ha sido planteado por Leonardo Boff en términos pastorales: “¿Cómo hablar de la cruz a los crucificados?” (cf. Boff, pp.81-96). La cristología de la liberación encuentra a Cristo en los pobres de hoy, en ellos descubre al crucificado. En ellos, también, ve al Siervo sufriente que, contra toda apariencia, trae la salvación. La cristología de la liberación halla su lugar hermenéutico en un “pueblo crucificado” (Sobrino, p.321). “Pueblos mártires”, que han hecho entender que Jesús ha sido el mártir por antonomasia.

Este Jesús de la historia –recuperado por la exégesis y el seguimiento de Cristo–, obliga a recomprender la humanidad del Hijo de Dios. La cristológica clásica que ha puesto su foco de interés en la inculturación helénica no pierde su valor, pero es sometida a crítica y, en virtud de esta crítica, puede dar aún más de sí misma. Cristo no solo ha sido “verdaderamente hombre”, sino que ha sido el “hombre verdadero”. La cristología de la liberación completa, en cierto sentido, la indicación dogmática fundamental de Nicea y de Calcedonia acerca de la profundidad de la humanidad de Jesús. En las formulaciones patrísticas siempre ha podido quedar larvado el docetismo y el monofisismo, dando origen a imágenes motivantes de una fe alienante en Cristo. Los teólogos de la liberación subrayan que la encarnación no ha consistido solamente en que el Hijo “se hizo hombre”, sino sobre todo que “se hizo pobre” (2 Cor 8, 6). La identificación perfecta de Dios con el hombre pobre Jesús se convierte en el principio más profundo de liberación posible. Cristo se identifica así con las víctimas concretas de un pecado social y no solo individual. Solo la liberación expresa en todo su ancho la pretensión de salvación de la fe cristiana. El Hijo hecho hombre es, en concreto, el “Hermano universal” que procura la reconciliación desde los pobres.

Por esta vía han podido desarrollarse cristologías feministas latinoamericanas, cristologías sensibles a las demandas de los pueblos originarios y de los afroamericanos, o abiertas al diálogo interreligioso.

6. Conclusiones

La relación establecida entre Medellín y la cristología de la liberación arroja dos conclusiones contundentes. Puede decirse, en primer lugar, que el Cristo del postconcilio es “liberador”. Tanto la cristología implícita de la II Conferencia como la explícita de los teólogos están orientadas soteriológicamente. Ambas, aún más, procuran verificar la salvación escatológica como liberación intrahistórica. El título más adecuado para llamar al salvador es “Cristo liberador”. El término tal cual no es usado por Medellín, pero sin duda este es su concepto. La cristología latinoamericana, por su parte, suele llamarle “Jesucristo liberador”.

En segundo lugar, debe decirse que los destinatarios primeros de esta liberación son “los pobres”. Medellín y la cristología de la liberación vinculan estrechamente a Jesús pobre, al Hijo hecho pobre (2 Cor 8, 9), con los pobres latinoamericanos y una Iglesia que ha de ser pobre y optar por los pobres para cumplir su misión. Llama la atención que esta sea la única mención de Medellín acerca de la vida terrena de Jesús. En la cristología de la liberación el reino anunciado por Jesús a los pobres hace de principio estructurante de todos los demás contenidos.

Merece destacarse en esta oportunidad, la importancia que la cristología de la liberación ha dado, por su parte, al “seguimiento de Cristo”. La búsqueda del Jesús de la historia que fue necesaria desarrollar –a saber, la ilustración acerca de los misterios de la vida de Cristo y su relación con el misterio pasual–, se ha orientado a fundar un proseguimiento de la praxis liberadora de Jesús. Desde un punto de vista epistemológico, esta cristología sostiene que las fuentes neotestamentarias que hablan de Jesús son comprendidas cuando se lo sigue.

El estudio realizado deja planteada también una pregunta: ¿No ha perdido fuerza en la cristología de la liberación la visión amplia de la historia de Medellín? En los textos de la II Conferencia la idea de “Cristo, Señor de la historia” abre el horizonte a la necesidad de auscultar los signos de los tiem-

pos. El misterio de Cristo funge de horizonte y de criterio la interpretación de una historia que ha de tener sentido para la humanidad en su conjunto, y en primer lugar para los oprimidos por la injusticia. Una nueva investigación pudiera indagar este asunto.

Por último –lo hemos dicho ya– se echa en falta, tanto en el documento de Medellín como en la cristología de la liberación, menciones de reconocimiento a las palabras de Pablo VI en Mosquera (1968). Es altamente significativo que la primera vez que un Papa puso los pies en América Latina, lo haya hecho, para identificar estrechamente a Jesús con los pobres, y para sumarse a la superación de la miseria. Pues, por otra parte, esta idea del Papa es consistente con la cristología latinoamericana implícita y explícita de los últimos cincuenta años.

BIBLIOGRAFÍA

- Boff, Leonardo. (1998) “Cómo predicar la Cruz hoy en una sociedad de Crucificados”. *Nuevo Mundo* 1988: 81-96.
- Cadavid, Duque. (2007) “La cristología en el documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida”, *Cuestiones Teológicas*, vol. 34, 309-331.
- Costadoat, Jorge. (2012) “Seguimiento de Cristo en América Latina”. *Gregorianum*, 93 (3), 573-592.
- _____.(2017) “Christologie de la libération”. en M. Cheza, L. Martínez et P. Sauvage, *Dictionnaire historique de la Théologie de la libération*, Lessius, Namur 2017 : 141-145.
- _____.(2016) “Seguimiento de Cristo”. *Theologica Latinoamericana Enciclopedia Digital*: 2016: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.
- Goizueta, Roberto. (2009) *Caminemos con Jesús. Hacia una teología del acompañamiento*, Convivium Press: Colombia.
- Gutiérrez, Gustavo. (1990) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme: Salamanca.
- González, Carlos Ignacio. (2006) *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano*. México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa.
- Pablo VI. “Peregrinación apostólica a Bogotá. Santa Misa para los campesinos colombianos. Homilía del Santo Padre Pablo VI”. *La Santa Sede*. 23 ago. 1968. Web. 17 oct. 2017 <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html>
- Parise, Paolo. (2010) *Cristologie delle Conferenze generali dell'episcopato dell'America Latina e Caraibi da Rio de Janeiro ad Aparecida*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.

- Scannone, Juan Carlos. (1990) *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires.
- Segundo, Juan Luis. (1969) *Nuestra idea de Dios*, Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- Sobrino, Jon. (1991) *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta.
- Zugno, Vanildo Luiz. (2009) “Sobre la cristología en los documentos de las cuatro conferencias”. *Cadernos da ESTEF*: 23-51.