

Profecía y martirio. La experiencia martirial de la Iglesia en América Latina a la luz de Ap 11,1-13

Prophecy and Martyrdom. Martyrdom Experience in the Latin American Church in the Light of Rev 11:1-13

Jorge Alberto Fuentes Fuentes

Univ. Católica de Lovaina la Nueva (Bélgica)

Recibido: 21 noviembre 2018

Aceptado: 18 febrero 2019

Resumen: Al tratar de comprender adecuadamente el fenómeno de la persecución y del martirio en la Iglesia en América Latina, particularmente en la segunda mitad del siglo XX, es necesario remitirse a las persecuciones sufridas por los cristianos en los primeros siglos. Pero también hay que tomar en cuenta algunos elementos característicos propios de la experiencia martirial en nuestros días. En este artículo se intenta poner en evidencia la relación de causalidad entre el profetismo, especialmente la denuncia profética de las injusticias sociales, y la persecución y el martirio de los cristianos en América Latina. Para lograr este objetivo, se parte del texto de Ap 11,1-13, un pasaje en el que el rol profético de la Iglesia y de sus mártires es presentado sobre el trasfondo del ministerio profético en Israel.

Palabras clave: Profecía, profetismo, testimonio, persecución, martirio, la Iglesia en América Latina, el libro del Apocalipsis

Abstract: In order to understand appropriately the phenomenon of persecutions and martyrdom in the Latin American Church, particularly in the second half of the twentieth century, we have to refer to persecutions Christians suffered during the first centuries. But it is also necessary to consider a few characteristic elements of the contemporary martyrdom experience. Among these elements, in this article we propose to put in evidence the relation of causality between prophetism, specially the prophetic denunciation of social injustices, and the persecution and martyrdom of Latin American Christians. To reach this goal, we base ourselves on Rev 11,1-13, a passage where the prophetic role of the Church and their martyrs is shown on the background of prophetic minister of Israel.

Keywords: Prophecy, prophetism, testimony, persecution, martyrdom, the Church in Latin America, the Book of Revelation

El presente artículo se propone reflexionar acerca de la relación causal entre la misión profética y la experiencia martirial vivida por la iglesia latinoamericana a la luz del texto de Ap 11,1-13. Este conocido pasaje, en el que Juan relata su visión sobre los “dos testigos” enviados por Dios a profetizar a la “gran ciudad”, se sitúa en continuidad con la tradición bíblica sobre la misión de los profetas de Israel; por esta razón, parece pertinente comenzar reseñando algunos de los elementos esenciales sobre dicha tradición.

1. PROFECÍA, TESTIMONIO Y MARTIRIO EN LA SAGRADA ESCRITURA

Hay que señalar, ante todo, que el “martirio”, en su sentido original bíblico de “testimonio”, guarda un vínculo muy estrecho con la “profecía”, a tal punto que se puede sostener que ambos términos pertenecen al mismo campo semántico¹. Este vínculo se explica, entre otras razones, por el hecho de que el profeta es elegido y enviado por Dios para dar “testimonio” público de él ante el mundo (Miq 1,2; Jer 29,23; Mal 3,5); esta misión puede resultar muy difícil y arriesgada, sobre todo cuando la misma tiene lugar en momentos de gran infidelidad por parte del pueblo. De ahí que el profeta bíblico sea descrito por lo general como signo de contradicción, como una especie de conciencia crítica para la sociedad de su tiempo, especialmente para aquellos que detentaban el poder político o religioso; no es extraño, por lo tanto, que la misión del profeta provoque diversas reacciones negativas, las cuales pueden ir desde el rechazo frontal a su mensaje hasta la persecución violenta. Estas características corresponden lógicamente a los verdaderos profetas y no a los falsos, que también los

¹ Sobre el origen del término “profeta” y el significado del léxico relativo a la “profecía”, se puede consultar: J. Dheily, “Prophètes”, *Dictionnaire biblique*, Paris 1964, 966-972. Por lo que respecta a los vocablos derivados de la raíz griega *martyr*, hay que hacer notar que la mayoría de sus ocurrencias bíblicas se refieren a la noción de “testimonio”, en el sentido originario de referir lo que se ha visto y oído, sobre todo en el ámbito jurídico-forense. Dicho esto, hay que señalar que esta terminología experimenta en la Sagrada Escritura un proceso de enriquecimiento semántico en razón de su uso específicamente religioso. Especialmente en el NT, este lote de vocablos tiene en algunos casos una connotación “martirológica”. Sobre este punto, ver: B. Gilliéron, “Μάρτυς”, *Dictionnaire biblique*, Poliez-le-Grand 1998, 218 ; S.-Th. Pinckaers, *La spiritualité du martyre...Jusqu'au bout de l'amour*, Paris 2000, 44-54.

había en Israel. Sobre esta última cuestión, merece la pena hacer algunas puntualizaciones.

a) Verdaderos y falsos profetas

Desde los mismos comienzos del movimiento profético, el enfrentamiento con los poderes establecidos se convirtió en una de las principales características de los profetas enviados por Dios; los falsos profetas, por el contrario, preferían aliarse con los gobernantes de turno. Un buen ejemplo de ello lo constituyen los llamados profetas áulicos o profetas de la corte, quienes tenían originalmente el encargo de transmitir al rey la voluntad de YHWH (cf. 2 Sam 7,1-17; 1 Cr 17,1-15); sin embargo, movidos por sus propios intereses, algunos de ellos se desviaron de esta misión y se dedicaron más bien a adular a los poderosos de la nación (cf. 1 Re 22; Jr 28)². Asimismo, para evitar el rechazo del pueblo, los falsos profetas evitaban hablar de las catástrofes que se avecinaban; en lugar de ello, anunciaban un futuro promisorio, extraviando de esta manera a la gente. Esta estrategia, basada en la mentira y el engaño, es condenada vigorosamente por los verdaderos profetas (Jr 28,15; 29,30).

Otro de los rasgos que caracteriza a los falsos profetas es su crítica permanente contra la misión llevada a cabo por los profetas enviados por Dios. Muchas veces esta crítica sembraba ciertas dudas sobre la autenticidad del ministerio de los verdaderos profetas. Es por ello que se establecen algunos criterios fundamentales para hacer un adecuado discernimiento en esta materia (Dt 18,15-22; Ez 30,33); los mismos profetas de YHWH se vieron obligados a defenderse de estos ataques; en este sentido, como sostiene P. Ganne, los profetas deben luchar sobre dos frentes: “Contra las ‘Naciones’ y contra Israel, contra los ídolos y las ideologías paganas que atacan desde fuera la fe profética, y también contra los ‘falsos profetas’ al interior mismo del pueblo de Israel”³. Dicho

² J. Dheilly, “Prophètes”, 966.

³ “Contre les ‘Nations’ et contre Israël, contre les idoles et les idéologies païennes qui attaquent du dehors la foi prophétique, et aussi contre les ‘faux prophètes’, à l’intérieur même du peuple d’Israël” (P. Ganne, *Le pauvre et le prophète*, Québec 2003, 73); B. Häring, *Vrais et faux prophètes*, Paris 1971, 54 ; J. Asurmendi, *Le prophétisme. Dès origines à l’époque moderne*, Paris 1985.

sea de paso, la historia de los profetas de Israel se ha repetido no pocas veces en la historia del cristianismo. Basta recordar algunos casos emblemáticos de teólogos o pastores, entre los que se cuentan algunos mártires, que no solo tuvieron que sufrir los ataques de los enemigos de Dios, sino también la sospecha y la hostilidad de parte del magisterio eclesiástico. Es verdad que la mayoría de ellos ya han sido “rehabilitados” e, incluso, beatificados o canonizados⁴. El tiempo se ha encargado muchas veces de confirmar la autenticidad de su carisma profético.

Es útil aclarar además que el hecho de que la confrontación y el conflicto aparezcan frecuentemente asociados al ministerio profético, esto no significa que el profeta pueda ser definido como una persona “anti-sistema”, es decir, como alguien que busca y provoca deliberadamente el conflicto con los poderes establecidos; esto sería, por otra parte, un contrasentido, tal como lo ejemplifica la dramática confesión hecha por Jeremías sobre el enorme sufrimiento que le causaba el rechazo y el conflicto a los que debía enfrentarse a causa de su misión (Jr 15,10-11). El conflicto es más bien la consecuencia inevitable de su denuncia profética de las injusticias cometidas por los líderes políticos y religiosos, así como de las infidelidades e ingratitudes cometidas por el pueblo (cf. 1 Re 21,1-26; Am 7,12-13; Is 42,18-25). El sufrimiento y la muerte violenta del Siervo de YHWH, cuya misión es ampliamente descrita en los llamados “cánticos del Siervo” del libro del profeta Isaías (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), representa sin duda un símbolo paradigmático a este respecto⁵; en el último de estos cuatro cánticos se revela de manera particular el drama que caracteriza la vida y la misión del Siervo y, por extensión, el sufrimiento que entraña la misión de la mayoría de los profetas enviados por Dios en el transcurso de la historia de Israel; uno de ellos, el profeta Jeremías, ha sido considerado por algunos estudiosos como la encarnación histórica de la figura del Siervo de YHWH, debido al innegable paralelismo existente entre

⁴ En relación con esta temática, específicamente sobre algunas figuras contemporáneas que debieron sufrir la persecución o la condena de la propia Iglesia, se puede consultar: E. Bianchi, *Chemins d’humanité. Les beatitudes*, Paris 2013, 150-151. A. Melloni, “Sufrir a causa de la Iglesia: una coyuntura del catolicismo contemporáneo”, *Concilium* 299 (2003) 121-136;

⁵ A. Gelin, “Les origines bibliques de l’idée du martyr”, *Lumière et Vie* 36 (1958) 123-129.

la misión de ambos personajes (Jr 4,9-10)⁶. Como se sabe, Jeremías fue juzgado y condenado a muerte a raíz de sus célebres invectivas en contra del Templo, las cuales suscitan la reacción violenta de los sacerdotes y de los profetas “oficiales” de la época. Sentenciado a muerte, al final se libra de ser ejecutado (cf. Jr 26,7-11); sin embargo, este episodio se convierte en el símbolo del rechazo que el profeta deberá sufrir a lo largo de toda su misión, especialmente durante su ministerio en la ciudad de Jerusalén⁷.

b) La tradición del profeta perseguido

Según la perspectiva reseñada en la argumentación precedente, la muerte violenta puede ser a veces la consecuencia última de los riesgos asumidos por el profeta en el cumplimiento de su misión; este fue el caso, por ejemplo, del profeta Urías, asesinado por el rey Joaquín (Jr 26,20-23), y el de Zacarías, hijo de Jehodías, ejecutado por órdenes del rey Joás (2 Cro 24,17-22). La tradición sobre el profeta perseguido es atestiguada además en otros lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento (1 Re 18,17; Jr 26,8-24; Mt 5,11-12; 23,30-33.37-39; Lc 13,34-35; Hch 7,52ss; Ap 11,1-13). En esta línea, es muy ilustrativo el lapidario *apóstrofe* de Jesús a Jerusalén, pasaje en el que se lee: “¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido!” (Mt 23,37-38). Jesús sitúa aquí su misión en continuidad con la misión de los profetas

⁶ “Dans la tragédie qui aboutit à la mort du Serviteur de Yahvé, telle qu’elle est annoncée en Is 53, se reflètent toutes les souffrances endurées par les prophètes persécutés, notamment celles de Jérémie, et également, semble-t-il, toutes les ignominies qu’a dû subir le peuple choisi écrasé par l’exil” (A. Feuillet, “Les martyrs de l’humanité et l’Agneau égorgé. Une nouvelle interprétation de la prière des égorgés en Ap 6,9-11”, *Nouvelle revue théologique* 99 [1977] 189-207, 203). Sobre esta misma temática, ver también: F. Mies, “Le Fils et Serviteur humilié”, *Christus*208 (2005) 429-438; C. Mesters, “El Siervo de Yahvé. La sufrida resistencia de los pobres, espejo de la justicia de Dios”, *Concilium* (299) 75-83; C. Carbullanca, “El cántico del Siervo de Dios. Teología del martirio versus teología sacrificial”, *Concilium* 352 (2013) 589-600; F. Varo, *Los cánticos del Siervo en la exégesis hispano-hebraica*, Córdoba (España), 1993; P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la critique à l’herméneutique*, Paris 1981.

⁷ A. Mello, *Le courage de la foi. Jérémie, prophète pour un temps de crise*, Paris 2007, 41.

perseguidos de Israel. Esta misma tradición, especialmente la relativa a los cánticos del Siervo de YHWH del Déutero-Isaías, ofrece a los primeros cristianos y a los autores neotestamentarios una de las claves principales para interpretar la Pasión y la muerte violenta de Jesús⁸. Esta línea de interpretación aparece explícitamente desarrollada, por ejemplo, en el discurso del diácono Esteban en el libro de los Hechos de los Apóstoles⁹.

Por otra parte, y tal como se intenta demostrar en el presente artículo, en Ap 11,1-13 el testimonio profético de los cristianos en el mundo es presentado a la luz de la misión de los profetas de Israel; de esta manera, el autor del Apocalipsis se propondría expresar la fuerza y la radicalidad del testimonio cristiano, sobre todo del testimonio “martirial”¹⁰. Como sostiene Ch. Rowland, en la visión del capítulo 11 del Apocalipsis y, más precisamente, bajo el simbolismo de los “dos testigos” la Iglesia recibe un paradigma, un prototipo del verdadero testigo profético enviado por Dios para dar testimonio de él ante el mundo. El ministerio profético de estos “dos testigos” es descrito con algunos rasgos que evocan la misión de Moisés y Elías. Su misión tiene lugar en la “gran

⁸ J. Assmann, *Le monothéisme et le langage de la violence. Les débuts bibliques de la religion radicale*, Montrouge Cedex (France) 2018, 128.

⁹ Específicamente en Hch 7,51-52, leemos: “¡Duros de cerviz, incircuncisos de corazón y de oídos! ¡Vosotros siempre ofrecisteis resistencia al Espíritu Santo! ¡Como vuestros padres, así vosotros! ¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Ellos mataron a los que habían anunciado de antemano la venida del justo, de aquel a quien vosotros habéis traicionado y asesinado”.

¹⁰ Cabe precisar que en el Apocalipsis de Juan no encontramos todavía la distinción entre lo que podríamos denominar el testimonio cristiano “ordinario” y el testimonio “martirial”. En realidad, resulta difícil establecer el momento preciso en que se establece dicha distinción; lo que parece claro es que la misma es posterior a la época de la redacción del Apocalipsis. La ambivalencia semántica del vocablo “mártir” se puede constatar en el siguiente pasaje de Orígenes: “Quien da testimonio de la verdad, ya con palabras, ya con actos, tiene derecho a ser llamado mártir, pero entre los hermanos, llevados por su amor a los que lucharon hasta la muerte, se ha establecido la costumbre de llamar mártires a quienes testimoniaron a favor del misterio de la piedad con la efusión de su sangre” (Orígenes, *In Ioannem*, II, 210: PG 14, 176). Sobre esta misma cuestión, se pueden consultar también los siguientes estudios: A. A. Trites, “Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse. A Semantic Study”, *Novum Testamentum* 15 (1973) 72-80; B. Dehandschutter, “The meaning of Witness in the Apocalypse”, en: J. Lambrecht (ed.), *L'apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Gembloux-Leuven 1980, 283-288.

ciudad” (11,8), símbolo de una sociedad injusta, hostil a Dios y a sus enviados; de hecho, según el relato del vidente de Patmos, la Bestia que surge del mar hace la guerra a los testigos-profetas, los vence y los asesina (11,3). El trágico desenlace de su misión puede interpretarse en el sentido de que el testimonio profético deber ser dado siempre y en toda circunstancia, incluso cuando el mismo pueda desembocar en el martirio¹¹.

En base a los razonamientos anteriores, parece lícito afirmar que la experiencia martirial vivida en América Latina se asemeja en muchos aspectos a la de los “dos testigos” descritos en la visión de Ap 11. En efecto, en la segunda mitad del siglo pasado, muchos cristianos latinoamericanos fueron perseguidos y asesinados a causa de su testimonio profético en un contexto de injusticia social como el que reinaba en la “gran ciudad”. Dicho sea de paso, el martirio padecido por los cristianos en América Latina en la segunda el siglo XX se inscribe en el trágico balance de uno de los siglos más sangrientos de la historia: dos guerras mundiales, persecuciones sistemáticas de minorías étnicas o religiosas, genocidios, etc. La sangre de los innumerables mártires cristianos se mezcló, pues, con la de millones de otras víctimas inocentes. Se podría decir en este sentido que los diez mártires del siglo XX, cuyas estatuas se encuentran en la Abadía anglicana de Westminster, representan a todos los hombres y mujeres sacrificados por las más feroces dictaduras que haya conocido la humanidad en toda su historia¹². Entre estos diez mártires se encuentra el obispo Oscar Romero, uno de los nombres más conocidos de los muchos que forman parte del “martirologio latinoamericano”¹³; entre ellos figuran varios otros obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas y, por supuesto, una multitud inmensa y anónima de hombres y mujeres de toda clase y

¹¹ Ch. Roland, “Garder vivante la dangereuse vision d’un monde de justice et de paix”, *Concilium* 220 (1988) 89-101, 97.

¹² Sobre este punto, ver: A. Ricardi, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Milano 2009 ; D. Rance, *Un siècle de témoins. Les martyrs du XX^e siècle*, Paris 2000.

¹³ M. Cheza, “Martyre”, en: M. Cheza, L. Martínez Saavedra- P. Sauvage (eds.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*, Namur 2017, 301-308 ; U. Vanni, *Apocalisse, libro de la rivelazione. Egesi biblico-teologica e implicazioni pastorali*, Bologna 2009, 113; J. de Broucker, “Éruption prophétique dans l’Église en Amérique latine”, en: A. Vauchez (ed.), *L’intuition prophétique. Enjeu pour aujourd’hui*, Paris 2011, 110.

condición¹⁴. En esta línea, existe el deber de dar nombre a todas las víctimas anónimas, pero también conservar vivo el testimonio de los que fueron asesinados a causa de su fe; es necesario, además, profundizar en el significado de la experiencia martirial en vistas a una mejor comprensión de la naturaleza y la misión de la Iglesia. En efecto, la Iglesia de Jesús es, por naturaleza, una “Iglesia mártir”, nacida de la cruz y llamada a reproducir en su vida y misión la forma *kenótica* asumida por el Hijo de Dios, obediente hasta la muerte¹⁵. La identidad de la Iglesia está de tal modo vinculada a la experiencia martirial que se ha llegado a sostener, con justa razón, que una Iglesia que olvida a sus mártires de ayer o no reconoce a los mártires de hoy, no puede reivindicar su condición de ser la Iglesia de Jesucristo¹⁶. Por otra, para cumplir con la misión confiada por Jesús, la Iglesia necesita ser creíble ante los ojos del mundo. Por consiguiente, el martirio, en cuanto signo inequívoco de credibilidad, tiene una importancia capital para la Iglesia de todos los tiempos.

Hechas las precedentes valoraciones generales, pasamos a examinar a continuación el texto bíblico en el que se inspiran fundamentalmente las presentes reflexiones.

3. TESTIMONIO PROFÉTICO Y MARTIRIO EN AP 11,1-13

Según la óptica teológica del libro del Apocalipsis, el testimonio de Jesús, secundado por los cristianos, gracias a la fuerza del Espíritu Santo se transforma en profecía. En esta línea argumentativa, Vanni sostiene que, partiendo del testimonio de Jesús y en

¹⁴ Como escribe el obispo Pedro Casaldáliga en un pasaje de su *carta abierta* los mártires latinoamericanos: “Os recordamos uno a uno, una a una, y no decimos ahora ninguno de vuestros claros nombres, para deciros a todos y todas en un solo golpe de voz, de amor y de compromiso: ¡nuestros mártires! Mujeres, hombres, niños, ancianos, indígenas, campesinos, obreros, estudiantes, madres de familia, abogados, maestras militantes y agentes de pastoral, artistas y comunicadores, pastores, sacerdotes, catequistas, obispos...Nombres conocidos y ya incorporados a nuestro martirologio o nombres anónimos pero grabados en el santoral de Dios” (P. Casaldáliga, “Carta abierta a nuestros mártires”, en *Concilium* 299 [2003] 171-173, 172).

¹⁵ E. Peterson, *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 71-101.

¹⁶ R. Etchegaray, *J'avance comme un âne... "A temps et à contre-temps"*, Paris 1984, 188.

virtud de “una ulterior presión del Espíritu, el testimonio dado por los cristianos ante el mundo se convierte en profecía. Se tiene así, por la mediación del cristiano mismo, un paso del testimonio de Jesús a la profecía”¹⁷. En Ap 19,10, se puede leer: “*El espíritu de la profecía es el testimonio de Jesús*”. Esta frase sintetiza, en buena medida, el argumento desarrollado en Ap 11,3-13.

a) Presentación general del texto

Es pertinente comenzar situando el pasaje en cuestión en su contexto inmediato; se trata justamente de la descripción de la misión profética de Juan (10,8-11,2); este relato de la misión del vidente de Patmos prepara, de hecho, la entrada en escena de los “dos testigos”, los cuales se convierten a su vez en paradigmas del testimonio profético de toda la Iglesia. Estos dos personajes son llamados “testigos” (v.3) y “profetas” (v.10); su misión consiste igualmente en “profetizar” (v.3) y “dar testimonio”; esta misión tiene como desenlace la muerte violenta de los dos testigos. En este pasaje se puede descubrir, por tanto, una clara relación causal entre la misión profética y el testimonio “martirial”. De hecho, según la perspectiva del Apocalipsis de Juan, el testimonio de los cristianos en el mundo se lleva a cabo bajo el signo del martirio¹⁸. Por lo que concierne al trasfondo veterotestamentario al que remite nuestro texto, se pueden destacar algunos de los datos más relevantes. Así, por ejemplo, el vidente de Patmos describe a los “dos testigos” vestidos de saco, una vestimenta característica de los profetas (1 Sam 28,14; 2 Re 2,8; Is 20,2; Zac 13,4; Ex, 22,2; Jr 4,8; Jon 3,6-8); cabe señalar además que, a causa de los signos milagrosos que realizan, los “dos testigos” han sido identificado principalmente con las figuras de Moisés (Ap 11,6b; Ex 7,17ss) y del profeta Elías (Ap 11,6; 1 Re 17,1). La alusión al simbolismo de los dos olivos (Ap 11,4), a su vez, se inspiraría claramente en el libro del profeta Zacarías (4,2.4.11.12)¹⁹. A partir de este simbolismo, estos dos personajes

¹⁷ U. Vanni, *El hombre del Apocalipsis. Una visión antropológica, moral y espiritual*, Bogotá 2011, 247.

¹⁸ J. Comblin, *Le témoignage et l'Esprit*, Clamency 1963, 24.

¹⁹ Sobre el simbolismo representado por Moisés y Elías, resultan muy iluminadoras las siguientes precisiones hechas por R. Bauckham: “Moise et Élie ne symbolisent pas non plus ici la Loi et les prophètes. Les deux sont prophètes. Comme prophètes qui durent affronter le monde de l'idolâtrie

del Apocalipsis pueden ser identificados igualmente con algunas duplas de líderes del tiempo de la restauración posexílica: Josué y Zorobabel, Ageo y Zacarías o, también, Esdras y Nehemías. Admitida la importancia de este rico trasfondo veterotestamentario, hay que reconocer, sin embargo, que la figura y la misión de los “dos testigos” es presentada sobre todo a la luz del paradigma de Jesús, el “Testigo fiel y veraz”, y de su misterio pascual²⁰.

b) Significado cristológico y eclesial de la misión de los “dos testigos”

Las observaciones anteriores permiten comprender el hecho de que la identificación de los “dos testigos” haya sido “apasionadamente buscada a lo largo de los siglos”²¹; son muchas las hipótesis que se han propuesto sobre este punto. El carácter simbólico de estas figuras permite, ciertamente, evocar distintos personajes de la historia de Israel y de la Iglesia primitiva; pero, tal como se ha indicado en el apartado anterior, a pesar de los rasgos personales con los que son descritos, los estudiosos piensan que se trataría más bien de figuras simbólicas que representan la misión profética de Israel y, más concretamente, el testimonio que la Iglesia debe dar ante el mundo²².

païenne, ils constituent un précédent pour le témoignage prophétique de l'Église devant le monde. Moïse et Élie n'ont pas souffert le martyre, mais à l'époque du Nouveau Testament on pensait souvent que ce fut le sort de la plupart des prophètes de l'Ancien Testament et, virtuellement, le sort auquel tout prophète devait s'attendre” (R. Bauckham, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris 2006, 101-102.

²⁰ C. A. Mora Paz, “El simbolismo del Apocalipsis a la luz de Ap 11,1-13: los dos testigos, en: A. Fumagalli – J. Gillen – J. Peguero (eds.), *Vivir en la historia a partir de la meta. Textos apocalípticos del Nuevo Testamento: una lectura en clave comunicativa*, Estella (Navarra) 2012, 211-243, 233; ver también: A. Spatafora, *Langage symbolique et Apocalypse*, Paris 2016, 135-140.

²¹ P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, Genève 2000, 2ª ed., 69. Este autor sostiene que el propio texto, específicamente en los vv. 5-6, invita a sus destinatarios a descubrir la identidad de estos dos personajes simbólicos.

²² En esta línea, R. Bauckham, argumenta que “le fait que les deux témoins symbolisent l'Église dans son rôle de témoignage devant le monde est montré par leur identification comme des lampadaires (11,4), symbole des Églises au chapitre 1, où les sept Églises sont représentées comme sept lampadaires (1,12.20). Qu'ils ne soient que deux ne veut pas dire qu'ils ne sont qu'une partie de l'Église, mais correspond à l'exigence biblique bien connue selon laquelle des preuves ne sont recevables que sur le témoignage

Es importante examinar sobre todo el significado cristológico y eclesial al que remiten estas dos figuras simbólicas. En primer lugar, y tal como se ha indicado un poco más arriba, en el Apocalipsis, Jesús es llamado “Testigo fiel y veraz” (Ap 1,4); este título, junto con el de “Primogénito de entre los muertos” y “Príncipe de los reyes de la tierra”, designarían las distintas facetas del único misterio pascual de Jesús. La relación lógica entre estos tres títulos sería la siguiente: habiendo cumplido su misión de “Testigo fiel” hasta la muerte, en virtud de su resurrección y su exaltación gloriosa, Jesús es reconocido como el “Primogénito de entre los muertos” y como el “Príncipe de los reyes de la tierra”; en consecuencia, para el autor del Apocalipsis Jesús es el arquetipo, la fuente y el objeto del testimonio de la Iglesia; hay que admitir que aunque esta perspectiva no es extraña a los demás escritos neotestamentarios²³, la misma es desarrollada de forma mucho más explícita en el Apocalipsis. Como observa Ch. Bourgeois, “ningún texto del Nuevo Testamento dice tan claramente que el cristiano que da testimonio es testigo de un testigo o, en otros términos, que es Jesús quien a través de él da testimonio”²⁴. Esta observación tiene, sin duda, un particular interés a la hora de establecer el fundamento bíblico de la dimensión cristológica originaria del martirio cristiano como testimonio supremo de la fe. Incluso parece legítimo afirmar que aquí reside el principal aporte por el que el Apocalipsis ha sido considerado desde el principio como uno de los escritos neotestamentarios referenciales en esta materia. Si se quisiera sintetizar dicho aporte, habría que retener un dato fundamental: en este último libro del canon ser mártir significa esencialmente configurarse con Jesús, el único Testigo-Mártir, y asociarse a su testimonio mantenido hasta la muerte; este es, por lo demás, el paradigma que reproduce Antipas, el “testigo fiel” de Jesús, asesinado en la comunidad cristiana de Pérgamo (Ap 2,13).

de deux témoins (Dt 19,15). Ils sont donc l'Église dans la mesure où elle joue son rôle de témoin fidèle” (R. Bauckham, *La théologie de l'Apocalypse*, 101).

²³ Sobre este punto, merece la pena resaltar la importancia concedida a la temática del “testimonio” en el cuarto evangelio y en la Primera Epístola de Juan (Jn 1,7-8.19; 3,11.33; 5,31-32.34.36; 8,13-14.17; 9,35; 21,24; 1Jn 1,1-4).

²⁴ “Aucun texte du Nouveau Testament ne dit aussi clairement que le chrétien qui rend témoignage est témoin d'un témoin ou, en d'autres termes, que c'est Jésus qui à travers lui témoigne” (Ch. Bourgeois, “Le témoin véridique”, *Communio* 37 [2012] 11-22, 12).

Hay que añadir, por otra parte, que si bien el Apocalipsis no se designa a Jesús con el título de profeta, la dimensión profética de su misión es indicada de diversas maneras. A este propósito, es muy importante la descripción de Jesús como Cordero, la cual remite a la figura profética del Servidor de YHWH del libro de Isaías²⁵. Es útil recordar además que en la literatura apocalíptica, entre la que se ha clasificado preferencialmente este último escrito del NT²⁶, la vocación profética aparece estrechamente vinculada con la misión de dar testimonio; en este género de literatura, la figura del “testigo” es presentada, a imagen del profeta, como el mensajero por excelencia de la palabra de Dios. El “testigo” apocalíptico es descrito también en su rol de acusador celeste y de juez que pronuncia la sentencia el día del juicio. Dada, pues, su proximidad literaria y doctrinal, no resulta extraño que el Apocalipsis atribuya a Jesús los mismos roles que la “apocalíptica” atribuye a la figura del “testigo”, sobre todo los que atañen a su misión profética²⁷.

En base a la argumentación anterior, se puede sostener que la misión de Jesús se convierte en la clave fundamental para determinar la naturaleza de la misión de los “dos testigos”; esta última es descrita siguiendo precisamente el mismo itinerario de la misión Jesús. Así, “como él, (los dos testigos) han testimoniado, ellos han sido asesinados en la gran ciudad, la vida les ha sido devuelta por Dios y han sido exaltados”²⁸. El hecho de que la misión de los dos testigos remita inequívocamente a la misión y al misterio pascual de Jesús los convierte, por tanto, en figuras modélicas de todo profeta cristiano, más allá de cualquier identificación personal. Pero es bueno observar también que el reconocimiento del carácter simbólico de los testigos-profetas de Ap 11 no implica negar el significado histórico de su misión. Sobre este punto, cabe destacar que el texto indica que todos los habitantes

²⁵ J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris-Tournai 1965, 32-50.

²⁶ El debate sobre el género literario específico de este escrito continúa abierto en la investigación bíblica actual.

²⁷ P. Poucouta, *La dynamique missionnaire de l'Apocalypse*, Paris 1991, 184.

²⁸ “Come lui, ils ont témoigné, ils ont été mis à mort dans la grande Cité, la vie leur a été rendue par Dieu et ils ont été exaltés” (J. Descreux, “Les deux trônes. Vérité et faux semblent de l'exercice du pouvoir dans l'Apocalypse de Jean”, en: D. Luciani – A. Wénin (eds.), *Le pouvoir. Enquêtes dans et l'autre Testament*, Paris 2012, 325-350, 342).

de la gran ciudad pueden ver los cuerpos de los mártires, antes de que estos sean resucitados y exaltados (11,8-10). De este modo, su participación en el misterio pascual de Jesús es descrita como un hecho histórico y público. Tal como sostiene P. Richard, “en el Apocalipsis, la presentación de estos hechos es simbólica, pero su significación es histórica: la Pascua gloriosa de los mártires asesinados a causa de su testimonio profético es un hecho conocido y público”²⁹. De acuerdo con este razonamiento, el martirio actualiza en la historia la fuerza salvífica del único misterio pascual de Cristo: de su Pasión y de su cruz, pero también de su resurrección y exaltación gloriosa. Por otro lado, como en el caso de Jesús, la resurrección y la exaltación de los testigos-mártires supone la reivindicación de su ministerio profético frente al fracaso aparente tras su muerte violenta a manos de la Bestia.

Para comprender la misión confiada a los dos testigos es muy importante tener en cuenta también el paralelismo establecido, en los vv. 3 y 6, entre los verbos *prohêteuein* y *martyrein*. Sobre el significado de los mencionados verbos conviene precisar que el primero designa la actividad de los dos testigos; por su parte, el vocablo *martyria*, la forma sustantiva del verbo *martyrein*, es utilizado aquí para designar el desenlace de su misión. Este paralelismo indica que, según el paradigma de los “dos testigos”, los que *profetizan* lo hacen ofreciendo su *testimonio* ante el mundo³⁰.

c) Lugar del testimonio profético “martirial”

Otro punto que tiene especial interés es el relativo al escenario en el que se sitúa la misión de los dos testigos. Hay que señalar ante todo que, teniendo en cuenta el carácter simbólico del pasaje en estudio, no se podría hablar de un lugar o de un escenario geográfico bien preciso. J. L. Ressegui, por ejemplo, cree que este “lugar” sería “indefinible”, a pesar de las diversas posibilidades sugeridas por el mismo texto³¹. Lo que parece evidente es

²⁹ “Dans l’Apocalypse, la présentation de ces faits est symbolique, mais leur signification est historique: la Pâque glorieuse des martyrs assassinés à cause de leur témoignage est un fait connu et public” (P. Richard, *L’Apocalypse. Réconstruction de l’espérance*, Paris-Montréal 1977, 128).

³⁰ C. A. Mora Paz, “El simbolismo del Apocalipsis...”, 227.

³¹ “Non moins de quatre endroits sont mentionnés: ‘la grande ville ; ‘Sodome’ ; ‘l’Egypte’ ; et là où ‘le Seigneur fut crucifié’ (11,8) ¿S’agit-il de

que, según el Apocalipsis, el testimonio cristiano debe ser dado generalmente en un contexto hostil. Este dato es confirmado en otros pasajes de este libro. Así, Antipas, el “testigo fiel” de Jesús, dio su testimonio-martirio en Pérgamo, allí “donde habita Satanás” (Ap 2,13); el mismo Juan, por otra parte, da testimonio de Jesús desde la isla Patmos, lugar en el que se encontraría desterrado por órdenes de la autoridad romana, “a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús” (Ap 1,9). Por lo que concierne a los “dos testigos”, se dice que, al término de su misión, son asesinados y sus cadáveres exhibidos en “la plaza de la gran ciudad, que simbólicamente se llama Sodoma o Egipto, allí donde también su Señor fue crucificado” (11,8). Es útil observar que el texto citado precisa que el nombre de esta ciudad tiene un valor simbólico o “espiritual”³², aunque por el contexto histórico en el que surge el Apocalipsis se haya tendido a identificarla principalmente con la capital del Imperio.

Sobre este mismo argumento, J. Comblin sostiene que los textos citados coinciden en señalar como escenario del testimonio la ciudad Babilonia, la capital del Imperio, una ciudad donde reina la Bestia, representada simbólicamente por una mujer, una prostituta dirigida por la Bestia (13,3-7). Babilonia es descrita como una ciudad en la que reina la fornicación y la idolatría³³. En el juicio en su contra, la ciudad de Babilonia-Roma es acusada también de ser la responsable de la muerte de los profetas y de los servidores de Jesús, así como de muchas otras víctimas

Babylone, de Jérusalem ou d'une autre ville ? Ou bien les quatre sont-elles mentionnées pour représenter le même endroit, la cité d'ici-bas ?” (J. L. Resseguie, *L'exégèse narrative du Nouveau Testament. Une introduction*, Bruxelles 2009, 278).

³² Precisamente, en virtud del carácter simbólico o “espiritual” de la gran ciudad aludida en este pasaje, el autor del Apocalipsis puede evocar al mismo tiempo diversos significados; así, por ejemplo, los nombres de Sodoma y Egipto, evocan la oposición a los dos testigos en términos de una alianza entre las fuerzas demoníacas, simbolizadas por la Bestia, y los habitantes de la ciudad. La tradición profética ofrece ciertamente muchas evidencias de la oposición de los habitantes de estos lugares emblemáticos contra Ἰησοῦν y su pueblo (Is 1,9-16; Jer 23,15; 23,13-15; Ez 16,1-2; 26,48-58; Am 4,11). Juan, por tanto, se habría apropiado de algunas tradiciones simbólicas concernientes a la oposición sufrida por el pueblo de Israel (R. Hermes, Πνεῦμα ματικῶς and *Antagonists in Rev 11 Reconsidered*, en: G.V. Allen-I. Paul-S. P. Woodman eds., *The Book of Revelation. Currents in the British Research on the Apocalypse*, Tübingen 2015, 135-146, 142).

³³ J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, p. 144.

inocentes; así, en 18,24, se puede leer: “Y en ella (la ciudad), fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados de la tierra”. Babilonia, la ciudad injusta y sanguinaria, se convierte de este modo en el símbolo de “toda ciudad donde la Iglesia rinde su testimonio profético delante las naciones”³⁴. De ahí que su nombre pueda ser reemplazado por el de todos aquellos lugares en el que a través de los siglos se ha perseguido y asesinado a los testigos-profetas enviados.

En este mismo orden de ideas, U. Vanni sostiene que la “gran ciudad” representa lo que él denomina el “sistema terrestre”³⁵, el cual se opone frontalmente al “sistema de Cristo”. En este sentido, para comprender la centralidad concedida a la temática del martirio en el Apocalipsis no hace falta evocar una persecución anticristiana de gran envergadura en la época contemporánea a la redacción de este libro. Sin negar la existencia de algunos episodios aislados de persecución y la muerte violenta de algunos cristianos, hay que reconocer que la perspectiva martirial del Apocalipsis se funda principalmente en la constatación del antagonismo radical que existe entre el “sistema” representado por Babilonia y el de los discípulos de Jesús³⁶. El antagonismo entre estos dos “sistemas” traspasa los límites del tiempo y del espacio; esto significa que en cualquier lugar del mundo en donde los cristianos ofrezcan su testimonio a lo largo de la historia, tarde o temprano, tendrán que enfrentarse a la oposición violenta de la Bestia que surge del abismo (cf. Ap 13,1-10); según E. Bianchi, la Bestia aludida aquí simbolizaría “el poder político totalitario, ese poder que se ha desencadenado tantas veces y continúa desencadenándose contra los hambrientos y los sedientos de la justicia, y

³⁴ “Toute ville où l'Église rend son témoignage prophétique devant les nations” (R. Bauckham, *La théologie de l'Apocalypse*, 102).

³⁵ Según U. Vanni, la expresión *sistema terrestre* “es un modo de indicar sintéticamente los distintos aspectos y elementos, conectados entre sí, que el autor del Apocalipsis juzga ‘negativos’, tanto en referencia a la historia en general como en referencia a la historia de la salvación. Designa todo lo ‘perverso’ del sistema de vida, personal-individual y social-comunitario, activado por lo demoníaco, que tiende a instaurar un mundo ‘humano’, e incluso ‘físico’, en oposición al mundo de Dios. Es el mundo de la anti-creación, orquestado y organizado por lo demoníaco” (U. Vanni, *Apocalipsis. Culmen de la revelación*, Bilbao 2011, 118).

³⁶ J. Ellul, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Genève 2008, 24-25.

por tanto también contra los cristianos”³⁷. Basta repasar la trágica historia del siglo pasado para constatarlo.

4. PROFECÍA Y EXPERIENCIA MARTIRIAL EN LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA

Aunque la persecución sufrida por los cristianos en el transcurso de los siglos puede explicarse históricamente por las circunstancias concretas de cada época, se puede sostener que, desde el diácono Esteban, reconocido como el primer mártir de la Iglesia, hasta el último cristiano asesinado a causa de su fe o de la defensa de la justicia, la experiencia martirial cristiana remite siempre a la persona y al misterio pascual de Cristo. En este sentido, aunque las circunstancias históricas y eclesiales hayan cambiado, el motivo de fondo es siempre el mismo: la causa de Jesús y del Evangelio. La defensa de esta causa exige a la Iglesia, entre otras cosas, la denuncia profética del mal que actúa en el mundo. Tal como se puede descubrir en el pasaje de los “dos testigos”, es esta denuncia la que provoca la persecución y conduce, en algunos casos, a la muerte violenta de los profetas cristianos. Esta fue también la causa de la persecución sufrida por la iglesia latinoamericana en la segunda mitad del siglo pasado.

a) Contexto histórico y eclesial

Para valorar adecuadamente el significado de la experiencia martirial de las últimas décadas en América Latina es muy importante tener en cuenta el contexto histórico y eclesial de esta época. Conviene recordar que, sobre todo a partir de los años 1960, algunos regímenes dictatoriales intentaron desgarrar a la Iglesia y contrarrestar su influencia dividiendo a los fieles en dos bandos opuestos: por un lado, el de los católicos que seguían la doctrina tradicional y que se oponían a la teología de la liberación y, por otro, el de los partidarios o defensores de esta última. Durante al menos dos décadas de la segunda mitad del siglo XX,

³⁷ “Le pouvoir politique totalitaire, ce pouvoir qui s’est déchaîné tant de fois et continuer de se déchaîner contre les affamés et les assoiffés de la justice, y donc aussi des chrétiens” (E. Bianchi, *Chemins d’humanité*, 147.).

algunas dictaduras militares aplicaron la denominada “doctrina de la seguridad nacional”, en nombre de la cual se perseguía y se eliminaba impunemente a todos lo que se atrevían a denunciar las injusticias cometidas por estos regímenes: activistas de derechos humanos, líderes religiosos y sindicales, opositores políticos, estudiantes universitarios, etc.; en este tiempo, miles de cristianos fueron asesinados por estos regímenes dictatoriales a causa de su defensa de la justicia y de los derechos de los pobres y no precisamente por “*odio a la fe*” a la fe cristiana, como ocurría en los primeros siglos o como ocurre también hoy en algunos países fundamentalistas islámicos; en América Latina, por el contrario, la mayoría de los perseguidores reivindicaba su condición de católicos practicantes³⁸. El general Augusto Pinochet en Chile y su homólogo argentino Jorge Videla nunca renegaron formalmente de su fe, aunque luego persiguieran y asesinaran a muchos cristianos. A este respecto, el cardenal Angelo Amato recuerda que también los perseguidores de los primeros cristianos no siempre se proponían rechazar formalmente a Dios, a pesar de que en la práctica violaran el quinto mandamiento y la justicia y caridad evangélicas. Refiriéndose al asesinato de monseñor Oscar Romero, Amato sostiene sin ambages que sus autores, intelectuales y materiales, eran auténticos *ateos* e *idólatras*. Según el ex-prefecto de la Congregación para la Causa de los Santos, estos supuestos creyentes habían sustituido el Dios cristiano por los ídolos del poder, del dinero y de la violencia, a los cuales veneraban y sobre cuyo altar derramaban impudicamente la sangre de sus víctimas inocentes³⁹.

Para comprender el contexto de la Iglesia en América Latina en la segunda mitad del siglo pasado hay que tener en cuenta el influjo decisivo de la conferencia del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. Esta asamblea general del CELAM se propuso implementar las directrices emanadas del Concilio Vaticano II (1962-1965) y tuvo un influjo muy significativo en la vida pastoral de la Iglesia, especialmente en lo que concierne a su compromiso con los más pobres. Esta opción preferencial por los pobres, que implicaba la denuncia de las injusticias cometidas contra ellos, desata una dura represión

³⁸ M. Cheza, “Martyre”, 301-307.

³⁹ A. Amato, *Bienheureux Oscar Romero*, Paris 2015, 48-49.

de parte de algunos dictadores de la época⁴⁰. En la conferencia, celebrada en Puebla, México, en el año 1979, se alude a la persecución que sufrían muchos cristianos en aquella época⁴¹.

La experiencia martirial en América Latina permite constatar, por otra parte, que si bien el núcleo esencial del martirio ha permanecido intacto a través de la historia (su cristocentrismo originario, su carácter eclesial), la experiencia martirial en nuestros días posee algunos rasgos característicos que es necesario tener en cuenta a la hora de profundizar en su significado⁴². En efecto, a diferencia de las grandes persecuciones anticristianas de los primeros siglos, cuyo responsable era claramente un estado pagano, en el caso de América Latina, como ya se ha precisado, los perseguidores se declaraban públicamente cristianos; es por ello que para justificar la persecución de los cristianos no se invocan motivos de carácter religioso sino político⁴³. Esto explica también el hecho de que algunos mártires no hayan sido reconocidos oficialmente como tales sino solo después de muchos años,

⁴⁰ J.V. Chopin, *La Iglesia de los mártires. Una mirada desde El Salvador (1977-1998)*, San Salvador 2010, 90-91.

⁴¹ Sobre esta temática, el episcopado latinoamericano reunido en Puebla escriben lo siguiente: "La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia ha llevado a publicar, en estos últimos diez años, numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a crear organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religiosas por los pobres y marginados; a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética" (CELAM, *Documento de Puebla-Visión pastoral*, n° 92).

⁴² Parafraseando a J. Moltmann, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensión mesiánica*, Salamanca 1993, 272-273, para comprender la realidad actual del martirio se deben tener en cuatro al menos cuatro elementos: 1) hoy en día, los mártires son torturados brutalmente y, luego, "desaparecidos", privando de este modo al mártir de la publicidad de su testimonio; 2) la persecución por causa de la fe es cada vez más infrecuente en la era de la "libertad religiosa", y pasa a un primer plano la persecución por las obras de la fe; la persecución por parte de "estados paganos" o ateos es solo una vertiente; de hecho, la persecución por parte de "estados cristianos" se ha hecho más frecuente, tal como ha sucedido en América latina; el martirio se ha tornado anónimo, de grupos, de pueblos, de razas, etc.

⁴³ Esta justificación política de las persecuciones anti-cristianas se remonta hasta el propio Jesús. Como escribe P. Prigent: "Lorsque Jésus comparaît devant Pilate, le gouverneur qui représente le pouvoir impérial, le soupçonne (sur dénonciation du sanhédrin) de troubler l'ordre public en défendant de payer l'impôt et en prétendant à la royauté" (P. Prigent, *Chrétiens persécutés. Hier et aujourd'hui*, 115).

a pesar de que el carácter martirial de sus muertes tenía todos los visos de ser auténtico. Hay que admitir que en un clima de polarización como el que se vivía en esta época, y debido sobre todo a la instrumentalización política de algunos mártires, no resultaba fácil determinar si sus muertes podían ser consideradas como un verdadero martirio. Esta nueva configuración de la experiencia martirial llevó a algunos teólogos a reavivar el antiguo debate⁴⁴ sobre la conveniencia de ampliar el concepto de martirio, con el fin de incluir aquellas experiencias martiriales que, aunque no se correspondan con la noción clásica de la muerte “*in odium fidei*”, remiten sin duda a la causa de Jesús y del Evangelio. Uno de los teólogos protagonistas de este debate, K. Rahner, en un artículo suyo publicado en 1983⁴⁵, se pregunta por qué razón un obispo como Oscar Romero, asesinado a causa de su lucha por la justicia en la sociedad salvadoreña, un combate llevado a cabo en virtud de su profunda convicción cristiana, no podía ser reconocido como un verdadero mártir. Esta misma cuestión podría ser planteada en el caso de otros mártires que no gozan hasta el día de hoy del reconocimiento oficial de la Iglesia⁴⁶.

b) La crítica profética de los ídolos

De acuerdo con lo que acabamos de exponer, el martirio en América Latina puede ser definido como la muerte padecida “*in odium iustitiae*”, puesto que la persecución dirigida contra los cristianos, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, no tiene como causa la afirmación de verdades doctrinales de la fe

⁴⁴ Como se sabe, este debate no es nada nuevo. Uno de los puntos en que se ha centrado la discusión ha sido sobre todo el relativo al significado preciso de la noción “*odium fidei*”, la cual no se encuentra en la primera reflexión teológica sobre el martirio. Esta noción procede del tratado *De Servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione*, del papa Benedicto XIV, editado en Roma en 1748; J.-M. Fabre, “Faut-il mourir pour être un martyr”, en *Communio* 28 (2003) 103-117. La tradición teológica más reciente, al profundizar sobre este punto ha retomado la enseñanza que ya en su momento proponía santo Tomás de Aquino (J. I. González Faus, “Testigo del amor muerto por odio al amor”, *Concilium* 299 [2003] 68-74).

⁴⁵ K. Rahner, “Dimensions du martyre. Plaidoyer pour un élargissement d’un concept classique”, *Concilium* 183 (1983) 21-24.

⁴⁶ Como se sabe, Oscar Romero fue reconocido oficialmente ya como mártir de la Iglesia. Su beatificación tuvo lugar el 23 de mayo de 2015 y su canonización el 14 de octubre de 2018.

cristiana o de principios abstractos de la teología, sino más bien la defensa de los derechos de los más pobres y excluidos de la sociedad; en este contexto, el desafío principal que los cristianos de América Latina debieron afrontar tiene que ver con la praxis concreta de la fe y de la justicia, la cual se convertía en un reproche para aquellos que idolatraban el poder político y económico. Dicho en otras palabras, “el problema fundamental para los creyentes no se sitúa entre la fe y el ateísmo, sino entre la fe y la idolatría”⁴⁷.

En aquel momento histórico, las injusticias sociales desafiaban a los cristianos a asumir su rol profético de denuncia de las injusticias cometidas por los gobernantes de turno, tal como lo hicieron los verdaderos profetas según la tradición bíblica. A título ilustrativo, se puede citar la vigorosa denuncia contra los ricos injustos y la contestación del poder político y económico por parte del profeta Amós⁴⁸. Este trasfondo veterotestamentario resulta muy iluminador para comprender la firme condena del carácter idolátrico del sistema imperial romano por parte del autor del Apocalipsis. Pero es bueno precisar que esta condena no se basa en criterios puramente políticos, sino sobre todo religiosos. Para el vidente de Patmos, el culto exigido por el emperador era radicalmente incompatible con el culto al Dios verdadero. En estas circunstancias, los cristianos deben elegir, aun a costa de sus vidas, a quien deben adorar: al César o a Jesús. Precisamente, entre los que reinan con Jesús en su reino milenarista se destacan aquellos que se rehusaron a adorar la Bestia o su imagen (cf. Ap 20,4). La experiencia vivida por los cristianos del Apocalipsis se repite en América Latina veinte siglos después. En efecto, en décadas recientes cristianos de este continente debieron asumir su misión profética de denuncia de la idolatría del poder; esto supuso no solo alzar la voz para desenmascarar las injusticias cometidas por las dictaduras de la época, sino también ponerse del lado de las víctimas y padecer su misma suerte. En este sentido se

⁴⁷ Y. Carrier, “Le discours homilétique de Monseigneur Oscar Romero. Balises éthiques et spirituelles pour l’Amérique latine”, en: C. Sappia (ed.), *À l’image d’Oscar Romero. Héros, prophètes et martyrs d’Amérique latine*, Louvain-la-Neuve 2009, 57-71, 59).

⁴⁸ Sobre esta cuestión, ver: E. Bons, “Amos et la contestation des pouvoirs”, en: D. Luciani – A. Wénin (eds.), *Le pouvoir. Enquêtes dans l’un et l’autre Testament*, Paris 2012, 95-110.

puede sostener que la defensa de la justicia, la opción preferencial por los pobres y la crítica profética de la idolatría del poder constituyen los principales factores que permiten comprender el fenómeno de la persecución y del martirio en la Iglesia latinoamericana⁴⁹.

c) El martirio como gesto profético paradoxal

El martirio se convirtió desde el principio en fuente de esperanza para los cristianos y en un gesto profético de denuncia de los ídolos de la sociedad en la que vivían. En efecto, la manera en que los mártires resistían las torturas y la muerte, “era un testimonio práctico-profético de una esperanza que se convertía, automáticamente, en denuncia de una sociedad dispuesta a cobrar (y ofrecer) víctimas humanas a sus ídolos”⁵⁰. No se puede negar, sin embargo, que desde una lógica puramente humana resulta difícil admitir que el asesinato de un cristiano pueda suscitar la esperanza. Por ello, es importante recordar que el martirio cristiano remite al misterio redentor de la cruz y a su lógica paradoxal. De hecho, la muerte violenta de Jesús puede

⁴⁹ La última conferencia del episcopado latinoamericano reconoce precisamente que el compromiso de la Iglesia a favor de la justicia y de la dignidad humana le han merecido la credibilidad y el reconocimiento social, pero también que su empeño a favor de los más pobres y su lucha por la dignidad de cada ser humano han ocasionado, en muchos casos, la persecución y aun la muerte de algunos de sus miembros, a los que considera testigos de la fe: “Queremos recordar el testimonio valiente de nuestros santos y santas, y de quienes sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el evangelio y han ofrendado su vida por Cristo, por la Iglesia y por su pueblo” (CELAM, *Documento de Aparecida*, n° 26). Sobre este punto, merece citarse la fuerza profética del mensaje y su opción preferencial por los pobres del obispo mártir Oscar Romero. Como escribe Y. Carrier, “l’option préférentielle pour les pauvres, la conversion des fausses idoles vers le véritable maître de l’histoire qui se fait pauvre et a vécu parmi les pauvres, apparaît aux yeux d’Oscar Romero comme une condition indéfectible de l’authenticité de la foi” (“la opción preferencial por los pobres, la conversión de los falsos ídolos hacia el verdadero señor de la historia que se hizo pobre y vivió entre los pobres, aparece a los ojos de Oscar Romero como un condición indefectible de la autenticidad de la fe”) (Y. Carrier, “Le discours homilétique de Monseigneur Oscar Romero”, 67); ver también: M. Maier, *Oscar Romero. Prophète einer Kirche der Armen*, Freiburg, 2015; Ch. Joly, *Oscar Romero. Martyr de la cause des pauvres*, Paris 2015.

⁵⁰ J. M. Tojeira, *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*, San Salvador 2005, 142.

ser interpretada como la consecuencia de su vida y su mensaje paradójico. Esta realidad es expresada, con diversos acentos y matices, por los cuatro evangelistas, muy particularmente por Marcos. Un conocido especialista de este evangelio, G. van Oyen, sostiene que a través de la propia enseñanza de Jesús los lectores de Marcos pueden descubrir que su Pasión es la consecuencia de una cierta perspectiva de la vida que no podía expresarse sino paradójicamente. En referencia a las tres paradojas principales que aparecen en la enseñanza de Jesús en Marcos (8,31; 9,31; 10,32-34), van Oyen destaca su importancia en vistas a comprender el significado de la vida cristiana en su conjunto y no solo la persecución y el martirio. En esta línea, este especialista sostiene lo siguiente: “Las paradojas no son solamente anticipaciones del tema de la cruz y de la resurrección. Ellas son también actualizaciones o realizaciones en la vida concreta de todos los que siguen a Jesús después de su muerte”⁵¹.

Hay que hacer notar, por otro lado, que en la crucifixión del Hijo de Dios se revelan, al mismo tiempo y en grado sumo, el “*mysterium iniquitatis*” y el “*mysterium salutis*”, es decir, toda la potencia del mal y del pecado, pero también la fuerza todavía más poderosa del amor de Dios que redime al género humano. Este carácter antitético aparece con bastante claridad en el relato de la muerte de los dos testigos (Ap 11,8), la cual es descrita en un claro paralelismo con la crucifixión de Jesús. En opinión de J. Cazeaux, “el paralelismo de la crucifixión y del martirio de los dos testigos, expuestos en el corazón de Sodoma, significa justamente que es en el límite de la violencia que se encuentran sin ninguna distancia el homicida y su redención: ‘*mirarán al que traspasaron*’”⁵². La muerte de los testigos y su posterior resurrección y exaltación, provoca de hecho la conversión de los supervivientes del terremoto que se produce en la ciudad (Ap

⁵¹ “Les paradoxes ne sont pas seulement des anticipations du thème de la croix et de la résurrection, ils sont aussi des actualisations ou de réalisations de ce même thème en la vida concrète de tous ceux qui suivent Jésus après sa mort” (G. van Oyen, *Lire l’évangile de Marc comme un roman*, Bruxelles 2011, 157).

⁵² “Le rapprochement de la crucifixion et le martyre des deux témoins, exposés au cœur de Sodome, signifie bien que c’est au pli de la violence que se rencontrent sans aucune distance l’homicide et sa rédemption: ‘Ils regarderont celui qu’ils ont transpercé’” (J. Cazeaux, *Les silences de l’Apocalypse. Une église appelée Babel*, Paris 2014, p. 113).

11,12-13). Siguiendo esta línea interpretativa, se puede sostener que la experiencia del martirio ha permitido a los hombres de todos los tiempos volver a “contemplar a aquel al que traspasaron” y experimentar de nuevo su fuerza redentora. La muerte de los mártires recuerda, por tanto, que la cruz de Jesús, en cuanto signo e instrumento de salvación, debe permanecer alzada hasta el final de la historia. La muerte de los mártires se convierte asimismo en una seria advertencia contra la tentación permanente de “desvirtuar la cruz de Jesús” o, lo que es más grave todavía, la pretensión de evacuar definitivamente el “escándalo” de la cruz (cf. 1 Cor 1,17; Gál 5,11). La experiencia martirial en la Iglesia recuerda siempre, por tanto, el desafío de asumir el “escándalo” y la “locura” de la cruz como “lugar teológico” por antonomasia y, en consecuencia, de redescubrir la importancia que adquiere el martirio cristiano en cuanto actualización del único misterio redentor de la cruz. Esto pasa necesariamente por un replanteamiento del discurso exegético y teológico.

Por otra parte, la cruz de Jesús y la realidad del martirio cristiano pueden evocar realidades diametralmente opuestas: odio-amor, pecado-salvación, vida-muerte, humillación-exaltación. Todo depende siempre de la óptica desde la que se contemplan estas realidades; desde la óptica cristiana, el martirio se convierte en el signo paradójico de que el odio, el mal y el pecado ya han sido vencidos en la carne crucificada del Hijo de Dios (cf. Ef 2,14-16). Por esta razón, el mártir es siempre fuente de esperanza, aun cuando su muerte provoque en un primer momento “una profunda frustración, un horror indescriptible, una aguda cólera, una pavorosa indefensión y una grave desesperanza”⁵³. Para comprender entonces de qué manera y en qué sentido los mártires hacen surgir la esperanza, hay que volver necesariamente nuestra mirada hacia el misterio salvífico de la cruz y asumir su lógica desconcertante. Solo a partir de esta lógica, desde esta “sabiduría de la cruz”, se puede entender el hecho de que sea precisamente a través del sufrimiento padecido por la Iglesia, y en particular por sus mártires, que se actualiza la victoria obtenida por Cristo sobre las fuerzas del mal; de esta manera, se

⁵³ J. Hernández Pico, “La esperanza que nace del amor de los mártires”, *Concilium* 299 (2003) 149-157, 149.

anuncia proféticamente la aniquilación definitiva del misterio de la iniquidad presente todavía en la historia⁵⁴.

Se puede sostener asimismo que los mártires son capaces de suscitar la esperanza en la medida en que disponen a las personas que se confiesan cristianas, y también a las que no pueden confesar a Dios, a comprometerse a trabajar por un mundo más solidario, especialmente respecto a los más vulnerables, hasta el extremo de dar la vida por ellos como Jesús⁵⁵. A este respecto, es muy importante subrayar que en el evangelio de Juan la muerte salvífica de Jesús es interpretada como testimonio supremo del amor: “*Nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos*” (Jn 15,13). Esta perspectiva del martirio como testimonio supremo de la caridad cristiana ha sido de alguna manera “recuperada” y puesta de relieve por el Concilio Vaticano II⁵⁶. Este aporte del Concilio resulta muy valioso, puesto que, en último análisis, solo desde la lógica del amor se puede dar “razón” del “escándalo” y de la “locura” que supone a los ojos del mundo y de la razón la predicación cristiana de “un Mesías crucificado”. Solo desde esta lógica inefable de la caridad podemos acceder al umbral de este misterio salvífico. Y como la experiencia martirial cristiana tiene su fuente en la muerte redentora de Jesús, el amor se convierte en la clave hermenéutica decisiva para descubrir su significado más hondo. Como escribe Ch. von Schorborn, “es necesario que la que la cruz de Cristo haya rescatado al mundo para que el martirio no sea un ‘suicidio de fanáticos’, sino la

⁵⁴ O. Cullmann, *La Royauté du Christ et de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1971, 78-79.

⁵⁵ J. Hernández Pico, “La esperanza que nace de la muerte de los mártires”, 153.

⁵⁶ “Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene amor más grande que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos (1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien: algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja a su Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor. Y, si es concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante los hombres y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia” (Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia, n° 42).

última palabra del amor”⁵⁷. De esta manera, el misterio redentor de la cruz se convierte en el criterio fundamental a la hora de establecer la especificidad del martirio cristiano respecto de otros fenómenos culturales o religiosos semejantes.

Otro punto que conviene resaltar es el hecho de la especial participación los mártires de la realeza de Jesús en la historia presente; esto significa que ellos actualizan el señorío de Jesús en la historia. Se podría sostener en este sentido que los mártires anticipan y apresuran la manifestación gloriosa de la libertad de los hijos de Dios, de la cual participará la creación entera (cf. Rm 8,18-21). Como observa J. Moltmann, “el mártir anticipa en su cuerpo los sufrimientos escatológicos que afectan a toda la creación, y atestigua con su muerte la nueva creación”⁵⁸. En esta misma línea argumental, hay que insistir en la necesidad de asumir seriamente “el escándalo de la cruz” como la instancia hermenéutica decisiva para la elaboración de un discurso teológico coherente sobre el martirio cristiano. Este discurso no puede soslayar, por tanto, el carácter paradójicamente escandaloso del martirio. Como sostiene J. Sobrino, “en la cruz de Jesús ha aparecido en un primer momento la impotencia de Dios. Esta impotencia, en cuanto tal, no produce la esperanza, pero ella convierte en fidedigno el poder de Dios que se manifestará en la resurrección”⁵⁹.

d) Una Iglesia interpelada por sus profetas y mártires

La Iglesia a lo largo de los siglos ha sido estimulada e interpelada por sus profetas y mártires. En relación con la importancia del carisma profético, el magisterio latinoamericano, en la Conferencia de Santo Domingo, República Dominicana (1992), señalaba

⁵⁷ “Il faut que la croix du Christ ait racheté le monde pour que le martyr ne soit pas un ‘suicide de fanatiques’, mais l’ultime parole de l’amour” (Ch. Von Schörborn, “La force d’un martyr face au III^e Reich: Franz Jägerstätter”, *Communio* 5 [1980] 65-76, 72).

⁵⁸ J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, 279.

⁵⁹ “Dans la croix de Jésus est apparue dans un premier temps l’impuissance de Dieu. Cette impuissance, en tant que telle, ne produit l’espérance, mais elle rend digne de foi le pouvoir de Dieu qui se manifestera dans la résurrection” (J. Sobrino, *Jésus en Amérique latine. Sa signification pour la foi et la christologie*, Paris 1986, 252).

lo siguiente: “La función profética de la Iglesia que anuncia a Jesucristo debe mostrar siempre los signos de ‘valentía’ (*parresía*: cf. Hch 4,13; 1 Ts 2,3) en total libertad frente a cualquier poder de este mundo”⁶⁰. En este sentido, y sobre todo en los momentos más difíciles de su historia, la Iglesia debe escuchar la voz de sus profetas que denuncian el pecado del mundo, pero también el mal que se enquistaba en el seno de las propias comunidades eclesiales. Lamentablemente, en algunos casos, la Iglesia ha tratado de acallar las voces proféticas que el Espíritu Santo suscita siempre entre el pueblo de Dios. Por lo general, no se ha tratado de una persecución abierta, sino más bien de una hostilidad generalmente sutil, oculta, alimentada por las calumnias y las sospechas difundidas con mucho cuidado⁶¹. Al igual que el pueblo de Israel, también la Iglesia corre el riesgo de no reconocer a los profetas que Dios le envía.

Por otra parte, la Iglesia puede recurrir también a la intercesión de sus mártires y dejarse desafiar por su testimonio heroico de la fe. Entre otras cosas, los mártires recuerdan a la Iglesia que para ser fiel a su misión debe vivir siempre bajo la égida de la cruz de su Señor. Los mártires pueden ser presentados a los cristianos de todos los tiempos como verdaderos paradigmas de una fidelidad inquebrantable en el seguimiento de Jesús. Así, en la carta a la iglesia de Pérgamo, una de las siete comunidades cristianas del Asia Menor a las que se dirige el Apocalipsis, se puede leer lo siguiente: “Esto dice el que tiene la espada aguda de dos filos. Sé dónde vives: donde está el trono de Satanás. Eres fiel a mi nombre y no has renegado de mi fe, ni siquiera en los días de Antipas, mi testigo fiel, que fue muerto entre vosotros, ahí donde habita Satanás” (Ap 2,12-13). Antipas, en cuanto testigo-mártir fiel de Jesucristo, se convierte en símbolo de la fidelidad a la que todos los miembros de esta comunidad cristiana son llamados. Ante la tentación de acomodarse a la sociedad de su tiempo, estos cristianos del Asia Menor son desafiados por Antipas a una fidelidad que puede conducir, como en su caso, a la muerte violenta. Por otro lado, el ejemplo de los mártires puede transformarse en una denuncia de la mediocridad espiritual y de la falta de un auténtico coraje profético de parte de los cristianos. Como

⁶⁰ CELAM, Documento de Santo Domingo-Jesucristo, n° 50.

⁶¹ E. Bianchi, *Chemins d'humanité*, 152.

afirma K. Rahner, todos los cristianos que sufren a causa de Jesús, muchas veces en el silencio y en el anonimato, se convierten en una denuncia de la indiferencia de muchos cristianos⁶².

Por lo que se refiere específicamente a la iglesia latinoamericana, hay que decir que su historia ha sido marcada por algunas figuras proféticas, entre las cuales se destacan algunos nombres muy conocidos como los de Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel de Nóbrega, Toribio de Mogrobejo, entre otros. A esta estirpe de profetas pertenecen los numerosos cristianos que han sufrido el martirio en América Latina⁶³. Profecía y martirio son, por tanto, dos realidades estrechamente ligadas. Pero cabe preguntarse si este espíritu profético que ha guiado a los cristianos de esta iglesia tiene hoy en día la misma fuerza que en otros tiempos. Algunos piensan que hace falta recuperar y reavivar la fuerza profética que caracterizó a la iglesia latinoamericana de las últimas décadas del siglo pasado. Así, por ejemplo, J. Sobrino se pregunta con una cierta nostalgia desafiante: “¿Dónde está la profecía, las homilías y las cartas pastorales de los años 70 y 80? ¿Dónde está el abajarse a los pobres, compartir su importancia y su destino?”⁶⁴. El número de los profetas y los mártires ciertamente ha disminuido. En el caso de los mártires, sería deseable que nos los hubiera nunca más, puesto que la muerte violenta de un ser humano es un acto repudiable. Pero, como afirma E. Tamez, “Mientras no se tenga el derecho de ser humano, los mártires y profetas de América Latina seguirán apareciendo”⁶⁵. Es verdad que el contexto social y político actual no es el mismo de los años 70 y 80; los sistemas políticos actuales se reclaman mayoritariamente democráticos, pero las injusticias y la violencia no han desaparecido. Las víctimas siguen siendo

⁶² En nuestro tiempo, escribía Rahner en 1963, “des chrétiens innombrables souffrent pour le nom de Jésus, avec foi et résignation, sans renom et sans gloire, expiant notre lâche indifférence, la faiblesse de notre foi et notre médiocrité avide de plaisirs. Ils expient notre lâche indifférence et nous appellent à un héroïque sursaut” (K. Rahner, *Écrits théologiques*, tome III, Paris 1963, 202).

⁶³ J. de Broucker, “Éruption prophétique dans l’Église en Amérique latine”, 108-110.

⁶⁴ J. Sobrino, “Los mártires: interpelación para la Iglesia actual”, *Concilium* 299 (2003) 159-169.

⁶⁵ E. Tamez, “Mártires de América Latina”, *Concilium* 299 (2003) 33-39, 39.

las mismas: los marginados y excluidos de siempre. Las mayorías “masacradas” lentamente por un sistema económico estructuralmente injusto. En este contexto, la iglesia latinoamericana debe mantener vivo su testimonio y hacer suyo el legado de sus mártires. Su sangre derramada como la de Cristo debe ser, hoy más que nunca, el anuncio de que el amor es más fuerte que la muerte, que hay esperanza para los hombres y mujeres de este continente, aunque los signos de muerte parezcan indicar lo contrario.

CONCLUSIÓN

Tal como se ha intentando demostrar en el presente artículo, la misión profética de los “dos testigos”, descrita en Ap 11,1-13, simboliza de forma modélica el testimonio profético que la Iglesia debe dar ante el mundo. Tomando en cuenta el hecho de que su misión tiene lugar en la “gran ciudad”, símbolo de un sistema estructuralmente injusto que provocaba innumerables víctimas inocentes, se puede inferir que la denuncia del pecado y la llamada a la conversión forman parte de su testimonio profético. Esta es la causa de la persecución y del martirio de los “dos testigos”. Por tanto, según este paradigma, cuando la Iglesia asume seriamente su rol profético de denuncia debe estar dispuesta a sufrir la persecución de la Bestia, símbolo permanente de la auto-divinización del poder político y económico. En este sentido, y tal como ha quedado dicho, la experiencia martirial en América Latina en las últimas décadas no ha tenido como causa el odio a la fe cristiana, puesto que la mayoría de los perseguidores profesaban tradicionalmente esta misma fe. El verdadero motivo de la persecución y del martirio de los cristianos ha sido más bien la denuncia de las injusticias cometidas por el sistema político y económico imperante. Esto demuestra que, aunque las modalidades del martirio hayan cambiado a través de la historia, hay algunos elementos esenciales de esta experiencia primordial de la fe cristiana que permanecen invariables; así, y más allá de los motivos invocados por los perseguidores de turno, desde los primeros siglos hasta nuestros días la verdadera causa del martirio no es otra que el anuncio de la buena nueva Jesús y de su Reino en un contexto marcado por la injusticia y el pecado. Comenzando

por la profesión de fe en el único señorío de Jesús frente al poder político auto-divinizado del Imperio romano hasta la defensa de los pobres y de las víctimas de los sistemas dictatoriales de las últimas décadas en América Latina, el testimonio profético de los valores del Reino por parte de los cristianos supone siempre la denuncia del misterio de iniquidad presente y activo en la historia. Fue la causa del Reino de Dios y su justicia la que llevó a Jesús a sufrir una muerte violenta. Esta es también la causa por la que sus discípulos deben estar siempre dispuestos a compartir su misma suerte.