



“MEMORIA DE JESÚS. MEMORIA DE LAS VICTIMAS.  
Una interpretación desde Lc 22.14-22.”

ROBERTO CAICEDO NARVAEZ

Monografía para optar por el título  
de Magíster en Teología, en la Facultad  
de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

DIRECTOR  
JOSE ALFREDO NORATTO GUTIERREZ  
DOCTOR EN TEOLOGIA

Bogotá  
**Noviembre del 2008**

“MEMORIA DE JESÚS. MEMORIA DE LAS VICTIMAS.

Una interpretación desde Lc 22.14-22.”

Tesis sometida el mes de diciembre del 2008 al cuerpo docente de la Universidad Pontificia Javeriana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar por el grado de Maestría en Teología por Roberto Caicedo Narváez.

Jurado integrado por:

---

Dr. José Alfredo Noratto G.

---

Dr. José Santos

---

Con gratitud inmensa al Dios de la Vida,  
A mi esposa, a mi hija e hijo,  
Por su apoyo y amor.

A las víctimas de este país  
Por enseñarme un nuevo rostro de Dios.

“¡Oh, no eres tú mi cantar,  
No puede cantar, ni quiero  
A este Jesús del madero  
Sino al que anduvo en la mar!”  
(Antonio Machado).

## Tabla de Contenido

<b>INTRODUCCION.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPITULO I</b>	
<b>ANÁLISIS BÍBLICO DE LA CATEGORÍA “MEMORIA” .....</b>	<b>13</b>
<b>1.1 Fase preparatoria del texto.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1.1 Autor, ambiente y propósito.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1.2 Fuentes del texto lucano.....</b>	<b>17</b>
<b>1.1.3 Conclusión de la fase preparatoria.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2 Crítica textual.....</b>	<b>19</b>
<b>1.2.1 Análisis de las variantes.....</b>	<b>19</b>
<b>1.2.2 Conclusión del aporte de la Crítica Textual.....</b>	<b>23</b>
<b>1.3 Análisis lingüístico-sintáctico.....</b>	<b>24</b>
<b>1.3.1 Comparación de los textos paralelos.....</b>	<b>24</b>
<b>1.3.1.1 Comparación basada en el texto griego.....</b>	<b>27</b>
<b>1.3.1.2 Conclusión de la comparación de los textos paralelos.....</b>	<b>29</b>
<b>1.3.2 Ubicación del texto en su contexto literario.....</b>	<b>29</b>
<b>1.3.3 Comparación de las traducciones en español.....</b>	<b>31</b>
<b>1.3.3.1 Traducción de las expresiones del griego.....</b>	<b>32</b>
<b>1.3.3.2 Conclusión de la comparación de las traducciones....</b>	<b>34</b>
<b>1.3.4 Inventario lingüístico del léxico.....</b>	<b>35</b>
<b>1.3.5 Traducción del texto griego.....</b>	<b>36</b>

1.3.6	Segmentación y Estructura del texto.....	38
1.3.7	Figuras de estilo y género literario.....	38
1.3.7.1	Figuras de estilo.....	40
1.3.7.2	Género Literario.....	41
1.3.8	Conclusión del análisis lingüístico.....	42
1.4	Análisis semántico.....	43
1.4.1	Introducción metodológica.....	43
1.4.2	Análisis Semántico aplicado al texto.....	45
1.4.2.1	Inventario semántico.....	45
1.4.2.2	Formas lingüísticas simbólicas.....	56
1.4.2.3	Líneas de Sentido o Campos Semánticos.....	57
1.4.2.4	Cruce de Campos Semánticos y Símbolos.....	58
1.4.2.5	Relación del texto con su contexto vital.....	59
1.4.2.6	Ideas fuentes.....	60
1.4.2.7	Unificación o síntesis.....	62
1.4.3	Conclusiones del análisis semántico.....	63
1.5	Síntesis de la categoría bíblica “memoria” .....	64

## **CAPITULO II.**

	<b>ANÁLISIS TEOLÓGICO DE LA CATEGORÍA “MEMORIA” .....</b>	<b>69</b>
2.1	Principales interpretaciones teológicas de la Cena Pascual.....	69
2.1.1	Interpretación sacramental.....	69
2.1.2	Interpretación simbólica.....	72
2.1.3	Interpretación memorial.....	73
2.1.4	Conclusión.....	78

<b>2.2 Aporte de la Teología Política.....</b>	<b>79</b>
<b>2.2.1 Carácter dialéctico de la razón anamnética.....</b>	<b>81</b>
<b>2.2.2 Carácter peligroso de la razón anamnética.....</b>	<b>84</b>
<b>2.2.3 Carácter narrativo-celebrativo de la razón anamnética.....</b>	<b>86</b>
<b>2.2.4 Conclusión del aporte de la Teología Política.....</b>	<b>88</b>
<b>2.3 La categoría teológica “memoria”.....</b>	<b>89</b>
<b>2.3.1 ¿Qué tipo de víctima fue Jesús?.....</b>	<b>89</b>
<b>2.3.2 La Memoria de Jesús como víctima.....</b>	<b>94</b>
<b>2.4 Síntesis del análisis teológico.....</b>	<b>96</b>

### **CAPITULO III**

<b>LECTURA ACTUALIZANTE DE LA CATEGORÍA “MEMORIA”.....</b>	<b>98</b>
<b>3.1 El carácter “peligroso” de la memoria de Jesús hoy.....</b>	<b>98</b>
<b>3.1.1 Aportes bíblicos a la categoría memoria.....</b>	<b>101</b>
<b>3.1.2 Aportes teológicos a la categoría memoria.....</b>	<b>102</b>
<b>3.1.3 Conclusión de la mirada bíblico-teológica.....</b>	<b>103</b>
<b>3.2 Las víctimas en el contexto colombiano.....</b>	<b>104</b>
<b>3.2.1. Situación actual de las víctimas en Colombia.....</b>	<b>107</b>
<b>3.2.2. Lo que significa ser “víctima” en Colombia.....</b>	<b>109</b>
<b>3.3. Aporte al contexto colombiano desde la categoría “memoria”.....</b>	<b>115</b>
<b>3.3.1. La víctima como sujeto social y político.....</b>	<b>117</b>
<b>3.3.1.1. Justicia restaurativa.....</b>	<b>121</b>
<b>3.3.1.2. Justicia anamnética.....</b>	<b>124</b>
<b>3.3.1.3. Justicia utópica.....</b>	<b>127</b>
<b>3.3.2. La víctima como “lugar” teológico.....</b>	<b>130</b>

<b>3.4. Síntesis de la lectura actualizante.....</b>	<b>136</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>138</b>
<b>Lista de Abreviaturas.....</b>	<b>143</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>144</b>

## INTRODUCCION

El tema de esta tesis parte de la lectura y análisis del texto lucano de la última cena de Jesús con sus discípulos, antes de enfrentar la muerte por crucifixión, en el contexto de la cena Pascual judía. De hecho la tradición cristiana, desde el comienzo de su formación como movimiento, ha valorado este legado como parte fundamental en su vida y ser. Así lo atestigua el estar presente, aunque con algunas diferencias, en los Evangelios sinópticos como en la tradición Paulina, según 1 Cor 11. Las posteriores tradiciones cristianas, Católica, Ortodoxa y Protestante, han seguido manteniendo en un lugar importante de su fe y práctica litúrgica la celebración del acto eucarístico, Cena Pascual o Santa Cena, según sea la tradición, en el cual se recuerda la cena de Jesús, sus gestos y sus palabras. Se cree que de esta forma se hace caso a la invitación hecha por el Maestro a hacerlo en “memoria” de él, se cumple con un mandamiento o se actualiza su sacrificio. En palabras, bastante críticas, de J. Dominic Crossan: “La eucaristía es hoy un bocado y un sorbo”<sup>1</sup>, es decir, se ha quedado sin el inicial y suficiente sustrato cristiano; y esto también aplica a las otras tradiciones, además de la Católica.

La cuestión, entonces, no es sólo la repetición del acto como tal sino del contenido que está detrás del mismo, lo cual está en relación directa con el sentido salvífico del “sacrificio” de Jesús en la cruz, y el cual se ha entendido principalmente como un autosacrificio en las diferentes tradiciones cristianas. Como se muestra en el trabajo, con algunos énfasis y particularidades, en las

---

<sup>1</sup> Crossan, *El Nacimiento del Cristianismo*. 424.

tradiciones cristianas se nos lleva a lo mismo: entender la muerte de Jesús como la exigencia y la paga por el perdón de nuestros pecados de parte de Dios-padre.

La cuestión a la que nos llevó la situación planteada es entonces, a partir de la lectura y análisis del texto bíblico, revisar si la invitación de Jesús no tendría otra pretensión diferente que la de perpetuar un acto litúrgico alrededor de su muerte salvífica. Para esto juega un papel fundamental el análisis de la categoría “memoria”, tanto desde el legado bíblico como teológico, y a partir de allí realizar una re-lectura del texto bíblico como de su legado simbólico. No se trata de “desmontar” un acto o rito litúrgico sino de darle un renovado sentido a la luz de esta categoría; la cual lleva, poco a poco, a la consideración del tema de la víctima, en primer término en Jesús y en todas las demás víctimas que han corrido una suerte similar en nuestro contexto colombiano.

Las preguntas que fueron surgiendo en el trabajo fueron: ¿Qué tipo de víctima fue Jesús y qué importancia tiene esto para la interpretación de su muerte en clave salvífica? ¿Qué desafío presenta para nuestra fe y práctica cristiana las víctimas de nuestro país, como continuidad de la victimización que sufrió Jesús y a la luz de su anhelo y opción de vida? ¿Cómo puede expresarse en nuestro acto litúrgico, alrededor del gesto de Jesús, una solidaridad y compromiso con las víctimas de nuestro país?. A partir de allí se propone una teológica y pastoral partiendo de la lectura del texto en Lucas, atravesado por las categorías de “memoria” y de “víctima”, como parte del legado de Jesús en su última cena antes de morir, o mejor de ser matado. Queda tal vez la necesidad de decir algo acerca de por qué el texto de Lucas, capítulo 22, a lo cual se podría decir de forma rápida que contiene las palabras que interesan: “haced esto en memoria mía”, las cuales sólo se repiten en Corintios y no en Mateo y Marcos; pero que a su vez están enmarcadas en el contexto del relato de la Pasión, propiamente, lo cual no es ya la principal preocupación del texto paulino, enmarcado ya en el acto como tradición de las comunidades cristianas. No significa que la tradición litúrgica no esté presente en el texto lucano, sino que no es su marco narrativo primario, lo

cual da la posibilidad de “anticipar” el texto a dicha función litúrgica. Por estas razones se ha privilegiado, para este trabajo, el texto lucano y no otro. En el trabajo mismo se retoma y precisa esta discusión.

Para realizar lo propuesto se comienza con un trabajo de lectura del texto bíblico seleccionado. Para esto se ha privilegiado la lectura sincrónica del texto, a través del aporte de la Crítica Textual, del análisis lingüístico-sintáctico y del análisis semántico. La razón para esto es fundamentalmente poder partir del análisis de un término específico del texto, la palabra “memoria”, que luego se constituye en una categoría de interpretación teológica. En el terreno se irá mostrando la metodología usada en la lectura del texto, que privilegia la propuesta de Willhem Egger en su trabajo “Lecturas del Nuevo Testamento” y el aporte de Antonio Gallo en su “Manual de Hermenéutica”. Luego el trabajo toma el análisis teológico de la categoría memoria a partir de la teología política, fundamentalmente a partir de lo propuesto por J.B. Metz, por ser ésta la que ofrece algunos elementos para el abordaje que perseguimos. No sin antes señalar lo que en la tradición cristiana han sido las diferentes formas de entender y practicar el acto litúrgico que se desprende del texto y tema propuesto. Uniendo estas dos miradas, la bíblica y la teológica, de la categoría propuesta, y teniendo en cuenta su relación con la categoría de “víctima”, se realiza una lectura actualizante del texto en el contexto de la realidad colombiana, tomando como un caso particular el proceso de reincursión de grupos “paramilitares”, la posible reparación de quienes han sido víctimas de los mismos y la ley que le ha dado el marco jurídico. Conscientes que el tema de las víctimas del conflicto en Colombia es un tema amplio y complejo al cual esperamos hacer un aporte desde esta aproximación a la categoría “memoria”.

No está por demás señalar que la motivación última del trabajo recae en la necesidad de construir un marco que ayude al acompañamiento de las víctimas, en el contexto del conflicto social y armado de nuestro país. Teniendo en cuenta que esta realidad es más compleja de lo que aquí señalamos e involucra

diferentes actores del conflicto y sus necesidades particulares en un proceso de reconciliación de mayor alcance. Esta necesidad surge del acercamiento que algunas de estas víctimas han tenido a nuestras comunidades e instituciones Menonitas en donde, en una forma básica e intuitiva, se ha podido darles un apoyo y acompañamiento. Su presencia ha sido un desafío constante a quienes somos interpelados, por su realidad concreta y compleja, en la fe y práctica cristiana. No se pretende con este trabajo dejar todo dicho sobre el tema sino dar algunos elementos que se puedan constituir en un marco para el acompañamiento de las víctimas del conflicto en nuestro país desde la fe y práctica cristiana, tanto en el ámbito eclesial, institucional como social.

Se pretende, entonces, que estos elementos sean un aporte al trabajo de acompañamiento y apoyo que se viene dando a las víctimas del conflicto, así como un desafío a realizar cada vez mejor dicho compromiso de solidaridad y amor cristiano. Sin olvidar la dimensión del problema y la responsabilidad que tienen tanto el Estado, como la sociedad en general, de frenar la victimización y el recrudecimiento del conflicto en Colombia y buscar caminos de solución al mismo en una perspectiva humana y política. Sin embargo, es innegable la forma como mientras se construye dicha salida hay una gran cantidad de víctimas que van quedando como resultado de dicho conflicto y que necesitan una atención y reparación integral para que a su vez no se conviertan en futuros victimarios, como muchas veces a sucedido en nuestro país. Cabe también mencionar que se es consciente de la necesidad entonces de trabajar en todos los frentes necesarios e involucrar tanto a víctimas como a victimarios, al Estado y a la sociedad en general en estos procesos de reparación y de búsqueda de la Paz.

La cuestión es pues cómo las comunidades e instituciones cristianas responden a dicho desafío, desde su propia reflexión y práctica, y para esto el texto seleccionado, como un texto fundamental y fundante en las diferentes tradiciones, puede servir. Se espera pues que el trabajo sobre el mismo arroje elementos en el sentido propuesto. La novedad del trabajo consiste en hacer, por

un lado, una lectura bíblica-teológica de una categoría que no ha sido lo suficientemente tratada en nuestra tradición cristiana, como es la categoría “memoria”, y relacionarla, por otro lado con la situación de las víctimas en nuestro país. Es importante notar que la categoría “memoria” ha sido y es trabajada desde diferentes ámbitos de las ciencias humanas como naturales pero que no ha recibido el mismo peso desde el análisis bíblico-teológico, a pesar de ser tan central en las diferentes tradiciones como se constata en el trabajo realizado.

Se espera, entonces, que tanto las personas dedicadas al análisis bíblico-teológico, como pastores (as) y agentes pastorales, así como las personas que forman parte de las comunidades cristianas y las que han sido víctimas del conflicto en Colombia, como los diferentes actores del mismo, encuentren en este trabajo un aliciente para continuar, desde su tradición y fe, construyendo un “país otro”, en donde no hayan más víctimas. Ese es el sueño que acompaña este esfuerzo y las oraciones que ha suscitado.

## **CAPITULO I**

### **ANÁLISIS BÍBLICO DE LA CATEGORÍA “MEMORIA”**

El primer acercamiento a la categoría “memoria” se hace a partir de la lectura del texto de Lc 22.14-22. Dicho acercamiento involucra fundamentalmente un trabajo con el texto mismo, principalmente desde una mirada sincrónica<sup>2</sup>, dentro del contexto literario y social en el cual se conforma como testimonio escrito. Esta lectura nos da una primera mirada a la categoría memoria la cual es fundamental para formular las implicaciones teológicas y sociales que vendrán posteriormente.

#### **1.1 Fase preparatoria del texto.**

La fase preparatoria se ocupa de los asuntos relacionados con el autor, su propósito y una discusión acerca de las fuentes del texto lucano, Lc 22.14-22, conocido como la “última cena de Jesús” o la “cena pascual” y que es la base para la discusión de la categoría “memoria”, desde la perspectiva bíblica.

##### **1.1.1. El autor, ambiente y su propósito.**

Al igual que sucede con los evangelios canónicos el autor del evangelio según Lucas permanece anónimo y revela muy poco de sí mismo en el texto. El título “Evangelio según Lucas” (εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν) aparece al final del mismo en los más antiguos manuscritos griegos, como el Papiro 75 o Papiro Bodmer XVI datado entre el 175-225 d.c. El nombre de Lucas es

---

<sup>2</sup> En los métodos sincrónicos “el texto se analiza como una unidad coherente y estructurada”. Cfr. Egger, *Ibid*, 92.

mencionado tres veces en el Nuevo Testamento: acompañando a Pablo (2 Tm 4.11), como médico o fisiólogo (ιατρος) (Cfr. Col 4.14) y como un colaborador importante de Pablo en el desarrollo de su ministerio (συνεργος) (Cfr. Flm 24).

Hay pues una larga tradición que identificó a este Lucas como el autor tanto del evangelio como del libro de Hechos<sup>3</sup>. Por otra parte la autoría de Lucas, tanto del evangelio como del libro de Hechos, ha encontrado soporte en los textos en donde se menciona su participación activa en el ministerio paulino (Cfr. Hch 16.10-17; 20.5-15 y otros), así como de la relación literaria cercana entre el evangelio y el relato de Hechos<sup>4</sup>. En este sentido Hch 28.16 concordaría con la estadía de Lucas en Roma, junto con Pablo, entre el 61 y 63 d.c. y vincularía el texto lucano con el testimonio de las cartas paulinas. Al respecto aporta el hecho de que Lucas, sin haber sido una figura apostólica prominente ya que no es parte de los doce, la tradición desde temprano aceptara su autoría de los dos textos<sup>5</sup>. Sin embargo, el nombre de Lucas no aparece en la obra de Marción ni de Justino, mitad del siglo II, sino hasta Ireneo y el canon de Muratori a finales del siglo II<sup>6</sup>. Por otro lado los textos de Hechos mencionados, en donde se usa la narración en primera persona, tienen una interrupción abrupta en la narración que cuestiona la autoría de la misma mano y la posibilidad de ser una fuente anterior, algo así como un fragmento de un diario de viaje de un colaborador de Pablo, el cual podría ser Lucas o no<sup>7</sup>. También a favor de esta conclusión se han presentado las diferencias entre la teología paulina, expresada en algunas de las epístolas, y el libro de Hechos<sup>8</sup>. Después de los estudios de la Historia de la Redacción<sup>9</sup>, a mitad del siglo XIX, la conclusión fue cada vez más en ese sentido: el autor de Lucas-

---

<sup>3</sup> Para una síntesis de los testimonios en este sentido cfr. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 37ss.

<sup>4</sup> Cfr. Aguirre, *La Investigación de los Evangelios Sinópticos*, 280ss. Igualmente Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. IV*, 71ss.

<sup>5</sup> Al respecto Cfr. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*, 41ss. y Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. IV*, 81.

<sup>6</sup> Cfr. Fitzmyer, *Ibid*, 75ss. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*, 41ss.

<sup>7</sup> Cfr. Ehrman, *The New Testament*, 137ss.

<sup>8</sup> Frente a esta discusión ver Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. IV*, 95ss.

<sup>9</sup> Cfr. Aguirre, *La Investigación de los Evangelios Sinópticos*, 281ss.

Hechos no pudo ser el mismo que mencionó Pablo como acompañante de sus viajes. Esto no significa que no haya existido algún tipo de acercamiento entre ambos, así haya sido indirecto<sup>10</sup>. También es posible que los pasajes en primera persona que encontramos en el libro de Hechos hayan sido un “procedimiento estilístico para hacer el relato más creíble y más vivo”<sup>11</sup>.

Queda pendiente discutir, entonces, el asunto de las fuentes usadas por el autor de la doble obra, Lucas-Hechos. Pero como una primera conclusión asumimos aquella a la que llega Vielhauer, al comparar las diferencias de la obra lucana con las epístolas paulinas: “la cristología del autor del libro de los Hechos de los Apóstoles es *prepaulina*; su teología natural, su concepción de la ley, y su escatología, decididamente *pospaulina*”<sup>12</sup>. Claro que esta conclusión tiene sentido en la medida en que aceptamos una autoría común del evangelio y del libro de Hechos. En contra de esta conclusión, desde mediados del siglo pasado, se han venido dando puntos de vista diferentes al respecto. La mayor preocupación ha sido por el intento de conciliar la teología propia del evangelio de Lucas con la teología implícita del libro de Hechos. Como señala Fitzmyer: “la relación de Lucas y Hechos es un problema el cual cualquier resumen de la teología Lucana tiene que considerar”<sup>13</sup>, aunque él mismo se inclina por reconocer una “clara relación” entre los dos textos<sup>14</sup>. Sin embargo, algunos por su parte han insistido en la unidad de estilo y teología<sup>15</sup>, como una doble obra lucana. La cuestión queda por resolver<sup>16</sup>.

En cuanto al ambiente en el cual es escrito el evangelio hay fundamentalmente dos tesis. Una lo ubica en un ambiente cristiano gentil y

---

<sup>10</sup> Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. IV*, 97.

<sup>11</sup> Bovon, *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*, 39.

<sup>12</sup> Citado por Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. IV*, 96. Énfasis nuestro.

<sup>13</sup> Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 7. Traducción nuestra.

<sup>14</sup> Fitzmyer, *Evangelio según Lucas. IV*, 71.

<sup>15</sup> Cfr. Aguire, *La Investigación de los Evangelios Sinópticos*, 280-281.

<sup>16</sup> Para este trabajo se hará referencia a algunos textos del libro de Hechos en la medida en que sirven para el propósito del mismo, sin que dependan necesariamente de la discusión anterior. En este sentido, se tomará el evangelio de Lucas en forma independiente del libro de Hechos.

está basada en la evidencia interna del evangelio, la calidad del griego y el proemio del libro<sup>17</sup>, la ausencia de términos semíticos, la omisión de las controversias de Jesús con los Fariseos y los detalles de trasfondo helenístico. La otra lo ubica en un ambiente judeocristiano y se basa principalmente en el interés manifestado en la obra lucana en el Antiguo Testamento y el lenguaje supuestamente cercano al ambiente Palestino y en parte de la tradición.<sup>18</sup> Aunque nos inclinemos por la primera tesis, y consideremos a Lucas como un autor influenciado por un ambiente helenístico, podemos reconocer su admiración por el mundo hebreo, y más si lo conectamos con Pablo. Seguramente bebe de fuentes palestinas, de “primeros testigos” (αρχης αυτοπται) de allí el carácter de diversidad en la sintaxis y estilo presente en el texto en donde se combina su “pluma helenística” con el legado del testimonio hebreo-palestino.<sup>19</sup>

En cuanto a su propósito, según lo expresado desde el proemio, la obra lucana persigue una narración ordenada (καθεξης σοι γραψαι) con el fin de dar certeza, solidez (ασφαλεια), después de haber investigado (παρηκολουθεω) lo que se había transmitido sobre lo sucedido en medio de la comunidad cristiana, de la cual él se siente parte según expresa: “las cosas que han tomado lugar entre nosotros” (πεπληροφορημενον εν υμιν πραγματων) (Lc 1.1). Al parecer, Lucas se esfuerza por hacer una exposición, lo más concreta y asequible posible, de la vida y enseñanza de Jesús transmitida por las primeras generaciones de discípulos y discípulas. En esta búsqueda recogería tanto fuentes escritas como orales. Al respecto señala un comentarista: Lucas “se distingue por presentar los acontecimientos en su aspecto concreto y visible. No cita ideas abstractas sin aclararlas con un ejemplo o una parábola”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Al respecto Crisóstomo Eseverri menciona las características más sobresalientes del griego de Lucas en Eseverri, *El Griego de San Lucas*, 32ss. Cfr. sobre el prólogo a Rigaux, B. *Para una Historia de Jesús*, 12ss.

<sup>18</sup> Para una mayor discusión de este aspecto cf. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 41ss.

<sup>19</sup> Cfr. Eseverri, *El Griego de San Lucas*, 38-39.

<sup>20</sup> F. Bovon. *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, 32.

### 1.1.2. Las fuentes del texto lucano.

De lo anterior queda expuesto que Lucas conocía e hizo uso de composiciones más antiguas y que conocía la tradición de la obra misionera paulina así como una tradición, posiblemente escrita, diferente a la marquiana y Q<sup>21</sup>. Esto es más palpable en el relato de la Pasión, en donde se percibe un relato paralelo diferente al de Marcos, inclusive más cercano al texto juanino<sup>22</sup>. Esta fuente particular, sobre la cual hay también discusión si se trata de una fuente escrita, oral o de la “composición” propia del evangelista<sup>23</sup>, abarca pues una tercera parte del evangelio. En el caso propiamente del pasaje de la “última cena” los versículos 15-18 y 19c-20 forman parte de esta fuente. Pero queda la cuestión de la similitud con el texto paulino y el evangelio de Juan<sup>24</sup> para lo cual se ha formulado la hipótesis de la existencia de una fuente escrita para la “narrativa de la pasión”<sup>25</sup>. Al respecto podríamos concluir que la semejanza del texto lucano con el de 1 Corintios refleja el acercamiento a una misma tradición y práctica litúrgica anterior a ambos, lo cual también se refuerza por la presencia de expresiones ajenas a Lucas en los versículos 19b-20<sup>26</sup> y que igualmente ayudaría a entender la similitud con Juan<sup>27</sup>.

Ya en su proemio el autor menciona que “muchos (πολλοι) han tratado de poner en orden la historia” (Lc 1.1). Por lo menos esto implicaría tres o más fuentes, orales o escritas, que bien podrían ser la tradición de Marcos, la fuente Q y una fuente propia “L”<sup>28</sup>. Es claro que Lucas mantiene el orden de Marcos, aunque omite y agrega elementos en algunos momentos. Entre 9.51 y 19.39 Lucas sigue más bien el orden de Q e inserta algunas partes sacadas de Marcos. Pero hay algunas perícopas que no provienen ni de Marcos ni de Q,

---

<sup>21</sup> Sobre la discusión de las fuentes Cfr. Strecker, *Introducción a la Exégesis del Nuevo Testamento*, 61ss.

<sup>22</sup> Al respecto Cfr. Bovon, *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*, 38.

<sup>23</sup> Cfr. sobre la discusión de ésta fuente a Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 82ss.

<sup>24</sup> Comparar Lc 22.14-38 con Jn 13.13-17.

<sup>25</sup> Cfr. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 85.

<sup>26</sup> Estos versículos serán objeto del análisis hecho por la crítica textual mas adelante.

<sup>27</sup> Brown, *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*, 347ss.

<sup>28</sup> Cfr. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 65ss.

que seguramente vienen de su fuente particular. A partir de Lc 14 se concede más prioridad a esta fuente, “más elegante desde el punto de vista literario”<sup>29</sup>. En la tercera y última parte del evangelio Lucas retoma el orden marquiano, hasta el final del capítulo 21, pero en el relato de la Pasión se diferencia del de Marcos. Como concluye un comentarista: “al final del evangelio, la influencia de la fuente particular es palpable”<sup>30</sup>. Hay un buen consenso en torno a la redacción final del evangelio después del año 70, año fatal para el pueblo judío en Jerusalén, y anterior al año 90, antes de la persecución de Domiciano<sup>31</sup>.

### **1.1.3. Conclusión de la fase preparatoria.**

Queda pues planteada la particularidad del texto en relación con su propósito y las fuentes que usa. Hay otra cuestión final que apoya esta conclusión, y podrían haber más. El texto menciona dos copas en vez de una, como lo hace la tradición sinóptica, (Cfr. Lc 22.17-18, 20). En principio la segunda copa tendría una “descripción lucana de la eucaristía”<sup>32</sup> mientras que la primera sería la de la cena pascual como tal; guardando relación con el relato en Pablo pero, a su vez, marcando sus diferencias. Sin embargo, esto podría tener una explicación dentro del marco de la celebración de la Pascua judía.

Se concluye que aunque hay una cercanía del texto de Lucas y el de Pablo esto no implica un contacto directo pero sí una tradición común con sus particularidades en cada uno, que al parecer de algunos autores es escrita. Dicha tradición es importante para el análisis de nuestro texto pues implicaría un esfuerzo temprano de entrelazar las raíces judías del cristianismo con un entorno ajeno a dicho legado, más influenciado por un ambiente helenista, como es la característica del texto lucano. La obra doble de Lucas se

---

<sup>29</sup> Bovon, *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*, 37.

<sup>30</sup> Ibid, 38.

<sup>31</sup> Cfr. Dillmann, *Comentario al Evangelio de Lucas*, 14.

<sup>32</sup> Brown, *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*, 348.

enmarcaría en esta tensión entre las raíces y la nueva formulación del contenido de la fe en Jesús el Cristo. La cuestión de tender un puente entre las dos orillas parece estar en el trasfondo de su obra. Hay pues una tradición histórica, litúrgica y por lo tanto simbólica, que se quiere resaltar, teniendo como marco de fondo la consolidación de la fe cristiana, así como de su *ethos*<sup>33</sup>.

## 1.2. Análisis del texto bíblico a partir de la Crítica textual.

La Crítica textual parte de los manuscritos existentes del Nuevo Testamento para asegurar<sup>34</sup> el texto original, o por lo menos formular el texto más cercano. Para dicho análisis se toma el aparato crítico del Greek-English New Testament de Nestle-Aland, 27ª edición.

### 1.2.1. Análisis de las variantes.

Una vez hecha la observación del aparato crítico registramos las principales variantes, los testigos, su análisis y la conclusión de la mejor forma del texto, en cada caso.

- En el v. 14 se reemplaza el término “apóstoles” (αποστολοι) por el término “doce” (δωδεκα) atestiguado por una primera corrección del manuscrito Sinaítico (s. IV) y Regius (s. VIII), principalmente. Una segunda variante está atestiguada por una segunda corrección del manuscrito Sinaítico, el códice Alejandrino (s. V), el Efraímico reescrito (s. V), el Washington (s. V), minúsculos de la familia 1 y 13 y el Texto Mayoritario, principalmente. El texto, con el término “apóstoles”, está atestiguado por el papiro 75 (s. III), una copia de primera mano del manuscrito Sinaítico, el Vaticano (s. IV) y el Beza (s. V), principalmente. En el análisis de las variantes podemos concluir que el texto

---

<sup>33</sup> Que en principio entendemos como “un sistema de valores o hábitos culturales” Cfr. Dussel, *Ética de la Liberación*, 619.

<sup>34</sup> Se ha preferido el término “asegurar” frente al de “reconstruir”.

está mejor atestiguado, principalmente por el papiro 75 que pertenece a la familia Bodmer y contiene fragmentos de Lucas y Juan y data del siglo III. Por otra parte tiene la lectura más breve y no armonizante. Además, puede explicar las otras variantes que buscan explicitar quiénes serían los “apóstoles”, al agregar la expresión de los “doce”.

- En el v. 16 hay una variante que incluye la expresión “que nunca más coma” (ουκετι ου μη φαγω) atestiguada por una segunda corrección del manuscrito Efraímico, el Washington (s. V), el Athos (s. VIII-IX) y el texto Mayoritario, principalmente. El texto “que no coma” (ου μη φαγω) es atestiguado por el papiro 75, lectura en mal estado de preservación; el manuscrito Sinaítico, el Alejandrino (s. V), el Vaticano (s. IV), el Regio (s. VIII) y el Koridethi (s. IX) principalmente. Una tercera variante, de este texto, tiene la expresión “nunca comeré” (ουκετι μη φαγομαι) atestiguada por el códice Bezae Cantabrigiensis del s. VI. En este caso, aunque la preservación del papiro 75 es defectuosa, el texto está mejor atestiguado por manuscritos del tipo textual Alejandrino y Protoalejandrino, caracterizado por su brevedad, igualmente por el códice Alejandrino o texto Bizantino y el Koridethi, del tipo textual Cesariense<sup>35</sup>. Este triple testimonio hace del texto la variante mejor atestiguada. Las otras variantes son fruto de una corrección posterior al incluir el adverbio y el verbo en futuro. La tercera variante es armonizante con el texto en Mc 14.25. En conclusión el texto sería la variante más breve y de más difícil lectura al dejar el verbo en el aoristo subjuntivo y la mejor atestiguada.
- En el versículo 16 hay otra variante. El pronombre demostrativo en tercera persona singular acusativo *αυτο* remplazado por la expresión, con el pronombre en genitivo, *εξ αυτου*. Esta variante está atestiguada por el códice Alejandrino (s. V), una segunda copia del Efraímico, Washington (s. V), Koridethi (s. IX), minúsculos de la familia 13 (s. XI-XII) y el texto Mayoritario, principalmente. El texto está atestiguado por el Sinaítico (s. IV), el Vaticano (s.

---

<sup>35</sup> Para un análisis de los tipos textuales cf. O’Callaghan, *Introducción a la Crítica textual*, 60ss.

IV), el Efraímico de primera mano (s. V), el Regius (s. VIII), minúsculos de la familia 1 (s. XII-XIV), versiones Latinas, Siríacas y Copta, principalmente. En conclusión, aunque la variante está bien atestiguada, nuevamente el texto tiene los testigos más antiguos. El texto tiene la variante más breve y difícil. La inclusión de la preposición en la variante indica un intento de mejorar el texto.

- Otras variantes cobijan los versículos 17-20. La principal variante omite los vv. 19b-20, llamada texto breve, “que se entrega...que se derrama por vosotros” (το υπερ υμων διδομενον...το υπερ υμων εκχυνομενον)<sup>36</sup>; está atestiguada por el códice Beza Cantabrigiensis (s. VI), tipo textual Occidental, y algunas variantes de la versión Latina (s. IV-VII). Las otras variantes son variaciones de la anterior y del texto y están atestiguadas por testigos de menor valía como leccionarios del s. XI, Vetus Latina, la Siríaca Peshita, bohairica y manuscritos de la versión Copta. El texto, incluyendo los versículos señalados, está atestiguado por la mayor cantidad y mejor calidad de testigos, entre ellos el papiro 75, el Códice Sinaítico y el Vaticano. De acuerdo con los criterios de análisis de los tipos textuales se propone dejar de lado las variantes del tipo textual Occidental<sup>37</sup>, como es el caso de la variante, frente al testimonio unido de los otros tipos textuales. Aunque el texto no es la variante más breve la omisión de estos versículos se explica por la armonización con el texto en el evangelio de Marcos (Mc 14.22c), en donde se omite la expresión “que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo mío” (Lc 22.19b) y se omite la “segunda copa” que aparece en Lucas “después de la cena” (Lc 22a). Es importante notar que el texto en Lucas tiene otra variación, además de las señaladas, con respecto al de Marcos. Transpone el anuncio de la traición de Judas, que en Marcos señala a “uno de los doce” explícitamente (Mc 14.18-21), para después de la cena (Lc 22.21-23). La inclusión de los versículos señalados y excluidos en la variante, es significativa frente a la discusión posterior del texto lucano y su relación con el texto paralelo en Marcos<sup>38</sup>. La

---

<sup>36</sup> Cfr. J.A. Fitzmyer, *Evangelio según Lucas. IV*, 318.

<sup>37</sup> Cfr. O'Callaghan, *Introducción a la Crítica textual*, 66.

<sup>38</sup> La discusión sobre la redacción de Lucas comparada con la recensión de Marcos y su dependencia está bien

comparación de los textos sigue corroborando la existencia de una fuente particular y primaria del evangelio de Lucas, según se ha señalado en la fase anterior con la discusión de las fuentes.

- Otra variante se encuentra en el v. 17 en donde se reemplaza la expresión “entre vosotros” (εις εαυτους) por sólo la expresión “vosotros” (εαυτοις) en los códices Alejandrino (s. V), Beza Cantabrigiensis (s. V), Washington (s. V) y el Tbilisi o Koridethi (s. IX), principalmente, y el texto Mayoritario. Otra variante la reemplaza por la expresión “unos a otros”(αλληλοις) sólo atestiguada por una copia de primera mano del código Sinaítico (s. IV). El texto está atestiguado por una copia de segunda mano del Sinaítico, por el Vaticano (s. IV), por el Efraímico (s. V), por las familias de minúsculos de la familia 1 y 13 (s. XII-XIII) y en parte de las tradiciones latinas (Vulgata y Antigua Latina). En conclusión, el texto está mejor atestiguado pues posee testigos de tres de los cuatro tipos de testigos (Antioqueno, Cesariense y Occidental) frente a un testigo del tipo Alejandrino. A pesar de que este último es un testigo importante se encuentra sólo y debe ser descartado frente al peso de la concordancia de las otras tradiciones<sup>39</sup>.
- En el v. 20 encontramos otra variante en donde la expresión: “de igual modo, tomó la copa” (και το ποτηριον ωσαυτως) es cambiada en su orden, en parte de la tradición (ωσαυτως και το ποτηριον) y atestiguada por el código Alejandrino (s.V), el Washington (s. V), el Tbilisi o Koridethi (s. IX), principalmente , las familias 1 y 13 de minúsculos, el texto Mayoritario y en la mayor parte de la tradición Latina. El texto está atestiguado por el Papiro 75 (s. III), el Sinaítico (s. IV), el Vaticano (s. IV) entre otros mas tardíos. La variante está atestiguada por los tipos de testigos Antioqueno, Cesariense y Occidental; mientras que el texto por el tipo textual Alejandrino. Lo cual dejaría en mejor

---

analizada en Fitzmyer. Su conclusión apunta a la “existencia de una fuente anterior a Lucas, utilizada por el propio evangelista”, inclusive independiente frente a la narración de Pablo en 1 Corintios (Cfr. Fitzmyer, *Evangelio según Lucas. IV*, 316).

<sup>39</sup> Cfr. O’Callaghan, *Introducción a la Crítica textual*, 65-66.

posición a la variante frente al texto. Sin embargo, la cuestión decisiva es que la variante busca armonizar con la forma descrita en el texto de 1 Corintios (1 Cor 11.25). En conclusión, el texto mantendría una versión lucana propia y apoyaría a su vez la existencia de una “fuente” anterior usada por Lucas<sup>40</sup>.

- En el v. 22 hay otra variante relacionada con la anterior. En la variante se modifica la expresión “porque ciertamente el Hijo...” (οτι ο υιος μεν) por la expresión “y porque ciertamente el Hijo...” (και ο μεν υιος). La variante está atestiguada por los mismos testigos de la variante anterior, igualmente sucede con el texto. Nuevamente la variante busca armonizar el texto, esta vez con el texto de Marcos (Cfr. Mc 14.21). Esto nos corrobora la conclusión anterior acerca de la fuente propia de Lucas y deja el texto como mejor atestiguado.

### **1.2.2. Conclusión del aporte de la Crítica Textual.**

Una vez hecho el análisis de la Crítica Textual se concluye que el texto presentado por la versión del texto griego de Nestle-Aland es, en todos los casos, la variante mejor atestiguada. Algunas de las variantes presentan la intencionalidad de armonizar el texto con las versiones en los textos paralelos, como ya se señaló. La discusión alrededor de la versión corta del texto lucano, que omite los versículos 19b-20, queda superada al sopesar la tradición textual, sustentada por el papiro 75 y el código Vaticano, y la intencionalidad de armonizar con el texto paralelo de Marcos. Por otra parte, el análisis hecho a partir de la crítica textual apoya la propuesta de una fuente propia del redactor del evangelio de Lucas, ya expuesta antes, que le distancia en algunos puntos de los textos paralelos en Marcos y en 1 Corintios. Se necesita ahora complementar este primer acercamiento al texto con la discusión a partir del análisis lingüístico y en comparación con los textos paralelos para profundizar en su particularidad. Este análisis es el que permitirá precisar el aporte lucano en torno a la tradición de la “última cena” de Jesús con sus discípulos y la

---

<sup>40</sup> Cfr. Fitzmyer. *Evangelio según Lucas*. IV, 318

importancia de la categoría bíblica “memoria” en el contexto de las comunidades cristianas, en las cuales circularía dicha tradición.

### 1.3. Análisis lingüístico-sintáctico.

El análisis lingüístico-sintáctico se enfoca en la forma lingüística concreta, en las relaciones entre los recursos lingüísticos empleados en el texto y en las reglas según las cuales se construye, lingüísticamente, lo propio del texto. El análisis incluye, comparación con los textos paralelos, la comparación de traducciones en español, inventario de léxico, traducción del texto griego e identificación de la estructura literaria.

#### 1.3.1. Comparación de los textos paralelos.

En la comparación con los textos paralelos en Marcos, Mateo y 1 de Corintios interesa principalmente conocer las diferencias para así complementar la discusión sobre las distintas tradiciones alrededor del episodio de la “cena pascual” o “la cena del Señor”<sup>41</sup>. En el siguiente cuadro se relacionan los textos.

Mt 26.20-30	Mc 14.17-26	1 Cor 11.23-26	Lc 22.14-22 <sup>42</sup>
(20) Al atardecer, se puso a la mesa con los Doce.	(17) Y al atardecer llegó con los Doce.	(23) Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche en que era entregado...	(14) Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los <u>apóstoles</u> ...
(21) Y mientras comían, dijo: “Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará”.	(18) Y mientras comían recostados, Jesús dijo: “ Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará, él que come conmigo”.		{(21) Mirad, <u>la mano</u> del que me entrega esta conmigo sobre la mesa...}

<sup>41</sup> Inicialmente se toma como texto de comparación la Biblia de Jerusalén, 3ª edición. Desclée de Brouwer. 1998, por su calidad textual y su carácter formal. Después se hará la comparación basada en el texto griego y otras traducciones en español.

<sup>42</sup> Se ha cambiado el lugar de los versículos de esta sección para colocarla en paralelo con los otros textos.

<p>(22) Muy entristecidos, se pusieron a decirle uno por uno: “¿Acaso soy yo, Señor?”.</p> <p>(23) El respondió: “El que ha metido conmigo <u>la mano</u> en el plato, ése me entregará”</p> <p>(24) El Hijo del Hombre se va, como está escrito de él, pero ¡ay de aquel por quien el Hijo del Hombre es entregado! ¡más le valdría a ese hombre no haber nacido!</p> <p>(25) Entonces preguntó Judas, el que iba a entregarle: ¿Soy yo acaso, Rabbí?.</p> <p>Dísele: Sí, tu lo has dicho.</p> <p>(26) Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo: “Tomad, comed, éste es mi cuerpo”.</p> <p>(27) Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: “Bebed de ella todos,</p> <p>(28) porque esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados.</p> <p>(29) Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre”.</p> <p>(30) Y cantados lo himnos, salieron hacia el Monte de los Olivos.</p>	<p>(19) Ellos empezaron a entristecerse y a decirle uno tras otro “¿Acaso soy yo”.</p> <p>(20) El les dijo: “Uno de los Doce que moja conmigo en el mismo plato.</p> <p>(21) Porque el Hijo del hombre se va, como está escrito de él, pero ¡ay de aquel por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido!”</p> <p>(22) Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se los dio y dijo: “Tomad, éste es mi cuerpo”.</p> <p>(23) Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella.</p> <p>(24) Y les dijo: “Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos.</p> <p>(25) Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el Reino de Dios”.</p> <p>(26) Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los olivos.</p>	<p>...tomó pan,</p> <p>(24) dando gracias, lo partió y dijo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto <u>en memoria mía</u>”.</p> <p>(25) Asimismo tomó el cáliz <u>después de haber cenado</u>, diciendo:</p> <p>“Esta copa es la <u>nueva Alianza en mi sangre</u>. Cuantas veces la beberies, hacedlo <u>en memoria mía</u>.</p> <p>(26) Pues cada vez que comáis este pan y bebáis de este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, <u>hasta que venga</u>.</p>	<p>{(22)...Pues el Hijo del Hombre se marcha según esta determinado. Pero ¡ay de aquel por quien es entregado!.</p> <p>(15)... y les dijo: “Con ansia he deseado comer esta <u>Pascua</u> con vosotros antes de <u>padecer</u>;...</p> <p>{(19)...Tomó luego el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio diciendo: “Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto <u>en recuerdo mío</u>”.</p> <p>(20) De igual modo, <u>después de cenar</u>, tomó la copa, diciendo:</p> <p>“Esta copa es la <u>Nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros</u>. }</p> <p>...(16) porque os digo que ya no comeré más hasta que halle <u>su cumplimento</u> en el Reino de Dios”.</p> <p>(17) Tomó luego <u>una copa</u>, dio gracias y dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros;</p> <p>(18) porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid <u>hasta que llegue el Reino de Dios</u>”...</p>
--	---	--	---

En cuanto a las semejanzas entre los diversos textos paralelos podemos resaltar: el anuncio de la traición de uno de los discípulos que estaban sentados a la mesa con Jesús, excepto en el texto Paulino. La bendición alrededor de compartir el pan y la copa. El pan se relaciona con el cuerpo y el vino con la sangre. La mención de una Nueva Alianza que se sella con la sangre derramada por Jesús, aunque en Lucas y en Corintios la expresión está en torno a la copa. El deseo de ver un cumplimiento en el Reino de Dios, en Pablo se expresa en términos de la venida de Cristo. En cuanto a las diferencias, que son las que más interesan para un análisis posterior señalamos lo siguiente: la mención de los “Doce”, en Mateo y Marcos, y la de los “discípulos” en Lucas. La mención de dos copas en Lucas frente a una sola copa en los otros tres textos. El término explícito de la Pascua, en Lucas, para introducir el episodio y sólo Lucas enfatiza en el “cumplimiento” de esta Pascua en el contexto del Reino y su venida. A diferencia de los otros textos, el Paulino expresa el deseo de la venida del Señor. La petición de “hacerlo en memoria de él” que está en Lucas y en Corintios pero ausente de los otros dos evangelios. Igualmente, Corintios y Lucas, mencionan como “Nueva Alianza” en relación a la copa. Lucas deja para el final del relato el anuncio de la entrega. Al igual que Mateo, Lucas menciona “la mano” para referirse a la acción de la entrega. Sólo en Mateo se expresa el propósito de la sangre derramada para el “perdón de pecados”. Sólo en Mateo y Marcos se comenta el canto de los himnos al finalizar la cena.

Podemos concluir de esta comparación que a pesar de tener cercanías textuales con Corintios, Lucas se diferencia en algunos aspectos de su relato y en algunos énfasis, especialmente en el anhelo del cumplimiento de la Pascua en el Reino. Por otra parte, si bien hay aspectos que lo unen con la tradición sinóptica también hay diferencias, de las cuales cabe resaltar el llamado a la “memoria”. Estas dos diferencias con los otros relatos plantean una peculiaridad del relato lucano que le hace digno de ser resaltado sin desmeritar los aportes de las otras tradiciones. Las implicaciones de esta constatación las veremos más adelante, al avanzar en el análisis.

### 1.3.1.1. Comparación basada en el texto griego.

Una comparación entre los diferentes textos tomando como referencia el texto griego, específicamente la expresión alrededor de la copa, la sangre, la Nueva Alianza y el llamado a hacer “memoria”, da una mejor idea de la cercanía o distancia entre los textos paralelos, señalada antes.

Mt 26.28	Mc 14.24	1 Cor 11.25	Lc 22.20
<p>τουτο γαρ εστιν το <b>αιμα</b> μου της διαθηκης το περι πολλων εκχυννομενον εις αφεσιν αμαρτιων</p>	<p>και ειπεν αυτοις Τουτο εστιν το <b>αιμα</b> μου της διαθηκης το εκχυννομενον υπερ πολλων</p>	<p><b>ωσαυτως</b> και το <b>ποτηριον μετα</b> το δειπνησαι, λεγων, <b>Τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη</b> εστιν εν τω εμω <b>αιματι</b></p>	<p>και το <b>ποτηριον ωσαυτως μετα</b> το δειπνησαι, λεγων, <b>Τουτο το ποτηριον η καινη διαθηκη εν</b> τω <b>αιματι</b> μου, το υπερ υμων εκχυννομενον</p>

La observación de estas expresiones en el texto griego muestra la cercanía entre Mateo y Marcos, por un lado, y de Lucas y Pablo, por el otro. El constatar estas cercanías ha llevado a postular que el primer par de textos representa una tradición litúrgica ubicada en Jerusalén; mientras que el otro par se relaciona con una tradición en el contexto de la comunidad cristiana en Antioquia. Aunque los dos relatos tienen “raíces palestinas” y no necesariamente un origen helenista como algunos creían<sup>43</sup>. Como se había mencionado en el análisis previo de las fuentes se refuerza que las dos tradiciones tienen raíces comunes en el contexto de las comunidades cristianas en Palestina y que la segunda es probablemente más arcaica que la primera, pues tiene menos “modelación litúrgica” y más referencias históricas<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Equipo Facultad Teológica de Toulouse. *La Eucaristía en la Biblia*, 31-32.

<sup>44</sup> Ibid.

Sin embargo, lo anterior no es tan fundamental en nuestro análisis como sí constatar las diferencias de tipo gramatical entre los dos tipos de textos. Los términos usados, si bien tienen una estrecha relación, mantienen matices diferentes, como lo podemos ver en el ejemplo citado. En el primer par de textos es la sangre (αιμι) la que se relaciona explícitamente con la nueva Alianza (διαθηκης) mientras que en el segundo par es la copa( ποτηριον) la que cumple este papel y la nueva Alianza se acompaña de la expresión “en mi sangre” (εν τω αιματι) en la versión lucana, con una pequeña diferencia en Corintios (εν τω εμω αιματι). Las implicaciones teológicas de esta diferencia, en la expresión citada, serán vistas posteriormente.

Un segundo ejemplo, y en relación con el tema de este trabajo, tiene que ver con la petición de “memorizar” que hace Jesús a los discípulos, en el contexto de la cena, la cual aparece tanto en 1 Corintios como en Lucas.

*“Τουτο μου εστιν το σωμα το υπερ υμων τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν (1 Cor 11.24b)... τουτο ποιειτε, οσακις εαν πινητε εις την εμην αναμνησιν” (1Cor 11.25c). (“Este es mi cuerpo que es por vosotros, haced esto en recuerdo de mí... Cuantas veces la bebieres, hacedlo en recuerdo de mí”<sup>45</sup>)*

*“Τουτο εστιν το σωμα μου το υπερ υμων διδομενον τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν” (Lc 22.19b). (“Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros; haced esto en recuerdo de mí”).*

Aquí también encontramos, por lo menos, una diferencia que refuerza lo expuesto anteriormente. Lucas usa el verbo *διδωμι* que no usa Pablo en su expresión litúrgica, dándole así un sentido más preciso que el de la expresión Paulina, más adelante se señalarán los significados de estos términos.

---

<sup>45</sup> Traducción propia.

### 1.3.1.2. Conclusión de la comparación de los textos paralelos.

Como ya se ha mencionado el texto lucano ha de ser contrastado, en primer término, con el texto Paulino sin perder de vista el trasfondo de los evangelios sinópticos. Podemos ver que a pesar de la cercanía del texto Lucano con el Paulino también hay diferencias. Lucas hace un énfasis particular que ha de marcar el análisis posterior. Este énfasis se puede ver reflejado en el uso del término “memoria”. En 1 Corintios la invitación a la memorización se repite y se hace después del pan y de la copa. Mientras que en Lucas se hace sólo después del pan y en relación con el “cuerpo entregado”. Este elemento será de posterior referencia y análisis, por ahora lo constatamos. Por otro lado para Pablo el horizonte de la “memorización” es la venida del Señor Resucitado (αχρις ου ελθη) mientras que para Lucas el horizonte está en la venida del Reino (βασιλεια του Θεου ελθη).

### 1.3.2 Ubicación del texto en su contexto literario.

El evangelio de Lucas bien podría dividirse en las siguientes ocho partes<sup>46</sup>:

- |                   |  |
|-------------------|--|
| a. (1.1-4)        | Prólogo.   |
| b. (1.5-2.52)     | Narrativa de la Infancia de Jesús.               |
| c. (3.1-4.13)     | Preparación para el ministerio público de Jesús. |
| d. (4.14-9.50)    | Ministerio de Jesús en Galilea.                  |
| e. (9.51-19.27)   | Viaje de Jesús a Jerusalén.                      |
| f. (19.28-21-38)  | El ministerio de Jesús en Jerusalén.             |
| g. (22.1-23.56a)  | Narrativa de la Pasión.                          |
| h. (23.56b-24.53) | Narrativa de la Resurrección.                    |

El relato de la pasión se enmarca en el contexto de una segunda sesión del evangelio a partir del viaje de Jesús a Jerusalén. Si bien el aspecto de su relación

---

<sup>46</sup> Cfr. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX*, 134.

con Jerusalén ya estaba marcado desde el comienzo de su vida pública (Cfr. Lc 2.41), es al final del ministerio en Galilea cuando aparece la cuestión de tener que enfrentar la muerte de manos de los “ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas” (Lc 9.22). Se debe notar que esta parte de la estadía en Jerusalén toma una buena parte del evangelio, un poco más de 14 capítulos de 24, mientras que en Marcos son 5 de 16 y en Mateo 7 de 28. Para Lucas es de vital importancia teológica la confrontación de Jesús con Jerusalén, no significa que para los otros Evangelios no sea importante este aspecto sino que para Lucas lo es en un grado muy significativo. Como bien lo expresa el mismo evangelista: “no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén” (Lc 13.33).

Si se ubica el texto que nos compete dentro de su contexto más inmediato se podría plantear la siguiente división:

- a. Conspiración contra Jesús (22.1-6)
- b. Preparativos para la cena Pascual (22.7-13)
- c. Cena de Jesús con sus discípulos (22.14-23)
- d. Discurso y anuncio de la negación de Pedro (22.24-38)
- e. Oración y prendimiento en el Monte de los Olivos (22.39-65)
- f. Juicio, condena y crucifixión (22.66-23.49)
- g. Sepultura de Jesús (23.50-56a)

La Cena Pascual de Jesús con sus discípulos se enmarca en la narrativa de la Pasión que incluye los aspectos relacionados con el juicio así como lo que implica para su ministerio y sus discípulos. Estos dos elementos marcan el texto que es la base de este trabajo: la narrativa de la Pasión y el legado a la comunidad de discípulos de Jesús. El interés de Lucas por el desenlace del ministerio de Jesús en Jerusalén está acompañado por el legado que éste dejará a sus discípulos en el marco de la última cena Pascual celebrada con ellos antes de su muerte. Estos dos elementos vuelven a surgir en el correr de el estudio del texto más adelante, por ahora los mencionamos.

### 1.3.3 Comparación de las traducciones en español.

Las traducciones del texto bíblico, con que hoy contamos, son muy diversas y responden a dos tipos o estilos fundamentales de traducción. Las de tipo formal, que “proporcionan expresiones fundamentales en el lenguaje bíblico”<sup>47</sup> y las de tipo de equivalencia dinámica, orientadas principalmente al lector y a la recepción. Para un mejor aporte al análisis gramatical tomamos dos traducciones al español de tipo formal, conocidas por su calidad y accesibilidad, como son la Biblia de Jerusalén<sup>48</sup> y la Reina Valera<sup>49</sup>. Complementadas con dos traducciones de tipo de “equivalencia” y de estilo popular como la “Dios Habla Hoy”<sup>50</sup> y la traducción de “Lenguaje Sencillo”<sup>51</sup>. La comparación de estas traducciones apunta a identificar las principales expresiones gramaticales del texto, sus coincidencias y diferencias al ser traducidas al español. Seguidamente se contrastan con las expresiones tomadas del texto griego<sup>52</sup>, que ha servido de base para la crítica textual, para así definir una traducción del texto que tome en cuenta el aporte del texto griego como de las traducciones en español. En el siguiente cuadro vemos estas traducciones comparadas.

Reina Valera (RV)	Dios Habla Hoy (DHH)	Lenguaje Sencillo (LS)	Biblia de Jerusalén (BJ)
<p><sup>(14)</sup> Cuando era la hora se <u>sentó a la mesa</u>, y con él los <u>apóstoles</u>.</p> <p><sup>(15)</sup> Y les dijo: — ¡<u>Cuánto he deseado comer</u> con vosotros esta <u>Pascua</u> antes que <u>padezca!</u>, <sup>(16)</sup> porque os digo que <u>no la comeré más hasta que se cumpla</u> en el <u>reino de Dios</u>.</p>	<p><sup>(14)</sup> Cuando llegó la hora, Jesús y los <u>apóstoles</u> se <u>sentaron a la mesa</u>.</p> <p><sup>(15)</sup> Jesús les dijo: — ¡<u>Cuánto he querido celebrar</u> con ustedes esta <u>cena de Pascua</u> antes de mi <u>muerte!</u> <sup>(16)</sup> Porque les digo que <u>no la celebraré de nuevo hasta que se cumpla</u> en el <u>reino de Dios</u>.</p>	<p><sup>(14)</sup> Cuando llegó la hora, Jesús y sus <u>discípulos</u> se <u>sentaron a la mesa</u>.</p> <p><sup>(15)</sup> Jesús les dijo: «<u>He deseado muchísimo comer</u> con ustedes en esta <u>Pascua</u>, antes de que <u>yo sufra y muera</u>. <sup>(16)</sup> Porque les aseguro que <u>ya no celebraré más</u> esta cena <u>hasta el día en que</u> comamos todos juntos en el <u>gran banquete del reino de Dios</u>».</p>	<p><sup>(14)</sup> Cuando llegó la hora, se <u>puso a la mesa</u> con los <u>apóstoles</u> <sup>(15)</sup> y les dijo: “<u>Con ansia he deseado comer</u> esta <u>Pascua</u> con vosotros antes de <u>padecer</u>; <sup>(16)</sup> porque os digo que <u>ya no comeré más hasta que halle su cumplimiento</u> en el <u>Reino de Dios</u>”.</p>

<sup>47</sup> Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 78-79.

<sup>48</sup> *Biblia de Jerusalén*.

<sup>49</sup> *Reina Valera*.

<sup>50</sup> *Dios Habla Hoy - La Biblia de Estudio*.

<sup>51</sup> *Biblia en Lenguaje Sencillo*.

<sup>52</sup> Bauer, *A Greek-English Lexicon*.

<p><sup>(17)</sup> Tomando <u>la copa</u>, <u>dio gracias</u> y dijo:</p> <p>—Tomad esto y <u>repartidlo entre</u> vosotros, <sup>(18)</sup> porque os digo que <u>no beberé más del fruto de la vid</u> hasta que el reino de Dios <u>venga</u>.</p> <p><sup>(19)</sup> También tomó el <u>pan</u> y <u>dio gracias</u>, y lo <u>partió</u> y les <u>dio</u>, diciendo:</p> <p>—<u>Esto es mi cuerpo</u>, que <u>por vosotros es dado</u>; <u>haced esto en memoria de mí</u>.</p> <p><sup>(20)</sup> <u>De igual manera</u>, después de haber cenado, tomó <u>la copa</u>, diciendo: —<u>Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre</u>, que por vosotros se derrama.</p> <p><sup>(21)</sup> <u>Pero la mano del que me entrega está conmigo en la mesa</u>.</p> <p><sup>(22)</sup> A la verdad el <u>Hijo del Hombre va</u>, según lo que está determinado; pero ¡ay de aquel hombre por quien es entregado!</p>	<p><sup>(17)</sup> Entonces tomó en sus manos <u>una copa</u> y, <u>habiéndolo dado gracias</u> a Dios, dijo:</p> <p>—Tomen esto y <u>repártanlo entre</u> ustedes; <sup>(18)</sup> porque les digo que <u>no volveré a beber del producto de la vid</u>, hasta que <u>venga</u> el reino de Dios.</p> <p><sup>(19)</sup> Después tomó el <u>pan</u> en sus manos y, <u>habiéndolo dado gracias</u> a Dios, <u>lo partió</u> y se lo <u>dio</u> a ellos, diciendo:</p> <p>—<u>Esto es mi cuerpo</u>, <u>entregado a muerte en favor de ustedes</u>. <u>Hagan esto en memoria de mí</u>.</p> <p><sup>(20)</sup> <u>Lo mismo hizo con la copa</u> después de la cena, diciendo:</p> <p>—<u>Esta copa es la nueva alianza confirmada con mi sangre</u>, la cual <u>es derramada en favor de ustedes</u>.</p> <p><sup>(21)</sup> <u>Pero ahora la mano del que me va a traicionar está aquí</u>, con la mía, sobre <u>la mesa</u>.</p> <p><sup>(22)</sup> Pues el <u>Hijo del Hombre</u> ha de recorrer el camino que se le ha señalado, pero ¡ay de aquel que le traiciona.</p>	<p><sup>(17)</sup> Luego tomó <u>una copa con vino</u>, le <u>dio gracias a Dios</u> y dijo:</p> <p>«Tomen esto y <u>compártanlo entre</u> ustedes. <sup>(18)</sup> Porque les aseguro que <u>desde ahora no beberé más vino</u>, hasta que <u>llegue</u> el reino de Dios».</p> <p><sup>(19)</sup> También tomó <u>pan</u> y le <u>dio gracias</u> a Dios; luego <u>lo partió</u>, lo <u>dio</u> a sus <u>discípulos</u> y les dijo:</p> <p>«<u>Esto es mi cuerpo</u> que ahora es <u>entregado en favor de ustedes</u>. De ahora en adelante, <u>celebren esta cena</u> y <u>acuérdense de mí</u> cuando partan el pan».</p> <p><sup>(20)</sup> <u>Cuando terminaron de cenar</u>, Jesús tomó <u>otra copa</u> con vino y dijo:</p> <p>«<u>Este vino es mi sangre</u> <u>derramada en favor de ustedes</u>. Con ella, Dios hace <u>un nuevo pacto</u> con ustedes.</p> <p><sup>(21)</sup> El <u>que va a traicionarme está aquí</u>, <u>sentado a la mesa conmigo</u>.</p> <p><sup>(22)</sup> Yo, el <u>Hijo del Hombre</u>, <u>moriré tal como Dios lo ha decidido</u>. Pero al que va a <u>traicionarme le pasará algo terrible</u>.</p>	<p><sup>(17)</sup> Tomó luego <u>una copa</u>, <u>dio gracias</u> y dijo:</p> <p>“Tomad esto y <u>repartidlo entre</u> vosotros; <sup>(18)</sup> porque os digo que, <u>a partir de este momento, no beberé del producto de la vid</u> hasta que <u>llegue</u> el Reino de Dios”.</p> <p><sup>(19)</sup> Tomó luego <u>pan</u>, <u>dio gracias</u>, lo <u>partió</u> y se lo <u>dio</u> diciendo:</p> <p>“<u>Este es mi cuerpo</u> que <u>se entrega por vosotros</u>; <u>haced esto en recuerdo mío</u>”.</p> <p><sup>(20)</sup> <u>De igual modo</u>, después de cenar, tomó <u>la copa</u>, diciendo:</p> <p>“<u>Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre</u>, que <u>se derrama por vosotros</u>.”</p> <p><sup>(21)</sup> <u>Mirad, la mano del que me entrega esta conmigo sobre la mesa</u>.</p> <p><sup>(22)</sup> Porque el <u>Hijo del Hombre se marcha según esta determinado</u>. Pero ¡ay de aquel por quien es entregado!</p>
---	--	--	--

### 1.3.3.1 Traducción de las expresiones del griego.

Partiendo de las principales expresiones del texto en griego y comparándolas con las traducciones en español se detectan cuales son las semejanzas y diferencias entre las mismas. En el siguiente cuadro se relaciona las expresiones y las diferentes traducciones al español.

Texto Griego	RV	DHH	LS	BJ
ανεπεσεν (αναπιπτω) <sup>53</sup>	“se sentó a la mesa”	“se sentaron a la mesa”	“se sentaron a la mesa”	“ <u>se puso</u> a la mesa”
αποστολοι	“apóstoles”	“apóstoles”	“discípulos”	“apóstoles”
επιθυμια επεθυμησα	“cuánto he deseado”	“cuánto he querido”	“He <u>deseado</u> <u>muchísimo</u> ”	“con <u>ansia</u> <u>he deseado</u> ”
τουτο το πασχα	“esta Pascua”	“esta <u>cena de Pascua</u> ”	“esta Pascua”	“esta Pascua”
φαγειν (εσθιω)	“comer”	“celebrar”	“comer”	“comer”
παθειν (πασχω)	“padezca”	“ <u>mi muerte</u> ”	“ <u>sufra y muera</u> ”	“de padecer”
ου μη φαγω (εσθιω)	“no la comeré más”	“no la <u>celebraré de nuevo</u> ”	“ya no <u>celebraré más</u> ”	“ya no comeré más”
εως ουτου (οστις)	“hasta que”	“hasta que”	“hasta el día en que”	“hasta que”
πληρωθη (πληρωω)	“se cumpla”	“se cumpla”	“ <u>comamos...</u> ”	“ <u>su cumplimiento</u> ”
βασιλεια του Θεου	“Reino de Dios”	“Reino de Dios”	“...el <u>gran banquete del Reino de Dios</u> ”	“Reino de Dios”
ποτηριον	“la copa”	“una copa”	“una copa”	“una copa”
ευχαριστησας	“dio gracias”	“habiendo dado gracias”	“le dio gracias a Dios”	“dio gracias”
διαμεριζατε εις	“repartidlo entre”	“repártanlo entre”	“ <u>compártanlo entre</u> ”	“repartidlo entre”
ου μη πιω (πινω) απο του νυν	“no beberé más”	“no volveré a beber”	“ <u>que desde ahora no beberé más</u> ”	“ <u>a partir de este momento no beberé</u> ”
γενηματος της αμπελου	“fruto de la vid”	“ <u>producto de la vid</u> ”	“ <u>vino</u> ”	“ <u>producto de la vid</u> ”
ελθη (ερχομαι)	“venga”	“venga”	“ <u>llegue</u> ”	“ <u>llegue</u> ”
αρτον	“pan”	“pan”	“pan”	“pan”
εκλασεν (κλαω)	“partió”	“partió”	“partió”	“partió”
εδωκεν (διδωμι) αυτοις	“les dio”	“se lo dio a ellos”	“lo dio a <u>sus discípulos</u> ”	“se lo dio”
τουτο εστιν το σωμα μου	“esto es mi cuerpo”	“esto es mi cuerpo”	“esto es mi cuerpo”	“ <u>este es</u> mi cuerpo”
υπερ υμων διδομενον	“por vosotros <u>es dado</u> ”	“ <u>entregado a muerte</u> a favor de ustedes”	“ <u>entregado en favor</u> de ustedes”	“ <u>se entrega por</u> vosotros”
τουτο ποιειτε εις την εμην αναμνησιν	“haced esto en memoria de mi”	“hagan esto en memoria de mi”	“celebren <u>esta cena</u> y acuérdense de mi”	“haced esto en <u>recuerdo mío</u> ”
ωσαυτως	“de igual forma”	“lo mismo hizo”	“ <u>cuando</u> ”	“de igual modo”
μετα το δειπνησαι (δειπνεω) σαι	“después de haber cenado”	“después de la cena”	“terminaron de cenar”	“después de cenar”
τουτο το ποτηριον	“esta copa”	“esta copa”	“ <u>este vino</u> ”	“esta copa”
καινη διαθηκη	“nuevo pacto”	“ <u>nueva alianza</u> ”	“un nuevo pacto”	“ <u>nueva alianza</u> ”
εν τω αιματι μου	“en mi sangre”	“ <u>confirmada con mi sangre</u> ”	“mi sangre”	“en mi sangre”
το υπερ υμων εκχυννομενον (εκχεω)	“que por vosotros se derrama”	“derramada <u>a favor</u> de ustedes”	“derramada <u>a favor</u> de ustedes”	“que se derrama por vosotros”
πλην ιδου	“pero”	“pero ahora”		“ <u>Mirad</u> ”
χειρ	“mano”	“mano”	“ <u>el que</u> ”	“mano”
παραδιδοτος (παραδιδομι)	“me entrega”	“me va <u>a traicionar</u> ”	“va a <u>traicionarme</u> ”	“me entrega”
μετ εμου επι της τραπεζης	“esta conmigo en la mesa”	“esta aquí, <u>con la mía</u> , en la mesa”	“esta aquí, <u>sentado a</u> la mesa conmigo”	“esta conmigo <u>sobre</u> la mesa”
κατα το ωρισμενον πορευεται	<u>va, según lo que está determinado</u>	<u>ha de recorrer el camino que se le ha señalado</u>	<u>morirá tal como Dios lo ha decidido</u>	<u>se marcha según esta determinado</u>
ουαι	¡ay de aquel!	¡ay de aquel!	<u>Le pasará algo terrible</u>	¡ay de aquel!
παραδιδοται	<u>es entregado</u>	<u>Que le traiciona,</u>	<u>a traicionarme</u>	<u>es entregado!</u>

<sup>53</sup> En paréntesis se coloca la expresión del verbo en presente indicativo activo y en el caso de los sustantivos o similares en nominativo singular, cuando sea el caso.

### 1.3.3.2. **Conclusión de la comparación de las traducciones.**

Al analizar las diferencias y semejanzas señaladas se puede concluir:

- La traducción de la DHH usa algunas expresiones menos atinadas al texto griego como: “cena de Pascua”, “celebrar”, “mi muerte”, “producto de la Vid”, “entregado a muerte”, “después de la cena”, “nueva alianza”, “esta aquí, con la mía”.
- La traducción en LS igualmente tiene también algunas expresiones menos sujetas al texto griego, usando una forma más dinámica de traducción, como: “discípulos”, “he deseado muchísimo”, “sufra y muera”, “no celebraré”, “el día en que”, “el gran banquete”, “compártanlo”, “vino”, “llegue”, “entregado”.
- Las traducciones de la RV y de la BJ tienen algunas expresiones más ajustadas al texto griego, usando una forma literal de traducción, como: “se sentó” o “se puso”, “cuánto he deseado” o “con ansia he deseado”, “padezca” o “padecer”, “no la comeré” o “no comeré más”, “se cumpla” o “halle su cumplimiento”, “repartidlo entre”, “en mi sangre”, “se derrama”, “está conmigo en” o “está conmigo sobre”.
- Sin embargo, estas dos versiones tienen algunas diferencias como: “no beberé más” y “a partir de este momento”, “venga” y “llegue” (v.18); “esto es mi cuerpo” y “éste es mi cuerpo”, “que por vosotros es dado” y “se entrega por vosotros” “haced esto en memoria de mí” y “haced esto en recuerdo mío” (v. 19); “nuevo pacto” y “nueva alianza” (v. 20); “pero” y “mirad” (v. 21).
- Podemos señalar que las diferencias más significativas, entre las versiones, están relacionadas con las expresiones en torno a la forma de traducir el acto de la cena como una “celebración”, como es el caso de la DHH. Entender el cumplimiento en el Reino en términos de “un gran banquete”, como es el caso de la versión de Lenguaje Sencillo. El uso de la expresión “muerte” y “traición” están explícitas en la DHH y LS, mientras que RV y BJ usan las expresiones “padecer” y “entregar”.

La RV usa la expresión “es dado” al referirse al “cuerpo”, mientras que las otras tres usan la expresión “entregado”. La RV y DHH usan la expresión “memoria”, al referirse a la petición de Jesús, mientras que LS y BJ usan “acuérdense” o “recuerdo”.

- Finalmente el v. 22 muestra también una diferencia interesante para nuestro análisis. La LS traduce la expresión (κατα το ωρισμενον) como “tal como Dios lo ha determinado”, colocando a Dios como sujeto de la acción. Aquí vemos cómo la interpretación de la muerte de Jesús se encamina hacia la comprensión de una muerte “sacrificial” dentro del propósito y voluntad divina. Tal interpretación ha marcado la teología cristiana desde muy temprano. La cuestión es si esta interpretación es la que nos muestra el texto lucano o si es posible otra interpretación a partir del mismo. Sobre esto se volverá más adelante.

### 1.3.4 Inventario lingüístico del léxico.

El aspecto lingüístico-sintáctico de un texto se caracteriza por un «léxico» de signos lingüísticos (conjunto de palabras y frases) y una «gramática» que rige el enlace entre los mismos. Se hizo ya un listado de los principales términos en griego y han sido comparados con las traducciones en español, lo cual nos da un primer acercamiento a su significado. En el siguiente cuadro se hará una clasificación de los “signos lingüísticos”, más relevantes, con el fin de tener una visión global del léxico usado por Lucas, según el texto en griego.

Expresiones en Griego	Análisis lingüístico
ανεπεσεν (αναπιπτω)	Verbo aoristo indicativo activo, 3 singular
αποστολοι	Sustantivo nominativo masculino plural
επιθυμια	Sustantivo dativo femenino singular
επεθυμησα	Verbo aoristo indicativo activo, 1 singular
πασχα	Sustantivo acusativo neutro singular
φαγειν (εσθιω)	Verbo aoristo infinitivo activo
παθειν (πασχω)	Verbo aoristo infinitivo activo
φαγω (εσθιω)	Verbo aoristo subjuntivo activo, 1 singular
εως ουτου (οστις)	Conjunción
πληρωθη (πληρωω)	Verbo aoristo subjuntivo pasivo, 3 singular.
βασιλεια	Sustantivo dativo femenino singular
ποτηριον	Sustantivo acusativo neutro singular

ευχαριστησας	Participio aoristo activo nominativo masculino singular
διαμεριζατε	Verbo imperativo aoristo activo, 2 plural
πιω (πινω)	Verbo subjuntivo aoristo activo, 1 singular
απο του νυν	Preposición mas adjetivo
ελθη (ερχομαι)	Verbo subjuntivo aoristo activo, 3 singular.
αρτον	Sustantivo acusativo masculino singular
εκλασεν (κλαω)	Verbo indicativo aoristo activo, 3 singular
εδωκεν (διδωμι)	Verbo indicativo aoristo activo, 3 singular
σωμα	Sustantivo nominativo neutro singular
υπερ υμων	Preposición mas pronombre genitivo, 2 plural.
τιδομενον	Participio presente pasivo nominativo neutro singular
ποιειτε (ποιεω)	Verbo Imperativo presente activo, 2 plural.
εις	Preposición con acusativo
αναμνησιν	Sustantivo acusativo femenino singular
ωσαυτως	Adverbio
δειπνησαι (δειπνεω)	Verbo infinitivo aoristo activo
καινη	Adjetivo nominativo femenino singular
διαθηκη	Sustantivo nominativo femenino singular
αιματι	Sustantivo dativo neutro singular
εκχυννομενον (εκχεω)	Participio presente pasivo nominativo neutro singular
πλην ιδου (ειδον)	Conjunción mas imperativo aoristo medio
χειρ	Sustantivo nominativo femenino singular
παραδιδοντος (παραδιδωμι)	Participio presente activo genitivo masculino singular
τραπεζης	Sustantivo genitivo femenino singular
ωρισμενον	Participio perfecto pasivo acusativo neutro singular
πορευεται	Verbo indicativo presente medio-pasivo, 3 singular
ουαι	Interjección
παραδιδοται	Verbo indicativo presente pasivo, 3 singular.

Al analizar el inventario anterior se puede notar principalmente el uso frecuente del aoristo<sup>54</sup> en los verbos, de 15 verbos analizados 12 están en tiempo aoristo, lo cual caracteriza los textos narrativos. Los participios son en su mayoría pasivos y están en relación con las expresiones de Jesús alrededor de la cena. Hay algunas expresiones características del relato lucano: επιθυμια επεθυμησα, παθειν, εως ουτου, πλην ιδου, παραδιδοντος, ωρισμενον πορευεται. Otras que comparte con el relato en 1 Corintios como: υπερ υμων, ελθη, αναμνησιν, ωσαυτως, δειπνησαι, διαθηκη, αιματι.

### 1.3.5 Traducción del texto griego.

<sup>54</sup> El tiempo aoristo en griego es regularmente un pasado puntual. “presenta la acción como alcanzada” (Cf. Dana, H.E. “Gramática Griega del Nuevo Testamento”. CBP. 1979. 186-187).

Las diferencias antes notadas entre las traducciones, así como las diferencias de matices de los términos del texto griego, justifican una traducción propia del texto como base para el trabajo posterior. Tomando el texto griego del Nestle-Aland, el inventario del léxico y con cierto apoyo bibliográfico<sup>55</sup> se traduce el texto.

- (v. 14) Cuando llegó la hora, se reclinó en el mesa,  
y los apóstoles con él,  
(v. 15) y les dijo a todos, delante de ellos,  
“He deseado vivamente comer esta Pascua,  
en compañía de ustedes, antes de padecer;  
(v. 16) porque les digo que no la comeré ya más  
hasta que no tenga su cumplimiento en el Reino de Dios”.  
(v. 17) Tomando la copa y dando gracias dijo:  
“Recíbanla y repártanla entre unos y otros,  
(v. 18) de verdad les digo que no beberé,  
desde ahora en adelante, el fruto de la vid  
hasta que llegue el Reino de Dios”.  
(v. 19) Tomando el pan y dando gracias,  
lo partió y lo dio diciendo:  
“Este es mi cuerpo entregado  
en defensa de ustedes,  
hagan esto para<sup>56</sup> memoria (de mí)<sup>57</sup>”.  
(v. 20) Y de la misma forma tomó la copa,  
después de la cena, diciendo:  
“Esta copa es mi nueva alianza,  
confirmada con mi sangre,  
la cual es derramada en defensa de ustedes”.  
(v. 21) Sin embargo, miren, la mano que está entregándome a la condena  
está conmigo en la mesa.  
(v. 22) Pero en cuanto al Hijo del Hombre,  
será llevado a la muerte, según lo decidido.  
Pero algo peor vendrá sobre  
aquel que lo ha traicionado.  
(v. 23)<sup>58</sup> Entonces comenzaron a preguntarse unos a otros,  
quién de ellos sería el que intentaría hacerlo.

---

<sup>55</sup> BibleWork for Windows. Bratcher, *A translator Guide*. Eseverri, *El Griego de San Lucas*.

<sup>56</sup> La preposición *εις* puede traducirse “para” y no necesariamente “en”.

<sup>57</sup> Sobre el uso de la expresión *εις αναμνησιν* en un ambiente palestinese cfr. J. Jeremías, *La Ultima Cena*. pp. 261 ss. Cfr. más adelante p. 39.

<sup>58</sup> Se ha agregado el v. 23 para completar la estructura del texto, ver el punto que sigue. Sin embargo, no afecta el análisis posterior planteado hasta el v. 22.

### 1.3.6 Segmentación y Estructura del texto<sup>59</sup>.

Una segmentación del texto ayuda a un mejor acercamiento al mismo, ubicando las diferentes categorías semánticas en su contexto más cercano. Posteriormente se tendrá una propuesta definitiva de esta estructura los nuevos insumos del análisis semántico.

Narrador	(v. 14) (και) Cuando llegó (εγενετο) la hora, se reclinó en el mesa, y los apóstoles con él, (v. 15a) y les dijo (ειπεν) a todos, delante de ellos,
Jesús	(v. 15bc) “He deseado vivamente comer esta Pascua, en compañía de ustedes, antes de padecer; (v. 16) porque les digo que no la comeré ya más hasta que (εως οτου) no tenga su cumplimiento en el Reino de Dios”.
Narrador	(v. 17a) Tomando la copa y dando gracias dijo (ειπεν):
Jesús	(v.17b) “Recíbanla y repártanla entre unos y otros, (v. 18) de verdad les digo (λεγω γαρ) que no beberé, desde ahora en adelante, el fruto de la vid hasta que (εως ου) llegue el Reino de Dios”.
Narrador	(v. 19a) Tomando el pan y dando gracias, lo partió y lo dio diciendo (λεγω):
Jesús	(v. 19bc) “Este es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes, hagan esto para memoria de mi”.
Narrador	(v. 20a) Y de la misma forma tomó la copa, después de la cena, diciendo (λεγω):
Jesús	(v. 20bc) “Esta copa es la nueva alianza, confirmada con mi sangre, la cual es derramada en defensa de ustedes”. (v. 21) Sin embargo (πλην), miren, la mano que está entregándome a la condena está conmigo en la mesa. (v. 22) Pero (στι) en cuanto al Hijo del Hombre, será llevado a la muerte, según lo decidido. Pero algo peor vendrá sobre aquel que lo ha traicionado.
Narrador	(v. 23) (και) Entonces comenzaron a preguntarse unos a otros, quién de ellos sería el que intentaría hacerlo.

<sup>59</sup> En la segmentación tanto como en la estructura se ha incluido hasta el v. 23 por cuestiones de la finalización de la perícopa, aunque en el análisis posterior no se incluya.

La segmentación obedece a una alternancia entre el “narrador” y las palabras atribuidas a Jesús en el ámbito del relato. Se incluyó el v. 23, pues da continuidad a la narración siguiente, tanto el v. 14 como el v. 23 usan la expresión *και* como parte introductoria de la narración y el inicio del v. 24 usa la misma forma verbal del v. 14, *εγενετο*. Se pueden notar diferencias, en las expresiones del texto griego, entre el primer par y el segundo par de intervenciones del narrador en el uso del verbo *λεγω* en presente y en aoristo. El segundo par hace eco del verbo usado por Jesús en el v. 18. Por otra parte, el primer par de intervenciones de Jesús está marcado por las palabras escatológicas: *εως οτου, εως ου*. Mientras que el segundo par está marcado por la invitación a la “memoria” (*αναμνησις*) de Jesús y la confirmación de un “Nuevo Pacto” (*καινη διαθηκη*). Ya se ha mencionado que Lucas deja para el final la declaración de la traición, expresada tanto en boca de Jesús como en la del narrador.

La estructura relacionada con esta segmentación del texto quedaría así:

- a. Introducción narrativa a la cena (14-15a)
  - b. Jesús expresa su deseo de tomar la cena con los suyos (15bc-16)
    - c. La primera copa (17-18)
      - d. La entrega del pan y la exhortación (19)
        - c'. La segunda copa (20)
          - b'. Anuncio de la traición (21-22)
            - a'. Conclusión narrativa de la cena (23).

Se puede notar como la estructura resultante nos deja en el centro del texto la expresión que invita a la memoria, a la anámnesis, a la comunidad. Este elemento nos constata que en el relato este elemento se constituye en algo fundamental para su entendimiento.

### 1.3.7 Figuras de estilo y género literario.

#### 1.3.7.1 Figuras de estilo.

En el análisis de estilo se tiene en cuenta las diferentes “figuras de estilo”, que serían divergencias que se apartan del uso normal del idioma. Las principales figuras de estilo son de sustitución, adición, omisión, discontinuidad<sup>60</sup>. Hay también de contraste y algunas figuras complejas o compuestas<sup>61</sup>. Se Señalarán las encontradas en el texto lucano.

➤ De Sustitución:

- Lítotes: “les digo que no la comeré ya más” (v. 16); “les digo que no beberé” (v.18).
- Símbolos: “Este es mi cuerpo” (v.19); “Esta copa es mi nueva alianza” (20).
- Ironía: “la mano que está entregándome a la condena está conmigo en la mesa” (21)

➤ De adición:

- Merismo: “Jesús y sus apóstoles”<sup>62</sup> (14)
- Paralelismo: “He deseado vivamente comer esta Pascua (πασχα)  
en compañía de ustedes, antes de padecer (παθειν)<sup>63</sup>
- Repetición: “hasta que no tenga su cumplimiento en el Reino de Dios” (16b) y “hasta que llegue el Reino de Dios” (18b).
- Antítesis: “Pero algo peor vendrá sobre aquel que lo ha traicionado” (22).

---

<sup>60</sup> Cfr. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*. 101.

<sup>61</sup> Cfr. Martínez, *Hermenéutica Bíblica*, 163 ss.

<sup>62</sup> Es probable que con esta mención se esté incluyendo a los demás discípulos o discípulas que les acompañarían en la cena pascual, sin embargo no hay aquí una expresión concluyente en el texto al respecto.

<sup>63</sup> El paralelismo de estas dos expresiones se aprecia mejor en el griego.

- De discontinuidad: “Tomando la copa y dando gracias dijo” (17), junto con, “Tomando el pan y dando gracias...diciendo” (19); en comparación con: “tomó la copa,..., diciendo” (20).
- De contraste:
  - Eufemismo: “pero algo peor vendrá sobre aquel que lo ha traicionado” (22b).
  - Atenuación: “será llevado a la muerte, según lo decidido” (22a).
- Compuestas:
  - Alegoría: “Este es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes... Esta copa es mi nueva alianza, confirmada con mi sangre” (19-20)<sup>64</sup>.
  - Enigma: “Pero en cuanto al Hijo del Hombre, será llevado a la muerte, según lo decidido. Pero algo peor vendrá sobre aquel que lo ha traicionado” (21).

Se puede notar como algunas de las expresiones se pueden catalogar como diferentes figuras de estilo. En el momento se señalan las figuras de estilo las cuales serán más adelante retomadas, en su mayoría, en el análisis de las expresiones y de los símbolos relacionados con el texto.

### 1.3.7.2 Género literario.

En cuanto al género literario prominente del texto se puede concluir que responde a lo que se ha llamado “relato de la pasión”, catalogado por algunos como un “relato litúrgico”<sup>65</sup>, es decir, transmitido a raíz de una formulación ya litúrgica pero que a su vez se pudo haber fundado en un relato anterior. En este sentido, como concluye Léon-Dufour, “Lucas habría intentado *armonizar* en un solo relato dos tradiciones de la cena: una histórica y otra cultural etiológica, las

---

<sup>64</sup> Se puede notar como prima el lenguaje figurativo, asunto que será retomado más adelante al analizar las expresiones indicadas.

<sup>65</sup> Cfr. Léon-Dufour, *la Fracción del Pan*, 113 ss.

dos relativas a una misma comida pascual de Jesús”<sup>66</sup>. En definitiva ambos elementos están presentes en lo que podemos llamar un “relato” o “discurso de despedida” atestiguado por antecedentes en el Antiguo Testamento y en la literatura judía apócrifa<sup>67</sup>. En dichos relatos, agrega el autor, una persona que enfrentaba la muerte hacia una serie de recomendaciones a los suyos, como una especie de “testamento espiritual”, en el contexto de una comida y a veces cultural.

Sin embargo, hay que precisar que las comidas no eran sólo motivo de actos testamentarios, como se ha señalado, sino que también formaban parte de la vida en comunidad y de hecho en los Evangelios encontramos varias de estas expresiones comunitarias. Al respecto se podría señalar, entonces, que: “hay pruebas suficientes de que Jesús celebró comidas comunes con sus discípulos y amigos”<sup>68</sup>, estos relatos se constituyen en si una tradición comunitaria y posteriormente cúllica. Esto se verá reflejado, igualmente, en la discusión del papel del relato pascual en la vida de la comunidad que continuaría con el legado de Jesús. Sin embargo, lo que se ha notado es que cuando se coloca el acento en el sentido litúrgico del relato se pierde de vista el sentido comunitario del mismo, así como un posible acento “testamentario”; lo cual esta presente, en una forma más clara, en otras tradiciones de la cena pascual como en la Didajé<sup>69</sup>. Se retomará esto más adelante.

### **1.3.8 Conclusión del análisis lingüístico.**

El análisis lingüístico-literario arroja una traducción del texto griego, y una estructura literaria, que recoge la particularidad de la tradición Lucana. La compara con la tradición Paulina, con la cual es más cercana, y con la tradición Marquiana y Mateana, con las cuales se señalaron las principales diferencias, resaltando su particularidad y los giros lingüísticos propios del texto. Con estos elementos en mente se profundizará en el análisis semántico para así particularizar la categoría

---

<sup>66</sup> Ibid, 122.

<sup>67</sup> Ibid, 124.

<sup>68</sup> Citado en Crossan, *El Nacimiento del Cristianismo*, 433.

<sup>69</sup> Ibid.

memoria desde la perspectiva bíblica y particularmente desde esta tradición Lucana. Quedan también planteados algunos elementos resultantes del análisis de las figuras de estilo como del género literario que luego serán profundizados.

#### **1.4 Análisis semántico.**

Como parte del análisis sincrónico de los textos bíblicos el análisis semántico estudia el significado de los signos, lo que el texto quiere decir, partiendo de las expresiones propias del texto. Este análisis ayuda al propósito de este trabajo en la medida en que se centra en el estudio de las expresiones textuales, de donde partiremos para entender la categoría “memoria”. Se partirá de una introducción metodológica, para explicar *grosso modo* el método de análisis, y luego se aplicará dicha metodología al texto de Lucas.

##### **1.4.1. Introducción metodológica.**

Fundamentalmente, la semántica estudia el significado de los signos y secuencias de signos lingüísticos, es decir, de las relaciones entre la forma de los signos y el contenido de los mismos en los textos. El modelo detrás de este análisis es el estructural, o estructuralista, en donde se ve el texto como el conjunto de relaciones (estructura) entre los elementos de significado del texto.

En una primera etapa se hace un “inventario semántico”, de las formas lingüísticas y sus correlaciones. Se analizan las palabras y frases, en su significación directa o indirecta. Partiendo de aquellas que tienen doble significado, formas simbólicas. El inventario conduce a una significación de las formas simbólicas y a un segundo o tercer significado, más allá de la significación inmediata. En primer término se reconocen las formas más sencillas, la metáfora, la sinestesia e índices, privilegiando los símbolos<sup>70</sup>. Un primer punto del inventario será entonces una “colección lexemática” de símbolos y su organización a través

---

<sup>70</sup> Para la definición de estas formas simbólicas y la forma de realizar el inventario tomaremos como base la propuesta desarrollada por A. Gallo, *Manual de Hermenéutica*, 86-101.

de “líneas de sentido” o campos semánticos que conforman un “nodo sígnico”, a partir de los signos identificados. Estas relaciones se establecen dentro de un “universo cultural” y dentro del discurso<sup>71</sup>. Por lo tanto un segundo paso, en esta etapa, es la relación del texto y su contexto a partir del enunciado de una serie de presuposiciones necesarias para determinar una o varias proposiciones en torno al texto. En términos concretos en una proposición se afirma un primer significado del texto, el cual puede ser ampliado o modificado en momentos posteriores del análisis, y las presuposiciones justifican y apoyan dicha proposición. De allí sigue el planteamiento del “horizonte” en el cual se establece la significación del texto propuesta como una “totalidad de sentido”. El horizonte puede tener un origen empírico (histórico, tradiciones, experiencias) o ser proyectado desde la subjetividad (deducciones, construcciones mentales, deseos). El horizonte es definido desde los términos importantes del relato y su contexto, inicialmente lingüístico y luego histórico<sup>72</sup>.

En una segunda etapa del análisis semántico se buscan las imágenes recurrentes e ideas fuentes<sup>73</sup>. La imagen es como una representación “visual” que posee una semejanza con las cosas imaginadas; es decir, un valor “mimético”<sup>74</sup> de la realidad, más sugestivo. Las ideas fuentes son las expresiones que manifiestan una “concepción” del “autor” a partir de su propio contexto cultural y social. Esto obliga a ver cómo los factores culturales y sociales actúan sobre lo lingüístico y viceversa. En este punto se busca determinar, a partir de la lista de ideas fuentes, el valor lingüístico para así “traducirlo” a nuestra experiencia y articular la categoría “memoria” con sus referentes principales, partiendo del texto mismo; pero que, a su vez, permita relacionarlo con nuestro contexto. Seguidamente, se

---

<sup>71</sup> Como bien expresa este autor: “tomada aisladamente la palabra no tiene más que una significación potencial; el efectivo funcionamiento se encuentra dentro del discurso” Gallo, Ibid, 103.

<sup>72</sup> Gallo, Ibid, 115-118.

<sup>73</sup> Esta etapa se puede concebir como un análisis de tipo semiótico pues trata fundamentalmente de “formas simbólicas” que no siempre corresponden a palabras sino que pueden ser frases o expresiones (Cfr. Gallo, Ibid, 126ss).

<sup>74</sup> Lo mimético tiene que ver con la representación que nos hacemos de la realidad. “Este mimetismo asocia el valor sugestivo de la imagen con la dimensión temporal del discurso” Gallo, ibid, 130.

intenta una unificación o síntesis a partir de los diferentes niveles del significado<sup>75</sup> para finalmente concluir, a partir de lo analizado, el contenido de la categoría bíblica de “memoria”.

#### **1.4.2. Análisis Semántico aplicado al texto.**

##### **1.4.2.1. Inventario semántico.**

En primer lugar el inventario semántico explora los posibles significados de los términos más relevantes usados en el texto, ya señalados en el análisis lingüístico anterior. Partiendo del aporte de los diccionarios<sup>76</sup>, como de comentarios al texto y comparando en algunos casos el uso de los términos en otros textos bíblicos, así como al Evangelio de Lucas cuando sea pertinente.

- αιμα<sup>77</sup>: sangre. Fig. vida. En el contexto judío la sangre se considera como “portadora de la vida”, en donde habita el alma, el aliento. En el contexto del culto y la magia se utiliza la sangre como medio de purificación y de defensa contra los demonios. La venganza y la ejecución purifican la nación de las manchas causadas por haberse derramado sangre inocente (cf. Gen 9.6; Dt 19.13; Jub 6.7s, 7.33, similar en Ap 6.11). En general, los sacrificios en el contexto judío se basan en el “poder expiatorio” de la sangre (Ex 29.20s; Lev 3.2,8,13; 4 Mac 6.29, 17.22; Is 53.4-7). Este acento se retoma en el N.T., especialmente en Hebreos (cf. Hb 9.13-14; 10.19,29) y los escritos Paulinos (cf. Rom 3.25, 5.19; Ef 1.7). El N.T. interpreta la muerte de Jesús como un “sacrificio cruento” a la semejanza del Cordero Pascual (Jn 1.29,36; Hch 8.32s), carnero (Ap 5.6,12; 13.8), “chivo expiatorio” (Jn 1.29) y se ofreció como “sacrificio vicario” (Ef 5.2; Hb 9.11-10.18).

---

<sup>75</sup> El nivel monosémico recoge el significado inmediato o primario a partir de los inventarios hechos anteriormente en el horizonte planteado. El polisémico recoge la pluralidad de significados ampliándolos en un componente sociológico, psicológico e espiritual. Finalmente, el unisémico busca la unidad de símbolos en uno o varios niveles. (Cfr. Gallo, *Ibid*, 137ss.).

<sup>76</sup> Balz, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Arndt, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. BibleWork 4 for Windows. Gingrich, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*.

<sup>77</sup> Los verbos son expresados en el Indicativo presente activo primera del singular, los sustantivos y similares en el nominativo singular.

Se hace referencia a la “sangre del pacto” (cf. Ex 24.8) en Lc 22.20 y par. y al “pacto en la sangre” (1 Cor 10.16; Hb 9.15-22).

- *αμπελος*: vid. En el AT se refiere fig. al pueblo de Israel. En el NT Jesús retoma este símbolo para referirse a sí mismo como la “verdadera vid”.
- *αναπιπτω*: sentarse, sentarse a la mesa, descansar, reclinarse, tomar su lugar.
- *αναμνησις*: recuerdo, memoria, remembranza. El término en el NT se encuentra en el contexto principalmente cúllico y litúrgico y como trasfondo tiene el sentido del memorial de la Pascua a la salida de Egipto (cf. Ex 12.14; 13.3, 9) en donde la raíz hebrea es *zkr*. En el trasfondo pueden también estar las comidas en conmemoración de los difuntos muy difundidas en el contexto palestino en el tiempo de Jesús. Sin embargo, el contexto celebrativo Pascual, en el cual lo ubican las diferentes tradiciones, apunta al contexto conmemorativo judío de la Pascua. En algunos casos se emplea la expresión apelando al “recuerdo de Dios” y por lo tanto, la expresión podría traducirse: “haced esto para que Dios se acuerde de mí” y “hacer valer algo ante Dios” o un “hacer presente”<sup>78</sup>. Este recuerdo tiene una finalidad: que Dios se acuerde para “perdonar” o para “castigar”, provoca un “acontecimiento efectivo y operante”. Concluye, en su estudio J. Jeremias, que la expresión en el contexto palestinese bien pudiera implicar una “llamada a que Dios actúe”<sup>79</sup> y no meramente un llamado a recordar. La expresión *εις την εμην αναμνησις* se podría traducir: “para que se haga memoria de mí”, “para memoria de mí”, “en mi memoria” o “para que Dios se acuerde de mí”<sup>80</sup>.
- *αποστολος*: apóstol, enviado. En el contexto lucano el término se refiere a los doce discípulos llamados por Jesús, excepto en Hch 14.4, 14 en donde se refiere a

---

<sup>78</sup> Jeremias, *La Ultima Cena*, 268s.

<sup>79</sup> *Ibid*, 274.

<sup>80</sup> *Ibid*, 276-277.

Pablo. Los doce apóstoles o discípulos están relacionados principalmente con el liderazgo de la comunidad en Jerusalén (cf. Hch 1.15-26, Lc 6.12s; 9.1).

- αρτος: pan. Fig. alimento, comida o sustento. Juntamente con el vino son los componentes principales de la cena de Jesús con los discípulos y posteriormente de la Cena del Señor (Cfr. “partir el pan” Hch 2.42, 46; 20.7,11; 1 Cor 10.16). Tiene también un sentido escatológico en relación con el Reino de Dios en Lc 14.15 y que tendría un eco en la cena pascual en el mismo evangelio (Cfr. Lc 22.16).
- βασιλεια: reino, reinado. Estos dos matices vienen del uso del término en el idioma griego. Fundamentalmente Jesús proclama el Reino de Dios como un acontecimiento que se encuentra en una tensión entre el presente y el futuro, entre el cumplimiento y la expectativa. En la obra lucana el término se concentra más en el evangelio. Lucas relaciona el término con la misión de Jesús, pues ha sido enviado para su proclamación (*ευαγγελιζω*) (Lc 4.43). En algunos momentos Lucas acentúa la cercanía del Reino (Lc 10.9,11; 21.31ss) pero en el contexto de la cena pascual posterga su cumplimiento (Lc 22.16,18).
- γεννηματος της αμπελου: fruto de la vid. Fig. cosecha. Tiene el trasfondo de la bendición pascual sobre la copa de vino que en el judaísmo del tiempo de Jesús se pronunciaba antes y después de comer.<sup>81</sup>
- δειπνω: comer, cenar. En la mayoría de los casos en el NT designa la comida ordinaria o a la que se invita a otras personas. También se asocia con un sentido escatológico ( Cfr. Lc 14.24; 22.29-30). En el contexto de la cena pascual, tanto en Lucas como en 1 Corintios, se asimila a una fórmula litúrgica. Sin embargo, también presupone la comida o el banquete como una oportunidad para la comunión ( *κοινωνια*).

---

<sup>81</sup> Ibid, 199.

- διαθηκη: pacto, alianza, testamento. Fig. última voluntad. En la LXX se usa el término para traducir la expresión hebrea *berit* la cual se basa en la soberanía del rey y la obligación que asume con su pueblo. Por eso no necesariamente implica una bilateralidad o iguales condiciones. El acento de todos modos recae sobre el sentido de “inquebrantable obligatoriedad”. Este compromiso se aplica también en el sentido de “última voluntad” la cual se sella con la muerte del testador (Heb. 9.17). En Lucas es Dios quien se obliga a cumplir su pacto de liberar a su pueblo (Lc.1.72s). La expresión “pacto en mi sangre” tiene su antecedente en las palabras de Moisés en Ex. 24.8. El sentido sería de un “nuevo orden salvífico”, a partir de la muerte de Jesús, y en ese sentido “escatológico”.
  
- διδομι: dar. Es el verbo más general para significar el proceso por el cual se transmite voluntariamente algo a alguien. En sentido activo significa dar, imponer o infligir una pena, enviar, brindar, permitir, conceder. En forma pasiva tendría el sentido de ser entregado, o sufrir una pena o sufrimiento. En el contexto de la liturgia relacionada con la cena del Señor, Mateo y Marcos usan la fórmula “lo partió y dio” (εκλασεν και δους). Pero la expresión: “que es dado” (το υπερ υμων διδομενον) aparece sólo en Lucas. La expresión “dar su vida” (δουναι την ψυχην) aparece en Marcos y en Mateo pero no en Lucas; mientras que en Juan aparece la expresión “darnos...su carne” (δουναι την σαρκα αυτου).
  
- διαμεριζω: distribuir, repartir, dar a cada uno. Fig. dividir, separar. Verbo usado principalmente, salvo en tres ocasiones, en Lucas y Hechos. En el contexto de la cena pascual sólo es usado por Lucas.
  
- εκχυννω: derramar, verter. Esta forma helenística del verbo, usada frecuentemente por Lucas y Hechos, se diferencia de la forma común εκχεω. Se usa en el contexto de la cena pascual en relación con la sangre. La expresión αιμα εκχυννειν en el contexto judío significaría “destruir una vida”, “matar”, “asesinar” (Cfr. Gen 9.6; Ez 18.10; Lc 11.50). No es pues una expresión sólo para

designar la víctima sacrificial, ni siquiera en la LXX<sup>82</sup>. Al unirse con la expresión *το υπερ υμων* en el contexto de la cena pascual en Lucas, a diferencia de Mateo y Marcos que usan *υπερ πολλων*, se adquiere una significación teológica importante que puede tener dos posibles sentidos: uno “auto-sacrificial” y expiatorio<sup>83</sup> y otro “profético” y comunitario, al estar Jesús anticipando una muerte violenta<sup>84</sup> dentro del contexto del futuro de la comunidad. La preposición *υπερ* puede significar, con el genitivo que le sigue en Lucas, “a favor o por causa de” o “en defensa de”. Se diferencia del uso, como ya lo mencionamos, de los textos paralelos y del pasaje que sirve de trasfondo en Is 53.11-12<sup>85</sup>. Estos dos sentidos podrían unirse, como regularmente se ha hecho, o podrían también diferenciarse; de esto depende mucho la interpretación final del texto.

- *επιθυμια επεθυμησα*. la expresión tiene su raíz en un hebraísmo<sup>86</sup> y es un giro típico de la versión lucana. Puede traducirse “cuánto he deseado”, “deseo vivamente”, “deseo con pasión” o inclusive “codiciar”. Expresa un deseo no realizado o cumplido y en este sentido estaría apuntando al deseo de “comer la Pascua” en el Reino de Dios y no necesariamente a un afán en relación con su muerte y pasión (Lc 22.15-16). En el evangelio de Lucas la expresión acerca del deseo de “comerla” en el Reino no aparece sólo en la parte “litúrgica”<sup>87</sup>, como en Marcos y Mateo, sino que la antecede. Estas palabras pueden entonces contener un “núcleo generador”<sup>88</sup> de la tradición alrededor de la cena Pascual y la cena del Señor, asumida en el contexto de la comunidad cristiana.

---

<sup>82</sup> Ibid, 244, nota 26. Aquí las excepciones son importantes.

<sup>83</sup> La mayoría de los estudios proponen que el uso de esta preposición es suficiente para entender la expresión de Jesús como quien se ofrece como “sacrificio expiatorio” por los pecados de la humanidad. Cfr. Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 162s.

<sup>84</sup> Jeremías, *La Ultima Cena*, 246.

<sup>85</sup> Jeremías, *La Ultima Cena*, 194. Cfr. Léon-Dufour, quien señala que el sentido sustitutivo, “en lugar de”, de esta preposición en el N.T. no es el usual y que su significado “encima de” da la idea de “cubrir, proteger, defender”. Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 162s.

<sup>86</sup> Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 215, 227.

<sup>87</sup> Sobre el carácter litúrgico del texto central de la cena cfr. Ibid, 208s. y 113ss. Aunque no estemos totalmente de acuerdo con las conclusiones a partir de esta constatación, partimos de su postulación para proponer una interpretación de la misma adelante.

<sup>88</sup> Ibid, 119.

- ερχομαι. Significa tanto venir como ir, también aparecer. La fórmula en el aoristo tiene como fondo los textos de oraciones judías donde se implora la venida de Dios, su epifanía. Jesús lo usa habitualmente para referirse a la presencia del Reino de Dios, así como en su oración al Padre por su “venida” (Lc 11.2).
- ευχαριστεῶ Significa estar agradecido, dar gracias. Fig. bendecir, orar en el contexto de una comida, recitar la oración de acción de gracias, conforme a la costumbre judía (Cfr. Hch 27.25). Comúnmente se dice que λαβων αρτον ευχαριστησας (Lc 24.30; cf. 1 Cor 11.24; Jn 6.11 y par.) designa la acción del padre de familia judío durante la bendición de la mesa. Sin embargo, no hay testimonios al respecto y al parecer pudiera ser un término propiamente acuñado en las comunidades cristianas<sup>89</sup>. La versión en Marcos y Mateo usa la expresión ευλογησας para la acción de gracias en torno al pan. Al respecto dice J. Jeremias: “según una antigua concepción oriental, la comida en común unía a los comensales entre sí en una comunidad de mesa. Esta comunidad de mesa tenía carácter religioso. Ahí estribaba su carácter vinculante”<sup>90</sup>.
- εσθιω : comer. Designa la actividad básica de tomar alimentos. Fig. “celebrar una comida”, “sentarse a la mesa”. El aoristo regularmente se usa para describir acciones puntuales. En el contexto de la cena Pascual la expresión se refiere primariamente al hecho de comer el cordero pascual. Lucas empleó el término para referirse a los banquetes en los cuales Jesús participa, así como el banquete que se celebra para el hijo que regresa a casa (Lc 15.23)<sup>91</sup>. En Pablo se une con la expresión usada para referirse a “la cena del Señor” estructuralmente semejante a la expresión sobre la cena pascual de los evangelios (Cfr. 1 Cor 11.20).

---

<sup>89</sup> Jeremias, *La Ultima Cena*, 190.

<sup>90</sup> *ibid*, 255.

<sup>91</sup> Para ampliar el tema Cfr. Aguirre, *La Mesa Compartida*.

- κλαω: partir. Es un término para referirse a la costumbre de partir el pan en la cena judía después de la oración de la mesa. Es un término en el cual coinciden las cuatro versiones sobre la cena de Jesús con sus discípulos.
  
- οριζω: decidir, señalar, designar, nombrar. El término es sólo usado por Lucas en el contexto de la narrativa de la pasión de Jesús y lo vuelve a usar en Hch 2.23 para explicar lo sucedido con Jesús, en donde los sujetos de la acción son los seres humanos y no Dios, como podría pensarse en el contexto del evangelio. Además en paralelo estaría la expresión de la traición (Cfr. Lc 22.22). En otro sentido Lucas usa el verbo βουλομαι (Lc 7.30) para expresar el propósito de Dios concretado en Jesús, así también en Hch 2.23. Esta diferencia es importante al evaluar la perspectiva lucana de la muerte de Jesús en el propósito salvífico de Dios que, en este sentido, no implicaría una intencionalidad explícita y directa del Padre en su muerte<sup>92</sup>. Esto no descarta la cuestión de que el hecho de la muerte de Jesús escape al “conocimiento” de Dios y que pueda ser parte de su acción salvífica en la historia, expresada desde el Antiguo Testamento y concretada en la misión de Jesús; incluyendo su padecimiento, muerte y resurrección, como lo expresa en diversos momentos el evangelio de Lucas (Cfr. Lc 22.37; 24.7, 44. Donde el evangelista usa el término δει, “es necesario”, “conviene”, “es preciso”)
  
- ουαι: ay. Interjección que indica dolor o displicencia, con dativo se refiere a la persona o cosa a quien el pesar o displicencia es expresada. Lc 21.23 expresa la situación difícil a la que se exponen los discípulos en el contexto de la persecución. Anticipa una situación de desastre.
  
- παραδιδομι: entregar, poner en manos de un ámbito de poder, entregar para condena, traicionar. Aparece con frecuencia en el relato lucano de la pasión para referirse a la “entrega del Hijo del Hombre” (Cfr. Lc 9.44; 18.32; 22.22; 24.7), por parte de Judas (Lc 22.4, 6, 21, 48), de las autoridades judías (Lc 20.20; 24.20; Hch

---

<sup>92</sup> Regularmente se interpreta como una forma pasiva teocrática. Cfr. Fitzmyer. *The Gospel according to Luke I-IX*, 179s. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*, 348. Dillmann, *Comentario al Evangelio de Lucas*, 498 s.

3.13); y “según lo que debía suceder” (Lc 24.7)<sup>93</sup>, que para Lucas tiene que ver con la obra de Satanás (Lc 22.3). Para Pablo la “entrega” viene de parte de Dios (Cfr. Rom. 8.32, donde se usa: *υπερ ημων παντων παρεδωκεν*). El indicativo presente pasivo (*παραδιδοται*) traduce: entregar (a la muerte), traicionar. Lucas lo usa para referirse a la suerte de los discípulos en el contexto de la persecución en donde “serán entregados a las sinagogas y a las cárceles” (Lc 21.12).

- *πασχα*: Pascua. Designa la fiesta de la Pascua, derivado del arameo *pasha*. Primera de las grandes fiestas de peregrinación del pueblo Israel a Jerusalén (Lc 2.41; cfr. Ex 23.15). Se consideraba como el comienzo de la semana festiva y en donde se incluía la fiesta de los Panes Azimos, *Massot*, (Lc 22.1). En términos más precisos se referiría a la cena pascual (Lc 22.8, 13, 15) y al cordero pascual (Lc 22.7). Según un autor “la comida pascual comenzaba con la bendición de una copa de vino, luego se consumían los panes ázimos y las hierbas amargas (esclavitud). Luego se evocaba la liberación por parte de Yahvéh, se pasaba a una segunda copa y se cantaba el Hallel (Sal. 112-114). La cena terminaba con una última copa y la segunda parte del Hallel (Sal. 115-118)”<sup>94</sup>. No es de extrañarnos entonces las dos copas en la tradición lucana. Por otro lado, la fiesta pascual tenía para el pueblo judío, en el tiempo de Jesús, una mirada retrospectiva, de la liberación de la esclavitud de Egipto, y a su vez prospectiva, al señalar a una salvación y liberación venidera, escatológica. Según Jerónimo, “una tradición de los judíos dice que el Mesías vendrá a medianoche, igual que en Egipto cuando se celebró la Pascua”<sup>95</sup>. Igualmente agrega este autor que aunque “la Pascua en la época tardía no se consideraba como sacrificio expiatorio, sino como un sacrificio ordinario”, se esperaba que el Pueblo de Dios sería salvado, en los días del Mesías, en “virtud de la sangre pascual”<sup>96</sup>. Pero esto no implicaba la misma

---

<sup>93</sup> Que regularmente se ha interpretado como cumplimiento del plan y voluntad de Dios. Al respecto dice un texto de meditaciones bíblicas: “Cuando nuestro Salvador y Señor colgaba de la cruz...los **golpes** de un Dios santo justo **cayeron** sobre él, porque cargaba con nuestros pecados” citado en *La Buena Semilla. Meditaciones Cotidianas*. Negrilla nuestra.

<sup>94</sup> Petrocelli, “El mundo judío en tiempos de Jesús”, p. 48ss.

<sup>95</sup> Citado por Jeremias, *La Ultima Cena*, 225. n. 13.

<sup>96</sup> *Ibid*, 247-248. Cfr. Berder, *La Pascua y el Paso del Mar*, 21.

muerte del Mesías sino el cumplimiento del pacto de Dios renovado a través de la Pascua. Sin embargo, la interpretación “sacrificial” del acto de Jesús al celebrar la Pascua se expresa desde inicios de la tradición patristica, fundamentada seguramente en imágenes bíblicas que relacionan a Jesús con el cordero pascual como en Jn 1.29, así por ejemplo en Bernabé (aprox. 130 d.c.) y en Melitón de Sardes (aprox. 160/170 d.c.)<sup>97</sup>.

- *πασχω* : vivenciar, experimentar, sufrir, padecer. El término en Lucas aparece en boca de Jesús al predecir sus sufrimientos y su muerte en manos de los principales (Lc 9.22 y par.) y generalmente lo usa con este sentido de lo que ha de sufrir o soportar antes de la muerte. La expresión puede estar influida por las aflicciones del justo (Sal 34.19-20). La expresión en el contexto de los últimos acontecimientos de la vida de Jesús (Lc 22.15; 24.26, 46) implica más que morir, también todos los sufrimientos, el rechazo y la ignominia de la que fue víctima. La forma activa del verbo no implica necesariamente la intención en la acción, el verbo de por sí se usa casi siempre en voz activa en el N.T.<sup>98</sup> En la carta a los Hebreos el término se usa en un sentido claramente sacrificial (Cfr. la expresión *δια της θυσιας αυτου* “por el sacrificio de sí mismo”. Hb 9.26; 13-12).
- *πληρωω* : completar, cumplir, llevar a término. Fig. hacer verdad, completamente conocido y real. Según Lc 24.44 lo escrito antes acerca de Jesús se cumple en él y especialmente en relación con su padecimiento y resurrección (Cfr. Hch 1.16; 3.18). La expresión con relación a la Pascua es propia de Lucas. Mateo y Marcos lo hacen con relación a la copa y no usan el verbo *πληρωω* en el contexto de la cena pascual, Juan lo usa para referirse a la traición (Jn 13.18b).
- *ποιεω*: hacer, efectuar, actuar. En los sinópticos se usa en relación con lo que Jesús hace o debe hacer y en Lc 9.43 se usa como un resumen de todo lo que hizo. En Hechos el término se aplica a lo realizado por los discípulos de Jesús

<sup>97</sup> Cfr. “Así pues, la inmolación del Cordero y el rito de la Pascua y la letra de la Ley desembocaron en Cristo Jesús”. Berder, *La Pascua y el Paso del Mar*, 62-64..

<sup>98</sup> Cfr. *πασχω* en Stegenga, *Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo testamento*, 618ss.

(p.ej. Hch 3.12; 6.8). En los evangelios el término está en relación con el “guardar” los mandamientos, la Palabra de Dios o hacer la voluntad de Dios (Lc 8.21).

- πορευω: ir, salir, conducir su propia vida. Fig. morir. En el sentido estrictamente pasivo significaría “ser llevado a la muerte”. Lucas lo usa, en el relato del hijo que regresa a casa, en la expresión: *ανασταξ πορευσομαι* “me levantaré y volveré”; que podríamos asimilar a la figura de la muerte y la resurrección de Jesús, pero aquí el verbo está en futuro (Cfr. Lc 15.18).
  
- ποτηριον: vaso, copa. Lucas hace referencia a dos copas, como ya se mencionó. En la tradición judía de la cena pascual había tres copas. Con la primera, la del *qiddush*, se daba comienzo y se terminaba con una copa después de la cena, en donde se invitaba a los comensales a la oración de la mesa que comprendía varias bendiciones; entre el acto de servir y tomar la copa había un espacio de tiempo para la *haggadá* pascual propia del rito judío de la época<sup>99</sup>. En la tradición lucana, a diferencia de la marquiana, se señala la copa como de la “nueva alianza” en “la sangre derramada”, que se añade al texto de Pablo<sup>100</sup>. La copa también podría señalar la “suerte” reservada a Jesús y apuntar a su muerte. Pero la invitación de Jesús a beber aquí la copa no se centra en el “sacrificio” sino en la “alianza”, la nueva alianza de Dios con su pueblo, a diferencia de la tradición marquiana en donde la copa implica la “suerte” de Jesús y de los discípulos (Mc 10.38s; 14.36)<sup>101</sup>.
  
- σωμα: cuerpo. En opinión de algunos *σωμα* podría ser el equivalente, en tiempos de Jesús, del arameo *guf* que se refería a la persona y no sólo al aspecto físico del ser o al cadáver<sup>102</sup>. J. Jeremias es de la opinión que *σωμα* es equivalente al hebreo *basar* y al arameo *bisra*’, y que habría que excluir a *guf*<sup>103</sup>, por razones principalmente lingüísticas. En el AT la palabra *basar* expresaba la idea de lo

---

<sup>99</sup> Cfr. Jeremias, *La Ultima Cena*, 242.

<sup>100</sup> Cfr. Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 134s.

<sup>101</sup> Ibid, 187s.

<sup>102</sup> Cfr. Jeremias, *La Ultima Cena*, 216.

<sup>103</sup> Ibid, 216.

tangible, el “cuerpo”, como de lo intangible, el “alma”, reflejando al ser humano como un todo<sup>104</sup>. En general en el contexto semita la expresión indicaba la persona o el ser humano en su capacidad de expresarse y en relación con su entorno y con otras personas, pero igualmente al ser humano en su contingencia y fragilidad, y aún expuesto a la muerte<sup>105</sup>. Pablo es quien usa la expresión “cuerpo del Señor” (*σωματος ...του κυριου*) en el contexto de la cena (1 Cor 11.27), uniéndola con la “sangre” como un binomio paralelo al de pan-vino<sup>106</sup>. Sin embargo, como expresa Léon-Dufour, el “binomio cuerpo/sangre no pertenece al lenguaje cultural de la Biblia” y por lo tanto, concluye el autor, “Jesús evocarí, pues su vida entregada hasta la muerte en sacrificio personal y no cultural<sup>107</sup>.

- *τραπεζης*: mesa. Fig. comida. En Lc 22.30 tiene un sentido escatológico en relación con el Reino de Dios y en consonancia con el deseo expresado por Jesús en la cena de ver “cumplida” la pascua en el Reino. A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas usa nuevamente el término “mesa” al referirse a la traición de Judas para resaltar la contradicción en que entra el traidor, pues también cubre con su traición a la comunidad en torno a la mesa.<sup>108</sup>
  
- *χειρ*: mano. Fig. actividad, poder. Lucas la usa, en el contexto de la pasión de Jesús, para referirse a la acción de capturarlo, “echarle mano” (Cfr. Lc 20.19; 22.53), “entregado en manos de hombres pecadores” (Lc 24.7). En este sentido significa un poder humano, socio-político hostil (Cfr. lo que sucede con Pablo en Hch 21.11; 28.17 y con Pedro, de la mano de Herodes, en Hch 12.11). Lucas usa también el término para referirse a la persecución de la comunidad de discípulos por causa de su nombre (Cfr. Lc 21.12). En otro sentido Jesús coloca su vida en “manos del Padre” al morir en la cruz (Lc 23.46).

---

<sup>104</sup> Cfr. Fitzmyer, “Antropología de Pablo”, 1211.

<sup>105</sup> Cfr. Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 159s.

<sup>106</sup> Cfr. Jeremias, *La Última Cena*, 218.

<sup>107</sup> Léon-Dufour, *La Fracción del Pan*, 161. Subrayado nuestro.

<sup>108</sup> Cfr. *Ibid*, 297.

- *ωρα*: ora, momento. En el contexto de la narrativa lucana acerca de la pasión está en relación con la decisión de arrestar a Jesús (Cfr. Lc 20.19), es una hora de “oscuridad” (Lc 22.53). La expresión es también usada por Lucas para referirse a la persecución de los discípulos (Cfr. Lc 12.12).

#### 1.4.2.2. Formas lingüísticas simbólicas.

El inventario semántico se amplía, en el siguiente cuadro, con las formas lingüísticas metafóricas encontradas en el texto, las cuales se relacionan con algunos lexemas, sinestesias y símbolos encontrados en el texto. Las metáforas y sinestesias son expresiones que añaden nuevas significaciones a las ya expuestas, no derivadas del uso corriente de la lengua sino más bien simbólico, de allí su relación con los lexemas y símbolos que surgen del texto.

v.	METAFORAS <sup>109</sup>	SINESTESIAS <sup>110</sup>	SIMBOLOS	OTROS LEXEMAS
14	“los Apóstoles con él” (Sinécdoque).		Apóstol. Pascua Padecimiento	Hora Mesa
15	“comer esta Pascua” “antes de padecer”	Con pasión. En compañía.		Padecer
16	“no la comeré ya mas” “hasta que no tenga su cumplimiento”		Reino de Dios	
17 - 18	“no beberé desde ahora en adelante” “hasta que llegue el Reino de Dios”	De verdad	Fruto de la Vid	Copa Dando gracias Entre unos y otros
19	“éste es mi cuerpo” “entregado en defensa de...” “para memoria de mí”	Cuerpo puesto	Pan Cuerpo Memoria	Dando gracias De ustedes De mí Recuerden ésto
20	“esta copa es mi nueva alianza” “confirmada con mi sangre” “derramada en defensa de.”	Nuevo pacto Sangre-derramada	Pacto Sangre	Tomó la copa Cena
21	“miren la mano que está entregándome” “está conmigo en la mesa”	Mano que entrega	Mano Mesa	Está conmigo
22	“algo peor vendrá”		Hijo del Hombre	Lo decidido Sobre aquel Traición

Las metáforas y sinestesias están en relación con lexemas y símbolos propios del texto, es este caso podemos ver como van surgiendo los siguientes

<sup>109</sup> “La metáfora es un nombre que se atribuye a otro nombre,..., agrega significado, extiende el contenido”, al igual que la otras figuras literarias como la sinécdoque, metonimia, entre otras. Gallo, *Manual de Hermenéutica*, 93.

<sup>110</sup> La sinestesia “se realiza con la unión de un sustantivo con un adjetivo que, aparentemente no se muestra consistente”. Gallo, *Idem*, 93.

símbolos más relevantes para el análisis: PASCUA-PEDECIMIENTO, REINO DE DIOS, PAN-CUERPO-MEMORIA, PACTO-SANGRE, MANO-MESA, HIJO DEL HOMBRE. De los grupos constituidos por las metáforas y sinestesias van surgiendo estos símbolos, los cuales a su vez se relacionan con otros lexemas complementarios en el texto. Algunos de estos símbolos serán parte de nuestro análisis posterior, conforme van recibiendo más peso en la narración.

### 1.4.2.3. Líneas de Sentido o Campos Semánticos.

Las formas simbólicas identificadas son ahora relacionadas con diferentes campos semánticos y se identifican los “tipos de relación” que éstas conllevan.

Campos Semánticos	Metáforas	Símbolo	Tipo de relación <sup>111</sup>
Comunidad Relación	“los apóstoles...”	Apóstol	Complementariedad
Acción Decisión	“comer esta Pascua”	Pascua	Complementariedad
Anticipación Decisión	“antes de yo padecer”	Padecimiento	Complementariedad
Oposición Crítica	“no la comeré mas”	Pascua	Asociación
Deseo	“hasta que no se haga.”	Reino de Dios	Asociación
Comunidad		Copa	Asociación
Oposición Crítica	“no beberé desde ahora en adelante”	Fruto de la vid	Asociación
Deseo	“hasta que el Reino..”	Reino de Dios	Complementariedad
Comunidad Decisión	“este es mi cuerpo”	Pan Cuerpo	Asociación
Acción Relación	“en defensa de”	Cuerpo	Complementariedad
Deseo Acción Relación	“hagan esto para memoria de mí”	Memoria	Complementariedad
Comunidad Relación	“esta copa es el nuevo pacto”	Copa Pacto	Asociación
Acción Decisión	“confirmado con mi sangre”	Sangre	Complementariedad
Acción Relación	“derramada en defensa”	Sangre	Complementariedad
Acción	“la mano que está entregándome”	Mano	Complementariedad
Comunidad Relación	“está conmigo en la mesa”	Mesa	Oposición
Anticipación	“vendrá”	Mano Hijo del Hombre	Oposición

Se Puede ahora identificar una serie de “campos semánticos” que dan unas líneas de sentido al texto, como ya se ha señalado. Estos campos son: COMUNIDAD, RELACION, ACCION, DECISION, ANTICIPACION, OPOSICION,

<sup>111</sup> Sobre los tipos de relaciones ver Mínguez, *Pentecostés*, 119.

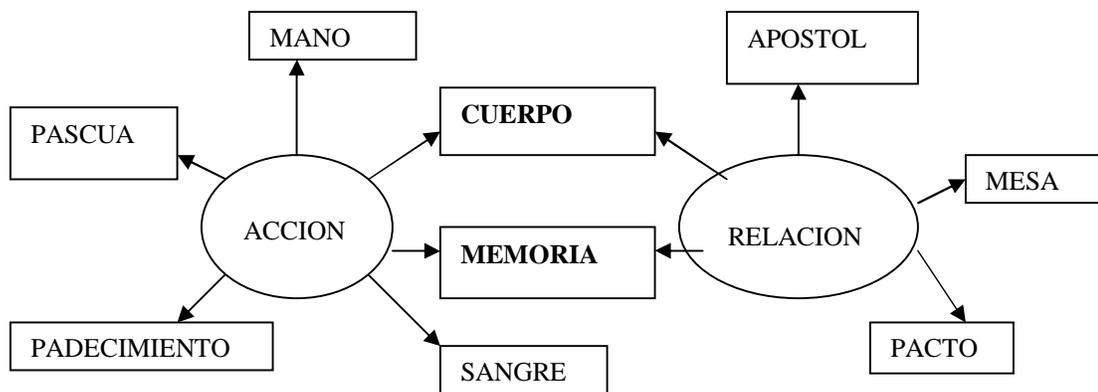
CRÍTICA y DESEO. Los cuales pueden estar mezclados en diferentes duplas según el caso y a su vez relacionados con las diferentes expresiones metafóricas y los símbolos. Los tipos de relación reseñados son fundamentalmente los de complemento, asociación y oposición. Queda ahora precisar las relaciones y los símbolos más frecuentes en la narración.

#### 1.4.2.4. Cruce de Campos Semánticos y Símbolos.

A partir de lo anterior se hace un cruce de los campos semánticos con los símbolos con éstos relacionados. Con el resultado de este cruce se priorizan de mayor a menor frecuencia.

Símbolo/ Campo Semántico	Após- Tol	Pas- cua	Pade- cimien- to	Reino de Dios	C o p a	Fruto de La vid	P a n	C u e r p o	Memo- ria	Pac- to	San- gre	M a n o	M e s a	Hijo del Hombre
Comunidad	+				+		+			+			+	
Acción		+	+					+	+		+	+		
Decisión		+	+					+			+			
Anticipación			+									+		+
Crítica		+				+								
Oposición		+				+								+
Deseo		+		+					+					
Relación	+							+	+	+			+	

El inventario hecho muestra que los dos campos semánticos que están relacionados con más elementos simbólicos son: “acción” y “relación”. Como resultado tenemos un “nodo sígnico”:



#### 1.4.2.5. Relación del texto con su contexto vital.

En esta etapa se aborda el análisis del texto en relación con su contexto vital. A partir de una serie de presuposiciones surgen las proposiciones, para luego plantear el horizonte en el cual se establece la significación del texto. Las presuposiciones que nos sirven de punto de partida son las siguientes:

- Hay una comunidad que acompaña a Jesús y se reúne para compartir con él la cena Pascual.
- Esta comunidad tiene un “pasado” común que le da sentido a dicha cena, se trata de la celebración de la Pascua.
- Esta comunidad se enfrenta ante una nueva situación: el padecimiento de Jesús. Jesús enfrenta la posibilidad de la muerte pero asume esto como parte de su compromiso con la humanidad y su anhelo por el Reino de Dios. En este sentido plantea un Nuevo Pacto con la comunidad y se entrega en defensa de ella.
- Esta comunidad tiene así una opción que le puede ayudar a sobreponerse y trascender a esta nueva situación y es asumir el anhelo de Jesús como propio y buscar el cumplimiento de dicho anhelo: el Reino de Dios. Anhelo que se ve anticipado en la experiencia de Resurrección de Jesús como superación y trascendencia a la experiencia de muerte y victimización.

La proposición que surge de estas presuposiciones es:

“Sólo es posible el paso de una situación de padecimiento a una nueva situación, en donde se supere dicha condición, a través de la “memoria” de quien es víctima, en este caso de Jesús, quien padece y se entrega en defensa de la comunidad y así trasciende su propia condición de víctima”.

El horizonte planteado a partir de la proposición anterior es:

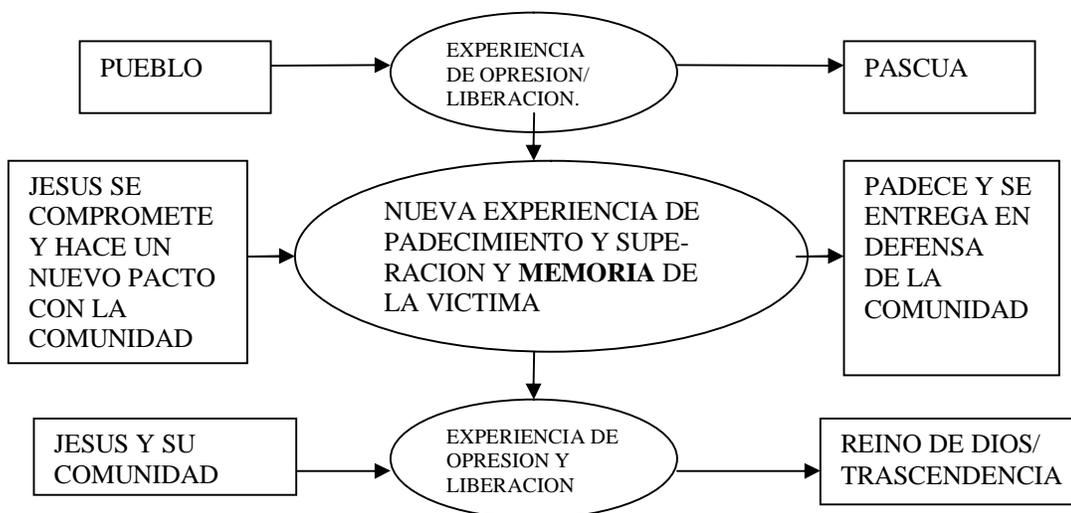
- Hay una memoria-anterior común en esta comunidad: Dios intervino a favor de su Pueblo para librarle de la esclavitud en Egipto e hizo un pacto con ellos de ser su Dios y ellos su pueblo (Cfr. Ex 13.3ss)<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> El texto de la LXX usa el verbo *μνημονεύω*.

- Hay una segunda memoria-horizonte y es la expectativa del Reino de Dios como novedad de este pacto. El Reino de Dios está en continuidad con la experiencia pascual en la medida en que se concibe como la superación de toda experiencia de “victimización” de la humanidad, así como sucedió con Jesús en su muerte y resurrección.

Podemos graficar lo expuesto de la siguiente forma:



#### 1.4.2.6. Ideas fuentes.

De todo lo anterior se desprende que las imágenes más fuertes en el texto estarían organizadas en la siguiente forma:

- “comer esta Pascua”/“antes de yo padecer”
- “hasta que llegue el Reino de Dios”/  
“hasta que no tenga su cumplimiento en el Reino de Dios”
- “éste es mi cuerpo, entregado en defensa de...”
- “hagan esto para memoria de mí”
- “confirmada en mi sangre, derramada en defensa de...”<sup>113</sup>
- “esta copa es el Nuevo Pacto”

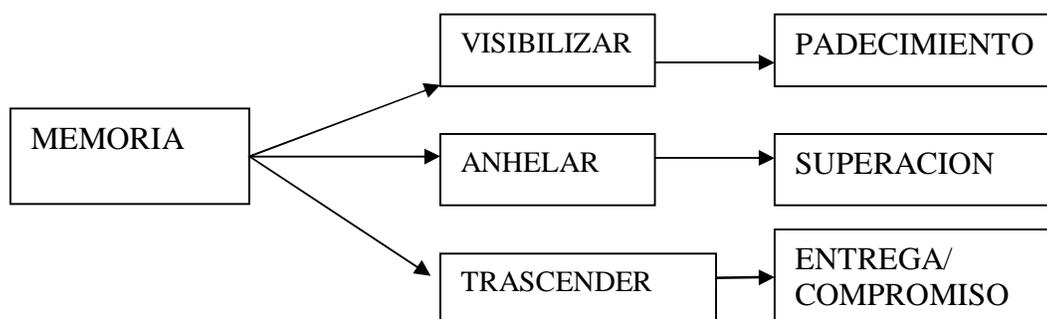
<sup>113</sup> Se ha invertido el orden del texto, en ésta imagen y en la siguiente, para seguir con el análisis posterior.

a´ “la mano que está entregándome a la condena”

Estas imágenes pueden resumirse en los siguientes ejes o ideas fuentes y relacionarse con la estructura antes expuesta de la siguiente manera:

ESTRUCTURA	EJE O IDEA FUENTE
a-a´	EXPERIENCIA DE PADECIMIENTO
b-b´	ANHELO DE SUPERACION DEL PADECIMIENTO
c-c´	<u>ENTREGA-COMPROMISO-TRASCENDENCIA</u>
d.	MEMORIA

En definitiva las categorías secundarias se relacionan con la categoría central así:



La invitación a “memorizar”, hecha por Jesús a sus discípulos, se concreta entonces en tres diferentes formas y acciones, que se constituyen en un proceso: la visibilización de la situación de padecimiento, el anhelar la superación de la misma y la trascendencia de la condición de víctima, en este caso de Jesús mismo. La comunidad asume esta invitación en el marco de un horizonte anterior y otro posterior: la Pascua del Pueblo de Dios desde Egipto y el anhelo del Reino de Dios, como una nueva experiencia de liberación, de trascendencia. Esto se sella en una Nueva Alianza, que implicaría la muerte de Jesús como parte del compromiso con la comunidad. Pero la forma de entender esta muerte difiere en la tradición cristiana y es en ello en donde se enfocará el análisis teológico de la categoría “memoria”.

#### 1.4.2.7. Unificación o síntesis.

El análisis hasta ahora realizado arroja los siguientes niveles de significación de la categoría memoria como de las categorías relacionadas con ella.

- El primer nivel de significado, monosémico, está alrededor de la comunidad que cena para recordar la experiencia Pascual que a su vez implica la superación de una condición de esclavitud del pueblo de Dios. Las expresiones, en este nivel, están en relación con la celebración misma, con la cena, con el comer en comunidad: “mesa”, “comer”, “en compañía de”, “copa”, “dando gracias”, “recíbanla y compártanla”, “beber”, “fruto de la vid”, “pan”, “copa”. Pero en la estructura narrativa se articula la cena con una nueva situación de padecimiento la cual es necesario ahora superar, así como en el pasado. Las expresiones que tienen que ver con el padecimiento son: “Pascua”, “padecer”, “no la comeré más”, “no beberé desde ahora en adelante”, “puesto en defensa de ustedes”, “recuerden esto”, “confirmado con mi sangre”, “derramada en defensa de ustedes”, “la mano que está entregándome”.
- En el nivel polisémico el texto plantea para la comunidad la necesidad de superar esta nueva condición de padecimiento para alcanzar una nueva condición. Para lograr esto la nueva víctima debe ser memorizada y esto se propone como condición de superación de dicha condición. Jesús y la comunidad de discípulos se ve ahora convocada a superar la nueva situación y no sencillamente a aceptarla como algo irremediable o predestinado. Esto implica una visibilización del padecimiento y reconocimiento del “cuerpo”, es decir la persona, que lo sufre. Igualmente preguntarse por las razones de dicho sufrimiento así como su lugar en la búsqueda de la superación de dichas razones en el contexto del anhelo de quien lo sufre. La comunidad se pregunta por el sentido de este nuevo sufrimiento, de esta nueva experiencia pascual, y en este preguntarse une el valor de reconocer la persona, en su corporalidad,

con el anhelo y el sentido de la vida y la historia en manos de Dios. Por lo tanto memorizar resultará en un comprometerse con quien ha sido víctima porque, a su vez, esta víctima se ha comprometido con la comunidad y con Dios y al hacerlo comienza a superar su condición de víctima y la trasciende.

- La unisemia se da entonces en torno de la memoria de la víctima como condición necesaria para la superación de una condición de padecimiento a una nueva condición de esperanza en el Reino de Dios. La víctima deja de ser víctima en la medida en que se compromete con el cambio de una a otra condición y lo mismo pasa con la comunidad que le memoriza.

### 1.4.3. Conclusiones del análisis semántico.

Una categorización de los símbolos recogidos en el análisis semántico podría ser:

ECONOMICOS	SOCIOLOGICOS	RELIGIOSOS	CULTURALES
Fruto de la vid	Padecimiento	Pascua	Cena
Pan	Cuerpo	Pacto	Mesa
Copa	Memoria	Reino de Dios	Mano
		Apóstol	
		Sangre	
		Hijo del Hombre	

Aunque la carga simbólica está en el orden de lo religioso, al tomar como imagen o categoría central un símbolo de orden sociológico: la “memoria”, éste se debe relacionar con el resto. La “memoria” está en unión con la categoría “cuerpo” y “padecimiento”, la cual se puede asimilar a la categoría “víctima” para el análisis posterior. Esto significa que en el análisis de las categorías planteadas se deben tener en cuenta los otros aspectos simbólicos pero que se subordinan a éstas.

La cuestión a la cual se llega en este punto es a la de la articulación de la expresión “recuerden esto para memoria de mí” con otras expresiones del texto,

igualmente significativas, y que le dan un sentido definido, según el análisis semántico realizado. Al hacer esta articulación se encuentra que la “memoria” es pues la condición para realizar el salto de una experiencia de padecimiento, de la persona víctimizada, a una de superación y trascendencia del mismo, y que su vez implica tres acciones para la comunidad como para la víctima. Implica, por un lado, una visibilización de dicho padecimiento, un anhelo y búsqueda de su superación y, finalmente, su trascendencia de la condición de víctima al comprometerse con dicho anhelo. La comunidad se ve entonces también animada a superar la condición de víctima, expresada en la propia persona de Jesús, para lo cual debe asumir ciertas implicaciones, es decir, dar cuenta del compromiso con la víctima para que deje de ser víctima y pueda trascender su condición hacia el horizonte planteado: El Reino de Dios.

### **1.5. Síntesis de la categoría bíblica “memoria”.**

En la lectura al texto lucano, que trasmite la última cena Pascual de Jesús con sus discípulos, quedó planteada la particularidad de dicho texto en relación con las otras tradiciones alrededor del mismo evento, mostrando así un propósito que se diferencia de las otras tradiciones. La mirada a las diferencias con estas tradiciones marcó dicha particularidad y las conclusiones acerca de la categoría bíblica de “memoria”. Sin embargo, dicha constatación no implica la imposibilidad de extender esas conclusiones a otros ámbitos de la tradición cristiana primaria, en vista ya de las similitudes o puntos de contacto con las tradiciones ya mencionadas. El aporte propio de Lucas, como se mencionó, se enmarcaría en la tensión causada por la necesidad de mantener las raíces propias de la enseñanza de Jesús en el contexto del judaísmo y la nueva formulación del contenido de la fe, de las primeras comunidades cristianas, en Jesús, el Cristo, y su enseñanza. En la obra Lucana está presente la cuestión de tender un puente entre estas dos orillas. Hay pues una tradición histórica, litúrgica y por lo tanto simbólica, que se quiere resaltar, teniendo como telón de fondo la búsqueda de consolidación de un *ethos* particular.

Al analizar los diferentes términos, tanto en las traducciones en español como en el texto griego, se ha propuesto una traducción del texto lucano que recoge, lo mejor posible, las expresiones y los giros lingüísticos propios del mismo. A partir de allí se realizó el análisis semántico que arrojó algunas de las características relacionadas con la categoría “memoria”. De allí se pueden extraer las primeras conclusiones acerca de esta categoría.

Fundamentalmente la categoría “memoria”, en el texto lucano, tiene que ver con la **visibilización** del padecimiento como experiencia histórica, con el **anhelo** y la búsqueda de la superación de dicha condición, tanto por parte de la comunidad involucrada como por parte de Jesús, y finalmente con la **trascendencia**, tanto a nivel personal como social, de la condición de víctima al encontrar un sentido a esta experiencia en la entrega y compromiso, un *plus* de sentido. Estos elementos sirven de base para el análisis que sigue, al comparar las tradiciones eclesio-teológicas en torno al evento de la “cena pascual”, y serán enriquecidos a partir de una perspectiva de la teología-política.

Sin embargo, en este punto se puede ya tener una primera aproximación a estos tres elementos con los cuales se interpreta la categoría “memoria” a partir del texto y su contexto:

- **Visibilizar** implica “hacer ver” aquello que a los “ojos” de los demás es invisible, no cuenta, no existe. La visibilización de la situación empieza por la comunidad misma. En el imperativo de Jesús “Hagan esto” se haya incluida esta visibilización para la comunidad. Al retomar el gesto hecho por Jesús en el contexto de la cena comunitaria, posteriormente convertido en un acto litúrgico, la comunidad visibiliza para sí la situación de Jesús ante su padecimiento. Hacer visible el padecimiento de la víctima es diferente a visibilizar el sufrimiento que lo acompaña. El padecimiento implica la acción de un agente externo que infringe el sufrimiento pero que a su vez busca invisibilizar la víctima y el acto mismo. Implica un acto voluntario, intencional, de “injusticia” y

de invisibilización. De aquí surge, entonces, que uno de los desafíos a la justicia es la “memoria” de las víctimas pues “el papel de la memoria es devolvernos la mirada del oprimido”<sup>114</sup>, es decir, hacerlo visible. Esto no implica que hayan acciones dirigidas también al victimario, pero estas acciones no pueden pasar por encima de las acciones frente a las víctimas, se volverá sobre ese asunto después.

- No es suficiente con hacer visible la víctima y su situación, es necesario **anhelar** y buscar la superación de dicha situación, para que no haya nuevas víctimas de la injusticia que la ha provocado. Superar y trascender esta situación de injusticia es pues ahora el anhelo de la comunidad que entra en relación con la víctima, que ahora descubre en su mismo interior. Esta constatación se convierte en una búsqueda de justicia, la cual Jesús expresa en el momento de la cena con su comunidad. El término que resume este anhelo de trascendencia, en el texto, es el de “Reino de Dios”; que a su vez es remembranza de la Pascua de Israel, del Pacto de Dios con su pueblo. Anhelo que se ve anticipado en la Resurrección de Jesús, como reivindicación de parte de Dios al Cristo crucificado (Cfr. Lc 24.26). En palabras de Reyes Mate al referirse al propósito de la justicia anamnética, “es el reconocimiento del derecho de todos y cada uno de los hombres, también de los muertos fracasados, a la recuperación de lo perdido”<sup>115</sup>. El anhelo de superar toda injusticia, como experiencia de liberación, es pues el propósito de la memoria y por lo tanto, el compromiso de la comunidad-anamnética.
- Finalmente, para **trascender** la condición de víctima es necesario partir y tomar en serio su propia visión de la vida, que pasa por recuperar el valor de su corporalidad, de su existencia, y su decisión de entrega por la comunidad. Por otro lado, la víctima ya no ve la vida, ni el mundo, de la misma forma a como la veía antes. En este sentido la memoria implica, a partir de dicha nueva

---

<sup>114</sup> Mate, R. “En torno a una justicia anamnética”, 111.

<sup>115</sup> Ibid, 113.

visión de la víctima, una nueva visión de la historia. Jesús lo expresa al decir “éste es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes” y “esta copa es la nueva alianza, confirmada en mi sangre derramada en defensa de ustedes”. Jesús previene a los suyos de una visión ingenua de la realidad, sabe lo que le va a suceder, pero aún así está dispuesto a asumir el resultado de su compromiso. Sabe que su “cuerpo” va a sufrir el padecimiento, pero en defensa de los suyos, para que a su vez puedan asumir la vida desde otra perspectiva, la de las víctimas. Igualmente espera trascender dicha condición pero, a su vez, anhela y busca dicha trascendencia y en esto se encuentra el nuevo sentido a su muerte, es así como queda expresado un sentido “salvífico”, trascendente de su muerte, en una perspectiva no “sacrificial” que se ahondará luego.

Entonces, la categoría bíblica de “**memoria**”, según lo expuesto anteriormente, parte de la situación de la persona que sufre, que es víctima, y de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento y la posibilidad de su superación. Hay un horizonte anterior, una memoria común, para la comunidad que es parte de la historia del pueblo de Dios: la experiencia Pascual. Pero también hay un horizonte posterior, una memoria utópica: el Reino de Dios. Entre los dos se plantea la situación de la víctima quien, por un lado, enfrenta el padecimiento presente, pero decide asumir un compromiso y trascender su condición de víctima; y la de la comunidad, por el otro, que se compromete con esta situación y con su superación, como paso entre uno y otro horizonte, bajo la premisa de la memoria.

En esta memoria se unen el sentido de cuerpo/persona-comunidad con el sentido de la historia-experiencia pasada/futura en manos de Dios. Y el ser comunidad en la “memoria” con la víctima, que pasa por ese padecimiento presente, se concreta en las tres acciones expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia. Al señalar como proposición, en el análisis de la categoría bíblica, que la superación del padecimiento se hace posible en la memoria de quien es ahora víctima se pone el acento en el horizonte de Jesús y de la comunidad de

discípulos. Dicho horizonte, que en palabras de Jesús es el “cumplimiento de la Pascua en el Reino de Dios”, está en continuidad con la memoria-anterior de la comunidad. La comunidad se convierte, por así decirlo, en una “**comunidad anamnética**”. En este sentido, en esta comunidad el padecimiento y la superación de dicha condición pasan por la “memoria” de la víctima como persona que se entrega y compromete. Esta “memoria” implica por lo menos las tres acciones, que ya hemos mencionado: visibilización, anhelo y trascendencia.

Este es el punto de partida que se complementará al hacer el análisis teológico de la categoría “memoria”, para así ampliar y enriquecer el aporte hecho desde lo bíblico. Estos elementos semánticos con los cuales se ha relacionado la memorización, más los elementos que arroje la mirada desde el aspecto teológico, serán fundamentales en el planteamiento de la categoría “memoria” y su aporte para nuestro compromiso hoy, en un contexto en donde se amenaza la memoria. Como lo expresa Ricoeur, en un pequeño pero sugestivo estudio, en donde al respecto dice: “En ocasiones, eludimos el sufrimiento que puede causar la memoria tratando de recordar lo que pueda herirnos. El olvido, en este caso, resulta activo (y) tiene lugar sobre todo en el plano de la historia”<sup>116</sup>.

---

<sup>116</sup> Ricoeur, *La Lectura del Tiempo Pasado*, 105.

## CAPITULO II

### ANALISIS TEOLOGICO DE LA CATEGORIA “MEMORIA”

El análisis teológico de la categoría “memoria” complementa el análisis bíblico ya realizado. Busca aportar, al análisis de la categoría, los elementos propios del discurso teológico y doctrinal, desde diferentes tradiciones, y en particular desde la teología política.

#### 2.1 Principales interpretaciones teológicas de la Cena Pascual.

El texto de la Cena Pascual, ha tenido en la historia de la Iglesia Cristiana diversas interpretaciones y énfasis. De las cuales resaltaremos las de mayor influencia en el contexto de la Reforma Protestante del siglo XVI y su repercusión para el análisis teológico de la categoría que estamos analizando.

##### 2.1.1 Interpretación sacramental.

La interpretación sacramental ha sido la interpretación más usual en la tradición católica ortodoxa<sup>117</sup>, así como en la tradición ortodoxa Griega y Anglicana, aunque con diferentes acentos. Algunos llaman a esta concepción “realista”<sup>118</sup>. Consiste fundamentalmente en la siguiente formulación: la “transformación”<sup>119</sup> de los elementos constitutivos de la liturgia eucarística en la “presencia” de Jesús mismo a través de ellos. Desde esta perspectiva, en la

---

<sup>117</sup> Explicitada en forma especial en el Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI, en donde se concibe la “transubstantación” del pan y el vino en el cuerpo y sangre de Cristo. Cfr. Schillebeeckx, *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*, 32ss.

<sup>118</sup> Cf. Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 25.

<sup>119</sup> Inicialmente tomada en una forma literal, conocida en un tiempo como “sensualista”, pero luego en una forma más sacramental y “simbólica”. Cfr. Schillebeeckx, *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*, 9ss.

celebración eucarística se “renueva” el sacrificio y la entrega de Jesús a la muerte, como una expresión de su sacrificio expiatorio por la humanidad. En este sentido las “ofrendas de pan y vino son santificadas y transformadas, y así recibimos bajo el signo de la comida terrena el cuerpo y la sangre de nuestro Señor”<sup>120</sup>. En cuanto al término “sacramento”, es tal vez Tertuliano (s. II-III) quien lo utiliza por primera vez en su obra contra Marción, en donde escribe: “por el sacramento del pan y del cáliz, ya tenemos probado en el evangelio la verdad del cuerpo y la sangre del Señor, en contra del fantasma propugnado por Marción...no nos es lícito dudar de estos sentidos, no se va a poner en duda en Cristo su realidad”<sup>121</sup>. Para Tertuliano, quien representa bien esta perspectiva, “por el pan, Cristo presenta su verdadero cuerpo”<sup>122</sup>.

En esta interpretación la celebración eucarística, entonces, se concibe como un acto litúrgico “sacrificial”, en donde se involucra la comunidad en torno a Jesús<sup>123</sup>. En cuanto a esto, se debe decir, que la cena pascual de Jesús con sus discípulos se constituyó en un acto litúrgico como tal desde comienzos de la tradición de las comunidades cristianas. Esto es lo que se manifiesta principalmente en el texto Paulino, en donde el Apóstol la llama “Cena del Señor” (1 Cor 11.20), y que luego llamó “eucaristía” (εὐχαριστία). Ignacio de Antioquía<sup>124</sup> y Justino de Roma a mediados del siglo II<sup>125</sup>. En la Didajé<sup>126</sup> hay dos secciones en las cuales se hace uso del término eucaristía. En la primera de ellas, caps. 9-10, no es necesariamente una celebración litúrgica, pues falta la mención del relato de la institución<sup>127</sup> como tal, y se asimila a una comida ritual judía con un carácter comunitario y cristológico. En la segunda sesión, cap. 14, el uso es claramente

---

<sup>120</sup> *Nuevo Catecismo Católico*, 155.

<sup>121</sup> Citado en Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 23. Traducción nuestra.

<sup>122</sup> Cf. Klein, *ibid*, 28. Traducción nuestra.

<sup>123</sup> *Nuevo Catecismo Católico*, 155.

<sup>124</sup> Hacia el año 110 d.c. Cfr. *Eucaristía* en Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 578ss

<sup>125</sup> Cfr. Equipo Facultad Teológica de Toulouse, *La Eucaristía en la Biblia*, 61-62.

<sup>126</sup> Ayán, *Fuentes Patrísticas 3*. La Digajé, o Doctrina de los Doce Apóstoles, compuesta entre los años 80 y 130 d.c. Cfr. Maldonado, *Eucaristía en Devenir*, 131.

<sup>127</sup> Igualmente sucede en la anáfora de Addai y Mari, probablemente originada en Edessa, Siria Oriental, en el 2º o 3er siglo. Cfr. “*Eucharistic prayers*” en Cross, *The Oxford Dictionary*. Maldonado, *Eucaristía en Devenir*, 130.

litúrgico y el carácter sacrificial de la eucaristía se hace explícito. En conclusión en esta perspectiva sacramental se ha asumido el acto litúrgico como algo central de la tradición y expresión de la fe cristiana. Entonces, la interpretación de la Cena Pascual, en esta perspectiva, puede resumirse en tres “motivos” principales:

- La significación “sacramental” de la cena a través de la cual se ofrece el pan y el vino como el cuerpo y la sangre de Jesús.
- La significación de la muerte de Jesús como el “sacrificio” que fundamenta la nueva alianza propuesta por él.
- La interpretación expiatoria de dicha muerte por los pecados de la humanidad.

Las diferentes expresiones de esta perspectiva pueden enfatizar en uno o varios de los elementos mencionados dependiendo de su particularidad. Pero al hacer referencia al acto fundacional de la eucaristía éste se ha interpretado, en general, como una “ofrenda sacrificial” y ha girado en torno a las palabras de Jesús: “éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros”, “en mi sangre, que es derramada por vosotros” (Lc 22.19-20) y “derramada por muchos para perdón de los pecados” (Mt 26.28). En este sentido el “sacrificio” eucarístico tiene los mismos efectos que el “sacrificio” expiatorio de Jesús en la cruz<sup>128</sup>.

Fundamentalmente se plantea una “relación verdadera y objetiva”<sup>129</sup> entre las palabras y gestos de Jesús y los elementos usados en el acto sacramental, igualmente entre éstos y el misterio de su muerte. En este sentido “realizan una misteriosa presencia de Cristo como actualmente vivo, pero que se entregó a la muerte por nosotros”<sup>130</sup>. De allí se concluye que la realización del acto litúrgico “rememora” la “muerte salvífica” de Jesús, actualiza dicho sacrificio para la comunidad, así como la “presencia del resucitado”<sup>131</sup> en medio de la misma y

---

<sup>128</sup> Al respecto una cita de la teología escolástica: “este sacrificio tiene efectos eficientes semejantes a aquellos que produjo el sacrificio de la cruz”, en Seeberg, *Manual de Historia de las doctrinas*, 142-143.

<sup>129</sup> Rosanno, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 582.

<sup>130</sup> Rossano, *Idem*.

<sup>131</sup> Cfr. Schillebeeckx, *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*, 167ss. En donde el autor plantea que en la eucaristía hay una “presencia real” de Cristo, “que está ya real y personalmente presente para nosotros,...y

testifica del “banquete escatológico” que debemos esperar para disfrutar con él en la eternidad<sup>132</sup>. La invitación a la memorización hecha por Jesús se entiende en la perspectiva de recordar y revivir el significado salvífico de su muerte y sus exigencias para nuestra vida cristiana. Una plegaria eucarística dice: “Te pedimos, Señor, que esta víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero”<sup>133</sup>.

En conclusión, el acto presente de la eucaristía depende nuevamente de dos elementos, ubicado uno en el pasado y otro en el futuro. El acto no pierde su sentido actual pero depende fundamentalmente de los otros dos. Léon-Dufour lo resume muy bien al referirse al nuevo sentido que da Jesús al pan y al vino, el de “una muerte redentora que a través de una resurrección desemboca en la vida escatológica”<sup>134</sup>. Jesús se presenta como la “ofrenda” necesaria para la salvación de la humanidad, como un sacrificio comparable con los hechos al sellar la antigua Alianza por Moisés en el Sinaí (Ex 24.5-8), como el nuevo “Cordero Pascual” (1 Cor 5.7). En esta perspectiva la “memoria” de Jesús se concreta fundamentalmente en la realización del acto litúrgico que celebra la comunidad de fe, tanto ayer como hoy, y aunque no se descartan otros aspectos relacionados con dicha “memorización”, ésta se condensa en el rito mismo de la celebración eucarística<sup>135</sup>.

### 2.1.2 Interpretación simbólica.

La interpretación simbólica ha sido la más usual en el contexto evangélico y protestante. Esta interpretación plantea, fundamentalmente, que el pan y el vino son “elementos simbólicos”, signos, y que por lo tanto no se “transforman” en el cuerpo y sangre de Jesús sino que representan el sacrificio y muerte de Jesús

---

que (se) está regalando”, y que allí “se sacramentaliza”. Este autor plantea en este sentido la transignificación” al lado de la “transustanciación”. Cfr. p. 185.

<sup>132</sup> Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, 583.

<sup>133</sup> Citada en *Nuevo Catecismo Católico*, 159.

<sup>134</sup> León-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, 272.

<sup>135</sup> Cfr. *Nuevo Catecismo Católico*, 151.

recordado por la comunidad. A mediados del siglo XI, Berengario de Tours, rechazó la idea de la transformación de los elementos eucarísticos y expresó: “para los fieles, los elementos son señales (signos) o anticipos (promesa) del recibimiento del Cristo Celestial”<sup>136</sup>. Los elementos se constituyen en medio de gracia, o “sacramentos”<sup>137</sup>. Luego Juan Wessel, a comienzos del siglo XV, escribe: “La Cena del Señor es un rito por el cual se *representa* la muerte de Cristo al creyente para que se la apropie, que sobre todas las cosas, es una *conmemoración* de esa muerte y una comunión o participación de los beneficios subsecuentes; que la comunión con la presencia espiritual de Jesús tiene mas importancia que cualquier contacto corporal con el cuerpo de Cristo; y que esta comunión es compartida por medio de la fe”<sup>138</sup>. En el comienzo de la Reforma Protestante (s. XVI) esta interpretación se constituyó en una visión antagónica de la perspectiva sacramental y fue, en todo caso, uno de los aspectos de más confrontación en ese momento. Fue el jurista holandés Cornelio H. Hoen quien primero documentó esta perspectiva, en el ambiente de la Reforma, en una carta dirigida a su amigo humanista Roden y que luego retoma el reformador Carlstadt<sup>139</sup>. Los más reconocidos reformadores, Lutero, Zwinglio y Calvino, admitían que la Eucaristía había sido instituida por Jesús pero se diferenciaban en la forma de entender la “presencia” de Cristo en la misma. Es tal vez Zwinglio quien lo expresa en forma más concreta: “El pan es *un símbolo* del Cuerpo de Cristo y la Cena, un memorial, un recuerdo”<sup>140</sup>. Para este reformador las palabras de Jesús, “éste es mi cuerpo”, deben ser tomadas como metáfora (*τοπος*) y deben ser interpretadas en el sentido de que “el pan *significa* mi cuerpo” o “es una *figura* de mi cuerpo” de tal forma que nos recuerda que “el cuerpo fue crucificado por nosotros”<sup>141</sup>. Para Calvino la presencia de Cristo es “espiritual”, pues es la obra del Espíritu en la comunidad de fieles, y por lo tanto

---

<sup>136</sup> Citado en Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 29.

<sup>137</sup> Aunque tengamos aquí la expresión “sacramento”, se trata de una concepción más simbólica que sacramental según la perspectiva que hemos planteado. Se podría decir que ya San Agustín (354-430) había intuido dicha perspectiva. Cf. *Ibid*, 27.

<sup>138</sup> Citado en Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 34-35. Traducción y cursiva nuestras.

<sup>139</sup> Cfr. *Ibid*, 49-50.

<sup>140</sup> Citado en Brillant, *Eucaristía*, 145. Cursiva nuestra.

<sup>141</sup> Cfr. Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 59. Traducción y cursiva nuestra.

no “real” al celebrar el rito<sup>142</sup>, que adquiriría para él un sentido “celestial”<sup>143</sup>. Hay un rechazo, entre los principales reformadores, del dogma del Sacrificio Eucarístico. En la discusión de Lutero con Carlstadt, su maestro en la Universidad, éste rechaza su acusación de seguir considerando la Eucaristía como “sacrificio” al llamarle “misa”. Lutero argumenta que la conservación del rito como tal no implica tal concepción, la cual rechaza<sup>144</sup>. Al respecto dice: “El que eleva el sacramento con el deseo de sacrificarlo es sacrificador y papista”<sup>145</sup>. En su obra, “Cautividad Babilónica de la Iglesia”, Lutero expresaba: “Cristo no ofreció su testamento en calidad de sacrificio y por eso repugna concebir la misa como sacrificio”<sup>146</sup>. Para él “la Palabra es el testamento y el signo es el sacramento”<sup>147</sup>. Sin embargo, Lutero insistió en la interpretación literal de las palabras de Cristo: “éste es mi cuerpo”; mientras que Carlstadt<sup>148</sup>, y luego Zwinglio<sup>149</sup>, en su simbolismo. Lo que fue surgiendo, en este contexto, fue un entendimiento “espiritual” de lo sagrado ya no supeditado a lo tangible, que representaba el pan, la copa y el sacramento. Esto tuvo sus consecuencias en términos del entendimiento de lo sagrado en el contexto del siglo XVI. Como señala un autor acerca de la época: “la Reforma puede ser explicada como una reacción a la exagerada manera en la cual las personas creyeron en la objetiva y fragmentaria presencia de la divinidad en elementos materiales”<sup>150</sup>. Por lo tanto el grado de experiencia interior de la justicia de Dios y su amor en Cristo, así como la obediencia externa de la Palabra de Dios, viene a ser el factor determinante en la celebración de la Cena del Señor en el contexto de la Reforma Protestante, aunque con sus diferentes énfasis<sup>151</sup>.

---

<sup>142</sup> Brillant, *Eucaristía*, 145.

<sup>143</sup> Cfr. Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 94-95.

<sup>144</sup> Obras de Lutero, *Contra los Profetas Celestiales*, 281ss.

<sup>145</sup> *Ibid*, 298.

<sup>146</sup> Citado en Vanegas, “Aproximación a la Sacramentología Luterana”, 146.

<sup>147</sup> *Ibid*, 147.

<sup>148</sup> Carlstadt en 1524 publicó 5 tratados sobre la cena del Señor en donde refuta a Lutero. Cfr. Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 74-75.

<sup>149</sup> Cfr. Bender, “Communion”, 651.

<sup>150</sup> Woolstra, *Menno Simons: his image and message*, 64.

<sup>151</sup> *Ibid*, 69.

En conclusión, la interpretación simbólica lo que hace es re-significar el pan y el vino, en la eucaristía, para darle un contenido diferente: son símbolos y representan la entrega misma de Jesús como “sacrificio” salvífico, su sangre derramada, e implican una consagración de la comunidad de creyentes. Sin embargo, se puede decir que la interpretación sacramental puede agregar este nuevo sentido al acto sin perder el propio. Esto ha sucedido en las nuevas presentaciones del dogma católico. El teólogo católico Erico J. Hammes lo expresa así: “las palabras sobre el pan y el cáliz reflejan ese sentido fundador de una nueva comunidad (*koinonia*), una nueva alianza, que recuerda la muerte y resurrección, es decir, al propio Jesús a través del pan y del vino”<sup>152</sup>. Pero finalmente lo que se puede notar es que ambas interpretaciones terminan en el mismo punto: la muerte “sacrificial” de Jesús como elemento expiatorio del pecado del ser humano. Es decir, la muerte de Jesús se constituyó en un elemento necesario para el perdón de parte de Dios Padre para redimir al ser humano de su pecado. En esto concuerdan, en mayor o menor grado, la tradición católica como la evangélica<sup>153</sup>; presentes mayoritariamente en nuestro contexto latinoamericano. Pero hay también dentro de estas tradiciones intentos de una interpretación “memorial” de la eucaristía, o Cena del Señor, que se precisa explicar ahora.

### 2.1.3 Interpretación memorial.

Dentro del contexto de la Reforma Protestante, aunque con predecesores como el caso ya citado de Juan Wessel, surge otra interpretación del acto litúrgico de la Cena del Señor, o Eucaristía, que aunque emparentada con la anterior, en su perspectiva simbólica, enfatiza en el aspecto memorial del acto. Este elemento memorial implica no sólo la cuestión simbólica sino también el asumir el “sacrificio” de Cristo como parte de la vida misma del discípulo y la discípula del Señor y un compromiso con la comunidad, entendida como “cuerpo

---

<sup>152</sup> Hammes, “Piedras en pan: ¿Por qué no?”, 193.

<sup>153</sup> Se entiende en ésta tanto las iglesias herederas de las Iglesias Históricas como del movimiento evangélico.

de Cristo". Esta interpretación fue ganando terreno dentro del movimiento radical de la Reforma llamado anabautismo<sup>154</sup>. También aquí hubo diferentes énfasis pero, en general, hay un marcado acento en esta visión radical que le inclina a asumir la "memoria de Jesús" como un llamado a la entrega total por su causa. Al respecto uno de sus exponentes, Baltasar Hubmaier, dice: "Tal como en este momento parten el pan y comen juntos, y reparten la copa, así también cada uno *ofrecerá* su cuerpo y sangre para el otro"<sup>155</sup>.

Dentro de los grupos anabautistas, algunos rechazaron el uso del término "sacramento" para referirse al ritual eucarístico de la cena, a la que prefirieron llamar "ordenanza", "ceremonia" o "santa cena". Pero aunque no fuese así, su interpretación básica fue entenderla como un "memorial de la muerte de Cristo y la forma más cercana al compañerismo de los creyentes en Cristo"<sup>156</sup>. En este sentido también se adquiere un sentido "testimonial" del acto, además de su sentido simbólico. Si bien se rechaza la idea de una presencia "real" de Cristo en los elementos, especialmente el pan, se enfatiza que Cristo está "presente" en la comunidad que se reúne en torno a la Cena del Señor, igualmente en la predicación al mundo del evangelio de Cristo<sup>157</sup>. En este sentido, para los anabautistas la "presencia de Cristo" estaba más ubicada en la comunidad de creyentes que en el ritual mismo, al cual se dio una mayor o menor importancia dependiendo del énfasis particular de cada exponente<sup>158</sup>. Uno de sus principales líderes, Menno Simons<sup>159</sup>, tuvo su crisis de fe, y por ende con la iglesia Católica, a partir de su reflexión en torno al sentido sacramental de la Eucaristía. En 1552 escribió al respecto: "en cuanto a la Cena del Señor, creemos y confesamos que es un *santo signo sacramental*, instituido por el Señor mismo con pan y vino, y

---

<sup>154</sup> El término significa literalmente "rebautismo" y fue parte de lo que se conoce como la Reforma Radical. De los grupos anabautistas o anabaptistas surge posteriormente las iglesias menonitas y otras similares. Cfr. Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia*. Cfr. Williams, *La Reforma Radical*.

<sup>155</sup> Cfr. Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 158.

<sup>156</sup> Bender, "Communion", 651. (Traducción nuestra).

<sup>157</sup> Cfr. Bender, "Sacrament", 397-398.

<sup>158</sup> Cfr. Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 155ss.

<sup>159</sup> Sacerdote Católico Holandés que asume la posición anabautista aproximadamente en 1536 y que después se convierte en uno de sus principales líderes. Cf. Wenger, *Compendio de Historia y Doctrina Menonitas*, 92 ss.

dado a sus discípulos como un *recuerdo* de él”<sup>160</sup>. Menno resume el sentido de la Cena en dos aspectos: el primero es la memoria del sufrimiento de Cristo y el segundo la exhortación al amor cristiano<sup>161</sup>. En este sentido los elementos de la Cena se constituyen también en símbolo de la comunidad de discípulos comprometidos con Jesús y dispuestos a asumir su misma suerte. Al respecto dice: “Si quieres ser un huésped correcto en la mesa del Señor, y deseas compartir correctamente de su pan y vino, entonces tienes que ser un cristiano recto, justo y santo”<sup>162</sup>. La preocupación fundamental, en esta perspectiva memorial, en relación a la Cena del Señor es que en ella se manifieste un “seguimiento real” del mensaje cristiano y no un mero rito sin consecuencias para la vida, es decir una dimensión ética. Esta dimensión la seguiremos profundizando a partir del aporte teológico posterior.

Sin embargo, al igual que las interpretaciones anteriores, hay que señalar que la interpretación memorial, si bien se distancia en el primer motivo señalado anteriormente<sup>163</sup>, mantienen los otros dos motivos relacionados con la Eucaristía: la significación de la muerte de Jesús como “sacrificio” y la interpretación expiatoria de la misma. Al respecto señala Hubmaier: “La Última Cena no es nada más que un *recuerdo* del sufrimiento de Cristo, quien ha dado su cuerpo por nosotros y ha derramado su sangre en la cruz para la *purificación* de nuestros pecados”<sup>164</sup>. En este mismo sentido se expresó Zwinglio: “Cristo instituyó una remembranza de su liberación por la cual el redimió al mundo entero,...,que es una representación de la entrega de Cristo de su cuerpo y del derramamiento de su sangre por nosotros”<sup>165</sup>. El mismo Menno Simons asume dicha perspectiva al referirse a la Cena del Señor: “Y también sirve como un

---

<sup>160</sup> Citado en Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 172. Cursivas nuestras.

<sup>161</sup> Cfr. Voolstra, *Menno Simons: his image and message*, 71.

<sup>162</sup> Citado en Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 173.

<sup>163</sup> Cfr. arriba p. 2.

<sup>164</sup> Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 158. Cursivas nuestras.

<sup>165</sup> Citado en Klein, *Os Sacramentos na tradição reformada*, 61. Traducción nuestra.

recuerdo de cómo ofreció su santo cuerpo y derramó su preciosa sangre para la remisión de nuestros pecados”<sup>166</sup>.

#### 2.1.4 Conclusión.

Las tres interpretaciones antes expuestas de la Cena del Señor muestran una diferenciación en cuanto a la forma de tomar las palabras de Jesús: “éste es mi cuerpo”. La primera de ellas, la cual llamamos sacramental, enfatiza que dichas palabras son literalmente verdad, y que en el acto mismo de la Cena la presencia de Jesús se hace real en medio de la comunidad. Esta interpretación, que caracteriza la tradición Católica principalmente, tiene hoy sus matices y diferentes formas de asimilarse. Si bien también se reconoce un carácter memorial, esto se hace en la medida en que la Eucaristía “hace presente y actual el sacrificio que Cristo ha ofrecido al Padre, una vez por todas, sobre la cruz a favor de la humanidad”<sup>167</sup>. En esto se diferencia de las otras interpretaciones, la simbólica y memorial, en donde las palabras constitutivas son tomadas como metáforas y por lo tanto apuntan más al carácter simbólico del acto desplazando así su importancia al contexto en el cual se es celebrado. En estas dos interpretaciones el contexto tiene que ver con la comunidad y el valor de las palabras con la participación activa de dicha comunidad en la fe expresada a través del rito. Por lo tanto, en estas dos interpretaciones, se podría prescindir de los elementos constitutivos del rito y ser cambiados y seguir generando el mismo resultado, esto por lo menos en teoría.

Finalmente se da una distinción entre la interpretación simbólica y la memorial, pues si bien coinciden en el carácter simbólico y en el lugar que toma el contexto, en la última se enfatiza en las implicaciones de la celebración del acto litúrgico. La Cena del Señor, en la perspectiva memorial, implica entonces un compromiso ético de amor y aún una disposición al sacrificio o martirio, igual

---

<sup>166</sup> Citado en Klaassen, *Selecciones Teológicas Anabautistas*, 172.

<sup>167</sup> Conferencia Episcopal Panameña, *Catecismo de la Iglesia Católica*. 97.

que le significó a Jesús su compromiso con el Padre. Este último elemento se hace pues evidente en esta interpretación, más que en las otras, y servirá de discusión posterior en la categoría teológica de “memoria”. Sin embargo, se constata que las tres interpretaciones mantienen, a pesar de sus diferencias, la interpretación sacrificial de la Cena Pascual, o Eucaristía, y por ende la perspectiva expiatoria de la muerte de Jesús en la cruz. La cuestión que queda ahora es ver si es posible una interpretación no-sacrificial, o para ser más precisos no autosacrificial, de la Cena del Señor y por lo tanto una visión diferente del carácter de la muerte de Jesús y de sus implicaciones salvíficas para la humanidad. Para ello se toma el aporte de la teología política, en una de sus vertientes como se explica a continuación.

## 2.2 Aporte de la Teología Política.

La Teología Política aspira, a decir de Marcel Xhaufflaire, “a detectar el carácter político de la misma revelación cristiana” y se constituye en “una reflexión crítica de la sociedad, de la iglesia y de la teología”<sup>168</sup>. La expresión como tal ha generado, en diversos momentos, crítica pues al decir de algunos autores tal pretensión teológica es por demás una pretensión no creyente, anticristiana<sup>169</sup>. De allí que surge la propuesta de una “nueva” teología política expuesta principalmente por Johann Baptist Metz, quien a su vez retoma el legado de J. Moltmann y D. Sölle<sup>170</sup>. Para este autor pretender que la iglesia, y la teología, sean a-políticas, neutrales, es pues “una falta de sentido histórico” y permite camuflar las alianzas entre éstas y lo político<sup>171</sup>. Sin embargo, la teología política, según lo plantea Metz, va más allá de esta constatación y de su crítica a la iglesia y la teología, debe llevar a plantear la forma en que esa relación se debe dar partiendo de los “contenidos teológicos” fundamentales del cristianismo y de la iglesia. Pero aún más la teología política también debe ser pertinente para un análisis de la

---

<sup>168</sup> Xhaufflaire, *La Teología Política*, 15-16.

<sup>169</sup> Ver la disputa alrededor del término expuesta en *Ibid*, 21ss.

<sup>170</sup> Cfr. Sánchez, “Teología política en los límites de la modernidad”, 151-152.

<sup>171</sup> Cfr. Xhaufflaire, *La Teología Política*, 30-31.

realidad y a su vez una crítica de la misma. En sus mismas palabras dice: “la teología política que aquí se propone no es otra cosa que teología, intento de hablar cristianamente sobre Dios con el rostro vuelto hacia el mundo, hacia el mundo de este nuestro tiempo”<sup>172</sup>. Desde la perspectiva protestante europea el reconocido teólogo J. Moltmann comenta: la “Teología política designa, más bien, el campo, *le milieu*, el espacio y el escenario en que hay que ejercer conscientemente la teología cristiana en nuestros días. La teología política quiere despertar la *conciencia política* de toda teología cristiana”<sup>173</sup>. En este sentido se contraponen a una intención teológica ingenua y políticamente inconsciente y mucho más a una pretensión a-política desde la teología. Además, para este autor, se concibe como una categoría hermenéutica o teológico-fundamental, que coloca “lo político” como pivote de toda “teología responsable”<sup>174</sup>.

Desde la orilla de nuestro continente tenemos el aporte de la teología de la liberación que, en cierta forma, se plantea como teología política en la medida en que “se trata de una teología esencialmente crítica del orden establecido desde la reserva escatológica...(y como tal) se mueve en un horizonte hermenéutico que considera lo político como el ámbito más amplio, abarcador y decisivo de la existencia humana”<sup>175</sup>. Como tal no sólo persigue deducir del mensaje cristiano algunas aplicaciones “sociopolíticas” sino mostrar la “dimensión política” de las promesas escatológicas de la tradición bíblica, es decir, una dimensión más allá de lo individual y eclesial<sup>176</sup>. En este sentido Metz, tanto como Moltmann y teólogos (as) de la Teología de la Liberación, proponen una teología política desde el “reverso de la historia y adoptan claramente la perspectiva del Dios *diferente* de Jesús”<sup>177</sup>. Por lo tanto se oponen a una “teología política”, que asume como referente el poder y el Estado “absoluto” e “infalible”, tanto en la antigua Roma

---

<sup>172</sup> Metz, *Memoria Passionis*,. 251.

<sup>173</sup> Moltmann, *Teología Política. Ética Política*, 21. Subrayado nuestro.

<sup>174</sup> *Ibid*, 20.

<sup>175</sup> Tamayo, *Para Comprender la Teología de la Liberación*, 57.

<sup>176</sup> Cfr. *Ibid*, 58.

<sup>177</sup> Sánchez, “Teología política en los límites de la modernidad”, 153.

como en la idea del “Estado Cristiano” del romanticismo político<sup>178</sup>, para asumir como referente la “víctima” resultante del ejercicio del poder. Así también, la categoría de *memoria passionis* “en el sentido de rememoración del sufrimiento ajeno”<sup>179</sup> y la “vuelta al sujeto” que afirma su vida y renuncia al “asesinar como fuente de la vida”<sup>180</sup>. Por lo tanto, la teología política, desde esta perspectiva, acentúa su base “anamnética” en sus discursos sobre Dios, Jesús y el mundo. Esta base es la que constituye la categoría memoria, la cual se debe colocar en relación con el texto bíblico que nos ocupa e iluminar de esta forma la perspectiva bíblica de dicha razón anamnética.

### 2.2.1 Carácter dialéctico de la razón anamnética.

Un punto de partida, de la teología política, fundamental para el análisis de la categoría memoria es su carácter dialéctico; en cuanto ésta “reivindica la dialéctica histórica de teoría y praxis”<sup>181</sup> como criterio de validez de su racionalidad y, a su vez, como criterio metodológico. Vincula así el *a priori* “de la razón comunicativa y su ideal discursivo con el *a priori* del sufrimiento de la razón anamnética”<sup>182</sup>. La nueva teología política, a juicio de Metz, “basa el universalismo racio-procedimental en la universalidad de la experiencia del *sufrimiento*”<sup>183</sup>. En este sentido, la razón está inmersa en el mundo moral, en el *ethos*, y por lo tanto “la razón es anclada aquí de *forma dialéctica* en un acto de reconocimiento, en el reconocimiento de la autoridad de los que sufren, de quienes sufren inmerecida e injustamente”<sup>184</sup>. Concluye Metz, “la historia de la pasión de la humanidad adquiere la forma de una *memoria peligrosa*, si, provocadora”<sup>185</sup>.

---

<sup>178</sup> Cfr. Metz, *Memoria Passionis*, 246.

<sup>179</sup> Ibid, 249.

<sup>180</sup> Hinkelammert, *El Asalto al Poder Mundial*, 274.

<sup>181</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 215.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 216. Cursivas nuestras.

<sup>185</sup> Ibid, 217. Cursivas nuestras.

Podemos decir, entonces, que el carácter dialéctico de la memoria, *anamnesis*, la coloca en el terreno del “uso público de la razón”, como de la “historia”, al constituirse en “razón anamnética” y, a su vez, se postula como parte de la discusión sobre los fundamentos de la convivencia humana, en el terreno tanto práctico como teórico. Se hace necesario precisar entonces en cual de estos terrenos, lo teórico y lo práctico, se debe mover la discusión que aquí compete, sobre la categoría memoria, a lo cual se debe concluir que es en ambos. El primero de ellos contribuye a la primera y segunda parte de este trabajo, lo bíblico-teológico de la categoría, y el segundo a la tercera parte del mismo, lo pastoral y la praxis cristiana que de ella se desprende. Se debe ahora ahondar, entonces, en el terreno teórico de la categoría memoria a partir del aporte de la teología política, en discusión con la lectura del texto lucano que nos compete. En este sentido Metz propone unas consecuencias específicas de la razón anamnética que tomaremos como punto de partida para este punto.

- La primera tiene que ver con el discurso sobre Dios mismo. En este sentido dice Metz: “la idea de Dios no puede seguir siendo explicada como intemporal condición transcendental de posibilidad del conocer humano,..., ella misma resulta amenazada por su temporalización, por las *tinieblas del sufrimiento humano*”<sup>186</sup>. La consecuencia de esta afirmación va más allá del “conocer humano”, *gnosis*, entra al terreno también del *ethos*. Si hay un hecho que ha llegado a cuestionar la “existencia” de Dios es el problema del dolor y el sufrimiento, especialmente porque es injusto. El cuestionamiento no es sólo en sentido metafísico sino práctico. ¿Cómo podemos mantener la idea de un Dios bueno y misericordioso cuando parece estar tan ajeno del dolor del ser humano, sobre todo cuando es injusto?. No es suficiente con decir que Dios está del lado de las víctimas, del ser humano cuando sufre, es necesario decir cómo lo está.

---

<sup>186</sup> Ibid, 219. Cursivas nuestras.

- En segundo término, nos dice Metz: “un concepto de razón en último término ahistórico y no dialéctico es responsable de que el drama de quienes sufren sea suavizado y convertido en una pregunta «*meramente pastoral*», así como de que se neutralice la relevancia pública de la *memoria passionis*”<sup>187</sup>. Esto hace que todo tipo de fundamentación sobre Dios al margen de la realidad del sufrimiento humano, y por lo tanto toda fundamentación teológica, deje de ser pertinente ante la demanda de una “razón política”<sup>188</sup>. En este sentido, la razón anamnética no escatima el problema del dolor lo confronta con la “existencia”, con la realidad, de Dios a partir del sufrimiento en Jesús y posteriormente en las víctimas.
  
- Finalmente, vuelve y queda la cuestión abierta de la “teodicea”, la presencia de Dios en medio de la historia de sufrimiento de la humanidad a la cual, como expresa Metz, no se tiene “respuesta alguna; (y se constituye) en esa pregunta «de más» que la teología siempre tendría que transformar en una pregunta dirigida a Dios en demanda de explicación”<sup>189</sup>. No se pretende responder totalmente al dilema planteado, se da lugar al clamor, que para Metz cabe dentro del paradigma apocalíptico, y al “grito cristológicamente exacerbado”<sup>190</sup>. Este grito será, en palabras de Hinkelammert, el grito del sujeto ausente, negado, victimizado, pero que se manifiesta como “una ausencia presente”<sup>191</sup>. Al respecto dice Enrique Dussel: “En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como «interpelación» en última instancia: es el sujeto que ya no puede vivir y grita de dolor”<sup>192</sup>. ¿Es aquí en donde se hace “presente” Dios?.

---

<sup>187</sup> Ibid, 219-220. Cursivas nuestras.

<sup>188</sup> Se podría entender como “razón política” lo que da cuenta del uso del poder político en el contexto de una sociedad dada. Sea hecho desde la *simplificación* formal de la “razón instrumental” o desde la *complejidad* de la razón utópica. Cfr. Dussel, *Ética de la Liberación*, 258 ss y 460 ss.

<sup>189</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 220. Agregado nuestro.

<sup>190</sup> Ibid.

<sup>191</sup> Hinkelammert, *El Asalto al Poder Mundial*, 185.

<sup>192</sup> Dussel, *Ética de la Liberación*, 524.

La respuesta a esta última cuestión será posible, para la teología política, en la medida en que se den las anteriores premisas de la “razón anamnética” y sí se ve en la “manifestación” de Dios la presencia del sujeto “víctima” del poder, es decir, Dios es “víctima” del poder. Sin embargo, para Metz, esto no puede sencillamente responderse “transfiriendo el sufrimiento a Dios, hablando de un Dios que sufre, del sufrimiento en Dios”<sup>193</sup>. En este sentido “los que sufren no son considerados un *equivalente terreno* de la cercanía de Dios, pero sí un vislumbre anticipador de ésta...un sufrimiento *en razón de Dios*...hasta que el hambre y la sed de justicia (Mt 5.6) sean saciadas”<sup>194</sup>. Pero por otro lado, hay un “Dios crucificado”, como plantea Moltmann, “Dios es el que en Jesucristo recorre el camino de la cruz, el que carga con el dolor para reconciliar al mundo, el que *muere* en el más profundo abandono para dar al mundo su amor”<sup>195</sup>. Es el Dios «débil e impotente», el Dios «expulsado» de este mundo y “clavado en la Cruz”<sup>196</sup>. Ambos acercamientos están inmersos en esta “nueva teología” política e intentan responder a la cuestión de la teodicea, como lo plantea Metz. Ambas miradas pueden ser tenidas en cuenta al acercarse al texto y a la categoría memoria, pero necesitan ser evaluadas más adelante.

### 2.2.2 **Carácter peligroso de la razón anamnética.**

De lo anterior se desprende el carácter “peligroso” de la razón anamnética, de la memoria. Como se mencionó antes, Metz plantea que la razón anamnética adquiere, a partir de su carácter dialéctico, la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora. Esto por el carácter crítico que adquiere frente a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y de los “tradicionalismos” en cuanto a que traicionan su propia tradición y la “cultura anamnética”<sup>197</sup>. En palabras de Metz, “a lo que nos referimos cuando hablamos de *amnesia cultural*

---

<sup>193</sup> Metz, *Memoria Passionis*, 110.

<sup>194</sup> Ibid, 112. Cursivas nuestras.

<sup>195</sup> Moltmann, J. *El Lenguaje de la Liberación*, 49. Cursivas nuestras. Cfr. su obra “El Dios Crucificado”. Sígueme. 1977.

<sup>196</sup> Cfr. Sánchez, “Teología política en los límites de la modernidad”, 153.

<sup>197</sup> Cfr. Metz, *Esperar a Pesar de Todo*, 53-54.

es al *silenciamiento* del dolor del recuerdo en la memoria cultural del hombre”<sup>198</sup>. Como parte, a juicio de este autor, de la problemática está la propia teología cristiana que ha intentado “ahorrarle al discurso sobre Dios el dolor del recuerdo”<sup>199</sup>. No significa esto que haya ausencia de registro de los recuerdos, o una recolección de la información, lo cual es una característica de nuestra época; sino la ausencia de la memoria en cuanto a “conciencia” de lo acontecido y superación de la “heridas abiertas”. Esto debe implicar la pregunta: ¿Qué ha sucedido con las víctimas? ¿Qué hacer para que no vuelva a suceder?.

La razón anamnética invita a una confrontación con esta cultura y teología amnésica, a una falsa sanidad del dolor, a un mero recordar de las víctimas, a la mera conmemoración. Invita a la confrontación del poder que causa la victimización y relega al olvido a la víctima, convirtiéndola en héroe, o en “mártir”<sup>200</sup>. La consecuencia, en este sentido, no es meramente en el terreno filosófico sino también político, no sólo el ser humano, bajo el “hechizo de la amnesia cultural”, ha perdido a Dios sino que también se está “perdiendo a sí mismo”<sup>201</sup>. ¿Qué ocurriría, pregunta este autor, si un día los seres humanos no pudieran defenderse contra la desgracia existente en el mundo más que con el argumento del olvido...del despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia, en la que se supone que el tiempo cura todas las heridas?<sup>202</sup>. Frente a este peligro se propone la razón anamnética como fundamento de la historia, tanto como de la cultura, aunque este implique constituirse en un “peligro” ante la pretensión contraria. La teología política, en conclusión, es una “teología de la historia con intención práctico-crítica”<sup>203</sup> y como tal se debe fundamentar en una anamnesis cultural.

---

<sup>198</sup> Metz, *Dios y Tiempo*, 171.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> El término mártir viene del griego y fundamentalmente significa testigo, quien da testimonio aún con su vida misma de lo que es y cree.

<sup>201</sup> Cfr. Metz, *Memoria Passionis*,. 84.

<sup>202</sup> Ibid.

<sup>203</sup> Metz, *Por una Cultura de la Memoria*, 106.

### 2.2.3 **Carácter narrativo-celebrativo de la razón anamnética.**

El carácter peligroso de la razón anamnética confluye en un carácter de resistencia expresado en una forma narrativo-celebrativa. Asistimos hoy, expresa Metz, a una destrucción y expropiación lingüística, desde el poder, que requiere el surgimiento de una “cultura narrativa” como cultura de resistencia<sup>204</sup>. El lenguaje narrativo, como lenguaje primario, es el vehículo de aquellas tradiciones en donde la práctica precede a la reflexión, éste es el caso de la tradición cristiana. Esta cultura narrativa no permite que caigamos en la amnesia cultural de la que se habló antes. “La narración, agrega Metz, no es en absoluto una categoría de carácter privado”, cae en el terreno de lo público, de lo político, y por lo tanto “la cultura política (y la teología política) depende hoy, en gran medida, del lenguaje narrativo”<sup>205</sup>. La razón anamnética viene pues a suplir esta necesidad en la Teología política. Esto se revierte, a juicio de Metz, en una “anamnesis cúllica” en la tradición cristiana, una *anamnesis passionis* de Jesús narrada en los evangelios, principalmente<sup>206</sup>. La cultura anamnética y la anamnesis cúllica se encuentran entrelazadas y conforman pues el carácter narrativo y celebrativo de dicha memoria histórica y comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús. Pero recordemos que esta memoria es ante todo de resistencia.

Hoy la llamada teología narrativa ha despertado el interés por este acercamiento a la tradición cristiana<sup>207</sup>, pero se puede pasar por alto este elemento de resistencia que la “razón anamnética” agrega a la narratividad. En otras palabras, el carácter narrativo-celebrativo de la memoria obedece, fundamentalmente, a su carácter de resistencia frente al intento de una historia contada desde el poder, que podría tener más bien un carácter histórico-narrativo. Cuando la historia es contada desde el poder no es una *memoria passionis* sino

---

<sup>204</sup> Cfr. Metz, *Esperar a Pesar de Todo*, 48

<sup>205</sup> *Ibid*, 49.

<sup>206</sup> Cfr. Metz, *Memoria Passionis*, 112.

<sup>207</sup> Cfr. Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 127ss.

todo lo contrario una *memoria victori* que narra el ejercicio del poder desde el vencedor. En este sentido, en la narración también confluye el deseo de la liberación futura y la transformación de la realidad presente. Al final de la cena pascual judía, del “*seder*” pascual, viene esta oración: “Dios de nuestro padres...sea recordada ante tu presencia la memoria del Mesías y la memoria de Jerusalén...y la memoria de todo el pueblo...Acuérdate de nosotros... y sálvanos”<sup>208</sup>. En el carácter narrativo-celebrativo confluyen los elementos del pasado, presente y futuro de la comunidad que se alimenta de dicha memoria, que ahora es también *memoria liberationis*, memoria de la esperanza, de la “fe en un Dios mesiánico, en el Dios de la resurrección de los muertos y del juicio, en el Dios ante el cual tampoco el pasado está seguro, ante el cual los sufrimientos pasados (presentes y futuros) sin sujetos no desaparecen en el abismo de una anónima evolución”<sup>209</sup>.

Celebrar es participar de dicha anamnesis y plasmarla, a través de lo narrativo, en una anamnesis cültica. Lo cültico, expresado en los ritos y ceremonias, es un vehículo de dicha memoria; actualizan la memoria, la recrean, comprometen a la comunidad celebrante con dicha memoria, y además le da sentido al futuro que se espera. La celebración se apoya, principalmente, en la memoria para lograr este objetivo y a su vez en la narración de dicha memoria. Al decir de Luis Maldonado: “la narración es la fuente de la fe, de una fe vivida como esperanza. La Narración es la *partera* de la esperanza”<sup>210</sup>. Sin embargo, se debe enfatizar que para que esto la narración debe enraizarse en la “anamnesis cültica” de la comunidad. Por otro lado, esta aseveración nos indica que antes de la fórmula celebrativa lo que está presente, en el rito, es la narración de la memoria enraizada en la comunidad y no al revés, como a veces se cree. La comunidad, en este sentido, se constituye en una “comunidad narrativa” y por lo tanto celebrativa. En este sentido podemos entender la invitación de Jesús, presente en Lucas y Pablo, al cenar con sus discípulos: “hagan esto para memoria de mí”. Jesús invita a su comunidad a

---

<sup>208</sup> Ibid, 177.

<sup>209</sup> Metz, *Por una Cultura de la Memoria*,. 109. Agregado nuestro.

<sup>210</sup> Maldonado, *Eucaristía en devenir*, 127ss.

narrar, a contar, a actualizar su memoria en la vida de la comunidad y no tan sólo en el acto cúlrico o ritual. Este *plus* de sentido nos lo da el carácter narrativo-celebrativo de la memoria que se *resiste* a ser olvidada, desacreditada y aniquilada y que por lo tanto trasciende la condición de víctima, como ya mencionamos antes. Sin embargo, esta memoria puede ser interpretada o actualizada de muchas formas en la medida en que este acto cúlrico, celebrativo, se ha transmitido de comunidad en comunidad, en la medida en que permanece en la historia de las comunidades enraizadas en esa memoria cúlrica.

#### 2.2.4 Conclusión del aporte de la Teología Política.

La discusión anterior lleva entonces a plantear lo siguiente: ¿Desde qué eje interpretativo se narra y se celebra la memoria cúlrica de la Cena Pascual? ¿Sigue siendo una memoria de resistencia, “peligrosa”, o ha perdido este carácter, si una vez lo tuvo? ¿Mantiene un carácter dialéctico, constituyente de la anamnesis? ¿Revela hoy esta memoria cúlrica la misma razón del evento fundante?. Si es así, nos dice el aporte de la teología política expuesta, esta memoria debe ser también hoy provocadora y responder a la cuestión fundamental de la anámnesis cultural: el dolor, el sufrimiento, de las víctimas actuales.

A manera de conclusión del aporte de la teología política se podría formular la necesaria **función anamnética** de la memoria cúlrica de la comunidad en torno a Jesús. Cualquiera que fuese la tradición, identificada en uno de los modelos de celebración de la Cena Pascual vistos anteriormente, debe cumplir con esta función anamnética si quiere ser leal a su principio fundante, el cual estaría determinado por las acciones antes mencionadas en el análisis bíblico de la categoría memoria. Los aspectos ya señalados de visibilización, anhelo y trascendencia se ven ahora complementados por los aspectos señalados desde lo teológico: su carácter dialéctico, peligroso y narrativo-celebrativo. Más adelante se trabajará esta relación entre ambos aportes.

Entonces la cuestión sobre este principio fundante queda planteada, pues no se puede dar por hecho que siempre se entienda y actualice de igual forma. ¿Cómo se puede hacer real esta función anamnética en la celebración de la Cena Pascual, independiente de su tradición?. No es sólo cuál de las tradiciones lo representa mejor sino en que forma, en cada una de ellas, este principio fundante se puede hacer realidad. Por lo pronto se dedicará el resto de este capítulo a la síntesis teológica de la categoría memoria y sus implicaciones para la memoria cúltica de la Cena Pascual, lo cual podría ser aplicable a cualquiera de las tradiciones antes mencionadas.

### **2.3 La categoría teológica de “memoria”.**

La discusión anterior llevó a plantear dos cuestiones fundamentales, de alguna forma ya mencionadas, la primera de ellas es si Jesús fue una víctima, como tal, o si por el contrario se “autosacrifica”, es decir una “víctima autosacrificial” a causa de un propósito último redentor. De otra manera se podría plantear la cuestión así: ¿Qué tipo de víctima fue Jesús?; y por lo tanto, y en este sentido: ¿Qué propone Jesús cuando pide que se haga “memoria” de él?. Memoria y víctima se plantean, desde la teología política, como dos categorías fundamentalmente unidas e interdependientes, es decir, se explican y se definen una a otra. La segunda cuestión sería: ¿Cómo determina lo anterior la celebración de la Cena Pascual para hoy? ¿Tendrá un sentido independiente de la tradición que se asuma? ¿Tendrá relación con las víctimas actuales y con el testimonio cristiano que asumimos hoy?. Esta última cuestión será el tema del próximo capítulo.

#### **2.3.1 ¿Qué tipo de víctima fue Jesús?**

La pregunta no es si Jesús sufrió y murió a manos de otros, esto es obvio aunque no siempre resaltado, sino si la razón de este sufrimiento recae en un “propósito victimizador” del poder o si es el mero cumplimiento del “plan de Dios”

para la humanidad. Si la razón es la primera de ellas, entonces: ¿Cómo se relaciona con el sentido teológico de la redención?. Pues se ha mostrado cómo este sentido redentor, dado a la muerte de Jesús, forma parte fundamental de las diferentes tradiciones cristianas y se refleja en la celebración de la Cena Pascual según cada tradición. Una posible solución, a la disyuntiva anterior, es salvar la misma asumiendo entonces las dos causas de la muerte de Jesús. El teólogo evangélico John Stott, al comentar el discurso de Pedro después de Pentecostés, lo expresa así: “Pedro atribuyó la muerte de Jesús simultáneamente al plan de Dios y a la maldad de los hombres”<sup>211</sup>. Aunque este autor, muy importante en los círculos evangélicos, reconoce la dimensión política de la muerte de Jesús y la responsabilidad de las autoridades, tanto judías como romanas, en la misma termina disipando dicha dimensión al recalcar que la muerte de Jesús fue su opción deliberada, un “autosacrificio”. En sus propias palabras: “...si bien Jesús enfrentó la muerte debido a los pecados de la humanidad, no murió como *mártir*<sup>212</sup>. Por el contrario, fue a la cruz voluntariamente, incluso deliberadamente. Desde el comienzo de su ministerio público se consagró a este destino”<sup>213</sup>. Por lo tanto, esta salida termina dándole el peso a la razón autosacrificial dejando de lado la otra perspectiva, o mejor colocándola al servicio de la primera. Lógicamente, así aceptemos la dimensión política de la muerte de Jesús, y el hecho de que haya sido víctima del poder, sí esta muerte obedece a la voluntad de Dios para con su Hijo entonces la acción del ser humano queda “justificada” por dicha voluntad superior. Por lo tanto no hay posibilidad de conciliar estas dos perspectivas: o es la responsabilidad del poder o es la exigencia de Dios. Ahora bien, si se asume la primera opción se debe entonces precisar el sentido teológico de su muerte. Hay aquí una opción metodológica: el sentido teológico surge del sentido político y no al revés.

---

<sup>211</sup> Stott, *La Cruz de Cristo*, 70.

<sup>212</sup> Es la tradición apocalíptica la que retoma el título mártir (μαρτυς) para aplicarlo a Jesús (Cfr. Ap 1.5; 3.14).

<sup>213</sup> Stott, *La Cruz de Cristo*, 69. Subrayado nuestro.

Esta es, en otros términos, la propuesta metodológica de la teología política: “el objeto *teórico* primero de la TdP (Teología de lo Político) se constituye a partir de las situaciones reales y de las prácticas concretas y no a partir de las representaciones religiosas o ideopolíticas que se hacen de los actores sociales”<sup>214</sup>. Como se documentó en la sesión anterior la “razón anamnética” cumple esta función en la conformación del discurso teológico y eclesial, al partir precisamente de la experiencia propia de los “actores sociales”, especialmente de aquellos que han sido víctimas de algún tipo de violencia. Regularmente se ha asumido el camino contrario, el hecho político se explica a partir del sentido teológico.

Ejemplo de esto es la elaboración de San Anselmo al respecto de la muerte de Jesús, para este teólogo del siglo XI la “deuda” adquirida por el ser humano por medio del pecado sólo era salvable por la “muerte sacrificial” de Jesús. Por lo tanto una premisa teológica da sentido a una experiencia contingente: la muerte de Jesús<sup>215</sup>. Según este raciocinio Jesús “se ofreció (voluntariamente) a hacerse hombre para morir...no podía más que pagando el hombre lo que debía por el pecado...quiso morir con una voluntad inmutable”<sup>216</sup>. El sentido de la muerte de Jesús es pagar una deuda con Dios impagable para el ser humano y que sólo es posible pagar por la “muerte” de Jesús, Dios y hombre. De esta manera se satisface la sed de justicia de parte de Dios. En la perspectiva de Hinkelammert, desde la teología política, la teología de San Anselmo “transforma la *legalidad* en la esencia de Dios; Dios, por tanto, puede estar por encima de cualquier ley pero no de la legalidad misma. Dios es legalidad, y en consecuencia exige el *cobro de la deuda*, aunque ésta sea impagable”<sup>217</sup>. La tradición cristiana ha dejado de lado, regularmente, la dimensión política del ministerio y de la muerte de Jesús y, por lo tanto, sus implicaciones para nosotros (as) hoy en el campo de lo político y lo social. El teólogo Menonita, John Yoder, lo expresa así: “La existencia política del

---

<sup>214</sup> Boff, *Teología e Prática*, 379.

<sup>215</sup> Cfr. Pixley, “Se encarnó el hijo de dios para morir?”.

<sup>216</sup> Citado en Hinkelammert, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*, 77.

<sup>217</sup> *Ibid*, 82.

el Encarnado, esto es las decisiones de Jesús de cara a sus problemas políticos, son una *revelación* del mandamiento de Dios en el terreno de lo político”<sup>218</sup>.

El raciocinio es diferente en el contexto de las comunidades primitivas, según el relato lucano. El hecho histórico de la muerte de Jesús, “...profeta, poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo”, pero que había sido condenado a muerte por las autoridades y crucificado, frustra sus expectativas de ser liberados del yugo Romano<sup>219</sup>. ¿Cómo entender entonces la muerte del profeta?. El mismo texto lucano lo teologiza, en boca del mismo Jesús: “¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas antes de entrar en su gloria?”(ουχι ταυτα εδει παθειν τον Χριστον και εισελθειν εις την δοξαν αυτου;) (Lc 24.26). Antes en el mismo capítulo, en el contexto del anuncio de la resurrección, el texto dice: “es necesario que el Hijo del Hombre sea entregado (δει παραδοθηναι) en manos de los pecadores y sea crucificado” (Lc 24.7). Sin embargo esta expresión, en el mismo contexto lucano, no implica necesariamente una causa “autosacrificial”; sino que, da a entender que ya era parte del testimonio profético su muerte: “y les dijo: así esta escrito: que el Cristo debía<sup>220</sup> padecer (παθειν) y resucitar de entre los muertos al tercer día” (Lc 24.46). Otra posible traducción del texto sería: “que el Cristo padecerá y resucitará”<sup>221</sup>. La cuestión alrededor del uso del verbo condicional *δει* está presente en el contexto de la Cena Pascual al expresar Jesús: “es necesario” (*δει*) que se cumpla en mí esto que está escrito: *Ha sido contado entre los malhechores.*” (Lc 22.37). Sin embargo, está ausente en las expresiones de Jesús alrededor de la Cena cuando menciona su cuerpo y sangre<sup>222</sup>. La expresión condicional no es usada por Pablo en Romanos, al referirse a la entrega de parte Dios de su Hijo así: “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó (*παεδωκεν*) por todos nosotros

---

<sup>218</sup> Yoder, *Discipleship as Political Responsibility*, 54. Traducción nuestra.

<sup>219</sup> Cfr. Lc 24.19-21. BJ.

<sup>220</sup> Este condicional no existe en el texto griego, se hace necesario por el infinitivo aoristo de los verbos.

<sup>221</sup> Sociedad Bíblica internacional, *Nuevo Testamento Griego-Español*.

<sup>222</sup> Cfr. la traducción del texto y el análisis lingüístico en el capítulo anterior.

(υπερ ημων παντων)<sup>223</sup>. El uso del condicionante se retoma en la carta a los Hebreos al mencionar el carácter único del sacrificio de Cristo: “Para esto habría tenido (εδει) que sufrir muchas veces desde la creación del mundo...para la destrucción del pecado mediante su sacrificio (θυσιας αυτου)” (Hb 9.26).

La cuestión es: sí hay diferencia entre esta perspectiva, de la tradición lucana, y la perspectiva autosacrificial, que como se ha visto ha tenido una gran influencia en la tradición cristiana, desde sus comienzos. En el texto lucano el “deber padecer” de Jesús está en función de la profecía alrededor del Mesías, quien sería “victimizado” a causa de la “ignorancia” de la autoridades<sup>224</sup>, y no del imperativo de una justicia divina, como sí lo está expresado claramente en San Anselmo y en el texto de la carta a los Hebreos. El lugar intermedio, entre un punto y otro, lo encontramos en Pablo. Es necesario notar que en el relato lucano de la Cena Pascual está ausente esta perspectiva del “deber ser” de parte de Dios, aunque en algunas traducciones se puede insinuar en el v. 22<sup>225</sup>. Los verbos *οριζω* y *παραδιδομι*, usados en el relato lucano, no tienen un referente a Dios sino a los seres humanos, a las autoridades judías y a la obra de Satanás detrás de ellas<sup>226</sup>.

Se puede entonces concluir que Jesús, desde esta perspectiva lucana, no fue una “víctima autosacrificial” sino una víctima intencional desde el poder político<sup>227</sup> y religioso, es decir, murió porque otros decidieron su muerte y vieron en ella algo necesario para el orden político y social de la época. La lectura “autosacrificial” de la muerte de Jesús surge como una posible teologización de la misma, pero no es la única vía posible. Cabe la otra vía la de la “memorización”, *anamnesis*, de la víctima de parte de Dios y de su comunidad. De tal forma que hacer memoria de Jesús, en este contexto, es reconocer que fue una “víctima” intencional y

---

<sup>223</sup> Rom 8.32. NVI.

<sup>224</sup> Cfr. Hc 3.17.

<sup>225</sup> Cfr. supra p. 16.

<sup>226</sup> Cfr. supra p. 44-45.

<sup>227</sup> Al decir político queremos decir una víctima con implicaciones políticas y no solamente en el orden religioso y espiritual.

lamentable, como debería ser toda víctima, aún aunque se planteara como necesaria para la redención del ser humano.

### 2.3.2 La Memoria de Jesús como víctima.

La cuestión que nos queda es entonces quién “decidió” la muerte de Jesús sino fue Dios y qué implicó eso para la comunidad de sus discípulos y discípulas, a la luz del relato lucano, así como lo que implica para nosotros y nosotras hoy. Se había dejado planteada, en la sesión anterior, una cuestión surgida desde el aporte de la teología política alrededor de la “teodicea”, es decir, de la “presencia” de Dios en la víctima; o de otra manera, la forma en que se hace presente Dios en la víctima y en últimas, si la víctima es un lugar teológico y revelador de Dios, un *locus theologicus*<sup>228</sup>. La expresión de Jesús, en el contexto de la Cena Pascual: “hagan esto para memoria de mí”, convierte a Jesús en lugar de la revelación de Dios desde su condición de víctima del poder. La muerte de Jesús, y el proceso de victimización que le antecede, son una forma de desenmascarar el abuso del poder religioso y político de su época, que busca silenciar al profeta. Como se ha insinuado antes la decisión de su muerte no está en el terreno de Dios sino en el humano, del poder humano, por lo menos en el relato lucano<sup>229</sup>.

Así, en Hch 2.23, se deben separar las dos expresiones relacionadas con lo sucedido a Jesús. Por un lado se dice que es la voluntad predeterminada (*ωρισμενη βουλη*) y luego se añade según el conocimiento previo de Dios (*προγνωσει του θεου*). La primera expresión bien puede ser la voluntad de los seres humanos y no necesariamente de Dios, como regularmente se ha entendido. Por otro lado, en el relato mismo de la Cena Pascual dicho poder está representado, en una primera instancia, por el discípulo que traiciona y entrega a Jesús. Lo entrega precisamente a la condena, al poder, a la muerte; se hace uno

---

<sup>228</sup> En la perspectiva de la Teología Política de la Liberación se considera a los pobres como ese “lugar teológico” por excelencia, Cfr. Tamayo, *Para Comprender la Teología de la Liberación*, pp. 61 ss.

<sup>229</sup> Una conclusión similar hace Franz Hinkelammert desde el relato del evangelio de Juan en *El Grito del Sujeto*. Ed. DEI. 1998.

con los que desean la muerte de Jesús, pues se decepciona del profeta<sup>230</sup>. Detrás de Judas está el poder operando, no sólo el poder religioso sino también el político. Un poder que había permeado la comunidad y les hacía dudar de ellos mismos (Cfr. Lc 22.23).

Es en este contexto en donde surge el llamado de Jesús a memorizarle como víctima del poder, lo cual implica reconocerle como lugar de la presencia de Dios, una presencia redentora como enjuiciadora. Redentora en la medida en que lleva a la comunidad, y a la humanidad entera, a reconocer el sentido de ser víctima del poder y no sólo del pecado personal. El ser humano necesita ser perdonado por su pecado personal tanto como por ser parte de un poder que victimiza a otros y otras. Es más, el pecado nos lleva a eso, a ser victimizadores. Todo pecado se constituye en una acción que victimiza, que daña la vida del otro y la otra, tanto como la mía. La redención se da en la medida en que Dios, siendo víctima del poder en Jesús, nos perdona por hacerle víctima y el hacer a otros y otras víctimas. Lógicamente este perdón requiere, para que sea efectivo, de un reconocimiento de ese pecado y un no seguir victimizando a los demás. En este sentido, hay que precisar, Jesús no se coloca en el lugar de la víctima sino que él mismo es víctima, es esto lo que hay que memorizar. Por lo tanto, Jesús al ser víctima y tomar la opción por no victimizar a quienes lo hacen nos redime de la condena de repetir el círculo de victimización en el que estamos inmersos.

Entonces Jesús no es cualquier víctima. En primer término es una víctima del poder religioso y político de su época y en segundo término es una víctima que renuncia a victimizar a otros con el propósito de resarcir su condición de víctima. Estos dos aspectos son pues cruciales en la anámnesis que de Jesús hace la comunidad cristiana en el relato lucano, como también en los otros relatos. Las interpretaciones que de aquí se desprenden pueden tomar diferentes caminos, como se ha mostrado en la primera parte de este capítulo, pero este elemento fundante debe estar presente al querer hacer memoria de Jesús. La cuestión es

---

<sup>230</sup> Cfr. Ibid, 125-128.

que este elemento fundante debe permear y modificar las prácticas cúllicas tanto como la vida misma de la comunidad alrededor de las mismas. La celebración de dicha memoria implica no sólo el aspecto formal del culto sino su sentido y propósito.

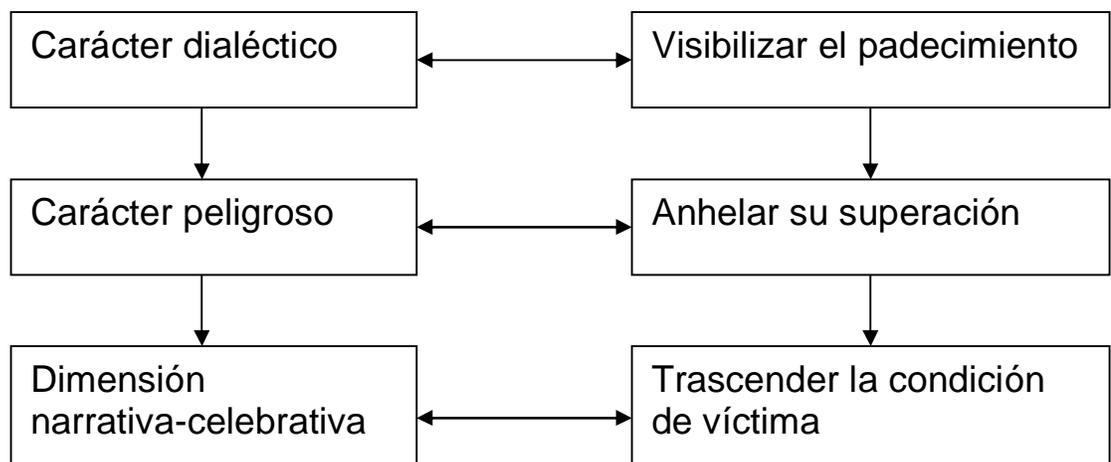
#### 2.4 Síntesis del análisis teológico.

En este punto se resume el aporte desde la teología política a la categoría “memoria” y se relaciona con el relato de la Cena Pascual, así como con el legado de las tradiciones cristianas en torno a la celebración cúllica del mismo, para dar una síntesis desde lo teológico.

La memoria, anámnesis, a la cual nos llama el relato, y en él Jesús mismo, no es meramente una memoria cúllica y religiosa sino también teológica y política. Por esto se afirma que la memoria está profundamente enraizada en la vida de la comunidad y de la humanidad en todas sus dimensiones y no meramente en lo religioso. Las diferentes tradiciones cúllicas alrededor de la Cena Pascual caen en el problema de separar estos dos aspectos de la memoria, lo religioso-cúllico y lo teológico-político. Lo hacen a partir de la premisa teológica de la muerte de Jesús como un sacrificio necesario y exigido por Dios para el perdón de la humanidad y su redención. Desde la teología política tenemos otra vía para acercarnos al hecho de la muerte de Jesús, ésta no era autosacrificial sino que es el resultado del ejercicio del poder religioso y político. Las autoridades determinan matar a Jesús por considerarlo “peligroso” para el orden social, lo condenan a muerte sin saber que condenan a Dios mismo. Dios, en Jesús, es víctima de este poder, no usa su poder para evitarlo, se hace débil e indefenso, y por lo tanto puede ser victimizado, y en este sentido nos redime de dicho pecado, del pecado que victimiza a otros y a otras, que les hace víctimas. En este punto concordamos con el análisis bíblico de la categoría memoria, a partir del texto de la Cena Pascual, y sintetizado en la petición de hacerlo “para memoria” de él.

La conclusión es pues que al pedir memoria de este hecho, Jesús nos pide que le tomemos en serio como víctima, esto implica que no ignoremos este hecho, que lo tomemos con todas sus implicaciones. Las implicaciones tienen que ver con las tres características de la razón anamnética formuladas en la sesión anterior: su carácter dialéctico, su carácter peligroso y su dimensión narrativa-celebrativa. El primer aspecto es el que se ha desarrollado en este capítulo y su implicación tiene que ver la perspectiva de la muerte de Jesús como víctima política. El segundo y tercer aspecto son parte de lo que trabajaremos en el próximo capítulo, retomando los aportes bíblicos de la categoría memoria a partir del relato lucano. Pero igualmente tiene que ver con lo expuesto ya acerca del compromiso de la comunidad de visibilizar su padecimiento, anhelar su superación y así trascender la condición de víctima para Jesús, en su resurrección, así como para la comunidad en su entrega y compromiso con su “memoria”.

Para resumir, se puede colocar en paralelo las tres dimensiones bíblicas de la categoría memoria con las tres de la “razón anamnética”, tratando de relacionarlas en forma de implicaciones pues un aspecto implica el otro:



### CAPITULO III

## LECTURA ACTUALIZANTE DE LA CATEGORIA MEMORIA

Se ha hecho un acercamiento al texto de Lc 22.14-22, que gira en torno a la Cena Pascual de Jesús con sus discípulos, teniendo en mente la categoría “memoria” como un elemento articulador y se ha reflexionado, desde las diferentes tradiciones eclesiales y el aporte de la teología política, sobre la relación de esta categoría con la situación de Jesús como víctima. Como resultado tenemos una mirada particular al texto, así como a la muerte de Jesús y su relación con la celebración de la Cena Pascual en el contexto de la vida de la comunidad cristiana. Ahora, esta categoría puede ser aprovechada dentro del contexto colombiano y, a su vez, relacionada con la vida de las comunidades cristianas hoy. Para saber si esta mirada puede ser incorporada a la celebración de la Cena Pascual, así como en la práctica pastoral de nuestras comunidades cristianas con víctimas del conflicto armado y social, parte importante del contexto colombiano.

Se comenzará retomando el hilo del aporte bíblico-teológico para luego aplicarlo a una situación particular en nuestro contexto, el de las víctimas del paramilitarismo. Teniendo en cuenta que esto es sólo una parte del conflicto, el cual es más complejo, y que implica otro tipo de víctimas así como a los victimarios, el papel de la sociedad civil y el Estado.

### **3.1 El carácter peligroso de la memoria de Jesús hoy.**

Se hace necesario, en este punto, retomar y sintetizar el aporte desde la mirada bíblica y teológica al texto de la Cena Pascual en Lucas, a partir de la categoría “memoria”, antes de ver su aplicación en un caso concreto.

Fundamentalmente, se ha visto cómo esta categoría está unida a otra, la de “víctima”. Ambas sirven ahora para una lectura actualizante del texto, es decir, dentro del contexto de la realidad colombiana en el contexto del conflicto político y armado en los últimos años. Aunque la categoría “víctima” no está presente en el texto bíblico, en forma explícita, si lo está en la tradición alrededor de la celebración cristiana de la Cena Pascual, o Eucaristía, y de la interpretación que se ha hecho de la muerte de Jesús en la cruz. Se ha reseñado la forma como desde diferentes tradiciones cristianas se ha leído y entendido dicha práctica cúllica y su relación con la muerte de Jesús.

Entonces, la categoría “víctima” se constituye en una forma de entender la muerte de Jesús y a su vez la práctica cúllica, alrededor de la misma. Jesús fue una víctima, esto queda claro, pero no fue la víctima de Dios para satisfacer su demanda de justicia y poder así perdonar a los seres humanos su pecado, como tradicionalmente se ha entendido desde las diferentes tradiciones cristianas; sino una víctima del poder religioso y político de su época que le condena y le lleva a la cruz, en ese sentido su muerte es resultado del pecado del ser humano que obedece a una lógica de violencia y no de promoción de la vida. La acción salvífica de Jesús no sería entonces el hecho de ser la “víctima” sustitutiva del pecador ante Dios; sino por no haber respondido, con la misma lógica, al sistema que le condenó. Jesús muere “por” el pecado, es decir, por su acción y aún así no le “victimiza”, como se habría de esperar, sino que le redime al perdonarle. La expresión de Jesús en la cruz: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc 23.34) refleja esta dimensión salvífica de Jesús, que a su vez se complementa con su grito desgarrador: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27.46), que sería eco de su llamado a la “memoria” en el texto Lucano. En este sentido, entonces, la memoria a la que invita Jesús es a la memoria de la “víctima” en manos del poder, a la víctima del pecado, a la víctima que no asume la misma lógica de violencia sino que asume la perspectiva de una lucha “no violenta”. Su petición de perdón, desde la cruz, es pues el acto culmen de esta postura que

Jesús adoptó en todo su ministerio y que le llevó a ser víctima del poder, que no permite dicha postura y la rechaza.

Además, como lo aporta la mirada bíblica, esta memoria de la víctima demanda varias cosas fundamentales: la visibilización del padecimiento, el anhelo de superar la condición y la trascendencia de condición de víctima, como persona-cuerpo, en su entrega por la comunidad. Como se mencionó en su momento, visibilizar implica “hacer ver” lo que a los ojos de los demás se ha vuelto invisible, porque las víctimas se esconden o se convierten en mera estadística; es poder reconocerles, como sujetos sociales fundamentales, su papel en el cambio histórico de la realidad que les ha victimizado. Por lo tanto, son sujetos con un anhelo de superación de las condiciones que les han llevado a dicha condición; es pues el anhelo de Jesús por el Reino de Dios, de la “justicia anamnética”, para las víctimas hoy.

Para esto se debe tomar muy en serio la mirada desde las víctimas y de su compromiso. Pero no toda víctima es igual, no sólo por las causas sino también por sus anhelos. En el texto lucano, como en los otros Evangelios, es la comunidad cercana a Jesús, sus seguidores y seguidoras, la que recibe la invitación a hacer memoria. Posteriormente, como lo muestra Pablo y los primeros escritos cristianos, ese llamado es asumido por la tradición cristiana como parte fundamental de su identidad y práctica. Al ser así, se constituye en un legado a seguir, normativo, que se recuerda con el acto litúrgico y es, fundamentalmente, la memoria de Jesús como víctima y con él a todas las víctimas. Sin embargo, no se trata de cualquier tipo de víctima sino de aquellas que han compartido su misma suerte, ser víctimas del poder, y que comparten su mismo anhelo, que no haya más víctimas de ese poder.

Puede sonar esto discriminador y excluyente, y lo es en un sentido. Sin embargo, si entendemos que la categoría “víctima” se puede manipular, como cualquier otra, es necesario especificarla y concretar de qué víctima se habla. En

este sentido entendemos por víctima toda persona que ha recibido el abuso del poder en cualquiera de sus niveles: personal, interpersonal, institucional o político-estructural<sup>231</sup> y que por lo tanto es vulnerada en su dignidad como persona, en sus derechos fundamentales; y que se encuentra en un estado de vulnerabilidad o de indefensión que permite dicho abuso. Hay otras formas de entender a la víctima, que pueden tener mayor o menor amplitud y considerar una diversidad de causas, pero es necesario tener una mirada específica sobre la misma, así sea limitada. Se puede entonces ver que esta mirada aplica tanto para Jesús como para las víctimas contemporáneas, por lo menos aquellas que están inmersas en el contexto del conflicto colombiano; así pues, interesa ahora precisar lo que significaría hacer memoria de ellas en el contexto de nuestra tradición cristiana y especialmente Anabautista-Menonita.

### 3.1.1 Aportes bíblicos a la categoría memoria.

Los aportes ya trabajados desde la mirada bíblica se pueden resumir en el siguiente cuadro:

Visibilización de la situación de padecimiento e injusticia.
Anhelos de superación de las condiciones que generan el padecimiento.
Reconocimiento de la víctima como cuerpo-persona.
Trascender y superar esta situación de injusticia se constituye en el anhelo de la comunidad que entra en relación con la víctima que descubre en su interior: Jesús.
Esto se convierte en un anhelo de justicia, el cual Jesús expresa en el momento de la cena con su comunidad.
La expresión que resume este anhelo es el de “Reino de Dios”, que a su vez es memoria de la Pascua de Israel, del Pacto de Dios con su pueblo.
El anhelo es superar toda injusticia, como una experiencia de liberación.
Es pues el propósito de la memoria y, por lo tanto, el compromiso de la comunidad-anamnética en torno a Jesús.
Para trascender la condición de víctima es necesario tomar en serio su visión de la vida, que pasa por recuperar el valor de su corporalidad, de su existencia, y su decisión de entrega por la comunidad.
Jesús expresa esta entrega al decir “éste es mi cuerpo entregado en defensa de ustedes” y “esta copa es la nueva alianza, confirmada en mi sangre derramada en defensa de ustedes”.
Jesús previene a los suyos de una visión ingenua de la realidad, sabe lo que le va a suceder, pero aún así está dispuesto a asumir el resultado de su compromiso.
Sabe que su “cuerpo” va a sufrir el padecimiento, pero que es en defensa de los suyos.
Todo esto es para que puedan asumir la vida desde otra perspectiva, la de las víctimas.
Confrontar de esta manera al poder que genera más víctimas, incluyéndoles.

<sup>231</sup> Cfr. Wolf, “Facing power-old insights, new questions”, 586-596.

La categoría bíblica de memoria, en este texto, hace referencia a la situación de la persona que sufre, que es víctima, y de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento, así como de la búsqueda de su superación y del compromiso que de allí se desprende.
Hay un horizonte anterior, una memoria común, para la comunidad como pueblo de Dios: la experiencia Pascual. Pero también hay un horizonte posterior, una memoria utópica: el Reino de Dios.
En esta memoria se unen el sentido de cuerpo/persona-comunidad con el sentido de la historia-experiencia pasada/futura en manos de Dios.
El ser comunidad en la “memoria” con la víctima, que pasa por el padecimiento presente, se concreta en las tres acciones expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia.
La comunidad se convierte en una comunidad anamnética en donde el padecimiento y la superación de dicha condición, como utopía, pasan por la “memoria” del cuerpo victimizado y de la víctima como persona.

### 3.1.2 Aportes teológicos a la categoría memoria.

Igualmente la mirada desde lo teológico se puede resumir en el siguiente cuadro:

La Cena Pascual, en una perspectiva memorial, implica un compromiso ético de amor y una disposición al sacrificio o martirio, igual que le significó a Jesús su compromiso.
Las tradiciones cristianas mantienen, a pesar de sus diferencias, la interpretación sacrificial de la Cena Pascual y por ende la perspectiva expiatoria, por la humanidad, de la muerte de Jesús en la cruz.
Desde la Teología Política se asume la categoría de <i>memoria passionis</i> “en el sentido de rememoración del sufrimiento ajeno” y la “vuelta al sujeto” que afirma su vida y renuncia al “asesinar como fuente de la vida”.
Si hay un hecho que ha llegado a cuestionar la “existencia” de Dios es el problema del dolor y el sufrimiento, especialmente cuando es injusto.
No es suficiente, entonces, con decir que Dios está del lado de las víctimas, del ser humano cuando sufre, es necesario decir cómo lo está.
La razón anamnética no escatima el problema del dolor sino que lo confronta con la “existencia”, con la realidad, de Dios a partir del sufrimiento en Jesús y posteriormente en las víctimas.
Si se ve en la “manifestación” de Dios la presencia del sujeto “víctima” del poder, entonces Dios es también “víctima” del poder. Es el Dios «débil e impotente», el Dios «expulsado» de este mundo y “clavado en la Cruz”.
De lo anterior se desprende el carácter “peligroso” de la razón anamnética, de la memoria. La razón anamnética adquiere, a partir de su carácter dialéctico, la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora.
Esto por el carácter crítico que adquiere frente a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y de los “tradicionalismos” en cuanto que traicionan su propia tradición y la “cultura anamnética”.
La razón anamnética invita a una confrontación con esta cultura y teología amnésica, a una falsa sanidad del dolor, a un mero recordar de las víctimas, a la mera conmemoración.
Invita a la confrontación del poder que causa la victimización y relega al olvido a la víctima, convirtiéndola en héroe, o en “mártir”.
El carácter peligroso de la razón anamnética confluye en un carácter de resistencia expresado en una forma narrativo-celebrativa.
La cultura anamnética y la anámnesis cúllica se encuentran entrelazadas y conforman pues el carácter narrativo y celebrativo de dicha memoria histórica y comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús
En el carácter narrativo-celebrativo confluyen los elementos del pasado, presente y futuro de la comunidad que se alimenta de dicha memoria, que ahora es también <i>memoria liberationis</i> , memoria de la esperanza.
La comunidad cristiana, en este sentido, se constituye en una “comunidad narrativa” y por lo tanto celebrativa.
Esta memoria debe ser también hoy provocadora y responder a la cuestión fundamental de la anámnesis cultural: el dolor y el sufrimiento de las víctimas.

Memoria y Víctima se plantean, desde la teología política, como dos categorías fundamentalmente unidas e interdependientes, es decir, se explican y se definen una a otra.
La lectura “autosacrificial” de la muerte de Jesús surge como una posible teologización de la misma, pero no es la única vía posible. Cabe la otra vía, la de la “memoria”, la <i>anamnesis</i> de la víctima, por parte de Dios y de su comunidad, como víctima del poder.
La muerte de Jesús, y el proceso de victimización que le antecede, son una forma de desenmascarar el abuso del poder religioso y político de su época, que busca silenciar al profeta.
Es en este contexto en donde surge el llamado de Jesús a memorizarle, como víctima del poder, lo cual implica reconocerle como lugar de la presencia de Dios, una presencia redentora como enjuiciadora.
Al pedir “memoria” de él, Jesús nos pide que le tomemos en serio como víctima con todas sus implicaciones. La celebración de dicha memoria implica no sólo el aspecto formal del culto sino el sentido y propósito <i>anamnético</i> ya expuesto.

### 3.1.3. Conclusión de la mirada bíblico-teológica.

En conclusión se puede decir que la categoría “memoria”, a partir de lo bíblico-teológico, parte de la situación de la persona que padece siendo víctima, como de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento, presente ahora en su interior. Pero desde allí se compromete con la búsqueda de la superación y como trascender la condición de víctima. Entonces la comunidad se convierte en una comunidad anamnética en donde el padecimiento y la superación de dicha condición pasan por la “memoria” de la persona victimizada, de la víctima como persona-cuerpo.

Esto se concreta en las tres acciones ya expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia de la condición de víctima. Lo anterior se desprende del carácter peligroso y dialéctico de la memoria<sup>232</sup>. La memoria adquiere, a partir de su carácter, la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora. Esto por la función crítica que adquiere frente a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y en los “tradicionalismos”, en cuanto a que traicionan su propia tradición. El carácter de la memoria confluye en una expresión de trascendencia en forma narrativo-celebrativa. La “anámnesis cúlrica” da forma al carácter narrativo de dicha memoria comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos y discípulas de Jesús. La cuestión final es, qué de esto nos queda ahora vigente en nuestras formas celebrativas y en nuestra reflexión teológica.

---

<sup>232</sup> Cfr. el cuadro supra, 90.

### 3.2. Las víctimas en el contexto colombiano.

Hablar de víctimas en el contexto colombiano es un tema de por sí amplio y doloroso. Son ya muchos años de conflicto social, que se han transformado en un conflicto armado y que ha pasado por diversas etapas en nuestra historia nacional. Sin embargo, se podría decir que después de los años 80, del siglo pasado, el conflicto en Colombia ha tomado matices diferentes. Antes de estos años los grupos sociales, inmersos en el conflicto social, definían con una cierta claridad sus identidades y posiciones en la lid, vinculadas a unas tensiones de carácter estructural caracterizado por un “orden” social y político sobreexplotador y excluyente<sup>233</sup>. La confrontación Gobierno-Guerrilla se enmarcaba dentro de esta lógica de confrontación social en donde los grupos y movimientos populares llevaban la peor parte en la lucha por sus reivindicaciones. Las guerrillas, de inspiración popular e izquierdista, son herederas de las guerrillas liberales y comunistas de mitad de siglo y se constituían en alternativa de cambio para muchas de las organizaciones sociales de base. Mientras tanto los grupos de poder ejercían su control social a través de las fuerzas regulares y la permisividad de actos “militares” al margen de la ley que daban al traste con las esperanzas desde el lado democrático y partidista, ejemplo de ello son los magnicidios que han ocurrido a través de nuestra historia y la forma como se han exterminado las alternativas populares que iban surgiendo<sup>234</sup>.

Sin embargo, como menciona Gutiérrez, este “orden” no perdió de vista el sentido de la política moderna: “comprendió muy bien la importancia de la legitimidad por la legalidad, es decir, la legitimidad formal”<sup>235</sup>, éste era su horizonte de acción. Lo que sucede, a partir de los ochenta, es que este horizonte empieza a cambiar. El gobierno de Betancourt (1982-1986) propone una cierta “apertura política” a la oposición y busca el dar un trato político a la insurgencia. Esto se ve como algo peligroso desde ciertas esferas nacionales e internacionales, como lo

---

<sup>233</sup> Gutiérrez, “Colombia: la estrategia de la sinrazón”, 177.

<sup>234</sup> Para un recuento de esto Cfr. Ibid, 178.

<sup>235</sup> Ibid, 178-179.

constata el informe de Santa Fe II<sup>236</sup>. Las frustraciones en esta política, motivadas por el auge del narcotráfico y el acoso militar de la insurgencia, motivaron para una mayor militarización del régimen y por lo tanto fueron el caldo de cultivo para el “punto de quiebre”. Surge entonces una “estrategia de descomposición” del conflicto interno en Colombia que se caracteriza, a decir de Gutiérrez, por dos elementos: “la generalización del caos y de una sensibilidad correspondiente en el ámbito interpretativo...(y) la descomposición ética y moral del conflicto y de la vida social”<sup>237</sup>.

Se diluye, entonces, el horizonte de comprensión del conflicto social que permite la puesta en escena de otras fuerzas sociales y políticas, más radicales y con pretensiones hegemónicas, a cualquier precio. Se da el escenario propicio para el afianzamiento del paramilitarismo en el marco del conflicto interno que provoca el aniquilamiento masivo de población civil mediante formas extremas de crueldad. Se pretende de esta forma minar, supuestamente, las bases sociales que darían piso a la lucha insurgente pero a su vez se “criminaliza” la lucha social, la defensa de los derechos humanos y todo aquello que suene contrario a dichas pretensiones hegemónicas. Por su parte, la insurgencia pretende mantener su territorio y su control social igualmente recrudesciendo su estrategia militar-política, en donde también es la población civil la que lleva la peor parte. Esta estrategia de descomposición del conflicto ha conducido a nuestra sociedad de la “exclusión” a la “eliminación social y política” y a “una de las expresiones más crudas y feroces de la llamada *globalización neoliberal*”<sup>238</sup>. Hay pues diversidad de documentos que dan testimonio de este hecho de “descomposición” y, por ende, de victimización de la población civil en nuestro país<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> Este informe fue hecho en México bajo la influencia del gobierno de R. Reagan a comienzos de la década.

<sup>237</sup> Gutiérrez, “Colombia: la estrategia de la sinrazón”, 182.

<sup>238</sup> Ibid, 183. cursiva nuestra.

<sup>239</sup> Se podrían citar los estudios y documentos publicados por la Defensoría del Pueblo, la misma Vicepresidencia de la República, las universidades y las organizaciones no-gubernamentales nacionales como internacionales, que aunque difieran en cifras y análisis dan muestra de la magnitud del problema.

Una caracterización de las víctimas civiles del conflicto en Colombia señala por lo menos cuatro tipos de acciones de victimización: (a) “la guerra sucia”, (b) el desplazamiento forzado, (c) los daños colaterales y el terrorismo y (d) el secuestro<sup>240</sup>. En el caso del desplazamiento forzado las cifras no coinciden entre el reporte de las autoridades gubernamentales y las organizaciones. Hoy se calculan que por lo menos unas 3 millones de personas han tenido que dejar sus viviendas y parcelas para huir a la ciudad amenazadas por alguno de los grupos armados. Algunos (as) no alcanzan a huir y son víctimas de la llamada “guerra sucia”, es decir, son objeto de ataques indiscriminados o señalados como cooperadores del otro bando militar. Otros (as) sufren los daños indirectos de acciones de guerra, sufren el abuso de parte de actores armados, legales o ilegales, o son usados como protección en el avance militar. Finalmente están los (as) que son retenidos o secuestrados, sea con fines políticos o económicos, o ambos. Fundamentalmente tomaremos como criterio general al hablar de víctimas aquellas que son resultado del conflicto político y armado en Colombia, en forma directa o indirecta<sup>241</sup>; y de una forma más específica, con el propósito del análisis concreto, aquellas que lo han sido de parte de grupos paramilitares, como se verá más adelante. Teniendo en cuenta que la condición de víctima es más amplia que esta realidad y abarca diferentes tipos de situaciones violentas y de abuso del poder.

La cuestión aquí es ver cómo en los diferentes procesos de paz y en los intentos de reinserción a la vida civil de los actores armados involucrados en algunos de ellos no se ha tenido en cuenta, por lo menos en forma eficaz, el papel y la voz de las víctimas de estos mismos hechos. Desde la década de los 80, señalado ya como punto de quiebre en el conflicto colombiano, hemos tenido varias experiencias de diálogo, amnistías y reinserción de combatientes pero en estos procesos la ausencia de las víctimas ha sido palpable y lamentable<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Roldán, “El estado actual de las víctimas en Colombia”, 42.

<sup>241</sup> “La víctima no es sólo el sujeto pasivo, sino los familiares o personas a cargo o personas que hayan sufrido daños al tratar de asistir a la víctima en peligro o prevenir la victimización” (Cf. Cerón, *La Víctima*, 57)

<sup>242</sup> Ver un recuento de dichos esfuerzos en *Ibid.* pp. 44-45.

### 3.2.1. Situación actual de las víctimas en Colombia.

En este punto se tomará como un ejemplo de la situación actual de las víctimas en nuestro país el tratamiento dado, a partir de la Ley 975 y los decretos relacionados, a las víctimas del paramilitarismo; teniendo en cuenta, claro está, que el espectro es mucho más amplio y complejo. En la ley de Justicia y Paz (Ley 975 del 2005) del gobierno de Uribe se pretende dar un reconocimiento al derecho de las víctimas de estos grupos armados a la verdad, la justicia y reparación; y está previsto, que el Estado les garantizará la “reparación integral” por los daños causados por parte de los victimarios. Sin embargo, este reconocimiento sigue quedando en el papel pues en la práctica la víctima sigue siendo revictimizada y no se le repara, en la mayoría de los casos, en una forma integral. Por lo menos así lo muestran algunos estudios iniciales sobre el tema<sup>243</sup>; así como, las mismas decisiones que ha venido tomando el gobierno para garantizar dicha reparación, como expedir un decreto para la reparación por vía administrativa<sup>244</sup> y crear un fondo especial con dinero del Estado en vista de las dificultades para la devolución de las tierras y bienes por parte de los reinsertados.

Las conclusiones del estudio de Yvonne Manrique son muy dicientes al respecto. Señala que la ley tiene serias deficiencias, entre otras, en la proporcionalidad del “castigo” a los reinsertados frente a sus acciones, situación que se pretende hoy subsanar con la extradición de algunos cabecillas pero a expensas de la reparación de las víctimas, en la falta de claridad en los mecanismos para esclarecer lo sucedido así como los responsables directos e indirectos, éstos últimos no interesan en el esclarecimiento de la verdad. Igualmente, sigue señalando el estudio, no se buscan medidas para la no repetición de los hechos y un total desmantelamiento de la infraestructura delictiva que los perpetró; por esta razón, han podido seguir delinquirando desde las cárceles, como lo aceptó el mismo gobierno. Finalmente señala la incapacidad del

---

<sup>243</sup> Por ejemplo la tesis de Manrique, “El perdón y las víctimas en Colombia”.

<sup>244</sup> Decreto 1290 del 2007.

Estado, o de personas vinculadas al gobierno, de aceptar su participación, directa o indirecta, en algunos de los hechos acaecidos y por lo tanto poder ser llevados a juicio y ser parte de la reparación de las víctimas, aunque los últimos escándalos sobre la llamada “parapolítica” no van por este camino si muestran el alcance de la situación. A lo anterior, agrega la autora, los diferentes organismos creados para la reparación integral de las víctimas no han trabajado de una forma coordinada dejando a la mayoría de las mismas en el abandono, o con una ayuda irrisoria, y lo que es peor a expensas de ser nuevamente victimizadas como ha sido el caso de algunas de ellas.

En conclusión, dice esta autora, “la ley en principio reconoce los estándares internacionales, pero no los aplica en forma efectiva; también nombra los derechos de las víctimas pero no hace efectivo su cumplimiento”<sup>245</sup>. Entonces, en la práctica, la Ley “desconoce” el papel de las víctimas en el proceso de reparación así como en el esclarecimiento de la verdad de lo sucedido y por lo tanto en la consecución de un nivel de justicia adecuado para superar el conflicto social y armado en Colombia. Y esto fundamentalmente, como lo expresa un estudioso del tema, porque “los mecanismos ideados por la Ley de “Justicia y Paz” para llevar a cabo la desmovilización y el eventual desmantelamiento de los grupos paramilitares (y posiblemente de otros grupos en el futuro), y en particular la opción por la desmovilización individual en lugar de la colectiva, presentan serios obstáculos para que la no repetición de las atrocidades cometidas sea plenamente garantizada en un futuro”<sup>246</sup>. El horizonte no es claro pues pesan más, al parecer, los intereses particulares de los grupos de poder, que están detrás de esta estrategia paramilitar y que en últimas son los más beneficiados con la inaplicabilidad de la Ley. Entonces:

➤ ¿Qué pasa con estas víctimas en Colombia?

---

<sup>245</sup> Manrique, Y. N. Ibid. p. 93.

<sup>246</sup> Uprimny, “La Ley de Justicia y Paz”, 50.

- ¿Por qué se sigue sin tenerse en cuenta su participación en la solución al conflicto?
- ¿Cuál es nuestro papel, como comunidades cristianas, frente a la situación de revictimización de las mismas y a su desconocimiento?

Antes de pasar a mirar cuál sería la acción, desde la fe, es necesario que se adentre en la comprensión misma que tenemos, como sociedad colombiana, de la víctima; que “escuchemos” su propia voz alrededor de este concepto o imaginario social de ser “víctima”.

### **3.2.2. Lo que significa ser “víctima” en Colombia.**

No se podría revisar, en este corto espacio, todo lo referente al concepto y diferentes tipos de víctimas, así como los imaginarios sociales relacionados, que se han dado en Colombia. Habría que limitar el análisis al caso específico que se ha señalado, el de la Ley 975 de Justicia y Paz. Esta Ley puede servir de ejemplo y comparación, como veremos, con lo ya se ha dicho en este trabajo alrededor del tema de la víctima y del papel de la memoria en su reparación. Para dicha Ley, la víctima es:

“La persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales. Los daños deberán ser consecuencia de acciones que hayan transgredido la legislación penal, realizadas por grupos armados organizados al margen de la ley. También se tendrá por víctima al cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a ésta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida.”<sup>247</sup>

Pero “para el ejercicio de sus derechos dentro del proceso, la víctima deberá acreditar sumariamente su condición de tal; la cual, de ser procedente, será reconocida por la autoridad judicial. (Art. 11 Decreto 4760/ Parágrafo)”. Esto genera, de acuerdo con una sentencia de la Corte Constitucional<sup>248</sup>, una violación al derecho de las víctimas cuando éstas no puedan acreditar su condición debido

---

<sup>247</sup> Citado del texto de la Ley, artículo 5° de la Ley 975 del 2005.

<sup>248</sup> Sentencia C-370 de la Corte Constitucional.

a amenazas u otros impedimentos. Además la Corte Constitucional, así como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ha entendido que deben ser considerados como tales, entre otros, las víctimas directas y sus familiares; sin distinguir, al menos para reconocer su condición de víctimas del delito, el grado de relación o parentesco. También se ha señalado que en dicha definición no se puede condicionar la condición de víctimas al hecho de que se haya sufrido la muerte o desaparición de un familiar, a la cual llama “víctima directa”. Se constata, en este sentido, que muchos de los familiares de las víctimas no han pasado por esta experiencia pero sí por la amenaza, el desplazamiento y delitos relacionados, y esto incluye al núcleo familiar o social en víctima. Sin embargo, el mayor vacío de esta Ley no está en las consideraciones alrededor de la definición de víctima, a pesar de los inconvenientes señalados, sino en dar las garantías suficientes para obtener el derecho a la verdad y a la reparación integral en una forma satisfactoria, al respecto dice la Corte Interamericana:

“Este Tribunal ha señalado que el derecho de acceso a la justicia no se agota con el trámite de procesos internos, sino éste debe además asegurar, en tiempo razonable, el derecho de las presuntas víctimas o sus familiares a que se haga todo lo necesario para conocer la verdad de lo sucedido y para que se sancione a los eventuales responsables.”<sup>249</sup>

De acuerdo con el texto de la Ley 975 la reparación incluye: la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y la garantía de no repetición. Elementos que en la práctica se han venido negando a las víctimas, en forma satisfactoria, en nuestro país; ya sea por la magnitud de la demanda, por la falta de entidades que los operativice o por la imposibilidad práctica de lograr su propósito<sup>250</sup>. Por ejemplo, en el caso de la “restitución” ésta se define en la Ley como “la realización de las acciones que permitan a la víctima “regresar” a la *situación anterior* a la comisión del delito”<sup>251</sup>. Situación a la cual no se podrá volver completamente pues la víctima no volverá a ser la misma después del delito, ni las condiciones iguales, así se le haya reparado o indemnizado en alguna forma. Por

---

<sup>249</sup> Ibid.

<sup>250</sup> Cfr. Franco, “La Defensa de las Víctimas en el Contexto de la Ley de Justicia y Paz”, 14 ss.

<sup>251</sup> Art. 8° de la Ley 975 del 2005. Énfasis nuestro.

otra parte, el derecho a la reparación incluye la “reparación simbólica” que introduce los siguientes elementos:

“Se entiende por reparación simbólica toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, el perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas”<sup>252</sup>.

Se debe resaltar el elemento de la preservación de la “memoria histórica” y el reestablecimiento de la “dignidad” de las víctimas. Además de la imprecisión de la misma Ley, en cuanto a la forma de realizar efectivamente estos elementos de la reparación simbólica, la mayor dificultad está en que estas reparaciones han de ser fijadas por las autoridades judiciales y no necesariamente con el concurso de las víctimas, o de quien las represente, lo cual irá seguramente en detrimento de las mismas y de su reparación integral.

No es claro en la Ley quienes son los responsables y en que forma deben hacer esta “reparación simbólica”, ni el papel que deben jugar las propias víctimas en la misma. Igualmente sucede con las “reparaciones colectivas” las cuales agregan el elemento étnico y social a la necesidad de reparación. Al respecto dice la Ley:

“La reparación colectiva debe orientarse a la reconstrucción psicosocial de las poblaciones afectadas por la violencia. Este mecanismo se prevé de manera especial para las comunidades afectadas por la ocurrencia de hechos de violencia sistemática”.

Al precisar los actos de reparación integral la Ley agrega lo siguiente:

“Son actos de reparación integral los siguientes:

- La entrega al Estado de bienes obtenidos ilícitamente para la reparación de las víctimas.
- La declaración pública que restablezca la dignidad de la víctima y de las personas más vinculadas con ella.
- El reconocimiento público de haber causado daños a las víctimas, la declaración pública de arrepentimiento, la solicitud de perdón dirigida a las víctimas y la promesa de no repetir tales conductas punibles.

---

<sup>252</sup> Ibid.

- La colaboración eficaz para la localización de personas secuestradas o desaparecidas y la localización de los cadáveres de las víctimas.
- La búsqueda de los desaparecidos y de los restos de personas muertas, y la ayuda para identificarlos y volverlos a inhumar según las tradiciones familiares y comunitarias<sup>253</sup>.

En cuanto a la reparación simbólica, como de las otras reparaciones consideradas por la Ley, ésta previó la conformación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Entre las funciones de la Comisión está la de “recomendar los criterios para las reparaciones de que trata la presente ley, con cargo al Fondo de Reparación a las Víctimas”<sup>254</sup>. Por lo tanto, queda a consideración de esta Comisión, en donde la participación de las víctimas o de quienes las representan es mínima, la forma de proceder en cuanto a la “reparación simbólica” y la “recuperación de la memoria”. Pero, además de esto, en el decreto 3391 del 2006, que reglamenta la ley 975, se “restringe la libertad e independencia de la CNRR para cumplir la función legal de formular criterios para la reparación”<sup>255</sup>. Este decreto introduce en la Ley el concepto de “justicia restaurativa” como el marco referencial para la reparación integral de las víctimas. Sin embargo, este marco referencial parece empujar a las víctimas, o a la sociedad, a un “perdón” ligero de los agentes de violencia.

Por ejemplo, en la reparación colectiva se pretende que la entrega de bienes pueda beneficiar tanto a las víctimas como a los reinsertados, es decir, los victimarios. No se les obliga a la entrega de los bienes que han usurpado y además de eso se les “premia” con el uso de los bienes posiblemente expropiados. El artículo 19, del decreto citado, establece o propone “programas restaurativos” que obligarían a las víctimas a interactuar con sus victimarios sin que haya mediado una real reconciliación, con el supuesto de un perdón efectivo y la no repetición de los hechos<sup>256</sup>. Con esto lo que a la larga puede suceder, como lo afirma la Comisión de Juristas, que la “víctima queda totalmente desprovista de garantías que le permitan una reparación integral”.

---

<sup>253</sup> Artículo 44 de la Ley 975 del 2005.

<sup>254</sup> Artículo 51 de la Ley 975 del 2005.

<sup>255</sup> Comisión Colombiana de Juristas. *Anotaciones sobre la ley de justicia y paz*, 488.

<sup>256</sup> Cfr. *Ibid.*

Surgen ahora las siguientes preguntas:

- ¿Qué es lo que se pretende realmente, introduciendo el concepto de “justicia restaurativa” en la legislación marco?
- ¿Es el enfoque que se le da en el decreto 3391 el adecuado?
- ¿Qué implica la justicia restaurativa en cuanto a la memoria de las víctimas y su reparación integral?
- ¿Cómo iluminan, en este aspecto, las categorías bíblico-teológicas de “memoria” y “víctima”, expuestas en este trabajo?
- ¿Cómo podemos hacer una lectura teológica de esta situación particular de las víctimas en Colombia?

La Comisión de Reparación y Reconciliación no tiene la pretensión, ni el alcance, de ser una “comisión de Verdad”, como ha sido el caso en otras experiencias en procesos en otros países. Aunque puede tener algunos elementos comunes con dichas experiencias, las comisiones de verdad tienen un ingrediente investigativo y buscan el esclarecimiento de las violaciones a los derechos humanos, acaecidos en medio de un conflicto interno<sup>257</sup>; para esto debe contar con la una independencia total de los órganos estatales, cosa que no sucede en nuestro caso como ya lo hemos señalado en la Ley marco 975. Si bien tiene interés por la “verdad histórica” de los hechos, el peso recae en la verdad jurídica; pues está supeditada y enmarcada en el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares y al desenlace que pueda tener éste, estipulando las penas alternativas y la reparación de las víctimas a partir de la confesión de los mismos. La ley no está hecha pensando, en primer término en las víctimas<sup>258</sup>. Por otra parte, en la sentencia de la Corte Constitucional, se definió el derecho a la verdad como “la posibilidad de conocer lo que sucedió e implica la *coincidencia* entre la

---

<sup>257</sup> Cfr. Burneo, “Las comisiones de la Verdad”, 35 ss.

<sup>258</sup> En el momento de estar realizando este trabajo se ha presentado en el Senado de la República una nueva ley, la ley 157, que contempla la reparación integral de las víctimas del conflicto en Colombia como objetivo principal. La aprobación y el alcance de dicha ley será motivo de discusión en lo que corre de este año y confiamos que empiece a cambiar el paradigma de tratamiento de las víctimas en nuestro país.

verdad procesal y la verdad real”<sup>259</sup>. Además declaró la inconstitucionalidad del artículo 25, de la ley 975, y declaró la revocatoria de los beneficios de dicha ley en caso de comprobar la omisión de parte de la verdad, es decir, la falta de coincidencia antes señalada. Sin embargo, aún allí hay gran deficiencia como lo han señalado algunos estudios al respecto.

Entonces, este elemento de la “reparación simbólica”, unido al de “justicia restaurativa”, es pues fundamental a partir de la mirada que se ha venido haciendo a la víctima en este trabajo, es decir, desde la categoría bíblico-teológica de memoria. Se introduce aquí un nuevo elemento, ya presente de alguna forma en el análisis anterior, que es la cuestión de la “justicia”. Una aplicación de la justicia restaurativa no puede dar paso a un “perdón amnésico”, es decir sin memoria, y mucho menos sin que haya una pena que garantice la no repetición de los hechos de violencia y facilite que todo quede en la impunidad. En un texto en donde se compara el aporte de la justicia restaurativa frente a un marco de justicia “transicional”, el abogado Rodrigo Uprimny plantea que un modelo de perdón más acorde con nuestra situación colombiana sería el de “perdones responsabilizantes”, es decir, en donde “la concesión de indultos a quienes hayan participado en el conflicto en calidad de combatientes es plenamente posible...condicionada a una contribución efectiva del victimario a la verdad, la paz y la reparación, que se concretaría en la confesión plena de los comportamientos respecto de los cuales el victimario pretende el perdón parcial”<sup>260</sup>.

Si se entiende bien el concepto de justicia restaurativa, ésta no excluye de plano el ejercicio de la justicia retributiva<sup>261</sup>. El mismo Uprimny reconoce el aporte de la justicia restaurativa como un complemento al marco de una justicia

---

<sup>259</sup> Citado en Comisión Colombiana de Juristas. *Anotaciones sobre la ley de justicia y paz*, 54.

<sup>260</sup> Uprimny, *Justicia Transicional y Justicia Restaurativa*, 230.

<sup>261</sup> El paradigma tradicional de entendimiento de la justicia ha sido el “retributivo” en donde prima el concepto del “crimen como una violación del Estado”, mientras que en paradigma “restaurativo” el “crimen es una violación de personas y de relaciones”. Cfr. Zehr, *Changing Lenses*, 181. Traducción nuestra. Por otra parte, en el paradigma de justicia transicional la “justicia aparece como una exigencia que cualifica de manera importante los procesos transicionales, pero a la vez se ve profundamente determinada por tales procesos” (Uprimny, *Justicia Transicional y Justicia Restaurativa*, 214).

transicional al introducir el elemento del perdón, siempre y cuando se den las circunstancias para ello. En todo caso plantea, este autor, que no sería conveniente que los mecanismos de la justicia restaurativa sustituyan al marco de una justicia transicional, en donde el aspecto retributivo está presente, aunque no es necesariamente el fundamental<sup>262</sup>.

En conclusión, La justicia restaurativa se podría constituir en un principio paradigmático a aplicar en los contextos de reconciliación nacional, combinado con elementos de un marco de justicia transicional, así como en el acompañamiento de las víctimas resultantes del conflicto en su recuperación y reparación “simbólica”. Sin embargo, como se pudo ver por el análisis hecho antes en las leyes marco para el proceso de reinserción de grupos paramilitares, el peligro es desvirtuar dicho paradigma y terminar en una revictimización de las víctimas y en la impunidad frente a los actos de los victimarios. Es aquí en donde encontramos útil la lectura que podemos hacer de estos procesos desde la categoría bíblico-teológica que se ha estudiado, con el propósito de que de nuevas luces a dichos procesos de reparación en nuestro contexto colombiano.

### **3.3. Aporte al contexto colombiano desde la categoría “memoria”.**

¿Cuál sería el aporte de la categoría “memoria” al contexto colombiano con miras a fundamentar una pastoral solidaria frente a la realidad de las víctimas del conflicto en nuestro país?. Ésta sería la cuestión a tener en cuenta ahora, retomando la discusión anterior y a su vez los elementos ya trabajados desde lo bíblico-teológico. Se pueden resumir, en este punto, las preguntas ya intuidas en la parte anterior. Surgen entonces las siguientes inquietudes:

- ¿Cuál sería una lectura crítica, a partir de la categoría bíblico-teológica de memoria, a la Ley 975 y los decretos relacionados?

---

<sup>262</sup> Uprimny, *Justicia Transicional y Justicia Restaurativa*, 229.

- ¿Qué aportaría esta categoría, a los procesos de acompañamiento y reparación a las víctimas en nuestro país?
- ¿Cómo se puede relacionar esta reflexión crítica con las expresiones simbólicas de nuestras comunidades cristianas en medio de este contexto social?
- ¿Cuáles serían algunos de los desafíos, a nuestra práctica cristiana, que surgen de la realidad de las víctimas en nuestro país? ¿Cuál es nuestro papel, como comunidades cristianas, frente a situaciones de revictimización?

Se ha hecho una lectura crítica a la ley 975 y al tratamiento de las víctimas en el proceso de reinserción de grupos armados en nuestro país, contemplado en dicha ley y los decretos relacionados. La crítica se concreta en el uso del concepto de “justicia restaurativa”, el cual no es suficientemente trabajado en el marco de dicha ley y que por lo tanto permitiría la revictimización de las víctimas de los grupos contemplados por la misma. Aunque este concepto podría ser apropiado para el proceso debe ser complementado con una perspectiva integral de justicia que tenga en mente la perspectiva de la víctima y la necesidad de una reparación integral y simbólica, elemento que queda igualmente impreciso en el marco de la ley, así como de la “memoria de la víctima” en una perspectiva de visibilización y trascendencia de su condición.

La justicia, entonces, requiere de la memoria, de la “anámnesis”, se debe procurar entonces un **perdón anamnésico** y no amnésico. Esto implica, lo que ya hemos señalado desde la perspectiva bíblica, una visibilización de la situación de padecimiento e injusticia por la que está pasando la víctima, un anhelo de superación de las condiciones que generan dicho padecimiento y una trascendencia de la condición de víctima al ser considerada como persona y sujeto de derechos. No es suficiente escuchar la voz de las víctimas sino que es necesario tomar acciones concretas en pro de su dignificación y el respeto de sus derechos, a la verdad y a la reparación integral y simbólica. Se hace necesario precisar lo de la reparación simbólica, lo cual es limitado en la ley a la

reconstrucción de la “memoria histórica”, desde la categoría memoria como se ha señalado aquí, en esto nos ayuda el aporte teológico antes realizado.

En Colombia, como en cualquier lugar, la razón anamnética invita a una confrontación con una postura amnésica, a una falsa sanidad del dolor, a un mero recordar de las víctimas, a la mera conmemoración. Invita a la confrontación del poder que causa la victimización y relega al olvido a la víctima, convirtiéndola en héroe, o en “mártir”. Esto implica acciones concretas para dismantelar las diferentes expresiones de violencia y victimización en nuestro país, implica el tratamiento justo y valorativo de las personas que han sido víctimas. No sirve para nada “recordar” a las víctimas si estas siguen siendo victimizadas y no se han reparado sustancialmente sus derechos. La reparación simbólica debe implicar el reconocimiento de las víctimas como un sujeto social y político y por lo tanto un reconocimiento de sus anhelos de justicia y de paz. Esto significa un espacio deliberativo con las asociaciones de víctimas que han ido surgiendo en nuestro país, y con aquellas que no están asociadas, dentro de los estamentos del gobierno y de las organizaciones que están luchando por un proceso de reconciliación en nuestro país. No es suficiente con que se escuche a quienes les representan o que se promuevan sus derechos en una nueva ley, sino a que sean reales protagonistas en la búsqueda de esos nuevos parámetros, un reconocimiento social y político y finalmente un reconocimiento teológico.

### **3.3.1. La víctima como sujeto social y político.**

Se debe ahora precisar un poco más lo que implica esta propuesta que surge del análisis anterior. En primer término se hace necesario cambiar nuestra concepción de la víctima del conflicto. La víctima no es pues “necesaria” para salvaguardar un cierto orden social, no es necesaria para apaciguar otras violencias o para justificar un fin último supremo: la paz. La cuestión de una “víctima expiatoria” a nivel de los procesos culturales, religiosos y sociales está bien documentada en los trabajos de René Girard. Este aporte se puede resumir

así: “Girard argumenta que la reintroducción del orden a un nivel social y cultural involucra una no-consciente intensificación y polarización de la violencia en sí misma - una intensificación y polarización dirigida a una víctima seleccionada al azar”<sup>263</sup>. En palabras del mismo Girard: “las víctimas que sustituyen al blanco real son el equivalente moderno de las víctimas sacrificiales de antaño...Así pues, aunque apenas estudiados en cuanto tales, los fenómenos de chivo expiatorio siguen desempeñando cierto papel en nuestro mundo, tanto desde el punto de vista individual como comunitario”<sup>264</sup>. Este fenómeno es pues lo que se pudo constatar en la situación de violencia en nuestro país con las víctimas del conflicto, según lo que ya se expuso.

Pero nos enfrentamos así a una paradoja en cuanto a la victimización. Como lo expresa Slavoj Zizek:

“El Otro al que hay que proteger es bueno *mientras sigue siendo una víctima* (por eso fuimos bombardeados con fotos de madres, niños y ancianos kosovares indefensos, contando historias conmovedoras sobre su sufrimiento), pero desde el momento en que deja de comportarse como tal víctima y quiere defenderse por sí misma, se convierte de inmediato en otro terrorista/fundamentalista/traficante de drogas...Así pues, el punto crucial es reconocer claramente esta ideología de la victimización global, en esta identificación del propio sujeto (humano) como “algo que puede ser dañado”, la forma de ideología que se adapta al capitalismo global de hoy”<sup>265</sup>.

Esta ideología detrás de la victimización es la que encontramos detrás de algunas expresiones frente a las reivindicaciones de las víctimas del conflicto armado en nuestro país. Uno de los defensores de las víctimas en Colombia y director de una asociación de víctimas, Iván Cepeda, ha sido ya acusado de estar en contra del gobierno y su política de Seguridad Democrática a raíz de una manifestación pública en contra de la extradición de algunos de los jefes paramilitares, de parte del movimiento de víctimas que él preside. Igual suerte de amenazas han tenido que sufrir algunas de las víctimas que se han atrevido a asistir a las audiencias públicas en contra de los jefes de estos grupos y preguntar por sus familiares desaparecidos. Familiares de desaparecidos acompañados por

---

<sup>263</sup> Fleming, *René Girard. Violence and Mimesis*, 47.

<sup>264</sup> Girard, *Veo a Satán Caer*, 202. subrayado nuestro.

<sup>265</sup> Zizek, *El frágil absoluto*, 79-80. Subrayado nuestro.

la Fundación País Libre manifestaban las diferentes amenazas de que habían sido objeto a raíz de su asistencia a las audiencias. Por esta razón dicha Fundación ha tomado a cargo la representación de las víctimas y les aconseja que no asistan a las audiencias.

Estos y muchos otros ejemplos muestran la forma cómo las víctimas no sólo se les revictimiza sino que además se constituyen en un nuevo “enemigo” político cuando pretenden organizarse y reclamar sus derechos. Esta lógica es la que está detrás de muchos procesos, así la ley contemple otra cosa, y decisiones estatales. Queda demostrado como la ley por sí sola no es suficiente para cambiar esta situación y se hace necesario un cambio de política y de perspectiva social y, como se ha dicho, de paradigma. La víctima no puede ser un número más, una estadística, debe ser reconocida como un sujeto de derechos y un sujeto político, debe respetársele su derecho a organizarse para exigirlos, tiene derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación; debe ser tenida en cuenta a la hora de promover nuevas leyes, en la toma de decisiones políticas y debe ser consultada en la forma en que quiere ser reparada en una forma integral. Mientras esto no se dé, difícilmente superaremos el conflicto en el que estamos inmersos, seguiremos en un círculo con nuevas formas de victimización y exclusión, de violencia y de impunidad.

Lo anterior no significa una idealización de la víctima, tal asunto tampoco le permite ser sujeto histórico. La víctima, en este sentido, no es un ser “inocente”<sup>266</sup>; tampoco un ser “culpable” de su desgracia, está inmerso en la complejidad de la vida y de un conflicto, participa en él en forma consciente o inconsciente. Es más, muchas veces se puede constituir en un “victimizador” al hacer uso de la violencia para hacer valer sus derechos. También es visto por el otro como un “enemigo”, el cual a su vez ve a éste como su “enemigo”, o por lo menos como su victimizador. En algunos casos la víctima es victimizada a raíz de su compromiso social o

---

<sup>266</sup> Reyes Mate define así la víctima, desde una perspectiva moral, como “inocente”, Cfr. Mate, “En torno a una justicia anamnética”, 100.

político. En otros casos por la sospecha de ser ayudador del bando contrario o para ser objeto de escarmiento a una población o grupo social. En este sentido no hay víctimas “inocentes”, por lo menos desde la perspectiva del victimario, sino sencillamente víctimas en el sentido de que son personas vulneradas en sus derechos, principalmente el derecho a la vida con dignidad, y por lo tanto deben ser tratadas con justicia, reparadas, y no deben seguir siendo victimizadas.

Se dijo antes que la víctima es el resultado del mal ejercicio del poder; tanto político, como social y religioso. La presunción de inocencia, no es pues el criterio por el cual se debe respetar el derecho del otro, se le respeta por ser “otro (a)”, por ser persona, por ser sujeto histórico. Algunas veces la víctima es una persona comprometida social y políticamente; y si no, hay que “convertirla” en ello. Pero regularmente para las organizaciones sociales, para los partidos políticos y aún para la iglesia, las víctimas son “seres pasivos” a los cuales hay ahora que defender. Algunas veces habrá que hablar por ellas, pero fundamentalmente hay que hablar con ellas y dejar que ellas hablen.

Se ha propuesto también esta mirada para la experiencia de Jesús, y de su legado a sus discípulos y discípulas, desde la lectura de una teología política y desde la “razón anamnética”. Jesús no es una “víctima inocente” para sus victimarios, es el resultado de su “cálculo” social y político. Caifás, sumo sacerdote judío, lo expresó bien: “no se dan cuenta de que es mejor para ustedes que muera un solo hombre por el pueblo y no que perezca toda la nación” (Jn 11.50, NVI). Cuando Jesús les pide a sus discípulos y discípulas que hagan memoria de él, no les está meramente pidiendo que le recuerden, y recuerden su muerte como el sacrificio expiatorio necesario, sino que no olviden que fue victimizado, en nombre de Dios, y que al hacerlo detengan nuevas victimizaciones en nombre de Dios. El horizonte que plantea Jesús es pues ese, como ya se ha señalado en el análisis bíblico, el del Reino de Dios en donde no habrá más víctimas, ni inocentes ni culpables, en donde no es necesario el sacrificio ni el autosacrificio.

Se puede notar este cambio de realidad social en los versículos posteriores a la Cena Pascual, en el texto lucano: “Los reyes de los no judíos los dominan, y los que ejercen autoridad sobre ellos se llaman así mismo benefactores (*εὐεργεταί*<sup>267</sup>) . . . Al contrario, el más importante entre ustedes debe ser como el menos importante, y el que manda como el que sirve” (Lc 22.25-26, NVI). El llamado de Jesús a la comunidad de discípulos y discípulas es para que no haya más víctimas en el nombre de Dios ni de ningún poder, para que anhelan el Reino de Dios sin víctimas y para esto usa la figura de la mesa, de la comensalidad: “para que coman y beban a mi mesa (*τραπέζης*) en mi reino” (Lc 22.30a, NVI). Las diferentes expresiones, ya estudiadas en el análisis bíblico, tienen que ver con este horizonte, con este anhelo. El cumplimiento de este horizonte, del cual había hablado Jesús en la cena, se concretaría entonces en un mundo con justicia para las víctimas y más aún en un mundo sin víctimas<sup>268</sup>. Sin embargo, es necesario precisar qué tipo de justicia necesitan y deben buscar las víctimas del conflicto en nuestro país, no tan sólo las víctimas de los grupos paramilitares sino las de los diferentes actores involucrados en dicho conflicto. Conforme a lo que ya se ha dicho debe ser una justicia restaurativa, anamnética y utópica.

### **3.3.1.1. Justicia Restaurativa.**

Esto en la medida en que propugna por una reparación integral de las víctimas sin detrimento, como ya se ha expuesto, de la penalización de los actos victimarios. La justicia restaurativa, entonces, implica fundamentalmente un cambio de paradigma, pues la mirada debe ser desde las víctimas y no desde el victimario. Howard Zehr y Harry Mika<sup>269</sup> hacen una presentación de los principios de la justicia restaurativa, que se pueden adaptar en el siguiente esquema, teniendo en mente el marco de una justicia transicional en Colombia. Los

---

<sup>267</sup> Literalmente “el que hace bien”. Inicialmente la forma en que se reconocía a los *patres familiae* en el Imperio Romano, luego la forma como algunos senadores y emperadores se hicieron llamar. Cfr. Míguez, *No como los otros, que no tienen Esperanza*, 61 ss.

<sup>268</sup> Se podría hacer un paralelo con la expresión en Ap 21.4: “Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor porque las primeras cosas ya pasaron” (NVI)

<sup>269</sup> Zehr, *El Pequeño Libro de la Justicia Restaurativa*, 79 ss.

principios fundamentales se han mantenido pero, en algunos casos, se han adaptado los principios generales y las consecuencias prácticas al contexto colombiano, según la complejidad del mismo. Hay que tener en cuenta que el paradigma restaurativo ha sido probado más en situaciones interpersonales que en situaciones colectivas, a excepción tal vez del caso sudafricano<sup>270</sup>.

Principios fundamentales	Principios generales	Consecuencia prácticas
1. El crimen es visto como una ofensa contra las personas y las relaciones interpersonales.	1.1. Las víctimas y la comunidad necesitan ser restauradas.  1.2. El proceso de reparación incluye víctimas, victimarios y comunidad.	1.1.1. Se incluyen las víctimas directas, las familias y los miembros de la comunidad que les rodea. 1.1.2. Las relaciones afectadas deben ser tenidas en cuenta y tratadas. 1.1.3. La restauración debe ser un “continuo” de respuestas a los daños y a las necesidades experimentadas por víctimas, victimarios <sup>271</sup> y comunidad. 1.2.1. Tiene en cuenta la participación de todas las partes, principalmente de las víctimas, para la búsqueda de la restauración, reparación y prevención de nuevos hechos. 1.2.2. El Estado y las diferentes instancias sociales cumplen el rol de investigar los hechos, facilitar el proceso, vela por la seguridad de las víctimas. 1.2.3. El Gobierno no se presenta como víctima. Por el contrario reconoce cuando ha sido negligente o partícipe en los hechos y es solidario en la reparación de las víctimas.
2. Los hechos dan origen a obligaciones y responsabilidad es de parte de los victimarios como del Gobierno y de la sociedad en general, aunque no en la misma proporción.	2.1. De parte de los victimarios su obligación es reparar los daños en la medida de lo posible a través de la indemnización como de la declaración de la verdad de los hechos. 2.2. La obligación del Estado, como de la sociedad, apunta hacia las víctimas como hacia los victimarios.	2.1.1. Las víctimas tienen el derecho de participar en la definición de las obligaciones y responsabilidades del victimario como del gobierno y de la sociedad en general. 2.1.2. Los victimarios tienen la oportunidad y la responsabilidad de reconocer el daño ocasionado y tomar acciones para la reparación integral de las víctimas. 2.1.3. Debe haber mecanismos que obliguen a los victimarios para aceptar sus responsabilidades en caso de no hacerlo voluntariamente. 2.1.4. Las obligaciones hacia las víctimas son prioritarias por sobre las sanciones, pero no las sustituyen. 2.1.5. Los victimarios pueden participar activamente en las iniciativas destinadas a atender sus propias necesidades siempre y cuando no afecten las decisiones anteriores. 2.2.1. El Estado como la sociedad tienen la responsabilidad de apoyar y ayudar a las víctimas en sus necesidades de reparación. 2.2.2. El Estado, la sociedad y comunidad involucrada deben velar por el bienestar de las víctimas y la superación de las condiciones que generaron los hechos. 2.2.3. El Estado como la sociedad deben apoyar las iniciativas para definir las obligaciones de los victimarios, así como los procesos de penalización y futura reinserción a la vida civil.
3. La Justicia Restaurativa busca subsanar y reparar los	3.1. Las necesidades de las víctimas y sus derechos son	3.1.1. La seguridad de las víctimas es una prioridad en el proceso. 3.1.2. Las víctimas adquieren mayor capacidad de decisión al maximizar sus aportes y su participación en la definición de las necesidades y de los resultados esperados.

<sup>270</sup> A cerca de esto Cfr. Uppimny, *Justicia Transicional y Justicia Restaurativa*, 217ss.

<sup>271</sup> El texto usa el término “ofensores”.

<p>daños causados a las víctimas como a las comunidades involucradas.</p>	<p>el punto de partida para la reparación y superación de los hechos.</p> <p>3.2. La justicia como proceso maximiza las oportunidades para el intercambio de información, diálogo y el acuerdo mutuo.</p> <p>3.3. Se toman en cuenta las necesidades del victimario y sus capacidades reales para la reparación.</p> <p>3.4. La sociedad y comunidad se apersonan del proceso de justicia.</p> <p>3.5. La rama judicial y los estamentos sociales pertinentes están atentos a las consecuencias del proceso, ante los hechos como ante las víctimas.</p>	<p>3.1.3. Los victimarios participan en el proceso personalmente y en la reparación de los daños.</p> <p>3.1.4. El Gobierno reconoce cuando ha sido participe o ha permitido los hechos y es solidario en la reparación, si es necesario.</p> <p>3.2.1. Cuando sea posible se pueden dar encuentros directos, pero es preferible usar otras formas de intercambio que no pongan en peligro a las víctimas.</p> <p>3.2.2. Las víctimas tienen el rol principal en la definición de las pautas y condiciones del intercambio con los victimarios.</p> <p>3.2.3. Los acuerdos de reparación no pueden ir en detrimento de las víctimas.</p> <p>3.3.1. Se deben dar oportunidades de expresión de culpa de parte de los victimarios como de perdón de parte de las víctimas cuando ellas lo quisieren.</p> <p>3.3.2. Los victimarios han de ser reintegrados a la vida civil en la medida en que han colaborado con la reparación efectiva de las víctimas y han dicho la verdad de los hechos.</p> <p>3.3.2. Se han tenido en cuenta las personas que han colaborado con los victimarios para reparar a las víctimas como para ser responsabilizados por los hechos.</p> <p>3.3.4. Los victimarios reciben el apoyo y el respeto al debido proceso, de parte del gobierno como de la sociedad en general.</p> <p>3.3.5. Se valora el cambio de postura por parte de los victimarios más que una posición de mero sometimiento a la penalización o a los condicionamientos de la ley.</p> <p>3.4.1. La sociedad como la comunidad afectada son involucrados activamente en el proceso.</p> <p>3.4.2. Se tienen en cuenta los recursos de la comunidad en el proceso, las diferentes organizaciones sociales y su acumulado histórico.</p> <p>3.4.3. A partir del proceso se estimulan cambios en la sociedad en general y en las comunidades afectadas con el propósito de no repetición de los hechos, la efectiva atención de las víctimas y la adecuada reinserción de los victimarios a la vida social.</p> <p>3.5.1. Supervisan el proceso para que sea llevada hasta el final y se cumplan efectivamente los compromisos.</p> <p>3.5.2. Se da a todas las partes el apoyo necesario en el proceso y las oportunidades necesarias evitando las discriminaciones raciales o de género y garantizando el rol de todas las víctimas en el proceso.</p> <p>3.5.3. Se usan de igual forma los acuerdos de tipo coercitivo, disuasivo o restrictivo con aquellos de corte restaurativo.</p> <p>3.5.4. Se deben contrarrestar las consecuencias inesperadas del proceso como el mal uso de los procesos restaurativos, la revictimización, el no cumplimiento de los compromisos, el descubrimiento de nuevos hechos, la orientación desmedida hacia los victimarios o la expansión del alcance de los medios de control social y nuevas leyes.</p>
---	--	---

A pesar de que el paradigma de la justicia restaurativa es más aplicable a situaciones interpersonales y a situaciones de delitos comunes, se puede ver

cómo sus principios pueden ser aplicados, y ampliados a situaciones colectivas y más complejas, combinándolos con los elementos de un paradigma transicional. Lo planteado aquí no pretende ser definitivo sino un punto de partida en la discusión y en la búsqueda de una salida con justicia al conflicto en Colombia y una lectura crítica de las leyes marco de los procesos de reparación de víctimas en Colombia.

### **3.3.1.2. Justicia Anamnética.**

En la medida en que resalta el papel de la “razón anamnética”, frente a las formas de amnesia cultural, como forma de “memoria peligrosa” y provocadora. No se trata entonces de “hacer memoria de las víctimas” sino de lo que dicha memoria provoca e implica en nuestra sociedad. Es importante el registro histórico, los monumentos y los actos que traen a la memoria las víctimas de nuestro conflicto pero no es suficiente, allí no se agota dicha tarea. La justicia anamnética implica, como ya se ha mencionado, la visibilización tanto como la dignificación-reconocimiento de las víctimas como personas y sujetos sociales e históricos.

Nuestra sociedad debe reconocer como legítima la organización de las víctimas, las peticiones y demandas así nos parezcan exageradas. Las víctimas que se organizan y luchan por sus derechos no pueden ser señaladas, ni revictimizadas, como está sucediendo en nuestro país. La justicia anamnética, memoria para algunos, se constituye en una nueva forma de interpretar la realidad, tanto pasada como presente, una “nueva hermenéutica”. De hecho, muchos de los esfuerzos contemporáneos en la hermenéutica bíblica apuntan a rescatar el texto como una expresión de las víctimas<sup>272</sup>. Jon Sobrino al trabajar el problema hermenéutico de la Resurrección en el Nuevo Testamento, tanto de Jesús como de los justos, expone que el “punto esencial de lo que está

---

<sup>272</sup> Hay ejemplos de esto desde el movimiento bíblico latinoamericano como los estudios de Pablo Richard y Elsa Tamez en Costa Rica, Néstor Míguez en Argentina, Carlos Mesters en Brasil entre otros (as).

implicado en la “resurrección de los muertos” (es) la justicia de las víctimas”<sup>273</sup>. Igualmente lo expresa Metz: “la esperanza en la resurrección de los muertos es expresión de un anhelo de justicia universal que será dispensada por el poder de Dios”<sup>274</sup>

Las víctimas, en un sentido amplio como realidad negativa de la historia, se constituyen en criterio hermenéutico tanto de la realidad como del texto bíblico: hablar hoy de resurrección y esperanza es hablar de justicia para las víctimas que, al igual que Jesús, son causadas por el abuso del poder y la violencia entre los seres humanos. Estas “resurrecciones parciales en la historia”, como las llama Sobrino, son “señales” de la resurrección final que anhelamos y que prometió Jesús, señales del Reino como realidad intrahistórica<sup>275</sup>. Como se expresó antes: para trascender la condición de víctima es necesario tomar en serio su visión de la vida y recuperar su existencia como sujeto de derechos y con dignidad. Una de las cosas que más duele a una víctima es el sentirse rechazado, excluido. Prefieren decir que no son víctimas, deben negar su condición con su condición de víctimas, y aún sus derechos, para sobrevivir y tener un trato medio digno. En un diálogo informal con víctimas en la Fundación Mencoldes<sup>276</sup> una de ellas expresaba: “Para mí, ser víctima del conflicto armado ha significado miseria, dolor, rechazo, confusión y hasta desintegración con la familia (...) donde vivía llevaba una vida digna”. Otra decía: “ser víctima es una mancha”. Es una mancha que difícilmente se quita, que se tiene en la piel y se siente en lo profundo. Qué les hace sentirse “indeseables”, que estorban y que debían ser ocultados ante los ojos de una comunidad que pregunta por las víctimas.

La víctima del conflicto ve la vida de otra forma, la interpretan de manera diferente. La vida se convierte en una lucha por sobrevivir y mantener la

---

<sup>273</sup> Sobrino, *La Fe en Jesucristo*, 83.

<sup>274</sup> Cf. Metz, *Memoria Passionis*. 150-151.

<sup>275</sup> Cfr. *Ibid*, 95-96.

<sup>276</sup> Fundación Menonita para el Desarrollo.

esperanza a pesar de todo, se convierte en un anhelo de justicia, a veces de venganza, ante quienes les han violentado, en desconfianza frente a los estamentos estatales y las organizaciones, y a veces en desesperanza, se pierden la fe y las fuerzas, se ve a Dios distante y ajeno. Sin embargo, surgen como de las cenizas, resisten y luchan, vuelven a creer y a confiar. Pero lo cierto es que ya no se es el mismo (a), se es diferente. Para estas víctimas ha sido importante encontrar una comunidad de escucha y apoyo, les devuelve su valor y les impulsa a seguir luchando. Ya se ha mencionado el sentido de la comunidad anamnética en la esfera de Jesús, se es comunidad en la “memoria” con la víctima, cuando se le acompaña y se le dignifica como persona, cuando se le orienta y se lucha a su lado. Reyes Mate en un artículo sobre la justicia anamnética menciona los siguientes elementos a tener en cuenta<sup>277</sup>:

- Una comprensión de la justicia que desborde los límites estrechos del tiempo y el espacio, que tenga una nueva sensibilidad frente a los crímenes y hechos del pasado y la responsabilidad que cabe en la actualidad frente a los mismos.
- Entender la justicia como respuesta a la injusticia y el sufrimiento humano, partiendo de la experiencia de injusticias procesada por la humanidad en la historia. Retomando el sufrimiento como “la clave de lo que realmente somos”<sup>278</sup>.
- Descubrir que hay dos visiones de la realidad: la de los vencedores y la de los vencidos. En la “tradición de los oprimidos”<sup>279</sup> lo que se propone como excepción se ve como regla, la violación de sus derechos. Se debe superar, entonces, un equivocado concepto de igualdad cuando se trata de los seres humanos en concreto y en sus circunstancias de vulnerabilidad y exclusión. La respuesta, concluye, a la “desigualdad histórica” no es el igualitarismo sino la “memoria” que hace posible la “singularidad” ante lo justo. El papel

---

<sup>277</sup> Mate, “En torno a una justicia anamnética”, 105 ss.

<sup>278</sup> Citando a Hermann Cohen. Cfr. Idid, 108.

<sup>279</sup> Citando a W. Benjamín. Cfr. Ibid.

de la memoria, entonces, es devolvernos la mirada del oprimido y ver el mundo con sus ojos.

Esta justicia anamnética significa, nuevamente, poner a la víctima como “referencia fundamental” y no como mero apéndice. La cuestión clave, como lo expresa Reyes Mate, es saber si esta memoria es capaz de “hacer justicia” a las víctimas, es decir, que no se quedará en mero recuerdo, en un hermoso “monumento”, en las estadísticas de las Ong’s o en las oraciones de los (as) creyentes. Nuevamente, no se quiere decir que estas cosas no sean necesarias y convenientes en un momento dado, pero sí que son insuficientes y, muchas veces, hirientes. Este sería un primer aporte a los procesos de acompañamiento y reparación a las víctimas en nuestro país.

### **3.3.1.3. Justicia Utópica.**

Se debe completar la visión de la justicia con el elemento utópico pues ninguna justicia es total, no habrá una reparación plenamente satisfactoria para la víctimas, siempre hay elementos, heridas que van a quedar supeditadas al paso del tiempo. Tampoco habrá leyes totalmente satisfactorias y gobiernos que las apliquen. Por estas razones habrá que tener en mente que hay “un más allá” por esperar y luchar mientras estemos aquí. Fue la expectativa de Jesús en el contexto de la Cena al expresar, como ya lo hemos mencionado, su anhelo de “comer y beber” en el Reino. No esperaba mucho del poder político y religioso que le condenaba, pero sí de su comunidad para que le memorizara y al hacerlo anhelara dicha “justicia utópica”. De alguna forma, Pablo lo retoma en su llamado a la comunidad en Corinto cuando expresa que: “cada vez que comen este pan y beben esta copa, proclaman la muerte del Señor hasta que él venga” (1 Cor 11.26. NVI).

Hay un horizonte escatológico y utópico que no se puede olvidar en el contexto de la tradición cristiana en torno a la Cena Pascual, como ya se ha

mencionado. Este horizonte implica un realismo, y no un escapismo, frente a la cuestión presente de la justicia y el poder. Implica que todo logro real y concreto será siempre parcial frente a un anhelo por una justicia plena. Esta justicia plena sería la ausencia de las víctimas y por lo tanto de la violencia que provoca el abuso del poder en cualquiera de sus expresiones y niveles: personal, interpersonal, organizacional y político. Una sociedad sin violencia y sin víctimas, ésta es la utopía, la “tierra sin males”<sup>280</sup>.

Sin embargo, este horizonte utópico se hace necesario recordarlo continuamente, de allí que cabe el aspecto narrativo en el diario vivir de la comunidad y de la sociedad en general. A esto debe apuntar lo que se ha llamado, pero que poco se ha precisado, la “reparación simbólica” de las víctimas. La comunidad cristiana tiene la ventaja de usar el símbolo más que la sociedad en general, pero a su vez tiene el problema de que lo ha despojado de su horizonte utópico y por lo tanto de su fuerza social. En últimas, el símbolo es algo que convoca y no sólo evoca, es lo que mueve a una comunidad a actuar y no sólo a contemplar. La fuerza del símbolo está en su horizonte utópico y anamnético.

Entonces, para precisar la relación entre el signo y el símbolo, los signos no son intrínsecamente símbolos, son un fenómeno social que surge de la vida como un esfuerzo de la sociedad y alcanza una validez solamente dentro de esa sociedad. Los signos tienen la capacidad de asumir un *poder simbólico*. La semiótica apunta a esto, el símbolo cumple un papel social importante al dar sentido a la vida de una comunidad y a las personas que la conforman. Al respecto Chandler menciona tres funciones del signo-símbolo<sup>281</sup>, las cuales se pueden entender así:

- Una función ideacional en donde se representan, en un sentido referencial o pseudo-referencial, los aspectos del mundo de las experiencias de un sistema

---

<sup>280</sup> La expresión viene del poeta, obispo y teólogo Pedro Casaldáliga.

<sup>281</sup> Chandler, *Semiótica para principiantes*, 40.

particular de signos. Lo que se podría llamar también una función ideológica o de producción de sentido.

- Una función interpersonal que busca proyectar las relaciones entre el productor de un signo y el receptor/reproductor del mismo. Se podría llamar también una función comunitaria y relacional.
- Una función textual que busca formar textos, conjuntos de signos que son coherentes, tanto internamente como dentro del contexto en que y para el cual fueron producidos. Podríamos llamar una función mítica o narrativa.

Esto significa que una reparación simbólica de las víctimas, que responde a la necesidad de una justicia utópica, implica por lo menos tres cosas, que se desprenden de las funciones antes mencionadas:

- Restaurar a las víctimas en su entorno simbólico, es decir, a partir de sus propias creencias y referencias culturales. Esto implica un respeto por los elementos culturales de las víctimas y una serie de acciones que los tomen en cuenta.
- Restaurar a las víctimas dentro de su entorno comunitario. Las víctimas han sido “desarraigadas” física y culturalmente de su entorno. Necesitan nuevamente de su comunidad familiar y social para su restauración.
- Recoger sus narraciones, sus historias de vida, permitir que las escriban o las cuenten, escucharlas y difundirlas. Las víctimas necesitan contar sus historias y la sociedad necesita escucharlas. La recuperación de la memoria histórica debe incluir sus historias de vida y sus relatos.

Se puede, entonces, concluir que la reparación simbólica de las víctimas implicaría mucho más que el recuerdo de las víctimas, implicaría recuperar el entorno simbólico que han perdido las víctimas, por lo menos parcialmente. Las víctimas del conflicto en Colombia, en su mayoría, han tenido que dejar sus lugares de vivienda y de trabajo para salvaguardar sus vidas. En este momento Colombia ocupa el primer lugar en desplazamiento interno según las Naciones

Unidas. Retornar para la mayoría de ellas sigue siendo un anhelo no sólo para recuperar sus tierras y bienes sino también su identidad y, por lo tanto su entorno simbólico. Por lo tanto la reparación simbólica debe tener en cuenta los símbolos que les son propios a las personas y a sus comunidades en todas las acciones en que se emprenda con las víctimas, todo acto público a favor de ellas debe contar con los símbolos propios de su región y sus creencias. Esto se hace más importante si se trata de grupos étnicos definidos como indígenas y afrodescendientes. Pero es aplicable y necesario con toda persona y comunidad particular, pues no pensamos igual en la ciudad que en el campo de donde vienen la mayoría de las víctimas en nuestro país.

Finalmente la memoria histórica debe considerar la reconstrucción narrativa de los hechos a partir del relato mismo de las víctimas, por más doloroso que sea son ellas en primer término quienes deben contar y narrar las cosas. En nuestro país son los victimarios quienes están teniendo la “palabra” en este sentido, son ellos quienes relatan los hechos y en últimas son ellos los que siguen escribiendo la historia.

### **3.3.2. La víctima como “lugar” teológico.**

Se ha planteado, con anterioridad, la dimensión narrativo-celebrativa de la anámnesis en donde confluye el pasado, presente y futuro de la comunidad anamnética, la comunidad que memoriza. Esta comunidad también celebra, es decir, actualiza e interpreta dicha memoria como una fuente de fe y esperanza. Al hacerlo la comunidad tiene un horizonte anterior y posterior que le enmarca y le conecta con lo que memoriza. Cuando memoriza la experiencia de las víctimas, a la vez actualiza y hace suyo el anhelo de superación de la situación que victimiza. En algunos momentos y circunstancias esta dimensión se puede constituir en un canal de resistencia, *memoria liberationis*, para una comunidad, como lo ha atestiguado la historia de la iglesia.

Se hizo mención, en el anterior capítulo, de las tres tendencias alrededor de la celebración eucarística, en el contexto de la reforma protestante. En este contexto surgió el movimiento “sacramentista”, en medio de la disputa entre la interpretación sacramental y la simbólica de la Cena Pascual de Jesús. En palabras de Juan Driver: “El Sacramentismo despojaba a la Eucaristía de su dimensión sacrificial, otorgándole un carácter conmemorativo y simbólico de la comunión vivida en el cuerpo de Cristo”<sup>282</sup>. Se ha señalado cómo la perspectiva simbólica, que desemboca en la memorial, planteó la celebración de la eucaristía como “una cena conmemorativa que proclama un compromiso de fe y amor entre Cristo y su pueblo” y no “un rito de expiación repetido indefinidamente”<sup>283</sup>. Esta confrontación llevó a muchos y muchas al martirio, la cuestión no era sólo doctrinal, éste es un aspecto; va más allá, pues se trataba de la anámnesis de Cristo como víctima del poder, como lo eran aquellos y aquellas que abrazaban una fe diferente a la oficial y que luchaban por sus reivindicaciones como campesinos explotados en la Europa Medieval. De hecho, como lo constata Driver, fue un movimiento de corte popular y de “gente común”<sup>284</sup> que resistía, ahora desde la fe, a las condiciones de victimización social a las cuales eran sometidas. Esto desemboca, como ya también se mencionó, en un rito, con “sentido testimonial”, que invitaba no sólo a recordar el sacrificio de Cristo sino al compromiso del creyente con su comunidad y con la enseñanza de Jesús. Luego, el movimiento anabautista<sup>285</sup> continuó con esta perspectiva sacramentalista y enfatizó en su carácter memorial, como ya se expuso. Esto le costó la vida a muchos de sus miembros, fundamentalmente tejedores, pequeños mercaderes, campesinos, pescadores y mujeres<sup>286</sup>, quienes estaban convencidos de seguir a Jesús en este aspecto, como en otros. Menno Simons, de quien se hizo mención en el capítulo anterior, escribía sobre las comunidades anabautistas diciendo: “sirven a sus semejantes, no sólo con su dinero y sus bienes, sino también siguiendo el ejemplo de su Señor, (...) con su vida y sangre...Nadie entre ellos es

---

<sup>282</sup> Cfr. Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia*, 183. subrayado nuestro.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid. p. 184.

<sup>285</sup> Literalmente rebautizadores.

<sup>286</sup> Driver, *La Fe en la Periferia de la Historia*, 192.

mendigo”<sup>287</sup>. Al cuestionar la conducta de ciertos predicadores, Católicos como Protestantes, frente a los pobres y víctimas de su época, Simons expresa: “¿Dónde está el poder del Evangelio que ustedes predicán? ¿Dónde está la cosa significada en la Cena que ustedes administran?...Deberían avergonzarse de su cómodo Evangelio y su estéril fracción del pan, (...) han sido incapaces de emplear su evangelio y sacramentos para quitar de las calles a sus miembros pobres y necesitados”<sup>288</sup>.

Esta dimensión memorial y testimonial de la celebración de la Cena Pascual, que se relacionó con la teología política y que por lo tanto se amplía a diferentes tradiciones cristianas hoy, se constituye en el núcleo narrativo-celebrativo de un compromiso con las víctimas de hoy, como de ayer, y en la construcción de un mundo sin víctimas. Para ello ha tenido que pensar la muerte de Jesús desde otra perspectiva, una no-autosacrificial, aunque sea en forma incipiente. La muerte de Jesús obedece entonces a su compromiso con los excluidos de su época y en su decisión de confrontar el poder que les victimiza. Esto no significa que Jesús no sea víctima, claro que lo es; pero no es víctima “deseada por Dios” o autosacrificial, sino como consecuencia de su obediencia al Padre y su compromiso con el Reino.

En este sentido, Jesús es el primer mártir, testigo, de todos (as). Entonces, celebrar la Cena Pascual para “memoria de Jesús” es también celebrarla para “memoria” de las víctimas y principalmente las víctimas del poder. Se podría formular, como lo hace Jon Sobrino en torno a la resurrección, que la “realidad-símbolo” de la Cena Pascual o eucaristía, no sólo consiste en la búsqueda de superación de la condición de injusticia y opresión sino de la muerte y la cruz<sup>289</sup>, es decir, de la victimización de Jesús y de todo ser humano. Esto implica, como concluye el mismo Sobrino, una “praxis que intenta hacer en pequeño, (...) lo que

---

<sup>287</sup> Citado en Ibid, 193.

<sup>288</sup> Citado en Ibid. Subrayado nuestro.

<sup>289</sup> Cfr. Sobrino, *La Fe en Jesucristo*, 96.

hace el mismo Dios: bajar de la cruz a la víctima Jesús<sup>290</sup>. En este sentido, es una praxis que rechaza la victimización de los seres humanos y se solidariza con la víctima del poder social, político y religioso.

Por lo tanto, la celebración de la Cena Pascual implica un tomar partido por esta praxis en un contexto comunitario. Debe traer a la memoria las víctimas que se han producido en nuestro contexto, debe nombrarlas si fuera posible, debe darles cabida en dicha celebración. Al tomar el pan y la copa, podríamos tomar y nombrar nuestras víctimas a la vez que nombramos a Jesús, debemos visibilizarlas y dignificarlas. También compartir dicha celebración con ellos y ellas y al hacerlo comprometernos con su causa y con su dolor, solidarizarnos con su situación y luchar para que no haya más víctimas y para que sean restaurados (as) por nuestra sociedad. Nuestra celebración de la Cena o eucaristía puede entonces ser el momento de “memorizar” a las víctimas de nuestro país y de repararles simbólicamente, por lo menos en el contexto de nuestras comunidades, pueden ser invitadas a ser parte de la comunidad compartiendo ese símbolo con la comunidad que les acoge como víctimas y se solidariza con ellas.

Finalmente, la presencia de las víctimas se convierte en motivo de reflexión teológica, en la comunidad anamnética, al ser escuchadas en torno a la celebración de la fe, en sus testimonios de vida, que pueden ser parte de dicha celebración, o de momentos de reflexión de la comunidad. Al ser su espiritualidad valorada y enriquecida con la de la comunidad, igualmente la de ésta se enriquece. La comunidad ve a la víctima como un desafío a su fe y a su praxis cristiana y esto lo plasma en su celebración, especialmente en su celebración pascual o eucarística como celebración anamnética por excelencia. Esta es la “anámnesis cúlta” de la cual se había hablado en el capítulo anterior. Esto implica que la celebración Pascual puede tener dos niveles de significación:

- Un primer nivel sería el de Jesús y su propia realidad de víctima del poder.

---

<sup>290</sup> Ibid, 93.

- Un segundo nivel sería el de las nuevas víctimas en la historia de la humanidad.

Ambos niveles formarían parte del **culto anamnético** en la medida en que Jesús y las víctimas comparten un mismo horizonte: el Reino de Dios, en el contexto de la comunidad cristiana, y un mundo sin víctimas, en el contexto social amplio. En este sentido las nuevas experiencias de padecimiento como las de liberación son incorporadas en la anámnesis de la comunidad cristiana y en este sentido son parte de su nueva praxis y de su experiencia salvífica. Para esto es necesario un “salto” teológico importante, que ya se ha mencionado, entender que la muerte de Jesús no se constituye en el autosacrificio deseado o animado por el Dios-Padre sino en el resultado de su compromiso con el Reino de Dios. El resultado, o dimensión salvífica, de la muerte de Jesús está en su actitud ante quienes le llevaron a la muerte, ante el poder que le victimiza, una actitud de no-venganza y no-violenta, y perdona a pesar de que podía condenar. De esta manera Jesús nos confronta con el pecado fundamental: el hacer del otro o la otra una víctima o el dejar que sea victimizado. Y nos salva en la medida en que confesamos y renunciamos a dicho pecado. Las víctimas hoy, igualmente, pueden asumir este mismo camino de Jesús y la comunidad ha de acompañarles en este caminar; para ello la comunidad debe volverse a la víctima, debe asumirla como su “prójimo”, tal como lo hizo el Samaritano del relato lucano. De igual forma, si entendemos la muerte de Jesús como una muerte necesaria para la salvación de la humanidad, igualmente entendemos las nuevas víctimas del poder como “necesarias” y justificadas. El victimario justifica su acción por diferentes razones personales, políticas o religiosas, la entiende como necesaria para terminar con el “enemigo”. En muchos casos las víctimas expresan haber sido señaladas como terroristas, guerrilleros o paramilitares por sus victimarios.

Ya se ha señalado cómo la teología de San Anselmo “sustentó” una lectura autosacrificial de la muerte de Jesús. Si bien San Anselmo no “culpa” a Dios por dicha muerte, sí plantea que Jesús mismo asume su muerte necesaria para salvar

la humanidad así como satisfacer el “honor” de Dios y su justicia<sup>291</sup>. Según Weaver el lenguaje usado por San Anselmo refleja el contexto de la edad feudal, el honor tenía que ver con el *status*, “el honor fue esencialmente un lazo social con el cual se mantenían todos los rangos de la sociedad en su debido lugar”<sup>292</sup>. En este sentido, era necesaria la muerte de Jesús para mantener el orden de toda la creación y el lugar de Dios en él. La muerte de Jesús, concluye el autor, fue entonces una muerte voluntaria y libremente ofrecida por la salvación de la humanidad<sup>293</sup>. Desde otra perspectiva, pero con iguales resultados, lo entendieron quienes llevaron a Jesús a la muerte, según se ha comentado desde la teología política. Su muerte era necesaria para conservar el orden social.

Entonces, entender la muerte de Jesús desde una perspectiva no autosacrificial es plantear que su muerte revela lo perverso del poder, social, militar, religioso y político, que se fundamenta en la violencia y la victimización de los seres humanos, sea cual fuere su condición o su justificación, tal mecanismo es pues funesto y pecaminoso a los ojos de Dios. Por el contrario, Dios se solidariza con Jesús en su muerte y le reivindica como la víctima injusta e innecesaria, el “justo” victimizado, al levantarlo de la tumba y de la muerte. El texto lucano, como los otros Evangelios, terminan con este parte de “victoria”: “Esto es lo que está escrito-les explicó- que el Cristo padecerá (*παθειν*) y resucitará (*αναστηναι*) de entre los muertos al tercer día”<sup>294</sup>. La resurrección se plantea como la antítesis de la victimización de Jesús y el reconocimiento de parte de Dios del “justo” injustamente sacrificado. “La resurrección de Jesús, concluye Sobrino, apunta al futuro, lo cual exige que la realidad, en sí misma, aparezca como promesa y apunte anticipadamente a él”<sup>295</sup>. En otra forma, pero apuntando a lo mismo, lo expresa Moltmann, “los seres humanos viven no sólo de tradiciones, sino también de anticipaciones (...) Una *anticipación* es una prueba, un signo de

---

<sup>291</sup> Cfr. Weaver, *The nonviolent Atonement*, 188 ss.

<sup>292</sup> Citado en *Ibid.* p. 194.

<sup>293</sup> Cfr. *Ibid.* p. 191.

<sup>294</sup> Lucas 24.46. NVI.

<sup>295</sup> Sobrino, *La Fe en Jesucristo*, 99. Subrayado nuestro.

esperanza y un comienzo de la vida nueva”<sup>296</sup>. En este sentido, la Cena Pascual o eucaristía es una anticipación, así lo entiende la comunidad en torno a Jesús como lo atestigua Lucas, del Reino de Dios y este Reino se plantea como la superación de las condiciones que han victimizado a la humanidad en diferentes formas y niveles. El Reino de Dios es pues un mundo sin víctimas y esto implica que las víctimas de hoy deben ser acogidas en la comunidad que anticipa dicho Reino, la comunidad anamnética.

### **3.4. Síntesis de la lectura actualizante.**

En este capítulo se ha abordado la lectura actualizante de la categoría memoria, teniendo como telón de fondo el análisis bíblico-teológico realizado a partir del texto de Lucas sobre la Cena Pascual de Jesús con sus discípulos. Para esto se ha abordado, después de hacer una síntesis del aporte bíblico-teológico, el contexto colombiano desde la situación de las víctimas del conflicto armado. Especialmente se tomó el marco de la ley de Justicia y Paz expedida por el gobierno en el 2005 y los conexos. Al revisar la situación de las víctimas en Colombia a la luz de este marco legislativo se pueden notar algunas falencias en cuanto a la concepción de la situación de las víctimas y la necesidad de una reparación integral de las mismas.

Lo anterior llevó a una mirada del tema de la justicia desde una triple perspectiva: una justicia restaurativa, anamnética y utópica. Si bien es cierto que tomar en cuenta esta triple dimensionalidad de la justicia complejiza su análisis, también nos ayuda a tener una mirada integral y no permite caer en visiones simplistas del problema. La reparación integral de las víctimas del conflicto en Colombia implicaría, entonces, una mirada integral del problema como de la solución; no habrá tal reparación a no ser que la justicia que se persigue, en un pretendido proceso de reconciliación nacional y de los procesos de reinserción de los grupos armados, no contenga una perspectiva integral como se ha señalado y,

---

<sup>296</sup> Moltmann, *La Justicia Crea Futuro*, 19.

fundamentalmente, en donde las víctimas mismas sean escuchadas y dignificadas en un papel de sujetos sociales y políticos.

Finalmente, esto lleva a las comunidades cristianas a un compromiso con las víctimas más allá de la solidaridad y la ayuda humanitaria. Implica que también dentro de nuestras comunidades las víctimas deben tener un lugar preferencial, parafraseando el conocido lema de la Teología de la Liberación se podría decir que hoy se debe tener “una opción preferencial por las víctimas”. Esto significa que la reflexión teológica como la praxis de la comunidad esté centrada en la problemática de las víctimas, pero más allá que la comunidad asume el lugar de las víctimas y en algunos momentos está dispuesta a correr su misma suerte por ponerse al lado de ellas y luchar por sus derechos. La celebración de la Cena Pascual, entonces, se constituye en un espacio celebrativo en donde se asume dicho compromiso, al igual que la comunidad de discípulos y discípulas de Jesús lo asumió al hacer eco de su invitación: “hagan esto para memoria de mi”<sup>297</sup>. Esto exige, entre otras cosas, replantear a la interpretación autosacrificial que se ha realizado de la Cena Pascual en las diferentes tradiciones cristianas, tanto católicas como protestantes, por una interpretación “heterosacrificial”<sup>298</sup> de la misma. Jesús muere como resultado de la victimización del poder social, religioso y político de su época. Superar esta interpretación no es fácil, pues tiene implicaciones a todo nivel en nuestra tradición cristiana.

---

<sup>297</sup> Lc 22.19c. Traducción nuestra.

<sup>298</sup> Es decir como consecuencia de una acción externa a sí mismo.

## CONCLUSION

Una vez se han realizado los tres momentos de este trabajo: el análisis bíblico, el análisis teológico y el pastoral, no queda más sino intentar una síntesis de lo que ha significado el paso por los mismos tomando, como hilo conductor, la categoría de **memoria** y la de **víctima**, como categoría subsidiaria, para los diferentes análisis. El acercamiento bíblico nos dio elementos desde el texto mismo que, después del análisis exegético, están relacionados con la categoría en cuestión y que quedaron enmarcados en tres tareas fundamentales en torno a la memoria de Jesús: visibilizar, anhelar y trascender. La invitación a “memorizar” hecha por Jesús, a sus discípulos y discípulas en el contexto de la Cena Pascual, se concreta entonces en estas tres acciones: la visibilización de la situación de padecimiento, el anhelar la superación de la misma y la trascendencia de la condición de víctima, en este caso de Jesús mismo. La comunidad de discípulos de Jesús asumió esta invitación en el marco de un horizonte anterior y otro posterior: la Pascua del Pueblo de Dios desde Egipto y el anhelo del Reino de Dios, como una nueva experiencia de liberación. Esto se sella en una Nueva Alianza, que implica la muerte de Jesús. Pero la forma de entender esta muerte difiere en la tradición cristiana y es en ello en donde se enfocó el análisis teológico de la categoría “memoria”, que empieza por preguntarse el tipo de víctima que fue Jesús y la implicación de esto para la teología y fe cristiana.

Entonces, la categoría “memoria”, según lo expuesto anteriormente, hace referencia a la situación de la persona que padece, que es víctima de otros (as), y de la comunidad que se pregunta por la razón y propósito de dicha experiencia de padecimiento y la posibilidad de su superación. En el análisis teológico primó el aporte de la teología política, por lo menos en una vertiente de ella. Esto se hace

en forma consciente y asumiendo que dicha mirada implica una postura particular desde la que se asume la tarea. La conclusión a que se llega después del análisis teológico apunta a la constatación que la invitación a la memoria hecha por Jesús no apunta tanto al acto mismo como más bien a las causas de su muerte y victimización. Hacer memoria de Jesús es, en primera instancia, hacer memoria de una víctima del poder político, religioso y social que la provocó. Su muerte no es necesariamente deseada por Dios para suplir, o satisfacer, su condición de santidad frente a la ofensa del ser humano por su pecado. Es más bien el resultado del pecado, de la acción del ser humano, que bajo un régimen, que victimiza a quien es y piensa diferente, le sacrifica en una cruz. La comunidad de discípulos y discípulas de Jesús, al estar frente a la víctima y compartir con ella, se hace también una con él y comparte su destino. Hacer memoria de Jesús es también hacer memoria de la comunidad víctima del poder que le oprime y le hostiga por ser diferente. En este sentido se convierte en una comunidad anamnética, que memoriza y es memoria para los que vienen luego.

Entonces, la memoria, anámnesis, a la cual nos llama el relato de la última cena, y en él Jesús mismo, no es meramente una memoria cúllica y religiosa sino teológica y política. Por esto se quiere afirmar que la memoria está profundamente enraizada en la vida de la comunidad y de la humanidad en todas sus dimensiones y no meramente en lo religioso. Las diferentes tradiciones cúllicas alrededor de la Cena Pascual caen en el problema de separar estos dos aspectos de la memoria, lo religioso-cúllico y lo teológico-político. La síntesis de estos dos aspectos debe llevar a leer el texto de otra manera y por lo tanto en su forma de actualización en el rito. Celebrar la Cena del Señor, la Santa Cena o Eucaristía, implica una conciencia de la dimensión teológica-política del acto, tanto como de su dimensión religiosa-cúllica. Esta dimensión teológica-política tiene que ver con el hecho de hacer memoria de una víctima del poder y no de una víctima que se autosacrifica y que como tal es deseada por Dios. Esta perspectiva nos permite entonces criticar la forma en que hoy se sigue pensando en que hay “víctimas necesarias” para mantener el orden de un sistema social, religioso o político. No

hay víctimas necesarias, hay víctimas, y por lo tanto los mecanismos de victimización deben ser cuestionados desde nuestra teología y fe cristiana. El acto litúrgico debe hacernos conscientes de ello y comprometernos con la tarea de una sociedad sin víctimas. La cuestión es pues que, al pedir memoria de él, Jesús nos pide que le pensemos como víctima, esto implica que no ignoremos este hecho, que lo tomemos en serio y con todas sus implicaciones, las cuales tienen que ver con las tres características de la razón anamnética formuladas: su carácter dialéctico, su carácter peligroso y su dimensión narrativo-celebrativa.

Finalmente, en el trabajo, se hace una lectura actualizante de la categoría memoria y del texto que es el punto de partida del análisis. Para ello se ha tomado como marco de contextualización la situación de las víctimas del conflicto en Colombia y particularmente de las víctimas de grupos paramilitares en el marco legislativo que busca su desmovilización y la reparación de las víctimas. Se ha cuestionado, a la luz de la categoría bíblico-teológica de memoria, la forma en que este marco ha tratado a la víctima y la forma en que no ha hecho el análisis suficiente de las implicaciones de una reparación integral de las víctimas en el marco de una justicia restaurativa, anamnética y utópica. Desde esta perspectiva la reparación de las víctimas del conflicto en Colombia, no ya tan sólo la de los grupos paramilitares; implicaría, entonces, una mirada integral del problema como de la solución. No habrá tal reparación a no ser que la justicia que se persigue, en un pretendido proceso de reconciliación nacional y de los procesos de reinserción de los grupos armados, no contenga una perspectiva de reparación integral como se ha señalado y, fundamentalmente, en donde las víctimas mismas sean escuchadas y dignificadas en un papel de sujetos sociales y políticos.

Por lo tanto, el compromiso de las iglesias y comunidades cristianas y de sus instituciones, debe apuntar a promover este tipo de justicia, a partir de la **memoria** de las víctimas. Para ello también deben hacerse unas con las víctimas, como se hace con Jesús en el acto litúrgico de la última Cena, la Cena del Señor. Esta es la fuerza del carácter celebrativo de la categoría memoria en el marco de

las comunidades cristianas, el cual se ha perdido en buena parte. Al tomar entonces la Cena como comunidad cristiana no sólo memorizamos a Jesús, como víctima, sino con él a todas las demás víctimas del conflicto en nuestra nación que como él han sido víctimas de alguna expresión del poder social, religioso y político. Por lo tanto, la celebración de la Cena debe ampliarse, en su forma y contenido, abarcando la memoria de otras víctimas “nombrándolas” también, sea en forma personal o grupal, al mismo tiempo que nombramos a Jesús. El acto como tal, entonces, debe ser un acto de memorización y solidaridad con las víctimas de nuestro país y si están presentes deben ser sujetos de la celebración y ser incluidos en ella en forma activa y no pasiva. Esto lleva a las comunidades cristianas a un compromiso con las víctimas más allá de la sencilla solidaridad y la ayuda humanitaria. Implica que también dentro de nuestras comunidades las víctimas deben tener un lugar central, “una opción preferencial por las víctimas”. La celebración de la Cena, entonces, se constituye en un espacio celebrativo e incluyente en donde se asume dicho compromiso, al igual que la comunidad de discípulos de Jesús lo asumió al hacer eco de su invitación: “hagan esto para memoria de mí”.

Quiero terminar proponiendo una oración litúrgica para usar en el contexto de la celebración de la Cena del Señor, teniendo como telón de fondo lo anterior y pensando en la tradición de las comunidades memonitas-anabautistas.

- Celebrante: “Al tomar este pan y esta copa lo hacemos, en primer lugar, para hacer memoria de la muerte de Jesús en manos del poder político, religioso y social de su época”
- Comunidad: “Hacemos memoria de ti Jesús y de la forma infame en que fuiste acusado, sentenciado y crucificado”.
- Celebrante: “Al tomar este pan y esta copa hacemos memoria de la entrega de Jesús por su anhelo del Reino de Dios en medio nuestro”.
- Comunidad: “Anhelamos, Jesús, el Reino de Justicia y Verdad que nos enseñaste y nos trajiste”.

- Celebrante: “Anhelamos; Jesús, un mundo sin víctimas”.
- Comunidad: “Nos comprometemos contigo, bajo la fuerza de tu Espíritu, a luchar al lado de quienes han sido víctimas en construir dicho mundo”.
- Celebrante: “Al tomar este pan y esta copa hacemos memoria de quienes han sido víctimas, en todo momento y lugar, de poderes personales, políticos, sociales y religiosos”.
- Comunidad: “Hacemos de ellos y ellas memoria, como lo hacemos de ti, para que su voz siga escuchándose”.
- Celebrante: “Al tomar este pan y esta copa nos hacemos uno con ellas, como Tú y la comunidad somos uno, para acompañarles y sostenerles en momentos de dolor”.
- Comunidad: (Abrazándose) “Somos uno en la memoria de las víctimas y nos comprometemos con ellas”.
- Celebrante: (Tomando el pan y la copa en sus manos) “Jesús para tu memoria y para la memoria de... (Mencionar si hay nombres particulares o grupales) tomamos este pan y esta copa”. (Si hay presentes víctimas directas les pedimos que salgan adelante y tomen el pan y la copa, luego lo hace el resto de la comunidad mientras se da lectura al texto lucano de la cena de Jesús con sus discípulos).

La liturgia puede terminar dando un tiempo para que alguna de las víctimas presentes, o alguien de la comunidad en nombre de ellas, de un testimonio de su realidad y de la forma en que Dios ha sido fuerza para superar su condición de víctima como también denunciando los atropellos o dificultades que han tenido para superar dicha condición y se puede cerrar con una oración específica por las víctimas presentes o ausentes que han sido nombradas.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Para las abreviaturas de los textos bíblicos se sigue la Biblia de Jerusalén.

a.c.	Antes de Cristo
AT	Antiguo Testamento
BJ	Versión Biblia de Jerusalén
cfr.	Confrontar, con referencia a.
d.c.	Después de Cristo.
DHH	Versión Dios Habla Hoy
Ed.	Editorial
ed.	Edición
eds.	Editores
fig.	Sentido figurado.
Ibid.	El mismo autor pero diferente página.
Idem	El mismo autor e igual página.
LS	Versión en Lenguaje Sencillo
NT	Nuevo Testamento
ob. cit.	Obra citada
p.	Página
pp.	Páginas
p. ej.	Por ejemplo
Q	Fuente de los logia de Jesús
RV	Versión Reina Valera
s.	Siguiente
ss.	Siguientes
v.	Versículo
vv.	Versículos
Vol.	Volumen

## BIBLIOGRAFIA

Aguirre, Rafael y A. Rodríguez, eds. *La Investigación de los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. Navarra: Verbo Divino, 1996.

Aguirre, Rafael. *La Mesa Compartida*. Santander: Sal Terrae.1994.

Ayán, Juan J. *Fuentes Patrísticas 3. Didaché*. Madrid: Ciudad Nueva. 1992

Balz, Horst y G. Schneider, eds. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Vol 1 y 2*. Salamanca: Sigueme. 2002.

Bauer, Walter. Traducido por Arndt, W. y F. W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. University of Chicago Press. 2a ed. 1979.

Bender, Harold S. y C.H. Smith. "Communion" en *The Menonita Encyclopedia*. Vol I. Menonite Pub.House. 1959. pp. 651-655.

Bender, Harold S. y C.H. Smith. "Sacrament" en *The Menonita Encyclopedia*. Vol. IV. Menonita Pub. House. pp. 397-398

Berder, Michel y Tosaus, Pedro. *La Pascua y el Paso del Mar*. Navarra: Verbo Divino. 1998.

*Biblia de Jerusalén*. 3ª edición. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1998.

*Biblia Reina Valera*. Revisión 1995. Sociedades Bíblicas Unidas. 2001.

*Biblia Dios Habla Hoy - La Biblia de Estudio*. Estados Unidos de América: Sociedades Bíblicas Unidas. 1998.

*Biblia en Lenguaje Sencillo*, Miami: Sociedades Bíblicas Unidas. 2000.

BibleWork 4 for Windows, 1998.

Boff, Clodovis. *Teología e Prática*. Petrópolis: Vozes. 1993.

Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas, Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Bratcher, Robert G. "A translator guide to the gospel of Luke". United Bible Societies. 1982.

Brillant, M. ed. "Eucaristía" en *Enciclopedia*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1948

- Brown, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento, Vol I*. Madrid: Ed. Trotta, 2002.
- Burneo Labrín, J. “Las comisiones de la Verdad” en *Verdad y Reconciliación. Reflexiones Éticas*. Fedepaz. 2002.
- Comisión Colombiana de Juristas. “Anotaciones sobre la ley de justicia y paz”. Bogotá. 2007
- Conferencia Episcopal Panameña. Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio. Bogotá: San Pablo. 2006
- Cross, Frank Leslie. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York : Oxford University 3a ed. 1997.
- Chandler, Daniel. *Semiótica para principiantes*. Quito: Abya-Yala. 1999
- Dillmann, Rainer y César A. Mora. *Comentario al Evangelio de Lucas*. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- Driver, Juan. *La Fe en la Periferia de la Historia*. Bogotá: CLARA-SEMILLA. 1997.
- Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta. 1998.
- Egger, Willhem. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino. 1990.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament. An Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press. 2000
- Equipo Facultad Teológica de Toulouse. *La Eucaristía en la Biblia*. Navarra: Verbo Divino. 1983.
- Eseverri, Crisóstomo. *El Griego de San Lucas*. Pamplona, 1963.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel according to Luke I-IX*. New York: The Anchor Bible. Vol 28. 1981.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas. IV*. Madrid: Cristiandad. 1986.
- Fitzmyer, Joseph A. “Antropología de Pablo” en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, editado por Neiryck, F. y otros. Navarra: Verbo Divino. c2004. pp. 1211ss.
- Fleming, Chris. *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press. 2004.
- Franco, J.M. “La Defensa de las Víctimas en el Contexto de la Ley de Justicia y Paz” en *La Ley de Justicia y Paz y la Defensa Pública*. Revista de la Defensoría Pública 10 (2007): 14ss.

- Gallo, Antonio. *Manual de Hermenéutica*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar. c2005.
- Gingrich, F.W. *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*. Ed. U. of Chicago Press. 1969.
- Girard, René. *Veo a Satán Caer como el Relámpago*. Barcelona: Anagrama. 2002.
- Greek-English New Testament*. Nestle-Aland. 2001.
- Gutiérrez, Germán. “Colombia: la estrategia de la sinrazón” en Hinkelammert, Franz Comp., *El Huracán de la Globalización*. San José: DEI. 1999.
- Hammes, Erico J. “Piedras en pan: ¿Por qué no? Eucaristía-Koinonia-Diaconía” en *Concilium* 310. (2005): 187-232.
- Hinkelammert, Franz J. *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental*. San José: DEI. 1998.
- \_\_\_\_\_ *El Asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI. 2003.
- Jeremias, Joachim. *La Última Cena. Palabras de Jesús*. Madrid: Cristiandad. 1980.
- Klaassen, Walter, ed, *Selecciones Teológicas Anabautistas*. Herald Press. 1985
- Klein, C.J. *Os Sacramentos na tradição reformada*. Ed. Fonte. 2005
- La Buena Semilla. Meditaciones Cotidianas*. Ed. Bíblicas. 39ª ed. 2007.
- León-Dufour, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder. 1965
- \_\_\_\_\_ *La Fracción del Pan*. Madrid: Cristiandad. 1983.
- Lutero, Martín. *Contra los Profetas Celestiales*. Ed. Paidós. 1971.
- Maldonado, Luis. *Eucaristía en Devenir*. Santander: Sal Terrae. 1997.
- Manrique, Yvonne N. “El perdón y las víctimas en Colombia: una revisión a la Ley de Justicia y Paz”. Tesis. Ciencias Sociales. U. del Rosario. 2007
- Mate, Reyes. “En torno a una justicia anamnética” en *La Ética ante las Víctimas*. Editado por José M. Mardones y Reyes Mate. Barcelona: Anthtopos. 2003. pp. 111ss.
- Metz, Johann B. y E. Wiesel. *Esperar a Pesar de Todo*. Madrid: Trotta. 1996.
- Metz, Johann B. *Por una Cultura de la Memoria*. Barcelona: Anthropos. 1999.

\_\_\_\_\_ *Dios y Tiempo. Nueva Teología Política*. Madrid: Trotta. 2002.

\_\_\_\_\_ *Memoria Passionis*. Santander: Sal Terrae. 2007.

Míguez, Nestor. *No como los otros, que no tienen Esperanza*. Buenos Aires: Isedet. Mimeografiado. 1988.

Mínguez Fernández, Dionisio. *Pentecostés. Ensayo de Semiótica Narrativa en Hechos 2*. Roma: Biblical Institute. 1976.

Moltmann, Jürgen. *El Lenguaje de la Liberación*. Salamanca: Sígueme. 1974.

\_\_\_\_\_ *Teología Política. Ética Política*. Salamanca: Sígueme. 1987.

\_\_\_\_\_ *La Justicia Crea Futuro*. Bilbao: Sal Terrae. 1992.

*Nuevo Catecismo Católico*. Barcelona: Herder. 1974

O'Callaghan, Joseph. *Introducción a la Crítica textual del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino. 1999.

Pixley, Jorge. "Se encarnó el hijo de dios para morir? Diálogo crítico con san anselmo". Mimeografiado. s/f.

Petrocelli, A. y D.A. Medina. "El mundo judío en tiempos de Jesús" *Vida Pastoral*, jul-sep. (1997). 48ss.

Ricoeur, Paul, *la Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido*. Arrecife. 1999.

Rigaux, Beda. *Para una historia de Jesús. IV. El testimonio del Evangelio de Lucas*. Bilbao: Descleé de Brouwer. 1973.

Roldán, I. "El estado actual de las víctimas en Colombia" en *Revista Colombiana de Psiquiatría XXXVI*. No. 1. 2007. 42ss.

Rossano, Pietro. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid: Palinas. 1990

Sánchez, J.J. "Teología política en los límites de la modernidad" en *Nuevas Teologías Políticas*. Reyes Mate y J.A. Zamora, eds. Barcelona: Anthropos. 2006.

Schillebeeckx, Edgard C. *La Presencia de Cristo en la Eucaristía*. Madrid: Fax. 1968.

Seeberg, R. *Manual de Historia de las doctrinas*. Tomo II. El Paso: CBP. s/f.

Sobrino, Jon. *La Fe en Jesucristo. Ensayo desde las Víctimas*. San Salvador: UCA. 1999.

Sociedad Bíblica internacional, *Nuevo Testamento Griego-Español. Nueva Versión Internacional*. Miami: SBI. 1991.

Stegenga, J. y Alfred Tuggy. *Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento*. Barcelona: CLIE. 1975.

Strecker, Georg y U. Schnelle. *Introducción a la Exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Stott, John. *La Cruz de Cristo*. Buenos Aires: Certeza. 1996.

Tamayo, Juan J. *Para Comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino. 1998.

Uprimny, Rodrigo y Mqría.P. Saffon. “La Ley de Justicia y Paz: ¿una garantía de justicia y paz y de no repetición de las atrocidades?” en *Revista Foro* 55 (2005).

Uprimny, R. y María P. Saffon. “Justicia Transicional y Justicia Restaurativa: tensiones y complementaridades” en Rettberg, A. Comp. *Entre el Perdón y el Paredón. Preguntas y Dilemas de la Justicia Transicional*. Bogotá: Uniandes. 2005.

Vanegas, L.A. “Aproximación a la Sacramentología Luterana” en *Theologica Xaveriana* 63 (1982): 141-155.

Voolstra, Sjouke. *Menno Simons: his image and message*. Kansas: Mennonite Press. 1997.

Weaver, J.Denny. *The nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Comp. 2001.

Wenger, John C. *Compendio de Historia y Doctrina Menonitas*. Buenos Aires: La Aurora. 1960

Williams, George. *La Reforma Radical*. Mexico: FCE.

Wolf, Eric. “Facing power-old insights, new questions” en *American Anthropology* 92, (1990): 586-596.

Xhaufflaire, Marcel. *La Teología Política*. Salamanca: Sígueme. 1974.

Yoder, John H. *Discipleship as Political Responsibility*. Scottdale: Herald Press. 2003.

Zehr, Howard. *Changing Lenses. A New focus for crime and Justice*. Scottdale: Herald Press. 1990.

\_\_\_\_\_ *El Pequeño Libro de la Justicia Restaurativa*. Intercourse: Good Books. 2007.

Zizek, Slavoj. *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?.* Valencia: Pre-Textos. 2002.