

Violencia y desplazamiento en los textos de Lucas: una respuesta a la violencia que
acompaña el desplazamiento, con base en los libros de Lucas y Hechos

Andrés Bedoya Sánchez

Christopher M. Hays, D.Phil.

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, noviembre de 2021

Dedicatoria

Para mi padre, Octavio Geimar Bedoya Jaramillo, quien con su ejemplo me enseñó el amor por la verdad a favor de los inocentes, al punto de dar su vida. Y para mi madre, Marta Sánchez Clavijo, quien es para mi vida un modelo de resiliencia ante las vicisitudes del camino de la fe.

Resumen

Palabras clave: Violencia, desplazamiento, Lucas, Hechos, no-violencia, juicio escatológico.

Este trabajo propone una respuesta bíblicamente matizada y cristianamente formada con el fin de responder a la violencia que acompaña el desplazamiento forzado en Colombia. Con este propósito se exploran algunos textos en Lucas y Hechos acerca de la ética de Lucas al respecto de la violencia. En el desarrollo de la tesis desde un acercamiento crítico-narrativo, se encuentra en la literatura lucana enseñanzas multifacéticas sobre la violencia, como lo son las expectativas acerca de un Mesías violento, la no-violencia de Jesús, la manera en que Dios reivindica y redime la violencia sufrida, el castigo contra los malvados como parte de la inauguración del juicio escatológico y el deseo vehemente de Jesús por la violencia en el juicio escatológico. A la luz del desarrollo exegético de estos asuntos, se conectan con la realidad del desplazamiento y luego se presenta una posición contemporánea acerca de la violencia con base en Lucas. Esta reflexión llama a la iglesia a responder ante la violencia del flagelo de desplazamiento desde su rol profético, al ser instrumento de reivindicación y redención de Dios, primando la justicia restaurativa y —ya que el mundo no es lo que debería ser— esperando el juicio perfecto de Dios en el *eschaton*.

Índice de contenido

Dedicatoria	2
Resumen	3
Introducción	10
Las distintas caras de la violencia que acompañan el desplazamiento	
11	
Violencia que provoca el desplazamiento	11
La violencia pos-desplazamiento	13
La violencia intrafamiliar y sexual	14
La violencia que sufren los reclamadores de tierras	16
La venganza como respuesta a la violencia vivida	20
Marco teórico	22
Justificación, objetivo y panorama de capítulos	25
9	
I.Expectativas de un Mesías violento	28
El Magníficat: descripciones de un Mesías violento (Lc 1:47-55)	28
Las descripciones de un Mesías violento en el Magníficat en relación con las descripciones de un Dios violento en la literatura veterotestamentario y del judaísmo	29
El Benedictus: descripciones de un Mesías violento que trae la salvación de los enemigos (1:67-79)	31
La salvación de los enemigos viene de Dios: fundamento veterotestamentario y de literatura judía	32

El énfasis temático de la salvación en el cántico de Zacarías	33
Ha hecho redención (λύτρωσις) a su pueblo	34
La salvación (σωτηρία) de sus enemigos	35
La liberación (ῥυσθέντας) de sus enemigos	36
La parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio describen un mesianismo violento (12:42-53)	36
La parábola del mayordomo infiel describe las expectativas violentas del Mesías en la parusía (vv. 42-48)	38
Las declaraciones de Jesús describen un mesianismo violento (vv. 49-53)	40
Conclusión	43
II. Jesús sufre la violencia en vez de infligirla	44
Jesús enseña el camino de la no-violencia para sus discípulos como forma de amor al enemigo	44
El mandamiento de amar al enemigo como fundamento de la no-violencia (Lc 6:29)	45
Reciprocidad invertida en Lc 6:27-29	45
Un llamado a la no-violencia como acto de amor a los enemigos	46
Jesús rechaza la violencia como parte de su enseñanza de amor al enemigo (9:54-55; 22:47-51)	48
Jesús rechaza la violencia por parte de sus discípulos (9:54-55)	49

El rechazo de la violencia y la sanación como forma de amor al enemigo (22:47-51)	50
Jesús sufre la violencia en vez de infligirla como un ejemplo de la no-violencia	52
El anticipo del sufrimiento de Jesús marca su posición al respecto de su respuesta a la violencia (9:22)	52
Jesús encara a sus agresores como forma de resistencia no-violenta (22:52-53)	53
Comparación con un ληστής	54
Descripciones de la violencia sufrida de Jesús (22:63; 23:18-23, 26-49)	55
Tortura y humillación (22:63-65)	55
El deseo vehemente por la violencia (vv. 18-23)	56
La crucifixión (vv. 33-39)	57
Conclusión	58
III. La violencia en Hechos	61
La respuesta no-violenta de los cristianos que sufren la violencia	61
Las amenazas contra Pedro y Juan (Hch 4:17- 21)	61
Amenazas: el fin de silenciarlos	62
Resistencia no-violenta	62
Los cristianos persisten en su misión sin causar violencia (5:17-42)	64
Resistencia no-violenta	64
Los cristianos responden a la violencia con la predicación del mensaje del evangelio (16:19-34)	66
La violencia a manos de paganos (vv. 19-24)	66

La predicación del evangelio como respuesta a la violencia (vv. 25-34)	67
La reivindicación y la redención de la violencia sufrida en Lucas-Hechos	68
La reivindicación y la redención del sufrimiento de Jesús (Lc 24:1-11, 51)	69
La resurrección y ascensión (vv. 1-11, 51)	69
La redención de la muerte de Jesús: el nuevo pacto	71
El asesinato de Esteban (Hch 7:54-60)	72
Descripción de la violencia que vive Esteban (vv. 54-60)	73
Dios revindica la violencia que Esteban sufre (vv. 57-60)	74
La violencia que causa desplazamiento en los primeros cristianos (8:1b-4)	74
Dios redime la violencia sufrida por el desplazamiento (v. 4).	76
La violencia que padecen los malvados como evidencia anticipada del juicio venidero	76
Ananías y Safira (Hch 5:1-11)	77
El pecado de Ananías y Safira	77
El castigo punitivo de parte de Dios como evidencia del juicio venidero	78
La muerte de Herodes (12:20-23)	78
Conclusión	79
IV. Aprendizajes lucanos frente a la violencia del desplazamiento forzado en Colombia	81

Conexiones entre los distintos hilos lucanos acerca de la violencia con la realidad de la violencia del desplazamiento **81**

Expectativa de un Mesías violento en relación con los deseos de venganza producto de la violencia vivida en el desplazamiento **82**

Venganza manifestada en la unión de grupos **83**

Uribe encarna esa idea mesiánica que propicia venganza **85**

La no-violencia en las enseñanzas y en la vida de Jesús en relación con testimonios de desplazados que han sido constructores de paz **86**

Testimonios de perdón, reconciliación y resistencia **88**

La verdad de las víctimas como constructores de paz **92**

Dios reivindica a las personas que sufren la violencia **93**

El servicio de la iglesia como instrumento de reivindicación **95**

El trabajo de la JEP como instrumento de Dios de reivindicación a las víctimas **96**

Dios redime la violencia sufrida por Jesús y los cristianos en relación con la redención de los desplazados **98**

La violencia de Dios contra los malvados como una expresión de la inauguración de juicio escatológico **100**

La posibilidad de varios tipos de justicias: justicia retributiva y justicia restaurativa **100**

El acto de hacer justicia restaurativa: vínculos para evitar la repetición **101**

Jesús profetiza y anhela la violencia en el juicio escatológico **103**

La tensión en la narrativa lucana al respecto de la violencia	104
Conclusión	105
Conclusiones	107
Bibliografía	112

Introducción

El desplazamiento forzado en Colombia es considerado “un delito de lesa humanidad que ha contribuido a la ruptura del tejido social, motivo por el cual debe ser castigado de forma ejemplar”.¹ Este es definido como consecuencia de actos violentos contra la población civil, acciones que generalmente provienen de grupos al margen de la ley en el marco del conflicto armado.² Sin duda, como todo delito de lesa humanidad, transgrede a la dignidad humana, la cual se ve menoscabada por la falta de atención Estatal. El Registro único de víctimas (RUV) señala que desde el 1985 hasta el 2019 han sido 80 millones de personas desplazadas por la violencia en el marco del conflicto.³ Por causa del desplazamiento, las víctimas de la violencia enfrentan retos económicos y sociales, pero también su condición incide en que vuelvan a vivir actos violentos.

El desplazamiento forzado causado por la violencia es un fenómeno complejo que requiere un acercamiento que tiene en cuenta las distintas caras que rodean a la violencia del desplazamiento. La violencia precipita el desplazamiento y deja a las personas en una condición de vulnerabilidad, por esto llegan a vivir otros tipos de violencias. No se puede intentar responder desde la esquina de la teología sin procurar comprender la complejidad

¹ Corte Constitucional, C-232/02, de 4 de abril de 2002, Ruiz Alegría vs Gobierno de Colombia.

² Ana María Ibáñez L, “Génesis del desplazamiento forzoso en Colombia: sus orígenes, sus consecuencias y el problema del retorno”, *Coyuntura social* 30 (2004): 89.

³ “Más de un millón y medio de víctimas de desplazamiento en Colombia han avanzado hacia soluciones duraderas, según informe del Observatorio Global del Desplazamiento Interno”, GOV, <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/victimas-en-el-exterior/mas-de-un-millon-y-medio-de-victimas-de-desplazamiento-en-colombia-han#:~:text=BOGOT%C3%81%2C%20D.C.%E2%80%BABOGOT%C3%81%2C%20D.C.,31%20de%20dic%20de%202019,7%20de%202019,7%20de%202019,7%20de%202019>, 7 de abril de 2020. El fenómeno del desplazamiento forzado en Colombia ha traído otras problemáticas como la pobreza. 95% de los hogares desplazados se encuentran por debajo de la línea de la pobreza y el 75% por debajo de la línea de la pobreza extrema por causa del desplazamiento. Jorge Gómez Gutiérrez, “Aproximación al desplazamiento forzado por la violencia”, *Revista latinoamericana de bioética* 13, n.º 2 (2013): 118.

del desplazamiento y la violencia que la acompaña. Por eso se explorarán distintas caras de la violencia que acompañan el desplazamiento forzado. Luego de hablar de la complejidad de la violencia que acompaña el desplazamiento, se abordará el marco teórico de la presente tesis y seguidamente se presentará la justificación, el objetivo y la secuencia de los capítulos a desarrollar.

Las distintas caras de la violencia que acompañan el desplazamiento

Violencia que provoca el desplazamiento. En primer lugar, los desplazados se ven obligados a huir por causa del conflicto armado y situaciones de violencia generalizada y sistemática que vulneran los derechos humanos.⁴ Los principales victimarios del desplazamiento forzado son guerrilleros y paramilitares que,⁵ en medio del conflicto y el recrudecimiento de la guerra, atacan a la población civil. Según el informe del 2008 presentado por el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), 73.258 personas fueron desplazadas de manera individual, esto equivale a 18.525 de las familias desplazadas.⁶

La revista *Vanguardia Liberal* presenta diez principales causas de los desplazamientos individuales y masivos con base al informe del CICR. Estas causas son relacionadas a los desplazamientos individuales, las amenazas de muerte y maltrato psicológico (66,54%); las amenazas de reclutamiento forzado (10,9%); los enfrentamientos

⁴ Gómez, “Aproximación al desplazamiento”, 108. Hay que hacer la salvedad de que el desplazamiento en términos generales no solo sucede por la violencia, sino que otros asuntos como los desastres naturales producen que las personas se desplacen obligatoriamente.

⁵ Ana María Ibáñez y Andrea Velásquez, “El impacto del desplazamiento forzoso en Colombia: condiciones socioeconómicas de la población desplazada, vinculación a los mercados laborales y políticas públicas”, *CEPAL-Serie políticas sociales*, n.º 145 (2008): 13.

⁶ Jazmín Rodríguez, “Diez principales causas de desplazamiento en el país”, *Vanguardia*, <https://www.vanguardia.com/deportes/mundial-de-futbol/diez-principales-causas-de-desplazamiento-en-el-pais-ECVL32565>, 04 de julio de 2009.

armados (4,43%); el asesinato de un familiar en medio del conflicto (3,93%).⁷ También la desaparición de un familiar (2,56%); el robo de bienes por algún actor armado (2,08%); los malos tratos que exigían la colaboración a los grupos ilegales armados (1,29%); el reclutamiento forzado de menores (1,46%); la negación o la restricción al acceso a bienes de supervivencia (1,13%) y otras razones (5,68%) son las causantes de desplazamientos individuales.⁸

Los desplazamientos masivos son producidos por amenazas de muerte y maltrato psicológico (28,61%); por enfrentamientos armados (22,21%); por la muerte de familiar a raíz del conflicto (16,04%); por la contaminación del ambiente (8,59%); por causa del daño a la probidad público o privada debido a los hostigamientos (5,12%).⁹ También por negar o restringir acceso a bienes para la supervivencia (3,54%); por el robo de bienes por parte de un actor armado (3,2%); por la destrucción deliberada de bienes públicos y privados (3,14%); por la restricción de movimiento de comunidades (2,7%) y por personas heridas a causa de combates u operaciones militares (1,93%).¹⁰ Esta lista representa distintitos motivos, pero también una variedad de expresiones violentas que obligan a las personas y familias a abandonar sus hogares.

El alto índice de violencia y el alto índice de desplazamiento están relacionados; como lo nota Ibáñez, la alta incidencia de los desplazamientos en los municipios de Colombia y las altas tasas de los homicidios coinciden en un 57,8%.¹¹ Así mismo, la baja

⁷ Rodríguez, “Diez principales causas”.

⁸ Rodríguez, “Diez principales causas”.

⁹ Rodríguez, “Diez principales causas”.

¹⁰ Rodríguez, “Diez principales causas”.

¹¹ Ana María Ibáñez, *El desplazamiento forzado en Colombia: un camino sin retorno hacia la pobreza* (Bogotá: Uniandes, 2008), 16.

incidencia de desplazamientos coincide en tasas bajas de homicidios en los municipios de Colombia.¹² Por esto los actos violentos como son los homicidios, tienen una relación con el aumento de desplazamientos.

En el caso del desplazamiento intraurbano, por causa de la presencia de milicias urbanas (en el caso de la Comuna 13 de Medellín) a fines de los noventa, de paramilitares y la intervención del Estado por medio de acciones militares en el 2002, se produjeron numerosos desplazamientos en la zona urbana.¹³ La personería de Medellín estimó que entre el 2000 y el 2004, 4.810 personas fueron desplazadas.¹⁴ A pesar de la demonización de la AUC, las practicas que ocasionaban desplazamiento siguieron vigentes.¹⁵ Entre el 2004 y el 2007 fueron desplazadas 2.690 personas en la zona urbana, donde el 29% ocurrió en la Comuna 13 y el 21% en la Comuna 1 de Medellín en el 2007.¹⁶

Son las acciones violentas las que detonan el desplazamiento. Distintas expresiones violentas obligan a la población a huir de su tierra dejando su familia, amigos, redes afectivas, bienes, y en el camino enfrentar el trauma y otras expresiones violentas.

La violencia pos-desplazamiento. En segundo lugar, la población desplazada enfrenta desafíos económicos, emocionales, afectivos, en las que su bienestar es comprometido. La comunidad desplazada se encuentra en una situación de vulnerabilidad considerable al ser desarraigada de su tierra. Esta condición de vulnerabilidad es uno de los

¹² Ibáñez, *El desplazamiento forzado en Colombia*, 16.

¹³ Luz Amparo Sánchez M., “El desplazamiento forzado intraurbano: negación del derecho a la ciudad”, en *Poniendo tierra de por medio: migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*, ed. Pilar Riaño y Marta Villa (Medellín: Corporación región, 2008) 169-171.

¹⁴ Sánchez, “El desplazamiento forzado intraurbano”, 171.

¹⁵ Sánchez, “El desplazamiento forzado intraurbano”, 171.

¹⁶ Sánchez, “El desplazamiento forzado intraurbano”, 171.

factores que provoca otros tipos de violencia. Entre estas están: la violencia sexual e intrafamiliar, la violencia física propiamente y nuevos desplazamientos, como también la venganza como respuesta a la violencia vivida que causó el desplazamiento.

La violencia intrafamiliar y sexual. Las mujeres víctimas del desplazamiento dan testimonio de la violencia sexual e intrafamiliar que viven después del desplazamiento. Diferentes estadísticas señalan a las mujeres como uno de los grupos poblacionales que más ha sufrido el desplazamiento, al igual que los menores de edad.¹⁷ Son estas mujeres las que por distintas circunstancias deben llevar las riendas del hogar. Las mujeres cabeza del hogar no solo enfrentan el impacto que implica en sus vidas la llegada a un nuevo lugar, sino que ellas también deben enfrentar la discriminación y la violencia de género.¹⁸

El hecho de ser mujeres cabeza de familia y desplazadas, las hace sujetos vulnerables a los actos violentos, por lo que el incremento de que las mujeres sean víctimas de violencia intrafamiliar y violencia sexual son altos y preocupantes.¹⁹ Como ilustración de la frecuencia de la violencia intrafamiliar, el Instituto nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses realizó 72.842 dictámenes de lesiones personales, en las que 59,4% (43.319) consistía en maltrato por la pareja, el 21,9% (15.990) maltrato entre familiares y el 18,5% (13.540) el maltrato a menores.²⁰ A lo que respecta de violencia sexual, el 15,8% de

¹⁷ Antonio José Pareja Amador y Antonio Lañes Domínguez, “Violencia contra las mujeres y desplazamiento forzado: análisis de las estrategias de vida de jefas de hogar en Medellín”, *Acta sociológica* 65 (2014): 153.

¹⁸ Pareja y Lañes, “Violencia contra las mujeres”, 154.

¹⁹ Volmar Antonio Pérez Ortiz, et al. *Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas de desplazamiento forzado con énfasis en violencias intrafamiliar y sexual* (Bogotá: Defensoría del pueblo 2008), 227.

²⁰ Pérez, *Promoción y monitoreo*, 53.

las mujeres desplazadas fueron víctimas, y de esa cifra, 8,5% fue forzada a tener relaciones sexuales con algún familiar.²¹

En este incremento de la violencia que enfrentan las mujeres desplazadas, se puede observar que el 46,8% de las parejas de las mujeres insisten en saber dónde están cada momento, al 34,8% se les impide compartir con amigos.²²

Respecto al maltrato verbal y a las amenazas, al 57,8% de las mujeres desplazadas por el conflicto, su pareja las ha gritado o regañado, al 47,1% les dicen palabras ofensivas, al 38,3% las humillan y al 29% las menosprecian delante de otros, al 30,5% amenazan con abandonarlas, al 24,3% las han amenazado con quitarles a los hijos y al 23,5% las han amenazado con quitarles el apoyo económico.²³

La violencia no para allí, el 67,9% de las mujeres ha sufrido alguna lesión, el 21,1% le dejaron heridas o huesos rotos, el 84% por distintas circunstancias como el miedo, falta de información o vergüenza no buscaron ayuda.²⁴ A nivel general los índices de violencia sexual y violencia intrafamiliar presentan una proporción más elevada en población desplazada. En el 2011, el 48% señaló ser violentada en el hogar y el 9% afirma haber sido violada por alguien distinto a su pareja y el 37% señalaron que fueron violentadas por sus parejas.²⁵ Una mujer cuenta a *Human Rights Watch* que en una década fue violada cinco veces y después su hija de tan solo cinco años.²⁶

²¹ Pérez, *Promoción y monitoreo*, 228.

²² Pérez, *Promoción y monitoreo*, 54.

²³ Pérez, *Promoción y monitoreo*, 54.

²⁴ Pérez, *Promoción y monitoreo*, 55.

²⁵ “Colombia: Obstáculos a la atención de mujeres desplazadas que sufren abusos”, *Human Rights Watch*, <https://www.hrw.org/es/news/2012/11/14/colombia-obstaculos-la-atencion-de-mujeres-desplazadas-que-sufren-abusos>, 14 de noviembre de 2012.

²⁶ “Colombia: obstáculos a la atención”.

Cuando las mujeres buscan apoyo institucional encuentran obstáculos abrumadores para acceder a la atención en la salud, justicia y protección.²⁷ Algunos testimonios plasman esta realidad:

Buscar atención médica para la violencia [sexual] fue difícil. Diez días después, finalmente pude recibir ayuda”. – Mónica N. (seudónimo), Bogotá, 22 de febrero de 2012. Mónica se dirigió a un hospital inmediatamente después de haber sido violada en Bogotá en 2011, pero sólo pudo programar un turno con el especialista ginecológico para diez días más tarde. Para el momento en que recibió el tratamiento, había desarrollado una micosis vaginal a raíz de la violación. Los médicos no le informaron sobre la posibilidad de recibir anticoncepción de emergencia para evitar un embarazo no deseado.²⁸

Este hombre va a matarme y no va a pasar nada”. – Dolores G. (seudónimo), Cartagena, 24 de abril de 2012. A causa del desplazamiento la familia de Dolores se trasladó en 2002 a Cartagena, donde su esposo la golpeaba brutalmente. Acudió a la policía y la fiscalía en busca de ayuda, pero no le ofrecieron protección. Si bien dejó a su esposo, este la localizó y la violó mientras la amenazaba con un cuchillo. Dolores huyó a su pueblo natal, pero allí recibió amenazas de hombres armados. A causa de esto, reanudó la relación con su esposo en Cartagena y toleró los abusos durante seis años más.²⁹

La vulnerabilidad y la injusticia que rodean a las mujeres víctimas del desplazamiento es desalentador y toca tenerlos en cuenta para la comprensión de la violencia que se vive en el país.³⁰ Así como las mujeres víctimas del desplazamiento, la violencia se puede ver también en esas personas que, amparadas en la Ley, buscan la recuperación de sus tierras.

La violencia que sufren los reclamadores de tierras. La violencia no para al radicarse en los lugares de asentamiento, nuevos actos de violencia viven las personas que

²⁷ “Colombia: obstáculos a la atención”.

²⁸ “Colombia: obstáculos a la atención”.

²⁹ “Colombia: obstáculos a la atención”.

³⁰ Para asuntos de violencia de género y desplazamiento, véase Cindy Lorena Acosta Hernández, “Violencia basada en el género y guerra: mujeres, violencia sexual desplazamiento forzado y restitución de tierras en el departamento del Magdalena entre 199-2012”, *Criterios* 8, n.º 2 (2015): 207-258.

desean retornar a sus tierras. *Human Rights Watch* (HRW) documentó 17 casos de reclamantes de tierra asesinados entre el 2008 y el 2013 donde murieron 21 personas, pero también reseña otros informes como uno de la Fiscalía que investiga 49 casos en los que murieron 56 personas desde el 2000, y otro de la Defensoría del Pueblo, que ha dicho que al menos 71 asesinatos de líderes de restitución de tierras ocurrieron entre 2006 y 2011.³¹ Así mismo, para el año 2017 un total de 70 líderes asesinados en el que 12 de estos corresponde a líderes de sustitución y restitución. Seguido de un aumento del total de asesinatos en el año 2018 (100 líderes), en el cual los líderes asesinados por sustitución y restitución equivale a 30 de las muertes para el mismo año. Finalmente, en el 2019 hubo una disminución en el total de asesinatos de los líderes (respecto a los años de 2017 y 2018), en este año se presentaron 64 asesinatos de líderes, de las cuales 16 fueron asesinatos de líderes de restitución.³² HRW también documentó más de 80 casos de reclamantes de tierras que han recibido graves amenazas, y otros 30 han sido desplazados.³³

Numerosos desplazamientos internos amparados en la Ley de restitución de tierras exigen la recuperación de sus terrenos, pero al hacer esto, sufren abusos generalizados, amenazas, asesinatos y nuevos desplazamientos.³⁴ Muchos de los que reclaman tierras sufren delitos de intimidación y amenaza violenta, esto impide que se puedan reclamar las tierras. El impedimento se ve efectuado por medio de distintas maneras de intimidación,

³¹ “El riesgo de volver a casa: violencia y amenazas contra desplazados que reclaman restitución de sus tierras en Colombia”, *Human Rights Watch*., <https://www.hrw.org/es/report/2013/09/17/el-riesgo-de-volver-casa/violencia-y-amenazas-contra-desplazados-que-reclaman> 17 de septiembre de 2013. Cf. Elizabeth L. Reyes, “Los desplazados de Colombia sufren la violencia de nuevo al volver a sus casas”, *El País*, https://elpais.com/internacional/2013/09/17/actualidad/1379434212_368923.html, 17 de septiembre de 2013.

³² Francisco Gutiérrez, et al., “Paz sin garantías: el asesinato de líderes de restitución y sustitución de cultivos de uso ilícito en Colombia”, *Estudios socio-jurídicos* 22, n.º 2 (2020): 10.

³³ “El riesgo de volver a casa”.

³⁴ “El riesgo de volver a casa”.

como por ejemplo “atemorizando a las víctimas, disuadiéndolas de que presenten solicitudes de restitución, restringiendo la participación de líderes en el proceso y obligando a quienes han regresado a su hogar a abandonar nuevamente sus tierras”.³⁵

Los mismos factores violentos que desencadenaron el desplazamiento pueden generar nuevos desplazamientos. Uno de esos factores son las amenazas, que como estrategia de intimidación impide que las víctimas desplazadas puedan reclamar sus tierras. Estas amenazas suelen ejecutarse reiteradamente a la víctima y se puede llevar a cabo de distintas formas, desde mensajes y llamadas telefónicas hasta expresiones verbales personalmente. Algunos de estos delincuentes amenazan de muerte a la víctima y a la familia, otros les presentan el ultimátum de renunciar a reclamar, “quédense callados” o los obligan a volverse a desplazarse. Estos agresores acusan a sus víctimas de ser parte de los guerrilleros o de los paramilitares en sus amenazas.³⁶

Un ejemplo de amenaza es el caso de Angélica Zamora (seudónimo), lideresa que fue desplazada de la costa Caribe por paramilitares. Al iniciar el proceso de restitución de la tierra de la que fue desplazada, dos hombres en motocicleta la amedrentaron para que se callara. Después de esto debió ser hospitalizada y ahora no puede dormir tranquila en su casa.³⁷ Ella dice,

Tengo miedo de que me vayan a quitar las láminas de Eternit, se me puedan meter... Se acabó mi libertad. Yo misma me estoy protegiendo... No hay horario, no digo nada [si voy a algún lado]... Me siento ‘los talones pisados’.³⁸

³⁵ “El riesgo de volver a casa”; según este artículo, 510 líderes y reclamadores de tierras reportaron amenazas ante la Unidad Nacional de Protección (UNP) entre 2012 y 2013.

³⁶ “El riesgo de volver a casa”.

³⁷ “El riesgo de volver a casa”.

³⁸ “El riesgo de volver a casa”.

Por estas circunstancias los desplazados reclamantes de tierras se ven obligados de huir nuevamente.

Otro factor que genera desplazamientos nuevamente es el asesinato específicamente de un líder comunitario o allegado a la víctima. Por ejemplo, después del asesinato del líder de restitución de tierras Manuel Ruiz y de su hijo de 15 años Samir Ruiz, habitantes de la cuenca del río Curvaradó, en Chocó, provocó que 49 familias se desplazaran.³⁹ Estos dos ejemplos son representativos del impacto que afecta las iniciativas de restitución de tierras. Las víctimas que sufren nuevos desplazamientos vuelven a padecer problemas económicos y sociales por el hecho de ser expulsado de sus hogares, perdiendo las fuentes de ingresos y las redes apoyo. Esto afecta a la comunidad que al ver el asesinato de un líder su reacción de temor es su respuesta, por lo que prefieren no asumir papeles de liderazgo.⁴⁰ Este tipo de acontecimiento provoca nuevos desplazamientos, perjudicando o agravando más la situación de bienestar, económica, y su condición psicológica.

También en la legitimidad de reclamar las tierras que perdieron al ser desplazados, los reclamadores son asesinados. *Human Rights Watch* documentó 21 casos de asesinatos de reclamantes de tierras y líderes cometidos desde 2008 hasta 2013 en los departamentos de Antioquia, Cesar, Chocó, Córdoba y Sucre.⁴¹ Desde el 2008 miembros y líderes de *Tierra y Vida* en Urabá, al asociarse con víctimas del desplazamiento forzado, han sufrido asesinatos, amenazas por causa de su esfuerzo de recuperar la tierra.⁴² También desde el

³⁹ “El riesgo de volver a casa”.

⁴⁰ “El riesgo de volver a casa”.

⁴¹ “El riesgo de volver a casa”.

⁴² “El riesgo de volver a casa”.

2006 muchos desplazados que fueron reubicados en el Quindío han sufrido amenazas, asesinatos y nuevos desplazamientos por paramilitares.⁴³

Así mismo, por causa de las distintas expresiones violentas en el lugar de llegada, las personas se ven obligadas de nuevo a desplazarse. Como es el caso de un joven que salió de la Comuna 13 de Medellín que previamente se había desplazado de la Comuna, pero al llegar otra vez al lugar de donde tuvo que desplazarse anteriormente, un amigo le advierte que se debe volver a desplazarse ya que lo buscaban para asesinarlo.⁴⁴

La venganza como respuesta a la violencia vivida. La violencia que padecen las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia genera sentimientos de venganza contra sus victimarios. La mayoría de los contextos donde las familias se radican, son lugares donde la pobreza, la desigualdad es notable, como también la presencia de grupos delincuenciales. El deseo de justicia, las distintas circunstancias que por lo general son precarias, conducen o influyen a que las personas recurran a la violencia como respuesta a la violencia vivida en el desplazamiento.⁴⁵

Un niño o un adolescente que ha sido víctima del conflicto y que ha presenciado el asesinato de un familiar, es propenso a adquirir ese deseo de venganza siendo las armas el instrumento de castigo para sus victimarios,⁴⁶ por lo que el 8,33% de los menores que se

⁴³ “El riesgo de volver a casa”.

⁴⁴ Centro de Memoria Histórica, *La huella invisible de la guerra: desplazamiento forzado en la Comuna 13*, (Bogotá: Ediciones Semana, 2011), 148.

⁴⁵ Christopher M. Hays, “Colaboración con organizaciones criminales en Colombia: un obstáculo para la recuperación económica”, *Forced Migration Review* 58 (2018): 26-28. Se debe hacer la salvedad de que la violencia sufrida no es la única razón por la que las personas desplazadas forzosamente se unen a los grupos armados ilegales. Las condiciones económicas, la falta de oportunidades desde la legalidad y la nula presencia estatal son otras razones por las que los desplazados colaboran con los grupos delincuenciales.

⁴⁶ Florentino Moreno Martín, Jaime Alberto Carmona Parra y Felipe Tobón Hoyos, “¿Por qué se vinculan las niñas a los grupos de guerrillas y paramilitares en Colombia?”, *Revista Latinoamericana de Psicología* 42, n.º 3 (2010): 460.

vinculan a los grupos armados ilegales.⁴⁷ Algunos niños y niñas tienen el deseo de vengar a su familia o defenderla de los ataques de otro grupo, esto debido a las afrentas o atropellos de los actores armados.⁴⁸

Se hace la salvedad de que existen una variedad de motivos por los que las personas se pueden vincular a los grupos armados y no solo el sufrimiento o la violencia que se padece. Pensando precisamente en menores de edad, estos son propensos a unirse a los grupos armados si están en circunstancias que representan un desafío de sobrevivencia. Condiciones como la separación de sus familias, ser objeto de maltrato en el hogar, el desplazamiento o si están en zonas de combate, llegan a ser escenarios perfectos para la vinculación de los niños, ya que estos con la supuesta garantía de un salario, alimentación y cierta seguridad motiva a que se unan a estas agrupaciones.⁴⁹

La forma de la violencia precipitante sea cual sea, es uno de los motivos por los cuales lo menores recurren a las armas, ya que posiblemente puedan encontrar su venganza. Como lo presenta este testimonio: “Quería matar a los paracos que habían matado al novio mío. O que me mataran ellos a mí. Yo me fui por venganza, porque hacía ocho días me habían matado a un primo”.⁵⁰

En conclusión, el desplazamiento forzado que ha golpeado fuertemente el territorio colombiano ha dejado una cantidad de familias empobrecidas y sin oportunidades. La

⁴⁷ Moreno, Carmona y Tobón, “¿Por qué se vinculan?”, 460.

⁴⁸ Moreno, Carmona y Tobón, “¿Por qué se vinculan?”, 460.

⁴⁹ Olga Lucia Valencia y María Fernanda Daza, “Vinculación a grupos armados: Un resultado del conflicto armado en Colombia”, *Revista Diversitas-perspectivas en psicología* 6, n.º 2 (2010): 433.

⁵⁰ Moreno, Carmona y Tobón, “¿Por qué se vinculan?”, 460.

violencia como causa primaria se expresa de maneras distintas llevando a que los hogares se desplacen obligatoriamente. Al enfrentarse al lugar de llegada, son susceptibles a condiciones precarias de trabajo, lo cual incide en la reducción de ingresos económicos, pérdida de rasgos culturales y vínculos emocionales que menoscaban la dignidad humana. También padecen el trauma y sus condiciones se vuelven peores.

La violencia después del desplazamiento continua. Por estar en una condición de vulnerabilidad, las familias desplazadas viven nuevamente la violencia. Son las madres cabeza de familia la que enfrentan las vicisitudes en el nuevo lugar. Estas enfrentan la violencia intrafamiliar, las agresiones de sus parejas u otros y también la irresponsabilidad institucional. En el deseo de retornar, los desplazados viven nuevamente la intimidación, las amenazas de muerte, el asesinato de uno de sus miembros y nuevos desplazamientos debido a su derecho de recuperar su patrimonio. Otra cara de la violencia es la venganza como medio de castigo a aquellos autores armados que perpetraron actos violentos a las víctimas. Estas distintas caras evidencian cómo la violencia acompaña el desplazamiento. Teniendo este panorama contextual, es menester señalar el marco teórico del presente estudio.

Marco teórico

Reconociendo el contexto de la violencia que acompaña del desplazamiento forzado en Colombia, la presente tesis genera una ética neotestamentaria basada en una exégesis crítico-narrativa aplicada a la violencia asociada con el desplazamiento forzado en Colombia. Se parte de considerar al Evangelio de Lucas y a los Hechos de los Apóstoles

como una unidad literaria en dos volúmenes.⁵¹ Con el fin de comprender la postura ética de la literatura lucana, se hace necesario el entendimiento de los géneros que los compone ya que proponen programas morales.⁵²

El género del Evangelio de Lucas es el género biográfico (βίος, por cuanto comparte elementos de las biografías antiguas. Richard Burridge argumenta que la biografía presenta la estructura cronológica del nacimiento o llegada del protagonista donde entra en una escenario público y posteriormente muere.⁵³ En medio de esto se desarrollan historias, anécdotas sobre los personas, sus palabras y su caminar.⁵⁴ El Evangelio contiene estos elementos.⁵⁵ La crítica principal contra Burridge indica que considerar a los Evangelios como biografía no necesariamente produce un fruto interpretativo abundante, principalmente por el hecho de que la βίος viene en distintas formas y tamaños.⁵⁶ Sin embargo, ayuda a ver la vida de Jesús y sus enseñanzas éticas.

Mirar el texto del Evangelio de Lucas como biografía implica que se aborda teniendo presente que comunica instrucciones éticas de igual manera que lo hacen las biografías antiguas.⁵⁷ Algunas veces la visión ética y moral del autor puede ser universal (Plutarco, *Catón el joven* 9.5; 44.7-8) o especifica su carácter moral (*Catón el joven* 24.1). También la biografía antigua presenta la historia del protagonista para que este sea imitado

⁵¹ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 1 (Minneapolis, MN: Fortress, 1986), 1-9.

⁵² Christopher M. Hays, *Luke's Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, Reihe, vol. 275 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 73.

⁵³ Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament* (Eerdmans: Grand Rapids, 2007), 24.

⁵⁴ Burridge, *Imitating Jesus*, 24.

⁵⁵ Burridge, *Imitating Jesus*, 24.

⁵⁶ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 73.

⁵⁷ Burridge, *Imitating Jesus*, 28-29.

(Luciano, *Vida de Demonacte* 2). Las biografías antiguas presentan a sus protagonistas como sujetos que actúan y enseñan asuntos éticos y morales.

De igual manera, puede verse el Evangelio de Lucas como una invitación a la imitación ética del protagonista.⁵⁸ En el que se tiene en cuenta que el libro fue escrito con la expectativa de que sus lectores imiten y evalúen la manera de ser, de enseñar y de actuar del protagonista, es decir de Jesús.⁵⁹

Los Hechos de los Apóstoles, como una historiografía monográfica, se enfoca en la expansión del mensaje del evangelio desde Jerusalén hasta Roma.⁶⁰ En medio de este enfoque, la historiografía también puede comunicar agendas morales.⁶¹ Polibio presenta el valor de la historia y su relevancia en el comportamiento para la actividad política en el presente y en el futuro (Polibio 1.1). Tácito construye su historia resaltando su objetivo primario, la moralidad, en la que promueve la virtud (Tácito, *Ann.* 3.65).

Así pues, la historiografía no solo es una mera lista de eventos históricos; esta puede comunicar asuntos didácticos o parenéticos, motivando a sus lectores a ser personas virtuosas o prudentes.⁶² La historiografía puede tener una o más funciones, por ejemplo, vindicar una orden moral según como lo entendió el escritor, o también presentar ejemplos morales, invitando a imitar a buenas personas o a rechazar malos ejemplos de ser.⁶³ El

⁵⁸ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 73-74; Charles H. Talbert, *Reading Luke: A New Commentary for Preachers* (London: SPCK, 1982), 2-5.

⁵⁹ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 74-75. Hay que hacer la salvedad de que pueden existir biografías de villanos.

⁶⁰ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 114-115. Aunque historiografía antigua, se concentra típicamente en guerras o en asuntos militares y políticos. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, 114.

⁶¹ Keener, *Acts*, 153.

⁶² Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 76.

⁶³ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 76.

escritor de Hechos comparte estos elementos. Este justifica la orden moral de la fe cristiana y presenta maneras de ser con el fin de imitarlas (Pedro, Pablo y Bernabé) como también exhibe personajes negativos que se deben rechazar y evitar (Ananías y Safira, Simón el Mago).⁶⁴

Los géneros tanto en el Evangelio como en los Hechos resultan pertinentes puesto que presentan respuestas éticas y morales de los protagonistas (Jesús, Pedro, Pablo) al respecto de la violencia para responder como cristianos a la violencia que acompaña el desplazamiento. Las enseñanzas y la manera de vivir de los personajes la forma en que estos actúan en Lucas y Hechos al respecto de la violencia, tienen componentes éticos y morales. Ver la literatura de esta manera permite reconocer que su género literario como agendas morales, posibilita que se analice y se reflexione bíblicamente y así responder a la violencia que acompaña el desplazamiento en Colombia.

Justificación, objetivo y panorama de capítulos

Reconociendo la realidad compleja de la violencia durante y después del desplazamiento, y de la misma manera, enfatizando el marco conceptual en el que se conducirá, se debe admitir que la iglesia de Colombia se encuentra dividida frente a cómo debe responder ante las acciones de los actores armados y al margen de la ley. Puede existir diferentes voces de la posición del creyente sobre la respuesta ética a la violencia. Algunos favorecen un acercamiento pacifista mientras que otros claman por la intervención militar y/o respaldan el uso de armas para la defensa de las comunidades. Para brindar entonces una orientación cristiana frente a una problemática tan complicada y multifacética, es

⁶⁴ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 76.

pertinente recurrir a los ejemplos de Jesús y los apóstoles narrados en las obras de Lucas, ya que estos textos surgen de un contexto marcado por diversas violencias y reaccionan de formas sensibles a las realidades sociales y emocionales de los cristianos en el primer siglo que enfrentaban la violencia. Por medio de una exégesis del testimonio lucano se podrá contribuir al dialogo cristiano sobre qué significa ser un discípulo de Jesús en contextos de violencia.

Así pues, con el objetivo de brindar una respuesta a la violencia que acompaña el desplazamiento forzoso en Colombia por medio de un análisis de las enseñanzas multifacéticas de Lucas y Hechos frente el tema de la violencia, esta tesis pretende proponer una respuesta cristiana matizada y bíblicamente formada ante la violencia que acompaña el desplazamiento forzoso en Colombia. Por lo tanto, se desarrollarán cuatro capítulos. En el primer capítulo, se indagará en las expectativas acerca del uso de la violencia por el Mesías, analizando los textos del Magnificat (Lc 1:47-55),⁶⁵ el Benedictus (1:67-79) y la parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio describen un mesianismo violento (12:42-53).

Al entrar en el segundo capítulo, se abordará la respuesta no-violenta de Jesús en su predicación (6:27-29; 9:54-55; 22:47-51) y en su propia vida (22:52-53; 22:63; 23:18-23, 26-49). Seguidamente, en el tercer capítulo, se explorará la violencia en Hechos. En este se destaca la respuesta no-violenta de los cristianos (Hch 4:17- 21; 5:17-42; 16:19-34), la manera en que Dios reivindica y redime la violencia sufrida en Lucas-Hechos (Lc 24:1-11, 51; Hch 7:54-60; 8:1b-4) y la violencia que padecen los malvados como parte de la

⁶⁵ La presente monografía usa la traducción de la LBLA.

inauguración del juicio escatológico (5:1-11; 12:20-23). En el cuarto y último capítulo, se presentará aprendizajes lucanos con el fin de afrontar la violencia del desplazamiento con el fin de proponer una postura acerca de cómo abordar la violencia que acompaña el desplazamiento y la forma en que la iglesia puede ejercer su papel profético en la construcción de paz.

I. Expectativas de un Mesías violento

Como primer paso en la búsqueda de proponer una respuesta cristiana matizada y bíblicamente formada ante la violencia que acompaña el desplazamiento forzoso en Colombia, se analizará en el presente capítulo tres textos de la narrativa de Lucas. En el Magnificat (Lc 1:47-55), el Benedictus (1:67-79) y la parábola del mayordomo infiel junto con las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio (12:42-53), se presentan las expectativas acerca del Mesías en la que se describe un mesianismo violento.

Así pues, en primer lugar, en el Magnificat (1:47-55), en medio de un sentimiento nacionalista, María es explícita en lo que espera por parte del Mesías que lleva en su vientre. En un tono esperanzador, ella describe a un Cristo que favorece a los oprimidos al actuar con violencia contra los poderosos. En segundo lugar, este sentimiento nacionalista también es evidente en labios de Zacarías (1:67-79). Este enfatiza la salvación de sus enemigos como resultado de la visitación del Mesías. En tercer lugar, Jesús por medio de una parábola describe el violento juicio que viene para con los infieles y acentúa su advertencia al declarar que ahora en su ministerio presente, él trae fuego y división (12:42-53).

El Magnificat: descripciones de un Mesías violento (Lc 1:47-55)

El contexto en el que se encuentra el Magnificat parte desde el anuncio del nacimiento de Jesús (1:26-38). El ángel Gabriel en un lenguaje nacionalista describe al Mesías como el que y se le dará el trono de David cuyo reino no tendrá fin (vv. 31-33). Estas palabras anunciadas a la joven María aviva las expectativas acerca del Mesías.

Como reacción al favor de Dios con ella, el Magníficat prosigue marcando ese tono nacionalista.⁶⁶ Así pues, la perspectiva de María acerca de un mesianismo violento refleja la tradición teológica veterotestamentario y de la literatura judía. Sus palabras describen explícitamente las acciones violentas de Dios aplicándolas a Jesús.

Las descripciones de un Mesías violento en el Magníficat en relación con las descripciones de un Dios violento en la literatura veterotestamentario y del judaísmo.

La perspectiva acerca del Mesías en el Magníficat descriptivamente es explícita y lejos de eufemismos al respecto de las acciones violentas que se presuponen del Mesías. Estas descripciones explícitas de María acerca del Mesías están en relación con los hechos violentos de Dios a favor de los vulnerables de Israel presentados en el Antiguo Testamento y la literatura del judaísmo antiguo.

Para comenzar, los versos 51-53 yuxtaponen el poder de Dios y los poderes sociales y políticos; la misericordia a favor de los humildes y el juicio contra los soberbios, gobernantes y ricos.⁶⁷ En estos versos los verbos que describen las acciones violentas de Dios (Ἐποίησεν, διεσκόρπισεν, καθεῖλεν), son considerados aoristos proféticos, en los que se retrata eventos escatológicos con relación a la victoria del Mesías.

En los versos 51-52 dominan las imágenes violentas.⁶⁸ El paralelismo en el verso 51 presenta el brazo del Señor como el que hace proezas al dispersar a los arrogantes. El brazo

⁶⁶ Darrell L. Bock, *Luke*, vol. 1, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 144.

⁶⁷ John T. Carroll, *Luke: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2012), 51.

⁶⁸ Robert C. Tannehill, "The Magnificat as Poem", *Journal of Biblical Literature* 93, n.º 2 (1974): 270.

del Señor como símbolo de poder,⁶⁹ dispersa a los soberbios para exaltar a los humildes. Los arrogantes son los que se oponen a la obra de Dios a favor de los oprimidos de la sociedad (Lc 5:22-24; 7:39; 13:13-14; 14:1-6).

En el AT “el brazo” del Señor alude al acto liberador de Dios en el éxodo (Ex 6:6; Dt 4:34).⁷⁰ También los actos maravillosos de Dios están en relación con las proezas de su brazo (Sal 89:10; 98:1; 118:15). Isaías describe el brazo del Señor como el que en su venida gobierna (Is 40:10) y recuerda los actos violentos del brazo de Dios en el pasado como acto que trae esperanza (51:9). Al Señor también se le describe como el que dispersa a los arrogantes (Num 10:35; Sal 68:2; *I En* 46:5-6) y como el que en su violento juicio dispersa a los injustos (1QH 15.5).

En el verso 52 al expresar el acto de derribar gobernantes, el verbo καθαίρω se puede entender como el acto de derribar para conquistar.⁷¹ Las acciones de conquista del Mesías son de naturaleza violenta cuyo fin es favorecer a los humildes. Esta imagen se relaciona con el lenguaje nacionalista mencionado por el ángel (vv. 32b-33).⁷² En el verso 53 son los ricos los que el Señor despide con las manos vacías y a los hambrientos son los que el Mesías llenará de bienes.⁷³ En relación con la tradición veterotestamentario y el judaísmo antiguo se describe al Señor como el que destrona y derriba a los gobernantes

⁶⁹ C. F. Evans, *Saint Luke*, TPI New Testament Commentaries (Philadelphia: Trinity Press International: 1990), 175.

⁷⁰ Mary Catherine Nola, “The Magnificat, Canticle of a Liberated People: A Hermeneutical Study of Luke 1:46-55 Investigating the World Behind the Text by Exegesis; The World in Front of the Text by Interpretive Inquiry”, (Tesis doctoral, Pontifical Theological Faculty Marianum, 1995), 41.

⁷¹ Johannes Louw y Eugene Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 2ª ed., vol. 1 (Nueva York: United Bible Societies, 1989), 233.

⁷² Bock, *Luke*, vol. 1, 156.

⁷³ Desde ahora se puede ver el lenguaje fuerte de Lucas contra los ricos como lo es en su constante denuncia contra los que tienen posesiones (6:24-26; 12:19-20; 16:25; 21:1-4). Bock, *Luke*, vol. 1, 157.

(Job 12:19; 24:22; 34:24; Sir 10:14; 1 QM 14.9-11) y como también el que favorece a los oprimidos (1 Sam. 2:7-8; Sal. 9:17-20; 10: 17-18; 18:25-29; 147:6).

El soberano de los pobres y ricos favorece a los más pequeños de la sociedad y en contraste con el verso 52, la llegada del niño significa el fin violento para los privilegiados que oprimen económicamente.⁷⁴ En los versos 52-53 “antithetical verbs dramatically depict God’s action for and against the two opposing groups”.⁷⁵ Los grupos que oprimen socialmente, políticamente y económicamente son los que en la intervención del Mesías serán castigados violentamente. En cambio, los pobres son los que el Mesías viene a dignificar.⁷⁶

Los verbos de acción y las expresiones del carácter de Dios plasman la naturaleza salvífica del Mesías.⁷⁷ El juicio violento para los soberbios, los gobernantes y los ricos,⁷⁸ expresa las expectativas acerca del enviado de Dios, trayendo para los vulnerables y oprimidos misericordia, alimento y honor.⁷⁹ La narrativa prosigue enfatizando la salvación de sus enemigos como parte de las expectativas sobre un Mesías violento pero sucede ya no en boca de María sino en los labios de Zacarías por medio de un cántico.

El Benedictus: descripciones de un Mesías violento que trae la salvación de los enemigos (1:67-79)

⁷⁴ Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, trad. de Alfonso Ortiz García, vol. 1, Biblioteca de estudios bíblicos, vol. 85 (Salamanca: Sígueme, 1995), 134.

⁷⁵ Nola, “The Magnificat”, 43.

⁷⁶ Nola, “The Magnificat”, 43.

⁷⁷ Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 100.

⁷⁸ Carroll, *Luke*, 51.

⁷⁹ Carroll, *Luke*, 51.

El Benedictus es un cántico de alabanza que celebra la llegada de un agente davídico descrito como un Mesías político que salvará a su pueblo de la tiranía y la opresión de sus enemigos. Este agente es caracterizado como el que libera, redime y salva. El Benedictus reúne temas del Magníficat e incluye nuevos tópicos. Este no enfatiza las acciones del Juan el hijo de Zacarías, sino que hace un fuerte énfasis en la visitación de un Mesías davídico que trae salvación.

El Benedictus celebra el acto salvífico de Dios por Israel por causa de su visitación y reúne la idea de restauración del reino de David (1:32-33; 54-55).⁸⁰ Esta visitación mesiánica presenta la intervención violenta del Mesías al reiterar temáticamente la salvación de Israel de la mano de sus enemigos. Su énfasis evoca el AT y la literatura judía al reiterar la “salvación de los enemigos”.

La salvación de los enemigos viene de Dios: fundamento veterotestamentario y de literatura judía. El Benedictus refleja esta perspectiva acerca del actuar liberador de Dios, puesto que en el AT y la literatura judía el Señor es el que libra de la mano de los enemigos (2 Sam 22:18; Sal 18:18; 97:10; 106:10; Sal. Sol 17: 45; 3 Mac 6:10).⁸¹ También él es el que rescata a su pueblo (Miq 4:10) y el que libera de los que los esclavizan siendo sus actos violentos su instrumento de salvación y juicio (Jr 30:8; Ez 34:27; 1QH 17.13-14).⁸²

⁸⁰ Tannehill, *The Narrative Unity*, 33.

⁸¹ Wilhelm Kasch, “ῥύομαι”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich, trad. de Geoffrey W. Bromiley, vol. VI (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 1002.

⁸² Raymond Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1977), 385.

Su intervención a favor de su pueblo pretende liberarlos de la miseria que sus enemigos les han causado (1QM 8.7-11).⁸³ Esta liberación en el Benedictus hace un eco al evento salvífico del éxodo como parte de la idea de la salvación de los adversarios (Ex 14:30; Sal 80:40-42).

El énfasis temático de la salvación en el cántico de Zacarías. El cántico de Zacarías inicia declarando la visitación (ἐπισκέπτομαι) del Señor como evento escatológico que alude a la intervención de Dios (v. 68). La visitación del Señor puede aludir a la participación de la gracia de Dios a favor de su pueblo (Gn 21:1; 50:24; Ex 3:16; Sir 46:14; Jud 8:33; 1 Eno 25:3).⁸⁴ Así mismo, su visitación puede ser de carácter bélico (Sab 3:7; Sal. Sol 3:11; 11:6; T. Levi 4:4; T. Aser 7:3),⁸⁵ asunto que no es extraño en las expectativas mesiánicas de los judíos. En este sentido ἐπισκέπτομαι en el contexto de Lucas 1 expresa un acontecimiento escatológico en el que el Señor viene con el propósito de ayudar a su pueblo (cf. Lc 7:16).⁸⁶ Esta visitación del Señor viene acompañada con la visitación del Mesías.⁸⁷

La visitación del Mesías es descrita como la actuación de un agente davídico (v. 69).⁸⁸ En medio de la alabanza a Dios, Zacarías celebra la visitación de Dios y el

⁸³ Brown, *The Birth of the Messiah*, 387.

⁸⁴ El verbo ἐπισκέπτομαι básicamente significa “dirigir la vista a”, o “ir a ver”. José Pabón, *Diccionario manual griego: griego clásico-español*, 18ª ed. (Barcelona: Vox, 2004), 242; Amador Ángel García Santos, *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*, 2ª ed. Instrumentos para el estudio de la Biblia XXI (Estella: Verbo Divino, 2016), 335; Walter Bauer, et al., eds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2ª ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 298.

⁸⁵ Bock, *Luke*, vol. 1, 178.

⁸⁶ Louw y Nida, *Greek-English Lexicon*, 725.

⁸⁷ Bock, *Luke*, vol. 1, 178.

⁸⁸ Graham Stanton, “Messianism and Christology: Mark, Matthew, Luke and Acts”, en *Redemption & Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, ed. Markus Bockmuehl y James Carleton Paget (London: T&T Clark, 2007), 88.

levantamiento (ἡγειρεν) de un liberador poderoso.⁸⁹ El simbolismo de “cuerno de salvación” es una expresión semítica que comunica poder, siendo así, este Mesías un poderoso salvador.⁹⁰ El himno recoge la perspectiva de un pueblo en el que el símbolo de “cuerno” alude a la idea de fuerza militar (Dt 33:17) en manos de Dios o de un agente suyo (el rey o el Mesías).⁹¹ Explícitamente Lucas señala que el agente de la salvación es de la casa de David, y así como Israel (1:54) es descrito como el siervo de Dios, David es el siervo del Señor (1 Mac. 4:30; 4 Esd 3:23).⁹² Lucas temáticamente enfatiza el acto salvífico de este agente davídico al describirlo como el que redimirá, salvará y liberará a su pueblo de sus enemigos.

Ha hecho redención (λύτρωσις) a su pueblo. Por medio de este agente davídico el Señor ha efectuado su redención a su pueblo (v. 68). Esta redención hace parte del lenguaje de la salvación. El campo semántico del término λύτρωσις consiste en rescate, liberación, redención para su pueblo (cf. λυτρόω: poner en libertad mediante el rescate).⁹³ En este contexto Lucas está aludiendo a la liberación del pueblo de Israel del yugo de sus enemigos.⁹⁴ Esta redención junto con la metáfora de que Dios “levantó un cuerno de salvación”, es el efecto de la visitación de Dios.⁹⁵

⁸⁹ Carroll, *Luke*, 59.

⁹⁰ Evans, *Saint Luke* 183.

⁹¹ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 1, 154.

⁹² Bock, *Luke*, vol. 1, 180.

⁹³ Pabón, *Diccionario manual griego*, 374; también se puede entenderse en términos legales como el proceso de liberación de un esclavo. Bauer, *A Greek-English Lexicon* 488.

⁹⁴ Es posible considerar que Zacarías está pensando en la liberación del yugo romano. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 483; O. Procksh y F. Büchsel, “λύω”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. de Geoffrey W. Bromiley, vol. 4 (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 351; Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 1, 154.

⁹⁵ Carroll, *Luke*, 58.

La salvación (σωτηρία) de sus enemigos. Redención en relación con la repetición de la palabra “salvación” (vv. 69,71,77) enfatiza el carácter de la visitación del Señor.⁹⁶ La idea de la salvación se puede entender como un acto de liberación, puesto que Israel en su historia ha experimentado la agencia salvífica de Dios al liberarlos de sus enemigos (Sal 106:10).⁹⁷ En los textos del Qumrán al recordar los hechos salvíficos de Dios en el pasado, se expresan en un sentido escatológico la confianza en la intervención divina (1QM 1.12; 14.5).⁹⁸

El concepto de σωτηρία como liberación política se relaciona con la agenda del Mesías davídico (2 Mac 12:25). Así pues, el Benedictus evidencia un énfasis de liberación política al reiterar la liberación de los enemigos. (vv. 69,71).⁹⁹ Además, la mención del agente davídico (v. 69) y su referencia a la liberación de la mano de los enemigos como parte del juramento del Señor a Abraham (v. 73), plasma esta idea de salvación como liberación política.¹⁰⁰

Entender la salvación del Señor como liberación política no descarta la posibilidad de comprender la asistencia del Mesías en términos de liberación violenta. En el contexto del Benedictus en relación con el canto del Magnificat no se descarta la idea de liberación física, ya que el programa mesiánico en este contexto presenta la salvación de los poderosos por medio de acciones bélicas y la liberación política como elementos

⁹⁶ El término σωτηρία básicamente significa salvación, preservación, conservación. Pabón, *Diccionario manual griego*, 572.

⁹⁷ J. Scheider, “Redención (σώζω)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 2, eds. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, trad. de M. Balasch et al. Biblioteca de estudios bíblicos, vols. 28-29 (Salamanca: Sígueme, 1980), 504.

⁹⁸ Scheider, “Redención (σώζω)”, 505.

⁹⁹ Cf. García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 830; Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 801; algunos manuscritos tienen τῶν ἐχθρῶν ἡμῶν (nuestros enemigos) en el v. 74.

¹⁰⁰ Tannehill, *The Narrative Unity*, 34.

importantes que van de la mano en las expectativas acerca del Mesías. Así pues, liberación política no deja de comunicar la intervención violenta de Cristo en el Benedictus.¹⁰¹

La liberación (ῥυθέντας) de sus enemigos. El autor juega con los términos para enfatizar la naturaleza salvífica de la intervención mesiánica. Como parte de este juego de terminología también explícitamente Lucas introduce el participio ῥυθέντας en el v. 74b al reiterar la liberación de sus enemigos. El término ῥύομαι básicamente significa liberar, rescatar, salvar del peligro.¹⁰² Puntualmente en este contexto el término ῥύομαι en relación con la liberación de los enemigos puede evocar a los actos violentos de Dios para la liberación de fuerzas de poder (Ex 14:13; Josefo, *Ant.* 7.151).¹⁰³

El Magníficat y el Benedictus presentan descripciones acerca del Mesías a vísperas de su llegada. Sus presupuestos acerca de la violencia mesiánica que el agente davídico ejecutará hacen parte de las expectativas acerca del Mesías. Se puede argumentar que esto solo sucede con los que esperaban el Mesías, sin embargo, las expectativas acerca del Cristo en el Evangelio de Lucas no se limitan con aquellos que aguardan su visitación, sino que también las expectativas acerca de un Mesías violento son descritas por el mismo Jesús en el marco de la parusía, así como es presentado en la parábola del mayordomo infiel y las declaraciones del Señor acerca de su misión.

La parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio describen un mesianismo violento (12:42-53)

¹⁰¹ Cf. Bock, *Luke*, vol. 1, 185.

¹⁰² Pabón, *Diccionario manual griego*, 529.

¹⁰³ Cf. Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 737.

Las expectativas acerca de un Mesías violento fueron descritas por María en el Magnificat y esta resaltaba explícitamente las acciones violentas del Mesías. En el Benedictus, Zacarías celebra la visitación del Señor, efectuada por medio de un Mesías davídico que liberará su pueblo de las manos de sus enemigos. Pero también las expectativas de la violencia mesiánica son descritas en boca del mismo Jesús. En la parábola del mayordomo infiel, se describe figurativamente las acciones del Mesías en su segunda venida para con los infieles, y acentúa su advertencia anterior con sus declaraciones acerca de que en su ministerio trae fuego y división como parte de su misión (12:42-53).

La parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de fuego y división hacen parte de un solo discurso (Lc 12:1—13:9). En el inicio de su discurso Jesús les advierte al respecto de la hipocresía (12:1-12). Luego les exhorta acerca de la avaricia (vv. 13-21) y los manda a que calmen su ansiedad por los asuntos materiales básicos llamándoles a buscar su reino como un asunto prioritario (vv. 22-34). En su discurso Jesús los llama a permanecer en fidelidad a la luz de la parusía (vv. 35-41). En la parábola del mayordomo infiel (vv. 41-48) el tema de la fidelidad al Señor se mantiene, pero resaltando figurativamente la violencia del Mesías contra aquellos infieles opresores. Luego a partir del verso 49 hasta el verso 53, declara los elementos violentos que su ministerio mesiánico ha traído.

En la totalidad del discurso Lucas ha expuesto el tema de la vigilancia ante la segunda venida del Mesías (vv. 8-11, 35, 40, 49). Ahora de manera puntual aborda la

fidelidad que se debe tener en la casa de Dios.¹⁰⁴ Esta lógica sugiere buscar el reino de Dios primero, por lo que los versos 35-40 presentan el imperativo en el que insta a los discípulos a estar preparados para la venida del Hijo del Hombre. Por consiguiente, la parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de Jesús se conducen en el marco de la inminencia de la parusía usando la certeza y la expectativa escatológica para motivar a la generosidad.¹⁰⁵

La parábola del mayordomo infiel describe las expectativas violentas del Mesías en la parusía (vv. 42-48). La parábola presenta un mayordomo ideal (vv. 42-44). El mayordomo ideal (fiel) es el que cuida justamente los bienes de su amo al administrar lo que le pertenece a su señor. Él usa su privilegio para manejar con justicia lo que el amo le ha mandado a mantener.¹⁰⁶ En contraste, se presenta al mayordomo infiel (vv. 45-48). La transición se da en el verso 45 por medio de la introducción de una oración condicional que presenta hipotéticamente una situación en el que el mismo siervo infiel que simboliza al opresor del pueblo de Dios, reflexiona dentro de sí. Este creyendo que su señor tardará, en vez de vigilar y administrar con justicia, cae traicionando la confianza de su amo hundiéndose moralmente al abusar de la comida y la bebida por medio del uso indebido de su poder.¹⁰⁷ Estas imágenes representan la injusticia de los siervos de Dios contra los vulnerables que son del Señor.

¹⁰⁴ Green, *The Gospel of Luke*, 497

¹⁰⁵ Christopher M. Hays, “Slaughtering Stewards and Incarcerating Debtors: Coercing Charity in Luke 12:35—13:9”, *Neotestamentica* 46, n.º 1 (2012): 43.

¹⁰⁶ El término “θεραπεία” en el verso 42 particularmente se asocia al servicio doméstico, aunque este también puede involucrar el cuidado a los enfermos o el culto a los dioses. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, trad. de Alfonso Ortiz García, vol. 2, biblioteca de estudios bíblicos, vol. 86 (Salamanca: Sígueme, 2002), 409.

¹⁰⁷ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 2, 411.

En la imagen de amo, el Hijo del Hombre en su parusía llegará imprevistamente y castigará con severidad al mayordomo opresor. La frase ἐν ἡμέρᾳ expresada en el v. 46, alude a la venida del Señor de Joel 2:31 y le recuerda al lector el “día de Yahveh”, donde será un día de juicio y devastación.¹⁰⁸ En el marco de la incertidumbre, el castigo del amo cae como guillotina en contra del opresor.

Al respecto de la severidad del juicio divino en esta parábola, las traducciones suelen eufemísticamente traducir διχοτομήσει como “castigará”.¹⁰⁹ Incluso algunos interpretes consideran esta expresión solo como una imagen figurativa sin recalcar el impacto que la palabra tiene en la descripción de la violencia del Mesías.¹¹⁰ No se reconoce que las acciones del siervo infiel que se atiborra de comida y oprime a los siervos de su amo tiene como resultado que este sea descuartizado (διχοτομήσει αὐτὸν)¹¹¹ y escatológicamente condenado al colocarlo finalmente con los infieles (τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει).¹¹² Además, “the context of 12:47-48a also supports this more literal and graphic rendering; the abusive steward is ostensibly more culpable than the negligent slave mentioned in the next verse, who himself receives many beatings”.¹¹³

¹⁰⁸ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, vol. 2, The Anchor Bible, vol. 28 (New York: Doubleday, 1985), 990.

¹⁰⁹ Cf. Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, vol. 3 (Collegeville, MN: Liturgical, 1991), 205.

¹¹⁰ Darrell L. Bock, *Luke*, vol. 2, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 1996), 1182; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 2, 990.

¹¹¹ διχοτομέω literalmente significa “cortar en dos”; García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 223; “desmembrar”, Ex 29:17; “cortar a la mitad”, Josephus, *Ant.* 8.31, como castigo, representa uno de los más severos (3 Apocalipsis de Baruc 16:3).

¹¹² Hays, “Slaughtering Stewards and Incarcerating Debtors”, 47; Bovon considera que se contempla un castigo de manera sucesiva, primero la muerte física (διχοτομήσει) y segundo, el castigo definitivo por Dios escatológicamente hablando. Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 2, 412.

¹¹³ Hays, “Slaughtering Stewards and Incarcerating Debtors”, 47.

En el marco de la venida del Mesías, los versos 47-48 describen actos violentos como forma de juicio, pero de manera gradual. Se presenta a otro siervo que por su negligencia recibirá muchos golpes. El verbo δέρω en el verso 47 significa “desollar un animal”, “despellejar” o como se puede ver en el NT figurativamente “desollar a golpes” o “castigar con dureza”, “azotar”, “golpear” (Mt 21:35; Mc 21:3,5; 13:9; Lc 22:63; Hch 5:40).¹¹⁴ Así pues, se castigará con muchos azotes (δαρήσεται πολλάς) al siervo que conociendo la voluntad de su amo al respecto de lo que debe hacer con sus bienes, pero no la hace. Puesto que no preparó (μη ἐτοιμάσας) y no hizo (ἢ ποιήσας) la voluntad de su Señor, se le castigará violentamente. En cambio, el siervo que no sabía y sin embargo concurrió a lo que merece castigo, se le castigará poco (v. 48).

La parábola advierte a los discípulos a permanecer en fidelidad ya que como la levadura de los fariseos (v. 1) “nada hay encubierto que no haya de ser revelado, ni oculto que no haya de saberse” (v. 3, LBLA). Pues el Hijo del Hombre en su venida enjuiciará violentamente a los opresores que no sean fieles a él. Y como parte de su juicio, en una muestra de comprobación de que su mesianismo es evidente, el Señor Jesús declara que su ministerio es fuego y división (vv. 49-53).

Las declaraciones de Jesús describen un mesianismo violento (vv. 49-53). Las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio son fuertes y aparentemente problemáticas, puesto que del Mesías se espera la paz. El paso del discurso no está fijado por un marcador explícito. Sin embargo, al respecto se debe señalar que no hay una razón sintáctica que

¹¹⁴ García Santos, *Diccionario del griego bíblico*, 193; Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 2, 493.

indique el inicio o el final de un nuevo tema.¹¹⁵ Amparados en la idea de que esto hace parte de una unidad literaria más amplia expresado en un único discurso, sí se debe reconocer la complejidad que surge en los versos 49-53.

Aunque sea evidente la complejidad, el tema de la “venida” del Señor hace parte de la secuencia temática entre la parábola del mayordomo infiel y las declaraciones de Jesús acerca de su ministerio.¹¹⁶ Las expectativas mesiánicas presentadas tanto en la parábola del mayordomo infiel como en este punto de la narrativa, es la referencia al juicio de Dios la que permite captar la idea de un Mesías violento en la parusía y ahora en su primera visitación.

En el verso 49a declara Jesús, “vine a echar fuego sobre la tierra”.¹¹⁷ El verbo ἤλθον se refiere en Lucas al propósito de su ministerio en la tierra (Lc 4:43; 5:32; 19:10).¹¹⁸ El “fuego” como símbolo es usado para describir el juicio de Dios, resaltando la destrucción violenta del Señor (Lc 3:9, 17; 9:54; 17:29; Gn 19:24; Ex 9:24; Is 33:14; Am 5:6; Jr 15:14; 23:29; 1QH 4.6; *I En* 91:9; 100:9). También puede hacer referencia en el lenguaje apocalíptico a la purificación y al juicio escatológico.¹¹⁹

Como parte de su misión, el discurso enfatiza el deseo vehemente de Jesús para que este fuego discriminado caiga (v. 49b).¹²⁰ Apasionadamente sus declaraciones acerca de su

¹¹⁵ Cf. J. J. J. Van Rensburg, “A Syntactical Reading of Luke 12:35-48”, *Neotestamentica* 22 n.º 2 (1988): 417; el hecho de que no hay un marcador en el discurso, supone que esta sección es coherente con el tema de la vigilancia frente a la venida del Mesías por segunda vez. Cf. Green, *The Gospel of Luke*, 508.

¹¹⁶ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 2, 994.

¹¹⁷ “Πῦρ ἤλθον βαλεῖν” es un semitismo que significa “encender fuego” y no “arrojar fuego”. J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 11.ª ed., trad. de Francisco Javier Calvo (Estella: Verbo Divino, 1965), 185.

¹¹⁸ Yohanes Parihala y Busro, “Reclaiming Jesus as Source of Peace in Luke 12:49–53 Through the Perspective of Religious Pluralism in an Indonesian Context”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 76, n.º 4 (2020): 3.

¹¹⁹ Parihala y Busro, “Reclaiming Jesus as Source”, 3; cf. Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 185.

¹²⁰ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol.2, 994-95.

mesianismo violento se profundizan, ya que su ministerio no solo es fuego destructivo sino que también división (v. 51). Como parte de la inauguración de su juicio escatológico (“de ahora en adelante”, v. 52a), su ministerio actual es caracterizado por la hostilidad y la disonancia que causará en las familias, puesto que el autor hace alusión a Miqueas 7:6 (v. 53). Su mesianismo es descrito como una fuente de discordia entre las personas que él vino a salvar.¹²¹ Aunque se diga que Jesús les recuerda a la comunidad que la familia debe ser la base para construir armonía social,¹²² se considera que a la luz del texto y del mismo Evangelio, la familia es puesta al margen como parte del compromiso de seguir a Jesús (9:59-62; 14:26).

Hay un asunto que puede resultar problemático. Jesús afirma que su misión no es traer paz sino división (v. 52), pero en lo corrido de la narración, Lucas ha mostrado un Mesías de paz (1:79; 2:14), y Jesús mismo ha anunciado la paz como parte de su actividad redentora (7:50; 8:48).¹²³ Sin embargo, sus declaraciones no necesariamente contradicen las expectativas mesiánicas en la narrativa de Lucas.

Reconociendo la venida del Mesías como una intervención violenta que trae destrucción, juicio para sus enemigos (1:71; Is 13:6; Am 5:16; Jo 1:15; 2:12,11,31) y también división (4 Esdras 6:24; Jub 23:16), para llegar a la paz, antes se debe pasar por la violencia (Is 26:11-13). Por lo tanto, esto no resulta problemático para los que esperan al Mesías. Ya que las palabras de Jesús son el anuncio de la inauguración de su juicio escatológico y primero se debe pasar por el fuego y la división para que llegue la paz de

¹²¹ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 2, 95.

¹²² Parihala y Busro, “Reclaiming Jesus as Source”, 4.

¹²³ Green, *The Gospel of Luke*, 510.

Dios (1:79). Creería que esto puede ser más problemático para los judíos antiguos que creen que este juicio en los términos de fuego y división no tienen nada que ver con ellos.

Conclusión

Como primer acercamiento, algunos textos en Lucas describen un mesianismo violento. Como reacción al anuncio del nacimiento del niño que trae la salvación para Israel, María en el Magnificat celebra la bondad de Dios para con su pueblo puesto que él por medio de su Mesías favorecerá a los oprimidos al castigar con violencia a los soberbios, a los gobernantes y a los ricos subyugadores. En el mismo contexto, Zacarías responde a la visitación del Señor por medio de un cántico. En este se enfatiza temáticamente las implicaciones de la visitación, ya que él agente davídico es el que traerá redención, salvación y liberación de la mano de sus enemigos.

En el marco de la parusía, Jesús por medio de una parábola describe las repercusiones violentas para aquellos que opriman el pueblo de Dios. Estas descripciones figurativamente marcan la severidad e implacabilidad del juicio divino en la parusía. Su advertencia es acentuada por medio de sus declaraciones acerca de su ministerio. Su presente mesianismo significa fuego como figura de juicio y división aun en la base de la sociedad, es decir, la familia. Estas exceptivas acerca de un Mesías violento, hacen parte de la esperanza que tienen aquellos hermanos del pasado y quizás del presente que sufren la opresión de los violentos.

II. Jesús sufre la violencia en vez de infligirla

Ante la realidad de la violencia que acompaña el desplazamiento en Colombia, la respuesta a los hechos de violencia que viven los cristianos víctimas del desplazamiento recae en acercamientos bastantes complejos para el cristiano violentado. En la búsqueda de presentar una respuesta cristiana matizada y formada bíblicamente al respecto de la violencia que acompaña el desplazamiento, en el capítulo anterior se presentó, por un lado, las expectativas acerca de un Mesías violento en boca de María y Zacarías (Lc 1:47-55; 1:67-79). Por otro lado, se trató el final violento causado por Jesús para los infieles y se enfatiza esto con las declaraciones acerca de su ministerio (12:42-53). Ahora en el presente capítulo se afirma que la respuesta de Jesús a la violencia física consiste en la no-violencia a la luz de dos razones. La primera radica en que Jesús enseña el camino de la no-violencia como forma de amor al enemigo. La segunda se sustenta en la narración de la pasión, ya que en esta Jesús sufre violencia en vez de infligirla como ejemplo concreto de una respuesta no-violencia.

Jesús enseña el camino de la no-violencia para sus discípulos como forma de amor al enemigo

En la narración del Evangelio de Lucas, Jesús presenta su mensaje del reino fundamentado en el amor. Por medio de sus enseñanzas y su ejemplo, Jesús afronta la violencia planteando el amor a los enemigos. El amor al enemigo no implica responder como se esperarían a los actos de violencia. Esta idea se desarrolla en el contexto del Sermón de la llanura. La ética que propone Jesús se da en el ambiente de la retribución.

En este imperativo de amar al enemigo, los dichos de Jesús en las palabras de Lucas en 6:27-36 no comunican necesariamente un pacifismo o una no-resistencia, puesto que

estas dinámicas relacionales están en el marco social de la retribución. Aunque en la formación de la ética cristiana, este pasaje y otros, hacen parte de las formulaciones de pensamientos o acercamientos pacifistas.¹²⁴

El mandamiento de amar al enemigo como fundamento de la no-violencia (Lc 6:29). El mandamiento de amar al enemigo expresado en el Sermón de la llanura es el punto de partida de Jesús acerca de su posición al respecto de la violencia. La máxima radical de Jesús parte en un contexto de reciprocidad. Es allí donde Jesús llama a los discípulos a hacer el bien a los que los aborrecen (v. 27b), a bendecir a los que los maldicen (v. 28a), a orar por los que los maltratan (v. 28b), exponiendo la inversión de la reciprocidad y la no-violencia fundamentado en el amor al enemigo.

Reciprocidad invertida en Lc 6:27-29. En el mandato de amar a los enemigos (6:27-36) y de volver la otra mejilla (v. 29a), Lucas proporciona un ejemplo de reciprocidad. En este marco de reciprocidad se esperaría que, cuando se es violentado, se responda con violencia. En ese sentido el caso que presenta Jesús en el verso 29a, si se es golpeado en la mejilla, la respuesta recíproca del violentado debería ser violencia también. Sin embargo, Jesús, en el marco de la reciprocidad, está describiendo una inversión de la respuesta que se espera.

La inversión de reciprocidad que Jesús presenta se da por medio del χάρις (v. 32) al enemigo. La expresión de *gratia* o χάρις (gratitud) se da en una relación de reciprocidad

¹²⁴ Uno de los exponentes del pacifismo cristiano fue John H. Yoder. Cf. John H. Yoder, *Reinos en conflicto... Jesús: autoridad, poder y no violencia*, Espadas en arados (Ciudad de Guatemala: Semilla, 1992); John H. Yoder, *Jesús y la realidad política* (Buenos Aires: Certeza, 1985); John H. Yoder, *The Original Revolution*, Christian Peace Shelf Series, vol. 3 (Pennsylvania: Herald Press, 1972); John H. Yoder, "Violencia y no violencia", *Boletín teológico* 23, n.º 42-43 (1991): 79-91.

entre amigos.¹²⁵ Aunque χάρις se da como respuesta recíproca al regalo o beneficio de un amigo,¹²⁶ el Jesús de Lucas invierte esta dinámica sin abandonar la reciprocidad.

A Lucas le importa el χάρις ante Dios.¹²⁷ El Jesús al presentar el mandamiento de amar al enemigo, expone el dar con el fin de obtener el χάρις de Dios.¹²⁸ Por lo tanto, cuando el discípulo ofrece la otra mejilla entra en una dinámica de reciprocidad con Dios y a este le corresponde devolver con su favor. La máxima radical que establece Jesús resulta en permitir la violencia como parte del amor al enemigo siendo esto un acto que se encuentra en el marco de reciprocidad entre el discípulo y Dios.

Un llamado a la no-violencia como acto de amor a los enemigos. En el marco de la retribución invertida, se demandan la identificación del enemigo. El “enemigo” en el verso 27 puede hacer referencia a los enemigos de los discípulos, sin embargo, los enemigos son todos aquellos que se oponen a Dios (1:71; 74; 19:43; 20:43).¹²⁹ En este contexto son los que violentan por causa de Jesús los enemigos de los cristianos ya que el contexto señala la violencia que pueden vivir los discípulos de Cristo por causa de él mismo (v. 22).¹³⁰

Este llamado de amor al enemigo se ve efectuado mediante acciones concretas. El imperativo no consiste en frivolidades o sentimentalismo, sino que se encarna en la búsqueda del bienestar, al hacer el bien, al orar y al bendecir a aquellos que resultan ser

¹²⁵ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 114.

¹²⁶ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 114; Alan Kirk, “‘Love your Enemies,’ the Golden Rule, and Ancient Reciprocity (Luke 6:27-35)”, *JBL* 122, n.º 4 (2003): 678.

¹²⁷ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 114.

¹²⁸ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 114.

¹²⁹ Mikeal C. Parsons, *Luke*, Paideia Commentaries on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 108; Carroll, *Luke*, 152.

¹³⁰ Parsons, *Luke*, 108; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IV)*, vol. 1, The Anchor Bible, vol. 28 (New York: Doubleday, 1979), 637.

antagonistas (vv. 27a-28).¹³¹ La no-violencia propuesta por Jesús no se caracteriza por presentar un amor pasivo o que no resiste, este se caracteriza por proponer un amor proactivo. Este amor se ejemplifica por medio de una serie de ilustraciones.

En el verso 29 se ilustra el amor al enemigo que, en este punto, el amor al enemigo parece ser aceptar el hecho violento una y otra vez.¹³² Sin embargo, el acto violento que parece una acción simple permite que por medio de la exageración se manifieste una respuesta ética superior al que usa su poder para denigrar a otros, puesto que no se busca continuar con la reciprocidad negativa.

De la misma forma, al ilustrar el robo de sus pertenencias, no se busca la venganza, debido a que se permite ser vulnerado por segunda vez.¹³³ Estos actos que sirven de ilustración; al exagerar las acciones comunican la radicalidad del amor incluso a los enemigos y el dinamismo de la no-violencia de Jesús.¹³⁴

El amor al enemigo es argumentado en primer lugar al suscitar la regla de oro (v. 31). La regla conecta el mandato del amor a los enemigos a la realidad social de los seres humanos.¹³⁵ “The golden rule, expressing the foundational, all-pervasive social norm of reciprocity, functions as a ‘starting mechanism’ that stimulates the kind of interaction necessary to bring into existence the envisioned social relation”.¹³⁶ Por esto Jesús invita a

¹³¹ Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 1, 638; Green, *The Gospel of Luke*, 272.

¹³² Bock, *Luke*, vol. 1, 591; Carroll, *Luke*, 152.

¹³³ Bock, *Luke*, vol. 1, 593; Parsons, *Luke*, 109.

¹³⁴ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 1, 456.

¹³⁵ Kirk, “Love your Enemies”, 686.

¹³⁶ Kirk, “Love your Enemies”, 686; Green, *The Gospel of Luke*, 227.

sus discípulos a tomar la iniciativa ética de la misma manera en que Dios ofrece su amor a los hombres.¹³⁷

Lo segundo a lo que Lucas apela es al carácter de la misericordia de Dios (vv. 35c, 36). Su actuación para con los ingratos es usada aquí como una razón para actuar en amor a favor de los enemigos, por lo que Jesús llama a sus oyentes a vivir de acuerdo al carácter de amor de Dios.¹³⁸

Cuando se tiene en mente que el discípulo que se desenvuelve en un contexto de reciprocidad, no se argumenta que la propuesta de Jesús radica en un pacifismo como se entiende actualmente en los discursos de ética cristiana. El contexto permite señalar, por un lado, que la respuesta de la no-violencia de Jesús rompe ciclos de violencia, pero por otro lado hace que la reciprocidad sea entre el discípulo y Dios. Este como deudor tiene la responsabilidad de responder al que da amor al enemigo, puesto que el comportamiento de este parte de responder como él mismo.

Jesús rechaza la violencia como parte de su enseñanza de amor al enemigo (9:54-55; 22:47-51). Mediante algunos episodios violentos Lucas expresa la respuesta no-violenta de Jesús al enfatizar su rechazo y exponer actos de amor al enemigo. En el primer episodio que se mencionará, Lucas enfatiza el interés de Jesús por ir a Jerusalén (9:43; 51) en medio de sanaciones y milagros (9:54-55). Al ser rechazado por los samaritanos, sus discípulos insensatos claman por violencia, pero Jesús reprende su sed de venganza. En el segundo episodio, Jesús se encuentra rodeado por sus enemigos que lo vienen a traicionar y

¹³⁷ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 1, 457.

¹³⁸ Tannehill, *The Narrative Unity*, 209.

al ver la reacción violenta de sus discípulos rechaza tales actos y actúa en amor sanando a uno de sus enemigos (22:47-51).

Jesús rechaza la violencia por parte de sus discípulos (9:54-55). Sus discípulos reaccionan al rechazo de su Señor por parte de los samaritanos. Ellos están comunicando un aparente celo por el Señor, al pedir “fuego del cielo”. Con esto están haciendo un eco al profeta Elías y su castigo contra los hombres enviados por el rey Ocozías (2 Re 1:10,12).¹³⁹ El deseo de καταβῆναι y ἀναλῶσαι por parte de los discípulos reflejo el anhelo de un milagro punitivo¹⁴⁰ fundamentado en ideales de poder inequívocos.

De inmediato Jesús se distancia de la figura profética de Elías al reprender a sus discípulos (v.55). Su corrección ejemplifica sus palabras del Sermón de la llanura y desenmascara la incompreensión de sus seguidores acerca de su misión.¹⁴¹ “Earlier, Jesus had instructed his disciples regarding the appropriate response when faced with inhospitality (9:5). Skirting that directive, they instead act as persons intoxicated with their own sense of power (cf. 9:46-50)”.¹⁴²

Aunque la reprimenda sea poco elaborada y no se dé detalles profundos, deja clara su posición frente a los que pueden ser sus enemigos (6:27). Sus acciones son replicadas al rechazar la violencia a pesar de que no lo recibieron quizás por razones raciales o

¹³⁹ Bock, *Luke*, vol. 2, 970.

¹⁴⁰ Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol.1, 830.

¹⁴¹ Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol.1, 830; Craig A. Evans, *Luke*, New International Commentary, vol. 3 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1990), 162.

¹⁴² Green, *The Gospel of Luke*, 405.

culturales, los actos de la misericordia divina.¹⁴³ Su rechazo también va acompañado de actos de amor al enemigo, como lo evidencia el siguiente episodio.

El rechazo de la violencia y la sanación como forma de amor al enemigo (22:47-51). En el contexto de la violencia que padecerá Jesús en camino a la cruz, el autor contrasta la violencia como respuesta al enemigo y la respuesta no-violenta al enemigo como reiteración del amor a los que los persiguen y odian. Después de haber estado Jesús en el huerto (22:39) y haber orado (22:40-46), Judas llega con una multitud que pretenden arrestar a Jesús y juzgarlo (22:47-48).¹⁴⁴

En los primeros versos del capítulo 22, Judas acuerda con los líderes religiosos entregar a Jesús a cambio de dinero. Este negocia para entregar a su maestro,¹⁴⁵ y en la misma tónica que los líderes religiosos, busca el momento oportuno de vender a Jesús.¹⁴⁶ El dinero está en medio de las intenciones violentas y sirve como motivante para la traición.

La dramática escena de la traición de Jesús parte llamando la atención del lector (ἰδοὺ) en el verso 47. El arresto procede en horas de la noche interrumpiendo la oración de Jesús.¹⁴⁷ La multitud está sobre Jesús y sus discípulos, y estos preguntan si es hora de actuar con espada contra sus oponentes.¹⁴⁸ Uno de ellos, sin recibir una respuesta a la solicitud, reacciona cediendo a sus ambiciones militantes y corta la oreja de uno de los

¹⁴³ Dale C. Allison Jr., "Rejecting Violent Judgment: Luke 9:52-56 and Relatives", *JBL* 121, n.º 3 (2002): 476.

¹⁴⁴ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 97.

¹⁴⁵ Bock, *Luke*, vol. 2, 1705.

¹⁴⁶ Bock, *Luke*, vol. 2, 1706.

¹⁴⁷ Como indica la construcción absoluta del genitivo; Carroll, *Luke*, 447.

¹⁴⁸ La pregunta εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; el verbo en futuro sugiere ser entendido como un verbo futuro deliberativo. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, trad. de Antonio Piñero Sáez, vol. 4, biblioteca de estudios bíblicos, vol. 132 (Salamanca: Sígueme, 2010), 374.

siervos del sumo sacerdote (v. 50), asumiendo comportamientos de revolucionarios violentos o de criminales al blandir su espada.¹⁴⁹

Al ver Jesús acciones que contradicen sus enseñanzas, sin ambigüedades nuevamente plantea su posición al respecto de la violencia.¹⁵⁰ La intervención de Jesús hace que la iniciativa violenta de sus discípulos pare (Ἐἴτε ἕως τούτου) y opta por sanar a su enemigo (v.51).¹⁵¹ En el único milagro de la pasión, Jesús demuestra su amor por los enemigos y su negativa a resistirse violentamente.¹⁵²

Su poder es empleado para sanar como lo ha hecho anteriormente (4:23; 5:17, 31; 6:18-19; 7:73; 8:47; 9:2, 11, 42; 13:32; 14:4; 17:15), actuando según las palabras del Sermón de la llanura. Además, enfatiza el malentendido de su mensaje por parte de sus discípulos y también el su mensaje de amor al enemigo.¹⁵³ “This is another example of the special Lucan theology of Jesus acting as savior during the passion itself. Jesus is faithful to his own words: ‘Love your enemies and do good . . . expecting nothing in return’”.¹⁵⁴

Los dos episodios de violencia marcan un contraste notable. Tanto su rechazo por el juicio contra los samaritanos como el uso de la espada por parte de sus discípulos contra sus opositores violentos, marcan la notable diferencia de respuestas por medio de sus acciones.

¹⁴⁹ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 98.

¹⁵⁰ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 375.

¹⁵¹ Al respecto de la traducción de Ἐἴτε ἕως τούτου, véase R. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Narrative of the Passion in the Four Gospels*, vol. 1, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1993), 280; Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol. 2, 1451.

¹⁵² Bock, *Luke*, vol. 2, 1771; Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol.2, 1449; Carroll, *Luke*, 447-48.

¹⁵³ Green, *The Gospel of Luke*, 784.

¹⁵⁴ Brown, *The Death of the Messiah*, 281.

“The disciples contemplate and use violence, whereas Jesus contemplates non-violence and heals the wound”.¹⁵⁵

Jesús sufre la violencia en vez de infligirla como un ejemplo de la no-violencia

Su respuesta a la violencia por medio de la enseñanza del amor al enemigo, su rechazo y encarnación del amor al enemigo tienen su máxima expresión en el relato de la pasión de Jesús. La pasión fue anunciada anteriormente en el camino de su ministerio, acto que no solo deja claro el camino culminante de su misión, sino que también el presagio de la violencia sufrida establece su posición a la misma (9:22).

Dentro de la narración de la pasión, el acto dramático de la traición y el arresto de Jesús describen las acusaciones de sus enemigos y la violencia que este padecerá. La narración de la pasión deja claro que su negativa a no responder con violencia, hace parte de su propuesta de amar al enemigo como camino de no-violencia.

El anticipo del sufrimiento de Jesús marca su posición al respecto de su respuesta a la violencia (9:22). En un ambiente de intimidad y de camaradería, Jesús les pregunta a sus discípulos quién creen que él es (9:18). En medio de distintas respuestas, Pedro responde acertadamente al identificar a Jesús como *χριστὸν τοῦ θεοῦ* (v. 20). Como el enviado de Dios, otras personas esperaban que el Mesías fuera un rey bélico que viene a liberar a los hijos de Israel de la opresión de sus enemigos; sin embargo, Jesús les advierte diciéndoles que guardaran silencio (v. 21), puesto que este Cristo padecerá la violencia.

¹⁵⁵ E. Scheffler, ““Lord, Shall We Strike with the Sword??: Of (Non-) Violence in Luke’s Gospel”, *Acta Patristica et Byzantina* 17, n.º 1 (2006): 305.

En la narración del Evangelio este es el primer anuncio explícito de la violencia que sufrirá el Mesías.¹⁵⁶ Se señala que la violencia sufrida de Jesús vendrá a manos de los poderes socio-religiosos.¹⁵⁷ La violencia y el resultado final de Jesús es descrita por medio de cuatro infinitivos. Se expone la necesidad de que él sufra mucho (πολλὰ παθεῖν). La frase describe brevemente la magnitud de su suplicio. El segundo exhibe el rechazo (ἀποδοκιμασθῆναι) por parte de los líderes religiosos. El tercer infinitivo señala el asesinato (ἀποκτανθῆναι) de Jesús siendo el sanedrín el agente de la tragedia. Se culmina esta secuencia de acontecimiento por medio de un infinitivo funcionando como pasivo divino (ἐγερθῆναι), al describir la resurrección después de tres días.

Aunque el presagio de Jesús puede ser tomado como parte del plan divino,¹⁵⁸ la descripción de su sufrimiento plantea su posición al respecto de la violencia. Sabiendo el final y el proceso violento que vivirá, no decide buscar el camino de la violencia para impedirlo u otro camino, sino que abraza su destino.

Jesús encara a sus agresores como forma de resistencia no-violenta (22:52-53).

Después de haber demostrado su opción por la no-violencia al reprender y sanar a uno de sus enemigos, en el contexto del arresto, sus verdugos vienen por él con armas como si se tratara de un enemigo armado. Al ver que sus enemigos están dispuestos a tomar el uso de la violencia sin justificación, Jesús los reprende al criticar sus actos.¹⁵⁹ “In the present

¹⁵⁶ Bock, *Luke*, vol. 1, 847; Johnson, *The Gospel of Luke* 151.

¹⁵⁷ Carroll, *Luke*, 212.

¹⁵⁸ Bock, *Luke*, vol. 1, 847.

¹⁵⁹ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 378.

scene, then, Jesus is protesting that the arms employed in arresting him give the absurd impression that he has been a man of violence”.¹⁶⁰

Ellos vienen como si él fuera un criminal, a pesar de saber que ha rechazado la violencia y ha demostrado que su poder es para sanar.¹⁶¹ Sus captores en las palabras irónicas de Jesús, creen que es un ληστής aunque cada día haya demostrado su carácter inofensivo, a lo menos para el imperio y los líderes religiosos.¹⁶²

Comparación con un ληστής. La pregunta retórica de Jesús deja ver que al venir contra él como si se tratara de un ληστής o un líder de ληστής, evidencia el concepto que tienen de su persona a pesar de sus acciones a favor de los demás y de sus enemigos.¹⁶³ Sus transgresores con ideas estigmatizadoras creen que sus acciones tienen que ver con un criminal o un revolucionario que usa la violencia.¹⁶⁴ Aunque sus seguidores se portan como revolucionarios o a lo menos criminales o bandidos al defender a Jesús con espadas, Jesús se ha distanciado a través de sus palabras y hechos de cualquier asociación a un ληστής.¹⁶⁵

¹⁶⁰ Brown, *The Death of the Messiah*, 283.

¹⁶¹ Scheffler, “Lord, Shall We Strike?”, 305.

¹⁶² Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 378.

¹⁶³ Jesse Nickel, “Jesus and the Lestai: Competing Kingdom Vision”, *Ex Auditu* 34 (2018): 48.

¹⁶⁴ Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 473; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon*, 585; N. Hillyer, “ληστής”, en *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 377. Este concepto acerca de Jesús tiene en los sinópticos su importancia en la narración de la pasión; Brown, *The Death of the Messiah*, 283.

¹⁶⁵ Se usa ληστής en la LXX para referirse a ladrones (ῥῆρῆ; Jer 7:11) y a los asaltantes (ῥῆρῆ; Jer 18:22); Hillyer, “ληστής”, 377. Josefo describe cómo una horda de λησταί azotan la frontera de Siria al mando de Ezequías, un ἀρχιληστήν (Josefo, *Guerras de los judíos* 1.204). También llama λησταί a merodeadores que habitan en cuevas y atacan a las aldeas cercanas de Séforis en Galilea (*Guerras* 1.304). Además, se refiere a λησταί use la forma plural como parte del grupo que Simón de Perea tomó para tomar la corona después de la muerte de Herodes (*Guerras* 2.57). De igual manera llama λησταί a los que roban en el camino (*Guerras* 2.228-29). Brown, *The Death of the Messiah*, 283; cf. Nickel, “Jesus and the Lestai”, 46-47; Bock, *Luke*, vol. 2, 1772.

Aunque el narrador permite conocer la ironía de las acciones de los adversarios de Jesús, ellos más allá de tener una influencia satánica, son representantes de lo satánico (v. 53).¹⁶⁶

Descripciones de la violencia sufrida de Jesús (22:63; 23:18-23, 26-49). Al ser arrestado Jesús, la narración de la pasión describe la violencia sufrida de él a manos de sus enemigos. El flujo de la narración en estas instancias exhibe el cumplimiento de las palabras presagiadas por Jesús. En este episodio el Mesías esperado vive la violencia y la muerte injustificada. Las descripciones de la violencia que padece Jesús presentan el camino de la no-violencia que decide tomar, ya que, en medio de su suplicio y agonía hasta morir, decide optar por mostrar su amor a sus enemigos.

Tortura y humillación (22:63-65). Antes de comparecer ante Herodes y Pilato, Jesús es torturado por sus captores principales. Por medio de golpes y burlas Jesús se convierte en una víctima de la violencia por excelencia.¹⁶⁷ Los torturadores brindan a los espectadores un espectáculo como si las acciones degradantes fueran un juego. Estos hechos solo generan crueldad (v. 63).¹⁶⁸

Las acciones repetidas describen la continuidad de la tortura y la humillación que vive Jesús. Sus ojos son vendados y la burla que él representa para los torturadores, su profetismo es dejado por el suelo al ser humillado por medio de que adivine quien es el que lo golpea (v. 64).¹⁶⁹ Lucas concluye las acciones de los violentos al decir que continuaban

¹⁶⁶ Green, *The Gospel of Luke*, 785.

¹⁶⁷ Scheffler, "Lord, Shall We Strike?", 306.

¹⁶⁸ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 404. Se asemeja a los actos de tortura para con los prisioneros descritos en textos judíos (2 Mac 7; 4 Mac 6:1-30, 12-13); Bock, *Luke*, vol. 2, 1789; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol.2, 1465.

¹⁶⁹ Green, *The Gospel of Luke*, 789.

con muchas injurias (βλασφημέω).¹⁷⁰ Hay que mencionar que estas mismas injurias las viven los apóstoles de la misma manera que Jesús (Hch 13:45; 18:6; 19:37) y no responden con violencia sino que permanecen en la enseñanza de Jesús acerca de la violencia.¹⁷¹ Su opción siendo el hijo de Dios es traer juicio, pero en camino de la no-violencia, opta por ceder y sufrir.

El deseo vehemente por la violencia (vv. 18-23). Al estar enfrente de Pilato y una muchedumbre sedienta de sangre, Jesús en un silencio rotundo presencia el deseo vehemente de la violencia por parte del pueblo. Este anhelo a pesar de la insistencia de procónsul romano de la inocencia de Jesús (23:17), es notable cuando en unanimidad y en un tono elevado expresan su deseo por la muerte de Jesús y la liberación de Barrabas.¹⁷²

El pueblo que desea sangra prefiere a un criminal revolucionario que estaba preso por haberse levantado contra el imperio (στάσις) y haber derramado sangre (φόνον).¹⁷³ Las exigencias de la población son irónicas. La turba prefiere a un asesino en vez del sanador; anhelan tanto la muerte que rechazaron al que sí es el verdadero hijo del Padre.¹⁷⁴ La figura de Barrabas marca el contraste entre el verdadero criminal con el que es verdaderamente inocente.¹⁷⁵

¹⁷⁰ “Although the Greek text may be accurately represented by the NRSV’s reference to the ‘many other insults’ heaped upon Jesus, Luke’s readers may hear something of even greater significance. Insofar as Jesus has just been referred to as ‘Lord’ by the narrator (v.61), the verb ‘to blaspheme’ may connote not only disrespect and slander but blasphemy in the more weighty, religious sense of denigrating power of God”. Green, *The Gospel of Luke*, 789-90.

¹⁷¹ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 406.

¹⁷² Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 485. Paralelo con el deseo de asesinar a Pablo en Hechos 21:36.

¹⁷³ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 486.

¹⁷⁴ Irónicamente Barrabas significa “hijo del padre”; Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol. 2, 1489.

¹⁷⁵ Parsons, *Luke*, 333; Green, *The Gospel of Luke*, 809.

A pesar de que Pilato insiste en la inocencia de Jesús (v. 20), los violentos desean sangre y juicio, sobreponiéndose por medio de alaridos y continua exclamación.¹⁷⁶ Además, el énfasis de que Jesús sea crucificado (σταύρου, σταύρου) plasman la resistencia del pueblo judío y su deseo para que un adversario inocente que no es una amenaza violenta sea asesinado.¹⁷⁷

The rhetoric has moved quickly in crescendo-like fashion, from a judgment that Jesus is to be released to a cry that he be taken away (from life) to the full-throated demand that he be crucified. The repetition of the verb “crucify” is unique to Luke (cf. Mark 15:14//Matt. 27:22) and reflects the rhetorical figure *conduplicatio*: “The reiteration of the same word makes a deep impression upon the hearer and should repeatedly pierce the same part of the body” (*Rhet. Her.* 4.28.38).¹⁷⁸

La crucifixión (vv. 33-39). Pilato, al ceder a los deseos vehemente de violencia del pueblo, crucifica a Jesús en medio de dos ladrones y es sometido a burlas por parte de la multitud, los líderes religiosos y los soldados romanos. De nuevo se vuelve a presentar el contraste entre el criminal y el inocente. Jesús es presentado como un hombre justo (δικαίως; vv. 41, 47) en paralelo con criminales que probablemente están siendo condenados por representar una amenaza al imperio o por delitos que ameritan este tipo de juicio (κακούργος; vv. 32, 33, 39).¹⁷⁹ En todo caso, él es tomado como un criminal digno de un juicio violento.

Estando en un lugar que tiene connotaciones horripilantes,¹⁸⁰ el hombre inocente en medio de dos criminales “asked for mercy for his enemies who are killing him (v.34), and

¹⁷⁶ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 487.

¹⁷⁷ Bock, *Luke*, vol. 2, 1830; Green, *The Gospel of Luke*, 811.

¹⁷⁸ Parsons, *Luke*, 333.

¹⁷⁹ Carroll, *Luke*, 466; Green, *The Gospel of Luke*, 819.

¹⁸⁰ Lo más probable es que su nombre se deba a la forma del lugar. Green, *The Gospel of Luke*, 819.

he promises merciful future to one of the criminal killed beside him (vv. 39-43)".¹⁸¹ Sus palabras retratan su consistencia frente a la respuesta a la violencia, demostrando su amor por los enemigos (6:27, 35).¹⁸² La manifestación de perdón para los judíos y los romanos por la violencia continua con su ministerio de redención, pero también de no-violencia al orar por ellos y al mismo tiempo se resaltar el carácter justo de Jesús.¹⁸³

Las burlas y el circo que hacen de su sufrimiento violento continúan. Evocando el Salmo 22:19 se presenta a Jesús tipológicamente como modelo del justo en manos de los que se oponen a Dios (34b).¹⁸⁴ Tanto los líderes religiosos, los soldados y el criminal a su lado se burlan del que decía que era el salvador. Al ridiculizarlo lo llaman a que se salve a sí mismo (vv. 35-39). "The irony is great, and so is the blindness. The Righteous One dies while being taunted by the unrighteous. Everything is reversed from what one would expect".¹⁸⁵ Su respuesta a la violencia, a la tortura y la humillación radican en el fundamento de su enseñanza. Sus últimos suspiros declaran su posición no no-violenta al no optar por la violencia, sino por su amor.

Conclusión

La posición del Jesús de Lucas al respecto de la violencia es presentada por medio de las enseñanzas de Jesús y su decisión por aceptar su sufrimiento. En el Sermón de la llanura Jesús presenta el imperativo de amar al enemigo. Este imperativo se desarrolla por medio de ilustración que plasman los casos en los que el amor al enemigo es aplicado. El

¹⁸¹ Carroll, *Luke*, 464.

¹⁸² Carroll, *Luke*, 466; Bock, *Luke*, vol. 2, 1850; Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 526. Sus palabras proporcionan el modelo para la posterior petición de piedad de Esteban para aquellos que están a punto de convertirlo en mártir (Hch 7:60).

¹⁸³ Green, *The Gospel of Luke*, 820; Scheffler, "Lord, Shall We Strike?", 307.

¹⁸⁴ Green, *The Gospel of Luke*, 820.

¹⁸⁵ Bock, *Luke*, vol. 2, 1854.

contexto literario del pasaje presenta un caso de retribución, donde el punto clave consiste la dinámica de retribución que se da entre el discípulo y Dios. Este caso presenta la idea acerca de: el que da amor en vez de violencia le da a Dios y Dios se hace su deudor. El imperativo se fundamenta en que la no-violencia, bajo el llamado del amor al que violenta, replica el amor divino.

Este amor al enemigo, como fundamento de la no-violencia de Jesús, es expresado también en su rechazo por la violencia al vivir episodios violentos. No tolera ni la violencia de sus discípulos y ni el camino de la violencia como forma de resistencia. Este opta por ratificar su posición al rechazar tales actos y al actuar en amor al enemigo al sanar a uno de ellos.

Su posición al respecto de la no-violencia está presente en el relato de la pasión. En medio de su rechazo por ser catalogado un criminal que hace de uso de la violencia física para lograr sus objetivos, Jesús sufre la tortura y la humillación de sus enemigos. Incluso en sus sufrimientos opta por la compasión al pedir a su Padre el perdón para ellos aplicando su propia predicación de orar por lo que los persiguen y violentan. No obstante, la idea de amar al enemigo entra en tensión con el argumento presentando en el primer capítulo, ya que la expectativa de un Mesías violenta resulta en el punto opuesto al del mensaje de la no-violencia predicado y vivido por Jesús. En el capítulo 4, esta tensión se abordará directamente.

Jesús es reivindicado después de la violencia sufrida hasta la muerte por medio de la resurrección. El acto de Dios al resucitar a Jesús sirve como punto de partida para demostrar que en medio de la violencia física Dios puede redimir al violentado para que la misión suya continúe. En el siguiente capítulo se verá que, en el libro de los Hechos de los

apóstoles, los seguidores del Mesías viven la violencia, imitan el mensaje de Jesús de la no-violencia y son redimidos de la violencia sufrida. El paralelo con los Hechos le dará continuidad al mensaje de la no-violencia y la redención que posibilita Dios. En un contexto de violencia que acompaña el desplazamiento, resulta pertinente cuestionarse o, a lo menos a la luz de la no-violencia de Jesús, plantear una posible respuesta a la violencia sufrida durante y después del desplazamiento.

III. La violencia en Hechos

Como se mencionó en la conclusión del capítulo anterior, las dos perspectivas expresadas en el Evangelio de Lucas existen en una cierta tensión. Por un lado, Lucas presenta las expectativas de un Mesías violento y se acentúa esta idea en las palabras de Jesús. Por el otro lado se presenta la respuesta no-violenta de Jesús tanto en su mensaje como en su respuesta a la violencia sufrida. Al pasar a los Hechos de los Apóstoles se puede notar la continuidad de esta tensión.

En la búsqueda de dar una respuesta cristiana matizada y formada bíblicamente, al respecto de la violencia que acompaña el desplazamiento, Hechos plasma diferentes puntos acerca de la violencia. Muestra que (1) los cristianos imitan la no-violencia de Jesús como respuesta a la violencia sufrida, de modo que (2) Dios redime la violencia sufrida de ellos y (3) los malvados padecen la violencia como evidencia anticipada de su juicio final. Estos componentes describen la violencia que se puede ver en Hechos.

La respuesta no-violenta de los cristianos que sufren la violencia

El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta a los cristianos siguiendo el llamado de la no-violencia de Jesús de Lucas 6:29 bajo la insignia del amor. Las narraciones por parte de Lucas en los Hechos enfatizan la violencia que padeció la iglesia por causa de la predicación del evangelio a manos de los malvados. En contraste a estas acciones, los cristianos responden a las amenazas y la creciente violencia por parte de los líderes religiosos y paganos (4:17-21; 5:17-42; 16:19-34), resistiendo por medio de la palabra.

Las amenazas contra Pedro y Juan (Hch 4:17- 21). En el primer arresto de Pedro y Juan, los sacerdotes, el jefe de la guardia del templo y los saduceos arremeten contra ellos

y los encarcelan (4:1-3). Debido a que estaban enseñando al pueblo sobre la resurrección de entre los muertos por medio de Jesús (v. 2)), pero en vista de que eran hombres que evidenciaban que habían estado con Jesús y que no se podía negar el milagro, deciden liberarlos con amenazas (v. 17). Sin embargo, las amenazas tienen una finalidad.

Amenazas: el fin de silenciarlos. Los líderes religiosos recurren a la intimidación por medio de amenazas (v. 17). Debido a que sus intenciones personales tienen la finalidad de silenciarlos. En el contenido de la amenaza (v. 18) se prohíbe que por ningún motivo deben hablar como representantes de “este nombre” Jesús, ni con su autoridad para no llamar la atención popular.¹⁸⁶ Las amenazas como método de intimidación y de silenciamiento, hacen parte del primer paso para recurrir a la violencia física. Además, estas amenazas llegan a ser la base para la creciente violencia.¹⁸⁷

Resistencia no-violenta. Pedro y Juan responden a esta amenaza por medio de la palabra, como forma de resistencia no-violenta (vv. 19-21). En el diálogo el par de seguidores de Jesús apelan a la autoridad divina.¹⁸⁸ Sus actos obedecen las palabras de Jesús antes de su ascensión (Lc 24:44-48). La respuesta “Vosotros mismos juzgad si es justo delante de Dios obedecer a vosotros antes que a Dios” (v. 19) desafía a sus oponentes, puesto que estas palabras implican que el Consejo no representa a Dios.¹⁸⁹ Aunque ellos

¹⁸⁶ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 1160; Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 196.

¹⁸⁷ Witherington, *Acts*, 196.

¹⁸⁸ Cf. Jenofonte, *Mem.* 4.4.3; Platón, *Apología* 29D; Sófocles, *Ant.* 150-170 Keener, *Acts*, 1161; Carl R. Holladay, *Acts: A Commentary*, New Testament Library (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2016), 129.

¹⁸⁹ Josep Rius Camps y Jenny Read Heimeringer, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el código Beza: Una comparación con la traducción alejandrina*, trad. de José Pérez Escobar, vol. 1, (Estella: Verbo Divino, 2009), 247.

deberían estar de acuerdo con la respuesta de Pedro, por el hecho de que uno debe de obedecer a Dios en lugar de los jueces humanos si ambos están en conflicto (2 Mac 7:2; 4 Mac 5:16-38; Josefo, *Ant.* 17:158-159),¹⁹⁰ las palabras de Pedro son altamente ofensivas para ellos.¹⁹¹

La respuesta de Pedro y Juan destaca que lejos de recurrir a la violencia, la palabra es su arma de resistencia. En medio de un contexto de intimidación y deseos de ser silenciados, ellos se mantienen en la orden del Señor y en la negación de abandonar el mensaje acerca de lo que han visto y lo que han oído (v. 20).

Al ver sus adversarios que no tienen más opciones deciden liberarlos (v. 21). Esto se debe a dos razones.¹⁹² (1) Se deja claro que no hay razones para castigarlos. En paralelo con Jesús (Lc 22:66), la narración deja en evidencia enfáticamente la inocencia de los apóstoles de la misma manera en que se resalta la inocencia de Jesús cuando es acusado.¹⁹³ (2) Ellos temían al pueblo (v. 21). Este temor se debe a que el pueblo como en los eventos en los que Dios interviene,¹⁹⁴ glorifican a Dios por el sorprendente milagro (v. 22). En este primer relato mencionado, la violencia parte de la intimidación como un mecanismo de silenciamiento, pero se resalta la manera en que los seguidores de Jesús usan la palabra ejemplifica la resistencia no-violenta.

¹⁹⁰ Hans Conzelmann, *Acts of the Apostles: A Commentary on the Apostles*, trad. de James Limburg, A. Thomas Kraabel y Donald H. Juel, Hermeneai: A Critical and Historical Commentary on the Bible (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 33.

¹⁹¹ Camps y Heimeringer, *Hechos de los Apóstoles*, 247.

¹⁹² Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary*, trad. de Bernard Noble et. al (Oxford: Blackwell, 1971), 220.

¹⁹³ Camps y Heimeringer, *Hechos de los Apóstoles*, 237; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, Anchor Bible, vol. 31 (New York: Doubleday, 1998), 297.

¹⁹⁴ Cf. *T.Sal.* 5:13; *1 En.* 90:40; *Jub* 25:11; *4 Mac* 1:12; *T.Ab.* 6:8; 18:11; *Lc* 2:20; 5:25-26; 7:16; 13:13; 17:15; 18:43. Keener, *Acts*, 1163.

Los cristianos persisten en su misión sin causar violencia (5:17-42). En este pasaje, por medio de los apóstoles ocurren muchas señales y prodigios (vv. 12, 15-16). Además, muchos hombre y mujeres confiaban en el Señor (v. 14). Por esto, los apóstoles enfrentan la violencia debido al impacto que están teniendo en la comunidad de Jerusalén. El contexto resalta la incrementación de creyentes, en contraste con el aumento de la oposición religiosa.¹⁹⁵ En un juego de honor y vergüenza, los éxitos generan envidias, por lo que los celos son motivaciones para la violencia y para tratarlos como enemigos.¹⁹⁶ Así pues, Lucas plasma el aparente desafío al poder de los líderes religiosos por parte de los apóstoles. Por esa razón, los líderes religiosos deben responder nuevamente.

Se despierta en los líderes religiosos celos (v. 17) y como resultado de esto son encarcelados los apóstoles (v. 18). Sin contar con que un ángel los liberaría, salen libres del lugar haciendo crecer la vergüenza de sus oponentes (v. 19). Aunque la popularidad y el apoyo del pueblo habían evitado daños físicos, la continuidad de la predicación, a pesar de ser quizás indulgentes (4:21), es una amenaza y un desafío al honor de los líderes religiosos.¹⁹⁷ Al ir al templo como un lugar público, ellos desafían las ordenes de las autoridades religiosas debido a que obedecen a las órdenes del ángel (vv. 20-21).¹⁹⁸ Luego ellos vuelven a comparecer ante el Concejo y se reiteran las amenazas (v. 28).

Resistencia no-violenta. Sin embargo, Pedro y los apóstoles responden “Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres” (v. 29, LBLA). Estas palabras vuelven a tener

¹⁹⁵ Este relato está en paralelo con 4:17-21 y se puede ver el aumento de la tensión por parte de los líderes religiosos. Mikeal C. Parsons, *Acts, Paideia* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 77.

¹⁹⁶ Keener, *Acts*, 1206-07.

¹⁹⁷ Keener, *Acts*, 1208.

¹⁹⁸ Keener, *Acts*, 1213.

lugar como forma de resistencia. Si sus oponentes desean silenciarlos por medio de la violencia, estarían asumiendo la misma posición de los que martirizaron a hombres inocentes.¹⁹⁹ Las palabras de Pedro insisten en que la idea de que Dios debe ser obedecido, si sus mandamientos entran en conflicto con las órdenes de sus adversarios (v. 29).²⁰⁰ Seguidamente las palabras que obedece Pedro se resumen en el kerigma (vv. 30-32) y así al reiterar (Hch 2—4)²⁰¹ el mensaje de lo que predicar se presenta una forma de resistencia no-violenta.

La resistencia de los apóstoles causa una reacción violencia,²⁰² y se despierta la cólera de sus adversarios, cuyo propósito es un fin bélico.²⁰³ Aunque tienen la razón, siguen siendo una amenaza para ellos.²⁰⁴ Esto tuvo como resultado que fueran flagelados como un acto de humillación pública (cf. Plutarco, *Alc.* 8.1),²⁰⁵ y después fueran amenazados nuevamente a pesar de la intervención de Gamaliel (vv. 34-39).

Aquí los apóstoles reciben el mismo trato que Jesús (Lc 22:63) y experimentan el deshonor por obedecer a la deidad, lo que consiste en la creencia central de los mártires (1 Mac 2:19-22; 2 Mac 7).²⁰⁶ Por esta razón los apóstoles vienen a ser bienaventurados por los sufrimientos que padecen a causa de Jesús (cf. Lc 6:22). También, no responden a la

¹⁹⁹ Keener, *Acts*, 1218; Witherington, *Acts*, 232.

²⁰⁰ Witherington, *Acts*, 232.

²⁰¹ Witherington, *Acts*, 232.

²⁰² Jaroslav Pelikan, *Acts*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids: Brazos Press, 2005), 90.

²⁰³ Διαπρώ en el contexto significa “rabia mortal”; Keener, *Acts*, 1220. El patrón de rabia mortal es visto también en el Evangelio. Aunque en Lc 4:28 no se usa el mismo término, si se puede notar la misma respuesta hostil para con Jesús, lo que indica la misma respuesta a los agentes de Dios. La hostilidad pura evoca la tradición de los profetas mártires (Lc 11:47-50; 13:34; Hch 7:52). Keener, *Acts*, 1221.

²⁰⁴ Keener, *Acts*, 1220.

²⁰⁵ Keener, *Acts*, 1241.

²⁰⁶ Holladay, *Acts*, 149.

violencia con más violencia, imitando la predicación de Jesús (Lc 6:29). Resulta importante enfatizar que su resistencia no-violenta persiste a pesar de que el Consejo los intenta silenciar por medio de la intimidación y la violencia física.

Los cristianos responden a la violencia con la predicación del mensaje del evangelio (16:19-34). Ahora es el turno de Pablo y Silas de afrontar la violencia por causa de un acto de bondad de la misma manera de Pedro y Juan (4:9).²⁰⁷ Estos acontecimientos se desarrollan mientras Pablo se encuentra en Filipos (16:12). De camino a casa de Lidia, sale a su encuentro una mujer con espíritu de adivinación, al ver esto Pablo reprendió al espíritu y este salió de la mujer (v. 18). Estas acciones implicaron una arremetida contra Pablo y Silas por el desfalco económico que causó la liberación de esta mujer.

La violencia a manos de paganos (vv. 19-24). La oposición al evangelio que predica Pablo es por causa de la codicia principalmente.²⁰⁸ Esto se ve explícitamente, ya que los actos de Pablo al liberar esta mujer tuvieron consecuencias económicas para los esclavistas de esta mujer (v. 18). La ironía en la escena es que Pablo libera a una mujer, esto visto como algo beneficioso para ella, pero también libera la oportunidad del lucro de los captores (visto negativamente para ellos).²⁰⁹

Para ellos la explotación de la mujer por medio de la religión y en consecuencia a través de un espíritu implicaba un beneficio donde lo único que importaba era el dinero y no la persona.²¹⁰ En vista de que afecta el negocio que alimenta su codicia, los

²⁰⁷ Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, vol. 3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 2465.

²⁰⁸ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 246.

²⁰⁹ Keener, *Acts*, 2465; F. F. Bruce, *Hechos de los apóstoles: introducción, comentario y notas*, trad. de equipo de Comunidad Kairos (Buenos Aires: Nueva creación, 1998), 369.

²¹⁰ Keener, *Acts*, 2467; Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, trad. de Dionisio Mínguez, Biblioteca bíblica cristiandad (Madrid: Ediciones cristiandad, 1984), 329

“empresarios” levantan injurias contra Pablo y Silas debido a que su propiedad privada se ha ido.²¹¹

Las acusaciones suponen que la predicación de Pablo está socavando las costumbres romanas,²¹² por esto Pablo y Silas son descritos como revoltosos que defienden costumbres ilegales.²¹³ Sus adversarios, al apelar al miedo, prosiguen con violencia (vv. 21-22).²¹⁴ La multitud y los magistrados se van contra Pablo y Silas. La escena hostil expone una humillación pública.²¹⁵ Como a Jesús (Lc 22:63; 23:34b), los desnudan y los flagelan repetidamente siendo esto un acto de tortura. Aunque Schneider argumente que este término debe ser entendido como un acto de coacción política y no un acto de tortura por ser un castigo romano,²¹⁶ la coacción política se puede dar por medio de la tortura, como sucede en este caso.

Subsecuente después de ser azotados muchas veces (v. 23), son puestos en la cárcel humillados y sin oportunidad de cuidar de sus heridas.²¹⁷ Estas acciones no solo representan un ejemplo del uso de la violencia como consecuencia de la codicia de algunos, también representa para ellos vergüenza.²¹⁸

La predicación del evangelio como respuesta a la violencia (vv. 25-34). A pesar de la violencia vivida, Pablo y Silas son liberadas por Dios como un acto de reivindicación

²¹¹ Haenchen, *The Acts*, 502.

²¹² Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, vol. 2 (Minneapolis: Fortress, 1990), 203.

²¹³ Witherington, *Acts*, 496.

²¹⁴ Witherington, *Acts*, 496.

²¹⁵ Parsons, *Acts*, 232.

²¹⁶ Bauer, *A Greek-English Lexicon*, 733; C. Schneider, “ῥάβδος, ῥαβδίζω, ῥαβδοῦχος”, en *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich, trad. de Geoffrey W. Bromiley, vol. 6 (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 970-71.

²¹⁷ Keener, *Acts*, 2477.

²¹⁸ Cf. Dio Crisóstomo, *Or.* 76.4; Quintiliano, *Inst.* 1.3.13-14. Keener, *Acts*, 2483.

(vv. 25-26).²¹⁹ El milagro de la liberación suscita otra circunstancia que resulta en el intento de suicidio por parte del carcelero (v. 27). Teniendo la posibilidad que salieran como libres que eran, Pablo no usa el milagro para poder escapar y no permite que se haga daño el carcelero, sino que interviene con el evangelio (v. 28).²²⁰ La intervención de Pablo para que preserve su vida ilustra la enseñanza de Jesús de perdonar y amar al enemigo (Lc 6:27-37; 11:4; 23:24).²²¹ Este acto de Pablo evidencia su posición no-violencia y a su vez ejemplifica la resistencia a la violencia por medio del evangelio.

Estos relatos describen la no-violencia como parte de la respuesta de los cristianos a eventos de violencia. En medio de esto, se puede ver a creyentes convencidos del mensaje de amor a sus enemigos por medio de no retribución, Dios también entra en escena y redime la violencia de los creyentes.

La reivindicación y la redención de la violencia sufrida en Lucas-Hechos

La violencia que una persona sufre se puede ver marcada por la resignación o la impotencia. Sin embargo, la teología de Lucas-Hechos permite notar que la violencia puede ser revindica y redimida. Por un lado, a pesar de la violencia, Dios no abandona al violentado y su sufrimiento no representa un castigo. Por otro lado, la ironía narrativa es que, a pesar del sufrimiento que la violencia trae para los cristianos, Dios en las narraciones lucanas transforma esos acontecimientos dolorosos en algo positivo. Esto se puede ver en la resurrección de Jesús como evento paradigmático (Lc 24:1-11, 51), en el relato de Esteban (Hch 7:54-60) y la persecución de los cristianos (8:1b-4).

²¹⁹ Keener, *Acts*, 2488.

²²⁰ Keener, *Acts*, 2488.

²²¹ Keener, *Acts*, 2507: "In terms of literary connections, however, Luke's ideal audience will think first of the precedent of Jesus's teaching in Luke-Acts".

La reivindicación y la redención del sufrimiento de Jesús (Lc 24:1-11, 51).²²² En la narración de la pasión, el capítulo 23 finaliza con la sensación de que toda esperanza se ha ido con el justo crucificado. El drama al parecer tiene un tono de que todo llegó a su fin. El escritor parece que estuviera cerrando su biografía con la muerte y sepultura de su protagonista (23:56b). Sin embargo, la historia no termina en la muerte, sino ahora Jesús es reivindicado por medio de la resurrección y la ascensión. Su muerte violenta también a partir del testimonio de Lucas implica un acto de redención de parte de Dios (22:19-20).

La resurrección y ascensión (vv. 1-11, 51). Como si se tratara de una persona amada que no volverá, dos mujeres se acercan al sepulcro con especies aromáticas para el cuerpo (24:1). En medio de toda la tristeza que rodea, las mujeres ven que la piedra del sepulcro ha sido removida y al entrar, el lugar está vacío (vv. 2-3). Confundidas, dos ángeles entran en escena y dialogan con las mujeres aterrorizadas (vv. 4-5). Ellas buscaban al que días atrás había sido cruelmente asesinado, pero el arte literario de Lucas presenta dramáticamente las nuevas noticias por medio de los ángeles. Al decir, “¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?”, Lucas acentúa la realidad de que el Jesús que anduvo con ellas ahora es el que vive.

Los ángeles explícitamente informan lo que ha acontecido: Jesús ha sido levantado de entre los muertos y Dios es su agente.²²³ Los ángeles resumen el relato de la pasión señalando el cumplimiento de las palabras de Jesús al repetir nuevamente los cuatro

²²² A pesar de que este capítulo se enfoca en la violencia en el libro de los Hechos, se trata el tema de la resurrección de Jesús por razones de coherencia temática.

²²³ La referencia que se usa en boca del ángel es un pasivo divino. También se ve el mismo uso en la exaltación (v. 51). Bock, *Luke*, vol. 2, 1891; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, vol. 2, 1545.

infinitivos.²²⁴ Se vuelve a retomar el sufrimiento de Jesús a manos de los hombres y su violencia sufrida,²²⁵ pero esta vez el evento presenta la fase final, que consiste en su resurrección.

El acto de la resurrección como evento culminante del Evangelio, enfatiza la reivindicación de Dios al justo violentado. Por un lado, la resurrección de Jesús hace un eco a la idea en el judaísmo del segundo templo acerca de la recompensa para los justos que han sido oprimidos, exiliados (desplazados) y violentados serán exaltados (*1 En.* 62:14-16; *Tt.Jud.* 25:3-5; *4 Esd.* 4:35; 7:35).²²⁶ Por otro lado, Dios como el agente de la resurrección de Jesús está comunicando que al reivindicarlo está rechazado el juicio de los líderes contra Jesús.

En el episodio final Lucas vincula la exaltación o ascensión con la resurrección (24:26; Hch 13:33).²²⁷ Este al describir la ascensión de Jesús otra vez por medio de un pasivo divino, presenta a Dios como el actor final de la reivindicación de Jesús (v. 51). Esta escena final de Dios haciendo subir a Jesús significa que ahora a partir de Jesús se da la bienvenida a los creyentes que han sido violentados, como es el caso de Esteban (Hechos 7:56).²²⁸ La ascensión también representa la reivindicación, ya que se cumplen las palabras de Jesús en Lucas 22:69-70 acerca de que efectivamente él es el Hijo de Dios que estará

²²⁴ Cf. Lc 9:22; Bock, *Luke*, vol. 2 1893; Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 602.

²²⁵ Carroll, *Luke*, 477.

²²⁶ K. L. Anderson, "Resurrección", en *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin, trad. de Rubén Gómez Pons (Barcelona: Clie, 2016), 989.

²²⁷ S. Walton, "Ascensión de Jesús", en *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin, trad. de Rubén Gómez Pons (Barcelona: Clie, 2016), 93.

²²⁸ Walton, "Ascensión de Jesús", 94. Hay que hacer la salvedad de que esto no excluye a las personas que mueren por causas naturales.

sentado en a la derecha del Padre. La resurrección, la exaltación y la ascensión como un todo,²²⁹ representa una secuencia de la reivindicación de la violencia que sufrió Jesús

La redención de la muerte de Jesús: el nuevo pacto. Al Lucas entender la muerte de Jesús como lo que permite la inauguración escatológica del nuevo pacto, la violencia sufrida por Jesús cumple el rol de redención. Lucas 22:19-20 se encuentra en medio del ambiente de la violencia que padecerá el Señor en la cruz. El contexto del pasaje ubica al lector en la víspera de la fiesta de la Pascua (v. 1). El plan para asesinar a Jesús está en marcha (vv. 2-5) en contraste, Jesús celebra la Pascua con sus discípulos (vv. 7-13).

Jesús reconoce que su muerte se acerca (v. 14). En medio de la cena, la comida se vuelve un símbolo de su sufrimiento y de redención. Este dice:

Y habiendo tomado pan, después de haber dado gracias, *lo* partió, y les dio, diciendo: Esto es mi cuerpo que por vosotros es dado; haced esto en memoria de mí. De la misma manera *tomó* la copa después de haber cenado, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto, en mi sangre, que es derramada por vosotros (vv. 19-20, LBLA).

De estas palabras el pan simboliza su cuerpo²³⁰ que será violentado (22:63-65; 23:33) y la copa es una señal de su muerte violenta.²³¹ Esta sangre representa la inauguración escatológica del nuevo pacto.²³² La mención del nuevo pacto alude a Jeremías 31:31.²³³ Esto implica que el evento de la muerte violenta de Jesús traerá para los discípulos el cumplimiento de la renovación del pacto de Dios con su pueblo. El resultado positivo de la muerte violenta de Jesús se resume en el cumulo de beneficios que el Dios de Israel

²²⁹ S. Walton, "Ascensión de Jesús", 93.

²³⁰ Bovon, *El Evangelio según San Lucas*, vol. 4, 282.

²³¹ Green, *The Gospel of Luke*, 763.

²³² I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, vol. 3 (Grand Rapids, Eerdmans: 1978), 806; Bock, *Luke*, vol. 2, 1727.

²³³ Cf. 1QpHab 2.4-6. Fitzmyer, *The Gospel According of Luke*, vol. 2, 1402.

proporciona a través de su pacto. Ahora en la inauguración del pacto, la Ley estará en sus corazones (Jer 31:33), el conocimiento de Dios vivirá en todos (v. 34a) y se expondrá la obra escatológica del perdón de los pecados.²³⁴

A la luz de esto, la violencia sufrida de Jesús es usada por Dios para generar un resultado positivo. Debido a que explícitamente Lucas reitera que la inauguración del nuevo pacto es por ellos (v. 19-20). Al Lucas aludir al nuevo pacto presentado en Jeremías, todos los beneficios que proporciona la renovación del pacto es por causa del perdón de los pecados. Por lo tanto, la muerte de Jesús representa una función redentora.

La violencia sufrida por Jesús, Dios la reivindica y la redime. La resurrección y la ascensión evidencian el hecho de que Dios no lo ha abandonado. A pesar de la muerte de Jesús, Dios establece el nuevo pacto para con su pueblo.

El asesinato de Esteban (Hch 7:54-60). Al pasar al relato del asesinato de Esteban, la tensión entre los líderes religiosos y los cristianos ha llegado a tal punto que se narra el primer martirio. Los líderes religiosos acusan a Esteban con el cargo de blasfemia (6:11). En medio de falsas acusaciones contra él (vv. 13-14), Esteban por medio de un discurso resiste a las acusaciones usando su palabra (7:2-53). Sus oponentes se dan cuenta de que han perdido el desafío-respuesta, por lo que recurren a la violencia. Por causa del deshonor en el que se encuentran, se enfurecen de tal manera que se sienten obligados a matarlo.²³⁵

²³⁴ Green, *The Gospel of Luke*, 763.

²³⁵ Bruce J. Malina, y John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Acts*, Social-Science Commentary (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 60. Al respecto de la respuesta violenta de los oponentes de Esteban, véase en Malina y Pilch, *Commentary on the Book of Acts*, 198-200.

Descripción de la violencia que vive Esteban (vv. 54-60). Mientras sus oponentes escuchaban estas cosas, Esteban generó en sus adversarios una ira profunda (v. 54).²³⁶ Se vuelve a repetir διεπρίοντο, “enojarse” (primera vez en 5:33), que deja ver nuevamente el deseo vehemente de asesinar por parte de los líderes religiosos, pero esta vez no hay quien defienda a los cristianos (v. 54).²³⁷

Después de escuchar que Esteban mencionada a Jesús al lado del Padre (v. 56), la ira se acrecienta y ellos seguidamente como una turba hostil gritan con voz en cuello, y al instante se precipitan contra Esteban con apasionada violencia (v. 57). Después como una reacción de los oyentes, lo sacan a las afueras de la ciudad y lo lapidan.²³⁸

El martirio de Esteban llega a su punto climático cuando él pronuncia: “Recibe mi espíritu” (v. 59). Mientras lo asesinaban cruelmente, sus palabras hacen eco a las palabras del Señor en Lc 23:46.²³⁹ Mientras su alma subía al Padre, de rodillas expresa el carácter justo que le representa y clama por sus enemigos (v. 60). Aunque a menudo los mártires clamaban por venganza o que fueran ridiculizados (2 Cro 24:22; Sal 79:101; Josefo, *Ant.* 18.346),²⁴⁰ la actitud de Esteban marca un contraste entre lo que se esperaba con la inversión de reciprocidad propuesta por Jesús. Estas acciones evidencian que el protagonista, al optar por las mismas palabras de Jesús, encarna el amor al enemigo que

²³⁶ “Crujían los dientes” aquí es aplicado propiamente a la ira y posiblemente evoca a pasajes de la LXX donde los malvados lo hacen contra los justos (Sal 34:16; 36:12; 111:10; Lam 2:16; Job 16:9). Keener, *Acts*, 1435; Haenchen, *The Acts*, 291.

²³⁷ Keener, *Acts*, 1435; Witherington, *Acts*, 275; Holladay, *Acts*, 176.

²³⁸ Fitzmyer, *The Acts*, 391. La expresión ἐκβαλόντες “echándolo” refleja la reacción contra los siervos de Dios en Lucas (Lc 20:15; Hch 14:19). Keener, *Acts*, 1453.

²³⁹ Keener, *Acts*, 1458.

²⁴⁰ Keener, *Acts*, 1459-60.

Jesús enseñó y vivió, al no replicar la violencia como respuesta de resistencia (Lc 6:37; 23:34).²⁴¹

Dios revindica la violencia que Esteban sufre (vv. 57-60). Estos actos de violencia contra Esteban pueden ser tomados como un triunfo por parte de los líderes judíos. Sin embargo, el evento finaliza dramáticamente con un tono positivo a pesar de la muerte de Esteban. Al ver los cielos abiertos y ver al Padre y a Jesús de pie, por un lado, permite notar en medio del drama, a Jesús acentuando la inocencia de Esteban. Por otro lado, sirviendo como testigo y abogado de él, así mismo como el que lo revindica los hechos injustos que ha vivido.²⁴²

Al contar con el favor de Dios,²⁴³ se comunica que Esteban tenía razón. Además, al ver Esteban la gloria de Dios (v. 56) se le permite contemplar a Dios y ser recibido por su Señor como un justo que ha sido martirizado. El fin de la violencia era eliminarlo y acallar a todos con el miedo, sin embargo, Lucas presenta un final en el que se resalta la manera en que Dios revindica y como evento precipitante de la violencia que se desatará con los cristianos.

La violencia que causa desplazamiento en los primeros cristianos (8:1b-4). La persecución y el desplazamiento forzado ha sido parte de la iglesia primitiva en su identidad y en paralelo con el Cristo crucificado.²⁴⁴ La muerte de Esteban tiene tal impacto

²⁴¹ Witherington, *Acts*, 276; Haenchen, *The Acts*, 296; Tannehill, *The Narrative Unity*, 100-101; Holladay, *Acts*, 176.

²⁴² Keener, *Acts*, 1441; Witherington, *Acts*, 275; Bruce, *Hechos*, 184-187; Tannehill, *The Narrative Unity*, 99.

²⁴³ Camps y Heimeringer, *Hechos de los Apóstoles*, 456. La imagen se relaciona con la imagen de Dios levantándose a favor de su pueblo (como juez, Sal 9:19; 74:22; Isa 3:13; y como abogado, Sal 109:31). Keener, *Acts*, 1442.

²⁴⁴ Meiken Antje Buchholz, "Considerations about the Theological Meaning of Migration in the Book of Acts", *European Journal Theology* 30, n.º 1 (2021): 109.

que termina en la persecución de los cristianos.²⁴⁵ Los primeros versos (vv. 1b-3) son un vívido ejemplo de un acto violento que provoca un desplazamiento masivo. Lucas describe este suceso como διωγμὸς μέγας, siendo esto como un ejemplo de un acto sistemático de opresión que tiene como resultado que la población cristiana por obligación huya a otro lugar.²⁴⁶

Efectivamente la muerte de Esteban desató una campaña de violencia y opresión para la iglesia, asumiendo otra forma de violencia contra los seguidores de Jesús (v. 1b).²⁴⁷ La campaña violenta se describe en contraste con los hombres piadosos (v. 2) y con la violenta oposición de Saulo. Aquí se dice que Saulo, el líder de la persecución entraba a las casas de los cristianos (quizás a las iglesias locales donde se reunían) y los arrastraba con violencia sacándolos y metiéndolos a la prisión como si se tratara de criminales.²⁴⁸ Estos actos los obligaron a desplazarse a las regiones de Judea y Samaría (v. 1b).

Dios redime la violencia sufrida por el desplazamiento (v. 4). Estos actos están en contraste, ya que no todo es oscuridad y desolación. Los que tuvieron que huir por la persecución son testigos de Cristo en las regiones de Judea y Samaria (cf. 1:8).²⁴⁹ El resultado dramático de la persecución es la continuidad de la predicación. Desde una mirada positiva, la persecución causada por la muerte de Esteban, tuvo como resultado

²⁴⁵ Witherington, *Acts*, 277.

²⁴⁶ Louw y Nida, *Greek-English Lexicon*, 299.

²⁴⁷ Bruce, *Hechos*, 194; Fitzmyer, *The Acts*, 396.

²⁴⁸ Camps y Heimeringer, *Hechos de los Apóstoles*, 470-471.

²⁴⁹ Fitzmyer, *The Acts*, 396.

difundir el evangelio.²⁵⁰ De nuevo aquí hay un giro irónico, todos los esfuerzos por mayores que pudieron ser terminaron en la difusión de la palabra.²⁵¹

Estos hechos irónicos dejan ver el padecimiento de los cristianos como un acontecimiento que fue redimido por Dios al enfatizar que el mensaje es difundido como una muestra nuevamente que Dios está con ellos, este terrible acontecimiento se convierte en algo positivo. Todo el evento violento que tuvo su inicio en la muerte de Esteban es redimido por Dios. Lo impactante al pensar en población desplazada es que, a pesar de la violencia, el movimiento cristiano describe a los primeros misioneros como migrantes o desplazados.²⁵² Cabe aclarar que, aunque Lucas expone tanto un Dios que revindica y redime los hechos violentos que viven los cristianos no se pretende obligar al desplazado a decidir que Dios hace algo positivo siempre con la violencia, ya que el tema resulta complejo y las víctimas del desplazamiento comparten distintas perspectivas.²⁵³

La violencia que padecen los malvados como evidencia anticipada del juicio venidero

Hasta ahora se han visto cristianos que no responden a los hechos violentos con más violencia. Así mismo, se ha notado que Dios redime estas violencias. También, otro hilo acerca de la violencia en Hechos, consiste en descripciones de Lucas acerca de los episodios de la violencia que viven los enemigos de los cristianos. Aunque resulta incómodo para el lector contemporáneo que Dios castigue por medio de la violencia física, Lucas no deja de lado la posibilidad de que el Señor se quede quieto al respecto de los

²⁵⁰ Keener, *Acts*, 1486; Fitzmyer, *The Acts*, 397; Buchholz, “Considerations”, 108.

²⁵¹ Tannehill, *The Narrative Unity*, 101.

²⁵² Christopher M. Hays, “What is the Place of My Rest? Being Migrant People(s) of the God of the All the Earth”, *Open Theology* 7, n.º 1 (2021): 161.

²⁵³ Christopher M. Hays y Milton Alfonso Acosta, “Una teodicea colombiana de la migración forzada: Interpretación bíblica desde y para la crisis de desplazamiento”, publicación pendiente.

asuntos humanos y espere hasta el juicio final.²⁵⁴ A continuación se presentan algunos ejemplos.

Ananías y Safira (Hch 5:1-11). Como es el caso del relato punitivo de Ananías y Safira, Dios castiga a esta pareja por medio de la muerte. El inicio del texto entra resaltando el contraste entre Bernabé y la pareja.²⁵⁵ Con esto se expone el ejemplo negativo que son Ananías y Safira en relación con las acciones y las motivaciones de Bernabé con la comunidad (4:32-37).²⁵⁶

El pecado de Ananías y Safira. El pecado de esta pareja consiste en guardar el secreto, confabularse e intentar engañar al Espíritu (vv. 1-4). Estas acciones afectan la unidad de la iglesia,²⁵⁷ ya que esconden motivaciones que contradicen el espíritu de un solo corazón y una sola alma que sirve a los más vulnerables (4:32,35).

Ananías ha transgredido esa unidad eclesial y en vez de ser uno con la comunidad sus acciones reflejan el amor al dinero, por causa de que su corazón ha sido llenado por Satanás (5:4).²⁵⁸ Ananías demuestra que su lealtad está con Mamón y no con Dios; por consiguiente, se ha vuelto en un rival idolatra, y al ser expuesto por Pedro este cae muerto (v. 5) e igualmente su esposa (v. 10).²⁵⁹

²⁵⁴ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 223.

²⁵⁵ Witherington, *Acts*, 215.

²⁵⁶ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 211-212; J. Albert Harrill, "Divine Judgement against Ananias and Sapphira (Acts 5:1-11): A Stock Scene of Perjury and Death", *Journal of Biblical Literature* 130, n.º 2 (2011): 351.

²⁵⁷ Witherington, *Acts*, 215.

²⁵⁸ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 215. Este relato se encuentra en paralelo con el relato de la traición de Jesús por parte de Judas (Lc 22:3-5), ya que en ambos la codicia hace parte de las motivaciones y también en ambos se menciona a Satanás.

²⁵⁹ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 215.

Este pecado fue digno de un castigo tan severo puesto que ellos escogieron el camino de amar al dinero como parte de las inclinaciones malvadas de sus corazones.²⁶⁰ Ananías y Safira pecan al retener el dinero y mentir, probando al Espíritu.²⁶¹ El motivo de sus acciones es la codicia (las personas en la narración de Lucas hacen cosas malas por la codicia; Hch 8:18-24; 16:16-24; 19:18-19),²⁶² por lo que al final ellos vienen a ser un ejemplo de la inauguración del juicio escatológico.

El castigo punitivo de parte de Dios como evidencia del juicio venidero. Lucas amenaza constantemente a los codiciosos e injustos con el juicio escatológico, y este acontecimiento violento no se compara con el juicio venidero (Lc 6:24; 14:33-35; 16:19-31; 18:18-30; Hch 8:14-24).²⁶³ Aunque la muerte de Ananías y Safira a manos de Dios por causa de su pecado sirve de advertencia a los otros cristianos,²⁶⁴ de igual manera el acto implica que al respecto de los asuntos humanos Dios sigue interviniendo y acentuado que su juicio venidero es verdaderamente posible.

La muerte de Herodes (12:20-23). La muerte de Herodes ejemplifica cómo Dios castiga por medio de la violencia a los enemigos de los cristianos. En este pasaje Herodes es el reflejo de un tirano embriagado de poder. Al estar enfurecido con los de Tiro y Sidón, después de que se le pide paz, este se muestra “piadoso” con ellos (v. 20). Este vestido con su ropa real se sienta en su trono como el soberano que creía que era y habla con sus súbditos (v. 21). Aunque no se dice qué fue lo que él dijo, la gente lo alaba como si se

²⁶⁰ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 223-224.

²⁶¹ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 222

²⁶² Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 222.

²⁶³ Hays, *Luke's Wealth Ethics*, 222.

²⁶⁴ Tannehill, *The Narrative Unity*, 78.

tratara de un dios (v. 22). Inmediatamente un ángel del Señor lo golpeó por el hecho de que no dio gloria a Dios (v. 23). Esta muerte horripilante Lucas la describe crudamente, al plasmar un Herodes humillado y comido por gusanos (v. 23b).

La muerte de Herodes puede ser por causa de su idolatría²⁶⁵ ya que sus actos de aparente misericordia solo desean la gloria divina. Y aunque esto sea uno de los méritos para el castigo, Herodes es un enemigo de Dios por cuanto es un violento asesino perseguidor de los cristianos. Este acontecimiento es semejante con el rey de Tiro, que es descrito como el más violento (Ez 26:1—28:19) y también viven la violencia de Dios como parte de su juicio (26:3-17; 27:26-36; 28:7-10).

Como el rey de Tiro, Herodes se llenó de arrogancia y su gloria estuvo acompañada de violencia (cf. Eze 28:16-19). Herodes es un cruel asesino perseguidor del pueblo de Dios (12:1-5) y por causa de estos múltiples pecados Dios lo ha castigado con severa violencia.²⁶⁶ La preferencia por el pueblo de Dios que fieles a su mensaje no buscan la gloria (14:11, 14-15), es vista al ser Pablo liberado por un ángel (12:7-9) y al ser Herodes castigado por un ángel. Este es un ejemplo donde Dios no guarda hasta el juicio final para impartir su justicia contra los malvados cuyas ambiciones de poder oprimen al pueblo de Dios.

Conclusión

La presente monografía hasta ahora ha tratado diferentes hilos temáticos en el testimonio de Lucas y Hechos acerca de la violencia. Se abordó en primer lugar las

²⁶⁵ Hays *Luke's Wealth Ethics*, 224.

²⁶⁶ También hay entre Herodes y el rey de Tiro una semejanza en cuanto a la descripción violenta. Aunque Lucas no cita explícitamente y ni hace una alusión necesariamente a Ezequiel, el fin violento tanto en Ezequiel y Lucas refleja la crudeza de los actos finales contra los enemigos de Dios.

expectativas violentas acerca del Mesías y cómo Jesús se presenta como un Mesías violento al referirse al juicio escatológico contra los infieles. En segundo lugar, indagó en el llamado de Jesús a la no-violencia como respuesta a la violencia, esto por medio de su predicación y vida.

En tercer lugar, el presente capítulo pretendió exponer diferentes hilos acerca de la violencia en Hechos. Se expuso la manera en que los cristianos imitaban en medio de la violencia la no-violencia de Jesús como forma de resistencia. Además, se vio la manera en que Dios revindica y redime la violencia sufrida, pero también se mostró a Dios castigando con violencias a los malvados como evidencia anticipada del juicio escatológico. Puede existir una aparente tensión entre algunos de los puntos acerca de la violencia que presenta Lucas, sin embargo, se considera que Lucas expresa su pensamiento acerca de la violencia sin ser sistemático.

Al acercarse en el presente escrito a una respuesta matizada al respecto de la violencia que acompaña el desplazamiento, el lector se enfrenta a la aparente contradicción que existe en Lucas y Hechos sobre la violencia. Por esto, se pretende en el próximo capítulo responder a ello. Además, se destacarán los diferentes aprendizajes frente a la violencia del desplazamiento forzado en Colombia, producto de la reflexión hasta el momento de Lucas y Hechos.

IV. Aprendizajes lucanos frente a la violencia del desplazamiento forzado en Colombia

La realidad contemporánea de la violencia que acompaña el desplazamiento es parte de la historia colombiana. La presente tesis ha indagado en la literatura lucana con el fin de dar una respuesta cristiana matizada y formada bíblicamente acerca de la violencia que acompaña el desplazamiento. Se han expuesto seis hilos temáticos en Lucas y Hechos al respecto de la violencia. Por tanto, en este último capítulo se exploran las relaciones entre estos diferentes hilos y la realidad de la violencia que acompaña el desplazamiento, en aras de proponer aprendizajes lucanos para que la iglesia colombiana enfrente la violencia que acompaña el desplazamiento forzado en el país.

La mayoría de este capítulo se dedica a resaltar similitudes entre cada uno de los hilos lucanos con la realidad de la violencia colombiana, con el fin de plantear posiciones acerca de la violencia y un compromiso eclesial con los desplazados. Luego, se abordan brevemente las tensiones que existen entre estos hilos, en aras de plantear una posición cristiana al respecto de la violencia y la participación eclesial con los desplazados.

Conexiones entre los distintos hilos lucanos acerca de la violencia con la realidad de la violencia del desplazamiento

A lo largo de este trabajo se han presentado distintos hilos o temáticas que se perciben en los escritos de Lucas al respecto de la violencia. El autor de Lucas y Hechos esbozó sus pensamientos acerca de asuntos de la ética sobre violencia sin pretender ser sistemático. Al indagar en el pensamiento del autor inspirado se identificaron los siguientes hilos:

1. las expectativas de un Mesías violento,
2. la no-violencia enseñada y vivida por Jesús,
3. la reivindicación de Dios a los violentados,
4. la redención de Dios de la violencia sufrida,
5. la violencia de Dios contra los malvados como parte de la inauguración del juicio escatológico y
6. el anhelo de Jesús por la violencia del juicio venidero.

En ese orden se explorarán conexiones y similitudes entre el testimonio lucano y la violencia que acompaña el desplazamiento.

Expectativa de un Mesías violento en relación con los deseos de venganza producto de la violencia vivida en el desplazamiento. En el desarrollo del primer capítulo, se expusieron las expectativas que se tenían acerca de un Mesías violento. El escritor del Evangelio de Lucas plasma la esperanza que el pueblo tenía en un Mesías que los salvaría del yugo de sus enemigos. Lucas presenta en boca de María una descripción violenta del Mesías en el Magníficat (1:47-55). Las líneas del poema exhiben la reacción de María al acontecimiento que se está dando con Jesús. En este las acciones del Mesías se relacionan con los hechos de Dios a favor de los oprimidos en la literatura verotestamentaria. En el Magníficat, el acto a favor de los vulnerables es por medio de la violencia.

Al pasar a las palabras de Zacarías, el Benedictus (1:67-79) celebra la llegada del Mesías davídico que liberará al pueblo de sus enemigos. Esta liberación expone la visitación de Dios por medio de su agente de salvación. El énfasis de la liberación política no descarta la participación violenta del agente davídico en su llegada.

Estas expectativas de un Mesías violento son legítimas desde una base veterotestamentaria; sus expresiones de regocijo articulan la esperanza de un pueblo por la liberación de un opresor común. Su deseo por la liberación es entendible si se reconoce el contexto de opresión en el que se encuentran. De igual manera, los sentimientos de venganza de los desplazados, el optar por el camino de la violencia y esperar en un liberador “mesiánico” en un contexto de violencia, puede que esto es coherente para la población que ha vivido la violencia en el desplazamiento forzado en Colombia.

Venganza manifestada en la unión de grupos. La violencia ha sido una alternativa política para sectores que han vivido la violencia por parte de otros grupos en la historia de Colombia.²⁶⁷ La incorporación a grupos ilegales (guerrillas o paramilitares) que usan la violencia como mecanismos de defensa y de justicia, parten de motivaciones como la venganza.²⁶⁸ En la época de la Violencia en Colombia (conflicto entre Liberales y Conservadores) la venganza se legitimaba si se pensaba que era un mecanismo de justicia.²⁶⁹ De forma similar, la creación de grupos paramilitares en Colombia se justificó cómo forma de defensa ante la guerrilla.

Una de las motivaciones por las que los niños víctimas de la violencia se vinculan a grupos ilegales, consiste en los sentimientos de venganza producto de la violencia sufrida causada por otro autor del conflicto.²⁷⁰ Como un camino de justicia, los menores tomaron las armas por causa del mal que vivieron, como lo deja ver este testimonio, de una mujer de

²⁶⁷ Andrea Lissett Pérez, “Tradiciones de resistencia y lucha: un análisis sobre el surgimiento y la permanencia de las guerrillas en Colombia”, *Análisis político* 23, n.º 70 (2010): 72.

²⁶⁸ Pérez, “Tradiciones de resistencia y lucha”, 66.

²⁶⁹ Pérez, “Tradiciones de resistencia y lucha”, 67.

²⁷⁰ Moreno, Carmona y Tobón, “¿Por qué se vinculan?”, 460.

nombre “Adriana”: “Quería matar a los paracos que habían matado al novio mío. O que me mataran ellos a mí. Yo me fui por venganza, porque hacía ocho días me habían matado a un primo.”²⁷¹

De igual manera, algunos de los desplazados se unen a los grupos ilegales como una reacción a la violencia que padecieron por parte de otros grupos.²⁷² Ellos consideran que la vinculación a estos grupos es una oportunidad de sentirse seguros y de la posibilidad de venganza.²⁷³ Así lo refleja el siguiente comentario:

Si los paramilitares me expulsan, me convierto en enemigo de los paramilitares y me acerco a las guerrillas. [O] si son las guerrillas las que me expulsan, y yo soy una persona desplazada y una víctima, acabo formando parte de los grupos paramilitares, en busca de una justicia que el Estado no ha podido ofrecerme, en busca de una reparación que el Estado no ha podido darme.²⁷⁴

La venganza ha sido parte de las razones por las cuales las personas recurren a la violencia directa. Las dinámicas de la guerra en Colombia han sido alimentadas por esta motivación. La venganza es aplicada por medio de la violencia en la búsqueda de justicia en un contexto donde existe ausencia estatal. De la misma manera que el pueblo judío del segundo templo tenía una expectativa de un Mesías violento, las aspiraciones de justicia motivadas por la venganza se llegan a considerar legítimas para los autores del conflicto (y los violentados) en la medida de que ellos se vuelven arquetipos mesiánicos en los que sus acciones violentas se justifican al establecer la violencia como el instrumento punitivo contra el enemigo como lo evidencia la imagen “mesiánica” de Uribe.

²⁷¹ Moreno, Carmona y Tobón, “¿Por qué se vinculan?”, 460.

²⁷² Hays, “Colaboración con organizaciones criminales”, 28.

²⁷³ Hays, “Colaboración con organizaciones criminales”, 28.

²⁷⁴ Hays, “Colaboración con organizaciones criminales”, 28.

Uribe encarna esa idea mesiánica que propicia venganza. Uno de los autores del conflicto ha sido el Estado. En la época del 2000 la violencia por parte de guerrilleros contra la población era elevada. Los sentimientos de derrota llevaron a ver en el expresidente Álvaro Uribe una esperanza. Este personaje en el marco del conflicto fue otra alternativa política en el 2001.²⁷⁵ Su entrada fue en un contexto donde la población se sentía decepcionada de un gobierno pasivo y poco preciso,²⁷⁶ se dio por medio del discurso que exponía la premisa de “mano dura” contra las guerrillas que había doblegado al país según su retórica.²⁷⁷ Sus palabras convencieron a la población al punto de decirse que “Álvaro Uribe es el día en que el país amanece bravo”.²⁷⁸

En un mundo maltratado por la guerra, la entrada de Uribe fue vista como el que va a salvar el país, ya que “la mentalidad colombiana es una mentalidad de guerra y por eso la gente vio en Uribe al hombre que golpeaba a las Farc. Eso es lo que le importa a la gente. La guerra fue su gran negocio”.²⁷⁹ Expresiones como “el expresidente Uribe luchó para devolverle la libertad a los colombianos. Eso quedó marcado en los departamentos donde antes grupos como las Farc tenían el dominio”,²⁸⁰ plasma el sentimiento casi “mesiánico” que había despertado la política del expresidente. Al recuperar el Caquetá, los habitantes reaccionaron apoyándolo, como lo refleja este testimonio: “Éramos dominados

²⁷⁵ Boris Miranda, “Elecciones en Colombia: por qué Álvaro Uribe sigue siendo el político más popular del país y lo señalan de ser el artífice de la victoria de Iván Duque”, *BBC Mundo*, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-44129428>, 25 de mayo de 2018.

²⁷⁶ Miranda, “Elecciones en Colombia”.

²⁷⁷ “El fenómeno Uribe”, *Semana*, <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-fenomeno-uribe/44713-3/>, 7 de enero de 2001.

²⁷⁸ “El fenómeno Uribe”.

²⁷⁹ Miranda, “Elecciones en Colombia”.

²⁸⁰ Miranda, “Elecciones en Colombia”.

por la guerrilla. Ellos hacían y deshacían y los caquetenos no teníamos progreso. Con el ejército y la fuerza pública nos trajo desarrollo en lugar de la extorsión que sufríamos por parte de los grupos ilegales”.²⁸¹

Sus acciones crearon en la población colombiana incluso hoy, la imagen de un Uribe que salvó al país. Cuando fue citado a indagatoria ante la Corte Suprema de Justicia, la población salió a darle su respaldo. Expresaron su apoyo diciendo:

Vinimos a apoyar con alma, vida y corazón, no podemos dejar que le hagan nada, ¡no podemos!”, exclamó Lucía Velásquez. “Él fue el que salvó a que el país no se volviera como Venezuela”; “hay muy mala memoria, hace más de 15 años estábamos secuestrados aquí en Medellín. Los jóvenes no conocen esa historia”.²⁸²

Estas expresiones son un ejemplo de que en este conflicto armado sus autores han sido imágenes cuasi mesiánicas que traen esperanza por medio de la violencia. Por esos motivos las personas víctimas del conflicto que entran a los grupos armados ilegales también responden con más violencia debido a sus anhelos de venganza como parte de un mecanismo de justicia. Tanto el cántico de María y Zacarías guardan en la esperanza de un Mesías violento que los libraré de sus enemigos, así también en la historia de violencia que ha afligido a los desplazados, se expresa deseos de un salvador que haga justicia por medio de la violencia.

La no-violencia en las enseñanzas y en la vida de Jesús en relación con testimonios de desplazados que han sido constructores de paz. El segundo capítulo de esta tesis resaltó que, el Evangelio de Lucas Jesús reacciona a la violencia con el énfasis de

²⁸¹ Miranda, “Elecciones en Colombia”.

²⁸² Juan Camilo Montoya, “Marcha de apoyo a Uribe, antesala de una indagatoria que es inédita”, *El colombiano*, <https://www.elcolombiano.com/colombia/politica/marchas-de-apoyo-a-alvaro-uribe-por-una-indagatoria-inedita-JG11712487>, 7 de octubre de 2019.

la no-violencia. La respuesta de Jesús a la violencia se expone en su máxima expresión por medio de sus enseñanzas y en su misma vida. La enseñanza se basa en amar a los enemigos (Lc 6:27). El amor a los enemigos se da por medio de la no retribución violenta cuando se es violentado (v. 29). En un contexto retributivo, el violentado al recibir el golpe y no devolver de la misma manera a su agresor, invierte los valores de reciprocidad por medio del χάρις (gratitud) y ahora la reciprocidad no es con el violento, sino que es con Dios. Así muestra también el carácter de misericordia divina haciendo a Dios su deudor.

Jesús a su vez no solo expresa la máxima ética de amar al enemigo como parte de su respuesta a la violencia, su ejemplo al padecer en la cruz es el ejemplo por excelencia del amor al enemigo en Lucas. En el relato de la pasión Jesús —después de ser traicionado, de ser torturado, de ser crucificado como un ληστής (criminal insurreccionista) y en medio de dos ladrones— expresa su amor por los que los están asesinando al rogar a Dios que no les tenga en cuenta sus pecados (23:34).

Con base en la predicación de Jesús y el ejemplo que él dio, los apóstoles siguen el imperativo del amor al enemigo. Bajo las amenazas que vivieron, las agresiones y el asesinato, respondieron por medio de una resistencia no-violenta, siendo la predicación de Jesús su defensa ante los malvados (Hch 4:17-21; 5:17-42; 7:54-60; 16:19-34).

La posición no-violenta que Lucas plasma a través de Jesús y los apóstoles puede resultar controversial en su mundo donde lo “indicado” es devolver mal por mal. En la actualidad, resulta también controversial y desafiante la postura de las víctimas de la violencia al responder a los actos que desfiguraron su vida, con perdón, reconciliación y resistencia.

Testimonios de perdón, reconciliación y resistencia. Se abordarán varias historias de víctimas cuyas respuestas sirven de ejemplo de no-violencia como reacción a los violentos. Como primer ejemplo, Filadelfia Hurtado Torres cuenta, en sus 70 años de edad, cómo la violencia la hizo desplazarse continuamente.²⁸³ Cuando vivía en el Caquetá al negarse a participar en una marcha armada, la guerrilla la amenazó y consecuentemente le tocó huir.²⁸⁴ Le tocó huir el resto de su vida viviendo desplazamientos continuos.²⁸⁵ Estos acontecimientos le hicieron perder su gracia y nobleza convirtiéndola en una mujer violenta y grosera.²⁸⁶

En el 2011 fue invitada a un congreso de la Fundación AGAPE que trabaja con desmovilizados.²⁸⁷ Cuenta ella, “allá tuve la oportunidad de enfrentar a los desvinculados, pero con una condición muy maravillosa. Me tocó abrazarlos, perdonarlos y pedirles perdón”.²⁸⁸ En este lugar se encontró con una mujer que había sido parte del grupo guerrillero de las Farc que la desplazó. Allí surgió la oportunidad de reconciliación.²⁸⁹

Un segundo ejemplo es la historia de Sandra Gutiérrez. Ella fue secuestrada por paramilitares y su experiencia la describe como un evento que le quebró el alma.²⁹⁰ En el proceso de perdonar a sus agresores, narra ella que oró a Dios perdonando a sus

²⁸³ “El rencor ya salió de mi corazón. Ahora quiero volver al campo y ser feliz como lo era antes”, *GOV.CO*, <https://igac.gov.co/es/noticias/el-rencor-ya-salio-de-mi-corazon-ahora-quiero-volver-al-campo-y-ser-feliz-como-lo-era-antes>, 9 de abril de 2016.

²⁸⁴ “El rencor ya salió”.

²⁸⁵ “El rencor ya salió”.

²⁸⁶ “El rencor ya salió”.

²⁸⁷ “El rencor ya salió”.

²⁸⁸ “El rencor ya salió”.

²⁸⁹ “El rencor ya salió”.

²⁹⁰ “La historia de perdón y reconciliación en Colombia”, *CNN*, <https://cnnespanol.cnn.com/2014/08/04/colombia-perdon-reconciliacion/>, 4 de agosto de 2014.

victimarios.²⁹¹ En el camino tuvo la oportunidad de ser la presidenta de la acción comunal de su barrio,²⁹² y lideró un proyecto en el que el personal de apoyo fueron sus agresores.²⁹³ En una ocasión, una de las personas fue parte de los que la habían secuestrada.²⁹⁴ Ella aprovechó el momento para extenderle su perdón. Sus acciones fueron más allá del perdón y lidera el proyecto que da la oportunidad a desmovilizados a que con sus acciones de servicio, la comunidad sea beneficiada.²⁹⁵

El sufrimiento de las víctimas por la violencia puede llegar a escalas inimaginables. La historia de pastora Mira es otro ejemplo de ello, pero también de perdonar lo imperdonable. Esta mujer ya de edad ha vivido la violencia y el sufrimiento en carne propia y de magnitudes inconcebibles. De niña su padre fue asesinado.²⁹⁶ A su primer esposo lo asesinaron. Como viuda trabajó en la inspección de la policía y por esto fue amenazada por guerrilleros y paramilitares.²⁹⁷ En el 2001 su hija fue desaparecida por los paramilitares y años después encontró su cadáver.²⁹⁸

Además, en el 2005 los paramilitares asesinaron a su hijo menor Jorge Aníbal.²⁹⁹ En este año un joven entró herido a su casa y ella lo atendió y lo cuidó. Este al ver las fotos de su hijo, le reconoció y confesó que había sido parte del asesinato de su hijo.³⁰⁰ Mientras él

²⁹¹ “La historia de perdón”.

²⁹² “La historia de perdón”.

²⁹³ “La historia de perdón”.

²⁹⁴ “La historia de perdón”.

²⁹⁵ “La historia de perdón”.

²⁹⁶ “La historia de la Pastora Mira, una las víctimas que conmovió al Papa Francisco”, *El Tiempo*, <https://www.eltiempo.com/vida/religion/la-historia-de-pastora-mira-que-hablo-con-el-papa-francisco-en-villavicencio-128640>, 8 de septiembre de 2017.

²⁹⁷ “La historia”.

²⁹⁸ “La historia de Mira”.

²⁹⁹ “La historia de Mira”.

³⁰⁰ “La historia de Mira”.

narraba cómo lo torturaron y cómo le dieron muerte, ella le servía sin causarle daño a pesar del dolor.³⁰¹ Su vida de sufrimiento la llevó a ser más sensible al dolor de las víctimas del conflicto, por lo que ha trabajado con víctimas de desaparición forzada y de desplazamiento.³⁰² Así mismo, la postura no-violenta se da por medio de la resistencia pacífica. La historia de la comunidad cristiana dirigida por el pastor Salvador Acántara de la iglesia cuadrangular se presenta en un contexto de violencia. De esta se resalta su ejemplo de resistencia no-violenta. La comunidad situada en el Magdalena medio vivió el terror de los paramilitares bajo el mando de Manuel Barreto.³⁰³ Ella vio la muerte que representaban estos hombres cuando tenía que experimentar su violencia al ver en el río Magdalena el cementerio de los paramilitares.³⁰⁴

Los cadáveres flotaban en el río. Los veíamos pasar cada día, a veces varias veces al día. A veces los encontrábamos abandonados en la orilla. Durante años enteros, yo no podía ver estas aguas sin ver el reflejo de las caras de esas víctimas inocentes.³⁰⁵

En el 2003 el líder paramilitar había amenazado con quitarle las tierras a los pobladores del Garzal.³⁰⁶ Esta amenaza generó pavor a la comunidad,³⁰⁷ por lo que el pastor Salvador intervino y convocó a la comunidad. Su iniciativa de resistencia la basaba en su confianza en Dios, por ende, empezó a liderar el proceso de resistencia.³⁰⁸ Liderando el

³⁰¹ “La historia de Mira”.

³⁰² “La historia de Mira”.

³⁰³ William Elvis Plata y Sergio Cáceres, “Resistir a la violencia y tejer sociedad desde la fe: El Garzal (Colombia)”, *Theologica Xaveriana* 65, n.º 180 (2015): 505.

³⁰⁴ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 505.

³⁰⁵ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 505.

³⁰⁶ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 506.

³⁰⁷ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 506.

³⁰⁸ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 507.

proceso, fue amenazado de muerte y esto acarreó un miedo creciente en la comunidad y en su familia, por lo que solo quedaba pedirle a Dios, ya que no tenía muchas opciones.³⁰⁹

En medio de la tensión, el pastor y su esposa vivieron una experiencia espiritual en la que Dios les motivó a continuar resistiendo.³¹⁰ Su testimonio describe el respaldo divino que percibieron. Cuentan que muchas veces los paramilitares intentaron asesinar a la población; sin embargo, a pesar de la orden de masacrar al pueblo, relatan que los perpetradores experimentaron un miedo profundo, por causa de que creían que en estas ocasiones el ejército les disparaba.³¹¹

Sintiendo la comunidad el respaldo divino, esta continuó con el proceso de resistencia. El principal punto de resistencia fue buscar la titulación de las tierras que querían quitarles.³¹² En medio del proceso la comunidad cada vez que seguía avanzando vivía las constantes amenazas por parte de los paramilitares.³¹³ Solo fue hasta el 2013 que lograron en medio de un proceso complejo, que el Estado entregara 63 titulaciones a las familias del Garzal. Aunque, el pastor debido a las amenazas tuvo que desplazarse y exiliarse durante siete años.³¹⁴

La lucha continuó con amenazas e intentos de asesinato. Lo que se debe resaltar es que para esta comunidad la fe es la muestra primaria de resistencia. Por lo menos durante

³⁰⁹ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 508.

³¹⁰ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 509.

³¹¹ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 509.

³¹² Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 511.

³¹³ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 511.

³¹⁴ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 512.

15 años de enfrentar el despojo, el desplazamiento y los asesinatos, la fe de ellos fue su medio de resistencia.³¹⁵

Estos testimonios reflejan el carácter de la no-violencia como una respuesta cristiana ante el conflicto armado. El perdón, la reconciliación y la resistencia pacífica son una imagen del carácter que se puede notar en la respuesta a la violencia de Jesús. Una forma de contribuir a la paz es por medio de contar su verdad acerca de los eventos sobre la violencia sufrida.

La verdad de las víctimas como constructores de paz. La verdad de las víctimas es otro paso para construir paz. Bajo el Acuerdo de Paz se dispuso una serie de principios enfocados en las víctimas. Uno de sus principios fue la participación de las víctimas.³¹⁶ En el proceso del Acuerdo de Paz, se estableció la participación de víctimas por medio de testimonios de las mismas.

Más de 3000 víctimas participaron en los cuatro foros nacionales organizados por la Organización de Naciones Unidas y la Universidad Nacional de Colombia, y sesenta víctimas viajaron a La Habana para entregar sus testimonios y recomendaciones a la Mesa de Conversaciones que se llevaba a cabo en esa ciudad.³¹⁷

La Ley Estatutaria de la JEP (Jurisdicción Especial para la Paz) (art. 14) estableció la importancia de la participación de las víctimas.³¹⁸ La Ley Estatutaria de la JEP (art. 15) anuncia una serie de derechos en los que se les reconoce como víctimas dentro del proceso

³¹⁵ Plata y Cáceres, “Resistir a la violencia”, 516-517.

³¹⁶ Lorena Cecilia Vega Dueñas, “Participación de las víctimas en la JEP: especial referencia a los informes de las organizaciones de víctimas, étnicas y derechos humanos”, *Vniversitas* 69 (2020): 3.

³¹⁷ Vega, “Participación de las víctimas”, 3.

³¹⁸ Vega, “Participación de las víctimas”, 4.

judicial.³¹⁹ La participación de las víctimas por medio de decir la verdad implica su compromiso en la construcción de paz por medio de su participación.

Un ejemplo de esto fue la participación de 1500 víctimas del conflicto armado que contaron su verdad. En el foro de “Colombia abraza a las víctimas de las Farc” 1500 historias describen el sufrimiento de una nación.³²⁰ Historias de “caí en una mina antipersonal”, “en un combate me dejaron casi muerto”, “mi hijo fue desaparecido”, “nos desplazaron y quitaron las tierras”, “me salvé de milagro”, “mi hija fue secuestrada desde los cuatro años, hace ya 15 años”, “mataron a mi padre y hermanos”,³²¹ describen la valentía de exponer la verdad para cambiar la sociedad. Esto en medio de rencores, duelos insuperables y personas con el deseo de perdonar.³²²

Son el perdón, la reconciliación, el valor de resistir y la participación por medio de la verdad, las prácticas virtuosas que hacen a estas personas ejemplos de no-violencia. Al igual que Jesús va más allá de no retribuir mal por mal, estos actos reflejan valores y acercamientos éticos a la violencia que están en paralelo.

Dios reivindica a las personas que sufren la violencia. La literatura lucana vista hasta ahora en la monografía narra dos ocasiones en las que Dios reivindica la violencia sufrida (véase capítulo tres). En el episodio del asesinato violento de Jesús (Lc 24:1-11,51) y la lapidación de Esteban (Hch 7:57-60), se resalta el acto de Dios en el que reivindica a sus siervos al señalar por su experiencia que Dios no los ha abandonado y que su

³¹⁹ Vega, “Participación de las víctimas”, 4.

³²⁰ Centro Nacional de Memoria Histórica, “1500 historias y un solo deseo”. *GOV.CO*, <https://centrodememoriahistorica.gov.co/1500-historias-y-un-solo-deseo/>, 31 de octubre de 2014.

³²¹ CNMH, “1500 historias”.

³²² CNMH, “1500 historias”.

sufrimiento violento no representa un castigo. Más bien, el respaldo —divino acentúa la inocencia y la integridad de las víctimas.

En el caso de Jesús los instrumentos de reivindicación son la resurrección y la ascensión. La violencia sufrida de Jesús habría implicado (a los ojos de judíos contemporáneos) que lo que le sucedió fuera por causa de ser un criminal. Estar al lado de dos ladrones y ser crucificado habría comunicado que Dios no estuviese con él y fuese merecedor de tal castigo. Sin embargo, la resurrección y la ascensión son expuestas para dar a entender que fue la obra divina la que resucita a Jesús y la que eleva a Jesús en su ascensión al cielo para estar al lado del Padre. Es este acto el que comunica que Jesús a pesar de la violencia injusta, Dios lo reivindica.

Similarmente, en el caso de Esteban, después de él dar su discurso, los líderes religiosos al colmar su ira lo lapidaban. Al dar sus últimas palabras Esteban en su visión apocalíptica ve a Jesús al lado del Padre de pie. Esta cristofanía comunica que Jesús aboga por Esteban, lo considera un mártir por su nombre y además cuenta con el favor divino, por cuanto ve al Santo. De forma similar, se puede argumentar que los violentados reciben la reivindicación de Dios, aunque fuesen estigmatizados.

En el contexto del desplazamiento forzado, la violencia se ha justificado bajo la estigmatización a las víctimas. De la misma manera que Jesús y que a Esteban, la violencia se justifica por medio de apelativos prejuiciosos. Durante más de 50 años de conflicto se ha señalado a pueblos enteros de colaborar con los diferentes autores del conflicto. Muchos

fueron tildados de guerrilleros, paramilitares e incluso de colaborar con el Ejército.³²³ Bajo estos señalamientos estigmatizaron a algunos habitantes y justificaron sus acciones violentas.

Por ejemplo, los paramilitares, bajo la justificación de que ciertas regiones eran guerrilleras o colaboradores, masacraron y desplazaron a una cantidad de familias.³²⁴ Las Farc justificaron la sangrienta toma guerrillera en el 2000 en Puerto Saldaña (Tolima) porque decían que eran colaboradores de las AUC.³²⁵ El resultado de estas acciones es que algunos desplazados sean victimizados aún más al vivir señalamientos que indican que la violencia sufrida fue merecida. Sin embargo, bajo la dirección de Dios, en la actualidad el Señor ha usado diferentes instrumentos que reivindicación a las víctimas de la violencia del desplazamiento en Colombia.

El servicio de la iglesia como instrumento de reivindicación. El quehacer eclesial en algunos sectores se ha caracterizado por la atención a las víctimas de la violencia. En su ejercicio ministerial afirman que las víctimas son inocentes. Su asistencia a las víctimas se entiende como una forma vivida al ponerse de lado de ellas y declara que lo que ellos vivieron fue injusto. Tales actos sirven como una acción profética de reivindicación de su inocencia. Diferentes confesiones de fe han interpretado su participación en el mundo como servidoras del prójimo, al responder a las crisis sociales como lo es la violencia que se vive en el desplazamiento. Un ejemplo de esto es que, por causa de la situación de

³²³ “¿En Colombia existen pueblos paramilitares y guerrilleros?”, *Rutas del conflicto*, https://rutasdelconflicto.com/especiales/estigma_grupo_armado/index.html, último acceso 30 de agosto de 2021.

³²⁴ “¿En Colombia existen pueblos?”.

³²⁵ “¿En Colombia existen pueblos?”.

desplazamiento, la Fundación de Atención al Migrante (FAMIG) —fundada en 1989 por el cardenal Mario Revollo Bravo— busca servir a las personas desplazadas que han llegado a la capital del país. Su asistencia parte de la convicción de la obra de misericordia.³²⁶ Por lo tanto, brindan en los diferentes centros de atención, atención humanitaria de emergencia, acompañamiento psicosocial y espiritual.³²⁷

También la Iglesia Cristiana Menonita de Colombia desde 1945 se ha destacado por su servicio humanitario.³²⁸ Desde la llegada de los primeros misioneros, se ha destacado sus variados ministerios en los que se enfocan en la educación para la paz, trabajo con jóvenes y ancianos, desarrollo comunitario y la atención a desplazados y a defensores de derechos humanos.³²⁹ Estos organismos cristianos son instrumentos de reivindicación a las víctimas del flagelo del desplazamiento, al encarnar en su servicio las declaraciones de que las víctimas son inocentes.

El trabajo de la JEP como instrumento de Dios de reivindicación a las víctimas.

Siguiendo la misma lógica, propongo que, bajo el marco del Acuerdo de Paz, la JEP ha sido un instrumento de Dios para la reivindicación de las víctimas de la violencia y específicamente los desplazados en Colombia. En los diferentes macro casos que está abordando la JEP, se han recibido informes de casos emblemáticos y han acreditado 1.736

³²⁶ Katherine Vargas Galtán, “Desplazados acompañados por la iglesia en Bogotá”, *El campesino*, <https://www.elcampesino.co/desplazados-ayudados-la-fundacion-atencion-al-migrante-la-arquidiocesis-bogota/>, 5 de mayo 2016.

³²⁷ Vargas, “Desplazados acompañados”.

³²⁸ “Iglesia cristiana menonita en Colombia”, *Global Anabaptist Wiki*, http://www.anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php/Iglesia_Cristiana_Menonita_de_Colombia#Ministerio_Ecum.C3.A9nico, último acceso 6 de septiembre de 2021.

³²⁹ “Iglesia cristiana menonita”.

personas como víctimas.³³⁰ La JEP reconoce a las víctimas y las hace partícipe con el fin de:

Dignificar, visibilizar y reconocer a las víctimas de las graves violaciones a los derechos humanos; validar a las víctimas de graves violaciones a los derechos humanos; aumentar la legitimidad de la jurisdicción; acrecentar la transparencia de la jurisdicción; y desarrollar de manera idónea el componente restaurativo de la jurisdicción.³³¹

Por eso la participación de las víctimas es esencial. La participación de las víctimas es un elemento esencial que le da legitimidad a la JEP, pero también hace parte fundamental en la implementación de justicia restaurativa.³³² Un caso que ejemplifica la labor de reivindicación de la JEP es el caso 05, que se viene desarrollando.

El macro caso 05 de la JEP hace parte de uno de los siete macro casos territoriales en los que trabaja la Jurisdicción. Este busca priorizar a las víctimas de la violencia en el marco del conflicto armado de los municipios de Santander de Quilichao, Suárez, Buenos Aires, etc.³³³ En este caso se identifican los delitos de tortura, secuestro, violación sexual, amenazas, ataques a la población civil, asesinatos por el conflicto armado, desaparición forzada, desplazamiento forzado, perpetrados por las FARC-EP y miembros de la fuerza pública. En este se atiende a diferentes pueblos específicamente vulnerables y se acreditan a más de 180.000 víctimas. Esta atención sigue la finalidad de aplicar el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y no Repetición (SVJRNR), enfatizando la implementación de

³³⁰ “Seis relatos: la JEP dignifica a las víctimas”, *JEP*, <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/seis-relatos-La-JEP-dignifica-a-las-victimas.aspx>, último acceso 6 de septiembre de 2021.

³³¹ Vega, “Participación de las víctimas”, 5.

³³² Vega, “Participación de las víctimas”, 5-6.

³³³ “Caso 05: prioriza situación territorial en la región del norte del Cauca y el sur del valle del Cauca”, *JEP*, <https://www.jep.gov.co/Especiales/casos/05.html>, último acceso 26 de agosto de 2021.

medidas restaurativas y reparatoras con el fin de esclarecer la verdad y propiciar la transformación social donde el centro de todo son las víctimas.³³⁴

Cada componente del SVJRNR reivindica la inocencia de la víctima, puesto al decir la verdad se declara lo que exactamente sucedió y se interpreta como un evento injustificado en contra de las narraciones que señalan que ellas lo tenían merecido. Cuando se busca la justicia a las víctimas se está declarando el carácter de inocencia de las víctimas, cuando se busca reparación se está expresando de forma material que ellos fueron víctimas y merecen ser reparadas, y cuando se busca y se asegura la no repetición, también se está reivindicando ya que está comunicando que la violencia del desplazamiento no debe pasar ya que la autoridad lo ha reconocido.

Los esfuerzos eclesiales y gubernamentales sirven de instrumento para la reivindicación que Dios hace a las víctimas de desplazamiento forzado. Pero, más allá de la reivindicación, numerosas personas en condición de desplazamiento han experimentado la redención de Dios después del acto violento.

Dios redime la violencia sufrida por Jesús y los cristianos en relación con la redención de los desplazados. En el capítulo 3 de esta tesis, se argumentó que, además de reivindicar a las víctimas, Dios en las narraciones de Lucas-Hechos también redime la violencia sufrida de los violentados. Tanto en el sufrimiento de Jesús (Lc 22:19-20) como en el desplazamiento que se precipitó a causa de la muerte de Esteban (Hch 8:1b-4), Dios transformó la maldad en beneficios que favoreció a los propósitos divinos.

³³⁴ “Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición”, *JEP*, <https://www.jep.gov.co/JEP/Paginas/Sistema-Integral-de-Verdad-Justicia-Reparacion-y-NoRepeticion.aspx>, último acceso 6 de septiembre de 2021.

El sufrimiento de Jesús trae consigo la inauguración escatológica del nuevo pacto. La sangre de Jesús que es derramado en su muerte representa el nuevo pacto que es derramado por ellos (v. 20). A pesar del sufrimiento, el nuevo pacto que se inaugura trae para los creyentes en Jesús el perdón de los pecados y todos los beneficios que se describen en la alusión a Jeremías 31:31. Por lo tanto este evento cumple un rol redentor, convirtiendo una descripción violenta, en algo beneficioso y positivo para otros.

En los Hechos la muerte de Esteban trae consigo una violencia severa contra la iglesia, por la que esta huye desplazándose hacia Samaria. Los cristianos a pesar de la violencia, irónicamente contribuyen a la expansión del evangelio (8:4). Estos eventos permiten notar cómo Dios redime algo horrible como la violencia y el desplazamiento forzado, convirtiendo tragedias en algo positivo.

Algunos cristianos desplazados perciben su sufrimiento es forma similar. Para ellos este evento resulto en una oportunidad. Por ejemplo, el pastor Alfonso cuenta que ciertas personas después del desplazamiento se volvieron profesionales.³³⁵ Antes no había un colegio en los lugares de donde salieron, ahora sus hijos se preparan y se convierten en profesionales. Él dice: “Se presentan oportunidades en la vida y más cuando nosotros encontramos en la Biblia que Dios está con nosotros, que Dios provee, que Dios es nuestro socorro, que Dios abre puertas”.³³⁶ Según el pastor Alfonso, Dios no es el que produce el desplazamiento, pero sí el que acompaña a las víctimas y a salir adelante.³³⁷

³³⁵ Hays y Acosta, “Una teodicea colombiana”.

³³⁶ Hays y Acosta, “Una teodicea colombiana”.

³³⁷ Hays y Acosta, “Una teodicea colombiana”.

Después del desplazamiento, varios desplazados cuentan que llegaron beneficios. Amador, un desplazado en Córdoba, relata que, a pesar del dolor y lo duro que ha sido el evento, les trajo bendiciones. Este cuenta que Dios transformó su desplazamiento en mayor prosperidad económica al contar ahora con más tierras e incluso transporte.³³⁸ Estos testimonios hacen posible la relación entre el obrar de Dios en Lucas al redimir el sufrimiento violento con la experiencia de redención de otros desplazados en la actualidad.³³⁹

La violencia de Dios contra los malvados como una expresión de la inauguración de juicio escatológico. Otro hilo al respecto de la violencia en la literatura lucana consiste en el hecho de que Dios castiga violentamente como parte de la inauguración del juicio venidero (véase capítulo tres). Dios no tiene que esperar hasta que llegue el juicio escatológico para castigar a los malvados. El relato del castigo punitivo contra Ananías y Safira (Hch 5:1-11) plasma este asunto. Por causa de la mal versión de fondos Dios castiga con la muerte a esta pareja. Así mismo, en el relato de la muerte de Herodes (12:20-30), Dios envía a un ángel que lo hiera por ser un asesino de los cristianos y/o por su arrogancia e idolatría. Estos eventos hacen parte del juicio de Dios que se viene inaugurando como parte de su participación en los asuntos humanos.

La posibilidad de varios tipos de justicias: justicia retributiva y justicia restaurativa. En la actualidad, cuando se está haciendo justicia, se puede argumentar que esta hace parte de la voluntad de Dios. Existen (por lo menos) dos acercamientos básicos al

³³⁸ Hays y Acosta, “Una teodicea colombiana”.

³³⁹ Se debe reconocer que una bendición material o alcanzar la posibilidad de ser profesional no compensa la pérdida de un ser amado.

propósito de la justicia: la llamada justicia retributiva y la justicia restaurativa. La justicia retributiva consiste en dar mal por mal.³⁴⁰ En esta se retribuye al delincuente un castigo por medio de una pena.³⁴¹

En cambio, la justicia restaurativa ve los crímenes de manera más compleja y en el proceso se involucran a las víctimas y comunidades afectadas.³⁴² El propósito no es buscar la venganza o el castigo con el delincuente, sino propiciar la no repetición (prevención) del crimen y reparación a las víctimas. Un elemento característico de la reparación a las víctimas y a las comunidades afectadas es el servicio social que el delincuente ejecuta.³⁴³

El acto de hacer justicia restaurativa: vínculos para evitar la repetición. Aunque en Lucas no se desconoce la justicia retributiva (Lc 12:41-48), sí se debe resaltar el hecho de que la justicia restaurativa apunta a asuntos más amplios que recaen en los intereses de elaborar una justicia que beneficie y repare a las víctimas. A la luz de la implementación del Acuerdo de Paz, la JEP busca la reparación bajo la doctrina de la justicia restaurativa. El trabajo de la misma consiste en un conjunto de procesos y resultados que giran en torno a cuatro valores: encuentro, reparación, reintegración y participación.³⁴⁴

Con base en la misión de: “administrar justicia para consolidar la transición hacia la paz y restaurar el tejido social, garantizando los derechos de las víctimas y la seguridad jurídica de los comparecientes, con enfoque territorial, diferencial y de género”,³⁴⁵ la JEP

³⁴⁰ Álvaro E. Márquez Cárdenas, “La justicia restaurativa versus la justicia retributiva en el contexto del sistema procesal de tendencia acusatoria”, *Prolegómenos* 10, n.º 20 (2007): 204.

³⁴¹ Márquez, “La justicia restaurativa”, 204.

³⁴² Márquez, “La justicia restaurativa”, 204.

³⁴³ Márquez, “La justicia restaurativa”, 206.

³⁴⁴ Vega, “Participación de las víctimas”, 6.

³⁴⁵ “Misión, visión y objetivos”, *JEP*, <https://www.jep.gov.co/JEP/Paginas/Mision-vision-objetivos.aspx>, último acceso 26 de agosto de 2021.

imparte las Sanciones propias a los comparecientes. Con el fin de conseguir una justicia reparadora y restaurativa, las Sanciones Propias consisten en la realización de Trabajos, Obras y Actividades de contenido Reparador (TOAR), en las que se busca que las víctimas puedan ser reparadas y que los victimarios puedan tener la oportunidad del goce de sus libertades y derechos, y así puedan reparar el daño causado a las víctimas y comunidades.³⁴⁶

Para que se logren las sanciones es menester que la participación de las sea central por medio de la exposición de la de las víctimas, la verdad detallada y exhausta y la aceptación de la responsabilidad por parte de los comparecientes.³⁴⁷ Las sanciones propias tienen el propósito de que los derechos de las víctimas sean satisfechos, que los autores de los crímenes puedan reintegrarse, que se pueda obtener la reconstrucción de lazos sociales que han sido resquebrajados y que así se logre la no repetición.³⁴⁸ Así como en el caso de Ananías y Safira en el que Pedro les da la oportunidad de decir la verdad, la JEP permite la participación de los agresores a contribuir a la sociedad por medio de labores como programas de reparación efectiva para los campesinos desplazados, protección medioambiental de zonas de reserva, etc.³⁴⁹ En caso de que no se acojan a los parámetros de la JEP, ellos serán los juzga la justicia ordinaria (justicia retributiva), de forma que refleja el castigo decisivo que cayó sobre Ananías y Safira.

Un ejemplo de un caso de justicia restaurativa en el texto bíblico es Pablo. La revelación de Jesús a uno de los enemigos que hizo desplazar a cristiano de Jerusalén (Hch

³⁴⁶ “ABC de las sanciones propias que impondrá la JEP”, *JEP*, <https://www.jep.gov.co/Paginas/ABC-de-las-Sanciones-Propias-que-impondr%C3%A1-la-JEP.aspx>, último acceso 26 de agosto de 2021.

³⁴⁷ “ABC de las sanciones”.

³⁴⁸ “ABC de las sanciones”.

³⁴⁹ “ABC de las sanciones”.

9:21), vivió la gracia de Dios a hacerlo parte del pueblo que persiguió (vv. 1-9). También, Pablo decide vivir en la comunidad que persiguió (v. 26) y además vivió el desplazamiento forzado como los cristianos (vv. 23-25; 14:6). Pablo llega a servir a los que él en el pasado había victimizado (11:27-30). Con esto se puede notar en los Hechos tanto cosos de justicia retributiva como también justicia restaurativa.

Jesús profetiza y anhela la violencia en el juicio escatológico. Además de que se plantee la inauguración del juicio escatológico, en el Evangelio Lucas expone la profecía y el anhelo de Jesús por la violencia en el juicio escatológico (véase, capítulo uno). En la parábola del mayordomo infiel, como ya se abordó, las descripciones de la violencia del juicio escatológico contra los infieles opresores son descrita crudamente (12:42-53). Las razones del juicio violento que vendrá se dan por causa de las acciones del mayordomo contra los más vulnerables. Por medio del poder que ejerce el mayordomo, despilfarra los bienes del amo y maltrata a los siervos. Por esto, el Señor castigará en su parusía a los infieles que en su injusticia no administraron con integridad lo que es del amo. Su anhelo por la violencia del juicio escatológico se es explícita cuando el mismo Jesús describe su mesianismo como una misión que trae fuego y división (vv. 49-53).

La realidad de impunidad que viven las víctimas de la violencia en Colombia hacen posible ver el juicio escatológico como un acto de esperanza cuando la justicia no es posible. Aunque la justicia restaurativa que se plantea por medio de la JEP resulte esperanzadora, la realidad de impunidad se ve en declaraciones como las de Orlando Brugos. En más de 10 años de la Ley de Víctimas, este como coordinador de la Mesa Nacional de Víctimas considera que no se ha cumplido tal Ley ni con la tercera parte de las

víctimas.³⁵⁰ Esto evidencia una labor institucional limitada que en su ejecución no ha sido efectiva.

Aunque los modelos de justicia pueden ser prometedores, se debe reconocer que, en sus imperfecciones, la impunidad es plausible. Por eso, se considera que las víctimas de la violencia que se vive en el desplazamiento pueden desear una justicia plena y retributiva que se proporcionará en el juicio escatológico. En el mundo real, aunque se proponga justicia (retributiva o restaurativa), no hay ninguna garantía que las víctimas vivan la justicia que anhelan. La justicia en el marco del horizonte escatológico promete la realización completa de la justicia para aquellos que vivieron la violencia. El juicio venidero que será ejecutado por Cristo, a la luz de la manera en que ya se ha inaugurado, tanto en el texto bíblico como también en la actualidad, acentúa la justicia que se llevará a cabo con el fin de exaltar a las víctimas (humildes).

La tensión en la narrativa lucana al respecto de la violencia

Se ha resaltado en los capítulos anteriores una cierta tensión entre la violencia que anhela Jesús y la no-violencia que Jesús enseña y vive. Pero esta tensión se resuelva en buena medida por reconocer que, a primer hilo expuesto representa una perspectiva histórica que no necesariamente es afirmado por el Evangelista. En el Magníficat y en el Benedictus Lucas plasma la perspectiva de un Mesías violento que representa el anhelo de los judíos del segundo templo. Pero, Lucas no afirma esto ni señala que el Mesías intervendría violentamente como parte del propósito del Cristo. La narración lucana

³⁵⁰ “Ley de Víctimas tiene que ser reformada con las víctimas y no desde un escritorio: Orlando Burgos”, *El Espectador*, <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/ley-de-victimas-tiene-que-ser-reformada-con-las-victimas-y-no-desde-un-escritorio-orlando-burgos-article/>, 14 de septiembre de 2020.

evidencia la manera en la que el Jesús de Lucas subvierte tales expectativas ya que su venida se presenta en el amor a los marginados (5:29; 14:21) e incluso a los mismos opresores (23:34). Aunque Lucas no descarta esta posibilidad de forma explícita, este anhelo por la justicia violenta se aplaza hasta el futuro juicio escatológico.

Por lo tanto, debido a que el mundo no es lo que debería ser, propongo (en armonía con Lucas) que se debe esperar el juicio pleno de Dios en la parusía, donde se contemplará una justicia perfecta para las víctimas. La justicia perfecta hace parte de la esperanza escatológica de las víctimas que en esta vida no presenciaron la justicia. Sin embargo, mientras llega el día pleno, la iglesia debe trabajar en pro de responder a la violencia en el mundo, y específicamente la violencia que se vive en el desplazamiento, de manera que replica la no-violencia que Jesús modeló. La iglesia debe ser un instrumento de reivindicación diciendo la verdad al respecto de las víctimas, al rechazar las narrativas estigmatizadoras que justifican la violencia del desplazamiento. También, la iglesia debe ser un agente de redención que asiste a las víctimas del desplazamiento al asistirles integralmente con el fin de que los desplazados tengan una vida digna.

Adición y finalmente, la iglesia puede participar en la inauguración del juicio escatológico cooperando con el Estado en la medida que funcione de manera justa para ser constructores de paz que aportan desde la fe a la reconstrucción del tejido social. Así mismo, pone por encima de la justicia retributiva (mal por mal) a la justicia restaurativa enfatizando su preferencia por la no-violencia de Jesús.

Conclusión

La conexión entre los distintos hilos de la violencia y la violencia que acompaña al desplazamiento forzado en Colombia genera aprendizajes para que la iglesia, al rechazar la

venganza que en muchos casos precipita más violencia. Ella puede ser partícipe desde su convicción cristiana a la construcción de paz en Colombia, enfatizando la no-violencia de Jesús ya que la iglesia no ha sido caracterizada por su labor social a favor de la dignificación de los más vulnerable. En esta participación se reconoce que la iglesia puede ser instrumento de reivindicación y de redención de Dios, así como diferentes organismos eclesiales e institucionales bajo la soberanía divina están promoviendo y ejecutando justicia.

Conclusiones

En síntesis, como se desarrolló en la introducción, el desplazamiento forzado producto de la violencia es una realidad que atañe a la sociedad y, en consecuencia, la iglesia en Colombia. La violencia que acompaña esta problemática social ha desfigurado las vidas de familias enteras que se vieron obligados a huir. Los actos degradantes que propiciaron el desplazamiento involucran pérdidas de seres queridos, económicas, culturales y afectivas. La población desplazada vive la estigmatización y otros tipos de violencia debido a la condición de vulnerabilidad en la que se encuentran.

El desplazamiento producto de la violencia resulta un asunto urgente tanto para el Estado como para la sociedad, puesto que los fenómenos migratorios competen a toda la población colombiana. Por lo tanto, la iglesia desde el compromiso cristiano con la sociedad y con el prójimo está llamada a hacer parte de la construcción del tejido social que ha sido desgarrado por la violencia. Así pues, se ha buscado proponer una respuesta cristiana matizada y bíblicamente formada ante la violencia que acompaña el desplazamiento forzado. Con el fin de encontrar tal respuesta, en los capítulos 1-3 de esta tesis se expusieron seis hilos temáticos con relación a la violencia que emergen en Lucas y Hechos.

En el primer capítulo, se abordaron las expectativas acerca de un Mesías violento. El Magnificat en boca de María la madre de Jesús y el Benedictus de Zacarías (Lc 1:47-55; 1:67-79) describieron su anhelo de una iniciativa liberadora del agente de Dios por medio de la violencia. Esta abordó el acto violento contra los opresores que en su poder oprimen a los vulnerables. Bajo los símbolos del AT se expusieron características del obrar de Dios a favor de su pueblo y su paralelo en el cantico de María con las acciones en la obra que

ejecutaría el Mesías. En el Benedictus, el cantico de Zacarías expresa el gozo de la llegada del agente davídico que traerá la liberación y la salvación de los enemigos de Israel. Este lenguaje en ambos textos explícitamente refleja el pensamiento de la época del primer siglo en la que se espera el rescate violento de Dios por medio del Mesías.

De forma similar, en el registro de las enseñanzas de Jesús, Lucas también expuso con la parábola del mayordomo infiel las expectativas que se tienen sobre las acciones del Mesías en el juicio escatológico contra los infieles (12:42-53). En la parábola, se plasmó el final violento para con los infieles que por razón de abusar de lo que le pertenece al amo serán mutilados y puestos con los incrédulos. Sin embargo, en esta misma sección se vio a un Jesús que anhele la violencia. En los vv. 49-53 Jesús describe su ministerio en términos de fuego y división de manera vehemente, como parte que ahora en su primera visitación se está inaugurando su juicio escatológico.

Seguidamente, en el segundo capítulo, se exploró la reacción no-violenta a la violencia de Jesús por medio de sus enseñanzas y en su propia vida. La enseñanza de Jesús a sus discípulos acerca de la violencia en el Sermón de la llanura se basa en la máxima del amor al enemigo (6:27-36). Jesús llama a hacer el bien a sus enemigos por medio de la inversión de la reciprocidad siendo el intercambio de gracia entre el discípulo y Dios al momento de aceptar el hecho violento.

Así mismo, en aquél capítulo se mostró la manera en que la narración de la pasión plasma la decisión de Jesús optar por la no-violencia. La expresión de amor por sus enemigos se ejemplifica específicamente cuando este ora al Padre rogando que no les tuviera en cuenta tal pecado (23:34).

Al pasar al tercer capítulo, se abordaron diferentes temáticas sobre la violencia en Hechos. Se notó que los cristianos respondieron a la violencia al imitar la no-violencia que Cristo predicó y modeló. También se desarrolló cómo Dios reivindicó la violencia que padecieron Jesús y Esteban. Además, se exploró la manera en que Dios redime la violencia sufrida de Jesús y los cristianos que padecieron el desplazamiento forzado al transformar su tragedia en el establecer el nuevo pacto y la expansión de la nueva noticia.

Además, en el tercer capítulo se trató la violencia que padecieron los enemigos de los cristianos como parte de la inauguración del juicio escatológico. El relato de Ananías y Safira y el castigo contra Herodes (5:1-11; 12:20-23) ejemplifican las acciones violentas que sirven como una forma de comunicar el juicio en el horizonte escatológico.

Al pasar al último capítulo de la presente tesis, se relacionaron los diferentes hilos temáticos lucanos acerca de la violencia con las realidades de la violencia que acompaña el desplazamiento forzado. Se propuso, por ejemplo, que, las expectativas judías equivocadas acerca de la llegada inminente de un mesías violento para solucionar su situación deben deslumbrarnos unas personalidades de carácter “mesiánico” en el marco del conflicto armado en Colombia (tal como varias personas perciben en el expresidente Álvaro Uribe).

Se notó también un paralelo entre la predicación y el modelo de la no-violencia de Jesús con testimonios de del perdón, reconciliación y resistencia practicados por cristianos colombianos. Así mismo, a la luz de la reivindicación de Dios a Jesús ya Esteban, se propuso que la iglesia y organismos estatales a veces funcionaron como instrumentos de reivindicación, al enfatizar su carácter de servicio y ejecución (verdad, justicia reparación y no repetición), encarnan su posición a favor de la inocencia de las víctimas.

Además, se logró explorar la forma en que Dios redimió la violencia de Jesús por medio del nuevo pacto y también cómo Dios redimió la violencia del desplazamiento de los cristianos en los Hechos de los Apóstoles sirviendo como un ejemplo de que el Señor transforma circunstancias horribles en bendiciones. Este testimonio bíblico se relacionó a la época actual con los testimonios de redención de algunos desplazados. Se planteó también una conexión entre el mundo actual y la violencia que Dios ejecutó contra los enemigos de los cristianos en Hechos, como una expresión inaugurada del juicio escatológico. Se propuso que, en la actualidad, por medio de la justicia retributiva y la justicia restaurativa, Dios permite anticipos de su juicio eventual, en la medida en que los entes gubernamentales hagan justicia real.

Por último, se abordó cómo Dios juzgará vehementemente en el juicio escatológico. Se propuso que este anhelo de Jesús por la violencia del juicio final resulta esperanzador para las víctimas que en esta vida no llegasen a vivir la justicia, siendo el juicio de Dios la forma plena de justicia para los violentados. En conclusión, con el fin de sentar una posición cristiana se abordó brevemente la tensión entre el Jesús que anhela la violencia y la respuesta no-violenta que Jesús predicó y modeló.

En el esfuerzo de ser sal y luz en Colombia hoy, no se debe hacer caso omiso a la realidad palpable de la violencia del desplazamiento. Esta tragedia representa un desafío para toda la sociedad. La iglesia en su peregrinaje en la tierra está comisionada a ejercer su labor profética. Al responder a la violencia que acompaña el desplazamiento, las comunidades de creyentes en Cristo pueden servir como instrumentos de Dios, desde una posición de no-violencia, al reivindicar la inocencia de las víctimas, al ser agentes de

redención y, en facilitar la justicia restaurativa, al contribuir a la reparación del tejido desgarrado que ha dejado el desplazamiento en las familias colombianas.

Bibliografía

- “¿En Colombia existen pueblos paramilitares y guerrilleros?”. *Rutas del conflicto*. https://rutasdelconflicto.com/especiales/estigma_grupo_armado/index.html.
Último acceso 30 de agosto de 2021.
- “ABC de las sanciones propias que impondrá la JEP”. *JEP*. <https://www.jep.gov.co/Paginas/ABC-de-las-Sanciones-Propias-que-impondr%C3%A1-la-JEP.aspx>. Último acceso 26 de agosto de 2021.
- “Caso 05: Prioriza situación territorial en la región del norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca”. *JEP*. <https://www.jep.gov.co/Especiales/casos/05.html>. Último acceso 26 de agosto de 2021.
- “Colombia: Obstáculos a la atención de mujeres desplazadas que sufren abusos”. *Human Rights Watch*. <https://www.hrw.org/es/news/2012/11/14/colombia-obstaculos-la-atencion-de-mujeres-desplazadas-que-sufren-abusos>. 14 de noviembre de 2012.
- “El fenómeno Uribe”. *Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-fenomeno-uribe/44713-3/>. 7 de enero de 2001.
- “El rencor ya salió de mi corazón. Ahora quiero volver al campo y ser feliz como lo era antes”. *GOV.CO*. <https://igac.gov.co/es/noticias/el-rencor-ya-salio-de-mi-corazon-ahora-quiero-volver-al-campo-y-ser-feliz-como-lo-era-antes>. 9 de abril de 2016.
- “El riesgo de volver a casa: violencia y amenazas contra desplazados que reclaman restitución de sus tierras en Colombia”, *Human Rights Watch*.
<https://www.hrw.org/es/report/2013/09/17/el-riesgo-de-volver-casa/violencia-y-amenazas-contradesplazados-que-reclaman>. 17 de septiembre de 2013.

“Iglesia Cristiana Menonita en Colombia”. *Global Anabaptist Wiki*.

http://www.anabaptistwiki.org/mediawiki/index.php/Iglesia_Cristiana_Menonita_de_Colombia#Ministerio_Ecum.C3.A9nico. Último acceso 26 de agosto de 2021.

“La historia de la Pastora Mira, una las victimas que conmovió al Papa Francisco”. *El Tiempo*.

<https://www.eltiempo.com/vida/religion/la-historia-de-pastora-mira-que-hablo-con-el-papa-francisco-en-villavicencio-128640>. 8 de septiembre de 2017.

“La historia de perdón y reconciliación en Colombia”. *CNN*.

<https://cnnespanol.cnn.com/2014/08/04/colombia-perdon-reconciliacion/>. 4 de agosto de 2014.

“Ley de Víctimas tiene que ser reformada con las víctimas y no desde un escritorio: Orlando

Burgos”. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/ley-de-victimas-tiene-que-ser-reformada-con-las-victimas-y-no-desde-un-escritorio-orlando-burgos-article/>. 14 de septiembre de 2020.

“Más de un millón y medio de víctimas de desplazamiento en Colombia han avanzado hacia soluciones duraderas, según informe del Observatorio Global del Desplazamiento Interno”.

GOV, <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/victimas-en-el-exterior/mas-de-un-millon-y-medio-de-victimas-de-desplazamiento-en-colombia-han#:~:text=BOGOT%C3%81%2C%20D.C.%E2%80%BABOGOT%C3%81%2C%20D.C.,31%20de%20diciembre%20de%202019>. Aproximación al desplazamiento forzado por la violencia. 7 de abril de 2020.

“Misión, visión y objetivos”. *JEP*. <https://www.jep.gov.co/JEP/Paginas/Mision-vision-objetivos.aspx>. Último acceso 26 de agosto de 2021.

“Seis relatos: la JEP dignifica a las víctimas”. *JEP*. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/seis-relatos-La-JEP-dignifica-a-las-victimas.aspx>. Último acceso 6 de septiembre de 2021.

“Sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición”. *JEP*. <https://www.jep.gov.co/JEP/Paginas/Sistema-Integral-de-Verdad-Justicia-Reparacion-y-NoRepeticion.aspx>. Último acceso 6 de septiembre de 2021.

Acosta Hernández, Cindy Lorena. “Violencia basada en el género y guerra: mujeres, violencia sexual desplazamiento forzado y restitución de tierras en el departamento del Magdalena entre 199-2012”. *Criterios-Cuadernos de ciencias jurídicas y política internacional* 8, n.º 2 (2015): 207-258.

Anderson, K. L. “Resurrección”. En *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin, 992-999. Trad. de Rubén Gómez Pons. Barcelona: Clie, 2016.

Aune, David E. *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, trad. de Blanca Avalos Cadena. Colecciones cristianismo y sociedad, vol. 36. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1993.

Allison Jr., Dale C. “Rejecting Violent Judgment: Luke 9:52-56 and Relatives”. *JBL* 121, n.º 3 (2002): 459-478.

Bauer, Walter, et al., eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Bock, Darrell L. *Luke*. Vol. 1. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 1994.

_____. *Luke*. Vol. 2. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.

Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas*. Trad. de Alfonso Ortiz García. Vol. 1. Biblioteca de Estudios Bíblicos, vol. 85. Salamanca: Sígueme, 1995.

_____ *El Evangelio según San Lucas*. Trad. de Alfonso Ortiz García. Vol. 2. Biblioteca de Estudios Bíblicos, vol. 86. Salamanca: Sígueme, 2002.

_____ *El Evangelio según San Lucas*. Trad. de Antonio Piñero Sáez. Vol. 4. Biblioteca de Estudios Bíblicos, vol. 132. Salamanca: Sígueme, 2010.

Brown, Raymond. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Narrative of the Passion in the Four Gospels*. Vol. 1. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1994.

_____ *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. The Anchor Yale Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1977.

Bruce, F. F. *Hechos de los apóstoles: introducción, comentario y notas*. Trad. de equipo de Comunidad Kairós. Buenos Aires: Nueva creación, 1998.

Buchholz, Meiken Antje. "Considerations about the Theological Meaning of Migration in the Book of Acts". *European Journal Theology* 30, n.º 1 (2021): 87-117.

Burridge, Richard A. *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament*. Eerdmans: Grand Rapids, 2007.

Carroll, John T. *Luke: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2012.

Centro de Memoria Histórica. *La huella invisible de la guerra: desplazamiento forzado en la Comuna 13*. Bogotá: Ediciones Semana, 2011.

Centro Nacional de Memoria Histórica. “1500 historias y un solo deseo”. *GOV.CO*.

<https://centrodememoriahistorica.gov.co/1500-historias-y-un-solo-deseo/>. 31 de octubre de 2014.

Conzelmann, Hans. *Acts of the Apostles: A Commentary on the Apostles*. Trad. de James Limburg, A. Thomas Kraabel y Donald H. Juel. *Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

Evans, Craig A. *Luke*. *New International Commentary*, vol. 3. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1990.

Evans, C. F. *Saint Luke*. *TPI New Testament Commentaries*. Philadelphia, Pennsylvania: Trinity Press International, 1990.

Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles*. *Anchor Bible*, vol. 31. New York: Doubleday, 1998.
_____ *The Gospel According of Luke (I-IV)*. Vol. 1. *The Anchor Bible*, vol. 28. New York: Doubleday, 1979.

_____ *The Gospel According of Luke (X-XXIV)*. Vol. 2. *The Anchor Bible*, vol. 28. New York: Doubleday, 1983.

García Santos, Amador Ángel. *Diccionario del griego bíblico: Setenta y Nuevo Testamento*. 2ª ed. Instrumentos para el estudio de la Biblia. Estella, España: Verbo Divino, 2016.

Gómez Gutiérrez, Jorge. “Aproximación al desplazamiento forzado por la violencia”. *Revista Latinoamericana de Bioética* 13, n.º 2 (2013): 104-125.

Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. *New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Gutiérrez, Francisco, et al. “Paz sin garantías: el asesinato de líderes de restitución y sustitución de cultivos de uso ilícito en Colombia”. *Estudios socio-jurídicos* 22, n.º 2 (2020): 1-58.

Gutiérrez-Sanín, Francisco y Elisabeth Jean Wood. “Cómo debemos entender el concepto de “patrón de violencia política”: repertorio, objetivo, frecuencia y técnica”. *Estudios Socio-Jurídicos* 22, n.º 1 (2020): 13-65.

Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Trad. de Bernard Noble et. al. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

Harrill, J. Albert. “Divine Judgement against Ananias and Sapphira (Acts 5:1-11): A Stock Scene of Perjury and Death”. *Journal of Biblical Literature* 130, n.º 2 (2011): 351-69.

Hays, Christopher M. “Colaboración con organizaciones criminales en Colombia: un obstáculo para la recuperación económica”. *Forced Migration Review* 58 (2018): 26-28.

_____ “What is the Place of My Rest? Being Migrant People(s) of the God of the All the Earth”. *Open Theology* 7, n.º 1 (2021): 150-168.

_____ *Luke’s Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*.

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, vol. 275. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

_____ “Slaughtering Stewards and Incarcerating Debtors: Coercing Charity in Luke 12:35—13:9”. *Neotestamentica* 46, n.º 1 (2012): 41-60.

Hays, Christopher M., y Milton Acosta. “Una teodicea colombiana de la migración forzada: interpretación desde y para la crisis de desplazamiento.” Publicación pendiente.

Hillyer, N. “ληστῆς”. En *New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, 377-379. vol. 3. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Holladay, Carl R. *Acts: A Commentary*. New Testament Library. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2016.

Ibáñez L., Ana María. *El desplazamiento forzoso en Colombia: un camino sin retorno hacia la pobreza*. Bogotá: Uniandes, 2008.

_____ “Génesis del desplazamiento forzoso en Colombia: sus orígenes, sus consecuencias y el problema del retorno”. *Coyuntura Social* 30 (2004): 87-104.

Ibáñez, Ana María, y Andrea Velásquez. “El impacto del desplazamiento forzoso en Colombia: condiciones socioeconómicas de la población desplazada, vinculación a los mercados laborales y políticas públicas”. *CEPAL-Serie políticas sociales*, n.º 145 (2008): 1-76.

Jeremías, J. *Las parábolas de Jesús*, 11.ª ed. Trad. de Francisco Javier Calvo. Estella: Verbo Divino, 1965.

Johnson, Luke T. *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, vol. 3. Collegeville, MN: Liturgical, 1991.

Kasch, Wilhelm. “ῥύομαι”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Friedrich, 998-1003. Trad. de Geoffrey W. Bromiley. Vol. VI. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary*. Vol. 1 Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

_____ *Acts: An Exegetical Commentary*. Vol. 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

_____ *Acts: An Exegetical Commentary*. Vol 3. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.

Kirk, Alan. “Love your Enemies, the Golden Rule, and Ancient Reciprocity (Luke 6:27-35)”. *JBL* 122, n.º 4 (2003): 667-686.

- Louw, Johannes, y Eugene Nida, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2^a ed. Vol 1. Nueva York: United Bible Societies, 1989.
- Malina, Bruce J., y John J. Pilch. *Social-Science Commentary on the Book of Acts*. Social-Science Commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Márquez Cárdenas, Álvaro E. “La justicia restaurativa versus la justicia retributiva en el contexto del sistema procesal de tendencia acusatoria”. *Prolegómenos* 10, n.º 20 (2007): 201-212.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament Commentary, vol. 3. Grand Rapids, Eerdmans: 1978.
- Miranda, Boris. “Elecciones en Colombia: por qué Álvaro Uribe sigue siendo el político más popular del país y lo señalan de ser el artífice de la victoria de Iván Duque”. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-44129428>. 25 de mayo de 2018.
- Montoya, Juan Camilo. “Marcha de apoyo a Uribe, antesala de una indagatoria que es inédita”. *El colombiano*. <https://www.elcolombiano.com/colombia/politica/marchas-de-apoyo-a-alvaro-uribe-por-una-indagatoria-inedita-JG11712487>. 7 de octubre de 2019
- Moreno Martín, Florentino, Jaime Alberto Carmona Parra y Felipe Tobón Hoyos. “¿Por qué se vinculan las niñas a los grupos de guerrillas y paramilitares en Colombia?” *Revista Latinoamericana de Psicología* 42, n.º 3 (2010): 453-467.
- Nickel, Jesse. “Jesus and the *Lestai*: Competing Kingdom Vision”. *Ex Auditu* 34 (2018): 42-61.
- Nola, Mary Catherine. “The Magnificat, Canticle of a Liberated People: A Hermeneutical Study of Luke 1:46-SS Investigating the World Behind the Text by Exegesis; The World in Front of the Text by Interpretive Inquiry”. Tesis doctoral, Pontifical Theological Faculty Marianum, 1995.

- Ontiveros, Victoria. “Los paramilitares colombianos, enemigos de la guerrilla”. *EOM*.
<https://elordenmundial.com/los-paramilitares-colombianos-enemigos-de-la-guerrilla/>. 6 de noviembre de 2018.
- Pabón, José. *Diccionario manual griego: griego clásico-español*. 18ª ed. Barcelona: Vox, 2004.
- Pareja Amador, Antonio José, y Antonio Lañes Domínguez. “Violencia contra las mujeres y desplazamiento forzado: Análisis de las estrategias de vida de jefas de hogar en Medellín”. *Acta Sociológica* 65 (2014): 151-171.
- Parihala, Yohanes, y Busro Busro. “Reclaiming Jesus as source of peace in Luke 12:49–53 through the perspective of religious pluralism in an Indonesian context”. *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 76, n.º 4 (2020): 1-7.
- Parsons, Mikeal C. *Acts*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- _____. *Luke*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- Pelikan, Jaroslav. *Acts*. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos Press, 2005.
- Pérez Ortiz, Volmar Antonio, et al. *Promoción y Monitoreo de los Derechos Sexuales y Reproductivos de Mujeres Víctimas de Desplazamiento Forzado con Énfasis en Violencias Intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Defensoría del Pueblo. 2008.
- Pérez, Andrea Lissett. “Tradiciones de resistencia y lucha: un análisis sobre el surgimiento y la permanencia de las guerrillas en Colombia”. *Análisis político* 23, n.º 70 (2010): 63-80.
- Plata, William Elvis, y Sergio Cáceres. “Resistir a la violencia y tejer sociedad desde la fe: El Garzal (Colombia)”. *Theologica Xaveriana* 65, n.º 180 (2015): 497-525.

Procksh, O., y F. Büchsel. “λύω”. En *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, 328-356. Trad. de Geoffrey W. Bromiley. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.

Reyes L., Elizabeth. “Los desplazados de Colombia sufren la violencia de nuevo al volver a sus casas”. *El País*.

https://elpais.com/internacional/2013/09/17/actualidad/1379434212_368923.html. 17 de septiembre de 2013.

Rius Camps, Josep, y Jenny Read Heimeringer. *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el códice Beza: una comparación con la traducción alejandrina*. Trad. de José Pérez Escobar. Vol. 1. Estella: Verbo Divino, 2009.

Rodríguez, Jazmín. “Diez principales causas de desplazamiento en el país”. *Vanguardia*.

<https://www.vanguardia.com/deportes/mundial-de-futbol/diez-principales-causas-de-desplazamiento-en-el-pais-ECVL32565>. 04 de julio de 2009.

Roloff, Jürgen. *Hechos de los Apóstoles*. Trad. de Dionisio Mínguez. Biblioteca bíblica cristiandad. Madrid: Ediciones cristiandad, 1984.

Sánchez M., Luz Amparo. “El desplazamiento forzado intraurbano: negación del derecho a la ciudad”. En *Poniendo tierra de por medio: migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá*, ed. Pilar Riaño y Marta Villa, 166-205. Medellín: Corporación región, 2008.

Scheffler, E. “Lord, Shall we Strike with the Sword? Of (Non-) Violence in Luke’s Gospel”. *Acta Patristica et Byzantina* 17, n.º 1 (2006): 295-311.

- Scheider, J. “Redención (σώζω)”, en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Vol. 2, eds. Lothar Coenen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard, 504-510. Trad. de M. Balasch et al. Biblioteca de estudios bíblicos, vols. 28-29. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Schneider C. “ῥάβδος, ῥαβδίζω, ῥαβδοῦχος”. En *Theological Dictionary of the New Testament* escribir todo el título, ed. Gerhard Friedrich. 966-971. Trad. de Geoffrey W. Bromiley. Vol. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
- Stanton, Graham. “Messianism and Christology: Mark, Matthew, Luke and Acts”. En *Redemption & Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, ed. Markus Bockmuehl y James Carleton Paget, 78-96. London: T&T Clark, 2007.
- Talbert, Charles H. *Reading Luke: A New Commentary for Preachers*. London: SPCK, 1982.
- Tannehill, Robert C. “The Magnificat as Poem”. *Journal of Biblical Literature* 93, n.º 2 (1974): 263-275.
- _____ *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 1986.
- _____ *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Vol. 2. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Valencia, Olga Lucia, y María Fernanda Daza. “Vinculación a grupos armados: Un resultado del conflicto armado en Colombia”. *Revista Diversitas-perspectivas en psicología* 6, n.º 2 (2010): 429-439.
- Van Rensburg, J. J. J. “A Syntactical Reading of Luke 12:35-48”. *Neotestamentica* 22 n.º 2 (1988): 415-438.

Vargas Galtán, Katherine. “Desplazados acompañados por la iglesia en Bogotá”. *El campesino*.

<https://www.elcampesino.co/desplazados-ayudados-la-fundacion-atencion-al-migrante-la-arquidiocesis-bogota/>. 5 de mayo 2016.

Vega Dueñas, Lorena Cecilia. “Participación de las víctimas en la JEP: especial referencia a los informes de las organizaciones de víctimas, étnicas y derechos humanos”. *Vniversitas* 69 (2020): 1-18.

Walton, S. “Ascensión de Jesús”. En *Diccionario de Jesús y los Evangelios*, eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown y Nicholas Perrin, 91-95. Trad. de Rubén Gómez Pons. Barcelona: Clie, 2016.

Witherington, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Yoder, John H. *Jesús y la realidad política*. Buenos Aires: Certeza, 1985.

_____ *Reinos en conflicto... Jesús: autoridad, poder y no violencia*. Espadas en arados. Ciudad de Guatemala: Semilla, 1992.

_____ *The Original Revolution*, Christian Peace Shelf Series. Vol. 3. Pennsylvania: Herald Press, 1972.

_____ “Violencia y no violencia”. *Boletín teológico* 23, n.º 42-43 (1991): 79-91.