

UNA RELECTURA DE LA SACRIFICIALIDAD EN LA BIBLIA A PARTIR DE LA OBRA DE RENÉ GIRARD

ROBERTO CAICEDO NARVÁEZ *

RESUMEN

Este artículo pretende introducir en el aporte que hace Girard a la relectura de los textos bíblicos “sacrificiales”, y a la epistemología y la exégesis bíblica. El escrito aborda el tema de la sacrificialidad en los textos más relevantes de la Biblia, tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento, y examina la forma como éstos han sido interpretados en la tradición cristiana mayoritaria. Concluye con el tema del sacrificio de Jesús y con la forma tradicional de su interpretación como auto-sacrificial y como víctima expiatoria del pecado humano. En esta última parte ofrece una mirada desde la perspectiva de la “víctima expiatoria”, examina su papel en la religión, en la cultura y en el desarrollo de la “crisis sacrificial”, según Girard. Igualmente, el texto desarrolla las implicaciones de esta relectura en nuestra teología y nuestro compromiso con las víctimas del conflicto armado, social y político colombiano. Finalmente, el artículo plantea, a partir del aporte de Girard y de la relectura hecha a los textos bíblicos, las preguntas: ¿qué decimos a una nación victimizada por nuevas formas de “victimización expiatoria”? ¿Cómo poder encontrar un camino diferente, desde nuestra tradición cristiana, para superar esta condición?

Palabras clave: Girard, sacrificialidad, víctima expiatoria, Biblia, víctimas.

* Magister en Teología y profesor en la Universidad del Rosario, Bogotá. Este artículo recoge una parte de mi tesis de Maestría (2009): Memoria de Jesús. Memoria de las víctimas. Una interpretación desde Lc 22.14-22. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. (Sin publicar). Parte de ésta fue publicada en *Kayros Teológico*, 1(1): 83-104. RECIBIDO: 11.08.10 ACEPTADO: 09.12.10

A RE-READING OF SACRIFICES IN THE BIBLE FROM RENÉ GIRARD'S WORK

ROBERTO CAICEDO NARVÁEZ

ABSTRACT

This article introduces to Girard's contribution to a re-reading of sacrificial biblical texts, and to epistemology and biblical exegesis. It discusses the subject of the sacrifices in the most relevant texts of the Bible, both the New and the Old Testament, and how these have been interpreted in the mainstream Christian tradition, concluding with the theme of Jesus' sacrifice and the traditional way of interpretation as a self-sacrificing and expiatory victim of human sin. It provides a look from the perspective of the "scapegoat", its role in religion and culture, as well as the development of "sacrificial crisis", according to Girard. Also, it develops the implications of this re-reading for our theology and our commitment to the victims of Colombian armed, social and political conflict. Finally, this article settles some questions from Girard's contribution and a re-reading of biblical texts: What do we say to a victimized nation by new forms of 'scapegoats'? How to find a different path from our Christian tradition, to overcome this condition?

Key words: Girard, sacrificial, scapegoat, Bible, victims.

Introducción

LA OBRA DE RENÉ GIRARD HA MARCADO una postura no sólo académica sino también epistemológica y exegética. No se puede desconocer su acercamiento a los textos sagrados, incluyendo el texto bíblico, y el aporte que ha hecho para una relectura de los mismos desde una perspectiva anclada en la teoría mimética y en lo que de ella se desprende acerca del papel de la “víctima expiatoria”, tanto en lo religioso como en lo secular, si cabe dicha distinción. En los textos bíblicos abundan elementos relacionados con el tema, y la tradición cristiana ha privilegiado una lectura sacrificial de los mismos, como es el caso de la muerte de Jesús, con una interpretación autosacrificial. Por esta razón, el aporte de Girard, ya reconocido en el ámbito teológico, es de suma importancia para una relectura de dichos textos así como para una relectura no victimaria del anuncio cristiano, tocando así el centro mismo de dicha tradición y abriendo la posibilidad de una postura contracultural que busque cambiar el paradigma sobre el cual hemos caminado tanto tiempo en nuestra sociedad.

1. La sacrificialidad en la *Biblia*

EL TEMA SACRIFICIAL EN LA *BIBLIA* ESTÁ PRESENTE en el mismo mito del origen de la humanidad de Caín y Abel. El pasaje se ubica en el contexto mismo del conflicto social de la sociedad sedentaria versus las comunidades errantes, en el que el cambio de una sociedad a otra implica el cambio mismo de cultura y, dentro de ella, de lo religioso; la concepción misma de la divinidad se ve entonces afectada. En la cultura nómada, las necesidades se satisfacían a través de la labor del ser humano con la naturaleza (los sembrados, la cría de animales, la recolección de frutos, la caza y la pesca). La organización social era tribal y patriarcal (aunque puede haber excepciones) o de linaje. La divinidad era también tribal, personal, y cuidaba a la tribu del “infortunio”. El culto era particular a cada tribu y estaba relacionado con la vida familiar: al nacimiento, el casamiento, la muerte... El altar es provisorio y no se necesita de un sacerdote como mediador entre el ser humano y la divinidad. Ésta se constituía en un dios protector y proveedor que gobernaba la naturaleza —o era parte de ella— para favorecer la vida de la tribu. Las luchas entre tribus se daban primordialmente por el territorio y por el alimento, y éstas eran cuestión de los seres humanos y no de los dioses.

Con el surgir de la economía sedentaria, acontecen los cultivos, la artesanía y las ciudades. Algunas de ellas se constituyen en ciudades-estado con aldeas subsidiarias dependientes de campesinos y pastores semi-nómadas. La organización social es más compleja y la distribución de roles más amplia: los gobernantes, los administradores, los soldados, los sacerdotes. La divinidad se erige en defensora de la ciudad contra el ataque de otras ciudades y en garantía del orden social. Hay una jerarquización social y religiosa. La “dominación” está asegurada por la religión, por el culto, por los templos y por el sacerdocio. Aparecen luego las monarquías, y los reinos que asumen el control de otros reinos y, por ende, a parece también la necesidad de la guerra por la conquista del otro, conquista que no sólo tiene que ver con el territorio. El dios se convierte entonces en un dios “guerrero” que está a favor de mi reino. El rey se hace “imagen” de la divinidad, es el sumo sacerdote. Esto implica la “sacrificialidad” de una sociedad por otra, lo viejo debe dar lugar a lo nuevo, aunque suponga la muerte del primero. Las víctimas siempre son necesarias frente a las demandas del cambio.

En la historia de Caín y Abel (Gén. 4), éste último representa la cultura nómada-pastoril. Caín cultivaba, encarna la cultura sedentaria. Caín mata a Abel; se apropia de la vida como lo hace la ciudad del campo, el rey de sus súbditos, el amo del esclavo. La violencia se constituye en el elemento que funda dicha cultura. Sin violencia no hay ciudad —“Caín [...] edificó una ciudad” (Gén. 4, v.17), una cultura—. Lo que nos debe llamar la atención en esta historia es que Dios se pone a favor de Abel: “la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra” (Gén. 4, v. 10) —la vida—. Pero, igualmente, Dios reprueba la violencia contra Caín: “ciertamente cualquiera que mate a Caín, siete veces será castigado” (Gén. 4, v. 15). Sin embargo, en el contexto de la religión judía va surgiendo la imagen del “dios guerrero” en la medida en la que se establece la ciudad-estado y, luego, la monarquía frente al Estado tribal inicial. Sobre el mito de Caín y Abel, Girard comenta:

Dios mismo interviene y, como respuesta al asesinato fundador, enuncia la ley contra el asesinato. Esta intervención revela, según creo, que el asesinato decisivo, aquí como en los demás lugares tiene un carácter fundador [...] Yo veo aquí el establecimiento de un sistema diferencial que sirve para acabar con la rivalidad mimética y el conflicto generalizado (Girard, 1982: 175)

Recordemos que, para Girard, la crisis sacrificial es una crisis de diferenciación. Al respecto dice: “El hecho de que el primer asesinato dé origen al primer desarrollo cultural de la humanidad no redime ni mucho menos al asesino o a los asesinos a los ojos del texto bíblico” (Girard, 1982: 176), podríamos decir a los ojos de Dios, “¿Dónde está tu hermano Abel” le pregunta Dios a Caín (Gén. 4, v. 9). Girard concluye que “Abel no es más que el primero de una larga lista de víctimas exhumadas por la *Biblia* y exoneradas de una culpabilidad que les imputa con frecuencia la colectividad entera” (1982: 178).

Este asunto vuelve a surgir en los Cantos del siervo sufriente de Isaías, en donde la inocencia del siervo es clara, “aunque nunca cometió violencia alguna, ni hubo engaño en su boca” (Is. 53.9b)¹. Pero la responsabilidad de su muerte no recae en Dios primeramente, como se ha interpretado la expresión: “pero el Señor hizo recaer sobre él la iniquidad de todos nosotros” (Is. 6b), sino en la colectividad que le desprecia y le considera “golpeado por Dios” (Is. 4). Sin embargo, reconoce Girard, que hay una ambigüedad en el papel de Dios: “pero el Señor quiso quebrantarlo y hacerlo sufrir” (Is. 10 a, NVI), lo cual corresponde a la concepción de la divinidad en el Antiguo Testamento y en el fundamento de toda religión. Dios se nos presenta como alguien ambiguo frente a la violencia, pero se trata, nos dice Girard, de la “violencia mimética” y recíproca, que funda lo religioso, y que se generaliza en la medida en que se “disuelven las viejas formas culturales” para dar paso a las nuevas. En este sentido, Dios se convierte en el rival mimético del ser humano tras el objeto de la armonía social, esta rivalidad termina indiferenciándolos —crisis mimética— y uniéndolos luego en un “chivo expiatorio” para salvar dicha rivalidad. Esta es la forma como Girard nos ha ayudado a entender este proceso de la violencia fundante y del que no escapa del todo el relato bíblico.

2. La categoría teológica de “víctima”

LA DISCUSIÓN ANTERIOR LLEVÓ A PLANTEAR dos cuestiones fundamentales, de alguna forma ya mencionadas, la primera de ellas es si Jesús fue una víctima, como tal, o si por el contrario se “autosacrifica”; es decir,

¹ Se emplea *La Santa Biblia. Nueva Versión Internacional* (NVI). Sociedad Bíblica Internacional. 1999.

es una “víctima autosacrificial” a causa de un propósito último redentor. La cuestión se podría plantear de otra manera: ¿qué tipo de víctima fue Jesús?, y, en consecuencia, ¿qué propone Jesús cuando pide que se haga “memoria” de él? Memoria y víctima se plantean, desde la teología política, como dos categorías unidas e interdependientes, esto es, se explican y se definen una a otra. La segunda cuestión sería: ¿cómo determina lo anterior la celebración de la cena pascual hoy? ¿Tendrá un sentido independiente de la tradición que se asuma? ¿Tendrá relación con las víctimas actuales y con el testimonio cristiano que asumimos hoy? Esta última cuestión se abordará más adelante.

2.1 *¿Qué tipo de víctima fue Jesús?*

LA PREGUNTA NO ES SI JESÚS SUFRIÓ Y MURIÓ a manos de otros (esto es obvio, aunque no siempre está subrayado) sino, si la razón de este sufrimiento recae en un propósito victimizador del poder, o si es el mero cumplimiento del plan de Dios para la humanidad. Si la razón es la primera, entonces ¿cuál es su relación con el sentido teológico de la redención? Se ha mostrado cómo este sentido redentor que se le ha dado a la muerte de Jesús, forma parte fundamental de las diferentes tradiciones cristianas y se refleja en las distintas celebraciones de la cena pascual.

Una posible solución a la disyuntiva sobre la razón del sufrimiento de Jesús, es asumir las dos causas de su muerte. El teólogo evangélico John Stott, al comentar el discurso de Pedro después de Pentecostés, lo expresa así: “Pedro atribuyó la muerte de Jesús simultáneamente al plan de Dios y a la maldad de los hombres” (Stott, 1996: 70). Aunque este autor reconoce la dimensión política de la muerte de Jesús, y la responsabilidad de las autoridades judías y romanas en la misma, termina disipando dicha dimensión al recalcar que la muerte de Jesús fue su opción deliberada, un “autosacrificio”. En sus propias palabras: “[...] si bien Jesús enfrentó la muerte debido a los pecados de la humanidad, no murió como *mártir*². Por el contrario, fue a la cruz voluntariamente, incluso deliberadamente. Desde el comienzo de su ministerio público se consagró a este destino” (Stott, 1996: 69). Por lo tanto, esta salida termina dándole el peso a la razón

² Es la tradición apocalíptica la que retoma el título mártir (μαρτυρ) para aplicarlo a Jesús (Ap 1.5; 3.14).

autosacrificial dejando de lado la otra perspectiva o, mejor, poniéndola al servicio de la primera. Lógicamente, así aceptemos la dimensión política de la muerte de Jesús, y el hecho de que haya sido víctima del poder, si esta muerte obedece a la voluntad de Dios para con su Hijo, entonces la acción del ser humano queda “justificada” por dicha voluntad superior. Por lo tanto, no hay posibilidad de conciliar estas dos perspectivas: o la muerte de Jesús es responsabilidad del poder o es la exigencia de Dios. Ahora bien, si se asume la primera opción se debe entonces precisar el sentido teológico de su muerte. Hay aquí una opción metodológica: el sentido teológico surge del sentido político y no al revés.

Ésta es, en otros términos, la propuesta metodológica de la teología política: “el objeto *teórico* primero de la TdP (teología de lo político) se constituye a partir de las situaciones reales y de las prácticas concretas y no a partir de las representaciones religiosas o ideopolíticas que se hacen de los actores sociales” (Boff, 1993: 379). La “razón anamnética” cumple esta función en la conformación del discurso teológico y eclesial, al partir precisamente de la experiencia propia de los “actores sociales”, especialmente de aquellos que han sido víctimas de algún tipo de violencia. Regularmente, se ha asumido el camino contrario, el hecho político se explica a partir del sentido teológico.

Ejemplo de esto es la elaboración que hace de San Anselmo sobre la muerte de Jesús. Para este teólogo del siglo XI, la “deuda” adquirida por el ser humano a través del pecado sólo podía ser superable con la “muerte sacrificial” de Jesús. Por lo tanto, una premisa teológica da sentido a una experiencia contingente: la muerte de Jesús (Pixley, s.f.). Según este raciocinio, Jesús “se ofreció [voluntariamente] a hacerse hombre para morir [...] [la redención del género humano] no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado [...] [Jesús] quiso morir con una voluntad inmutable” (Hinkelammert, 1998a: 77). El sentido de la muerte de Jesús es pagar una deuda con Dios, impagable para el ser humano y que sólo es posible saldarla con la “muerte” de Jesús, Dios y hombre. De esta manera, se satisface la sed de justicia de parte de Dios. En la perspectiva de Hinkelammert, desde la teología política, la teología de San Anselmo “transforma la *legalidad* en la esencia de Dios; Dios, por tanto, puede estar por encima de cualquier ley pero no de la legalidad misma. Dios es legalidad y, en consecuencia, exige el *cobro de la deuda*, aunque ésta sea impagable” (Hinkelammert, 1998a: 82). La tradición cristiana ha dejado de

lado, regularmente, la dimensión política del ministerio y de la muerte de Jesús y, por lo tanto, sus implicaciones para nosotros hoy en el campo de lo político y de lo social. El teólogo menonita John Yoder, lo expresa así: “La existencia política del Encarnado, esto es, las decisiones de Jesús de cara a sus problemas políticos, son una *revelación* del mandamiento de Dios en el terreno de lo político” (2003: 54).

El raciocinio es diferente en el contexto de las comunidades primitivas, según el relato lucano. El hecho histórico de la muerte de Jesús, “[...] profeta, poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo”, pero que había sido condenado a muerte por las autoridades y crucificado, frustra sus expectativas de ser liberados del yugo Romano (Lc 24.19-21. BJ). ¿Cómo entender entonces la muerte del profeta? El mismo texto lucano lo teologiza, en boca del mismo Jesús: “¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas antes de entrar en su gloria?” (Lc 24.26). Antes en el mismo capítulo, en el contexto del anuncio de la resurrección, el texto dice: “es necesario que el Hijo del Hombre sea entregado “en manos de los pecadores y sea crucificado” (Lc 24.7). Sin embargo, esta expresión, en el mismo contexto lucano, no implica necesariamente una causa “autosacrificial”, sino que da a entender que ya era parte del testimonio profético su muerte: “y les dijo: así está escrito: que el Cristo debía³ padecer “y resucitar de entre los muertos al tercer día” (Lc 24.46). Otra posible traducción del texto sería: “que el Cristo padecerá y resucitará”⁴. La cuestión alrededor del uso del verbo condicional *deĩ* está presente en el contexto de la cena pascual al expresar Jesús: “es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: *Ha sido contado entre los malhechores*” (Lc 22.37). Sin embargo, está ausente en las expresiones de Jesús en torno a la cena, cuando menciona su cuerpo y sangre. La expresión condicional no la usa Pablo en Romanos, al referirse a la entrega de parte Dios de su Hijo así: “El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó “por todos nosotros” (Rom 8.32)⁵. El uso del condicionante se retoma en la Carta a los Hebreos al mencionar el carácter único del sacrificio de Cristo: “Para esto habría tenido que sufrir muchas veces desde la creación del mundo [...] para la destrucción del pecado mediante su sacrificio” (Hb 9.26).

³ Este condicional no existe en el texto griego, se hace necesario por el infinitivo aoristo de los verbos.

⁴ Sociedad Bíblica internacional, *Nuevo Testamento griego-español*.

⁵ NVI.

La cuestión es si hay diferencia entre esta perspectiva de la tradición bíblica lucana y la perspectiva autosacrificial que, como se ha visto, ha tenido una gran influencia en la tradición cristiana desde sus comienzos. En el texto lucano el “deber padecer” de Jesús está en función de la profecía alrededor del Mesías, que sería “victimizado” a causa de la “ignorancia” de la autoridades (Hc 3.17), y no del imperativo de una justicia divina, como sí lo está expresado claramente en San Anselmo y en el texto de la Carta a los Hebreos. El punto intermedio, entre uno y otro, lo encontramos en Pablo. Es necesario notar que en el relato lucano de la cena pascual está ausente esta perspectiva del “deber ser” de parte de Dios, aunque en algunas traducciones se puede insinuar en el v. 22. Los verbos ὀπίζω παραδίδομι usados en el relato lucano, no tienen como referente a Dios sino a los seres humanos, a las autoridades judías y a la obra de Satanás detrás de ellas.

Se puede entonces concluir que Jesús, desde esta perspectiva lucana, no fue una “víctima autosacrificial” sino una víctima intencional desde el poder político⁶ y religioso; es decir, que murió porque otros decidieron su muerte y vieron en ella algo necesario para el orden político y social de la época. La lectura “autosacrificial” de la muerte de Jesús surge como una posible teologización de la misma, pero no es la única vía posible. Cabe la otra vía, la de la “memorización”, *anamnesis*, de la víctima de parte de Dios y de su comunidad. De tal forma que hacer memoria de Jesús en este contexto, es reconocer que fue una “víctima” intencional y lamentable, como debería ser toda víctima, aunque se planteara como necesaria para la redención del ser humano.

2.2 La memoria de Jesús como víctima

LA CUESTIÓN QUE NOS QUEDA ES QUIÉN ‘decidió’ la muerte de Jesús, si no fue Dios, y qué implicó eso para la comunidad de sus discípulos, a la luz del relato lucano, así como lo que significa para nosotros hoy.

Se había dejado planteada una cuestión surgida desde la teología política en torno a la “teodicea”, acerca de la “presencia” de Dios en la

⁶ Al decir político queremos decir una víctima con implicaciones políticas y no solamente con alcances en el orden religioso y espiritual.

víctima; o, de otra manera, la forma en la que se hace presente Dios en la víctima y, en últimas, si la víctima es un lugar teológico y revelador de Dios, un *locus theologicus*⁷. La expresión de Jesús, en el contexto de la cena pascual: “hagan esto para memoria de mí”, convierte a Jesús en lugar de la revelación de Dios desde su condición de víctima del poder. La muerte de Jesús y el proceso de victimización que le antecede, son una forma de desenmascarar el abuso del poder religioso y político de su época, que busca silenciar al profeta. Como se ha insinuado antes, la decisión de su muerte no está en el terreno de Dios sino en el humano, en el del poder humano —por lo menos en el relato lucano—⁸.

Así, en Hch 2.23 se deben separar las dos expresiones relacionadas con lo sucedido a Jesús. Por un lado, se dice que es la voluntad predeterminada y, luego se añade, según el conocimiento previo de Dios. La primera expresión bien puede ser la voluntad de los seres humanos y no necesariamente de Dios, como regularmente se ha entendido. Por otro lado, en el relato mismo de la cena pascual dicho poder está representado, en primera instancia, por el discípulo que traiciona y entrega a Jesús. Lo entrega precisamente a la condena, al poder, a la muerte; se hace uno con los que desean la muerte de Jesús, pues se decepciona del profeta (Hinkelammert, 1998b: 125-128). Detrás de Judas está el poder operando, no sólo el poder religioso sino también el político. Un poder que había permeado a la comunidad y le hacía dudar de ella misma (Lc 22.23).

En este contexto, surge el llamado de Jesús a memorizarle como víctima del poder, lo cual implica reconocerle como lugar de la presencia de Dios, una presencia redentora como enjuiciadora. Redentora en la medida en la que lleva a la comunidad y a la humanidad entera, a reconocer el sentido de ser víctima del poder y no sólo del pecado personal. El ser humano necesita ser perdonado tanto por su pecado personal como por ser parte de un poder que victimiza a otros. Es más, el pecado nos lleva a eso, a ser victimizadores. Todo pecado se constituye en una acción que victimiza, que daña la vida del otro, tanto como la mía. La redención se da

⁷ En la perspectiva de la teología política de la liberación se considera a los pobres como ese “lugar teológico” por excelencia (Tamayo, 1998: 61 ss).

⁸ A una conclusión similar llega Franz Hinkelammert desde el relato del evangelio de Juan (1998b).

en la medida en que Dios, siendo víctima del poder en Jesús, nos perdona por hacerle víctima y el hacer a los demás víctimas. Lógicamente, para que este perdón sea efectivo, requiere de un reconocimiento de ese pecado y un no seguir victimizando a los demás. En este sentido, hay que precisar que Jesús no se pone en el lugar de la víctima sino que él mismo es víctima; es esto lo que hay que memorizar. Por lo tanto, Jesús al ser víctima y tomar la opción por no victimizar a quienes lo hacen nos redime de la condena de repetir el círculo de victimización en el que estamos inmersos.

Jesús no es cualquier víctima. En primer término, es una víctima del poder religioso y político de su época y, en segundo término, es una víctima que renuncia a victimizar a otros con el propósito de resarcir su condición de víctima. Estos dos aspectos son cruciales en la anamnesis que de Jesús hace la comunidad cristiana en el relato lucano, como también en los otros relatos. Las interpretaciones que de aquí se desprenden pueden tomar diferentes caminos, como se ha mostrado, pero este elemento fundante debe estar presente al querer hacer memoria de Jesús. La cuestión es que este elemento fundante debe permear y modificar las prácticas de culto así como la vida misma de la comunidad alrededor de éstas. La celebración de dicha memoria implica no sólo el aspecto formal del culto sino su sentido y propósito.

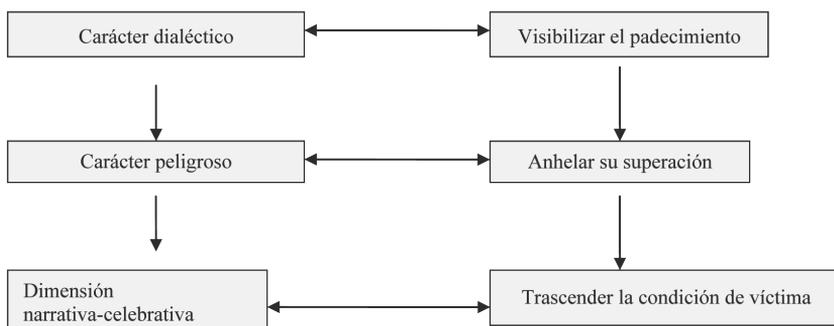
2.3 Síntesis del análisis teológico

EN ESTE PUNTO SE CONDENA EL APORTE DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA a la categoría “memoria”, y se relaciona este aporte con el relato de la cena pascual, así como con el legado de las tradiciones cristianas en torno a la celebración cültica del mismo.

La memoria, la anámnesis, a la cual nos llama el relato y, en él, Jesús mismo, no es meramente una memoria cültica y religiosa sino también teológica y política. Por esto se afirma que la memoria está profundamente enraizada en la vida de la comunidad y en la vida de la humanidad en todas sus dimensiones, y no sólo en lo religioso. Las diferentes tradiciones cülticas en torno a la cena pascual tiende en separar estos dos aspectos de la memoria, lo religioso-cültico y lo teológico-político. Lo hacen a partir de la premisa teológica de la muerte de Jesús como un sacrificio necesario y exigido por Dios para el perdón de la humanidad y su redención. Desde la teología política tenemos otra vía para acercarnos al hecho de la muerte

de Jesús; ésta no es autosacrificial sino que es el resultado del ejercicio del poder religioso y político. Las autoridades determinan matar a Jesús por considerarlo “peligroso” para el orden social, lo condenan a muerte sin saber que condenan a Dios mismo. Dios, en Jesús, es víctima de este poder, no usa su omnipotencia para evitarlo, se hace débil e indefenso, y por lo tanto puede ser victimizado, y en este sentido nos redime de dicho pecado, del pecado que victimiza a otras personas. En este punto concordamos con el análisis bíblico de la categoría ‘memoria’, a partir del texto de la cena pascual, y sintetizado en la petición de hacerlo “para memoria” de él.

La conclusión es pues que, al demandarnos que tengamos memoria de este hecho, Jesús nos pide que le tomemos en serio como víctima; esto implica que no ignoremos el hecho, que lo tomemos con todas sus implicaciones. Implicaciones que tienen que ver con las tres características de la razón anamnética: su carácter dialéctico, su carácter peligroso y su dimensión narrativa-celebrativa. El primer aspecto es el que se ha desarrollado en esta sección, y su alcance tiene que ver con la perspectiva de la muerte de Jesús como víctima política. El segundo y tercer aspecto se tratarán más adelante cuando se retomen los aportes bíblicos de la categoría “memoria” a partir del relato lucano. Dos aspectos que tienen que ver con lo ya expuesto acerca del compromiso de la comunidad de visibilizar su padecimiento, anhelar su superación y por lo tanto trascender en la resurrección la condición de víctima de Jesús, así como para la comunidad en su entrega y compromiso con su “memoria”. Para resumir, se puede hacer un paralelo entre las tres dimensiones bíblicas de la categoría “memoria”, y las tres de la “razón anamnética”, tratando de mostrar sus recíprocas implicaciones:



3. El carácter peligroso de la memoria de Jesús hoy

EN ESTE MOMENTO Y, A PARTIR DE LA CATEGORÍA DE ‘MEMORIA’, es preciso retomar y sintetizar el aporte de la mirada bíblica y teológica en el texto de la cena pascual en Lucas, antes de ver su aplicación en un caso concreto. Fundamentalmente, se ha visto cómo la categoría “memoria” está unida a otra, la de ‘víctima’. Ambas sirven ahora para una lectura actualizante del texto, es decir, dentro del contexto de la realidad colombiana y del conflicto político y armado en los últimos años. Aunque la categoría ‘víctima’ no está presente en el texto bíblico en forma explícita, sí lo está en la tradición en torno a la celebración cristiana de la cena pascual, o eucaristía, y a la interpretación que se ha hecho de la muerte de Jesús en la cruz. Ya se ha reseñado la forma como desde diferentes tradiciones cristianas se ha leído y entendido dicha práctica cúllica y su relación con la muerte de Jesús.

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

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

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

Puede sonar esto discriminador y excluyente, y lo es en un sentido. No obstante, si entendemos que la categoría ‘víctima’ se puede manipular, como cualquier otra, es necesario especificarla y concretar de qué víctima se habla. En este sentido, entendemos por víctima toda persona que ha recibido el abuso del poder en cualquiera de sus niveles: personal, interpersonal, institucional o político-estructural (Wolf, 1990: 586-596), y que por lo tanto es vulnerada en su dignidad como persona y en sus derechos fundamentales; se entiende también que aquella persona se encuentra en un estado de vulnerabilidad o de indefensión que permite dicho abuso. Hay otras formas de entender a la víctima, que pueden tener mayor o menor amplitud y considerar una diversidad de causas, pero es necesario tener una mirada específica sobre la misma así ésta sea limitada. Esta mirada aplica tanto para Jesús como para las víctimas contemporáneas, por lo menos con aquellas que están inmersas en el

contexto del conflicto colombiano; así pues, interesa ahora precisar lo que significaría hacer memoria de ellas en el contexto de nuestra tradición cristiana y especialmente Anabautista-Menonita.

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

Esto se concreta en las tres acciones ya expuestas: visibilización, anhelo y trascendencia de la condición de víctima. Lo anterior se desprende del carácter peligroso y dialéctico de la memoria⁹. Ésta a partir de su carácter adquiere la forma de una “memoria peligrosa” y provocadora, por la función crítica que adopta frente a las formas de “amnesia cultural” presentes en nuestro contexto y en los “tradicionalismos”, en cuanto a que traicionan su propia tradición. El carácter de la memoria confluye en una expresión de trascendencia en forma narrativo-celebrativa. La “anámnesis cúltica” da forma al carácter narrativo de dicha memoria comunitaria que constituyó el legado de los primeros discípulos de Jesús. La cuestión final es, ¿ahora qué de esto es vigente en nuestras formas celebrativas y en nuestra reflexión teológica?

4. La víctima como sujeto social y político

SE DEBE PRECISAR UN POCO MÁS AHORA lo que implica esta propuesta que surge del análisis anterior. En primer término, es preciso cambiar nuestra concepción de la víctima del conflicto. La víctima no es pues “necesaria” para salvaguardar un cierto orden social, no es necesaria para apaciguar otras violencias o para justificar un fin último supremo: la paz. La cuestión de una “víctima expiatoria” en el ámbito de los procesos culturales, religiosos y sociales está bien documentada en los trabajos de

⁹ Véase cuadro de este mismo artículo en páginas anteriores.

René Girard. Este aporte se puede resumir así: “Girard argumenta que la reintroducción del orden a un nivel social y cultural involucra una no-consciente intensificación y polarización de la violencia en sí misma - una intensificación y polarización dirigida a una víctima seleccionada al azar” (Fleming, 2004: 47). En palabras del mismo Girard:

Las víctimas que sustituyen al blanco real son el equivalente moderno de las víctimas sacrificiales de antaño [...] Así pues, aunque apenas estudiados en cuanto tales, los fenómenos de chivo expiatorio siguen desempeñando cierto papel en nuestro mundo, tanto desde el punto de vista individual como comunitario (Girard, 2002: 202)

Este fenómeno es pues lo que se pudo constatar en la situación de violencia en nuestro país con las víctimas del conflicto, según lo expuesto.

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

El Otro al que hay que proteger es bueno *mientras sigue siendo una víctima* (por eso fuimos bombardeados con fotos de madres, niños y ancianos kosovares indefensos, contando historias conmovedoras sobre su sufrimiento), pero desde el momento en que deja de comportarse como tal víctima y quiere defenderse por sí misma, se convierte de inmediato en otro terrorista/fundamentalista/traficante de drogas [...] Así pues, el punto crucial es reconocer claramente esta ideología de la victimización global, en esta identificación del propio sujeto (humano) como “algo que puede ser dañado”, la forma de ideología que se adapta al capitalismo global de hoy (Žižek, 2002: 79-80).

Esta ideología detrás de la victimización es la que encontramos detrás de algunas expresiones frente a las reivindicaciones de las víctimas del conflicto armado en nuestro país. Uno de los defensores de las víctimas en Colombia, Iván Cepeda, ha sido acusado de estar en contra del gobierno y de su política de Seguridad Democrática a raíz de una manifestación pública, con la asociación de víctimas que él preside, en contra de la extradición de algunos de los jefes paramilitares. A su vez, algunas de las víctimas han tenido que sufrir una suerte de amenazas al haberse atrevido a asistir a las audiencias públicas en contra de los jefes de estos grupos, y preguntar por sus parientes desaparecidos. Algunas de estas familias acompañadas

por la Fundación País Libre denunciaban las diferentes amenazas de que habían sido objeto por presentarse en las audiencias. Con el tiempo, esta Fundación se ha hecho cargo de la representación de las víctimas y les aconseja no asistir a las audiencias.

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

Lo anterior no significa una idealización de la víctima, porque si se hiciera esto no se le permitiría ser sujeto histórico. La víctima, en este sentido, no es un ser “inocente”¹⁰, tampoco, un ser culpable de su desgracia; está inmerso en la complejidad de la vida y de un conflicto en el que participa en forma consciente o inconsciente. Es más, muchas veces se puede convertir en un victimizador al usar la violencia para hacer valer sus derechos. También, es vista por el otro como un enemigo, quien a su vez la ve a ésta como su enemigo, o por lo menos como su victimizador. En algunos casos, la víctima es victimizada a causa de su compromiso social o político. En otros casos, por la sospecha de ser una ayuda del bando contrario, o porque se lo quiere hacer objeto de escarmiento de una población o grupo social. En este sentido, no hay víctimas “inocentes”, por lo menos desde la perspectiva del victimario,

¹⁰ Reyes Mate define así la víctima, desde una perspectiva moral, como “inocente” (2003:100).

sino sencillamente víctimas en el sentido de que son personas vulneradas en sus derechos, principalmente, en el derecho a la vida con dignidad y, por lo tanto, hay que tratarlas con justicia, deben ser reparadas, y no pueden seguir siendo victimizadas.

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

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

Se puede notar este cambio de realidad social en los versículos posteriores a la cena pascual, en el texto lucano: “Los reyes de los no judíos los dominan, y los que ejercen autoridad sobre ellos se llaman así mismo benefactores (εὐεργέται)¹¹ [...] Al contrario, el más importante entre ustedes

¹¹ Literalmente “el que hace bien”. Inicialmente la forma en la que se reconocía a los *patres familiae* en el Imperio Romano, luego se convirtió en la forma como algunos senadores y emperadores se hicieron llamar (Míguez, 1998: 61 ss).

debe ser como el menos importante, y el que manda como el que sirve” (Lc 22.25-26, NVI). El llamado de Jesús a la comunidad de discípulos es para que no haya más víctimas en el nombre de Dios ni de ningún poder, para que anhelan el Reino de Dios sin víctimas y para esto usa la figura de la mesa, de la comensalidad: “para que coman y beban a mi mesa en mi reino” (Lc 22.30a, NVI). Las diferentes expresiones, ya estudiadas en el análisis bíblico, tienen que ver con este horizonte, con este anhelo. El cumplimiento de este horizonte, del cual había hablado Jesús en la cena, se concretaría entonces en un mundo con justicia para las víctimas y más aún en un mundo sin víctimas¹². Sin embargo, es necesario precisar qué tipo de justicia necesitan y deben buscar las víctimas del conflicto en nuestro país, no tan sólo las víctimas de los grupos paramilitares sino las de los diferentes actores involucrados en éste y otros conflictos. Conforme a lo que ya se ha dicho, debe ser una justicia restaurativa, anamnética y utópica.

4.1 La víctima como “lugar” teológico

PLANTEADA YA LA DIMENSIÓN NARRATIVO-CELEBRATIVA de la anamnesis, donde confluyen el pasado, el presente y el futuro de la comunidad anamnética, de la comunidad que memoriza, es preciso agregar que esta comunidad también celebra, es decir, actualiza e interpreta dicha memoria como una fuente de fe y esperanza. Al hacerlo, la comunidad tiene un horizonte anterior y posterior que le enmarca y le conecta con lo que memoriza. Cuando memoriza la experiencia de las víctimas, a la vez actualiza y hace suyo el anhelo de superación de la situación que victimiza. En algunos momentos y circunstancias, esta dimensión se puede constituir en un canal de resistencia, *memoria liberationis*, para una comunidad, como lo ha atestiguado la historia de la Iglesia.

Se hizo mención ya sobre las tres tendencias alrededor de la celebración eucarística, en el contexto de la reforma protestante. En este ambiente surgió el movimiento “sacramentista”, en medio de la disputa entre la interpretación sacramental y la simbólica de la cena pascual de Jesús. En palabras de Juan Driver: “El Sacramentismo despojaba a la Eucaristía de su dimensión sacrificial, otorgándole un carácter conmemorativo y simbólico

¹² Se podría hacer un paralelo con la expresión en Ap 21.4: “Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor porque las primeras cosas ya pasaron” (NVI).

de la comunión vivida en el cuerpo de Cristo” (Driver, 1997: 183). Se ha señalado cómo la perspectiva simbólica, que desemboca en el memorial, planteó la celebración de la eucaristía como “una cena conmemorativa que proclama un compromiso de fe y amor entre Cristo y su pueblo” y no “un rito de expiación repetido indefinidamente” (Driver, 1997: 183). Esta confrontación llevó a muchos —hombres y mujeres— al martirio; la cuestión no era sólo doctrinal; éste es sólo un aspecto; va más allá, pues se trataba de la anámnesis de Cristo como víctima del poder, como lo eran aquellos que abrazaban una fe diferente a la oficial y que luchaban por sus reivindicaciones como campesinos explotados en la Europa medieval. De hecho, como lo constata Driver, fue un movimiento de corte popular y de “gente común” (1997: 184) que resistía, ahora desde la fe, a las condiciones de victimización social a las cuales eran sometidas. Esto desemboca, como ya también se mencionó, en un rito, con “sentido testimonial”, que invitaba no sólo a recordar el sacrificio de Cristo sino al compromiso del creyente con su comunidad y con la enseñanza de Jesús. Luego, el movimiento anabautista¹³ continuó con esta perspectiva sacramentalista y enfatizó en su carácter memorial. Esto le costó la vida a muchos de sus miembros, fundamentalmente tejedores, pequeños mercaderes, campesinos, pescadores y mujeres (Driver, 1997: 192), quienes estaban convencidos de seguir a Jesús en este aspecto, como en otros. Menno Simons escribía sobre las comunidades anabautistas diciendo: “sirven a sus semejantes, no sólo con su dinero y sus bienes, sino también siguiendo el ejemplo de su Señor, [...] con su vida y sangre [...] Nadie entre ellos es mendigo” (Driver, 1997, 193). Al cuestionar la conducta de ciertos predicadores, católicos y protestantes, frente a los pobres y víctimas de su época, Simons expresa: “¿Dónde está el poder del Evangelio que ustedes predicán? ¿Dónde está la cosa significada en la Cena que ustedes administran? [...] Deberían avergonzarse de su cómodo Evangelio y su estéril fracción del pan, [...] han sido incapaces de emplear su evangelio y sacramentos para quitar de las calles a sus miembros pobres y necesitados” (Driver, 1997, 193).

Esta dimensión memorial y testimonial de la celebración de la cena pascual, que se relacionó con la teología política y que, por lo tanto, se amplía a diferentes tradiciones cristianas, se constituye en el núcleo narrativo-celebrativo de un compromiso con las víctimas de hoy, como de

¹³ Literalmente rebautizadores.

ayer, y en la construcción de un mundo sin víctimas. Para ello, se ha tenido que pensar la muerte de Jesús desde otra perspectiva, una no-autosacrificial, aunque sea en forma incipiente. La muerte de Jesús obedece entonces a su compromiso con los excluidos de su época y en su decisión de confrontar el poder que les victimiza. Esto no significa que Jesús no sea víctima, claro que lo es, pero no es víctima “deseada por Dios” o autosacrificial, sino como consecuencia de su obediencia al Padre y de su compromiso con el Reino. En este sentido, Jesús es el primer mártir y testigo de todos. Ahora bien, celebrar la cena pascual como “memoria de Jesús” es también celebrarla para la “memoria” de las víctimas y, principalmente, de las víctimas del poder. Se podría formular, como lo hace Jon Sobrino entorno a la resurrección, que la “realidad-símbolo” de la cena pascual o eucaristía, no sólo consiste en la búsqueda de superación de la condición de injusticia y opresión sino de la muerte y la cruz (1999: 96), es decir, de la victimización de Jesús y de todo ser humano. Esto implica, como concluye el mismo Sobrino, una “praxis que intenta hacer en pequeño, [...] lo que hace el mismo Dios: bajar de la cruz a la víctima Jesús” (1999: 93). En este sentido, esta praxis es una que rechaza la victimización de los seres humanos y se solidariza con la víctima del poder social, político y religioso. La celebración de la cena pascual implica entonces tomar partido, en un contexto comunitario, por esta praxis. En la celebración debe traerse a la memoria a las víctimas que viven en nuestro contexto. Nombrarlas, si fuera posible, al tomar el pan y la copa, y al mismo tiempo que nombramos a Jesús. Debemos visibilizar y dignificar a nuestras víctimas, y así darles cabida en la “memoria”.

Al compartir la celebración de la cena pascual con las víctimas nos comprometemos con su causa y con su dolor; nos solidarizamos con su situación, con la lucha para que no haya más víctimas y para que éstas sean reparadas por nuestra sociedad. Nuestra celebración de la eucaristía puede entonces ser el momento de “memorizar” a los sacrificados de nuestro país y repararles simbólicamente. Por lo menos, en el contexto de nuestras comunidades; a éstas se las puede invitar a ser parte de la comunidad compartiendo ese símbolo con la comunidad que les acoge como víctimas y se solidariza con ellas.

La presencia de las víctimas se convierte en motivo de reflexión teológica y ellas se tornan en la comunidad anamnética al ser escuchadas en torno a la celebración de la fe, al compartir sus testimonios de vida,

que pueden hacerse parte de la celebración o ser momentos de reflexión de la comunidad. Al ser su espiritualidad valorada y enriquecida con la de la comunidad, igualmente la de ésta se enriquece. La comunidad ve a la víctima como un desafío a su fe y a su praxis cristiana, y esto lo plasma en su celebración, especialmente en su celebración pascual o eucarística como celebración anamnética por excelencia. Ésta es la “anámnesis cúlrica” de la cual se ha hablado. Esto implica que la celebración pascual puede tener dos ámbitos de significación: el de Jesús y su propia realidad de víctima del poder, y el de las nuevas víctimas en la historia de la humanidad.

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

Ya se ha indicado cómo la teología de San Anselmo “sustentó” una lectura autosacrificial de la muerte de Jesús. Si bien, San Anselmo no “culpa” a Dios por dicha muerte, sí plantea que Jesús mismo asume su muerte como necesaria para salvar la humanidad y para satisfacer el honor de Dios y de su justicia. Según Denny Weaver, el lenguaje usado por San Anselmo refleja el contexto de la edad feudal, el honor tenía que ver con el *status*, “el honor fue esencialmente un lazo social con el cual se mantenían todos los rangos de la sociedad en su debido lugar” (2001: 188ss). En este sentido, era necesaria la muerte de Jesús para mantener el orden de toda la creación y el lugar de Dios en él. La muerte de Jesús, concluye el autor, fue entonces una muerte voluntaria y libremente ofrecida para la salvación de la humanidad (Weaver, 2001: 191). Desde otra perspectiva, pero con iguales resultados, lo entendieron quienes llevaron a Jesús a la muerte, según se ha comentado desde la teología política. Su muerte era necesaria para conservar el orden social.

Entonces, entender la muerte de Jesús desde una perspectiva no autosacrificial, es plantear que su muerte revela lo perverso del poder, social, militar, religioso y político, que se fundamenta en la violencia y la victimización de los seres humanos; sea cual fuere su condición o su justificación, tal mecanismo es pues funesto y pecaminoso a los ojos de Dios. Por el contrario, Dios se solidariza con Jesús en su muerte y le reivindicada como la víctima injusta e innecesaria, el “justo” victimizado, al levantarlo de la tumba y de la muerte. El texto lucano, como los otros Evangelios, terminan con este parte de “victoria”: “Esto es lo que está escrito —les explicó— que el Cristo padecerá *patheîn* (παθεῖν) y resucitará (ἀναστῆναι) de entre los muertos al tercer día” (Lc 24.46. NVI). La resurrección se plantea como la antítesis de la victimización de Jesús y el reconocimiento de parte de Dios del “justo”, injustamente sacrificado. “La resurrección de Jesús, concluye Sobrino, apunta al futuro, lo cual exige que la realidad, en sí misma, aparezca como promesa y apunte anticipadamente a él” (Sobrino, 1999: 99). En otra forma, pero apuntando a lo mismo, lo expresa Moltmann, “los seres humanos viven no sólo de tradiciones, sino también de anticipaciones [...] Una *anticipación* es una prueba, un signo de esperanza y un comienzo de la vida nueva” (1992: 19). En este sentido, la cena pascual o la eucaristía es una anticipación —así lo entiende la comunidad en torno a Jesús como lo atestigua Lucas— del Reino de Dios y este Reino se plantea como la superación de las condiciones que han victimizado a la humanidad de distintas formas y a diferentes niveles. El

Reino de Dios es, pues, un mundo sin víctimas, y esto implica que las víctimas de hoy deben ser acogidas en la comunidad que anticipa dicho Reino, la comunidad anamnética.

Esto lleva a las comunidades cristianas a un compromiso con las víctimas más allá de la solidaridad y de la ayuda humanitaria. Implica también que dentro de nuestras comunidades las víctimas deben tener un lugar preponderante; esto es, parafraseando la conocida expresión de la Teología de la Liberación, se podría decir que hoy se debe tener “una opción preferencial por las víctimas”. Lo que significa que la reflexión teológica y la praxis de la comunidad tienen que estar centradas en la problemática de las víctimas; pero más allá, que la comunidad asuma el lugar de las víctimas y en algunos momentos esté dispuesta a correr su misma suerte por ponerse al lado de ellas y luchar por sus derechos. La celebración de la cena pascual se constituye entonces, en un espacio celebrativo donde se asume dicho compromiso, al igual que la comunidad de discípulos de Jesús lo asumió al hacer eco de su invitación: “hagan esto para memoria de mí” (Lc 22.19c)¹⁴. Esto exige, entre otras cosas, replantear la interpretación autosacrificial que se ha hecho de la cena pascual en las diferentes tradiciones cristianas, tanto católicas como protestantes, por una interpretación heterosacrificial¹⁵ de la misma. Jesús muere como resultado de la victimización del poder social, religioso y político de su época, es una interpretación que no es fácil de superar pues tiene muchas implicaciones en nuestra tradición cristiana.

En consecuencia, el compromiso de las Iglesias y de las comunidades cristianas, y de sus instituciones, debe apuntar a promover este tipo de justicia a partir de la memoria de las víctimas. Para ello, deben hacerse una con las víctimas, como se hace con Jesús en el acto litúrgico de la última cena, la cena del Señor. Esta es la fuerza del carácter celebrativo de la categoría ‘memoria’ en el marco de las comunidades cristianas, el cual se ha perdido en buena parte. Al asumir la ‘cena’ como comunidad cristiana no sólo memorizamos a Jesús, como víctima, sino con él a todas las demás víctimas del conflicto colombiano, que como él, han sido víctimas de alguna expresión del poder social, religioso y político. Por lo tanto, la celebración de la eucaristía debe ampliarse, en su forma

¹⁴ La traducción es mía.

¹⁵ Es decir como consecuencia de una acción externa a sí mismo.

y contenido, abarcando la memoria de otras víctimas “nombrándolas” también, sea en forma personal o grupal, al mismo tiempo que nombramos a Jesús. El acto como tal debe ser un acto de memorización y solidaridad con las víctimas de nuestro país, y si están presentes deben ser sujetos de la celebración y ser incluidos en ella en forma activa. Esto lleva a las comunidades cristianas a un compromiso con las víctimas más allá de la sencilla solidaridad y la ayuda humanitaria. Implica que dentro de nuestras comunidades las víctimas adquieran un lugar central, es decir, que haya una opción preferencial por las víctimas.

Referencias

- BOFF, C. (1993). *Teología e práctica*. Petrópolis: Vozes.
- DRIVER, J. (1997). *La fe en la periferia de la historia*. Bogotá: CLARA.
- FLEMING, C. (2004). *René Girard. Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.
- GIRARD, R. (2002). *Veo a Satán caer como relámpago*. Barcelona: Anagrama.
- GIRARD, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme.
- HINKELAMMERT, F. J. (1998a). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F.J. (1998b). *El Grito del sujeto*. San José: DEI.
- MATE, R. (2003). En torno a una justicia anamnética. En *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- MÍGUEZ, N. (1998). *No como los otros, que no tienen esperanza*. Buenos Aires: Isedet.
- MOLTMANN, J. (1992). *La justicia crea futuro*. Bilbao: Sal Terrae.
- PIXLEY, J. (s.f.) ¿Se encarnó el hijo de Dios para morir? En *Diálogo crítico con San Anselmo*. Mimeografiado.
- SOBRINO, J. (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA.
- STOTT, J. (1996). *La cruz de Cristo*. Buenos Aires: Certeza.
- TAMAYO, J. J. (1998). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino.
- YODER, J. H. (2003). *Discipleship as Political Responsibility*. Scottsdale: Herald Press.
- WEAVER, J. D. (2001). *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Comp.
- WOLF, E. (1990). Facing Power-old Insights, New Questions. *American Anthropology*, (92): 586-596.
- ŽIŽEK, S. (2002). *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-Textos.