

## RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de MAGISTER EN TEOLOGÍA DE LA BIBLIA.
2. **TÍTULO:** LA COMENSALIDAD EN LUCAS 7, 36-50
3. **AUTORES:** Javier Moreno Moreno
4. **LUGAR:** Bogotá D.C.
5. **FECHA:** Marzo 2014
6. **PALABRAS CLAVES:** Exégesis bíblica, Evangelio de Lucas, Lucas 7, 36-50, Comensalidad, Alimentación Escolar, Análisis narrativo.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo del trabajo es analizar el texto bíblico de Lucas 7, 36-50, a partir del pluralismo metodológico, esto es, la aplicación de métodos exegéticos diacrónicos y sincrónicos, además de la aproximación de las ciencias sociales, con el fin de hacer una hermenéutica de ese pasaje bíblico que permita enriquecer un proyecto sobre seguridad alimentaria, en un plantel educativo de educación básica y media.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Biblia, Teología y Educación.
9. **METODOLOGÍA:** Trabajo exegético-hermenéutico.
10. **CONCLUSIONES:** El trabajo exegético permite reconocer doce elementos teológicos a partir de los cuales se realiza la labor hermenéutica. Se encuentra que la comensalidad, presentada en esta cena del tercer evangelista, evidencia que el espacio para compartir el alimento es un escenario privilegiado para la construcción y restauración de tejido social, para la confrontación existencial, para la enseñanza, y un lugar de inclusión, agapé, reconciliación, lo que cuestiona la unilateralidad del modelo técnico-científico con el cual hoy es asumida la comensalidad escolar.

LA COMENSALIDAD EN LUCAS 7, 36-50

JAVIER MORENO MORENO

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C. - 2014

LA COMENSALIDAD EN LUCAS 7, 36-50

JAVIER MORENO MORENO

Trabajo presentado como requisito parcial para optar por el título de Magister en Teología  
de la Biblia

Asesor: Miguel Antonio Camelo Velásquez

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

BOGOTÁ, D.C. - 2014

Introducción.....	5
Primera parte. Fundamentos epistemológicos y metodológicos.	
1.1 Criterios epistemológicos para la actualización de la Sagrada Escritura.....	7
1.1.1 El sentido literal.....	7
1.1.2 La lectura de la Sagrada Escritura y la experiencia de una comunidad.....	9
1.1.3 La historicidad de la lectura de la Sagrada Escritura.....	10
1.1.4 La Sagrada Escritura se lee desde una comunidad de fe.....	11
1.2. La estrategia metodológica.....	12
Segunda parte. Análisis de la perícopa Lucas 7, 36-50	
2.1 La obra lucana, contexto de la perícopa.....	14
2.2 Fragmentación de la perícopa.....	17
2.3 Estructura.....	20
2.4 Perspectiva Diacrónica.....	23
2.4.1 Historia de la Redacción.....	23
2.4.2 Historia de las formas.....	25
2.4.2.1 Estructura del simposio (escena de banquete).....	26
2.4.2.2 Estructura de la parábola.....	31
2.4.3 Crítica Literaria.....	34
2.4.4 Crítica textual.....	36
2.4.5 Algunas observaciones sobre verbos y preposiciones.....	40
2.5. Perspectiva sincrónica.....	38
2.5.1 Acercamiento narrativo.....	42
2.5.1.1 El narrador.....	43
2.5.1.2 Los personajes.....	46
2.5.1.3 Cuadros.....	49
2.5.1.4 Análisis de la trama (esquema quinario).....	52
2.5.1.6 Síntesis.....	54
2.5.2 Análisis pragmático.....	55
2.6 Sobre el autor implícito.....	58
2.7 Sobre el lector implícito.....	59
Tercera parte. Conclusiones (Teología y Hermenéutica)	
3.1 Elementos teológicos emergentes de la perícopa.....	61
3.2 Hermenéutica de Lucas 7, 36-50.....	65
Bibliografía Citada.....	67
Anexo. Análisis Morfológico.....	75

## Introducción

Esta investigación nació como una estrategia para dotar al Instituto Santa María de La Cruz de una reflexión bíblico-teológica que enriquezca su apuesta formativa y pedagógica. Ese empeño se realiza a partir de la transversalización del programa *Seguridad Alimentaria, Niñez y Aprendizaje-SANA*, que dio origen al proyecto “*De familias, fogones y escuela*”, el cual pretende escudriñar los patrones culturales de comensalidad de los y las estudiantes como la de sus grupos familiares, con miras a diseñar e implementar estrategias formativas y de intervención *contextualizadas*, que permitan hacer del espacio de la comensalidad un escenario para la generación y fortalecimiento del tejido social. Ese fue el horizonte a partir del cual se diseñó y ejecutó la investigación de la perícopa Lucas 7, 36-50, una de las cenas descritas en el tercer evangelio. Los resultados han sido en verdad estimulantes, como podrá apreciar el lector a lo largo del documento.

El escrito se ha dividido en tres secciones y dos anexos. En la primera sección, “Fundamentos epistemológicos y metodológicos”, se exponen los criterios conceptuales para abordar la lectura de la Sagrada Escritura, y por tanto de la perícopa objeto de análisis. Frente a la estrategia metodológica se ha suscrito este trabajo a la propuesta del pluralismo metodológico:

definido como: los diferentes enfoques y metodologías utilizadas en la construcción de la teología bíblica... Esta es una apuesta del grupo de investigación “Teología, Biblia y Religión”... Propender al pluralismo de acercamientos y métodos exegéticos para abordar científicamente la Biblia, en el estudio de las teologías de los textos y de los contextos históricos y literarios de la Escritura y opta por una exégesis que desemboque en una hermenéutica y una teología iluminadora para la vivencia y testimonio de la experiencia de fe. .. Reconocer, descubrir y evidenciar el pluralismo teológico de la Biblia y el pluralismo de métodos... son los argumentos... [de la Maestría en Teología de la Biblia] en la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Este enfoque [sigue] directrices básicas de la tradición católica en relación con el abordaje de la Biblia y su interpretación como lo presenta el Magisterio en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*.<sup>1</sup>

La segunda sección, “Análisis de la perícopa Lucas 7, 36-50”, configura la parte más extensa del trabajo. En ella se presentan la fragmentación de la perícopa, su estructura y después se realiza el análisis diacrónico, que destaca algunos aspectos de crítica textual, crítica de las formas y crítica literaria, así como unas apreciaciones sobre el uso de verbos y preposiciones, lo que crea el entorno apropiado para comenzar el análisis sincrónico, en donde se privilegió un análisis narrativo, dada la naturaleza del texto, así como una aproximación desde la pragmalingüística. El interés por el contexto, que figuraba en el plan inicial del trabajo, se mantuvo aunque no como ítem específico, sino que se consideró más

---

<sup>1</sup> Miguel Camelo, “«Padre... y ¿dónde está el cordero para el holocausto?» Una aproximación Literaria a la Aquedá en Génesis 22,1-19”, *Franciscanum* 53, 155 (2011):102.

útil y pertinente incorporarlo a lo largo de esta segunda sección, porque permitía una mejor comprensión de los aspectos estudiados en cada uno de los métodos. La tercera sección, “Teología y Hermenéutica”, menciona los doce elementos teológicos encontrados en la perícopa, después del análisis desde el pluralismo metodológico, que permiten iluminar el ámbito de la comensalidad, a lo que le sigue el ejercicio hermenéutico y una primera aplicación práctica de los hallazgos en el entorno de la problemática de la comunidad escolar que dio origen a este estudio. Al final se encuentran un anexo con el análisis morfológico de la perícopa.

Para dar uniformidad a las citas bíblicas, ellas fueron tomadas de la Biblia de Jerusalén, versión 1976. Por último, el diseño de la investigación así como este documento contó con la valiosa y oportuna orientación del profesor Miguel Antonio Camelo Velásquez.

## 1.1 Criterios epistemológicos para la actualización de la Sagrada Escritura

En este apartado reseñamos cuatro criterios empleados para abordar la lectura de La Biblia, en el marco de la relación entre Escritura y Teología. Por su puesto, nuestra exposición se realizará con todas las limitaciones propias que impone el ejercicio de la brevedad, por lo cual en ningún momento es un *estado de la cuestión*, sino una mirada sobre la forma de encarar una lectura responsable. El primer criterio tiene que ver con investigar y reconocer la importancia del *sentido literal*. Será el punto de partida fundamental. En segunda instancia, y como fruto de la mirada literal, se reconocerá que la Escritura refleja la experiencia de una comunidad cristiana primitiva, aspecto que permite indagar por los elementos teológicos presentes allí. El tercer criterio tiene que ver con la historicidad de interpretación de La Biblia; en otras palabras, se acepta que su lectura hoy llega cargada con veinte siglos de interpretación. Por último, la lectura e interpretación adquiere sentido en el marco de una comunidad específica. Con estos cuatro criterios, que se pasan a describir, se puede abordar la lectura con responsabilidad y con la seguridad de que la comunidad educativa podrá ser iluminada por la Palabra. Después se expone los fundamentos conceptuales de la estrategia metodológica del pluralismo metodológico.

### 1.1.1 El sentido literal

Se puede señalar el siglo XVII como protagonista del cuestionamiento por el uso, que en aquel momento se le daba a la Biblia, y que la dejaba en una condición subordinada, ya que estaba sujeta a la demanda de elementos que "... eran extraños al texto bíblico, así como en el uso de la Escritura en forma de dicta probantia, que servían en buena parte para apuntalar sistemas dogmáticos tradicionales"<sup>2</sup>, lo cual es posible observar en "los manuales de Teología Dogmática que se publicaron hasta muy adentrado el siglo XX [que] siguieron mostrando estos defectos: los textos de Sagrada Escritura se utilizaban simplemente como «dicta probantia»"<sup>3</sup>. Ello era una reacción frente a lo que se consideraba en aquel momento un abuso del ejercicio exegético fundado en la alegoría y la tipología. Es la época de la Reforma quizás una de mayores evidencias de las profundas diferencias que se comenzaban a abrir campo sobre el estatus de la Escritura en el seno de las comunidades de fe. El principio luterano de *sola Scriptura, sola fidei*, derivó en el reemplazo del *magister dixit* de tradición católica por el "... *liber dixit*, es decir de «el maestro lo ha dicho» a «el libro lo ha dicho»"<sup>4</sup>.

Esta situación situó a los estudios bíblicos en un escenario propio y les permitió adquirir identidad e independencia que, sin embargo, tal como lo mostraron los siglos XIX y XX,

---

<sup>2</sup> Brevard Childs, *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo testamento*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011), 25.

<sup>3</sup> Luis Heriberto Rivas, "La integración de la exégesis en la reflexión teológica", *Teología* 84, 2 (2004): 120

<sup>4</sup> Andrés Lemá. "Kant y la Biblia", *Δαίμων*. Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Murcia. 1999 (18): 157

no era tan sencilla como se pensaba<sup>5</sup>. Escritura/Teología no encontraron en la delimitación de campos el cese de una relación problemática que, a nuestro juicio, ha derivado en un vínculo fecundo, comprendiendo que la tensión más que opacar cada uno de los campos de estudio, les imprime un dinamismo propio.

En ese sentido, Vicente Balaguer<sup>6</sup> desde la orilla del catolicismo, crea un cuadro que ayuda a comprender cómo desde finales del siglo XIX hasta los inicios del siglo XX la Iglesia ha venido asumiendo esta fascinante y compleja relación. El armazón de su propuesta lo constituye la saga de documentos conciliares que se han ocupado del tema, comenzando por el pionero de *Providentissimus Deus* (1893), hasta el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de hace dos décadas, pasando por *Divino Afflante Spiritu* (1943) y la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (1965)<sup>7</sup>. En su recorrido es posible constatar que la disyuntiva entre sentido literal y sentido espiritual de la Escritura es el principal eje de reflexión, el cual ya se encontraba presente en la exégesis patristica<sup>8</sup>, alrededor del cual gravitaron polémicas en temas como autor, Palabra y lector. A lo largo de su exposición y de la lectura que realiza de los documentos del Magisterio, es evidente la preferencia de una búsqueda del *sentido literal*, porque éste es el inspirado y por tanto el *sentido revelado*<sup>9</sup>. Este mismo enfoque sobre el encuadramiento de la reflexión bíblica, y sus efectos en el seno de la Iglesia Católica, a partir de los documentos conciliares, es posible encontrarlo en otros autores como Noratto<sup>10</sup>, quien decide destacar el rol revolucionario de *Dei Verbum* y *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* y sus impactos en ámbitos como el pastoral y el ecuménico.

Las disquisiciones sobre estas dos posibilidades de aproximarse al texto bíblico, sentido literal-sentido espiritual, ha sido inherente a la historia misma del pensar teológico, pues recorre casi veinte siglos de reflexión:

...para argumentar en teología hay que apoyarse en una exégesis literal. Desde Santo Tomás hasta hoy, el aspecto más estable en la comprensión del sentido literal es su carácter de fundamento –que estaba presente también en los Padres, cuando

---

<sup>5</sup> Childs, *Teología bíblica*, 25-26. Johann Philipp Gabler, *Una disertación sobre la adecuada distinción entre teología dogmática y teología bíblica y los objetivos específicos de cada una*. Discurso pronunciado el 30 de marzo de 1787 como parte del trabajo inaugural del Professor Ordinarius de Teología en la Alma Mater.

<sup>6</sup> Vicente Balaguer, “Sentido literal y sentido teológico de la Sagrada Escritura”, *Scripta Theologica* 36, 2 (2004): 509-563

<sup>7</sup> Balaguer, Vicente. “Sentido literal y sentido teológico de la Sagrada Escritura”, 510.

<sup>8</sup> Cf. Trevijano, Ramon, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, (Navarra: Verbo Divino, 2001).

<sup>9</sup> Balaguer, Vicente. “Sentido literal y sentido teológico de la Sagrada Escritura”, 558

<sup>10</sup> Noratto, José, “El lugar de la Biblia en el pontificado de Juan Pablo II”, *Theologica Xaveriana*, no.45 (2003): 29-38.

hablaban de la historia—. Los demás sentidos se apoyan en el sentido literal; de lo contrario, se separan de su raíz y se vuelven arbitrarios.<sup>11</sup>

Por tal motivo, en este trabajo se asumirá en especial el marco propuesto por Balaguer por cuanto inserta la lectura de la Escritura dentro de un marco eclesial, y a Ossandon, quien resalta el *sentido literal* como requisito fundamental para intentar la búsqueda de cualquier otro sentido, y para la interpretación misma.

### 1.1.2 La lectura de la Sagrada Escritura y la experiencia de una comunidad

La legitimidad de la Maestría Teología de la Biblia tiene como presupuesto básico que la Escritura no se puede reducir a una sola interpretación, a un solo sentido, lo que no quiere decir validar una actitud de anarquía. Esta pluralidad responde ante todo a las diferentes experiencias de las comunidades intérpretes. El sentido de la Escritura es polisémico y ha sido consecuencia de una vivencia colectiva, una forma específica de recepción, la que se puede reconocer detrás de cada uno de los textos bíblicos. Esto explicaría, por ejemplo, las variaciones de una misma perícopa, lo que se suele denominar paralelos, en cada uno de los evangelios, como es el caso del texto bíblico objeto de nuestro análisis. Así, al profundizar en el sentido literal se busca encontrar, no tanto un hecho histórico verificable, sino el impacto y uso del texto de los destinatarios originales, es decir, hacer por lo menos, un esbozo de las principales características de la comunidad lucana a la que le fue proclamado el texto, y de otras experiencias que le han sucedido: “el sentido original de un texto es una pregunta ingenua o irrelevante... no lo podemos saber con exactitud ya que no tenemos procesos de verificación. Por eso mismo, es irrelevante. Lo eficaz, relevante y verificable, es descubrir el sentido que ha tenido a lo largo de la historia”<sup>12</sup>

Se busca por tanto, al indagar por el sentido literal y por la comunidad que legitimó su lectura, reconocer el *acontecimiento* que se cifró en el texto, entendiendo acontecimiento en el sentido propuesto por Gadamer: “... algo que se convierte en una vivencia en cuanto que no sólo es vivido sino que el hecho de lo haya sido ha tenido un efecto particular que le ha conferido un significado duradero”<sup>13</sup>. De allí que el trabajo exegético no se asuma sólo como un proceso técnico, sino como un ejercicio que implica la búsqueda de una experiencia colectiva a partir del Kerigma que era proclamado. Desde esta perspectiva, tal como plantea Ricoeur: “... la exégesis no es una reflexión sobre los códigos que rigen el texto, sino una forma de regresar, mediante los textos, a los testimonios que constituyen el origen de los textos”<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Juan Ossandon, *Los sentidos de la Escritura. Aproximación a una definición teológica del sentido literal. Extracto tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, (Pamplona: Universidad de, 2059), 59.

<sup>12</sup> Balaguer, Vicente. “Sentido literal y sentido teológico de la Sagrada Escritura.”, 59-60.

<sup>13</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999), 97.

<sup>14</sup> Paul Ricoeur, “Bosquejo de conclusión”, en *Exégesis y hermenéutica*, editado por Xavier Leon-Dufour, 225-234, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976).

En esta misma dirección, los esfuerzos de Bruce Malina, son importantes para retratar el *ethos* cultural de la sociedad del siglo I, en donde el *sentido de honor* sobresale como valor central, lo que permite reconocer, con mayor nitidez, el impacto, el significado y el sentido de las palabras y acciones de Cristo y demás personajes presentes en la perícopa, puesto que "... las sociedades que se guían por el honor, las acciones son más importantes que las palabras, y el modo de hablar es más importante que lo que uno dice"<sup>15</sup>, lo cual tiene consecuencias metodológicas y analíticas al momento de analizar el texto bíblico.

### 1.1.3 La historicidad de la lectura de la Sagrada Escritura

En este documento se reconoce que la lectura, comprensión e interpretación de la Biblia está condicionada por el contexto de época. En este sentido, es interesante el itinerario presentado por Rooy<sup>16</sup>, si bien bastante general y no exhaustivo como lo reconoce el propio autor, sirve para evidenciar las grandes tendencias macrohistóricas desde la cual ha sido abordada la relación con la Escritura. El itinerario presentado por él se resume en los siguientes momentos, cuyas denominaciones delata el énfasis puesto en cada periodo: la Palabra que guía (90-160 d.C.), la Palabra apologética (130-250 d.C.), la Palabra alegórica (180-250 d.C.), la Palabra literal (180-380 d.C.) , la Palabra de fe (380-430 d.C.) , la Palabra espiritualista (500-1000 d.C.), la Palabra de dos fuentes (1000-1462 d.C.), la Palabra para todos (1500-1600 d.C.), la Palabra de la ortodoxia (1600-1700 d.C.), la Palabra de la piedad personal (1660-1900 d.C.), la Palabra totalmente otra (1915-1975 d.C.), la Palabra del Espíritu Santo (1900-2000 d.C.), la Palabra contextualizada (1960-2000 d.C.).

Si bien aquí el interés no es terciar sobre las bondades o limitaciones de este esquema, nos pone alerta para evitar que se infiltren posibles dejos de esencialismos. Por el contrario, el propio Rooy enumera tres efectos que enriquecen la lectura bíblica a partir de aceptar los énfasis a lo largo de la historia. El primero, "...muestra la riqueza de las formas en que Dios ha utilizado su palabra para llegar a la gente en su propio contexto y en su propia cultura... [así] el texto bíblico se inserta en el mundo y habla con él."<sup>17</sup>. El segundo, enseña humildad en tanto evita caer en dogmatismos que enceguezcan. El último, brinda esperanza por cuanto enseña que Dios es el Dios de la historia que acompaña a su pueblo.

Así, por ejemplo, para el caso de nuestra historia nacional, trabajos como el de Arce<sup>18</sup> resaltan el papel jugado por la Escritura en los momentos de los inicios de la época Republicana:

---

<sup>15</sup> Bruce Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural* (España: Editorial Verbo Divino, 1995), 60.

<sup>16</sup> Sidney Rooy, "El Uso de la Biblia a Través de la Historia de la Iglesia.", *Revista de Historia de la Iglesia en América Latina* 1 (2012), <http://publicaciones.isedet.edu.ar/ojs/index.php/rhial/article/viewFile/490/499>

<sup>17</sup> Rooy, "El Uso de la Biblia a Través de la Historia de la Iglesia"

<sup>18</sup> Viviana Arce, "La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808-1821", *Revista de Ciencias Sociales. Universidad ICESI*, 9 (20129): 273-308.

Nuestros clérigos recurrieron a la Biblia para mostrar la tipología existente entre el pueblo de Israel, que era el elegido por Dios, y el pueblo neogranadino. Jerusalén fue asemejada a la Nueva Granada y los individuos protagonistas de los libros del pentateuco y proféticos se convirtieron en las referencias obligadas para representar a los actores políticos del momento. Es por esto que hubo un mayor acercamiento al Antiguo Testamento que al Nuevo, pues el primero daba la posibilidad de articular el pasado del pueblo de Dios con el presente de América y la península. No obstante, los textos neotestamentarios citados fueron determinantes para hablar sobre temas como la obediencia y la sumisión a las autoridades establecidas.<sup>19</sup>

Así, reconocemos que estamos insertos en el flujo de la historia, y que los nuevos retos y problemáticas que interrogan a la Palabra, no son ajenos a las vicisitudes propias de cada época. En otras palabras, nos encontramos frente a la naturaleza polisémica de la Escritura.

#### 1.1.4 La Sagrada Escritura se lee desde una comunidad de fe.

Del punto anterior se desprende que son las comunidades de fe el marco privilegiado para la lectura y el diálogo con la Escritura. Ellas son diversas y las inquietan problemáticas propias dado que, tal como lo enseña la antropología social, existe una pluralidad de racionalidades, formas diversas de percibir e interpretar el mundo de acuerdo con cada cultura y cada momento histórico. Esa diversidad cultural, que fue una realidad en los mismos tiempos de Jesús y de la proclamación y redacción de los evangelios, deja su huella en cada uno de los textos bíblicos, pues la naturaleza de las dificultades de cada comunidad requería una manera específica de proclamación, como fue el caso de Pablo, quien "... predica de una manera en una sinagoga en Hechos 13, de otra manera a los agricultores en el capítulo 14, y aun de otra manera a los filósofos griegos en el capítulo 17"<sup>20</sup>. Hoy la situación es similar en tanto que la diversidad de las comunidades se traduce en pluralidad de interrogantes y de retos a la que la Escritura responde con solvencia. Teniendo como soporte lo expuesto en el punto anterior (1.3), es necesario mencionar la singularidad del contexto de fe que rodea este estudio y que justifica la selección del texto de Lucas 7, 36-50.

El contexto es una comunidad educativa de la ciudad de Bogotá, con una población escolar de estratos 1 y 2 que habitan la localidad de Ciudad Bolívar. La comunidad busca obtener del texto lucano una luz para que los espacios de comensalidad, en el marco del proyecto sobre seguridad alimentaria que lo atraviesa, tenga un impacto en la vida espiritual de la comunidad educativa. Empleando la nomenclatura de la hermenéutica, este es el horizonte desde el cual se dialogará con esta cena de Jesús.

---

<sup>19</sup> Arce, "La Biblia como fuente de reflexión política", 278-279.

<sup>20</sup> Craig Keener, *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento. El trasfondo cultural de cada versículo del Nuevo Testamento*, (Colombia: Editorial Mundo Hispano, 2005), 22.

## 1.2. La estrategia metodológica

Lo primero que hay que reconocer es que los métodos propician un distanciamiento que buscan superar el riesgo de una lectura ingenua, son "... como una red de coordenadas entre el lector y el texto que sirven para la observación y la descripción"<sup>21</sup>. Ese extrañamiento con el texto se ha logrado siguiendo el énfasis propuesto por la Maestría: la conveniencia del *pluralismo metodológico* para acercarse a la Escritura, la cual a su vez hace eco de la invitación del documento de la Pontificia Comisión Bíblica<sup>22</sup>. Parte del principio de que cada método en sí es insuficiente para dar cuenta de la Palabra, por lo cual se deben asumir como complementarios, para que en una cuidadosa combinación ofrezcan un acercamiento respetuoso y riguroso a la Biblia, y aunque un análisis privilegie una estrategia metodológica, porque así lo reclama un texto, debe saberse consciente de su parcialidad, de que accede a una arista del documento. En este sentido, aquí nos unimos a Brueggemann cuando asevera, para el Antiguo Testamento, que "... los textos mismos atestiguan una pluralidad de testimonios acerca de Israel y de su vida con Dios"<sup>23</sup>, lo cual es extensivo al Nuevo Testamento. Por ejemplo, aún la interpretación en el pueblo judío de una de sus instituciones identitarias fundamentales, de mayor tradición y profundidad histórica, y que goza de una enorme estabilidad doctrinal, como lo es el Shabat<sup>24</sup>, admite la pluralidad en sus fundamentos bíblicos, ya que "Un texto está siempre abierto. Él permite varias interpretaciones, varios modos de vivir religiosamente. Es el desafío del *Shabat*"<sup>25</sup>. Este proceder, en nuestro contexto, se encuentra en trabajos como el de Camelo<sup>26</sup>; Barrios, Jaime y Camelo<sup>27</sup>, así como el libro editado por Jaime, Camelo y Mena<sup>28</sup>. En otras palabras, esta investigación se adhiere al consenso académico de que la diversidad testimonial de la Escritura reclama una polifonía metodológica, por lo que se utilizarán aproximaciones tanto desde la dimensión diacrónica como de la sincrónica. En la medida en que se realice cada una de las aproximaciones daremos razón de su naturaleza y de sus fundamentos epistemológicos.

---

<sup>21</sup> Werner Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, (Barcelona: Herder, 1990), 15.

<sup>22</sup> Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. (Madrid: Librería del Seminario, 1996)

<sup>23</sup> Walter Brueggemann, *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio, disputa, defensa*, (Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2007), 742

<sup>24</sup> J. Willy y L Bok, "El Sabbat en el mundo judío" en *Religiones: sus conceptos fundamentales*, coordinador François Houtart, 3-41, (México: Siglo XXI, 2002), 3.

<sup>25</sup> Leonardo Alanati, "El *Shabat* – Múltiples interpretaciones de una misma revelación", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 40 (2001), <http://www.claiweb.org/ribla/ribla40/el%20shabat.html>

<sup>26</sup> Miguel Camelo, "La curación del funcionario Real en Juan 4, 43-54: estudio exegético teológico desde el Pluralismo Metodológico", *Universitas Alphoniana*, 17 (2010): 101-125.

<sup>27</sup> Hernando Barrios, Luis Carlos Jaime y Miguel Camelo, "De la Teología de la Biblia a las Teologías de la Biblia", *Cuestiones Teológicas* 37, 87 (2010): 51-81.

<sup>28</sup> Maricel Mena, Luis Jaime y Miguel Camelo, *Panorama bíblico latinoamericano. Aproximación desde lo femenino y la negritud*, (Bogotá: Fundación Universitaria San Alfonso, 2010)

En perspectiva diacrónica se emplearán la historia de la redacción, la historia de las formas, la crítica literaria y crítica textual, con el fin de conocer las principales problemáticas del uso y forma, así de las variantes del texto. También se realiza unas anotaciones sobre los verbos y preposiciones de la perícopa. En perspectiva sincrónica se ha elegido el análisis narrativo y la pragmalingüística, por considerarlas enfoques acordes con la dimensión literaria de la perícopa, y favorables para obtener respuestas para el interrogante planteado. La dimensión socio-cultural estará presente a lo largo de este recorrido metodológico, ya que así amplificará, en los casos donde sea pertinente, el sentido de los datos, dado que los pondrá en su contexto histórico y con los sentidos sociales y simbólicos que tenían.

En síntesis, emplear las propuestas diacrónica y sincrónica implica asumir la complementariedad existentes entre estas perspectivas, dado que su combinación ayuda a “... *confirmarse, complementarse y corregirse mutuamente, pues, después de todo, ambos procuran entender la construcción e intención de los evangelios, sólo que desde perspectivas diferentes. La mayoría de los análisis que se practican de la literatura evangélica incluyen ambas formas de análisis*”<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Robinson, James; Hoffmann, Paul; Kloppenborg, John, eds, *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Tomás* (Salamanca, España: Sígueme, 2002), 153.

## 2. Análisis de la perícopa Lucas 7, 36-50

Esta sección presenta el análisis de la perícopa. Se inicia con la contextualización del texto en el marco del tercer evangelio, después se presenta la fragmentación y estructuran del texto, prosigue con el análisis desde las perspectivas diacrónica y sincrónica, y cierra con una apreciación hipotética tanto del autor como del lector implícitos.

### 2.1 La obra lucana, contexto de la perícopa

*Autor y estilo.* Los comentaristas aseveran que el estilo literario y el uso de la lengua griega empleada por Lucas señalan una suficiencia literaria y una elevada formación “intelectual” del redactor. En este sentido, Stuhlmüller menciona que “*Con Lucas, el NT entra en el ámbito de la buena literatura*”<sup>30</sup>, mientras que Bovon destaca que “*Como historiador le gusta emplear el aoristo donde Marcos emplea el presente histórico*”<sup>31</sup>. Tales calificativos dejan ver que la forma y ordenamiento de este tercer evangelio no es fruto de una mera compilación azarosa, sino que delatan las intencionalidades del redactor.

En cuanto a la composición de la obra, “*Lucas compone secuencias de cierta longitud y las encuadra dentro de unas perícopas-gancho que determinan su orientación...*”<sup>32</sup>. De igual manera, y de especial importancia para la comprensión del texto bíblico, la técnica narrativa de Lucas “*... alinea unas historias cortas que forman un todo y que están destinadas a edificar y conmover... insertando de vez en cuando breves sumarios que sirven de transición y de pausa para recuperar el aliento*”<sup>33</sup>

*Fuentes.* Sobre las fuentes del Evangelio de Lucas, Bovon plantea que al igual que los demás historiadores de la antigüedad, Lucas dispone de materiales e informaciones “*pero las reelabora y las incorpora a su propia composición hasta el punto que no se reconoce como tales*”<sup>34</sup>. En general, Bovon plantea que el tema de las fuentes en el tercer evangelista hay que considerarlo en el marco del problema sinóptico. Sin embargo, se considera “*... partidario de la prioridad de Marcos y de la existencia de una colección de logia (Q)*”<sup>35</sup> Otros por su parte consideran que se arriesga mucho al asumir la existencia de dicha fuente Q.<sup>36</sup> Ésta “*... se planteó como hipótesis con el fin de de resolver un problema relativamente limitado, el de las relaciones literarias entre los sinópticos. Pareció una*

<sup>30</sup> Carroll Stuhlmüller, “Evangelio según san Lucas”, en *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo III*, eds. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y , Roland Murphy (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 297.

<sup>31</sup> François Bovon, *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 548.

<sup>32</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 30.

<sup>33</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 31.

<sup>34</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 36.

<sup>35</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 36.

<sup>36</sup> Luke Johnson, *The gospel of Luke* (USA: The Liturgical Press, 1991), 6.

*solución viable del problema sinóptico que Mateo y Lucas utilizartan cada uno dos fuentes: el evangelio de Marcos y una colección de dichos*<sup>37</sup>

*El evangelio de Lucas.* Se considera que el redactor del tercer evangelio es el mismo de Hechos de los Apóstoles. En el evangelio presenta aquello que Jesús enseñó y realizó. Para presentar las cosas que ocurrieron después como la venida del Espíritu Santo, el testimonio de comunidad de Palestina, la misión de Pablo “... *escribe una segunda parte del tratado, precisamente el libro de los «Hechos»*”<sup>38</sup>. En términos de Bovon, el Evangelio resalta la vida y enseñanzas de Jesús, mientras que Hechos destaca “... *la expansión de la buena nueva a partir de la actividad de los testigos principales*”<sup>39</sup>

De otra parte, Fitzmyer denuncia la tradicional infravaloración histórica de la obra lucana, a la que se le concede una profundidad o aporte teológico significativamente menor que Pablo o el Cuarto Evangelio<sup>40</sup>. Sin embargo, Fitzmyer en su demostración de tal equívoco, y de reconocer la existencia de una teología consistente, resalta un aspecto de gran valor para nuestro trabajo como es que la construcción de su Obra, es decir, la forma como se distribuyen los materiales es indicativo de su postura e innegable intención teológica<sup>41</sup>, lo cual explicaría, por ejemplo, la ubicación tan distinta de los paralelo de Lucas 7,36-50 en cada uno de los otros tres evangelios.

Bovon propone que la vida de Jesús tal como la presenta el redactor en su evangelio puede ser dividida en tres grandes macrounidades. La primera la denomina Ministerio de Galilea (Lc 3, 14-9, 50). La segunda se corresponde con las enseñanzas y curaciones a lo largo de su viaje a Jerusalén (9, 51-19, 27), y por último la actividad en el propio Jerusalén<sup>42</sup>. Desde esta perspectiva el texto bíblico (7, 36-50) forma parte de ese *Ministerio en Galilea*, para el que Pikaza emplea la expresión *Misión en Galilea*<sup>43</sup>, y García *El Camino de Jesús por Galilea*<sup>44</sup>.

---

<sup>37</sup> Robinson, James; Hoffmann, Paul; Kloppenborg, John, eds, *El documento Q en griego y en español*, 17. Ver también Senén Vidal, *El document Q. Los primeros dichos de Jesús*, (Santander, España: Sal Terrae, 2011).

<sup>38</sup> Pikaza, Javier. Teología de Lucas. En: Pikaza, Javier y De La Calle, Francisco, *Teología de los evangelios de Jesús*. (Salamanca: Editorial Sígueme, 1980) 225.

<sup>39</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 29.

<sup>40</sup> Joseph Fitzmyer, *El evangelio según San Lucas I. Introducción general* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 239-241.

<sup>41</sup> Fitzmyer, *El evangelio según San Lucas I*, 242.

<sup>42</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*, 29,

<sup>43</sup> Javier Pikaza, “Teología de Lucas”, en *Teología de los evangelios de Jesús*, eds. Javier Pikaza y Francisco De La Calle (Salamanca: Editorial Sígueme, 1980), 256-271.

<sup>44</sup> García, Santiago, *Evangelio de Lucas. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén* (España: Desclée de Brouwer, 2012), 127.

*El capítulo 7 del evangelio de Lucas.* La macrounidad en la cual se encuentra la perícopa corresponde al Ministerio en Galilea. El capítulo 7 inicia con la entrada de Jesús en Cafarnaúm: “*Cuando hubo acabado de dirigir todas estas palabras al pueblo, entró en Cafarnaúm.*” (7,1). Enseguida se describe la enfermedad de un siervo de un centurión, para el cual pide la acción de Jesús para que se sane: “*Habiendo oído hablar de Jesús, envió donde él unos ancianos de los judíos, para rogarle que viniera y salvara a su siervo.*” (7, 3). Desde aquí y hasta el verso 10 se puede leer las características de este relato de milagro, que finaliza con la curación: “*Cuando los enviados volvieron a la casa, hallaron al siervo sano.*” (7, 10). Enseguida encontramos a Jesús desplazándose hacia otra localidad: “*Y sucedió que a continuación se fue a una ciudad llamada Naím, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre.*” (7, 11), iniciándose otro relato de milagro: “*Cuando se acercaba a la puerta de la ciudad, sacaban a enterrar a un muerto, hijo único de su madre*” (7,12), quien Jesús, por decisión propia, resuelve volverlo a la vida: “*El muerto se incorporó y se puso a hablar,*” (7, 15). Este hecho conmocionó a quienes vieron estos prodigios suscitándose en ellos una pregunta por la identidad del Nazareno: “*El temor se apoderó de todos, y glorificaban a Dios, diciendo: «Un gran profeta se ha levantado entre nosotros», y «Dios ha visitado a su pueblo.»*” (7, 16). Como la noticia “*se propagó por toda Judea y por toda la región circunvecina.*” (7, 17), el mismo Bautista envió a dos discípulos para conocer de quién se trataba, “*... «Juan el Bautista nos ha enviado a decirte: ¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?»*” (7, 20). Jesús “*les respondió: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva*” (7,22). Más adelante se dirige a la población y continúa con el tema de la identidad como profeta: “*Entonces, ¿qué salisteis a ver? ¿Un profeta? Sí, os digo, y más que un profeta.*” (7, 26). Entre los versículos 27 al 29 Jesús habla de la importancia de Juan el Bautista, pero advirtiendo a quienes le escuchaban que “*sin embargo, el más pequeño en el Reino de Dios es mayor que él.*” (7, 28b). Enseguida, aparecen fariseos y legalistas que frustran la conversión de quienes habían sido testigos de los actos y enseñanzas del Nazareno: “*Pero los fariseos y los legistas, al no aceptar el bautismo de él, frustraron el plan de Dios sobre ellos.*” (7,30). A partir del versículo 31 y hasta el 35, Jesús toma la palabra, en cuyas sentencias se evidencia un fuerte reproche por la incapacidad de comprender la identidad, primero de Juan: “*Porque ha venido Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decís: «Demonio tiene»*” (7, 33), y después de Él mismo: “*Ha venido el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: «Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores. »*” (7, 34). En el siguiente cuadro se puede apreciar la síntesis:

Lugar	Personajes	Temática
<b>La ciudad de Naim:</b> “Y sucedió que a continuación se fue a una ciudad llamada Naím, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre.” (7, 11)	Jesús, dos discípulos de Juan el Bautista, fariseos, publicanos, legalistas, “todo el pueblo”.	Identidad de Juan el Bautista y de Jesús
<b>Casa de un fariseo:</b> “Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del fariseo, se puso a la mesa.” (7, 36)	Jesús, Simón el Fariseo, mujer pecadora pública, comensales	Perdón de los pecados
<b>Ciudades y pueblos:</b> “Y sucedió a continuación que iba por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios” (8, 1)	“le acompañaban los Doce, <sup>2</sup> y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, <sup>3</sup> Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes.” (8, 1b-3)	Sumario

## 2.2 Fragmentación de la perícopa

En el verso 36 se evidencia cambio de tema (perdón de los pecados de la mujer pecadora), de personajes (Fariseo, mujer pecadora, comensales), de evento (comida festiva) y de lugar (**Casa del fariseo**), lo que se mantiene hasta el verso 50. En 8,1 sigue un sumario, tal como también lo identifica Johnson<sup>45</sup>, lo que permite identificar el texto de Lucas 7, 36-50 como una unidad plena de sentido. Para poder realizar el análisis del texto, enseguida se presenta la fragmentación de la perícopa con el fin de obtener las unidades mínimas de sentido, a partir de las cuales identificar su estructura.

Texto	Temática
<b>36</b> <sup>a</sup> Un fariseo le rogó que comiera con él,	Súplica.
<sup>b</sup> y, entrando en la casa del fariseo,	Movimiento hacia dentro
<sup>c</sup> se puso a la mesa.	Asume el rol de comensal

<sup>45</sup> Johnson, “The gospel of Luke”, 13.

<b>37</b> <sup>a</sup> Había en la ciudad una mujer pecadora pública,	Presenta un espacio distinto a la casa del fariseo: la ciudad
<sup>b</sup> quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo,	Se sabe que Jesús come con el fariseo
<sup>c</sup> llevó un frasco de alabastro de perfume,	La Mujer porta un perfume
<b>38</b> <sup>a</sup> y poniéndose detrás,	La Mujer ocupa un lugar en casa del fariseo
<sup>b</sup> a los pies de él	Actitud de postración
<sup>c</sup> comenzó a llorar,	La Mujer está conmovida
<sup>d</sup> y con sus lágrimas le mojaba los pies	Lava los pies de Jesús
<sup>e</sup> y con los cabellos de su cabeza se los secaba;	Seca los pies de Jesús
<sup>f</sup> besaba sus pies	Adoración
<sup>g</sup> y los ungía con el perfume.	Unge los pies de Jesús
<b>39</b> <sup>a</sup> Al verlo el fariseo que le había invitado,	Fariseo contempla la escena
<sup>b</sup> se decía para sí:	Monólogo interno
<sup>c</sup> «Si éste fuera profeta,	Juicio interno
<sup>d</sup> sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando,	Generación de duda
<sup>e</sup> pues es una pecadora.»	Se juzga la Mujer
<b>40</b> <sup>a</sup> Jesús le respondió:	Diálogo con Simón
<sup>b</sup> «Simón, tengo algo que decirte.»	Jesús preanuncia la parábola
<sup>c</sup> Él dijo:	Simón se dirige a Jesús como discípulo
<sup>d</sup> «Di, maestro.»	Actitud de escucha
<b>41</b> <sup>a</sup> Un acreedor tenía dos deudores:	Comienza a narrar una parábola
<sup>b</sup> uno debía quinientos denarios	Habla de un primer deudor
<sup>c</sup> y el otro cincuenta.	Habla de un segundo deudor

<b>42</b> <sup>a</sup> Como no tenían para pagarle,	Incapacidad de los deudores para pagar
<sup>b</sup> perdonó a los dos.	Generosidad del acreedor
<sup>c</sup> «¿Quién de ellos le amará más?»	Pregunta a Simón sobre actitud de deudores hacia el acreedor
<b>43</b> <sup>a</sup> Respondió Simón:	Simón prepara la respuesta
<sup>b</sup> «Supongo que aquel a quien perdonó más.»	Simón ofrece su respuesta
<sup>c</sup> Él le dijo:	Jesús se dirige a Simón
<sup>d</sup> «Has juzgado bien»,	Jesús aprueba la respuesta
<b>44</b> <sup>a</sup> y volviéndose hacia la mujer,	Jesús se mueve
<sup>b</sup> dijo a Simón:	Jesús se dirige a Simón
<sup>c</sup> «¿Ves a esta mujer?»	Jesús formula pregunta a Simón
<sup>d</sup> Entré en tu casa	Jesús recuerda que entró a la casa
<sup>e</sup> y no me diste agua para los pies.	Jesús recuerda primera omisión de Simón
<sup>f</sup> Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas,	Jesús halaga la primera actitud de la Mujer
<sup>g</sup> y los ha secado con sus cabellos.	Jesús halaga la segunda actitud de la Mujer
<b>45</b> <sup>a</sup> No me diste el beso.	Jesús recuerda segunda omisión de Simón
<sup>b</sup> Ella, desde que entró,	Jesús recuerda la llegada de la Mujer
<sup>c</sup> no ha dejado de besarme los pies.	Jesús halaga la tercera actitud de la Mujer
<b>46</b> <sup>a</sup> No ungiste mi cabeza con aceite.	Jesús recuerda tercera omisión de Simón
<sup>b</sup> Ella ha ungido mis pies con perfume.	Jesús halaga la cuarta actitud de la Mujer
<b>47</b> <sup>a</sup> Por eso te digo que quedan perdonados sus	Consecuencia de las actitudes de la

muchos pecados,	Mujer
<sup>b</sup> porque ha mostrado mucho amor.	La Mujer actuó con amor
<sup>c</sup> A quien poco se le perdona,	Enseñanza de Jesús
<sup>d</sup> poco amor muestra.»	Enseñanza de Jesús
<b>48</b> <sup>a</sup> Y le dijo a ella:	Jesús se dirige a la Mujer
<sup>b</sup> «Tus pecados quedan perdonados.»	Perdón de pecados
<b>49</b> <sup>a</sup> Los comensales empezaron a decirse para sí:	Murmuración de los comensales
<sup>b</sup> «¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?»	Pregunta por la identidad de Jesús
<b>50</b> <sup>a</sup> Pero él dijo a la mujer:	Jesús se dirige a la Mujer
<sup>b</sup> «Tu fe te ha salvado.	La Mujer se ha salvado
<sup>c</sup> Vete en paz.»	La Mujer se puede marchar en paz

### 2.3 Estructura

La estructura de la perícopa es posible presentarla a partir de cuatro unidades de acuerdo con la propuesta de Nolland<sup>46</sup> (vv. 36-39; 40-43; 44-47; 48-50), que coincide con la presentada también por Bovon<sup>47</sup>. Su selección, además de estar justificada por estos dos autores, es corroborada por la fragmentación y el análisis narrativo. Esta estructura tiene la virtud de reconocer la singularidad de la cena (vv. 36-39), la parábola (vv. 40-43), de destacar la pertinencia de las palabras que dirige Jesús directamente a la Mujer (vv. 44-47), así como las singularidades textuales del epílogo (vv. 48-50). Asimismo, esta división se adecua a la problemática que pretende responder este estudio, toda vez que deja al descubierto las claves del género simposio y la enseñanza a través de la parábola. No obstante, existen otras propuestas como la de Roland Meynet, quien desde la perspectiva retórica considera que la perícopa se inscribe en la secuencia Lc 7, 18-50, con dos largos relatos (18-28 y 36-50), en medio de los cuales se encuentra un discurso de Jesús (29-35) centrado en una breve parábola (31-32)<sup>48</sup>

Vv. 36-39. Comienza en 36<sup>a</sup>: *Un fariseo le rogó que comiera con él* [Jesús]. Jesús acepta la invitación y se reclina, asumiendo el rol de comensal (36<sup>b-c</sup>). Se informa de una Mujer quien es pecadora (37<sup>a</sup>) y quien al enterarse de que el Nazareno comía allí, *llevó un frasco de alabastro de perfume* (37<sup>c</sup>). En este segmento quedan presentados los tres principales

<sup>46</sup> John Nolland, *Word Biblical Commentary, Volume 35a: Luke 1:1-9:20* (USA: Word Books, 1989), 353.

<sup>47</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas*.

<sup>48</sup> Roland Meynet, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica* (Bologna: EDB, 2003), 297.

personajes. Después, en el v. 38, se relatan las conductas de la Mujer sobre los pies del Invitado. La Mujer se coloca detrás de Jesús (38<sup>a</sup>), a sus pies (38<sup>b</sup>), llora (38<sup>c</sup>), y con esas lágrimas lava los pies del Nazareno (38<sup>d</sup>), con los cabellos los seca (38<sup>e</sup>). Después los besa y los unge con el perfume (38<sup>f-g</sup>). En esta última parte es posible evidenciar una estructura de forma concéntrica, y que deja en claro la importancia del contacto de la Mujer con los pies de Jesús. La propuesta que se muestra enseguida es tomada del análisis de Meynet<sup>49</sup>:

**a** Llevó un frasco de alabastro de perfume  
**b** y poniéndose detrás, a **los pies** de él  
**c** comenzó a llorar,<sup>10</sup> y con sus lágrimas le mojaba  
**los pies**  
**c'** y con los cabellos de su cabeza se los secaba;  
**b'** besaba sus **pies**  
**a'** y los unguía con el perfume.

Por último, se enuncia el juicio interno del judío (v. 39), que es propiciado por la aquiescencia de Jesús de las acciones que la Mujer realiza sobre sus pies. Como elemento que brinda consistencia a esta primera unidad se encuentra que comienza y termina con el Fariseo: v. 36<sup>a</sup> *Un fariseo le rogó que comiera con él-* v. 39<sup>b</sup> *se decía para sí*

Vv. 40-43. Esta segunda unidad está conformada por el comienzo del diálogo que Jesús propone a Simón (v. 37). Le sigue la narración de la parábola de los dos deudores (v. 41-42<sup>a-b</sup>), y en v. 42<sup>c</sup> Jesús pide al judío que determine la enseñanza. En el v. 43 Simón responde y el Nazareno confirma su inferencia. Se advierte que este segmento inicia con Jesús proponiéndolo un diálogo al fariseo, que él acepta y finaliza con una respuesta que da el judío y que Jesús acepta, lo que en términos Nolland configura una forma quiástica<sup>50</sup>. El análisis narrativo mostró que esta unidad se corresponde en su totalidad con la primera parte de la acción transformadora.

v. 40 **a** Jesús le respondió: «Simón, tengo algo que decirte.»  
**b** El [Simón] dijo: «Di Maestro »  
**c** Un acreedor tenía dos deudores:  
**d** uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta.  
*Como no tenían para pagarle,*  
**d'** perdonó a los dos.  
**c'** ¿Quién de ellos le amará más?»  
v. 43 **b'** Respondió Simón: «Supongo que aquel a quien perdonó más.»  
**a'** Él [Jesús] le dijo:<sup>32</sup> «Has juzgado bien»

Vv. 44-47. En los versículos 44 al 46 es notorio la comparación realizada entre el descuido del judío y la profundidad de las acciones de la Mujer. Se le hace notar al judío que la

<sup>49</sup> Meynet, *Il Vangelo secondo Luca*, 305

<sup>50</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 35

profundidad y el amor que orientó tales acciones, hacen más notorio la ligereza con la que él ha asumido su labor de anfitrión.

Entré en tu casa y no me diste agua para los pies.

*Ella*, en cambio, ha mojado mis **pies** con lágrimas,  
y los ha secado con sus cabellos.

No me diste el beso.

*Ella*, desde que entró, no ha dejado de besarme los **pies**.

No ungiste mi cabeza con aceite.

*Ella* ha ungido mis **pies** con perfume.

Es notorio, como ya se había percibido en la primera unidad, la importancia de las acciones de la Mujer con los pies de Jesús. La perícopa vuelve entonces a resaltar este énfasis a través de esta forma de paralelismo. No hay que olvidar que en el mundo hebreo es conocido este rito de acogida al huésped que está lejos de ser una actitud servil, y que por el contrario puede leerse como una actitud de *entrega sin condiciones*<sup>51</sup>. La estructura muestra entonces la centralidad de las acciones de la Mujer más que las omisiones del judío, lo que se reafirma con el v. 47.

Por último, en el versículo 47 reconoce la relación deuda- agapé-perdón de los pecados, que ya había sido deducida por Simón a partir de la parábola. El verso presenta un paralelismo antitético (mucho amor / poco amor; gran perdón / poco perdón)

- a** Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados,
- b** porque ha mostrado *mucho amor*.
- a'** A quien poco se le perdona,
- b'** *poco amor* muestra.»

Este versículo ha propiciado mucho debate en la medida en que en la primera parte parece que el amor es causa del perdón de los pecados (47<sup>a-b</sup>), y en la segunda sugiere que es consecuencia de ese perdón (47<sup>c-d</sup>). Lo que sí es claro es que cierra muy bien la unidad por cuanto ata el mensaje de la parábola y la actitud de la Mujer. Sin este versículo se perdería esa unidad literaria.

Vv. 48-50. Este epílogo, como se verá en la siguiente sección 4.3.1 tiene como característica básica que es considerada como una adición tardía, lo que no quiere decir que sea un simple agregado. Por el contrario, su forma de composición vuelve a sugerir la estructura del quiasmo:

- a** Y le dijo a ella:
- b** «Tus pecados quedan perdonados.»

---

<sup>51</sup> Miguel Camelo, *Si te dejas lavar tendrás parte conmigo, Lavatorio en el contexto de la Pasión: signo soteriológico de comunión y seguimiento en el diálogo de Juan 13, 6- 11, Tesina de Licencia* (Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2006), 31.

c Los comensales empezaron a decirse para sí:

«¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?»

a Pero él dijo a la mujer:

b «Tu fe te ha salvado.

c Vete en paz.»

El elemento central de este epílogo está relacionado con la identidad de quien ha perdonado los pecados de la Mujer. Esto es importante por cuanto, como elaboración tardía, esta unidad puede sugerir una intencionalidad de explicitar y enfatizar la problemática de la identidad de Jesús de acuerdo con los lectores implícitos. Asimismo, este cierre da unidad a todo el texto, pues finaliza con la partida de la Mujer (*Vete en paz*).

Por último, se mostrará a continuación la relación que guarda esta estructura con la que se encontró en el análisis narrativo; análisis que se expondrá en el acápite relacionado con la perspectiva sincrónica de análisis del texto:

Unidades de la estructura	Análisis narrativo
vv. 36-39	vv. 36-37 Situación inicial
	vv. 38-39 Nudo
vv. 40-43	Acción Transformadora
vv. 44-47	
vv. 48-50	Desenlace

## 2.4 Perspectiva Diacrónica:

2.4.1 Historia de la redacción. A continuación presentamos algunos elementos propios de la historia de la redacción, entendiendo por esta perspectiva la manera como “*los “redactores” han editado y elaborado las tradiciones orales o los textos escritos más antiguos en función de una teología o de una ideología particular*”<sup>52</sup>.

En ese sentido Nolland<sup>53</sup>, por ejemplo, asevera que la forma final de la perícopa es compleja, y destaca las discusiones existentes sobre el núcleo original del material que la compone. En general afirma que los intentos para definir el relato como una construcción de adiciones tardías no es convincente. La idea de dos materiales, leyenda y parábola, como insumos que se ensamblaron en forma tardía, a juicio de Nolland<sup>54</sup>, debe ser juzgada como impropio, sobre todo teniendo en cuenta que la parábola (40-42/43) no posee antecedentes de transmisión convincentes, y no sería muy claro en que hubiera podido iluminar la misión a los gentiles. Grandes dudas también se ciernen sobre la hipótesis que la relaciona como un relato tomado de la tradición marcana. En ambos casos ello no haría

<sup>52</sup> Jean-Nöel Aletti, *Vocabulario razonado de la exegesis bíblica: los términos, las aproximaciones, los autores* (Navarra: Verbo Divino, 2007), 62.

<sup>53</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 351.

<sup>54</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 351-353.

justicia a lo atípico de la escena<sup>55</sup>. Asimismo, aunque los versos 44 al 46 también mirados con reserva, su omisión debilitaría profundamente la perícopa<sup>56</sup>.

En cuanto a los versos 48-49 es difícil mantener la tesis de que son elementos originales a la perícopa. Su cercanía con vv. 5, 20-21, “*Viendo Jesús la fe de ellos, dijo: «Hombre, tus pecados te quedan perdonados.» / Los escribas y fariseos empezaron a pensar: «¿Quién es éste, que dice blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?»*”, sugieren que aquí se tiene una expansión secundaria del texto. Sin embargo, su adición tardía a la perícopa no implica que no desarrollen un aspecto ya consustancial a la narración misma<sup>57</sup>. En cuanto al v. 50, una fórmula que también aparece en otros lugares como 8, 48, “*Él le dijo: «Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz.»*”, es mejor concebirla como parte original del relato, dado que desde el principio, con independencia de vv.48-49, necesitó de una conclusión de la narración<sup>58</sup>. En suma, asumir este epílogo 48-50 como un elemento extraño, sin un direccionamiento de Jesús a la Mujer, lesionaría de manera significativa la unidad literaria de la perícopa<sup>59</sup>.

Sobre el parentesco o no de Lucas con los episodios de unción en Betania, que aparecen en Marcos, Mateo y Juan, las opiniones se encuentran divididas. Sus similitudes y diferencias ayudan a problematizar el tema de las fuentes y edición realizadas por Lucas. Así, por ejemplo, Bovon es partidario de asumir los cuatro relatos (Mc 14, 3-9; Mt 26, 6-13; Jn 12, 1-8 y Lc 7, 36-50), aun reconociendo lo discutido de su posición, “... como la fijación por escrito de un mismo y único recuerdo evangélico”<sup>60</sup>. Brown, por su parte, refiriéndose a este debate apunta que “*Muchos piensan que dos historias –una la de la pecadora arrepentida que lloró a los pies de Jesús en un momento de su vida pública, y otra la de la mujer que ungió los pies de Jesús con un perfume precioso- se ha mezclado en la tradición que llegó de Lucas y Juan*”<sup>61</sup>. Por último, Nolland también reseña que otra posibilidad contemplada es que la perícopa completa fuera una extensión de 2 Reyes 4:1-7, 8-37, pero asiente que ello es poco convincente<sup>62</sup>.

Por su parte Marshall<sup>63</sup> considera la perícopa encaja con el material de la fuente Q de Lucas. Sin embargo, al contrastar esta afirmación con el texto crítico del *Proyecto*

<sup>55</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 351.

<sup>56</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 351

<sup>57</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 359.

<sup>58</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 360.

<sup>59</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 359.

<sup>60</sup> Bovon Françoise, *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002 ) 548

<sup>61</sup> Raymond Brown, *Introducción al Nuevo Testamento. Tomo I, cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas* (Madrid: Editorial Trotta, 2002), 330.

<sup>62</sup> Nolland, *Word Biblical Commentary*, 352

<sup>63</sup> Ian Marshall, *The gospel of Luke. A commentary on the greek text.* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 304.

*Internacional Q*, no aparece el material de la perícopa como parte de esa fuente<sup>64</sup>. De otra parte, postula tres grandes temáticas relacionadas con la crítica textual de la narración, a saber: la parábola no se articula con la situación relacionada con la mujer, sino que introduce un elemento que sirve para comparar la actitud de hospitalidad del fariseo; el material después del v. 47 es un añadido sobre material de Marcos; y existen algunos contactos en la redacción con las narrativas de los paralelos de Marcos y de Lucas.<sup>65</sup>

2.4.2 Historia de las formas La historia de las formas intenta indagar por las formas existentes en la tradición oral que sirvieron de material para la construcción de los textos escritos evangélicos, es decir, los esquemas, formatos o fórmulas orales de los que se nutrieron los textos bíblicos<sup>66</sup>. En general, “...*los representantes de este método suponen un período de transmisión oral anterior a los evangelios escritos, durante el cual los relatos y las sentencias de la tradición circularon de manera separada. Estas unidades pueden descubrirse en los evangelios y clasificarse de acuerdo con su forma o género literario*”<sup>67</sup>. En palabras de Gerhard Lohfink la crítica de las formas consiste en el hallazgo y “... *descripción de las manifestaciones orales o escrita que han pasado en formas fijas, estereotipadas, al lenguaje corriente y a la literatura, y en la determinación de su intención literaria y de su contexto histórico-existencial (Sitz im Leben)*”<sup>68</sup>. Su importancia y aporte al ejercicio exegético estriba en que permite dilucidar la intencionalidad que se esconde tras el género literario escogido por los redactores. Su desconocimiento ha creado conflictos en la historia de la Iglesia al confundir, por ejemplo, textos neotestamentarios que eran de exhortación y parénesis con normas o leyes<sup>69</sup>.

En este sentido, ya Dibelius empleaba el término de leyenda para calificar la perícopa lucana dado que: “*La conclusión del relato no se fija en Jesús sino en el destino de la mujer, demostrando así que ella es el centro de la narración: el interés típico de las leyendas por los personajes secundarios revela que nos encontramos ante una leyenda*”<sup>70</sup>. Sin embargo, asiente lo problemático que tiene, para la asumir la unidad del relato, la presencia de la parábola<sup>71</sup>. Sin embargo, de acuerdo con la literatura consultada y expuesta a lo largo de este documento, se coincide en reconocer en el relato dos grandes formas: simposio y parábola, de los que nos ocuparemos enseguida

---

<sup>64</sup> Robinson, James; Hoffmann, Paul; Kloppenborg, John, eds, *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Tomás* (Salamanca, España: Sígueme, 2002).

<sup>65</sup> Marshall, Ian, *The gospel of Luke. A commentary on the greek text.* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) 305

<sup>66</sup> John Kselman, “Crítica Moderna del Nuevo Testamento”, en *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo III*, eds. Raymond Brown, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 41.

<sup>67</sup> Kselman, “Crítica Moderna del Nuevo Testamento”, 42.

<sup>68</sup> Gerhard Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1982), 39.

<sup>69</sup> Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 52

<sup>70</sup> Marti Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Valencia: Edicep, 1984, orig. 1933), 117.

<sup>71</sup> Dibelius, *La historia de las formas evangélicas*, 117.

#### 2.4.2.1 Estructura del simposio (escena de banquete)

Las comidas, en la tradición del pueblo elegido, forman muchas veces parte de los actos sacrificiales, y permiten que se establezca un diálogo entre Dios y la hombres: “*El culto sacrificial apunta fundamentalmente a la idea de que Yahvé es un Dios cercano, que desea estar presente en medio de su pueblo Israel, estableciendo con él vínculos de comensalidad, ya que los sacrificios muchas veces implican comidas...*”<sup>72</sup>. Aún más, existe una fuerte relación entre *alianza* y *banquete*, entre sellar pactos y comer, dado que “*Celebrar un banquete en presencia de Dios es la señal de que uno está en comunión con él y se pone bajo su protección*”<sup>73</sup>. Así se corrobora el libro del Génesis 26, 30 (*Él les dio un banquete, y comieron y bebieron*); 31, 54 (*Jacob hizo un sacrificio en el monte e invitó a sus hermanos a tomar parte. Ellos tomaron parte, e hicieron noche en el monte*). También en el libro del Éxodo 24, 1. 9-11 se lee:

1 Dijo a Moisés: «Sube donde Yahveh, tú, Aarón, Nadab y Abihú, con setenta de los ancianos de Israel; os postraréis desde lejos. 9 Moisés subió con Aarón, Nadab y Abihú y setenta de los ancianos de Israel, 10 y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro tan puro como el mismo cielo. 11 No extendió él su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron.

Surge en este pasaje la imagen de la Alianza que utiliza la comida, como medio de comunicación, la comida para esterechar la relación de Dios para con su pueblo: “*En este texto se presenta la alianza como una relación entre el dueño de casa y sus amigos, a los que invita y admite a comer en su presencia*”<sup>74</sup>.

De otra parte, la necesidad de comer del hombre le recuerda su impotencia para valerse por sí mismo, su condición de dependencia, esto es, de criatura<sup>75</sup>, que necesita establecer vínculo con su creador, haciendo por tanto de la comida una forma de comunicación no verbal<sup>76</sup>; de allí que comida y alegría de los banquetes, también aparezca en la tradición sapiencial y profética<sup>77</sup>. Esta tradición bíblica deja traslucir la importancia del sustrato veterotestamentario presente en el uso recurrente que del género literario simposio hace Lucas.

---

<sup>72</sup> Juan De León, *Levítico. Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén* ( España: Desclée De Brouwer, 2006), 21.

<sup>73</sup> Antonio Bonora, “Alianza”, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, dir. Pietro Rossano (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 47.

<sup>74</sup> Bonora, “Alianza”, 47

<sup>75</sup> Hernando Barrios, *La eucaristía de la biblia. Sacrificio, banquete, presencia. Del Primer al Segundo Testamento* (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2010), 142.

<sup>76</sup> Bonora, “Alianza”, 47

<sup>77</sup> Barrios, *La eucaristía de la biblia*, 152.

Frente a este género del simposio, Bovon manifiesta que Lucas “*Por su formación literaria, aprecia este escenario, que obedece a unas reglas precisas y permite exponer un mensaje filosófico o religioso*”<sup>78</sup>. Asimismo, LaVerdiere<sup>79</sup> considera que hay cinco cenas en el tercer evangelio que dejan traslucir elementos del simposio helenístico, entre ellas Lc 7, 36-50. Esta elección, de acuerdo con LaVerdiere obedece a las necesidades del proceso redaccional de Lucas: “*Delobel descubrió que el género simposio proporciona un importante principio de composición que puede dar razón de muchos de los cambios redaccionales efectuados por Lucas al echar mano de la tradición oral y de la fuente marcana*”<sup>80</sup>.

En el tercer evangelio se encuentran siete cenas explícitas y dos implícitas, de acuerdo con Craver<sup>81</sup>, en lo cual no existen mayores discusiones. En lo que sí no existe un acuerdo pleno es sobre la función de ellas. Craver recuerda que autores como Robert Karris<sup>82</sup> han afirmado que el Jesús de Lucas murió por la forma como comió, dado los altos niveles de conflicto presente en ellas. También menciona tendencias contemporáneas que emplean el lente del análisis sociocultural para mostrar su función. Por último, muestra la similitud entre las narraciones de las cenas de Lucas y el género del simposio Greco-Romano, lo que le permite sugerir que este género fue empleado teniendo en cuenta a los destinatarios del evangelio<sup>83</sup>.

Sobre el *Sitz im Leben* es posible recordar que, en opinión de Craver, para los oyentes de Lucas, quienes estaban familiarizados con los protocolos, sentido y ética propios del simposio griego y de las comidas veterotestamentaria, ellas eran símbolo de intimidad, evidencia de la provisión divina y una expresión de las esperanzas escatológicas<sup>84</sup>. Para LaVerdiere<sup>85</sup>, por su parte, esta comida la tipifica como de tipo *profético*, dado el rol que se esperaba del Nazareno. A continuación se apreciar la manera que tomo este género en la perícopa.

v. 36 *Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del fariseo, se reclinó (puso a la mesa)*

La clave del género simposio, para Fitzmyer está en el verbo *κατεκλίθη* (recostarse), que aparece en el versículo 36<sup>c</sup>: *τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη* pues ello implica “...*que se trataba*

<sup>78</sup> Bovon, *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9*, 551.

<sup>79</sup> Eugene Laverdiere, *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el evangelio de Lucas* (Santander, España: Sal Terrae 2002), 39.

<sup>80</sup> Laverdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 39.

<sup>81</sup> Kylie Craver, “A sinner and Pharisee: Challenge at Simon’s table in Luke 7, 36-50”, *Pacifica*, 34 (2011): 247-266.

<sup>82</sup> Robert Karris, *Luke: Artist and Theologian, Luke’s Passion Account as Literature*, (New York: Paulist, 1985), 47, en Craver, “A sinner and Pharisee”, 247.

<sup>83</sup> Craver, “A sinner and Pharisee”, 248.

<sup>84</sup> Craver, “A sinner and Pharisee”, 249.

<sup>85</sup> Laverdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 45-46.

de un banquete solemne, porque «recostarse a la mesa» no era costumbre en Palestina contemporánea, fuera de alguna ocasión particularmente relevante<sup>86</sup>. La adopción de esta postura de *reclinarse* delata que se ha asumido la institución social del banquete, con todo el legado de sus símbolos y valores asociados: “Cuando los romanos y los judíos asumieron la costumbre de reclinarse, no sólo cambiaron la postura, sino también adoptaron una institución totalmente desarrollada”<sup>87</sup>. Por su parte, para Bovon son las primeras palabras de la perícopa (36<sup>a</sup> Un fariseo le rogó que comiera con él) las que ayudan a definir el género literario: “La invitación hecha a Jesús por el fariseo sirve de introducción y califica al texto de escena de banquete (*symposium*, v. 36)”<sup>88</sup>, pues para esta comida se prestaba una cuidadosa atención a la lista de invitados<sup>89</sup>. En este mismo sentido, el especialista en el tema de la comida en la obra *Lucana* Robert Karris asevera que “this story takes place at a symposium meal, at which Jesus is reclining”<sup>90</sup>.

En cuanto al sentido del término fariseo, Jeremías afirma que este término expresa una realidad social, una comunidad cerrada, cuyo “nombre quiere decir los «separados», es decir, los santos, la verdadera comunidad de Israel”<sup>91</sup>. Sus miembros eran reconocidos, por ejemplo, por su observancia para cumplir con las horas fijadas para la oración<sup>92</sup>. Jeremías, citando una fuente del siglo I, también menciona que a los fariseos se les reprochaba su tendencia a estar comiendo y bebiendo, una tendencia a banquetear de manera permanente<sup>93</sup>, por lo que quizás estas escenas de banquete fueron apropiadas para presentarlos a estos judíos.

v. 37 *Había en la ciudad una mujer pecadora pública, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume,*

Una de las características del simposio es la presencia de un personaje que aparece de manera súbita, es decir, que no ha sido previamente invitado, y que termina teniendo un protagonismo inusitado dentro de la narración. “... el personaje no invitado que se presenta por sorpresa y que, como hemos observado en el estudio de los diversos simposios griegos y latinos, se ha acabado convirtiendo en una figura típica e inevitable en toda obra simposiaca”<sup>94</sup>. En este mismo sentido, LaVerdiere hace énfasis en que este rasgo puede

<sup>86</sup> Joseph Fitzmyer, *El evangelio según San Lucas II. Traducción y comentario capítulos 1-8, 21* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986), 697.

<sup>87</sup> Dennis Smith, *Del Simposio a la Eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo* (Navarra: Verbo Divino, 2009), 46.

<sup>88</sup> Bovon Françoise. *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002 ) 545

<sup>89</sup> Laverdiere, *Comer en el Reino de Dios*, 36.

<sup>90</sup> Robert Karris, *Eating your Way Through Luke's Gospel* (Minnesota: Liturgical Press, 2006), 43.

<sup>91</sup> Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 261.

<sup>92</sup> Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 264.

<sup>93</sup> Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 265.

<sup>94</sup> María Gallardo, “El simposio romano”, *Cuadernos de Filología Clásica*, 7 (1974): 136.

pertenecer más a la naturaleza de la forma literaria que a un hecho histórico: “*Los comensales no invitados llegaron a ser una figura literaria clásica, pero no está tan claro lo común que fue esa práctica en las comidas reales*”<sup>95</sup>. De otra parte, el uso del perfume está vinculado con una tradición bíblica en donde perfumarse la cabeza expresa “*el gozo de vivir e, implícitamente, el agradecimiento al Dios de la vida... a la idea del humo que sube al cielo y pasa a significar la alabanza agradecida a Dios, expresada en la ofrenda de cosas bellas y preciosas*”<sup>96</sup>. En términos del contexto histórico, las intensas relaciones comerciales con Arabia permitieron adquirir aromas para la fabricación de perfumes en Jerusalén<sup>97</sup>. Industria, que al igual que otras de artículos de lujo, recibieron gran impulso durante la época de Hérodes el Grande (73 a.c.- 4 a.c.)<sup>98</sup>.

De otra parte, es importante destacar los niveles de vulnerabilidad de la Mujer, pues se encontraba sin compañía masculina que la respaldara: “*Quant à la femme seule, comme la veuve ou la divorcée, son honneur qui n'est plus protégé par un homme se trouve dans une situation de vulnérabilité accrue: elle est potentiellement privée d'honneur*”<sup>99</sup>.

v. 38 y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume.

La aparición de mujeres en los escenarios de banquetes, desde los comienzos del período romano se fue haciendo cada vez más frecuente, incluyendo aquellos que estaban reservados únicamente a los varones, como es el caso de los simposios<sup>100</sup>. De igual manera, “*los banquetes de Jesús eran conocidos por su índole festiva, por beber y por el carácter socialmente mixto de los que participaban*”<sup>101</sup>. De allí que la presencia de la mujer en la casa del fariseo, al menos en el texto, no generara ningún tipo de escándalo por su condición de género, aunque la presencia de ellas estuvo en el centro de la controversia, entre los años 200 a. C al 300 d.C. por las connotaciones festivas, y a veces eróticas, que comportaban tales cenas<sup>102</sup>.

<sup>95</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía.*, 53.

<sup>96</sup> Cavedo, Romeo, “Corporeidad”, en *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dir. Pietro Rossano (Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 347.

<sup>97</sup> Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 53.

<sup>98</sup> Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 26

<sup>99</sup> Sylvie Paquette, *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc. Critique de la rédaction, Thèse du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.) en Études bibliques* (Montréal : Université de Montréal, 2008), 24.

<sup>100</sup> Kathleen Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo* (Estella, España: Verbo Divino, 2011), 64.

<sup>101</sup> Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres*, 152.

<sup>102</sup> Corley, *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres*, 23.

De otra parte, de acuerdo Cosgrove<sup>103</sup>, el polémico gesto del cabello no fue para los escuchas de la narración del siglo I, un acto raro o extraordinario, menos aún una contravención a la etiqueta en los banquetes. De igual manera, el aroma de los perfumes era un aspecto importante de estas comidas, y en general prestar atención al cuerpo, pues quien asistía “*tendría que poner especial atención al embellecimiento del cuerpo con perfumes y aceites, y a vestir ropas apropiadas para la ocasión*”<sup>104</sup>

v. 39 *Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: «Si éste fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora.»*

En primer lugar se refuerza la idea del fariseo como *anfitrión*, lo que es un aspecto clave del género<sup>105</sup>. No es una comida improvisada. Los invitados son escogidos, y se exige de ellos una buena preparación para asistir<sup>106</sup>. El anfitrión, como personaje, es una pieza clave sobre la cual se construye la trama, pues es su conocimiento de las normas de pureza lo que desata el cuestionamiento sobre Jesús.

Ese elemento sobre los rituales asociados a la contaminación y pureza tiene su asidero histórico ya que fue un tema de capital importancia, en el siglo I, que surgió en la etapa del Segundo Templo<sup>107</sup>. Los fariseos pudieron ser percibidos como una asociación laica que disfrutada de gran influencia en la población, la mayoría de quienes consideraban sus enseñanzas halájicas como normativas y vinculantes. Esta tradición puso especial énfasis sobre la correcta observación de los rituales de pureza, lo que implicaba no compartir la mesa con ciertos grupos de judíos no observantes; también les interesó el tema del diezmo. Fuera del ámbito halájico tenían la creencia en un juicio final y la vida en un mundo venidero<sup>108</sup>. Desde el retorno del exilio “*se había acentuado extraordinariamente el afán por la pureza étnica*”<sup>109</sup>, lo que afectaba de forma especial las normas de la mesa<sup>110</sup>.

v. 44 *Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, y los ha secado con sus cabellos. 45 No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. 46 No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume.*

<sup>103</sup> Cosgrove, Charles. “A Woman’s Unbound Hair in the Greco-Roman World, with the Special Reference to the Story of the “Sinful Woman” in Luke 7: 36-50”, *Journal of Biblical Literature* 124, 4 (2005), 691.

<sup>104</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía*, 52.

<sup>105</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía*, 94.

<sup>106</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía*, 52.

<sup>107</sup> Ed Parish Sanders, *Il Giudaismo* (Brescia: Morcelliana, 1999), 295. Ver también Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, Capítulo VI

<sup>108</sup> Neudecker, Reinhard, “Rabbinic literature and the gospels. The case of the antithesis of love for one’s enemies”, en *Biblical exegesis in progress Old and New Testament*, ed. Jean-Noël Aletti (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009), 269.

<sup>109</sup> Rafael Aguirre, “La mesa compartida”, *Revista Latinoamericana de Teología* 12, no. 35 (1995), 142.

<sup>110</sup> Aguirre, “La mesa compartida”, 144.

En cuanto al protocolo de lavado de pies, Pesce y Destro<sup>111</sup> aseveran que era un rito bastante difundido en el mundo antiguo, ya fuera en la tradición hebraica (Génesis 18, 4-5; 24, 32-33) o greco-romana (en obras de Platón, Plutarco y Petronio) ; realizado al momento de ingresar a la casa; por lo general hecho por los esclavos, fueran hombres o mujeres, o por las mujeres de la casa; además en él se simbolizaba o proyectaba la estructura social (anfitrión, mujeres, invitados, esclavos).

Tal como se ha señalado en la introducción, la comensalidad es uno de los escenarios sociales más importantes, y por tanto donde existen mayor presencia de protocolos culturales, por lo cual: “*En una comida griega... tenía lugar normalmente cierto ritual. Un sirviente recibía al invitado en la puerta y lo conducía hasta el comedor. Mientras, otros sirvientes le quitaba los zapatos y le lavaba los pies; después, ya estaba preparado para ocupar su sitio en el diván*”<sup>112</sup>. Sin embargo, es importante resaltar que esas normas de los banquetes son algo más que un simple protocolo durante el siglo I, como se podría interpretar en la actualidad, puesto que “*Mientras nosotros intentamos ver la comida protocolaria como una convención de la cultura sin una conexión significativa con la moral o la ética, los griegos comprendían las normas del banquete con el contexto de serias discusiones éticas*”<sup>113</sup>. Esto quizás se deba a que tales comidas propiciaban la fraternidad y establecían una íntima *koinonía* entre los comensales<sup>114</sup>. En otras palabras, las discusiones de los simposios no eran meras frivolidades, sino que desde su misma forma institucional, reflejaban profundas creencias axiológicas y existenciales.

#### 2.4.2.1 Estructura de la parábola

Un aspecto importante en el análisis de la parábola, que forma parte de la tercera unidad identificada en la estructura (vv. 40-43), es su ubicación estratégica dentro de la perícopa:

- v. 36 Un fariseo invita a Jesús a cenar su casa
  - v.37 La Mujer pecadora se entera que Jesús está casa de un fariseo
    - v.38 La Mujer se postra a los pies de Jesús
      - v.39 el Fariseo juzga las acciones de Mujer sobre los pies de Jesús
        - v. 40 Jesús inicia diálogo con Simón
          - vv. 41-42 **Parábola de los dos deudores**
            - v. 43 Respuesta de Simón a Jesús
              - vv. 44-46 Jesús compara acciones de Simón y la Mujer
                - v. 48 Jesús perdona los pecados a la Mujer
                  - v. 49 Los comensales se preguntan por la identidad de Jesús
- v. 50 Jesús despide a la mujer de la casa del fariseo

<sup>111</sup> Mauro Pesce, Adriana Destro, “La Lavanda dei piedi di Gv. 13,1-20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* di Macrobio”, en *Biblica* 80, 2 (1999): 240-241.

<sup>112</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía*, 61-62.

<sup>113</sup> Smith, *Del Simposio a la Eucaristía*, 34

<sup>114</sup> Craver, “A sinner and Pharisee”, 248.

Esta centralidad sugiere, entre otras cosas, que es un elemento de importancia singular en el mensaje del conjunto del texto. También apoya la tesis de que la parábola no llega como elemento independiente de la tradición oral, tal como ya se ha mencionado en el acápite sobre historia de la redacción. Una vez dicho esto se analizará su estructura.

“41 Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. 42 Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?»”

La parábola que se encuentra dentro de la narración inicia en forma *nominativa*, es decir, *un acreedor*. Esta característica es para Lohfink lo suficientemente importante que la emplea, como criterio, para agrupar los relatos que comienzan de esta manera bajo el nombre de *parábolas de nominativo inicial*<sup>115</sup>. A su juicio, los oyentes podían reconocer en esa construcción el inicio de una narración parabólica, “... *suponían con toda seguridad que se encontraban ante una parábola cada vez que la narración comenzaba con un nominativo así, desde el principio, y con una acción que, sin largas introducciones, iba al grano*”<sup>116</sup>. Jeremías por su parte califica a esta parábola dentro del grupo que transmiten la *Buena Nueva propiamente dicha*<sup>117</sup>. Y en este sentido, considera que ellas suelen estar dirigidas, no tanto a las y los marginados, sino a los adversarios del mensaje evangélico<sup>118</sup>.

En este caso además se puede sospechar que lo sintético de la narración parabólica obedece a su contenido, puesto que hace alusión hechos conocidos y significativos, por lo cual no necesitan ser explicitados<sup>119</sup>. Sin embargo, en ningún caso la parábola trata de comunicar una noticia, sino que “... *las parábolas de la biblia hablan de un acontecimiento real, pero lo narran, no a nivel de historia, sino de imagen*”<sup>120</sup>. En este sentido ¿qué tipo de resonancia podría tener, para los oyentes, la narración alrededor de los deudores? ¿Cuál podría ser la el acontecimiento que giraba en torno a la relación entre acreedores y deudores?

#### 41<sup>a</sup> *Un acreedor tenía dos deudores*

Lo primero que hay que decir en el siglo I “... *los pequeños propietarios solían caer en las redes de los prestamistas, de las que era muy difícil librarse, por lo que tenían que vender todos sus bienes y convertirse en jornaleros, cuando no en esclavos.*”<sup>121</sup>. Este paso hacia la esclavitud no era excepcional, y hay que imaginar lo vívido de esta experiencia en la experiencia colectiva, máxime si se tiene en consideración que el sólo hecho de pagar

<sup>115</sup> Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 89.

<sup>116</sup> Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 89-90.

<sup>117</sup> Joachim Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003), 140.

<sup>118</sup> Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 141.

<sup>119</sup> Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 90.

<sup>120</sup> Lohfink, *Ahora entiendo la Biblia*, 100.

<sup>121</sup> Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales* (España: Editorial Sal Terrae), 72.

impuestos a los romanos era en sí mismo un signo de servidumbre, más aún, por tanto, la deshonra de los deudores que corrieron la suerte de ser vendidos como esclavos<sup>122</sup>.

Aún más, podían ser los propios deudores quienes se vendían a sí mismos para pagar la deuda: “*Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre*” (Dt. 15, 12). Incluso podían vender a sus hijos como esclavos antes que huir, morir de inanición o cometer suicidio<sup>123</sup>, para todo lo cual existían reglas claras en la Torá (Ex 21, 1-11; Dt 15, 12-18; Lv 25, 39-55).

41<sup>b</sup> *uno debía quinientos denarios<sup>c</sup> y el otro cincuenta*

Como se viene advirtiendo, las palabras y hechos que se presentan en las parábolas son redundantes para los escuchas. En ese sentido, las cifras de cincuenta y quinientos denarios suscitan en los oyentes percepciones claras sobre la posición del deudor, de acuerdo con las sumas relacionadas en cada caso. Para intuir esas implicaciones debemos, por lo menos, acercarnos a la situación histórica del momento:

“Jornalero era aquel que fue contratado por un hombre rico de Jerusalén para que anduviese delante de su caballo como lacayo. Los jornaleros ganaban por término medio un denario, incluida la comida. El pobre que vivía de la caza de palomas cogía cada día cuatro tórtolas, de las cuales ofrecía diariamente dos en sacrificio. Como el precio de una tórtola en Jerusalén era 1/8 de denario, su ganancia diaria era de ¼ de denario. Lo cual se consideraba un jornal claramente bajo. Para un jornalero era catastrófico no encontrar trabajo, como le pasó a Hillel en Jerusalén.”<sup>124</sup>

Fitzmyer por su parte permite tener una idea de las dimensiones de dinero para una persona pobre al relacionarlas con el tiempo necesario para acumular las sumas señaladas en estos versículos. Así, los quinientos denarios: “... equivaldría a una remuneración de quinientos días de trabajo”<sup>125</sup>, lo que permite imaginar la situación de vulnerabilidad en que quedaba el deudor. Ahora bien, la incertidumbre y la situación de angustia podían incrementarse debido a la tributación, entre 35% al 40%, sumado a las calamidades naturales, sequías que dejaron malas cosechas<sup>126</sup>.

42<sup>a</sup> *Como no tenían para pagarle, b perdonó a los dos*

Por el panorama expuesto hasta el momento, es posible deducir la vivacidad, pertinencia y fuerza que tenía para los oyentes esta narración; podemos intuir lo que significaba, en este

<sup>122</sup> Gerald Downing, “Honor” Among Exegetes”, *Catholic Biblical Quarterly* 61, 1 (1999): 69

<sup>123</sup> Downing, Gerald. “Honor” among exegetes” En: *Catholic Biblical Quarterly*, 1999 Vol. 61 (1): 53-73. Pags. 69-70

<sup>124</sup> Jeremias, Joachim, *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980) 131

<sup>125</sup> Fitzmyer, Joseph, *El evangelio según San Lucas II. Traducción y comentario capítulos 1-8, 21*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986) 701

<sup>126</sup> Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, 72.

contexto, ser absueltas las deudas; los niveles de profunda comprensión que alcanzaban los escuchas sobre la absolución de las deudas, pues era ni más ni menos a diferencia entre autonomía, servidumbre y esclavitud.

Ahora bien, la profunda resonancia de este sentido literal para los oyentes de las comunidades lucanas, le permite al tercer evangelista vincular la noción de deuda con la categoría de pecado, buscando una plena eficacia al momento de ser pronunciada la narración: “*Como dejan patente Lc 13, 2-4 y 7, 41-50, Lucas sabe muy bien que «deuda» se puede utilizar en el sentido de «pecado»... el semitismo «deuda» se usa, pero sólo cuando el contexto deja claro que de hecho se emplea como metáfora del pecado, y no como una afirmación acerca de las deudas monetarias*”<sup>127</sup>

42<sup>c</sup> *¿Quién de ellos le amará más?»*

Aquí Jesús lanza una pregunta, que será contestada por Simón, y que evidencia la eficacia de la narración de la parábola. Dicha eficacia tiene que ver, entre otras muchas cosas, con que son historias profanas, “*in a word, ordinary people doing ordinary things... the paradox is that the extraordinary is like ordinary*”<sup>128</sup>. Así, el interrogante que nace del relato busca que sea el oyente quien descubra una perspectiva novedosa, brindarle la oportunidad de identificarse con algo nuevo<sup>129</sup>. Al formular el cuestionamiento el oyente se ve expuesto a una manera distinta de enfocar la realidad, se aquilata su mirada para reconocer algo que antes le era ajeno, dado que “*... las parábolas pretenden ofrecer estímulos para pensar de modo diferente sobre Dios, los seres humanos y el mundo – diferente de lo que sugiere la axiomática y dogmática de una sociedad-... dan estímulos al pensamiento transgresor –como hizo siempre el lenguaje poético, figurado, de la profecía y la sabiduría judías*”<sup>130</sup>.

Por tanto, el Fariseo se ve expuesto a extraer una conclusión, no a partir de la suficiencia de su conocimiento relacionado con la Ley, puesto que es una pregunta que pide una respuesta que no necesita ninguna peripecia o sofisticación de interpretación de la Legislación, sino que lleva el interrogante a un ámbito vivencial: el amor y el perdón a partir de la condonación de las deudas. Hoy el lector se encuentra en una situación similar. La parábola le interroga y le exige una respuesta, no desde la erudición, sino desde su dimensión existencial.

### 2.4.3 Crítica Literaria

Jean Noël Aletti afirma que la crítica literaria se puede comprender como el estudio de los textos “*... basado en el examen de las tensiones, repeticiones, dobles, contradicciones,*

<sup>127</sup> Robinson, James; Hoffmann, Paul; Kloppenborg, John, eds, *El documento Q en griego y en español*, 109.

<sup>128</sup> Paul Ricoeur, “Listening to the parables of Jesus”, en *The philosophy of Paul Ricoeur. An anthology of his work*, eds. Charles Reagan y David Stewart (Boston: Beacon Press, 1978), 239.

<sup>129</sup> Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 43.

<sup>130</sup> Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, 43-44.

*rupturas, diferencias de estilo y de concepciones presentes en los textos bíblicos*<sup>131</sup>. Más que buscar la autenticidad del texto, está “*pensado para descomponer un texto en sus unidades (textuales y literarias) mínimas, a partir de las cuales se podrá verificar si su naturaleza es homogénea o no, es decir si consta de estratos literarios heterogéneos*”<sup>132</sup>. Por tanto, a continuación se presentan las *incongruencias* y *congruencias* que se han logrado detectar en la perícopa, a partir de su análisis literario:

### *Incongruencias*

40<sup>a</sup> *Jesús le respondió*. Se enuncia que Jesús responde a un interrogante que en ningún momento le fue formulado, menos aún pudo haber sido escuchado, pues era el monólogo interno del fariseo. Esta oración sirve para enlazar ese juicio interno, (39<sup>c</sup> «*Si éste fuera profeta...*»), para hacer el tránsito hacia la narración parabólica.

40<sup>b</sup> «*Simón, tengo algo que decirte*». En este espacio se espera una expresión que denote respuesta. Sin embargo aparece una frase que implica compartir una información, lo que muestra la inconsistencia entre 40<sup>a</sup> y 40<sup>b</sup>.

47<sup>a</sup> *Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados*. A Simón es a quien se le comunica sobre la nueva condición de la mujer, antes que a ella misma, quien se presume es testigo del diálogo (44<sup>35</sup> *¿Ves a esta mujer?*).

48<sup>a</sup> «*Tus pecados quedan perdonados*». Sólo después de comunicarle al Fariseo, le informa, de manera directa a la mujer, que está libre de pecado.

49<sup>a</sup> *Los comensales empezaron a decirse para sí*. De manera abrupta aparece un dialogo interno de los comensales, que rompe con la tensión del diálogo entre Jesús y Simón, quienes están en presencia de la mujer y de los invitados. A diferencia del diálogo interno de Simón que es escuchado, el de los comensales no lo es, menos aún, obtienen algún tipo de respuesta.

49<sup>b</sup> «*¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?*» La pregunta por la identidad de Jesús llega muy tarde, y muestra que si para Simón el cuestionamiento tuvo respuesta, en este caso de los comensales sucede lo contrario. Parecería entonces que Jesús es capaz de escuchar el mundo interno del Fariseo pero no el de los comensales. Al igual que la primera parte del versículo (49<sup>a</sup>) no es posible reconocer una consecuencia lógica de la presencia de ellos, ni por lo que le antecede, ni por lo que le continúa. Asimismo, aparece aquí el género disputa, el cual no es desarrollado, sino que queda en suspenso.

50<sup>a</sup> *Pero él dijo a la mujer*. La preposición *pero* no está en relación con la reflexión que tienen los comensales. No hay ninguna consecuencia lógica «*¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?*», *Pero él dijo a la mujer*

<sup>131</sup> Aletti, *Vocabulario razonado de la exegesis bíblica*, 68.)

<sup>132</sup> Yecid Triana, *Exégesis diacrónica de la Biblia: método histórico-crítico* (Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2012), 105.

Es posible aseverar que en general la perícopa exhibe una gran unidad literaria, que ya fue evidenciada en el esquema presentado en el apartado sobre estructura de la parábola (2.4.2.2). Con referencia al v. 47 se puede argüir que es un posible síntoma de una doble redacción que ayuda a enfatizar el interrogante, presentado ya en el v. 39, sobre la naturaleza novedosa de la identidad de Jesús. Otras evidencias de la consistencia literaria de la perícopa son:

*El v. 37<sup>b</sup> y v. 50<sup>c</sup>.* Se relata que la Mujer se enteró que Jesús estaba donde un fariseo (37<sup>b</sup> *quien al saber que estaba en la casa del fariseo*), lo que deja en claro que ella se encontraba fuera de casa. Esto permite justificar la coherencia del final de la perícopa (50<sup>c</sup> *Vete en paz*). En otros términos, *entró* pecadora, *salió* perdonada.

*v. 38 y vv. 44<sup>e</sup> - 46.* En el v.38 el narrador describe cada una de las acciones de la Mujer, las cuales son retomadas, una a una, en los vv. 44<sup>e,f,g</sup>- 46 por Jesús.

*v. 40 / 41-42 /43.* En el v. 40 Jesús introduce el diálogo con Simón, le informa que le va a decir algo, y en vv. 41-42 le relata la parábola de los dos deudores. En el v. 43 el diálogo se centra en la narración parabólica, lo que le brinda a esta unidad gran consistencia.

*v.43 - v.47.* En v. 43 Simón concluye que existe una relación entre amor y condonación de deudas, lo que es retomado en el v. 47 por boca de Jesús.

#### 2.4.4 Crítica textual

Dada la inexistencia de textos originales, la crítica textual estudia las “*copias más o menos cercanas al texto original... de la reconstrucción de su tenor, a través de un análisis crítico de los testimonios que de él se han conservado*”<sup>133</sup>. Así, el objetivo de introducir la crítica textual de la perícopa es reconocer otras posibilidades exegéticas, teológicas y hermenéuticas que puedan suministrar las variantes del texto, así como de documentar eventuales discusiones alrededor de ellas. No se trata sólo de satisfacer una curiosidad histórica y filológica, sino de dotar al lector contemporáneo de la mayor cantidad de información que le permita hacer una lectura ajustada del texto. A continuación entonces se citarán algunas variantes textuales. La primera hipótesis, resaltada en negrilla, corresponde al texto de Nestle-Aland: el *Novum Testamentum Graece*<sup>134</sup>, y la segunda las variantes de existentes.

a) *Ver. 36: τὸν οἶκον - τὴν οἰκίαν*

La segunda opción está avalada por textos de carácter bizantino, mientras que el primero goza de mayor respaldo por la extensión y calidad de los testimonios como del código Vaticano, y dos testimonios del código Sinaítico. En este sentido, la crítica externa es

<sup>133</sup> Antonio Piñero, *El Nuevo Testamento, introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba: El Almendro, 1995), 89.

<sup>134</sup> Nestle, Alan, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Gesamtherstellung C.H. beck, Nördlingen, 2001).

bastante favorable a la primera opción<sup>135</sup>. En términos de crítica interna, es importante la diferencia entre el masculino y el femenino de οἶκος, dado que el primero se refiere a edificación, mientras que el segundo engloba, en su campo semántico, además de la construcción, el sentido de hogar<sup>136</sup>, lo cual podría tener incidencias exegéticas y teológicas. Lucas emplea en la perícopa ambas opciones; sin embargo, lo hace para referirse en ambas oportunidades a casa como sitio de habitación<sup>137</sup>.

b) *Ver. 36: κατεκλίθη - ανεκλίθη*

Los manuscritos que contienen τὴν οἶκον suelen utilizar la forma verbal ανεκλίθη. Sin embargo, el respaldo de κατεκλίθη se encuentra en “*as estratégias do autor e também a qualidade dos testemunhos que o corroboram*”<sup>138</sup>. Incluso, pese al estado del P75 “*que, embora corrompido, coloca um κ no que seria o início da conjugação verbal*”<sup>139</sup>, por lo cual se selecciona la primera hipótesis.

c) *Ver.37: ἦτις ἦν ἐν τῇ πόλει*

Esta parte no se encuentra completa en el p75, pero el lector especializado la ha deducido por la observación del texto que circunda la parte ausente. Esta construcción también se encuentra en los códices Sinaítico, Vaticano y Washingtonensis<sup>140</sup>.

d) *Ver.38: ἐξέμασσαν - ἐξέμαξεν - ἐξέμασεν*

La primera opción encuentra su respaldo en una amplitud de manuscritos (Vaticano, Sinaítico), dos testimonios de tipo bizantino, dos familias de manuscritos minúsculos (*f*<sup>1</sup>, *f*<sup>13</sup>). La segunda propuesta también cuenta con un buen sustrato testimonial: una versión revisada del Sinaítico, el códice alejandrino, y otros, pero el verbo en aoristo rompe, de manera inexplicable e ilógica, la secuencia de imperfectos en la cual se encuentra inserto. Por último, la tercera hipótesis son versiones que reproducen un texto de tipo bizantino. Aquí quizás lo que se presenta es sólo una omisión al transcribir doble sigma. Por lo anterior, la primera opción es la que goza de mejor favoritismo<sup>141</sup>.

e) *Ver. 39: προφήτης - ὁ προφήτης*

<sup>135</sup> José Mendonça, *A construção de Jesus. Uma leitura Narrativa de Lc 7, 36-50* (Lisboa: Assirio & Alvim, Universidade Católica Portuguesa, 2004), 36.

<sup>136</sup> Navarro, Mercedes, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8* (Navarra, España: Verbo Divino, 1999), 26.

<sup>137</sup> Balz, Horst; Schneider Gerhard, eds., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento Vol 2* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2002-2005), 501.

<sup>138</sup> Mendonça, *A construção de Jesus*, 37.

<sup>139</sup> Mendonça, *A construção de Jesus*, 37.

<sup>140</sup> William Warren, , *The Textual Relationship of P4, P45 y P75 in the Gospel of Luke. Thesis Doctor of Theology* (New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 1983), 64.

<sup>141</sup> Mendonça, *A construção de Jesus*, 37-38.

La primera propuesta está respaldada por un amplio número de documentos, que cubre algunos antiguos (códice Sinaítico, Alejandrino, una versión del Vaticano), y una serie de versiones tardías del siglo IX (p. ej. Códice Koridethi; manuscrito 28), una lectura mayoritaria de textos bizantinos, una versión Copta, versiones gótica y armenia, y una buena parte de los leccionarios; mientras que la segunda tiene sustentos como el códice Zacynthius, un ejemplar fragmentario que conserva buena parte de Lc 1,1-11, 33, el cual reproduce un texto alejandrino, cercano al Vaticano<sup>142</sup>. Las implicaciones de la presencia o ausencia del artículo *ὁ* tiene significativas consecuencias exegéticas. En el primer caso Simón estaría invitando a un profeta, en el sentido de la tradición israelí, mientras que en el segundo (*ὁ προφήτης*) estaría invitando al propio Mesías. Se prefiere por tanto la primera opción, tanto por los documentos que lo soportan al igual que por su campo semántico más reducido, dado que las preocupaciones teológicas suelen ser signo de intervenciones posteriores del texto<sup>143</sup>.

- f) *Ver. 42: πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν / πλεῖον αὐτόν ἀγαπήσει / αὐτόν πλεῖον ἀγαπήσει / ,εἰπέ, πλεῖον αὐτόν ἀγαπήσει / ,εἰπέ, πλεῖον ἀγαπήσει*

Aquí la naturaleza del problema es doble. De una parte la variación de posición del pronombre demostrativo *αὐτόν*, y de otra la presencia del verbo *εἰπέ*. La primera propuesta está apoyada en el papiro p3, códice Sinaiticus y Vaticano; también por el Regius, y las versiones siríacas, copta e etiopie. La segunda hipótesis tiene pocos textos. La tercera aparece en el códice de Bezae, además de la Vulgata. Sin embargo, estas variaciones no alteran el sentido del texto, de allí que la elección de la primera hipótesis no se base en criterios de estructura interna, sino en la cantidad y calidad de manuscritos<sup>144</sup>. Algunos textos introducen la forma de aoristo *εἰπέ*, que crea una elaboración mayor de la narración, lo que hace presumir que sea una adición posterior<sup>145</sup>.

- g) *Ver. 43: ἀποκριθεὶς Σίμων / ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων / ἀποκριθεὶς ὁ δὲ Σίμων*

La primera forma encuentra su apoyo en el códice Vaticano y en el p75, la segunda en el códice Sinaiticus, y la tercera también ofrece una cantidad significativa de textos. Sin embargo, la inclinación por el primera opción obedece al “*fato de contradecir a tendencia harmionizante e de apresentar uma forma mais breve*”<sup>146</sup>.

- h) *Ver. 43: πλεῖον... ἔκρινας. / πλεῖον... ἔκρεινας. / πλῖον... ἔκρινας.*

La segunda y tercera propuesta están soportados por los códices Vaticano y Sinaiticus, respectivamente, y el primero no posee respaldos de esa autoridad, aunque no por ello menos fiables. La segunda, que se puede leer en el códice Vaticano, puede estar relacionada con la coincidencia fonética de *ει* e *ι*. La tercera posibilidad, con el respaldo del códice

<sup>142</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 38.

<sup>143</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 38.

<sup>144</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 39-40.

<sup>145</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 40.

<sup>146</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 41.

Sinaiticus, tiende a uniformar el texto, lo cual es una tendencia de los correctores, de allí que sea la primera sugerencia la que se seleccione<sup>147</sup>.

i) *Ver. 44: ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας / ὕδωρ μου ἐπὶ τοὺς πόδας / ὕδωρ ἐπὶ τοὺς πόδας μου*

En la primera propuesta el pronombre (μοι) se encuentra en dativo, mientras en las otra dos se encuentra en genitivo (μου), además de la ausencia del artículo. Cada una de las tres posibilidades tiene respaldos en códices Vaticano, Sinaítico y Alenjadrino, respectivamente. La elección aquí debe entenderse en el marco de la construcción narrativa entre los versos 44 al 47, dado que las dos últimas hipótesis “*desfazem a alternância, optando por um modo único, lo que torna el discurso mais escorreito*”<sup>148</sup>; de allí la elección de ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας.

j) *Ver. 45: εἰσῆλθον / εἰσῆλθεν*

Frente al amplio consenso de manuscritos por la primera persona del singular (εἰσῆλθον), códices secundarios y la Vulgata optan por la tercera persona singular (εἰσῆλθεν). La problemática que introduce εἰσῆλθον es que entraría en contradicción con el v. 37, pues implicaría que ya estaría la Mujer en casa de Simón cuando Jesús entró, lo cual como se comprenderá resultaría poco creíble. Las opiniones de importantes estudiosos, como H. Schürman, J. Jeremias, H. Drexler, J. Fitzmyer o B. Metzger se encuentran divididas entre estas dos opciones. La fuerza que gana el texto con εἰσῆλθον la justifica desde un punto de vista narrativo<sup>149</sup>.

k) *Ver. 46: ἤλειψεν τοὺς πόδας μου. / ἤλειψεν τοὺς μου πόδας μου. / ἤλειψεν*

La presencia del doble pronombre (μου) de la segunda opción puede ser comprendida como un error involuntario, o como un retoque posterior al texto para darle mayor claridad. A esto se suma la mayor calidad de los testimonios de la primera hipótesis. En relación con la tercera propuesta, que aparece en los códices Bezae, Washingtonensis, el minúsculo 079 y el Ítala, quienes omiten τοὺς πόδας, podría llevar a pensar la tesis de la unción de la cabeza, una interpolación joánica. Sin embargo el sustrato documental es demasiado frágil<sup>150</sup>.

l) *Ver. 47: αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς / αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι*

Aunque las dos propuestas poseen buen respaldo testimonial, el primero por el códice Vaticanus y el segundo por el Sinaítico, se privilegia una razón de orden estilístico: que el pronombre siga al sustantivo<sup>151</sup>.

<sup>147</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 41.

<sup>148</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 42.

<sup>149</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 42-43.

<sup>150</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 43-44.

<sup>151</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 44.

Como se aprecia en este inventario de variantes textuales, su estudio y conocimiento ayuda a encauzar el análisis de la perícopa. Muestra aquellos casos en los cuales las distintas hipótesis no tienen grandes consecuencias exegéticas o teológicas. Al contrario, se precisan aquellas que sí complejizan la dimensión exegética y teológica, como en el caso de προφήτης - ὁ προφήτης (Ver. 39), tal como se ilustró. Asimismo, el hecho de que la tesis sobre la posible interpolación joánica no cuente con suficiente basamento testimonial en el caso del ἤλειψεν τοὺς πόδας μου (ver. 46), permite sugerir que en efecto es una construcción lucana, y puede estar basada en un material más antiguo que el del cuarto evangelio. En suma, la composición del texto, los ordenamientos que hace el autor reflejan una intencionalidad teológica por su parte, pues él no es solamente un recopilador, sino que mantiene una relación creativa con la tradición recibida con el fin de dar respuestas a las problemáticas propias de la comunidad<sup>152</sup>.

#### 2.4.5 Algunas observaciones sobre verbos y preposiciones

Una de las claves para identificar la naturaleza narrativa de un texto es el uso de los tiempos verbales empleados. En este sentido Siciliani habla de “*la distinción ya clásica entre acción y estado en un relato. La primera instaurada generalmente por un verbo en aoristo que interrumpe una descripción que se prolonga en el pasado casi siempre con verbos en el imperfecto.*”<sup>153</sup>. Esa diferencia la sustenta Siciliani en autores como Harald Weinrich, quien décadas atrás planteó dos grandes formas de comunicar, a las que denominó *mundo comentado* y *mundo narrado*. Ese mundo narrado es independiente de si el relato está vinculado con hechos históricos, si tiene referencialidad o si forma parte de la ficción literaria<sup>154</sup>, y en la lengua griega “*los tiempos principales del mundo narrado son, sin duda, el imperfecto y el aoristo*”<sup>155</sup>. Esa tendencia se constata en la perícopa objeto de este estudio, lo que valida entonces asumir la naturaleza narrativa del texto de Lucas 7, 36-50, dado que 2/3 (66%) partes siguen esa tendencia:

|                      |    |       |
|----------------------|----|-------|
| Total verbos         | 70 | 100%  |
| Aoristo              | 36 | 51,4% |
| Imperfecto           | 10 | 14,3% |
| Aoristo + imperfecto |    | 65,7% |

Otro aspecto que merece explicitarse, por sus consecuencias teológicas, es el inventario de verbos que sugieren movimiento, ya que en el contexto del banquete dan pista sobre la

<sup>152</sup> Paquette, Sylvie, *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc*, 357.

<sup>153</sup> José María Siciliani, “Análisis narrativo pragmático de la pasión de Jesús según San Juan”, *Revista Actualidades Pedagógicas*, 50(2007): 84.

<sup>154</sup> Harald, Weinrich, *Estructura y función de los tiempos del lenguaje* (Madrid: Editorial Gredos, 1968), 66.

<sup>155</sup> Weinrich, “*Estructura y función de los tiempos del lenguaje*”, 368.

naturaleza de los personajes a partir de sus acciones, así como de las posibles funciones que cumplen dentro del relato:

|                                    |   |
|------------------------------------|---|
| v. .36 εἰσελθὼν (habiendo entrado) | v.36 κατεκλίθη. (se reclinó en la mesa) |
| v. 37 κατὰκειται (reclinado)       | v. 38 στᾶσα (colocó)                    |
| v. 39 ἄπτεται (tocado)             | v. 44 στραφεις (volviéndose)            |
| v.v 44-45 εἰσηλθόν (entré)         | v. 50 πορεύου (vete)                    |

Estos verbos son hitos básicos que sirven para que la narración adquiriera su ritmo y a través de los cuales se construye la trama, además de que en esta sociedad del siglo I, tal como se advirtió en la primera sección, de acuerdo con Bruce Malina, lo que se *hace* es más importante de lo que se *dice*. Así, se esperaría que la frecuencia e intensidad de los movimientos fuera patrimonio del anfitrión, pero lo sorprendente es que están asociados con Jesús, ya sea a través de sus propios desplazamientos (εἰσελθὼν, κατεκλίθη, κατὰκειται, στραφεις, εἰσηλθόν), de que Él sea el sujeto de tales movimientos por parte de la Mujer (στᾶσα ἄπτεται) o desplazamiento suscitadas a través de sus órdenes (πορεύου), por lo cual el protagonismo de Jesús es evidente<sup>156</sup>.

En cuanto al fariseo el inventario verbal está asociado con el flujo verbal, ya sea en forma de diálogo interno (ἰδὼν, εἶπεν, λέγων), o respondiendo a Jesús (εἰπέ, φησίν, ἀποκριθεὶς εἶπεν). Como es posible apreciar no existe ningún movimiento por parte de este Judío, aunque en términos formales él fuera el anfitrión.

En relación con el personaje de la Mujer es importante destacar la voz y el tiempo verbal que se emplea cuando es perdonada. En el v. 47 el narrador emplea el verbo ἀφέωνται, en tiempo perfecto y en voz pasiva, cuando Jesús le comunica a Simón que los pecados de la Mujer han sido perdonados, al igual que cuando se dirige a ella de forma directa, empleando la forma ἀφέωνταί (v. 48). Es bueno recordar que el tiempo perfecto implica un “Estado que se ha alcanzado, y en el que se mantiene, generalmente como resultado de una acción anterior”<sup>157</sup>, mientras que la voz pasiva reconoce que el sujeto no genera sino que recibe la acción.

Con referencia al uso de las preposiciones cabe destacar, en primer lugar, que ellas expresan relación<sup>158</sup>, y que ayudan a vincular dos sintagmas. Así, para el caso que se estudia es relevante hacer el inventario de la preposición ἐν, la cual siempre rige en dativo, pues dan algunas pistas exegéticas y teológicas:

<sup>156</sup> Mendoça, “A construção de Jesus”, 156.

<sup>157</sup> Amador-Ángel García, *Introducción al griego bíblico* ( Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002), 68.

<sup>158</sup> Gresham Machen, *Griego del Nuevo Testamento* (Miami: Editorial Vida, 2003), 26.

v. 37 ἐν τῇ πόλει ἁμαρτωλός / v. 37 ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου / v. 39 αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων / v. 49 οἱ συνακαείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς

Al estar en dativo hace referencia a *lugar en dónde*<sup>159</sup>. Es interesante que en el caso de la Mujer y de Jesús sean espacios físicos, la ciudad y la casa del fariseo, respectivamente, lugares de congregación (v. 37), mientras que en el caso del fariseo refiera al espacio íntimo, es decir, el espacio psicológico (v.39), y en el caso de los comensales, que también se presumen fariseos, sea el espacio de su propia murmuración (v. 49). Así, el uso que el narrador hace de esta preposición sugiere la dicotomía entre espacios de apertura (Jesús y la Mujer) y espacios cerrados, con fuertes fronteras (fariseo y comensales).

Por último, es importante mencionar la presencia de la preposición *παρὰ* (al lado) y el adverbio *ὀπίσω* (detrás, v. 38) que describen la posición física de la Mujer con respecto a Jesús. Aquí el énfasis es espacial, es la cercanía entre la Intrusa y Jesús, pues con *ὀπίσω* se podría pensar en una asociación con seguimiento, que no es pertinente en la medida en que el texto no lo sugiere<sup>160</sup>.

## 2.5. Perspectiva sincrónica

En esta sección la perícopa será estudiada acudiendo a la perspectiva de carácter sincrónico, entendiendo por ella el acercamiento al texto en su forma definitiva y actual. En primera instancia se realizará una aproximación de tipo narrativo, y después de tipo pragmático.

### 2.5.1 Acercamiento narrativo.

Si en la perspectiva diacrónica, el texto con su historia, composición, géneros literarios, variantes textuales, redactores, destinatarios originales son los puntos centrales, en este acercamiento narrativo, el lector adquiere gran importancia. Marguerat en su artículo *L'exégese biblique a l'heure du lecteur*, lo inicia con un cita de Gérard Genette, que resume e ilustra bastante bien el horizonte de sentido que se alcanza con esta perspectiva: "*Le véritable auteur du récit n'est pas seulement celui qui le raconte, mais aussi, et parfois bien davantage, celui qui l'écoute*"<sup>161</sup>. En el análisis de la narración, se privilegia la comprensión del efecto del relato sobre el lector, por lo cual una de las cosas que busca el análisis narrativo es estudiar "... *la estructuración que permite al mensaje conseguir el efecto buscado por el emisor*"<sup>162</sup>. Sin embargo, hay que considerar que no se trata de un desprendimiento de la naturaleza del texto, de un abandono de su historia, sino de un énfasis por el lector, que no implica el descuido ni del mensaje ni del autor, sino que "... *su fijación sobre el lector señala el polo a partir del cual se organizan todos sus*

<sup>159</sup> García, *Introducción al griego bíblico*, 14.

<sup>160</sup> Paquette, Sylvie, *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc*, 9-10.

<sup>161</sup> Marguerat, Daniel, "L'exégese biblique a l'heure du lecteur" Disponible en: [http://www2.unil.ch/rrenab/attachments/File/marguerat\\_exegese.pdf](http://www2.unil.ch/rrenab/attachments/File/marguerat_exegese.pdf)

<sup>162</sup> Daniel Marguerat y Yvan Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. (Santander, España: Sal Terrae, 2000 ),16.

*interrogantes*<sup>163</sup>. Es posible sintetizar el campo del análisis narrativo, a partir de la misma conceptualización propuesta por Marguerat: “*Análisis narrativo: lectura de tipo pragmático que estudia los efectos de sentido producidos por la disposición del relato; presupone que dicha disposición materializa una estrategia narrativa desplegada con la vista puesta en el lector*”<sup>164</sup>

Para su abordaje, se ha dispuesto del siguiente orden. Primero se mencionarán algunas singularidades del narrador, después se caracterizarán los personajes, y enseguida se mostrarán la fragmentación del relato a partir de sus cuadros. Por último, se aplicará el esquema quinario propuesto por Marguerat para el análisis de la trama.

### 2.5.1.1 El narrador

Uno de los principios del análisis narrativo, de acuerdo con Marguerat, es que si bien el autor histórico es inalcanzable, no por ello se renuncia a reconstruir su *identidad narrativa*<sup>165</sup>, es decir, trazar la silueta de la «voz» de donde emana el relato<sup>166</sup>, “*la historia y que, desde entonces, pone en marcha una forma precisa de narrar*”<sup>167</sup>. De esta manera, se abre un camino para acercarse al autor implícito: la imagen “*tal como se revela en la obra por sus opciones de escritura y el despliegue de una estrategia narrativa*”<sup>168</sup>. Así, conocerlo implica, entre otras cosas, poder acceder a las cualidades del lector ideal a quien él dirige su texto<sup>169</sup>. Entre los dos se crea un espacio de confianza, un pacto, pues quien lee asume y acepta la omnisciencia y fiabilidad de quien cuenta la historia<sup>170</sup>. En el siguiente cuadro se encuentran resumidas las posibilidades con que cuenta el narrador:

| Polaridades entre las cuales se puede mover el narrador |   |
|---|---|
| Conoce la totalidad de los acontecimientos              | Conocimiento parcial de los acontecimientos                             |
| Sabe todo de los personajes                             | Conoce de manera parcial los personajes                                 |
| Siempre está en el lugar de los hechos                  | Tiene conocimiento parcial de los hechos                                |
| Conoce el mundo interno de los personajes.              | El lector debe sacar conclusiones del mundo interior de los personajes. |

<sup>163</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 17.

<sup>164</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 18.

<sup>165</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 21-22.

<sup>166</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 31.

<sup>167</sup> Jean- Louis Ska, Jean-Pierre Sonnet y André Wénin, *Análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento* (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001), 7.

<sup>168</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 31.

<sup>169</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 31.

<sup>170</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 24.

|  |  |
|--|--|
| Participación obvia en la historia     | No se entromete en la historia que relata. |
| Interviene con comentarios.            | Es silencioso                              |
| Permanece cerca a los acontecimientos. | Posee una visión remota de los hechos.     |

Construido a partir del estudio de Shimon Bart-Efrat<sup>171</sup>

En el marco de estas polaridades, que por supuesto reflejan concepciones ideales, como lo reconoce el mismo Ver-Efrat, se menciona a qué polo se encuentra más cerca el narrador de la perícopa lucana, y así tener una idea de su naturaleza:

a) En cuanto al atributo sobre un conocimiento *parcial* o *total* de los acontecimientos, el narrador se encuentra más cerca de aquel que lo sabe todo. En la perícopa esto se evidencia en que conoce la trayectoria de la Mujer (v. 37<sup>a</sup> *Había en la ciudad una mujer pecadora pública*), su interés (v. 37<sup>b</sup> *quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo*), y sus decisiones (v. 37<sup>c</sup> *llevó un frasco de alabastro de perfume*). También conoce los pensamientos del Fariseo (v. 39<sup>a-b</sup> *Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí*). Siempre está en el lugar de los acontecimientos; no hay nada que ocurra sin que él lo sepa.

b) En cuando al aspecto *participación obvia* / *participación silenciosa*, el narrador de la perícopa se caracteriza por su presencia sutil. No evalúa los hechos ni brinda comentarios de manera explícita, sino que prefiere presentarse como un relator que se conforma con describir los sucesos. La primera parte de la perícopa (36<sup>a</sup> - 39<sup>b</sup>) es el narrador quien toma la palabra. Da la clave sobre el evento (banquete) y se detiene, de manera detallada, sobre todo en las acciones de la Mujer. Necesita estar cerca de los hechos para describir, en forma pormenorizada, la secuencia de las acciones paraverbales de la Mujer. Esta tendencia se refuerza con ceder la palabra de manera bastante “imparcial” (v. 40<sup>a</sup> *Jesús le respondió* / v. 40<sup>c</sup> *Él dijo* / v. 43<sup>c</sup> *Él le dijo* / v. 44<sup>b</sup> *Dijo a Simón* / v. 48<sup>a</sup> *Y le dijo a ella* / v. 50<sup>a</sup> *Pero él le dijo a la mujer*). Incluso, su tendencia silenciosa es mayor cuando Jesús narra la parábola (vv. 41-42), pues convierte a Jesús en un narrador narrado (narrador en segundo grado), lo que configura, en palabras de Marguerat, una instancia *intradiegética*, es decir, cuando el narrador forma parte de la narración<sup>172</sup>.

c) En cuanto al ítem relacionado con la *perspectiva panorámica de los hechos* / *perspectiva cercana de los hechos*, el narrador asume una mirada próxima. El primer aspecto, que respalda esta calificación, es que el narrador siempre se encuentra y describe lo que sucede en la casa del fariseo, está en el banquete. También conoce el mundo interno de dos de los personajes: el Fariseo y los comensales; así como los antecedentes de la Mujer. La “cámara” del narrador sigue y registra lo que acontece en la interacción entre los asistentes a la celebración. Siempre está cerca, de lo contrario no describiría, como lo hace, las

<sup>171</sup> Shimon Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003), 16-17.

<sup>172</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 47.

acciones de la Mujer, los murmullos de los comensales, la postura (reclinarse) de Jesús en la comida.

d) En cuanto al aspecto *mirada remota / mirada cercana a los acontecimientos*, la estrategia narrativa está lejos de querer suscitar en el lector la sospecha de que el narrador se inmiscuye en el desarrollo de la trama, tal como se ha explicado en los ítems anteriores.

e) Por último, como se comprenderá, la presencia del narrador quiere crear la sensación de que es una descripción neutra.

Por lo anterior, el narrador crea la sensación de ser un relator imparcial, que describe cada uno de los sucesos como un notario al que no le interesa valorar o calificar las acciones, pensamientos e interacciones que acontecen en la casa del Fariseo. Esta estrategia narrativa ideada por el evangelista puede llegar a ser más efectiva para transmitir valores al lector, que cuando su ideología se presenta de manera abierta<sup>173</sup>. Al presentarse el narrador como independiente de los acontecimientos, podría llegar a tener mayor nivel de eficacia sobre el lector, pues éste presume una neutralidad del relator, que al no existir, le impide ser plenamente consciente de que ha penetrado en el mundo de valores del evangelista. En la nomenclatura de Bar-Efrat estas características se acercan a lo que él denomina *el narrador contemplativo*<sup>174</sup>.

En conclusión aparece un escenario que permite interrogarse por el autor implícito, y en especial por el sistema de valores que desea inculcar a partir del texto<sup>175</sup>. En este sentido, se pueden sugerir las siguientes apreciaciones:

a) El narrador es un testigo que sigue los hechos de cerca, y que además conoce las adscripciones sociales de los asistentes a la comida: Jesús, el Fariseo, La Mujer pecadora, y los comensales

b) El narrador deja en palabras de Jesús, el nombre propio del Fariseo: v. 40<sup>b</sup> «*Simón, tengo algo que decirte.*»

c) Crea una instancia *intradiegética* de gran importancia, como lo es la narración parábólica pronunciada por Jesús: v. 41<sup>a</sup> *Un acreedor tenía dos deudores...*

d) La interacción de Jesús con el Fariseo sigue la vía del diálogo, propio del género simposio: v. 40<sup>a</sup> *Jesús le respondió:*<sup>b</sup> «*Simón, tengo algo que decirte.*» <sup>c</sup>*Él dijo:* <sup>22</sup>«*Di, maestro.*» O también: 42<sup>c</sup> *¿Quién de ellos le amará más?»* 43<sup>a</sup> *Respondió Simón.*

e) La interacción con la Mujer es una comunicación de carácter ricamente gestual. Nos dice que se puso detrás de Jesús, a sus pies (vv. 38<sup>a</sup>, 38<sup>b</sup>); Comenzó a llorar (v. 38<sup>c</sup>); con las lágrimas mojaba sus pies (v. 38<sup>d</sup>); con el cabello los secaba (v. 38<sup>e</sup>); besaba su pies (v. 38<sup>f</sup>); y los ungía con perfume (v. 38<sup>g</sup>).

<sup>173</sup> Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 40.

<sup>174</sup> Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 39.

<sup>175</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 27.

f) Deja constancia que no existe interacción de los comensales con el curso de los hechos, pues ellos sólo aparecen en el versículo 49, sin ninguna conexión con alguno de los personajes.

En general, el narrador de la perícopa, está en mayor medida en la escena, y muestra los hechos como si estuvieran acaeciendo delante de los ojos del lector; los hace más vívidos y da a la escena un tono dramático, “*aumenta la propensión del lector a meterse en ella e identificarse con lo que pasa, como un espectador de teatro*”<sup>176</sup>. Parecería entonces que la distancia y neutralidad con la que se presenta el narrador es justo la forma de hacer que el lector actual experimente el mundo de valores propuesto por el texto. Esta estrategia narrativa necesita que quien lee hoy el relato sea consciente de ello, pues la imparcialidad aparente del texto puede engañarlo, y así su interacción con él puede disminuir su eficacia. Por el contrario, este estudio opta por reconocer que el proceso de lectura es un encuentro fructífero entre dos intencionalidades, la del autor implícito que abre a una comprensión sobre las necesidades de los primeros destinatarios del texto, y la del lector contemporáneo quien se acerca a la perícopa no en búsqueda de “*cualquier lectura, sino a aquellas posibles y a las que el discurso hermenéutico moderno negaba su validez*”<sup>177</sup>

#### 2.5.1.2 Los personajes

##### a) Jesús

En primera instancia Jesús es presentado como quien rápidamente entra en la casa del Fariseo y se reclina. Se infiere que el Fariseo lo consideraba como un profeta (39<sup>c</sup> «*Si éste fuera profeta...*»), pero que no encuadra dentro de la expectativa. La construcción en tono condicional (*Si este fuera...*) del sintagma así lo determina. Las acciones que la mujer realiza sobre el cuerpo de Jesús, en especial sobre sus pies, y que Jesús no interrumpe, son las que dejan en claro que no es un profeta según los cánones del fariseo. Es en el versículo 40<sup>d</sup> que hay un término que confirma que no es un profeta para el judío, sino que lo percibe como *Maestro*. Ad portas de finalizar la perícopa, es interesante que aparezca el comentario de los comensales: v. 49<sup>b</sup> «*¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?*». Así, ajustándonos al texto, queda una *expectativa o enigma* sobre quién es Jesús. En cuanto a su característica narrativa, Jesús es personaje principal del relato; es alrededor de Él que se articula la trama, y alrededor de quien gravitan las acciones, palabras y pensamientos de los demás actores. Es el personaje principal, de tipo redondo, es decir, que se construye con la ayuda de varios rasgos<sup>178</sup>, pues a lo largo del relato es presentado como *invitado* a un banquete (v. 36-37), *sujeto de adoración* (v.38), *Maestro* (v. 40), y como *quien perdona pecados* (42<sup>b</sup>, 48<sup>b</sup>).

<sup>176</sup> Bart- Efrat, Shimon, *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003) 43

<sup>177</sup> George Reyes, “El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias”, *Teología y cultura* 5, 3 (2006): 7

<sup>178</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 292.

## b) El Fariseo

El fariseo es el *anfitrión* de la comida. Ha ofrecido su casa para que Jesús coma con él. Hay cierto nivel de apertura. Recuerda en su mundo interno, el estatus social de la Mujer: pecadora, y por tanto impura. No rechaza de forma explícita su intromisión a la cena e interiormente la califica como pecadora. De otra parte, juzga a Jesús por tener contacto físico con ella, pero reconoce su sabiduría, al punto de llamarlo *Maestro*. Esta denominación encuadra con la idea que los judíos tenían de διδάσκαλος<sup>179</sup>, puesto que el acto deliberativo que le propone Jesús al fariseo coincide con el esquema de las escuelas, como las de Hillel y Shammai<sup>180</sup>. La actitud de este fariseo fue de sorpresa frente a la conducta de Jesús con la Mujer. No hay hostilidad ni confrontación abierta; incluso, es Jesús quien cuestiona a Simón por no cumplir con rigor las normas de acogida del banquete, por la superficialidad que demostró el judío. Es un personaje de tipo redondo, pues al inicio es presentado como fariseo (36<sup>a</sup> *Un fariseo le rogó que comiera con él*), luego como anfitrión (39<sup>a</sup> *Al verlo el fariseo que le había invitado*), y por último como aprendiz (40<sup>d</sup> «*Di, maestro.*»). Es protagonista de la narración.

## c) La Mujer

Centrar la atención en la mujer, implica reconocer una elocuencia que prescinde de las palabras. Es un acto de gran teatralidad, que el narrador registra con detalle, reconociendo la capacidad histriónica de la Mujer. Ella es tipificada por el narrador como pecadora en la ciudad. Y más adelante, el Fariseo también la califica de la misma manera. En ningún momento se cuestiona su presencia en el banquete. Primero se describe el lugar que toma, dado que Jesús está reclinado, ella se hace detrás de él (v. 38<sup>a</sup> y *poniéndose detrás*),. Después emplea sus lágrimas (v. 38<sup>c</sup> *comenzó a llorar*), luego cabellos (v. 38<sup>e</sup> y *con los cabellos de su cabeza se los secaba* [los pies]). Besaba los pies y los ungió (v. 38<sup>f</sup> *besaba sus pies*<sup>8</sup> y *los ungió con el perfume*). Cesan sus acciones, pero su efecto perdura a lo largo de toda la perícopa. Son sus gestos el motivo de conflicto interno del fariseo (v. 39), y son apreciados por Jesús, al punto de volverlos a relatar, uno a uno (v. 44- 46). Aunque en silencio a lo largo del texto, la perícopa cierra dirigiéndose Jesús a ella (50<sup>a</sup> *Pero él dijo a la mujer*). Es un personaje redondo y protagonista de la narración.

## d) Comensales

Este personaje colectivo, que sólo aparece una vez, y que no interviene en la trama, es el que ayuda a ambientar el evento de la comida como un banquete, y a reforzar el mensaje del Galileo. Se puede suponer que se trata de otros judíos, dada la observancia que los fariseos debían tener sobre las normas dietéticas<sup>181</sup>. Expresan su desconcierto frente a la capacidad de Jesús para perdonar pecados, y refuerzan el enigma sobre su identidad (49<sup>b</sup>

<sup>179</sup> Karl Rengstorf, “Διδάσκο”, en *Theological Dictionary of the New Testament Vol II*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 1987), 153.

<sup>180</sup> Rengstorf, “Διδάσκο”, 155.

<sup>181</sup> Theissen, Gerd. *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2002) 49-50.

«¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?»). Se corresponde con un personaje plano, es decir, que es resumido en un solo rasgo<sup>182</sup>, y además de tipo cordel, esto es, que posee un papel secundario al servicio de la trama<sup>183</sup>.

En el siguiente cuadro se muestra la recurrencia de los personajes en la perícopa:

| Personaje  | Tipo de personaje      |         | Recurrencia |    |
|------------|------------------------|---------|-------------|----|
| Jesús      | Protagonista principal | Redondo | 1x Jesús    | 2x |
|            |                        |         | 1x Maestro  |    |
| Mujer      | Protagonista           | Redondo | 4x Mujer    | 7x |
|            |                        |         | 3x Ella     |    |
| Fariseo    | Protagonista           | Redondo | 4x Fariseo  | 7x |
|            |                        |         | 3x Simón    |    |
| Comensales | Cordel                 | Plano   | 1x          | 1x |

e) Los personajes de la narración parabólica

41<sup>a</sup> Un acreedor tenía dos deudores: <sup>b</sup> uno debía quinientos denarios <sup>c</sup> y el otro cincuenta.  
42<sup>a</sup> Como no tenían para pagarle, <sup>b</sup> perdonó a los dos.

Como ya se ha mencionado, existe una instancia *intradiegética* donde Jesús como narrador narrado enuncia una parábola, donde aparecen tres personajes: un acreedor, un deudor que debe quinientos denarios y otro que adeuda cincuenta denarios. Debido a lo sintético de la narración la caracterización se puede hacer en el siguiente cuadro:

| Personaje                     | Tipo de personaje |         | Recurrencia |
|-------------------------------|-------------------|---------|-------------|
| Acreedor                      | Protagonista      | Plano   | 1x          |
| Deudor de cincuenta denarios  | Protagonista      | Redondo | 3x          |
| Deudor de quinientos denarios | Protagonista      | Redondo | 3x          |

<sup>182</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 99.

<sup>183</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 98.

Es posible reconocer aquí un paralelo entre Simón, la Mujer y cada uno de los deudores. La parábola abre la posibilidad para que no sólo sea el fariseo quien decida con quien equipararse y con cual de esos deudores asociar la Mujer, sino que el interrogante se dirige también lector actual, quien además tiene la posibilidad de escoger el o los personajes con los cuales identificarse. Lo que es claro es que existe una relación directa entre amor, deudas y perdón, conclusión que saco el mismo Simón: 42<sup>c</sup> *¿Quién de ellos le amará más?»* 43<sup>a</sup> *Respondió Simón:* <sup>b</sup> *«Supongo que aquel a quien perdonó más.»*<sup>c</sup> *Él [Jesús] le dijo:*<sup>d</sup> *«Has juzgado bien»*. El amor mayor de la Mujer se expresó en los gestos de bañar, ungir y secar los pies del Galileo.

Por último, la identificación de los personajes y de estos con el lector a lo largo de la historia permite reconocer la pluralidad de lecturas del texto bíblico, generadas por las preocupaciones culturales y sociales históricamente situadas de los lectores. Es conocida, por ejemplo, que la Mujer anónima de esta perícopa lucana durante siglos se asoció con María Magdalena, gracias a las prédicas del Papa Gregorio el Grande en el siglo VI, mientras que a mediados del siglo XII su imagen como aquella que lavó sus pies y amó mucho a Jesús estimuló el culto a su tumba, en un lugar camino a Santiago. Incluso también se empleó en la prédica para las viudas de la nobleza y para asuntos de disciplina eclesiástica<sup>184</sup>. Esta homologación de la Mujer anónima con María Magdalena es posible que se deba, en parte, a su cercanía textual con la perícopa Lucas 8, 1-3, en donde aparece de manera explícita María Magdalena<sup>185</sup>.

El objetivo del párrafo anterior es evidenciar la fascinación y protuberancia que alcanza el personaje de la Mujer hasta la actualidad, ya que sigue siendo fuente de atención en, por ejemplo, la teología de inspiración feminista, en donde ha surgido la imagen de la *mujer del perfume* para referirse a esta Mujer anónima, lo que comienza a ganar presencia en las hermenéuticas realizadas por biblistas como Nuria Calduch-Benages<sup>186</sup>. Si se tratara de una denominación, esta investigación se arriesgaría a proponer la expresión de *la mujer intrusa* dado que hace justicia al análisis y en especial al género simposio, y en segundo lugar porque sintetiza, en buena parte, el trabajo hermenéutico realizado y presentado al final de este estudio.

### 2.5.1.3 Cuadros

De acuerdo con Marguerat, los macrorelatos son las unidades narrativas mayúsculas, que envuelven a las demás unidades; después se encuentran los micro-relatos, *entidades*

<sup>184</sup> George Duby, *Leonor de Aquitania y María Magdalena* (Madrid: Alianza Cien, 1996), 29-35.

<sup>185</sup> Luz Marina del Amo Horga, "María Magdalena, la «apóstola apostolorum»", en *El culto a los santos. Cofradías, devoción, fiestas y arte*, ed. Francisco Javier Campos (España: Ediciones Esculiarenses, 2008), 618.

<sup>186</sup> Nuria Calduch-Benages, *El perfume del evangelio de Jesús se encuentra con las mujeres* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008). Nuria Calduch-Benages, "La mujer del perfume", en *Relectura de Lucas*, ed. Isabel Gómez-Acebo (España: Descleé De Brouwer, 1998)

*narrativas mínimas*, claramente delimitables a partir de criterios precisos, los que a su vez, se constituyen de unidades mínimas: los cuadros<sup>187</sup>. En este estudio, el macro-relato es el evangelio de Lucas; el micro-relato, la perícopa Lucas 7, 36-50. A continuación, se describirán los cuadros que componen la perícopa.

Marguerat emplea la imagen del montaje cinematográfico para reconocer los cuadros, que son esas unidades mínimas dotadas de sentido, que se suceden unas a otras, como el movimiento que realiza la cámara fotográfica: “*El paso de un cuadro a otro se realiza mediante el cambio de personajes, lugar, tiempo y punto de vista... Pero tampoco en ese caso suele bastar un solo indicador; conviene cerciorarse de la conjunción de al menos dos criterios.*”<sup>188</sup>

|   |
|---|
| CUADRO I. 36 <sup>a</sup> <i>Un fariseo le rogó que comiera con él.</i>   |
| Con lo que ya se ha discutido alrededor del género literario del simposio y de la institución del banquete, es importante reconocer el rol del Fariseo quien invita a Jesús a comer con él en su casa. Aquí el narrador toma la palabra. Se deduce, por el relato, que esta petición se hace por fuera del espacio de la casa del judío, es decir en la ciudad, aspecto clave para el análisis del texto. <b>Focalización externa</b> |
| CUADRO II 36 <sup>b</sup> <i>y, entrando en la casa del fariseo, c se puso a la mesa.</i>   |
| Cambio evidente de espacio y de foco. El narrador relata el desplazamiento físico de Jesús, que entra en la casa y se reclina. Esta última descripción, el inclinarse, es la que determina la solemnidad de la comida. La “cámara” sigue al Nazareno. <b>Focalización externa</b>   |
| CUADRO III 37 <sup>a</sup> <i>Había en la ciudad una mujer pecadora pública, b quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo c llevó un frasco de alabastro de perfume.</i>  |
| El narrador explícito crea una pausa. Detiene el tiempo y saca al lector del espacio de la vivienda del fariseo. Brinda una información sobre un personaje nuevo, y de su decisión de llevar un frasco de perfume. Por la trama misma, el lector supone que la Mujer se dirige hacia la casa del fariseo. <b>Focalización Cero</b>  |
| CUADRO IV 38 <sup>a</sup> <i>y poniéndose detrás, b a los pies de él c comenzó a llorar, d y con sus lágrimas le mojaba los pies e y con los cabellos de su cabeza se los secaba; f besaba sus pies g y los ungía con el perfume.</i>   |
| Cambio de foco, de espacio, y de personajes. Nos encontramos ante la diada Jesús-Mujer, las acciones que se suceden mientras Jesús está reclinado en la casa del Fariseo. <b>Focalización externa.</b>  |

<sup>187</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 58.

<sup>188</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 58.

CUADRO V. 39<sup>a</sup> *Al verlo el fariseo que le había invitado, <sup>b</sup> se decía para sí: <sup>c</sup> «Si éste fuera profeta, <sup>d</sup> sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, <sup>e</sup> pues es una pecadora.»*

Cambio de foco, de espacio y de personajes. El narrador omnisciente revela los más íntimos pensamientos del Fariseo. Penetra en su espacio interno. Comparte la sorpresa y la incongruencia entre lo que esperaba de Jesús y las acciones que está presenciando. La identidad con la cual entró el Nazareno a la vivienda del judío ha quedado falseada: no puede ser profeta porque transgrede los protocolos de pureza. Un profeta es por antonomasia un conocedor y observante de la ley, y sabría con facilidad que esa mujer está contaminada por el pecado. **Focalización Interna**

CUADRO VI. 40<sup>a</sup> *Jesús le respondió: <sup>b</sup> «Simón, tengo algo que decirte.» <sup>c</sup> El dijo: <sup>d</sup> «Di, maestro.»*

Aquí el narrador *se esconde* tras los personajes. Aparece un diálogo entre Jesús y el Fariseo, quien es llamado ahora por su nombre propio: Simón. Se asiste a la aparición de una diada: Jesús y el Fariseo. **Focalización externa.**

CUADRO VII 41<sup>a</sup> *Un acreedor tenía dos deudores: <sup>b</sup> uno debía quinientos denarios <sup>c</sup> y el otro cincuenta. 42<sup>a</sup> Como no tenían para pagarle, <sup>b</sup> perdonó a los dos. <sup>c</sup> ¿Quién de ellos le amará más?»*

Nos encontramos ante una posición del narrador de carácter intradiegetica. Jesús cuenta un relato en forma de parábola en donde hace aflorar tres personajes: dos deudores y un acreedor. Aquí Jesús es narrador narrado, de acuerdo con la nomenclatura de Marguerat. El cambio de foco es evidente, y de la posición del narrador. **Focalización externa**

CUADRO VIII 43<sup>a</sup> *Respondió Simón: <sup>b</sup> «Supongo que aquel a quien perdonó más.» <sup>c</sup> Él le dijo: <sup>d</sup> «Has juzgado bien».*

Aparece un nuevo personaje, quien toma la voz. Da su respuesta sobre la conclusión de la parábola, y Jesús califica dicha respuesta. En este cuadro entonces prima la dupla Jesús/Simón. **Focalización externa.**

CUADRO IX 44<sup>a</sup> y volviéndose hacia la mujer, <sup>b</sup> dijo a Simón: <sup>c</sup> «¿Ves a esta mujer? <sup>d</sup>Entré en tu casa <sup>e</sup> y no me diste agua para los pies. <sup>f</sup>Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, <sup>g</sup> y los ha secado con sus cabellos. 45<sup>a</sup> No me diste el beso. <sup>b</sup> Ella, desde que entró, <sup>c</sup> no ha dejado de besarme los pies. 46<sup>a</sup> No ungiste mi cabeza con aceite. <sup>b</sup> Ella ha ungido mis pies con perfume. 47<sup>a</sup> Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, <sup>b</sup> porque ha mostrado mucho amor. <sup>c</sup> A quien poco se le perdona, <sup>d</sup> poco amor muestra.».

En este cuadro, hay un cambio de ángulo y de personajes. Se incluye a la mujer, aunque ella no pronuncie palabra alguna. El cambio de temática es evidente, y tiene que ver con las transgresiones a los protocolos del banquete. Aquí hay una triada: mujer- Simón-Jesús. **Alternancia de focalización externa y cero.**

CUADRO X. 48<sup>a</sup> Y le dijo a ella: <sup>b</sup> «Tus pecados quedan perdonados.»

Cambio de ángulo. La “cámara” se centra en Jesús y la mujer, y de manera concreta en las palabras que el Nazareno le dice a ella. **Focalización externa**

CUADRO XI 49<sup>51</sup> Los comensales empezaron a decirse para sí: <sup>52</sup> «¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?»

Cambio de personajes. Aparece por primera y única vez los demás asistentes al banquete. En un diálogo interno, los comensales se preguntan por la identidad del nazareno. Es entonces claro el cambio de personajes y de temática. Se evidencia el paralelo con la sorpresa que ya había experimentado el Fariseo. Así, Simón y los comensales refuerzan la idea sobre la enigmática identidad del Nazareno. De otro lado, éste énfasis hace suponer una doble redacción. **Focalización interna.**

CUADRO XII. 50<sup>a</sup> Pero él dijo a la mujer: <sup>b</sup> «Tu fe te ha salvado. <sup>c</sup> Vete en paz.».

Cambio de personajes, Jesús y la Mujer. El narrador cede la palabra a la Jesús, quien cierra la perícopa diciéndole a la mujer que se ha salvado y que por tanto puede marcharse en paz. **Focalización externa.**

#### 2.5.1.4 Análisis de la trama (esquema quinario)

La trama o *historia contada*, de acuerdo con Marguerat, está relacionada con la concatenación de acontecimientos que se hacen ateniendo a sus relaciones de causalidad

dentro de un marco cronológico<sup>189</sup>. Bart-Efrat sugiere esta misma idea cuando afirma que la trama es lo que “*se logra por medio de una cuidadosa selección, que conlleva la omisión de todo acontecimiento que no se adecue de forma lógica al desarrollo previsto de la trama*”<sup>190</sup>, y todo ello dentro de una secuencia temporal<sup>191</sup>. Asimismo, entre la situación inicial y la situación final debe existir una *relación de transformación*, lo que es posible evidenciar a partir de la aplicación de un esquema quinario en el análisis de la trama: a) Situación inicial b) Nudo c) Acción transformadora d) Desenlace e) Situación final<sup>192</sup>. Es este esquema es el que se aplicará enseguida a la perícopa.

Situación inicial. En este primer momento se introducen los personajes, acciones y circunstancias iniciales, que corresponden con los versículos 36 y 37, en donde se presentan los tres personajes principales (Jesús, Fariseo, Mujer), la situación social (banquete) y el espacio (casa del fariseo) en donde se desarrollará la narración.

Nudo. Corresponde al momento mayor tensión en la narración<sup>193</sup>, es decir, los versículos 38 y 39. Son desconcertantes las *acciones* de la Mujer y la reacción de Jesús que, de acuerdo con el contexto de una cena judía y con el rango del invitado (Jesús), no se esperaban. Esta perplejidad adquiere una dimensión verbal, explícita en forma de auto-diálogo en el mundo interno del Fariseo, pues se resquebraja la identidad de profeta con la cual Jesús había entrado a la cena. Sorpresa que después enfatizarán los demás comensales.

Acción transformadora. En palabras de Marguerat, esta acción “*pretende la eliminación de la dificultad, de la carencia o de la perturbación anunciada en el relato*”<sup>194</sup>. Jesús utiliza dos estrategias que tiene que ver con los cambios acaecidos en dos de los personajes. De una parte la narración parabólica (v. 41-42), que sirve para los cambios en la concepción del Fariseo; y de otro lado, las acciones de la mujer como ideales del protocolo que omitió el Fariseo (v. 44-46), y que permiten el cambio de estado de la Mujer. En otras palabras, se establece un paralelismo antitético entre el judío y la pecadora. Jesús recrimina a Simón por la ligereza con la cual lo ha tratado, y exalta a la Mujer por la profundidad que ha mostrado al lavarle, secarle y ungirle los pies.

Desenlace. Esta etapa, enuncia la forma como se resolvió la tensión, y los efectos sobre los personajes afectados<sup>195</sup> que, en este caso, recaen especialmente sobre la Mujer, que gracias a Jesús cambia de estado (37<sup>4</sup> *Había en la ciudad una mujer pecadora pública- 48<sup>50</sup> «Tus pecados quedan perdonados.»*). La Mujer que entró estigmatizada como pecadora, y abandona la cena perdonada y en paz.

---

<sup>189</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 69.

<sup>190</sup> Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 117.

<sup>191</sup> Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 117.

<sup>192</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 71.

<sup>193</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 72.

<sup>194</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 73.

<sup>195</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 73.

Situación final. Enuncia lo que acontece cuando la situación de tensión ha cesado<sup>196</sup>. En el caso tratado no se encuentra esta sección, pues la perícopa finaliza con el desenlace.

Como es posible observar, la situación inicial y la mayor parte del nudo son asumidas por el narrador. La acción transformadora, que es la parte más extensa del relato, y el desenlace queda en palabras de Jesús. No hay situación final. Con estos elementos y lo que se ha venido analizando se ofrecerá una síntesis sobre esta aproximación narrativa a la perícopa, para dejar lugar a la aproximación desde la pragmática.

#### 2.5.1.5 Síntesis

Al llegar a este punto es posible resumir, en los siguientes aspectos, la estrategia narrativa propuesta por el autor:

*Eficacia narrativa.* El texto presenta un narrador que tiende a mostrarse como *contemplativo* u *objetivo*, como ya se advirtió. Su presencia es explícita en dos momentos. Primero en la situación inicial (v. 36-37), en donde presenta a los personajes y menciona la situación social, el banquete, y el lugar donde se desarrolla, la casa del Fariseo. Después, narra cada una de las acciones de la Mujer (v. 38). A partir de este punto la «voz» la cede al monólogo interior del Fariseo, que da origen a las intervenciones de Jesús, en una relación Maestro (Jesús) / Aprendiz (Simón) a partir de la fórmula de pregunta-respuesta.

*Marco espacial.* La descripción realizada del narrador, de los personajes, de los cuadros y la aplicación del esquema quinario evidencian la importancia del *escenario* en donde se desarrollan las acciones. Este marco espacial pasa desapercibido, lo que no quiere decir que tenga una importancia menor. Se hace referencia a la casa del Fariseo en tres oportunidades (vv. 36<sup>b</sup>, 37<sup>b</sup>, 44<sup>d</sup>). Éste énfasis, que no aparece en las demás cenas del evangelio de Lucas, son realizadas en dos oportunidades por el narrador y en otra por Jesús. De acuerdo con Bar-Efrat, los espacios no son descritos con detalle en la narrativa bíblica debido a “*que el narrador se estaba dirigiendo a una audiencia que los conocía bien. Esta audiencia era perfectamente capaz de captar sus connotaciones*”<sup>197</sup>. Por esta razón, la insistencia en que era en la casa del judío donde acontecían los hechos, es un dato importante para los destinatarios iniciales del texto, y también para su interpretación actual.

*El monólogo del Fariseo.* Sellev<sup>198</sup> al analizar el uso de los monólogos internos que hace Lucas en algunas de sus parábolas, los vincula con la tradición de la literatura griega, y recuerda que en ella, “*When a narrator renders his or her characters’ thoughts and decision-making processes so directly, the reader or dramatic audience is able to grasp their self-understanding and moral dilemmas with increased psychological depth and empathy*”<sup>199</sup>. Desde ésta perspectiva, las acciones de la mujer y la aquiescencia de Jesús al dejarse lavar

<sup>196</sup> Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos*, 73.

<sup>197</sup> Bart- Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia*, 236.

<sup>198</sup> Philip Sellev, “Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke”, *Journal of Biblical Literature* 111, 2 (1992): 239-253.

<sup>199</sup> Sellev, “Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke”, 240.

y ungir los pies impactan al anfitrión, quien había invitado a Jesús por considerarlo un profeta, pero que acaba de transgredir un precepto al dejarse contaminar por la Mujer pecadora. El impacto no es verbalizado, sino que crea un *conflicto* entre sus concepciones y lo que está sucediendo en su propia casa, en su propio banquete. Es un dilema para el cual el Maestro ofrece una alternativa de interpretación. En síntesis, este recurso del monólogo muestra la profundidad de las enseñanzas, al ubicarlo en el mundo interior del anfitrión, y siguiendo a Sellew, una manera para que los destinatarios captaran el momento dramático, la crisis moral del Fariseo con mayor intensidad. Para el lector contemporáneo este monólogo sigue teniendo esa fuerza, ya que interroga sobre esquemas de creencias morales que inhabilitan su capacidad de acoger en un mundo signado por la diversidad. Le propone por tanto un dilema moral que sólo puede resolver en el plano existencial.

*Necesidad de un intérprete de los hechos.* La estrategia del monólogo interno del Fariseo sumada al lenguaje *paraverbal* de la Mujer, crean las condiciones apropiadas para *necesitar* de alguien que deje en claro el sentido de los pensamientos del Judío, como el significado de cada uno de los gestos de la Mujer. De esta manera, la estrategia narrativa precisa que Jesús asuma esa labor de aclarar, una a una, el sentido de las acciones de la Mujer sobre sus pies, al igual que dar una respuesta al soliloquio de Simón. Así, el narrador busca cerrar posibles ambigüedades que se ciernen sobre los gestos de la unción de los pies del Maestro, para dejar en claro la relación entre amor, condonación de deudas y perdón. Un usuario contemporáneo de este texto con seguridad se verá en aprietos para introducir la enseñanzas de la Escritura en su rutina en un mundo jalonado por los *saberes expertos*, es decir, por la racionalidad tecnocientífica a la que se le confía la función de brindar información para orientar la existencia. Es este uno de los grandes desafíos de la perícopa, proponer una reflexión sobre la Escritura como ámbito privilegiado de *autoridad*, para ayudar a solucionar problemas sociales y culturales, como el de la comensalidad misma.

*Cambio de nombres.* El autor emplea la estrategia narrativa de ir cambiando el nombre a dos de los tres personajes a medida que avanza el relato. El Nazareno es presentado como Jesús por el narrador. Después, el fariseo le llama *Maestro*. Al judío primero se le denomina, por parte del narrador, por su categoría social, es decir, fariseo, y luego Jesús le llama por su nombre propio: Simón. Por su parte la Mujer, quien no realiza acciones verbales, permanece definida por su identidad de género a lo largo de toda la narración. Los efectos de esta estrategia serán analizados más adelante.

### 2.5.2 Análisis pragmático

El análisis pragmático, el último de los métodos aplicados al análisis de esta perícopa, busca que el texto antiguo adquiera pertinencia para las comunidades en sus contextos específicos, es decir, insertar el mensaje bíblico en nuevas situaciones comunicativas<sup>200</sup>, de tal manera que permanezca su carácter ilocutivo, es decir, aquellos actos lingüísticos que adquieren un valor determinado de acuerdo con el contexto donde se produzca el

---

<sup>200</sup> Rainer Dillman, "Consideraciones en torno a la pragmática", en *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, eds. Cesar Mora, Massimo Grilli y Rainer Dillman (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999), 73.

enunciado<sup>201</sup>. Por tal motivo, no puede pregonar verdades absolutas, lo que no quiere decir que aceptan un relativismo total, dado que cuenta con dos controles “*la coherencia interna del texto (el autor abstracto y el lector implícito), así como el consentimiento de la comunidad*”<sup>202</sup>. Otro aspecto importante es que busca “*una nueva formulación del Evangelio, en situaciones de crisis y cambios bruscos*”<sup>203</sup>. Asimismo, Fornari asiente que esta perspectiva hace posible estudiar la relación entre signos y usuarios como acto de habla<sup>204</sup>. Es tarea pues del análisis pragmático, de acuerdo con Dillman, descubrir el potencial de eficacia existente en el texto bíblico<sup>205</sup>.

En el siguiente cuadro se analiza la perícopa a la luz del esquema de emisor – mensaje - receptor<sup>206</sup>:

| EMISOR  | MENSAJE   | RECEPTOR  |
|---|---|---|
| <u>Jesús</u> 36 <sup>a</sup> Un fariseo le rogó que comiera con él, <sup>b</sup> y, entrando en la casa del fariseo, <sup>c</sup> se puso a la mesa (se reclinó). | <u>Acciones de la Mujer</u> 37 <sup>a</sup> Había en la ciudad una mujer pecadora pública, <sup>b</sup> quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, <sup>c</sup> llevó un frasco de alabastro de perfume, 38 <sup>a</sup> y poniéndose detrás, <sup>b</sup> a los pies de él <sup>c</sup> comenzó a llorar, <sup>e</sup> y con sus lágrimas le mojaba los pies <sup>f</sup> y con los cabellos de su cabeza se los secaba; <sup>g</sup> besaba sus pies <sup>h</sup> y los ungía con el perfume | <u>Fariseo</u> 39 <sup>a</sup> Al verlo el fariseo que le había invitado, <sup>b</sup> se decía para sí: <sup>c</sup> «Si éste fuera profeta, <sup>d</sup> sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, <sup>e</sup> pues es una pecadora.» |
| <u>Jesús</u> 40 <sup>a</sup> Jesús le respondió: <sup>b</sup> «Simón, tengo algo que decirte.» <sup>c</sup> El dijo: <sup>22</sup> «Di, maestro.»                 | <u>Parábola</u> 41 <sup>a</sup> Un acreedor tenía dos deudores: <sup>b</sup> uno debía quinientos denarios <sup>c</sup> y el otro cincuenta. 42 <sup>a</sup> Como no tenían para pagarle, <sup>b</sup> perdonó a los dos. <sup>c</sup> ¿Quién de ellos le amará más?»   | <u>Simón</u> 43 <sup>a</sup> Respondió Simón: <sup>b</sup> «Supongo que aquel a quien perdonó más.» <sup>c</sup> Él le dijo: <sup>d</sup> «Has juzgado bien»,   |
| <u>Jesús</u> 44 <sup>a</sup> y volviéndose hacia la mujer, <sup>b</sup> dijo a Simón:   | <u>Acciones de la Mujer</u> 44 <sup>c</sup> «¿Ves a esta mujer? <sup>d</sup> Entré en tu casa <sup>e</sup> y no me diste agua para los pies. <sup>f</sup> Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas, <sup>g</sup> y los ha secado con sus cabellos. 45 <sup>a</sup> No me diste el beso. <sup>b</sup>  | <u>Simón</u>  |

<sup>201</sup> Alfonso Drake, *Hablar, hacer causarla teoría de los actos de habla de J.L. Austin* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001), 67-68.

<sup>202</sup> Dillman, “Consideraciones en torno a la pragmática”, 73.

<sup>203</sup> Dillman, “Consideraciones en torno a la pragmática”, 73.

<sup>204</sup> Isabelle Fornari, *La escucha del huésped (Lucas, 10, 38-42): la comunicación en el horizonte de la comunicación* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995), 233.

<sup>205</sup> Dillman, “Consideraciones en torno a la pragmática”, 68.

<sup>206</sup> Wilhem Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990), 161-175.

|  |  |  |
|--|--|--|
|  | Ella, desde que entró, <sup>c</sup> no ha dejado de besarme los pies. 46 <sup>a</sup> No ungiste mi cabeza con aceite. <sup>b</sup> Ella ha ungido mis pies con perfume. 47 <sup>a</sup> Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, <sup>b</sup> porque ha mostrado mucho amor. <sup>c</sup> A quien poco se le perdona, <sup>d</sup> poco amor muestra.» |  |
| <u>Jesús</u> 48 <sup>a</sup> Y le dijo a ella:       | <u>Estado de la Mujer</u> 48 <sup>b</sup> «Tus pecados quedan perdonados.»   | <u>Comensales</u> 49 <sup>a</sup> Los comensales empezaron a decirse para sí: <sup>b</sup> «¿Quién es éste que hasta perdona los pecados?» |
| <u>Jesús</u> 50 <sup>a</sup> Pero él dijo a la mujer | <u>Causa del cambio de estado de la Mujer</u> 50 <sup>b</sup> «Tu fe te ha salvado. <sup>c</sup> Vete en paz.»   | <u>Fariseo y comensales</u>  |

De acuerdo con el cuadro anterior, se encuentran dos mensajes básicos: las acciones de la Mujer y la narración de la parábola; un emisor, Jesús; y dos receptores privilegiados, Simón y los comensales. Aunque las acciones de lavado y unción de los pies de Jesús son realizados por la Mujer, es un mensaje que sólo Jesús puede dotar de *significado*, pues el texto deja entrever que hay un esfuerzo de Él porque el Fariseo comprenda con precisión su sentido. Así, esas acciones que pudieran generar suspicacia, debido a las percepciones asociadas con el banquete en la época de Jesús, tal como ya se expuso, son de nuevo recitadas por Jesús una a una. Al parafrasear lo que el narrador ya había descrito con precisión, lo hace en el marco de una analogía con los protocolos que un anfitrión debe observar. Cada uno de los gestos es *explicado* a Simón. Por lo tanto, *la mujer fue capaz de cubrir las carencias que el evento de comensalidad demandaba en relación con las atenciones que debe ser sujeto el invitado principal*, máxime cuando Él tenía el estatus de Profeta, al momento de ingresar a la casa del Fariseo.

Igual que en la *interpretación* que Jesús hace de la unción de sus pies, Jesús le pide a Simón, como al lector actual, que saque sus propias conclusiones de la parábola, para cerciorarse de que su deducción es acertada, aunque la pregunta que formula no presente riesgos de ambigüedad (42<sup>c</sup> *¿Quién de ellos le amará más?*). De allí que la respuesta de Simón necesite de la validación del *Maestro*: «*Has juzgado bien*». De esta manera se cumple con la función de διδάσκαλος que ha reconocido Simón en Jesús, pues para este fariseo la identidad de Profeta ya no es posible de mantener a esta altura del relato. Este efecto en Simón, de un necesario cambio de perspectiva, forma parte de la estrategia narrativa de Lucas, de acuerdo con Aletti, al emplear las narraciones parabólicas: “*La parábola, llevando al oyente a otro mundo, le permite desprenderse de sus ideas*

*preconcebidas, abandonar sus ataduras, juzgar sanamente, libremente*”<sup>207</sup>. Simón ha descubierto una relación entre amor, deuda y perdón, pues quien tenía una deuda superior (quinientos denarios) amará más al acreedor: 43<sup>b</sup> «*Supongo que aquel a quien perdonó más*». Igual hoy las parábolas son útiles para generar *conflicto cognitivo*, en la medida en que esas narraciones suelen proponer un mundo de valores distinto al que reina en los diversos entornos sociales.

En síntesis, se advierte que si bien los gestos de la mujer son el contenido más extenso, pues se presenta en dos oportunidades, y que además induce al relato parabólico, es la *interpretación* de Jesús sobre tales acciones y sobre la parábola, lo que configura el mensaje central, mientras que el destinatario fundamental es Simón, y en segundo lugar los comensales, pero también se extiende a los oyentes contemporáneos. El Nazareno, al releer los gestos de la Mujer deja en claro que con ellos se configuró el protocolo de acogida. Y que además, el móvil de tales acciones fue el amor de ella. Ella acogió a Jesús y fue perdonada por él. El lector puede actualizar ese mensaje de los protocolos de la hospitalidad en medio de un ambiente y un sistema educativo al que le es más fácil promover los logros personales que la solidaridad.

## 2.6 Sobre el autor implícito

A continuación se esboza un perfil hipotético del autor implícito, teniendo como referencia el estudio de la perícopa realizado hasta aquí:

El autor, al parecer, es competente en el uso de dos tradiciones: la hebraica y la helénica. La primera se deduce por el uso de la parábola, mientras que la segunda por el empleo del género simposio. De otra parte, los detalles de la descripción de las acciones de la Mujer, así como el cambio de denominación empleado para los protagonistas (Fariseo→ Simón; Jesús→ Maestro); el encadenamiento del recurso de la parábola dentro del género simposio, sobre el cual se estructura la trama; el uso del monólogo; la creación de un narrador que se presenta como imparcial; la inclusión de los comensales como personaje colectivo que ambienta el escenario, demuestra la pericia del autor en la confección del texto, a partir de dos materiales provenientes de la tradición oral.

De otra parte, al comparar otras cenas del mismo evangelista es posible sugerir que la relación *simposio-parábola* parece ser una estrategia narrativa del autor, pues se encuentra en la cena del publicano Leví (5, 36 *Les dijo también una parábola*), y en la cena en sábado en casa de uno de los jefes de los fariseos (14, 7b *les dijo una parábola*). Asimismo, en la comida en la casa de otro fariseo, vuelve aparecer el motivo del protocolo como una dimensión importante, aunque sea esta vez es Jesús quien lo trasgreda (11, 38 *Pero el fariseo se quedó admirado viendo que [Jesús] había omitido las abluciones antes de comer*). En síntesis, es un autor que demuestra una habilidad en la escritura y en el diseño

---

<sup>207</sup> Jean-Nöel Aletti, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 134.

de estrategias narrativas que evidencia su alto nivel de formación intelectual, y del conocimiento de distintas tradiciones y géneros literarios.

## 2.7 Sobre el lector implícito

La propuesta de la imagen hipotética del lector implícito es la siguiente:

El género simposio, propio de la tradición greco-romana, sugiere un *lector sensible* a los protocolos y a las dimensiones éticas que entran en juego en esos espacios sociales, es decir, que el texto puede ser comprendido por un oyente que no pertenece a la tradición judía. De otra parte, la inclusión del género parábola, y la presentación de Simón como un judío que, en líneas generales se presenta afable con el Nazareno, pues “le rogó” que compartiera con él la comida, y lo llamó Maestro, y la aceptación de la Mujer en el espacio de su casa, aunque fuera pecadora, implica una apertura del fariseo, lo cual puede sugerir que también el texto busca un lector implícito de tradición judía, quizás helenizado.

Asimismo, la acción transformadora, como la parte más extensa de la perícopa, como quedó demostrado en la aplicación del esquema quinario de Marguerat, puede sugerir la presentación de un nuevo paradigma. Al emplear el doble recurso de parábola y escena de banquete, sugiere una audiencia a la cual era necesario que se le repitiera y se le enfatizara la asociación entre *amor, deudas y perdón*, debido a lo inédito del vínculo. El perdón aparecería así como una acción que la concede el “acreedor” por voluntad propia; que la redención de los pecados ya no se alcanzaría exclusivamente por méritos propios, sino que también entraría en juego la generosidad de Dios. Esto sugiere que el *Sitz im Leben* sería primordialmente el contexto catequético.

De otra parte, tradicionalmente la estructura de quiasmo se ha vinculado con el estilo de la retórica hebrea, en donde lo que aparece en el centro de las estructuras es asumido como indicio de su sentido principal<sup>208</sup>. Así, la narración parabólica al estar ubicada en el centro del texto, reafirma que el mensaje estaba dirigido a comunidades en donde había oídos de tradición hebrea, pero la explicitación de su mensaje indica también otro tipo de público ajena a esa herencia para la cual era necesario explicitar la enseñanza. Asimismo, el uso de estructuras concéntricas sugieren comunidades en cuyos procesos de pensamiento prevalecen los patrones del discurso oral<sup>209</sup>, lo que no sólo era un patrimonio semita, tal como lo advierte la antropóloga Mary Douglas:

Ring composition is found all over the world, not just in a few places stemming from the Middle East, so it is a worldwide method of writing. It is a construction of parallelisms that must open a theme, develop it and round it off by bringing the

---

<sup>208</sup> David Heath, *Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse, Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages, Faculty of Arts and Social Sciences Department of Ancient Studies (South Africa: University of Stellenbosch: 2011), 65.*

<sup>209</sup> Heath, “*Chiastic Structures in Hebrews*”, 100.

conclusion back to the beginning. It sounds simple, but ... is extremely difficult for Westerners to recognize<sup>210</sup>.

En este sentido, uno de los aspectos que pueden pasar desapercibidos, para comprender la racionalidad de las comunidades receptoras, es que ellas *escuchaban* el texto; se les narraban en contextos de asamblea, situación que se extendió hasta el Renacimiento<sup>211</sup>, de allí que este tipo de narraciones tenían la misión de *preparar al auditorio* para encontrar las claves del mensaje: “*The original audience was mentally prepared to tune into the clues and process those clues*”<sup>212</sup>, lo que a su vez facilitaba el proceso de memorización. En otras palabras, las formas de comprensión del lector implícito permitían que él encontrara las claves del relato al momento de escucharlo. Así la posible primacía de la parábola le permitía tener la elección de identificarse con uno de esos personajes anónimos. Y a esa dimensión de la relación deuda/perdón explícita en la narración parabólica le sigue, en ese mismo centro de la estructura, la pregunta del amor, lo que permite entonces que los oyentes retengan no un elemento binario sino la triada *deudas-perdon-agape*.

---

<sup>210</sup> Mary Douglas, *Thinking in Circles: an Essay in Ring Composition* (USA: Yale University Press, 2007), x. Disponible en google.books

<sup>211</sup> Antonio Blanch, “El estatuto literario de un texto religioso”, *Revista de Ciencias de las Religiones IV*, (2001): 13

<sup>212</sup> Heath, “*Chiastic Structures in Hebrews*”, 102

### Tercera parte. Conclusiones (Teología y Hermenéutica)

A continuación se enuncian las conclusiones del trabajo, las cuales están conformadas por doce elementos teológicos que emergen de la perícopa, una vez realizado el análisis diacrónico y sincrónico del texto, así como por la hermenéutica que se desprende de tales elementos.

#### 3.1 Elementos teológicos emergentes de la perícopa

El uso de una perspectiva fundada en el pluralismo metodológico, que en este caso se concretó en el empleo de la perspectiva diacrónica como sincrónica, además de las aproximaciones desde las Ciencias Sociales, crea las garantías para abordar el trabajo teológico, dado que “*Una teología de la Biblia, hoy por hoy, no debe cerrarse a un método en particular, pues corre el peligro de absolutizarlo y minimizar el contenido revelado en la Biblia*”<sup>213</sup>. Esta dimensión metodológica tiene tal relevancia que se encuentra en discusiones sobre la Teología bíblica. Bonora, por ejemplo, considera que “*La «crisis» de la teología bíblica... requiere, pues, un repensamiento del problema del método antes incluso que de sus contenidos*”<sup>214</sup>. Realizadas estas aclaraciones se presentarán entonces algunos elementos teológicos que emergen de la perícopa, sin por ello asumir que se agota en ellos, lo cual sirve a su vez como paso previo para la labor hermenéutica.

3.1.1 *Agapé y perdón*. Inicia la perícopa con un invitado a cenar (36<sup>a</sup> Un fariseo le rogó que comiera con él), del cual se presumía que era profeta [Jesús] (39<sup>c</sup> Si éste fuera profeta); después se incorpora “otro” personaje (37<sup>a</sup> Había en la ciudad una mujer pecadora pública) que, a pesar de no haber sido convidado entra, lo cual permite reconocer que hay un espacio de apertura para otros que no son esperados (38<sup>a</sup> y poniéndose detrás, <sup>b</sup> a los pies de él). El texto presenta asimismo un íntimo vínculo entre las acciones de la Mujer, fruto de su *agapé* (47<sup>b</sup> porque ha mostrado mucho amor), y el *perdón* de sus pecados (47<sup>a</sup> Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados), lo que es enfatizado en la parábola. La Mujer unge los pies de Jesús, y así establece una *relación* con Él, mientras que la *relación* del fariseo con el Nazareno se *trunca* porque Simón privilegió su atención a la *norma*, enjuició a su invitado y se distanció de Él. En otras palabras, el *agapé*, que no requiere necesariamente de proclamación verbal pero que implica acciones de acogida, aparece como un camino propicio para alcanzar *perdón*, lo cual pone de manifiesto la íntima relación entre misericordia y amor, a tal punto que la primera “*tiene la forma interior del amor*, que en el Nuevo Testamento se llama *agapé*”<sup>215</sup>. De igual forma, como ya se ha advertido, comprueba la Tesis de Bruce Malina, según la cual en las sociedades

<sup>213</sup> Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, Facultad de Teología, *Proyecto “Maestría en Teología de la Biblia”*. (Sin publicar. Bogotá, 2010), 46.

<sup>214</sup> Antonio Bonora, “Teología del AT: orientaciones actuales”, en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, director Pietro Rossano, 1829-1834 ( Madrid: Ediciones Paulinas, 1990), 1827.

<sup>215</sup> Juan Pablo II, Papa, *Dives in Misericordia* (Colombia: Ediciones Paulinas, 1980), 39-40

mediterráneas que se construyen sobre el sentido del honor, es más importante el *hacer* que el *decir*.

3.1.2 *Cercanía*. El narrador se refiere al anfitrión como uno de los fariseos (36<sup>a</sup> Un fariseo le rogó que comiera con él), mientras que Jesús le llama por su nombre propio, Simón (40<sup>b</sup> Simón, tengo algo que decirte). Esta actitud denota la cercanía, la individualización y particularización que hace Jesús, y la intimidad que se logra al compartirse la comida. Esto es aún más evidente en el caso de la Mujer, pues legitima la cercanía de ella, lo que se evidencia en el uso de la preposición *παρὰ* y del adverbio *ὀπίσω*, tal como se mencionó en la sección 2.4.5. Ella se puso junto, detrás de los pies de Él. Aún más, se dejó tocar (ἄπτω) por ella aun sabiendo las implicaciones de esa cercanía, pues quedaba contaminado por la impureza de la Mujer.

3.1.3 *Libertad*. El carácter de *intrusa*, como antítesis de invitada, implica que su presencia en la comida no es movida por la obligación o por la ley, sino por la *voluntad*, a tal punto que con este rol de “clandestina” asume el riesgo potencial de ser rechazada. Aprovecha la oportunidad para merecer el perdón (48<sup>b</sup> Tus pecados quedan perdonados). Por lo tanto, no es sólo osadía o ímpetu sino la búsqueda del restablecimiento de su libertad: “*El tema explícito de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, es la paradoja de que la libertad permanentemente responsable está esclavizada... Sólo la gracia divina libera a la libertad.*”<sup>216</sup>.

3.1.4 *La labor de enseñar*. En la tradición judía de la época existían “*dos maneras de recibir una doctrina o contenido religioso, a saber, acogéndolas (παραλαμβάνω) como tradición (παράδοσις) en un contexto cultural, o bien enseñándolas (διδάσκειν) en la escuela*”<sup>217</sup>. Jesús narra la parábola en el marco de un diálogo que le propone al Fariseo (*Simón tengo algo que decirte*), y después describe uno a uno los gestos de la Mujer. En ambos casos, como ya se advirtió, Jesús es un rabino que transmite la *interpretación* adecuada (40<sup>b</sup> Simón, tengo algo que decirte). No deja cabos sueltos. Jesús se va revelando poco a poco como *Maestro* (40<sup>d</sup> Di, maestro) a lo largo de la perícopa (*Jesús*→*Profeta*→*Maestro*). Se asegura de que la *novedad* sea comprendida, desanclando al auditorio de interpretaciones convencionales, en especial, en el caso de los gestos de la Mujer que podrían ser leídos como insinuaciones de carácter erótico (44<sup>f</sup> Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas / 46<sup>b</sup> Ella ha ungido mis pies con perfume). Así, el banquete aparece como un escenario propicio para cuestionar formas estereotipadas y convencionales de interpretar la vida. De ésta manera, la comida también se torna escuela; su finalidad va más allá que la sola ingestión de alimentos.

3.1.5 *Presencia y permanencia de Jesucristo*. La perícopa cierra con la escena de la Mujer en la cual Jesús le dice a ella *Vete en paz* (v. 50<sup>c</sup>). Ella que ha entrado de manera furtiva,

<sup>216</sup> Karl Rahner, “Culpa-Responsabilidad-Castigo”, en *Escritos de Teología*. Vol. VI (Madrid: Taurus, 1969), 237.

<sup>217</sup> Gustavo Baena, *Fenomenología de la Revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica* (Estella, (Navarra), España: Editorial Verbo Divino 2011), 605.

que estuvo en *presencia* de Jesús, ahora puede retirarse tranquila porque ha sido sanada, restaurada de la carga de sus pecados. Es significativo que no se diga nada explícito de a dónde va Jesús; no hay nada que haga sospechar o presumir una eventual salida. Él como invitado permanece por más tiempo en la casa de Simón. Al parecer se instala en ese espacio del judío.

3.1.6 *Espacio de inclusión*. Las acciones de Jesús cuestionan los principios éticos que se manifiestan en el banquete bajo la forma de protocolos. Uno de ellos es la capacidad de la comensalidad como escenario de inclusión, pues la *entrometida*, gracias a la intervención del Nazareno, se convirtió en *ejemplo* de conducta; alguien capaz de enseñar con su propia conducta (46<sup>a</sup> No ungiste mi cabeza con aceite / <sup>b</sup> Ella ha ungido mis pies con perfume). El uso de la preposición *év*, como se mostró en el acápite 2.4.5, muestra a Jesús en un espacio físico que permite el acceso, en contraposición a los espacios internos del Judío y de los comensales.

3.1.7 *Confrontación interna*. El monólogo del fariseo, como ya se ilustró, es un cuadro en donde al lector se le hace testigo de una situación de *crisis interna*, de dilema ético: la observación de los códigos de pureza (39<sup>d</sup> sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando). Así, el texto propone los espacios de comensalidad como lugares que interrogan, a la luz del banquete como escuela, las creencias arraigadas en el mundo interno. Es un espacio para el *conflicto cognitivo*, que debe erigirse como ineludible, ya que “*Ningún hombre puede eludir las preguntas fundamentales: ¿qué debo hacer?, ¿cómo puedo discernir el bien del mal?*”<sup>218</sup>

3.1.8 *Belleza*. La narración de Lucas posee una singular belleza: la delicadeza en el procedimiento narrativo, la elegancia de los gestos, la combinación de lágrimas, cabellos y perfume (38<sup>d</sup> y con sus lágrimas le mojaba los pies, <sup>e</sup> y con los cabellos de su cabeza se los secaba; <sup>f</sup> besaba sus pies <sup>g</sup> y los ungía con el perfume) dibujan un espacio vital de gran riqueza estética. También realza la belleza interna de la intrusa, su donosura y gracia. Así, compartir la comida además de ser espacio para la reflexión, también lo es para experimentar lo bello, pues dota al escenario de un entorno enriquecido y vivaz, de una vitalidad que ayuda a que se constituya en un espacio *relacional* capaz de confrontar a cada uno de los comensales. La importancia de esta dimensión, a nivel teológico, encuentra profundos anclajes en los planteamientos de Hans Urs Von Balthasar<sup>219</sup>.

3.1.9 *Espacio de fe*. La sentencia del personaje Jesús a la Mujer: *Tu fe te ha salvado* (v. 50<sup>b</sup>), propone la comensalidad como espacio donde se encuentra y experimenta la salvación, es decir, un lugar soteriológico. La Mujer aunque no musitó palabra, amó y encontró una respuesta favorable a la elocuencia de sus gestos: el perdón a sus pecados. Así, las acciones de los comensales y el lenguaje no verbal de la comida se valida como una posibilidad de *comunicar la fe y el amor*, para obtener la condonación de las faltas, gracias

<sup>218</sup> Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n. 2. Disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html)

<sup>219</sup> Hans Balthasar, *Gloria, una estética teológica 7 v* (Madrid: Encuentro, 1985).

a “la novedad que aporta la fe. El creyente es transformado por el Amor, al que se abre por la fe”<sup>220</sup>

3.1.10 *Restauración interior.* El *Vete en paz* (v. 50<sup>e</sup>) sugiere la restauración de la vida interior de la Mujer, comunica una nueva experiencia interna alcanzada por ella. La envolvente vivacidad de la ocasión festiva del banquete coadyuva, con su escenografía, a la eficacia de la intervención de Jesús, dado que “el que es objeto de misericordia no se siente humillado, sino como hallado de nuevo y «revalorizado»”<sup>221</sup>, por lo cual este escenario del banquete ayuda a dar fuerza a la alegría que se experimenta cuando alguien ha sido restaurado en su dignidad.

3.1.11 *Espacio relacional.* El texto evidencia que el Judío es descuidado: olvidó y fue superficial al momento de asumir su papel como anfitrión (44<sup>e</sup> y no me diste agua para los pies; 45<sup>a</sup> No me diste el beso; 46<sup>a</sup> No ungió mi cabeza con aceite), pero la novedosa e inesperada conducta de la Mujer subsanó (44<sup>f</sup> Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas), como lo reconoce Jesús, esa ligereza de Simón. La profundidad de su actitud y de sus acciones, demostró que ella actuó con hondura. Así, no es suficiente con desempeñar el rol de anfitrión, con garantizar la parafernalia del banquete, lo determinante son las *relaciones de acogida y la profundidad* de vínculo que se establezcan entre los asistentes, mediados por la presencia de Jesús.

3.1.12 *Acogida.* Restringiéndose al análisis del texto estudiado, Simón no aparece como personaje odioso. Al contrario, hay cierta apertura. Aunque existe una tendencia a asociar los fariseos a villanos, por lo menos en la perícopa estudiada no ha sido así. Su conflicto interno es lícito y honesto, al igual que en el caso de los demás comensales. No tendría por qué ser de otra forma. Aquí se sigue la línea de reflexión de Ratzinger cuando se refiere al relato del buen samaritano. Hablando del Levita y el Sacerdote que no acuden al auxilio de un hombre maltrecho en el camino de Jericó a Jerusalén -que de seguro genera la indignación de buena parte de los lectores- afirma que “No es que necesariamente fueran personas insensibles; tal vez tuvieron miedo e intentaban llegar lo antes posible a la ciudad; quizás no eran muy diestros y no sabían qué hacer para ayudar, teniendo en cuenta, además, que al parecer no había mucho que hacer”<sup>222</sup>. Hablar de que el texto invita a abrazar el espacio de comensalidad como espacio de inclusión y de apertura, mientras se descalifica la forma de pensar del fariseo y de los comensales, fruto de su tradición étnico-religiosa, sería un contrasentido.

De otra parte, hasta comienzos del siglo XX esta perícopa fue fuente de disputa teológica. La perspectiva católica empleaba el texto para sustentar la necesidad de un arrepentimiento genuino con el fin de obtener el perdón de los pecados, mientras que la tradición protestante

---

<sup>220</sup> Francisco, Papa, *Lumen Fidei*, n. 21. 2013. Disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_sp.html)

<sup>221</sup> Juan Pablo II, Papa, “*Dives in Misericordia*”, 40.

<sup>222</sup> Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazareth* (Colombia: Planeta, 2007), 237.

veía una narración ejemplar que demostraba que ese perdón era fruto de la fe<sup>223</sup>. Sin embargo, los elementos teológicos que emergieron en este estudio no legitiman el esfuerzo humano, ya fuera del Fariseo, la mujer o los comensales, como el aspecto central, sino que el acento está en el protagonismo de Jesús, evidente en la narración a partir de los verbos de movimiento que están asociados con Él y no con el anfitrión formal (Simón), tal como ya se evidenció en este documento. En este sentido es Jesús quien toma la iniciativa de volverse hacia la Mujer (στραφείς) para otorgarle, en un acto de misericordia, el perdón de sus pecados. Cuando le informa a Simón que la Mujer es perdonada, y también cuando se lo dice a ella de manera directa, el verbo está en voz pasiva, lo que quiere decir que ella es sujeto de Su acción.

Asimismo, *ella no buscó estar frente a Jesús*, tal como lo denota la preposición παρά (al lado de) y el adverbio ὀπίσω (detrás), no buscó con su astucia ser vista. Esta postura da fuerza narrativa y enfatiza la iniciativa del Nazareno de volverse a ella (v. 44 στραφείς) y el tono imperativo con que la despide πορεύου εἰς εἰρήνην. Así se dibuja con mayor claridad la dimensión central del perdón ofrecido y dado por Dios a través de Jesús, su misericordia, mostrando que “*Son infinitas la prontitud y la fuerza del perdón ... No hay pecado humano que prevalezca por encima de esta fuerza y ni siquiera que la limite*”<sup>224</sup>.

### 3.2 Hermenéutica de Lucas 7, 36-50

Al llegar a este punto, es importante comenzar a dialogar con esta narración del tercer evangelista desde la condición vital del lector actual, con sus condiciones histórico-culturales concretas. Conversación que lleva a la confrontación entre los dos mundos de valores, el del texto y el del lector contemporáneo “*El mundo del texto, pues es un mundo, entra necesariamente en conflicto con el mundo real, para «rehacerlo», ya lo confirme o lo niegue*”<sup>225</sup>. La importancia de ese mundo, o *cosa* del texto como la llama Ricoeur, es que “*Este mundo es el que, en última instancia, forma y transforma según su intención el ser-sí mismo del lector*”<sup>226</sup>. Esta transformación que se promete en el encuentro entre el texto y el lector, es posible porque el documento permanece abierto a la multiplicidad de situaciones vitales de quienes lo estudian. En síntesis, el horizonte epistemológico que guía esta actualización de la narración lucana, se adscribe al planteamiento de Ricoeur según la cual, “*la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse*”<sup>227</sup>. Esa nueva comprensión del espacio de la comensalidad es la que se presenta enseguida.

<sup>223</sup> Mendoça, *A construção de Jesus*, 86.

<sup>224</sup> Juan Pablo II, Papa, “*Dives in Misericordia*”, 80.

<sup>225</sup> Paul Ricoeur, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Anàlisi*, 25 (2000): 195.

<sup>226</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 117

<sup>227</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 141.

El escenario de la comensalidad que presenta el tercer evangelista es un espacio donde dos de los personajes, Jesús y la Mujer, son presentados bajo una *relación* que implica el agapé. La Mujer, completamente ajena a la celebración, ha entrado en él en calidad de intrusa. Sin embargo, subsanó el “descuido” del fariseo, gracias a la “complicidad” del Nazareno. De esta manera Jesús promovió su *inclusión*: estigmatizada por ser pecadora, salió perdonada y siendo un modelo de acción. Su *agapé* hacia Jesús debilitó los órdenes de la exclusión, pues “*el agapé traspasa todo tipo de orden político*”<sup>228</sup>. Por tanto, el rol de anfitrión, que puede derivar en privilegio y poder, cede ante los gestos de acogida y hospitalidad de la Mujer, fruto del agapé.

Pero el *agapé* no puede responder a la obligación, a la constrictión, sino que necesita de la plena disposición de la libertad, es decir, de la decisión y de la autonomía. La Mujer no necesitaba o estaba obligada a ir a la casa del fariseo, pues no estaba invitada. Ella *acudió* porque supo que Jesús estaba allí, y experimento su apertura. Fue Jesús entonces quien transforma el espacio del banquete en un escenario para el encuentro de aquellos que de otra forma no podrían concurrir en el mismo lugar, perfora fronteras sociales y establece así la comensalidad como un espacio de *cercanía*, un *espacio relacional* que promueve la comunicación; terreno ideal para que los comensales *tejan vínculos*, no a través de sus percepciones o de sus valoraciones, que suelen ser proclives a la exclusión, sino alrededor de las narraciones y sentencias de Jesús.

De otra parte, la parábola en el espacio central de la perícopa, indica que la Palabra que cuestiona al Ser, al mundo y a la vida es un ingrediente fundamental de los espacios de comensalidad. La *enseñanza* que se realiza en torno a la comida ayuda a la reflexión existencial, ya que son cuestionamientos que, como se evidencia en el monólogo del fariseo y de los comensales, va más allá de lo ordinario y obvio, alcanzando la *confrontación interna*, interrogando el mundo de valores de los asistentes, como la inédita relación *deuda- amor-perdón*. Todo debe ocurrir entonces en la dimensión más profunda del ser humano. Así, el texto menciona que el perdón de los pecados se experimenta como un cambio de estado interno, dado que se restauró la dignidad de la Mujer, lo que le permite gozar de sosiego y tranquilidad: *Vete en paz* (v. 50<sup>c</sup>).

Asimismo, en el ambiente festivo del banquete es posible que, además de la conversación, del diálogo o de la disputa, tenga cabida el *histrionismo*, el *gesto* y el *ademán* como código de gran fuerza comunicativa. La elocuencia de los gestos de la Mujer fue tal que no dejó duda en Jesús de sus afecciones internas. Y esto es posible dado que la posibilidad de mentir en la dimensión paraverbal es sumamente difícil, al contrario de lo que sucede en el universo de las palabras<sup>229</sup>. Aquí se revela entonces que la comensalidad, en su dimensión ricamente paraverbal, ofrece posibilidades de comunicación asertiva, disminuyendo así las posibilidades de dar mensajes encubiertos, encriptados o solapados que funden relaciones insanas.

<sup>228</sup> Ratzinger, *Jesús de Nazaret* (Colombia: Planeta, 2007), 239.

<sup>229</sup> Cf. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente* (Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1988), 166-169.

## Bibliografía Citada

Aguirre, Rafael. “La mesa compartida”. *Revista Latinoamericana de Teología* 12, 35 (1995): 141-159 .

Aguirre, Rafael. *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. España: Editorial Sal Terrae, 1994.

Alanati, Leonardo. “El *Shabat* – Múltiples interpretaciones de una misma revelación”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 40 (2001), <http://www.claiweb.org/ribla/ribla40/el%20shabat.html>

Aletti, Jean-Noel, *Vocabulario razonado de la exegesis bíblica: los términos, las aproximaciones, los autores*. Navarra: Verbo Divino, 2007.

Aletti, Jean-Nöel, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Arce, Viviana. “La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808-1821”. *Revista de Ciencias Sociales. Universidad ICESI*, 9 (2012): 273-308.

Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación. Teología de la Biblia y Hermenéutica*. (Estella, (Navarra), España: Editorial Verbo Divino 2011.

Balaguer, Vicente. “Sentido literal y sentido teológico de la Sagrada Escritura”. *Scripta Theologica* 36, 2 (2004): 509-563.

Balthasar, Hans. *Gloria, una estética teológica* 7 v. Madrid: Encuentro, 1985.

Balz, Horst; Schneider Gerhard (eds). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Vol 2*. Salamanca: Editorial Sígueme, 2002-2005.

Bart- Efrat, Shimon. *El arte de la narrativa en la Biblia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

Barrios, Hernando; Jaime, Eduardo y Camelo, Miguel. “De la Teología de la Biblia a las Teologías de la Biblia”. *Cuestiones Teológicas* 37, 87 ( 2010): 51-81.

Barrios, Hernando. *La eucaristía de la biblia. Sacrificio, banquete, presencia. Del Primer al Segundo Testamento*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2010

Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen, 1988.

Beristan, Carlos Martín. *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Barcelona: Icaria, 1999.

Blanch, Antonio. “El estatuto literario de un texto religioso”. *Revista de Ciencias de las Religiones IV*, (2001): 11-19.

Bonora, Antonio. “Alianza” en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, director Pietro Rossano, 44-60. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Bonora, Antonio. “Teología del AT: orientaciones actuales” en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, director Pietro Rossano, 1829-1834. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990.

Bovon, François. *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento. Tomo I, cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Brueggemann, Walter. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio, disputa, defensa*, Salamanca, España: Ediciones Sígueme, 2007.

Calduch-Benages, Nuria. *El perfume del evangelio de Jesús se encuentra con las mujeres*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.

Calduch-Benages, Nuria. “La mujer del perfume”, en *Relectura de Lucas*, ed. Isabel Gómez-Acebo, 55-82. España: Desclée De Brouwer, 1998.

Camelo, Miguel. “La curación del funcionario Real en Juan 4, 43-54: estudio exegético teológico desde el Pluralismo Metodológico”. *Universitas Alphoniana*, 17 (2010): 101-125.

Camelo, Miguel. “«Padre... y ¿dónde está el cordero para el holocausto?» Una aproximación Literaria a la Aquedá en Génesis 22,1-19”, *Franciscanum* 53, 155 (2011): 99-126

Camelo, Miguel. *Si te dejas lavar tendrás parte conmigo. Lavatorio en el contexto de la Pasión: signo soteriológico de comunión y seguimiento en el diálogo de Juan 13, 6- 11, Tesina de Licencia*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2006.

Cavedo, Romeo, “Corporeidad”, en *Nuevo diccionario de teología bíblica*, dir. Pietro Rossano, 335-351. Madrid: Ediciones Paulinas, 1990

Consejo Nacional de Política Económica Social República de Colombia Departamento Nacional de Planeación. “Documento CONPES Social 113. Política Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (PSAN)”, [http://www.google.com.co/?gws\\_rd=cr#fp=f2efbb6abd8c92a8&q=CONPES+Social+113](http://www.google.com.co/?gws_rd=cr#fp=f2efbb6abd8c92a8&q=CONPES+Social+113)

Contreras, Jesús (Compilador). *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Alfaomega Grupo Editorial, México.

Corley, Kathleen. *Maranatha. Ritos funerarios de las mujeres y los orígenes del cristianismo*. Estella, España: Verbo Divino, 2011.

Cosgrove, Charles. “A woman’s unbound hair in the Greco-Roman World, with the special reference to the story of the “sinful woman” in Luke 7: 36-50”. *Journal of Biblical Literature* 124, 4 (2005): 675-692.

Craver, Kylie. “A sinner and Pharisee: Challenge at Simon’s table in Luke 7, 36-50”, *Pacifica*, 34 (2011): 247-266.

Childs, Brevard. *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011

De León, Juan. *Levítico. Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén*. España: Desclée De Brouwer, 2006.

Dibelus, Marti. *La historia de las formas evangélicas*. Valencia: Edicep, 1984, orig. 1933

Dillman, Rainer. Consideraciones en torno a la pragmática. En: Mora, C; Grilli, M; Dillman, R. *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, 59-74. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1999.

Downing, Gerald. ““Honor” among exegetes”. *Catholic Biblical Quarterly* 61, 1 (1999): 53-73.

Drake, Alfonso. *Hablar, hacer, causar: la teoría de los actos de habla de J.L. Austin*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

Duby, George. *Leonor de Aquitania y María Magdalena*. Madrid: Alianza Cien, 1996.

Egger, Wilhem. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1990.

Ferrer, Luis, *El malestar del bienestar*. Cátedra Jorge Juan. Ciclo de conferencias. Curso 2006-2007. Universidad da Coruña, 2008, <http://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/9025>

Fitzmyer, Joseph, *El evangelio según San Lucas I. Introducción general*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986).

Fitzmyer, Joseph, *El evangelio según San Lucas II. Traducción y comentario capítulos 1-8, 21*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Fornari, Isabelle. *La escucha del huésped (Lucas, 10, 38-42): la hospitalidad en el horizonte de la comunicación* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995).

Francisco, Papa, *Lumen Fidei*, n. 21. 2013. Disponible en [http://www.vatican.va/holy\\_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/francesco/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei_sp.html)

Gabler, Johann Philipp. *Una disertación sobre la adecuada distinción entre teología dogmática y teología bíblica y los objetivos específicos de cada una*. Discurso pronunciado el 30 de marzo de 1787 como parte del trabajo inaugural del Professor Ordinarius de Teología en la Alma Altorfina.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999.

Gallardo, María. “El simposio romano”. *Cuadernos de Filología Clásica*, 7 (1974): 91-144.

García, Amador-Ángel. *Introducción al griego bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.

García, Santiago, *Evangelio de Lucas. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*. España: Desclée de Brouwer, 2012.

Heath, David. *Chiastic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse, Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages*, Faculty of Arts and Social Sciences-Department of Ancient Studies. South Africa: University of Stellenbosch: 2011.

Horga, Luz Marina. “María Magdalena, la «apóstola apostolorum»”. En *El culto a los santos. Cofradías, devoción, fiestas y arte*, ed. Francisco Javier Campos, 613-636. España: Ediciones Esculiarenses, 2008.

Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.

Jeremías, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

Johnson, Luke, *The gospel of Luke*. USA: The Liturgical Press, 1991.

Juan Pablo II, Papa. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Madrid: Librería del Seminario, 1996

Juan Pablo II, Papa. *Dives in Misericordia*. Colombia: Ediciones Paulinas, 1980

Karris, Robert. *Eating your Way Through Luke's Gospel*. Minnesota: Liturgical Press, 2006. Disponible en google.books  
<http://books.google.com.co/books?id=eKlj4PEuhIsC&printsec=frontcover&dq=Karris+luke&hl=es&sa=X&ei=6MY0UsvXM4bq9ASWo4HQDg&ved=0CDEQ6AEwAA#v=onepage&q=death&f=false>

Keener, Craig. *Comentario del contexto cultural de la Biblia: Nuevo Testamento. El trasfondo cultural de cada versículo del Nuevo Testamento*. Colombia: Editorial Mundo Hispano, 2005.

Kloppenborg, John. *Q el evangelio desconocido*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005

Kselman, John. “Crítica Moderna del Nuevo Testamento”. En: *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo III*, editado por Raymond Brown; Joseph Fitzmyer, y Roland Murphy, pp. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Laverdiere, Eugene. *Comer en el Reino de Dios. Los orígenes de la Eucaristía en el evangelio de Lucas*. Santander, España: Sal Terrae 2002

Lemá, Andrés. “Kant y la Biblia” En Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía, Universidad de Murcia. No. 18 (1999): 155-162.

Lohfink, Gerhard. *Ahora entiendo la Biblia. Crítica de las formas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1982.

Machen, Gresham. *Griego del Nuevo Testamento*. Miami: Editorial Vida, 2003.

Malina, Bruce. *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. España: Editorial Verbo Divino, 1995

Marguerat, Daniel. “L'exégèse biblique a l'heure du lecteur”, [http://www2.unil.ch/rrenab/attachments/File/marguerat\\_exegeese.pdf](http://www2.unil.ch/rrenab/attachments/File/marguerat_exegeese.pdf)

Marguerat, Daniel; Bourquin, Yvan, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander, España: Sal Terrae, 2000.

Marshall, Ian, *The gospel of Luke. A commentary on the greek text*. (Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Mena, Maricel. Jaime, Luis y Camelo, Miguel. *Panorama bíblico latinoamericano. Aproximación desde lo femenino y la negritud*. Bogotá: Fundación Universitaria San Alfonso, 2010

Mendoça, José. *A construção de Jesus. Uma leitura Narrativa de Lc 7, 36-50*. Lisboa: Assirio & Alvim, Universidade Católica Portuguesa, 2004.

Meynet, Roland. *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*. Bologna: EDB, 2003

Navarro, Mercedes, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8*. Navarra, España: Verbo Divino, 1999.

Nestle, Alan. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Gesamtherstellung C.H. beck, Nördlingen, 2001.

Neudecker, Reinhard. "Rabbinic literature and the gospels. The case of the antithesis of love for one's enemies". En *Biblical exegesis in progress Old and New Testament*, editado por Jean-Noël Aletti, 263-297. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009

Nolland, John. *Word Biblical Commentary, Volume 35a: Luke 1:1-9:20*. USA: Word Books, 1989.

Noratto, José. "El lugar de la Biblia en el pontificado de Juan Pablo II". *Theologica Xaveriana*. 145 (2003): 29-38

Ossandon, Juan. *Los sentidos de la Escritura. Aproximación a una definición teológica del sentido literal. Extracto tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2009

Paquette, Sylvie. *Les femmes disciples dans l'évangile de Luc. Critique de la rédaction. Thèse du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.) en Études bibliques*. Montréal: Université de Montréal, 2008.

Pesce, Mauro; Destro, Adriana. "La Lavanda dei piedi di Gv. 13,1-20, il *Romanzo di Esopo* e i *Saturnalia* di Macrobio". *Biblica* 80, 2 (1999): 240 – 249.

Pikaza, Javier. "Teología de Lucas". En: *Teología de los evangelios de Jesús*, editado por Javier Pikaza, y Francisco De La Calle, 256-271. Salamanca: Editorial Sigueme, 1980.

PROFAMILIA, Instituto Nacional de Salud, Bienestar Familiar y Ministerio de la Protección Social. *Encuesta Nacional de la Situación Nutricional en Colombia ENSIN – 2010*. Bogotá, PROFAMILIA, 2011.

Piñero, Antonio. *El Nuevo Testamento, introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. Córdoba: El Almendro, 1995.

Rahner, Karl, "Culpa-Responsabilidad-Castigo". En *Escritos de Teología. Vol. VI*, editado por Karl Rahner, 233-255. Madrid: Taurus, 1969.

Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazareth*. Colombia: Planeta, 2007.

Rengstorff, Karl. "Didaskalos". En: *Theological Dictionary of the New Testament Vol II*, editado por Gerhard Kittel, 151-155. Grand Rapids Michigan: William B Eerdmans Publishing Company, 1987.

Reyes, George. "El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias". *Teología y cultura* 5, 3 (2006): 1-13.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006).

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Ricoeur, Paul. "Narratividad, fenomenología y hermenéutica". *Anàlisi*, 25 (2000): 189-207

Ricoeur, Paul, "Listening to the parables of Jesus". En *The philosophy of Paul Ricoeur. An anthology of his work*, editado por Charles Reagan & David Stewart, 239-245. Boston: Beacon Press, 1978.

Ricoeur, Paul. "Bosquejo de conclusión". En *Exégesis y hermenéutica*, editado por Xavier Leon-Dufour, 225-234. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Rivas, Luis. "La interpretación de la exégesis en la reflexión teológica". *Teología* 84, 2 (2004): 117-134

Robinson, James; Hoffmann, Paul; Kloppenborg, John (eds) *El documento Q en griego y en español. Con paralelos del evangelio de Tomás*. Salamanca, España: Sígueme, 2002.

Rooy, Sidney. "El Uso de la Biblia a Través de la Historia de la Iglesia". *Revista de Historia de la Iglesia en América Latina*- 1(2012), <http://publicaciones.isedet.edu.ar/ojs/index.php/rhial/article/viewFile/490/499> (Consultada en febrero 20, 2013)

Sanders, Ed Parish. *Il Giudaismo*. Brescia: Morcelliana, 1999.

Sellew, Philip. "Interior monologue as a narrative device in the parables of Luke". *Journal of Biblical Literature* 111, 2 (1992): 239-253.

Siciliani, José María. "Análisis narrativo pragmático de la pasión de Jesús según San Juan". *Revista Actualidades Pedagógicas*, 50(2007): 81-99.

Ska, Jean- Louis, Sonnet, Jean-Pierre y Wénin, André. *Análisis narrativo de los relatos del Antiguo Testamento*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.

Smith, Dennis. *Del Simposio a la Eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

Stenger, Werner. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona: Herder, 1990.

Stuhlmüller, Carroll. “Evangelio según san Lucas”. En *Comentario Bíblico San Jerónimo. Tomo III*, editado por Raymond Brown; Joseph Fitzmyer, y Roland Murphy, 296-420. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

Theissen, Gerd, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2002.

Trevijano, Ramon. *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Navarra: Verbo Divino, 2001.

Triana, Yecid. *Exégesis diacrónica de la Biblia: método histórico-crítico*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, 2012.

Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, Facultad de Teología. *Proyecto “Maestría en Teología de la Biblia”*. Sin publicar. Bogotá, 2010.

Vidal, Senén. *El document Q. Los primeros dichos de Jesús*. Santander, España: Sal Terrae, 2011.

Warren, William. *The textual relationship of p4, p45 y p75 in the gospel of Luke. Thesis Doctor of Theology*. New Orleans: New Orleans Baptist Theological Seminary, 1983.

Weinrich, Harald. *Estructura y función de los tiempos del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

Willy, J y Bok, L. “El Sabbat en el mundo judío”. En *Religiones: sus conceptos fundamentales*, editado por François Houtart, 3-41. México: Siglo XXI, 2002

ANEXO  
ANÁLISIS MORFOLÓGICO

|                 |   |
|-----------------|---|
| <b>36</b> Ἡρώτα | Verbo ἐρωτᾶν, voz activa imperfecto, 3ª persona singular / Pedir                            |
| δέ              | Conjunción / Pero, ahora, y   |
| τις             | Pronombre indefinido, nominativo, singular, masculino / uno, cualquiera                     |
| αὐτὸν           | Pronombre personal, Nominativo Singular Masculino   |
| τῶν             | Artículo / Masculino/ Plural/ Genitivo  |
| Φαρισαίων       | Sustantivo / Masculino/ Plural/ Genitivo / Fariseos   |
| ἵνα             | Conjunción / Eso, así que   |
| φάγη            | Verbo ἐσθίω, aoristo, voz activa, subjuntivo, 3ª persona singular / que comiera             |
| μετ'            | Preposición / Con   |
| αὐτοῦ,          | Pronombre personal, genitivo, singular, masculino, 3ª persona                               |
| καὶ             | Conjunción / y  |
| εἰσελθὼν        | Verbo εἰσελεύσομαι, aoristo, voz activa, nominativo, singular, masculino / habiendo entrado |
| εἰς             | Preposición / en, indica movimiento, punto alcanzado (tiempo-espacio)                       |
| τὸν             | Artículo, acusativo, singular, masculino  |
| οἴκον           | Sustantivo, acusativo, singular, masculino / Casa   |
| τοῦ             | Artículo, genitivo, singular, masculino   |
| Φαρισαίου       | Sustantivo, acusativo, singular, masculino / Fariseo  |
| κατεκλίθη.      | Verbo κατακλίνω aoristo, voz pasiva, indicativo, 3ª persona singular / se reclinó           |
| <b>37</b> καὶ   | Conjunción / y  |
| ἰδοῦ            | Verbo ἰδοῦ, aoristo, voz activa, imperativo, 2ª persona singular / Vio                      |

|               |  |
|---------------|--|
| γυνή          | Sustantivo, nominativo, singular, femenino / mujer   |
| ἥτις          | Pronombre relativo, nominativo, singular, femenino / Quien                                       |
| ἦν            | Verbo εἰμί, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / era                        |
| ἐν            | Preposición / en   |
| τῇ            | Artículo, dativo, singular, femenino   |
| πόλει         | Sustantivo, dativo, singular, femenino / Ciudad  |
| ἀμαρτωλός,    | Adjetivo, nominativo, singular, femenino / pecadora  |
| καὶ           | Conjunción / y   |
| ἐπιγνοῦσα     | Verbo ἐπιγινώσκω, aoristo, voz activa, participio, nominativo, singular, femenino / darse cuenta |
| ὅτι           | Conjunción / que   |
| κατάκειται    | Verbo κατάκειμαι, presente, voz media, 3ª persona singular / reclina                             |
| ἐν            | Preposición / en   |
| τῇ            | Artículo, dativo, singular, masculino  |
| οἰκίᾳ         | Sustantivo, dativo, singular, masculino / casa   |
| τοῦ           | Artículo, genitivo, singular, masculino  |
| Φαρισαίου,    | Sustantivo, genitivo, singular, masculino / fariseo  |
| κομίσασα      | Verbo κομίζω, aoristo, voz activa, participio, nominativo, singular, femenino / traído           |
| ἀλάβαστρον    | Sustantivo, acusativo, singular, neutro / alabastro  |
| μύρου         | Sustantivo, genitivo, singular, neutro / perfume   |
| <b>38</b> καὶ | Conjunción / y   |
| στᾶσα         | Verbo ἵστημι, aoristo, voz activa, participio, nominativo, singular, femenino / colocó           |

|           |   |
|-----------|---|
| ὀπίσω     | Adverbio / detrás   |
| παρὰ      | Preposición / al lado, junto  |
| τοὺς.     | Artículo, acusativo, plural, masculino / a los  |
| πόδας     | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies   |
| αὐτοῦ     | Pronombre personal, genitivo, singular, masculino                                       |
| κλαίουσα  | Verbo κλαίω, presente , voz activa, participio, nominativo, singular, femenino / llorar |
| τοῖς      | Artículo, dativo, plural, neutro  |
| δάκρυσιν  | Sustantivo, dativo, plural, neutro / lágrimas   |
| ἤρξατο    | Verbo ἄρχω, aoristo, voz media, indicativo, 3ª persona singular / comenzó               |
| βρέχειν   | Verbo βρέχω, presente, voz activa, infinitivo / humedecer, mojar                        |
| τοὺς      | Artículo, acusativo, plural, masculino / a los  |
| πόδας     | Sustantivo, acusativo, plural, masculino /  |
| αὐτοῦ     | Pronombre, genitivo, singular, masculino  |
| καὶ       | Conjunción / y  |
| ταῖς      | Artículo, dativo, plural, femenino  |
| θριξίν    | Sustantivo, dativo, plural, femenino / cabellos   |
| τῆς       | Artículo, genitivo, singular, femenino  |
| κεφαλῆς   | Sustantivo, genitivo, singular, femenino / cabeza                                       |
| αὐτῆς     | Pronombre, genitivo, singular, femenino   |
| ἐξέμασσεν | Verbo ἐκμάσσω, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / secando        |
| καὶ       | Conjunción / y  |

|                |  |
|----------------|--|
| κατεφίλει      | Verbo καταφιλέω, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / besaba      |
| τούς           | Artículo, acusativo, plural, masculino   |
| πόδας          | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies  |
| αὐτοῦ          | Pronombre, genitivo, singular, masculino   |
| καὶ            | Conjunción / y   |
| ἤλειφεν        | Verbo ἀλείφω, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / ungió          |
| τῷ             | Artículo, dativo, singular, neutro   |
| μύρω           | Sustantivo, dativo, singular, neutro / perfume   |
| <b>39</b> ἰδὼν | Verbo ὁράω, aoristo, voz activa, participio, nominativo, singular, masculino / vio     |
| δὲ             | Conjunción / pero, ahora   |
| ὁ              | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| Φαρισαῖος      | Sustantivo, nominativo, singular, masculino / fariseo                                  |
| ὁ              | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| καλέσας        | Verbo καλέω, aoristo, voz activa, participio, nominativo, singular, masculino / invitó |
| αὐτὸν          | Pronombre, acusativo, singular, masculino  |
| εἶπεν          | Verbo aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / Dijo, respondió           |
| ἐν             | Preposición / en   |
| ἑαυτῷ          | Pronombre, dativo, singular, masculino / él mismo                                      |
| λέγων·         | Verbo λέγω presente, voz activa, participio, nominativo, singular, masculino/decía     |

|               |   |
|---------------|---|
| οὗτος         | Pronombre, nominativo, singular, masculino  |
| εἰ            | Condicional / si  |
| ἦν            | Verbo εἰμί, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / fuera               |
| προφήτης,     | Sustantivo, nominativo, singular, masculino / profeta                                     |
| ἐγίνωσκεν     | Verbo γινώσκω, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / sabría           |
| ἄν            | Partícula que denota suposición   |
| τίς           | Partícula interrogativa, nominativo, singular, masculino / quién                          |
| καὶ           | Conjunción / y  |
| ποταπή        | Adjetivo, nominativo, singular, femenino / qué clase                                      |
| ἡ             | Artículo, nominativo, singular, femenino  |
| γυνή          | Sustantivo, nominativo, singular, femenino / mujer  |
| ἥτις          | Pronombre relativo, nominativo, singular, femenino / quien                                |
| ἄπτεται       | Verbo ἄπτω, presente, voz media, indicativo, 3ª persona singular / tocado                 |
| αὐτοῦ,        | Pronombre, genitivo, singular, masculino  |
| ὅτι           | Conjunción  |
| ἁμαρτωλός     | Adjetivo, nominativo, singular, femenino / pecadora                                       |
| ἔστιν.        | Verbo εἰμί, presente, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / es                    |
| <b>40</b> καὶ | Conjunción / y  |
| ἀποκριθεὶς    | Verbo ἀποκριθήσομαι aoristo, voz pasiva, participio, nominativo, singular, masculino / es |
| ὁ             | Artículo, nominativo, singular, masculino   |
| Ἰησοῦς        | Sustantivo, nominativo, singular, masculino / Jesús                                       |

|               |  |
|---------------|--|
| εἶπεν         | Verbo λέγω. aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / dijo, respondió |
| πρὸς          | Preposición / hacia  |
| αὐτόν·        | Pronombre, acusativo, singular, masculino / a él                                   |
| Σίμων,        | Sustantivo, vocativo, singular, masculino / Simón                                  |
| ἔχω           | Verbo ἔχω, presente, voz activa, indicativo, 1ª persona singular / tengo           |
| σοί           | Pronombre, dativo, singular / a ti   |
| τι            | Pronombre, acusativo, singular, masculino / algo                                   |
| εἰπεῖν.       | Verbo λέγω, aoristo, voz activa, infinitivo / decir                                |
| ὁ             | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| δέ·           | Conjunción / pero, ahora   |
| διδάσκαλε,    | Sustantivo, vocativo, singular, masculino / maestro                                |
| εἰπέ,         | Verbo λέγω aoristo, voz activa, imperativo, 2ª persona singular / habla            |
| φησίν.        | Verbo φημί, presente, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / responde       |
| <b>41</b> δύο | Adjetivo, nominativo, plural, masculino / dos                                      |
| χρεοφειλέται  | Sustantivo, nominativo, plural, masculino / deudores                               |
| ἦσαν          | Verbo εἰμί, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona plural / habría         |
| δανιστῆ       | Sustantivo, dativo, singular, masculino / prestamista                              |
| τινι·         | Pronombre indefinido, dativo, singular, masculino / cierto, alguien                |
| ὁ             | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| εἷς           | Adjetivo, nominativo, singular, masculino / uno                                    |
| ὄφειλεν       | Verbo ὀφείλω, imperfecto, voz activa, indicativo 3ª persona singular / debía       |

|                      |  |
|----------------------|--|
| δηνάρια              | Sustantivo, acusativo, plural, neutro / denarios   |
| πεντακόσια,          | Adjetivo, , acusativo, plural, neutro / quinientos   |
| ὁ                    | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| δὲ                   | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| ἕτερος               | Adjetivo, nominativo, singular, masculino / otro   |
| πεντήκοντα.          | Adjetivo, , acusativo, plural, neutro / cincuenta  |
| <b>42</b> μὴ         | Partícula negativa   |
| ἔχόντων              | Verbo ἔχω, presente, voz activa, participio, genitivo, plural, masculino / tenía                 |
| αὐτῶν                | Pronombre, genitivo, plural, masculino   |
| ἀποδοῦναι            | Verbo ἀποδίδωμι, aoristo, voz activa, infinitivo / pagar   |
| ἀμφοτέροις           | Adjetivo, dativo, plural, masculino / ambos  |
| ἐχαρίσατο.           | Verbo χαρίζομαι, aoristo, voz media, 3ª persona singular / perdonó                               |
| τίς                  | Pronombre, indicativo, nominativo, singular, masculino / quién                                   |
| οὖν                  | Conjunción / así que, entonces   |
| αὐτῶν                | Pronombre, genitivo, plural, masculino   |
| πλεῖον               | Adjetivo, acusativo, singular, neutro / más  |
| ἀγαπήσει             | Verbo ἀγαπάω, futuro, voz activa, indicativo , 3ª persona singular / amará                       |
| αὐτόν;               | Pronombre, acusativo, singular, masculino  |
| <b>43</b> ἀποκριθεὶς | Verbo ἀποκριθήσομαι aoristo, voz pasiva, participio, nominativo, singular, masculino / respondió |
| Σίμων                | Sustantivo, nominativo, singular, masculino / Simón  |
| εἶπεν·               | Verbo λέγω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / dijo                          |

|               |  |
|---------------|--|
| ὑπολαμβάνω    | Verbo ὑπολαμβάνω, presente, voz activa, indicativo, 1ª persona singular / supongo        |
| ὅτι           | Conjunción / que   |
| ὃ             | Pronombre relativo, dativo, singular, masculino / aquel                                  |
| τὸ            | Artículo, acusativo, singular, neutro  |
| πλεῖον        | Adjetivo, acusativo, singular, neutro / más  |
| ἐχαρίσατο.    | Verbo χαρίζομαι, aoristo, voz media, indicativo, 3ª persona singular / perdonó           |
| ὁ             | Artículo, nominativo, singular, masculino  |
| δὲ            | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| εἶπεν         | Verbo λέγω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / dijo                  |
| αὐτῷ·         | Pronombre, dativo, singular, masculino   |
| ὀρθῶς         | Adverbio / correcto  |
| ἔκρινας.      | Verbo κρίνω, aoristo, voz activa, indicativo, 2ª persona singular / juzgaste             |
| <b>44</b> καὶ | Conjunción / y   |
| στραφεῖς      | Verbo στρέφω, aoristo, voz pasiva, participio, nominativo, sing, masculino / Volviéndose |
| πρὸς          | Preposición / hacia  |
| τὴν           | Artículo, acusativo, singular, femenino  |
| γυναῖκα       | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / mujer  |
| τῷ            | Artículo, dativo, singular, masculino  |
| Σίμωνι        | Sustantivo, dativo, singular, masculino / mujer  |
| ἔφη·          | Verbo φημί, imperfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / decía              |

|          |  |
|----------|--|
| βλέπεις  | Verbo βλέπω, presente, voz activa, indicativo, 2ª persona singular / verla     |
| ταύτην   | Demostrativo, acusativo, singular, femenino / Esta                             |
| τήν      | Artículo, acusativo, singular, femenino  |
| γυναῖκα; | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / mujer                              |
| εἰσῆλθόν | Verbo εἰσέρχομαι, aoristo, voz activa, indicativo, 1ª persona singular / entré |
| σου      | Pronombre, genitivo singular   |
| εἰς      | Preposición / a, hacia   |
| τήν      | Artículo, acusativo, singular, femenino  |
| οἰκίαν,  | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / casa                               |
| ὔδωρ     | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / agua                               |
| μοι      | Pronombre, dativo, singular / mío  |
| ἐπὶ      | Preposición / sobre  |
| πόδας    | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies                                |
| οὐκ      | Partícula negativa   |
| ἔδωκας·  | Verbo δίδωμι, aoristo, voz activa, indicativo, 2ª persona singular / diste     |
| αὕτη     | Pronombre, nominativo, singular, femenino                                      |
| δὲ       | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| τοῖς     | Artículo, dativo, plural, neutro   |
| δάκρυσιν | Sustantivo, dativo, plural, neutro / lágrimas                                  |
| ἔβρεξέν  | Verbo βρέχω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / humedeció  |
| μου      | Pronombre posesivo, genitivo, singular / mis                                   |
| τοὺς     | Artículo, acusativo, plural, masculino   |

|             |  |
|-------------|--|
| πόδας       | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies  |
| καὶ         | Conjunción / y   |
| ταῖς        | Artículo, dativo, plural, femenino   |
| θριξίν      | Sustantivo, dativo, plural, femenino / cabellos  |
| αὐτῆς       | Pronombre, genitivo, singular, femenino  |
| ἔξέμαξεν.   | Verbo ἐκμάσσω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / limpió                         |
| 45 φίλημά   | Sustantivo, acusativo, singular, neutro / besó   |
| μοι         | Pronombre, dativo, singular  |
| οὐκ         | Partícula negativa   |
| ἔδωκας·     | Verbo δίδωμι, aoristo, voz activa, indicativo, 2ª persona singular / diste                           |
| αὕτη        | Pronombre, nominativo, singular, femenino  |
| δὲ          | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| ἀφ’         | Preposición / desde  |
| ἧς          | Pronombre relativo /   |
| εἰσῆλθον    | Verbo εἰσέρχομαι, aoristo, voz activa, indicativo, 1ª persona singular / vine                        |
| οὐ          | Partícula negativa   |
| διέλιπεν    | Verbo διαλείπω, voz activa, aoristo, indicativo, 3ª persona singular / cesó                          |
| καταφιλοῦσά | Verbo καταφιλέω, presente, voz activa, participio, nominativo, singular, femenino / besar con fervor |
| μου         | Pronombre, genitivo, singular  |
| τοὺς        | Artículo, acusativo, plural, masculino   |
| πόδας.      | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies  |

|          |   |
|----------|---|
| 46 ἐλαίῳ | Sustantivo, dativo, singular, neutro / aceite de oliva                                    |
| τὴν      | Artículo, acusativo, singular, femenino   |
| κεφαλῆν  | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / cabeza  |
| μου      | Pronombre posesivo, genitivo, singular / mi   |
| οὐκ      | Partícula negativa  |
| ἤλειψας· | Verbo ἀλείφω, aoristo, voz activa, indicativo, 2ª persona singular / ungiste              |
| αὕτη     | Pronombre, nominativo, singular, femenino   |
| δὲ       | Conjunción / Pero, ahora, y   |
| μύρω     | Sustantivo, dativo, singular, neutro / perfume  |
| ἤλειψεν  | Verbo ἀλείφω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / ungió               |
| τοὺς     | Artículo, acusativo, plural, masculino  |
| πόδας    | Sustantivo, acusativo, plural, masculino / pies   |
| μου.     | Pronombre posesivo, genitivo, singular / mi   |
| 47 οὗ    | Pronombre relativo, genitivo, singular, neutro / esto, esta                               |
| χάριν    | Adverbio / a causa de   |
| λέγω     | Verbo λέγω, presente, voz activa, indicativo, 1ª persona, singular / digo                 |
| σοι,     | Pronombre, dativo, singular   |
| ἀφέωνται | Verbo ἀφίημι, perfecto, voz pasiva, indicativo, 3ª persona singular / han sido perdonados |
| αἱ       | Artículo, nominativo, plural, femenino  |
| ἁμαρτίαι | Sustantivo, nominativo, plural, femenino / pecados  |
| αὐτῆς    | Pronombre, genitivo, singular, femenino   |

|                 |  |
|-----------------|--|
| αἱ              | Artículo, nominativo, plural, femenino   |
| πολλαί,         | Adjetivo, nominativo, plural, femenino / muchos                                    |
| ὅτι             | Conjunción / por , para, porque  |
| ἠγάπησεν        | Verbo ἀγαπάω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / amó          |
| πολύ·           | Adjetivo, acusativo, singular, neutro / mucho                                      |
| ὃν              | Pronombre relativo, dativo, singular, masculino / a quien                          |
| δὲ              | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| ὀλίγον          | Adjetivo, acusativo, singular, neutro / poco                                       |
| ἀφίεται,        | Verbo ἀφίημι, presente, voz pasiva, indicativo, 3ª persona singular / perdonados   |
| ὀλίγον          | Adjetivo, acusativo, singular, neutro / poco                                       |
| ἀγαπᾷ.          | Verbo ἀγαπάω, presente, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / ama         |
| <b>48</b> εἶπεν | Verbo λέγω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / dijo           |
| δὲ              | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| αὐτῇ·           | Pronombre, dativo, singular, femenino  |
| ἀφέωνταιί       | Verbo ἀφίημι, perfecto, voz pasiva, indicativo, 3ª persona plural / son perdonados |
| σου             | Pronombre, genitivo, singular /  |
| αἱ              | Artículo, neutro, plural, femenino   |
| ἁμαρτία.        | Sustantivo, nominativo, plural, femenino / pecados                                 |
| <b>49</b> καὶ   | Conjunción / y   |
| ἤρξαντο         | Verbo ἄρχω, aoristo, voz media, indicativo, 3ª persona plural / comenzaron         |
| οἱ              | Artículo, nominativo, plural, masculino  |

|                |  |
|----------------|--|
| συνανακείμενοι | Verbo συνανάκειμαι, presente, voz media, participio, nominativo, plural, masculino / entre ellos |
| λέγειν         | Verbo λέγω, presente, voz activa, infinitivo / decir   |
| ἐν             | Preposición / en   |
| ἐαυτοῖς·       | Pronombre, dativo, plural, masculino   |
| τίς            | Pronombre indefinido interrogativo, nom, singular, masculino / ¿Quién?                           |
| οὗτός          | Pronombre, nominativo, singular, masculino   |
| ἐστιν          | Verbo Presente, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / es                                |
| ὃς             | Pronombre relativo, nominativo, singular, masculino / quien                                      |
| καί            | Conjunción / y   |
| ἁμαρτίας       | Sustantivo, acusativo, plural, femenino / pecados  |
| ἀφίησιν;       | Verbo ἀφίημι, presente, voz activa, indicativo, 3ª persona, singular / dijo                      |
| 50 εἶπεν       | Verbo λέγω, aoristo, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / dijo                          |
| δὲ             | Conjunción / Pero, ahora, y  |
| πρὸς           | Preposición / hacia  |
| τὴν            | Artículo, acusativo, singular, femenino  |
| γυναῖκα·       | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / mujer  |
| ἡ              | Artículo, nominativo, singular, femenino   |
| πίστις         | Sustantivo, nominativo, singular, femenino / fe  |
| σου            | Pronombre, genitivo, singular  |
| σέσωκέν        | Verbo σώζω, perfecto, voz activa, indicativo, 3ª persona singular / ha salvado                   |
| σε·            | Pronombre, acusativo, singular /   |
| πορεύου        | Verbo πορεύομαι presente, voz media, imperativo, 2ª persona singular /                           |

|          |   |
|----------|---|
|          | Vete  |
| εις      | Preposición / en                                |
| ειρήνην. | Sustantivo, acusativo, singular, femenino / paz |