



## El ciego anónimo y el ἀρχιτελώνης Zaqueo: análisis de la textura narrativa y sensorial-estética de Lucas 18,35-19,10\*

Carlos Olivares<sup>a</sup>

Universidade Adventista de São Paulo (UNASP-EC),  
Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-9019-1231>

RECIBIDO: 14-02-19. APROBADO: 27-05-19

**RESUMEN:** En el Evangelio de Lucas acontecen dos eventos en los que Jesús participa. En el primero, un mendigo ciego y anónimo clama por ayuda. En el segundo, un ἀρχιτελώνης llamado Zaqueo tiene la intención de ver a Jesús. Entre los dos eventos existen paralelos y diferencias literarias. Tales similitudes y contrastes están estructurados en relación con los sentidos, contextos espaciales y actitudes verbales. Un análisis de la textura narrativa y sensorial-estética permite establecer dichos conceptos, revelando a dos personajes que en términos narrativos comparten el hecho de encontrarse con el Jesús de Lucas.

**PALABRAS CLAVE:** Evangelio de Lucas; criticismo narrativo; criticismo socio-retórico; textura narrativa; textura sensorial-estética.

*The Nameless Blind and the ἀρχιτελώνης Zacchaeus: An Analysis of the Narrative and Sensory Aesthetic Texture of Luke 18,35-19,10*

**ABSTRACT:** Luke's Gospel presents two events, and Jesus participates in both. In the first one, a blind unnamed beggar asks for help. In the second one, an ἀρχιτελώνης called Zacchaeus intends to see Jesus. There are literary parallels and differences between the two events. These similitudes and contrasts are structured with regard to human senses, spatial contexts and verbal attitudes. An analysis of the narrative and sensory-aesthetic texture allows to pose such concepts, revealing two characters who—in narrative terms—share the fact of meeting the Jesus of Luke.

**KEY WORDS:** The Gospel of Luke; Narrative Criticism; Socio-Rhetorical Criticism; Narrative Texture; Sensory-Aesthetic Texture.

**CÓMO CITAR:**

Olivares, Carlos. "El ciego anónimo y el ἀρχιτελώνης Zaqueo: análisis de la textura narrativa y sensorial-estética de Lucas 18,35-19,10". *Theologica Xaveriana* (2020): 1-30. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.cazat>

\* Artículo de investigación

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [carlos.olivares@unasp.edu.br](mailto:carlos.olivares@unasp.edu.br)

## Introducción

En Lc 18,35-19-10 aparecen dos personajes que son presentados de manera consecutiva y que interactúan con Jesús en esferas narrativas distintas. El primero, un ciego anónimo, está sentado junto al camino y pide a Jesús tener misericordia de él (Lc 18, 35-43). El segundo, un hombre llamado Zaqueo, al cual Lucas denomina ἀρχιτελώνης, está sobre un árbol cuando Jesús le solicita hospedarse en su casa (19,1-10). La oposición narrativa que existe en la descripción de uno y otro, así como el encuentro positivo que los dos tienen con Jesús, ha sido notada más de una vez por algunos autores<sup>1</sup>. De este modo, el estudio literario de ambos personajes como unidad narrativa compacta no es algo inédito<sup>2</sup>.

Este artículo, empero, ofrece una perspectiva de lectura alternativa, al centrarse en la forma como Lucas estructura los dos relatos en función de los sentidos humanos (oír, ver), acciones físicas espaciales (sentarse, subir, bajar, pararse) y ciertas pautas de comunicación que están presentes entre ambas figuras (gritar, hablar, silencio). El trabajo de Jaldemir Vitório presenta una lectura semejante, centrándose en el sentido de la vista y en correlaciones referenciales de espacio (arriba, abajo), y enlazando tangencialmente la historia del ciego anónimo con un Zaqueo que no logra ver a Jesús<sup>3</sup>. El presente artículo, con todo, incluye otros sentidos, y plantea un contraste narrativo entre las disposiciones físicas del cuerpo, así como entre lo audible y lo imperceptible.

<sup>1</sup> Paul, “La guérison de l’aveugle (des aveugles) de Jéricho”, 55-59; Hamm, “Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke”, 463-465, 475-476; O’Toole, “The Literary Form of Luke 19: 1-10”, 112; Vitório, “‘E procurava ver quem era Jesus...’ Análise do sentido teológico de ‘ver’ em Lc 19,1-10”, 22; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1222; Bock, *Luke*, 1513.

<sup>2</sup> Esto no significa, sin embargo, que la temática mencionada sea un tema recurrente en los estudios lucanos. Una revisión de la literatura lucana muestra que el énfasis mayor en los estudios de Lucas está en contrastar a Zaqueo con el hombre prominente y rico que Lucas describe unos versículos antes (Gérard, “Les riches dans la communauté lucanienne”, 86-102; Hobbie, “Luke 19:1-10”, 289; O’Hanlon, “The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic”, 11; Green, *The Gospel of Luke*, 666-667; Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol. 1: *The Gospel according to Luke*, 121-123; Phillips, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts*, 161-173). La literatura también acentúa la preocupación de los exégetas por determinar el grado de edición que el texto marcano sufrió a manos de Lucas (Brookins, “Luke’s Use of Mark as Παράφρασις: Its Effects on Characterization in the ‘Healing of Blind Bartimaeus’ Pericope [Mark 10.46-52/Luke 18.35-43]”, 70-89; Porter, “‘In the Vicinity of Jericho’: Luke 18:35 in the Light of Its Synoptic Parallels”, 91-104), quien, a diferencia de Marcos, en donde el ciego se llama Bartimeo, Lucas lo transforma en un individuo anónimo e incluye, inmediatamente después de esta perícopa, el episodio de Zaqueo (Lc 18,35-19,10; ver a Mc 10,46-52).

<sup>3</sup> Vitório, “‘E procurava ver quem era Jesus...’ Análise do sentido teológico de ‘ver’ em Lc 19,1-10”, 9-26; ver también a Vitório, “Querer ver Jesus e deixar-se ver por Jesus. Quem somos: Zaqueo ou Herodes?”, 285-304.

En términos metodológicos, el artículo construye sus argumentos a partir de las premisas de las texturas narrativa y sensorial-estética, las cuales son parte del análisis de la crítica socio-retórica propuesta por Vernon Robbins. En el apartado que sigue se explica el derrotero teórico de estas lecturas; y una vez que la metodología haya sido claramente determinada, el artículo explora cómo el retrato de estos dos personajes evidencia un contraste basado en los elementos propuestos. Finalmente, ofrece una lectura conjunta, paralela y de contraste, la cual se basa en la evidencia expuesta en los apartados previos.

## Textura narrativa y sensorial-estética

El criticismo socio-retórico propone examinar un texto usando diferentes lentes metodológicos<sup>4</sup>. La base teórica del método supone que un escrito simula un tejido o tapiz cuya urdimbre contiene intrincados modelos literarios, sociales y culturales, todos ellos unidos en base a una matriz única<sup>5</sup>. La misión del intérprete consiste en explorar las diferentes texturas que dan forma al texto para, de este modo, descubrir la trama que subyace en él. En este sentido, el intérprete tiene la misión de descubrir los patrones repetitivos que emergen del estudio y conectarlos, con el fin de dar sentido al motivo argumental e ideológico que el texto expone<sup>6</sup>.

Las cinco texturas que conforman el criticismo socio-retórico son las siguientes: textura interna (*innertexture*); intertextura (*intertexture*); textura social y cultural (*social and cultural texture*); textura ideológica (*ideological texture*); y textura sagrada (*sacred texture*)<sup>7</sup>. Este trabajo explora elementos específicos de la primera, la textura interna, la cual se enfoca en el lenguaje y su cometido como medio de comunicación o persuasión dentro de los límites del texto en estudio<sup>8</sup>.

La elección de esta primera textura, en desmedro de las restantes, se basa en la libertad que el propio criticismo socio-retórico otorga al intérprete, al autorizarlo a encauzar un estudio embrionario que abrirá espacios para la inclusión posterior de las restantes<sup>9</sup>. El mismo Vernon Robbins, entre otros, lleva a cabo este ejercicio,

<sup>4</sup> Robbins, "Social-Scientific Criticism and Literary Studies", 274-829; Culpepper, "Mapping the Textures of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism", 71-77; Van Eck, "Socio-Rhetorical Interpretation: Theoretical Points of Departure", 593-611.

<sup>5</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 2-3; Robbins, "Socio-Rhetorical Interpretation", 192-219.

<sup>6</sup> Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*, 46.

<sup>7</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 7-8.

<sup>8</sup> Gowler, "Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception", 195.

<sup>9</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 5.

proponiendo las bases iniciales para interpretar un texto desde un estrato socio-retórico en particular<sup>10</sup>.

En el plano de la textura interna, el criticismo socio-retórico plantea la existencia de seis tejidos, también denominados texturas. Su examen permite descubrir el significado de elementos lingüísticos presentes en un texto, examinándolos en función de su encadenamiento semántico y narrativo<sup>11</sup>. Este artículo se enfocará en solo dos de ellos<sup>12</sup>. La razón por la cual se escoge únicamente las dos texturas nombradas se apoya nuevamente en la libertad que el criticismo socio-retórico le concede al intérprete, lo cual permitiría establecer ideas iniciales que posteriormente serían complementadas y ampliadas a partir de los tejidos restantes<sup>13</sup>.

Robbins, por ejemplo, examina la textura sensorial-estética del samaritano compasivo de Lc 10, para revelar patrones literarios particulares, y deja de lado los otros tejidos que comprenden la conformación de la textura interna<sup>14</sup>. Al proceder de esta manera, Robbins y otros intérpretes buscan establecer parámetros elementales desde los cuales continuar construyendo significados y revelando tramas literarias. El propósito de este artículo va precisamente en esa dirección embrionaria.

El primer tejido al que este trabajo alude comprende la textura narrativa, la cual estructura las distintas voces a través de las cuales el texto construye una narración. Con base en elementos tomados del criticismo narrativo, la textura narrativa examina

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, a Robbins, “The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the Gospel of Mark”, 11-44. Algunos intérpretes, como Robbins, también han examinado textos únicamente desde la perspectiva de la intertextura (*intertexture*). Ver, por ejemplo, a Bloomquist, “The Intertexture of Lukan Apocalyptic Discourse”, 45-68; De Silva, “The Rhetorical Functions of Intertexture in Revelation 14:14-16:21”, 215-242. Otros autores, por su parte, han examinado documentos usando las tres primeras texturas (textura interna [*innertexture*], intertextura [*intertexture*], y textura social y cultural [*social and cultural texture*]), soslayando las dos restantes (textura ideológica [*ideological texture*] y textura sagrada [*sacred texture*]). Ver a Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23”, 1-35; Olivares, *The (Im)polite Jesus: An Analysis of Jesus’ Verbal Rudeness in Matthew’s Gospel*, 27-33.

<sup>11</sup> Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*, 46.

<sup>12</sup> Los otros son: textura repetitiva, progresiva, de la apertura-centro-final, y argumentativa (Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 8-29).

<sup>13</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 7-8; Culpepper, “Mapping the Textures of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism”, 73.

<sup>14</sup> Robbins, “The Sensory-Aesthetic Texture of the Compassionate Samaritan Parable in Luke 10”, 247-264. Ver también a Robbins, “Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation”, 27-65, donde él usa la textura argumentativa al analizar Mateo 23, entre otros pasajes, y deja pendiente el estudio de otros tejidos. Combrink, “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23”, 1-35, continua con el trabajo de Robbins, y examina las texturas que faltaban.

sincrónicamente textos<sup>15</sup>, asumiendo su forma final de composición<sup>16</sup>. Metodológicamente, el criticismo narrativo distingue entre historia y discurso<sup>17</sup>. El primero configura cómo la descripción de los escenarios, eventos y personajes del relato dan vida al argumento. El segundo observa la forma como algunos patrones formales son usados al momento de exponer la historia<sup>18</sup>.

Este artículo se centra en descubrir mecanismos comparativos y de oposición narrativa<sup>19</sup>, estableciendo patrones literarios en la presentación de la historia y del discurso. Al mismo tiempo, cimenta sus argumentos examinando la caracterización de los personajes en el texto lucano, al prestar atención a las acciones realizadas por ellos en el relato<sup>20</sup>.

En concordancia con la textura sensorial-estética, la cual será desarrollada en breve, la caracterización llevada a cabo se centra en notar aspectos espaciales en la conformación de la historia, y en el desenvolvimiento de pautas de comunicación. El área espacial tiene relación con los movimientos ejecutados (subir, bajar, sentarse), así como con los planos desde las cuales estos son hechos (vertical, horizontal). Las pautas de comunicación describen los rasgos del lenguaje, exponiendo el tono de la voz, y patrones de interpelación y diálogo.

Al contar la historia, el criticismo narrativo, y por ende la textura narrativa, considera que el narrador y el lector de un texto son constructos literarios cuya identidad en teoría surge del texto en cuestión<sup>21</sup>. El narrador guía al lector en el desarrollo de la historia<sup>22</sup>. El lector, por su parte, quien hipotéticamente tiene competencia lingüística<sup>23</sup>, determina su rol en la interpretación del texto a partir de los detalles narrativos sugeridos por el narrador<sup>24</sup>. A partir de lo expresado, este artículo articula ideas y conceptos tomando como punto de referencia un narrador y lector lucano.

<sup>15</sup> Merenlahti y Hakola, "Reconceiving Narrative Criticism", 18.

<sup>16</sup> Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, 39.

<sup>17</sup> Marguerat y Bourquin, *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*, 20-21.

<sup>18</sup> Powell, "Literary Approaches and the Gospel of Matthew", 47.

<sup>19</sup> Powell, *What is Narrative Criticism?*, 32-34.

<sup>20</sup> Brown, *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples*, 49-54.

<sup>21</sup> Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, 147-151.

<sup>22</sup> Marguerat y Bourquin, *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*, 10.

<sup>23</sup> Fish, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, 48-49; Powell, "Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows", 31-51.

<sup>24</sup> Powell, *What is Narrative Criticism?*, 19-21; Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, 23.

La textura sensorial-estética, la segunda estrategia metodológica empleada, plantea que en el tejido de un texto existen, o son evocados, grupos variados de sentidos<sup>25</sup>. El presente trabajo se enfoca en dos: la vista y el oído. La lectura de ambos sentidos engloba extender su rango de acción a las ejecuciones sensoriales que ellos proyectan (ver y oír). La boca, desde esta perspectiva, no solo apunta a determinar el sentido del gusto, sino también el rango sonoro de las cuerdas vocales. Visto así, una lectura de la textura sensorial-estética reconoce aspectos en los cuales estos elementos desaparecen, notando una ambivalencia entre el sonido y la vista, y sus contrapartes opuestas: el silencio y la ceguera.

La textura sensorial-estética también permite examinar las actividades motoras conectadas con el cuerpo humano, las cuales describen las sensaciones subjetivas de los personajes. A este respecto, la textura narrativa ofrece un derrotero desde el cual descubrir los patrones de movimiento y de determinación ejecutados por los personajes en Lucas. Comprendido así, este artículo plantea que la textura narrativa y la sensorial-estética pueden trabajar en conjunto, y determinar cómo los sentidos, las pautas de comunicación, las esferas espaciales y las actividades físicas mencionadas toman vida en un texto al plantear una lectura de este tipo.

El criticismo socio-retórico además emplea la obra de Bruce Malina para establecer las zonas del cuerpo que representan distintas expresiones que conformarían la personalidad del ser humano en el tiempo cuando los textos cristianos fueron compuestos<sup>26</sup>. La textura sensorial-estética se beneficia de la lectura socio-científica al complementar los estudios literarios con una cosmovisión antropológica y sociológica de los textos. Los estudios socio-científicos proponen la existencia de una personalidad mediterránea antigua, expresada en términos diádicos, esto es, de dependencia social<sup>27</sup>. Esta describe la percepción del sujeto por la sociedad, no del individuo en sí mismo, en términos de honor y vergüenza<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*, 29-30; Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*, 92.

<sup>26</sup> Malina, "The Individual and the Community-Personality in the Social World of Early Christianity", 126-138; Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 68-71.

<sup>27</sup> Pilch y Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, 80.

<sup>28</sup> Esler, *The First Christians in their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, 29-30; Pilch y Malina, *Handbook of Biblical Social Values*, 83.

Los seres humanos, se arguye, son representados a través de tres zonas simbólicas interdependientes, presuponiendo que su conformación no es dual sino holística, centrada en el cuerpo<sup>29</sup>:

- La zona del pensamiento emocional, comprendida por la clasificación imaginaria de los ojos y el corazón.
- La zona del lenguaje auto expresivo, conformada por la boca y los oídos.
- Y la zona de la acción premeditada, entendida a través del uso de las manos y los pies.

Cada una de estas zonas construye significados por medio de acciones que desarrollan la representación de la personalidad humana como totalidad, determinando el acto de ver (zona 1), hablar y escuchar (zona 2), y articular movimientos (zona 3), respectivamente. La conformación de esta construcción social, en diálogo con el examen literario, permitirá que este artículo revele aspectos sensoriales y estéticos centrados en el mundo mediterráneo antiguo que emerge desde el texto lucano.

## El ciego anónimo y Jesús [Lc 18,35-43]

El narrador informa que cuando el Jesús de Lucas está cerca de Jericó, un ciego, cuyo nombre es omitido, mendiga junto al camino (Lc 18,35). Para el lector, el acto de mendigar en Lucas constituye una tarea vergonzosa, propia de los desempleados o los pobres (ver 16,3). Sin embargo, en Lucas, los pobres tienen un lugar importante en el discurso, ministerio y enseñanzas parábolicas de Jesús (4,18; 6,20; 7,22; 14,13.21; 18,22; 19,8; 21,2-3)<sup>30</sup>, lo cual está en armonía con el tema lucano de la inclusión, donde los marginados sociales adquieren voz y protagonismo (4,18; 5,12-13.27-32; 8,1-3; 10,38-42; 17,11-19; 18,15-17)<sup>31</sup>.

Lo anterior queda establecido al notar la misión del Jesús de Lucas, la cual, tal y como es expresada por Jesús mismo al comenzar su ministerio, consiste, entre otras cosas, en anunciar la Buena Nueva a los pobres y en dar vista a los ciegos (4,18; ver 7,22). En la visión del lector, el hecho de que la misión de Jesús incluya también

<sup>29</sup> Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, 87; Pilch, “Proverbs in Middle East North Africa (Mena) Cultural Context”, 209.

<sup>30</sup> Osborne, “Luke: Theologian of Social Concern”, 135-148; Scheffler, “Luke’s View on Poverty in Its Ancient (Roman) Economic Context: A Challenge for Today: The Decalogue and Human Dignity in Africa”, 115-135.

<sup>31</sup> Beavis, “‘Expecting Nothing in Return’: Luke’s Picture of the Marginalized”, 357-368; Steyn y Yousaf, “Jesus and the Marginalized: Attaching Pastoral Meaning to Luke 4:14-30”, 152-170; Reid, *Choosing the Better Part?: Women in the Gospel of Luke*, 1-4; Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 84-94.

a personas no videntes explica la inclusión de la historia del ciego anónimo en el relato lucano (18,35-43).

Antes de registrar este incidente, el narrador informa que el Jesús de Lucas ha hecho posible que los pobres reciban el Evangelio y los ciegos vean (7,21-22; 14,13.21). Esta descripción doble hace que la historia del ciego anónimo cobre importancia en la lectura global, toda vez que el episodio constituye el primer ejemplo narrativo en que Lucas retrata a Jesús curando a un ciego que al mismo tiempo es indigente.

En términos de la metodología empleada en este artículo, la invidencia del hombre constituye un importante detalle narrativo y sensorial-estético. Según el narrador, el ciego oye que una multitud de personas pasa (18,36). Para el lector, el acto de oír tiene relación con la ceguera del personaje. El verbo “oír” (ἀκούω) constituye el sentido usado por el ciego para enterarse de que Jesús está pasando cerca de él. Ambos sentidos, visión y audición, contextualizan las escenas en donde ocurren las pautas de comunicación ejercidas por el ciego, la multitud y Jesús.

El narrador explica que al “oír” el ciego “pregunta” a la multitud qué ocurre (18,36). El interrogante surge debido a su incapacidad visual, e introduce el primer acto comunicacional de la historia: el verbo “preguntar” (πυνθάνομαι). Este verbo involucra aprender o determinar algo que el hablante desconoce, a través de interrelaciones verbales (ver 15,26)<sup>32</sup>. La curiosidad implícita del ciego conlleva a que la multitud “responda” (18,37)<sup>33</sup>. El verbo griego utilizado por el narrador en este dialogo es ἀπαγγέλλω, que envuelve dar un reporte basado en la información disponible en ese momento (7,18.22; 8,20. 34.36.47; 9,36; 13,1; 14,21; 24,9)<sup>34</sup>. Resulta interesante que en ciertos contextos el narrador o ciertos personajes emplean el verbo ἀπαγγέλλω para describir una experiencia testimonial en donde el aspecto visual juega un rol clave (ver 7,22; 8,34; 9,36)<sup>35</sup>.

Para el lector, esto último implica que la multitud se ha convertido en los ojos del ciego, de modo que el foco del acto comunicacional del relato está ahora centrado

<sup>32</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 897-898; Liddell y Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1554.

<sup>33</sup> El narrador informa que “ellos respondieron”, para lo cual usa la tercera persona plural del verbo ἀπαγγέλλω (Lc 18,37). El antecedente más cercano para el verbo ἀπαγγέλλω es el sustantivo ὄχλος (multitud) (18,36), lo cual supone que es ella, la multitud, la que responde.

<sup>34</sup> Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 411; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 95.

<sup>35</sup> Una función semejante a la expuesta ocurre en el Libro de los Hechos (Hch 4,23; 11,13; 22,26; 23,16). Nótese que el uso del verbo ἀπαγγέλλω, en Mateo y la primera Epístola de Juan, también incluye, aunque en menor proporción, una descripción o informe basado en aspectos sensoriales, tales como el ver y/u oír (Mt 11,4; 1Jn 1,2-3).

en el reporte que ellos darán sobre Jesús. Según el narrador, la multitud declara que quien pasa es Jesús de Nazaret (18,37). En la visión del lector, esta es la primera vez que la designación *Nazaret* ocurre en Lucas, la cual no se repetirá en las secuencias posteriores del Evangelio<sup>36</sup>.

La construcción gramatical griega hace difícil determinar si la frase significa “Jesús de Nazaret” (es decir, alguien cuyo origen se relaciona con la ciudad Nazaret) o “el Jesús que viene de Nazaret” (y que por tanto está pasando por Jericó desde la aldea de Nazaret)<sup>37</sup>. En cualquier caso, es viable razonar que para el lector la multitud vincula a Jesús con un lugar de origen específico<sup>38</sup>. Este puede ser una urbe desde la que Jesús viene (origen geográfico) o puede relacionarse con la ciudad en la que él creció (origen gentilicio). Incluso, con base en la ambigüedad de la frase, podría ser que Lucas quiere que sus lectores interpreten que el significado puede apuntar en ambos sentidos<sup>39</sup>.

Inversamente, en las escenas subsiguientes, el lector aprende que el ciego llama a Jesús “Hijo de David” (18,38-39), apelativo compuesto que Lucas desarrolla a lo largo de su relato. El lector ya ha leído que José, el padre de Jesús, descende de la casa de David (1,27; 2,4) y que la promesa que María recibe en la anunciación consiste en que Dios le concederá a Jesús el trono de David (1,32; ver 1,69).

Al avanzar la historia, sin embargo, el Jesús de Lucas enlaza directamente la frase “Hijo de David” con la promesa mesiánica (20,41-44). En este sentido, la frase expuesta exhibe parámetros mesiánicos<sup>40</sup>. Esto no es nuevo para el lector, quien reconoce que la promesa mesiánica encarnada en la persona de Jesús ha sido previamente proclamada por ángeles (2,11), un hombre llamado Simeón (2,26), unos demonios (4,41) y los discípulos (9,20)<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> En Hechos de los Apóstoles, con todo, la designación ocurre en varias ocasiones (ver Hch 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9). Para el lector, Jesús recibe algunos nombres o designaciones que se repiten en Lucas, pero en ningún momento el ya mencionado. Ver, por ejemplo, διδάσκαλος (Lc 3,12; 7,40; 8,49; 9,38; 10,25; 11,45; 12,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11), κύριος (5,8.12;7,6; 9,54.61; 10,17.40; 11,1; 12,41; 13,23; 17,37;18,41; 19,8; 22,33.38.49), ἐπιστάτης (5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13).

<sup>37</sup> Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1215-1216; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 899-900; Thompson, *Luke*, 525.

<sup>38</sup> Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 899-900.

<sup>39</sup> Bock, *Luke*. Vol. 2: *9:51-24:53*, 1506-1507.

<sup>40</sup> Miura, *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism*, 199-232.

<sup>41</sup> Al transcurrir la historia, Jesús reconoce tácitamente ser el Mesías (Lc 22,66-69), y los líderes religiosos lo acusan delante de Pilato por haber asumido ese apelativo (23,2). Luego, al momento de la crucifixión, algunos se mofan de que Jesús haya asumido tal designación (23,35.39). Al final, Lucas informa que Jesús, quien ha resucitado y dialoga con dos discípulos, reconoce en su sufrimiento aspectos mesiánicos (24,26.46).

En concreto, y de acuerdo con la evidencia planteada, el lector asume que, para la multitud, la identidad de Jesús tiene un origen humano (geográfico, gentilicio, o los dos). Para el ciego anónimo, no obstante, Jesús resulta ser el Mesías. Irónicamente, y desde la perspectiva de la textura sensorial-estética, el lector percibe que el ciego ve mejor que aquellos con óptimas condiciones visuales<sup>42</sup>. Peor aun, la multitud involucra un grupo indeterminado de personas, el cual representa una opinión plural que, como totalidad, falla en considerar la identidad del que ven. En cambio, el ciego, un ente singular e incapaz de ver por sus propios ojos, reconoce en Jesús, hecho que Lucas ha planteado desde el principio del relato; esto es, que Jesús es el Mesías, el Hijo de David (1,27.32.69; 2,4.11.26; 4,41; 9,20)<sup>43</sup>.

Antes que tal escena ocurra, el narrador informa que el causante de la multitud es Jesús, lo que provoca el grito del ciego anónimo. El verbo griego empleado por el narrador para describir tal acción es βοάω, usado previamente por Lucas para retratar escenas e imágenes en las que resulta necesario levantar la voz a decibeles inusuales para ser oído (3,4; 9,38; 18,7)<sup>44</sup>. Para el lector existe una diferencia sensorial expresa en la forma como el ciego transmite el acto comunicativo. Inicialmente, el hombre pregunta (πυνθάνομαι) (18,36). Ahora, este individuo grita (βοάω) (18,38).

Parte del contenido del clamor verbal del ciego ya fue analizado en los párrafos previos. Sumado al hecho de que el ciego llama a Jesús “Hijo de David”, ahora lo exhorta a que tenga compasión de él (18,38). Un clamor similar ocurre en escenas precedentes, al cual Jesús responde positivamente, sanando a un grupo de diez leprosos que lo seguían pidiendo misericordia (17,11-14). Para el lector, Jesús es magnánimo, en particular al recordar episodios pasados en los cuales Lucas describe personas sufrientes y liberadas de sus tormentos (4,31-41; 5,12-13.17-25; 6,17-19; 7,1-17; 8,26-56; 9,37-43; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19).

El lector advierte que, en la primera exhortación verbal audible del ciego, la multitud intenta acallar sus gritos (18,38-39)<sup>45</sup>. La descripción de esta acción por parte del narrador hace que el lector rememore episodios en los que Jesús expulsa y reprende demonios (4,35.41; 9,42). Con un tono similar a este, la multitud ordena silenciar los gritos del ciego, lo que se evidencia al notar que el verbo griego ἐπιτιμάω

<sup>42</sup> Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1507.

<sup>43</sup> Miura, *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism*, 199-232.

<sup>44</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 180; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 398.

<sup>45</sup> El texto griego hace referencia tácita a la multitud, al indicar que el ciego es mandado guardar silencio por οί προάγοντες, es decir, por aquellos que iban delante.

implica expresar censura u orden, que conlleva la desaprobación extrema por parte del hablante<sup>46</sup>.

El narrador ha procurado dejar en claro que la multitud no ha ordenado al ciego a bajar el volumen de sus gritos, sino a callarse completamente. El verbo *σιγάω* (silenciar), el cual el narrador lingüísticamente configura como parte del monólogo de la multitud al aplacar la voz del ciego (*οί προάγοντες ἐπετίμων αὐτῷ ἵνα σιγήσῃ*), opera en el sentido de interrumpir o parar de hablar en Lucas (9,36; 20,26; ver también Hch 12,17; 15,12-13; y 1Co 14,28.30.34). En opinión del lector, la multitud se comporta como los discípulos que, en episodios previos, no dejan que los niños se acerquen a Jesús (18,15). Desde esta óptica, la multitud es ciega, y además un estorbo, pues tapa la boca de uno que proclaman la figura mesiánica del Jesús de Lucas.

El ciego, sin embargo, muestra persistencia y grita más. Para el lector, desde una perspectiva narrativa y sensorial, la voz del ciego ha ido en aumento. El tono dosificado de la pregunta inicial (*πυνθάνομαι*) ha pasado desde el clamor desmedido (*βοάω*), a un grito aun mayor (*κράζω*). El verbo griego usado por el narrador para señalar este grito es *κράζω*, el cual aparece en una escena anterior describiendo a un endemoniado que inesperadamente grita (9,39; ver 19,40). En esta última escena el grito no tiene contenido, y pareciera que el vocablo supone en ciertos contextos clamar en angustia<sup>47</sup>, tal vez sin poder ser entendido<sup>48</sup>, o incluso evocar un sonido molesto al oyente<sup>49</sup>.

La naturaleza bulliciosa del verbo queda expuesta al notar como el narrador inserta dos vocablos griegos que tienen como propósito hacer que este clamor sea diferente al anterior. Lucas añade primero el adjetivo *πολύς*, el cual cumple la función en Lucas de aumentar en grado o cantidad aquello descrito<sup>50</sup>. Luego, Lucas inserta el adverbio comparativo *μᾶλλον*, el cual siempre funciona en este Evangelio como multiplicador de los paradigmas catequéticos del Jesús lucano (5,15; 11,13; 12,24.28).

<sup>46</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 384; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 426, 436; y Barton, "The Use of *ἐπιτιμᾶν* in Mark 8:30 and 3:12", 233-236.

<sup>47</sup> Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, 431. El Nuevo Testamento exhibe varios pasajes en los que el verbo funciona en contextos de terror o angustia (Mt 8,29; 9,27; 14,26.30; 15,22-23; 20,30-31; Mc 3,11; 5,5.7; 9,24.26; 10,47-48; Hch 7,57.60; 14,14).

<sup>48</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 563.

<sup>49</sup> Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 399.

<sup>50</sup> Ver a Lc 1,1.14.16; 2,34-36; 3,13.18; 4,25.27.41; 5,6.15.29; 6,17.23.35; 7,11.21.42-43.47; 8,3-4.29-30; 9,13.22.37; 10,2.24.40-41; 11,31-32.53; 12,7.19.23.47-48; 13,24; 14,16.25; 15,13; 16,10; 17,25; 18,39; 21,3.8.27; 22,65; 23,27.

Cuando ambos vocablos operan juntos, el significado conjunto implica que existe un grado de diferencia en la comparación<sup>51</sup>. Visto así, el uso compuesto de ambos términos tiene el objetivo de expandir sensorialmente el clamor del ciego y resaltar que es comparativamente mayor al de un grito común. Esto supone apreciar que narrativamente el ciego, al percibir que es callado, clama más que antes (18,38-39). De este modo, y desde la perspectiva de la textura narrativa y sensorial-estética, el sonido de la voz del ciego ha ido en aumento a medida que su historia es contada.

Para el lector, el ciego baja la voz de sus demandas únicamente cuando Jesús lo hace llamar, y le pregunta qué puede hacer por él (18,40-41). El lector tácitamente podría inferir que el ciego padece también sordera. El ciego, después de todo, no hace caso de la multitud cuando esta le ordena guardar silencio. Para el lector, sin embargo, el ciego puede oír, y es este aspecto sensorial el causante inicial de los eventos registrados en la perícopa. En términos de la textura narrativa y sensorial-estética, el ciego oye, simula no oír, y solo vuelve a escuchar, y ver (al ser sanado), una vez que es traído delante de Jesús.

En la narración, el personaje aparece inicialmente sentado (18,35) y Lucas deja entrever que el ciego mantiene esta posición hasta que es traído delante de Jesús por terceros (18,40). En opinión del lector, el texto no expone la posición del ciego cuando comparece delante de Jesús (ver 18,40-42). Es claro, con todo, que una vez sanado, el ciego sigue a Jesús y glorifica a Dios (18,42-43). En términos de la textura narrativa, la perícopa comienza con un ciego sentado y termina con un vidente caminado<sup>52</sup>. Igualmente, el pasaje inicia con el ciego preguntando y termina con él glorificando a Dios.

A este respecto, vale la pena concluir el análisis de la perícopa aludiendo al objeto del pedido del ciego. Al comparecer delante de Jesús, el hombre pide ver. Jesús responde este pedido usando el mismo término empleado por él. El ciego dice: “Señor, que vea” (ἀναβλέψω). Jesús responde: “Ve” (ἀνάβλεψον). Es probable que el verbo ἀναβλέπω, en el contexto citado, implique el acto de ver nuevamente, lo cual significa que el personaje no nació ciego, y pedía ver otra vez (ver Hch 22,13)<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, 166-167.

<sup>52</sup> Resulta interesante para el lector advertir que el ciego es traído delante de Jesús por terceros (18,40). En opinión del lector, esto es explicado al considerar que el personaje en cuestión es ciego. Al finalizar el relato, sin embargo, el ciego puede caminar sin ayuda.

<sup>53</sup> Bovon, *El Evangelio según San Lucas. Lc 15,1-19, 27, 321*; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1216; Bock, *Luke. Vol. 2: 9:51-24:53*, 1510; Reiling y Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, 614; Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 897. Ver a Bauer, Arndt, Gingrich y Danker,

Lamentablemente, el lector carece de datos para determinar el origen de la invidencia del hombre. Sin embargo, una cosa es clara: el problema de la ceguera existe al momento de encontrarse con Jesús.

En relación con lo expresado en los párrafos precedentes, pareciera que –en la historia– la invidencia funciona como una ilustración irónica, en la cual el hombre padece únicamente una ceguera física debido a que su visión espiritual funciona perfectamente<sup>54</sup>. Esta descripción, en términos de la textura narrativa y sensorial-estética, emerge al notar que Jesús, si bien responde la petición, incorpora otro elemento en el cuadro escénico. Esto, porque junto con recibir la vista, Jesús añade que el sujeto ha sido salvado por su fe (18,42). Para el lector, Jesús ha repetido una frase similar en escenas anteriores (7,50; 8,48; 17,19). En estos casos, la fe ha sido depositada en Jesús, y tal como ocurre en el episodio del ciego anónimo, él ha sido capaz de “ver” al Mesías en Jesús.

La lectura sensorial y estética de la perícopa configura además la construcción de la personalidad diádica del ciego, quien depende de otros para conformar su identidad social. El ciego percibe que algo acontece al escuchar, y lo lleva a utilizar la voz. Los oídos (escuchar) y la boca (hablar) apuntan a la zona del lenguaje autoexpresivo, y es gracias a este espectro específico que el ciego lleva a cabo su objetivo de ser sanado por Jesús. La narrativa del relato, no obstante, expone que el ciego carece de la zona del pensamiento emocional y de la acción premeditada. Literariamente, el personaje carece de visión física, y el narrador determina que logra aproximarse a Jesús únicamente por medio de terceros.

Los estudios socio-científicos utilizados para construir la conformación de la personalidad de una persona y su relación social con otros individuos determinan que la presencia de estas tres características en la descripción del ser humano alude a una experiencia de vida completa del personaje descrito<sup>55</sup>. El ciego carece de al menos dos zonas, lo cual lo convierte en un protagonista truncado. La ausencia de la zona 1 (ojos), con todo, adquiere una conformación distinta, pues literariamente el ciego, aunque no ve, tiene una percepción espiritual mayor que la multitud, y sugiere que, para el relato lucano, ver no significa necesariamente tener ojos.

*A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 59; y Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 281.

<sup>54</sup> Hamm, “Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke”, 462.

<sup>55</sup> Malina, “The Individual and the Community-Personality in the Social World of Early Christianity”, 133-134; Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 70; Pilch, “Proverbs in Middle East North Africa (Mena) Cultural Context”, 208-209.

El encuentro que el ciego tiene con Jesús, no obstante, lo transforma en un individuo completo y honrado para la sociedad, pues al encontrarse con él, las zonas restantes emergen, y ahora ve (zona 1), alaba (zona 2) y camina sin ayuda (zona 3); y la multitud comparte y honra su alegría (ver 18,43).

## El ἀρχιτελώνης Zaqueo y Jesús (Lc 19,1-10)

Luego de contar la historia del ciego, el narrador inicia otro relato informando que Jesús está pasando en medio de la ciudad de Jericó (Lc 19,1). El lector advierte que, luego de determinar el contexto geográfico donde la siguiente historia se lleva a cabo, el narrador introduce a un personaje llamado Zaqueo. A fin de llamar la atención del lector, emplea la interjección griega ἰδοῦ, signo gramatical que enfatiza aspectos del lenguaje o invita a los lectores a prestar atención de algo importante en el desarrollo de una historia<sup>56</sup>. En Lucas, el narrador a veces lo utiliza para introducir personajes, los que participarán como protagonistas invitados dentro de los episodios de los cuales son parte (2,25; 7,12.37; 8,41; 9,30.38; 10,25; 13,11; 14,2).

El narrador caracteriza a Zaqueo socialmente, describiéndolo como un ἀρχιτελώνης, y añade que era muy rico (19,2). Para el lector, el vocablo ἀρχιτελώνης es un término compuesto<sup>57</sup>, cuyo significado narrativo sugiere que Zaqueo es el jefe de los recaudadores de impuestos<sup>58</sup>, o un personaje esencial en el grupo humano que realiza la profesión<sup>59</sup>. El lector advierte que los cobradores de impuestos han sido mencionados antes por Lucas (3,12; 5,27.29-30; 7,29.34; 15,1; 18,10-11.13). Jesús invita para que uno de ellos lo siga y sea su discípulo (5,27-28), en tanto comparte con otros (5,27-31; 15,1) al punto de ilustrar una de sus parábolas con el relato de un cobrador de impuestos arrepentido (18,9-14).

El lector advierte, con todo, que los cobradores de impuestos, en más de una ocasión, son igualados con pecadores (5,30; 7,34; 15,1-2; ver 18,11), lo cual implica

<sup>56</sup> Thompson, *Luke*, 86; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 468; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 812.

<sup>57</sup> El término no aparece registrado en el *corpus* griego anterior o contemporáneo a Lucas (Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 139; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke [X-XXIV]*, 1223). Sin embargo, es posible que esta sea una palabra compuesta (ἀρχω + τέλος), y que el lector pueda interpretarla de esa manera (jefe o principal entre los cobradores de impuestos).

<sup>58</sup> Marshall, *The Gospel of Luke*, 696; Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, 433; Evans, *Luke*, 282.

<sup>59</sup> Reiling y Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, 615; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, 579.

que esta profesión exhibe rasgos profundamente negativos en el mundo descrito por Lucas<sup>60</sup>. Y confirmará lo antes dicho al avanzar en la lectura del episodio y observar que la persona de Zaqueo será asociada con el término pecador (19,7). Con base en esto, es posible que el narrador tenga la intención de hacer notar al lector que Zaqueo es un ἀρχιτελώνης, es decir, que entre los de su clase, es el pecador jefe o el malvado supremo<sup>61</sup>.

Lo anterior cobra sentido al notar cómo el narrador también informa que Zaqueo era rico. En la narrativa lucana el rol de los ricos se contrapone al papel de los pobres. Para el lector, ambos motivos existen en oposición en el relato. Para Jesús, los pobres, los hambrientos y los que lloran son μακάριοι (bienaventurados, felices y dichosos) (6,20-22), y tienen el derecho de escuchar y recibir el mensaje evangélico (4,18; 6,20; 7,22; 14,13; 16,20; 21,2-3). Por otro lado, los ricos, los que están saciados y los que ríen son reprendidos; y Jesús les advierte que serán castigados (6,24-25). La contraposición de estos niveles sociales adquiere un sentido ético y económico en Lucas, en donde la condenación recae en las diversas actitudes de injusticia social u ostentación existentes en el mundo imaginado en el Evangelio (14,12; 21,1)<sup>62</sup>.

En opinión del lector, una divergencia tal supone incluso que la vida eterna de una persona esté en juego (ver 16,13). Esta suposición se basa en ejemplos presentados por Lucas en escenas pasadas. Primero, un rico se encuentra con Jesús (18,18-23). Segundo, Jesús ilustra relatos en los que individuos con riquezas asumen una disposición contraria a la ética del Reino propuesto por él (12,16-21; 16,19-31)<sup>63</sup>. En el primer caso (18,18-30), un joven dignatario opta por no seguir a Jesús debido a que su riqueza es abundante (ver 18,30)<sup>64</sup>. El lector recuerda que en aquel episodio Jesús afirma lo difícil que es para un rico entrar en el Reino de los Cielos (18,24-25).

A partir de lo leído hasta aquí, el lector concuerda con Jesús (12,16-21; 16,19-31). Sin embargo, observa que los discípulos cuestionan a Jesús, y le preguntan: “¿Y [entonces] quién podrá salvarse?” (καὶ τίς δύναται σωθῆναι) (18,26). El narrador no pierde tiempo e incluye la repuesta inmediata de Jesús, quien declara que lo que parece imposible para el hombre, resulta posible para Dios (18,27). El lector advierte

<sup>60</sup> Loewe, “Towards an Interpretation of Lk 19:1-10”, 321-322.

<sup>61</sup> O’Hanlon, “The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic”, 9.

<sup>62</sup> Kvalbein, “Jesus and the Poor: Two Texts and Tentative Conclusion”, 80-87; Krüger, “La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26”, 27-38; Phillips, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts*, 106-114; Tiede, “Luke 6:17-26”, 63-68; Meadors, “The ‘Poor’ in the Beatitudes of Matthew and Luke”, 305-314.

<sup>63</sup> Loewe, “Towards an Interpretation of Lk 19:1-10”, 322-323.

<sup>64</sup> Phillips, *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts*, 161-173.

entonces que la historia de Zaqueo ejemplifica cómo lo humanamente imposible se hace soteriológicamente factible (18,9).

Una vez que Zaqueo ha sido presentado, el narrador informa que aquel procura ver a Jesús (19,3), y al emplear el verbo ὁράω (ver), ayuda al lector a notar el énfasis en lo que Zaqueo desea realizar. Desde una perspectiva narrativa y sensorial, una acción de este tipo hace reparar que el relato tiene un énfasis visual, y es a partir de este contexto que el pasaje adquiere sentido<sup>65</sup>. Bajo esta suposición, el lector observa que Zaqueo busca “ver quién es Jesús” (ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν), pero la multitud le impide hacerlo (18,3). Por ello sube a un árbol, para poder “ver” a Jesús (ἵνα ἴδῃ αὐτὸν), quien está a punto de pasar por el lugar (18,4).

El hecho de que Zaqueo intente ver “quien” (τίς) es Jesús puede interpretarse en términos de curiosidad<sup>66</sup> o de un discernimiento mayor, el cual Zaqueo pretende resolver viendo la figura del que pasa<sup>67</sup>. Es posible incluso suponer que ambas visiones en conjunto explican el deseo de Zaqueo<sup>68</sup>. En cualquier caso, para el lector, el foco del verbo está en la pretensión de ver, la cual el narrador subraya, al decir que Zaqueo “buscaba ver” (ἐζήτει ἰδεῖν) a Jesús (18,3)<sup>69</sup>. Para el lector, el deseo de Zaqueo se cumple, lo logra desde el árbol al cual Zaqueo sube, según informa el narrador (18,9).

Desde una óptica narrativa, la historia de Zaqueo ahora tiene un vuelco espacial que va desde una perspectiva plana, para asumir un cambio perpendicular. Nótese que Zaqueo corre desde detrás de la multitud hacia un árbol (aspecto horizontal), para luego subirlo (aspecto vertical). El lector advierte que la historia de Zaqueo ocurre en función de movimientos (correr) y cambios espaciales (abajo, arriba)<sup>70</sup>. De hecho, para el lector el verbo προτρέχω (correr) implica desplazarse más rápido que otros (ver Jn 20,4)<sup>71</sup>, lo que otorga velocidad y diligencia al episodio en cuanto a los desplazamientos físicos.

En la narrativa, la causa de este cambio en las líneas de movimiento y espaciales recae en la multitud (ὄχλος), que impide la vista de Zaqueo. Para el lector, no

<sup>65</sup> Vitório, “E procurava ver quem era Jesus...’ Análise do sentido teológico de ‘ver’ em Lc 19,1-10”, 9-26.

<sup>66</sup> Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1517; Marshall, *The Gospel of Luke*, 696.

<sup>67</sup> Green, *The Gospel of Luke*, 669; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1223.

<sup>68</sup> Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, 470.

<sup>69</sup> Loewe, “Towards an Interpretation of Lk 19:1-10”, 323-324.

<sup>70</sup> Vitório, “E procurava ver quem era Jesus...’ Análise do sentido teológico de ‘ver’ em Lc 19,1-10”, 13-14.

<sup>71</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 889; Louw y Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domain*, 210.

obstante, el tamaño de Zaqueo puede tener alguna influencia en el problema<sup>72</sup>, pues el narrador ha señalado que es pequeño en estatura (Lc 19,3)<sup>73</sup>. Independientemente del origen del problema, Zaqueo ha sido persistente, y ha cumplido lo que se propuso: esto es, “ver” pasar Jesús.

Una vez en el árbol, el narrador señala que Jesús llega al lugar donde Zaqueo está, y mira hacia arriba (19,5). En este contexto, el verbo ἀναβλέπω asume el sentido de levantar los ojos (ver 9,16; 21,1; y Mt 14,19; Mc 6,41; 7,34)<sup>74</sup>, acto que se contrapone al movimiento de los ojos de Zaqueo quien –para el lector– en ese instante mira desde arriba del árbol hacia abajo<sup>75</sup>. En esta ironía visual, en la cual quien buscaba mirar ahora es “mirado”, la voz de Jesús irrumpe en la escena (19,5).

El lector aprecia que, hasta ahora, la única voz audible ha sido la del narrador. Zaqueo ha guardado silencio, y lo único que el narrador ha desarrollado han sido las intenciones de este hombre. Desde la óptica de la textura narrativa y sensorial-estética, este detalle es importante. Para el lector, el episodio ha ocurrido en mudez, y lo único que observa son las acciones físicas de Zaqueo. En opinión del lector, el tema del “ver” supera el del “hablar”.

El cuadro escénico funciona a través de movimientos y velocidades, y es interrumpido con la voz de Jesús. Para el lector, Jesús no pregunta, sino ordena a Zaqueo descender de prisa<sup>76</sup>, pues ha decidido hospedarse en su casa (19,5). En opinión del

<sup>72</sup> Si bien Green, *The Gospel of Luke*, 669-670, ha planteado que el sustantivo ἡλικία podría ser una referencia a la juventud de Zaqueo, y no su estatura, tal interpretación carece de datos puntuales en el texto. Si el problema fuera la juventud, Lucas podría haber usado el sustantivo νεανίσκος, empleado al menos dos veces en el Evangelio (Lc 7,14; 22,26). El sustantivo ἡλικία, por su parte, Lucas lo usa para determinar la estatura y vida de una persona (2,52; 12,25).

<sup>73</sup> Estudios en fisiognomía antigua han imaginado que la estatura de Zaqueo adquiere un papel negativo en el relato, y lo convierte en un ser despreciable, no solo por su profesión, y riqueza, sino también por su tamaño. Estudios de este tipo son fascinantes, pero debido a la metodología seguida en este trabajo, no tienen espacio dentro de este artículo. Al respecto ver a Parsons, “Short in Stature: Luke’s Physical Description of Zacchaeus”, 50-57; Parsons, *Body and Character in Luke and Acts: The Subversion of Physiognomy in Early Christianity*, 97-108; Lamb, “Sinfully Stereotyped: Jesus’s Desire to Correct Ancient Physiognomic Assumptions in the Gospel According to Luke”, 177-185.

<sup>74</sup> Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 59.

<sup>75</sup> Vitória, “‘E procurava ver quem era Jesus...’ Análise do sentido teológico de ‘ver’ em Lc 19,1-10”, 13-14; Yamasaki, “Point of View in a Gospel Story: What Difference does it Make? Luke 19:1-10 as a Test Case”, 102.

<sup>76</sup> Nótese el aoristo activo imperativo del verbo καταβαίνω en la declaración de Jesús (σπεύσας κατάβηθι) (Lc 19,5). Súmese a esto el hecho de que Jesús afirma que él δεῖ en la casa de Zaqueo. El verbo δεῖ expresa una necesidad que tiene que ser cumplida (Lc 2,49; 4,43; 9,22; 11,42; 12,12; 13,14.16.33; 15,32; 17,25; 18,1; 21,9; 22,7.37; 24,7.26.44).

lector, la celeridad del relato continúa presente en las palabras de Jesús, y la acción subsiguiente de Zaqueo. Jesús ordena que Zaqueo descienda del árbol y le exige hacerlo rápido (σπεύδω) (19,5). Una de las acepciones del verbo σπεύδω comprende actuar con prisa (ver 2,16; y Hch 20,16; 22,18; 2P 3,12)<sup>77</sup>, lo que Zaqueo hace con prontitud (σπεύσας κατέβη) (19,6).

En términos de la textura narrativa y sensorial, Zaqueo continúa en silencio, y sus acciones son la voz de sus pensamientos. El desplazamiento horizontal de Zaqueo (correr hacia el árbol), transformado luego en uno vertical (subir al árbol), ahora vuelve a ser horizontal (bajar del árbol). La rapidez del relato es tal que, para el lector, Zaqueo baja sin mediar otro evento narrativo y luego recibe a Jesús con gozo (19,6).

El narrador informa que al ordenar que Zaqueo baje el árbol, Jesús llama al ἀρχιτελώνης por nombre (19,5). No existen indicios en el relato de que Jesús lo conociera, pues el narrador ya ha indicado previamente –como hizo ver en párrafos anteriores– que Zaqueo procuraba saber “quien” era Jesús (19,3). Lo que puede quedar claro para el lector es que Jesús está al mando de la situación<sup>78</sup>, al punto de ordenarle su decisión de hospedarse en su casa (19,5). En otras palabras, con un tinte de ironía, el narrador establece que en tanto Zaqueo procura saber quién es Jesús, este ya sabe quién es Zaqueo.

En la casa o en el camino<sup>79</sup> la multitud entra otra vez en escena<sup>80</sup>. Esta murmura al ver que Jesús decide hospedarse bajo el techo de un pecador (19,7). En la óptica de la textura narrativa y sensorial-estética, la multitud, así como Zaqueo, ha permanecido muda, y esta es la primera vez que el gentío habla en el episodio. El contenido del discurso comprende una acusación moral, obviando incluso el nombre de Zaqueo en la denuncia (“hospedarse con un hombre pecador”) (19,7). La multitud, para el lector, ha actuado como obstáculo en el desarrollo de esta historia. Inicialmente,

<sup>77</sup> Liddell y Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1627; Bauer, Arndt, Gingrich y Danker, *A Greek-English of the New Testament and other Early Christian Literature*, 937.

<sup>78</sup> Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1517.

<sup>79</sup> Es difícil situar el escenario en donde los eventos siguientes ocurren. El probable, como suponen algunos, que Zaqueo esté en su casa, y que aquellos que murmuran estén con él. Otros suponen que los eventos ocurren fuera de la casa, sea en la puerta, o en el camino a la casa de Zaqueo. El hecho de que Zaqueo se ponga ἴσθημι, al hablar, puede interpretarse como que se levantó (por lo cual estaba en la casa) (Lc 18,11), pero también puede interpretarse como como que Zaqueo se detuvo a conversar con la gente que murmuraba cuando iba camino a la casa (por lo cual estaba en la calle) (18,40). (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X–XXIV)*, 1225; Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1519).

<sup>80</sup> El texto indica que “al ver esto, todos murmuraban” (καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον). El antecedente “todos” (πάντες) tiene que ver con la multitud, es decir, aquellos que han visto (ιδόντες) a Jesús ir con Zaqueo a su casa (Lc 19,7). (Reiling y Swellengrebel, *A Translator’s Handbook on the Gospel of Luke*, 617).

la multitud impide que Zaqueo vea a Jesús. Ahora asume el papel de los enemigos de Jesús, quienes previamente lo acusaron de comer con publicanos, llamándolos también de pecadores (5,30; 15,1-2; ver 18,11).

Entre tanto la multitud habla, Zaqueo alza la voz y la ignora, para dirigirse exclusivamente a Jesús (19,8). El discurso de Zaqueo incluye donar sus bienes a los pobres y restituir aquello que ha defraudado (19,8). Para el lector, resulta difícil determinar si Zaqueo habla en tiempo presente, es decir, que al momento de hablar ya había realizado tales actos; o lo hace pensando en una acción futura, para prometer llevarlo a cabo<sup>81</sup>. Resulta claro, no obstante, que Jesús alaba el accionar de Zaqueo, declarando, en tercera persona, que la salvación ha llegado a la casa de este hombre (19,9).

En términos espaciales, el lector percibe que el relato se inicia en la calle, continúa en un árbol, y finaliza en una casa (o en camino a ella). Para el lector, tal acción supone un giro en la escena, pues Zaqueo inicialmente solo quiere ver a Jesús. El acto de ver, claramente, expone el patrón que confiere sentido a los actos espaciales presentados. En la calle, por causa de la multitud, Zaqueo no “ve”. En el árbol, encima de la multitud, Jesús lo “mira”. En la casa o en el camino, todo el mundo “observa” a Zaqueo, y critica cómo Jesús puede comer con él.

El último elemento narrativo que emerge del relato consiste en observar que luego del discurso breve de Zaqueo, este no habla más. Desde la óptica de la textura sensorial-estética, el lector observa que la escena de este hombre inicia en silencio, para luego ser interrumpida verbalmente por Jesús y la multitud, y acaba con Zaqueo hablando. Con todo, la palabra final viene de Jesús, quien cierra el episodio declarando que su misión comprende buscar y salvar al perdido (19,10).

La lectura sensorial y estética del relato de Zaqueo configura además la construcción de su personalidad diádica y revela que esta depende de agentes externos para conformar su identidad social. Zaqueo implícitamente emplea los pies y manos para avanzar y subir al árbol, revelando la zona de la acción premeditada. Los ojos, si bien al principio no cumplen el propósito que originalmente Zaqueo propone, eventualmente le permiten ver al Jesús que pasa, y establecer de este modo la zona del pensamiento emocional. Después de todo, Zaqueo planea sus actos, y decide subir a un árbol. Literariamente, sin embargo, falta en la descripción de Zaqueo

<sup>81</sup> Acerca de la discusión: Bovon, *El Evangelio según San Lucas. Lc 15, 1–19, 27*, 340; Watson, “Was Zacchaeus Really Reforming”, 282-285; White, “Vindication for Zacchaeus”. 21; Mitchell, “The Use of Συκοφαντεῖν in Luke 19,8: Further Evidence for Zacchaeus’s Defense”, 546-547; Hamm, “Luke 19:8 Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve”, 431-437; Hamm, “Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion”, 248-252.

la zona del lenguaje autoexpresivo, el cual únicamente ocurre después que Jesús decide hospedarse en su casa.

Como fue notado previamente, la disposición de la personalidad de una persona, así como su articulación social, describen a un ser humano que posee una experiencia de vida plena<sup>82</sup>. Zaqueo, sin embargo, en el comienzo carece de una zona en particular, lo que lo transforma en un personaje incompleto. Este acto truncado, no obstante, debe evaluarse críticamente, pues, aunque Zaqueo guarda silencio al principio, el narrador lo describe como un personaje que escucha. En este sentido, Lucas determina que los oídos son tan importantes como la boca, y Zaqueo hace un uso apropiado de aquellos al escuchar la invitación de Jesús.

El encuentro de Zaqueo con Jesús irrumpe positivamente en la vida de este hombre, pues lo articula social y públicamente como un ser completo, quien no solo ve (zona 1) y actúa (zona 3), sino también oye y luego habla (zona 2); y respecto a este último punto, su discurso expresa actos de caridad (19,3.4.8). La actitud de la multitud, que avergüenza a Zaqueo, es descrita negativamente al comienzo, y no existe claridad en el relato que cambie luego del discurso de Zaqueo y la declaración de salvación de Jesús. Zaqueo, sin embargo, ha sido honrado por Jesús, y parece que para Lucas eso basta.

## El ciego anónimo y Zaqueo: lectura conjunta y opuesta

Una vez establecido por separado el análisis de las dos perícopas, en este apartado final se determinan los patrones paralelos de cada una. El propósito de este apartado incluye hacer notar las diferencias y finalmente observar las semejanzas, para comentar los resultados del examen. A fin de hacer evidentes los paralelos y oposiciones, las ideas expuestas antes se repiten. Con todo, el enfoque difiere, por lo cual otros elementos no mencionados previamente entran en discusión.

El primer elemento narrativo que une y contrasta la historia del ciego anónimo (Lc 18,35-43) con la historia de Zaqueo (19,1-10) consiste en la mención de Jericó (18,35; 19,1). Sin embargo, la referencia brinda una distinción en el escenario. A diferencia de la primera perícopa, en la segunda Jesús no está acercándose (ἐγγίζω) al poblado (18,35), sino que lo está atravesando (διέρχομαι) (19,1).

Otro elemento contrastante reside en la descripción que el narrador hace de los personajes. En la primera perícopa aparece un ciego cuyo nombre ha sido omitido. Se

<sup>82</sup> Malina, "The Individual and the Community-Personality in the Social World of Early Christianity", 133-134; Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 70; Pilch, "Proverbs in Middle East North Africa (Mena) Cultural Context", 208-209.

trata de un mendigo, y por ende, de un marginado económica y socialmente, sumido en la pobreza. El hombre está sentado junto al camino, por lo cual el encuentro con Jesús ocurre en la calle. En la segunda perícopa, en cambio, el narrador introduce el nombre del protagonista (Zaqueo), y añade que este pertenece a un cuerpo de cobradores de impuestos. Económicamente, Zaqueo es rico, aunque socialmente parece ser un marginado, toda vez que la multitud lo denomina pecador. El relato también ocurre inicialmente en la calle pero, a diferencia del relato del ciego, el de Zaqueo concluye en la casa (o en el camino hacia ella).

Los rasgos narrativos y sensoriales-estéticos de la primera perícopa son variados. La historia del ciego comienza aludiendo al sonido. La imposibilidad de ver determina que los sonidos comprenden el patrón contextual desde el cual el narrador desarrolla el drama del relato. En tono irónico, aunque el ciego oye, no escucha (o parece no querer escuchar) a la multitud que lo hace callar cuando grita. Debe advertirse que, narrativamente, el silencio puede nuevamente “escucharse” en el texto solo cuando el ciego comparece ante Jesús. En resumen, al comienzo el hombre oye, pero no ve (18,35-36); y al final oye y puede ver (18,40-43).

La perícopa del ciego denota un incremento sonoro en las pautas de comunicación verbal. Tal sonido sube y baja a medida que la desesperación del personaje aparece registrada. Al comienzo el ciego pregunta (volumen normal), luego grita (volumen alto), en seguida clama (volumen aún más alto), y otra vez pregunta (volumen normal). Finalmente, el ciego glorifica a Dios (volumen no declarado).

En el caso de la historia de Zaqueo, los resultados son opuestos. La textura narrativa y sensorial-estética revela que el relato va desde el silencio (inicio) hasta el discurso (final). El primer dialogo ocurre encima de un árbol y el segundo acontece en el camino o en la casa de Zaqueo. Estos pasos, desde la calle hasta el árbol, y desde el árbol hasta la casa, constituyen el contexto espacial en donde los diálogos son realizados. Extrañamente, las acciones de desplazamiento ocurren en silencio (correr, subir, bajar), en tanto las verbales, en general, omiten un movimiento horizontal/vertical y se enfocan exclusivamente en las palabras.

Ciertamente Zaqueo se levanta o se detiene al hablar a Jesús (19,8)<sup>83</sup>, pero el movimiento desaparece del episodio. El único desplazamiento presente parece estar contenido en el discurso de Jesús, quien afirma que la salvación “ha llegado” a la casa

<sup>83</sup> Como fue mencionado en un pie de página anterior, al afirmar que Zaqueo se ponga ἵστημι, al hablar, puede interpretarse como que se levantó (por lo cual estaba en la casa) (Lc 18,11); pero también puede interpretarse como que Zaqueo se detuvo a conversar con la gente que murmuraba cuando iba camino a la casa (por lo cual estaba en la calle) (18,40) (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, 1225; Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1519).

de Zaqueo (19,9). En consecuencia, la primera parte de la historia de Zaqueo ocurre en silencio, y se enfoca en los deseos de Zaqueo, quien los cumple por medio de acciones diversas. Estas acciones ocurren en patrones espaciales (horizontal/vertical/horizontal), y en términos de velocidad (correr/deprisa).

La crónica del ciego, por otro lado, comienza con él sentado, y termina con el hombre caminando sin la ayuda de terceros. No hay registro de velocidad. Sí existe, empero, un indicio tácito de movimiento, el cual resulta al notar que el desplazamiento del ciego va desde abajo (un asiento) hacia arriba (caminar). Una lectura irónica surge al advertir que el narrador estructura la historia en dos contextos opuestos, en los cuales lo espacial comprende también una acción. Nótese que la historia comienza con un ciego/mendigo sentado, “pidiendo” misericordia, y concluye con el mismo hombre, caminando y “dando” alabanzas (la angustia ha desaparecido)<sup>84</sup>. Por tanto, la conformación de la escena acontece en acciones de movimiento y expresión emocional, en donde la primera, sentado/pidiendo, evoca angustia; en tanto que la segunda, caminando/dando, genera alegría.

El relato del ciego refleja una perspectiva mordaz que el narrador centra en la vista. El ciego, quien no puede ver, tiene mayor comprensión de Jesús respecto de la que tiene la multitud, integrada por personas con el sentido visual intacto. Por su parte, la multitud actúa siempre en reacción a acciones producidas por el ciego: responde (al ciego), hace callar (al ciego), y luego alaba a Dios (por causa del ciego).<sup>85</sup> Por tanto, mientras que al comienzo la muchedumbre tiene un conocimiento limitado de Jesús (viene o es de Nazaret), y de impedimento (reprende al ciego), al final, por causa de la fe y persistencia del que ahora físicamente recobró la vista, el gentío puede ver, entender y dar gloria a Dios (18,43)<sup>86</sup>.

Por otra parte, la textura narrativa y sensorial-estética de la perícopa de Zaqueo muestra que los movimientos y la ligereza del relato ocurren en un contexto visual. La ironía consiste en que Zaqueo ve pero no puede ver. La descripción del narrador ocurre en una secuencia de inviabilidad/visibilidad. Zaqueo quiere “ver”, y sube al árbol para “ver”. En el árbol, Jesús lo “ve”. Al caminar o al estar en la casa, la multitud

<sup>84</sup> Meynet, “Au coeur du texte. Analyse rhétorique de l’aveugle de Jéricho selon Saint Luc”, 699.

<sup>85</sup> El grupo que alaba a Dios es el gentío (Lc 18,43). El texto griego usado en esta instancia es el sustantivo *λαός*. Este funciona en Lucas para contrastar a los líderes/enemigos de Jesús con el pueblo de Dios (19,48; 20,19) (Kodell, “Luke’s Use of “laos”, “people”, especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53)”, 327-343). Para Lucas, la designación *λαός* evoca a los que siguen o escuchan a Jesús (6,17; 7,1.29; 20,9.45). En este sentido, la multitud que seguía a Jesús ahora alaba a Dios (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke [X-XXIV]*, 1217; Bock, *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53, 1511).

<sup>86</sup> Paul, “La guérison de l’aveugle (des aveugles) de Jéricho”, 56-58.

“ve” lo que acontece y denuncia moralmente a Jesús por compartir con un pecador. Jesús, por su parte, “ve” a Zaqueo, y le ordena bajar.

Pareciera que el episodio procura establecer que, aparte de Jesús, nadie realmente sabe lo que ve. Sobre este último punto resulta importante resaltar que el relato comienza con Zaqueo buscando (ζητέω) ver a Jesús, en tanto que termina con Jesús afirmando que él vino a buscar (ζητέω) y salvar lo perdido. La historia de Zaqueo ilustra perfectamente la misión de Jesús, quien encontró y vio al perdido que buscaba.

Finalmente, los rasgos opuestos existentes entre una y otra perícopa no deben oscurecer las conexiones paralelas que emergen de la textura narrativa y sensorial-estética. De hecho, las relaciones contrarias ayudan a notar con claridad las conexiones que recrean el mensaje lucano.

El paralelo evidente comprende que los dos hombres usan los sentidos en procura de un objetivo, y resultan persistentes y creativos en el logro de sus metas. Los dos sufren de algún tipo de angustia vinculada con la necesidad de ver: al ciego la angustia lo lleva a gritar para poder “ver”; a Zaqueo la angustia de “ver” lo lleva a realizar movimientos rápidos y subir un árbol. En sentido similar, el aspecto soteriológico impacta la vida de uno y otro, y transforma los gritos y la velocidad respectivos en una actuación sosegada.

El aspecto soteriológico también influye en el trato que otros (el gentío) tienen con ellos. En el caso del ciego, la multitud alaba a Dios. En el caso de Zaqueo, la multitud critica a Jesús, y de paso, a Zaqueo. En ambos ejemplos, la multitud opera contra los deseos de los personajes, aunque en las dos instancias ellos los superan. Ahora, si bien los dos provienen de esferas sociales distintas, ambos son maltratados verbalmente por otros, exceptuando a Jesús, quien muda los aspectos sensoriales y las barreras sociales que los mantenían al lado del camino o encima de un árbol.

La lectura sensorial y estética de ambas perícopas configura también la personalidad diádica inicial y resultante del ciego y Zaqueo. Los parámetros de lectura socio-científica revelan que, aunque originalmente los dos personajes dependían de agentes externos para conformar su identidad social, luego de encontrarse con Jesús la personalidad de uno y otro adquiere una representación completa.

Literariamente y en función de la lectura sensorial y estética de ambas historias, ellas presentan diferencias importantes. Las zonas que faltan en el relato del ciego son la 1 (ver) y la 3 (acción), en tanto en la historia de Zaqueo está ausente la segunda (hablar). Con todo, para Lucas, la aparente ausencia de estas zonas, y la subsiguiente conformación social que ellas producen, parece ser un constructo social, pues el ciego ve mejor que la multitud, y Zaqueo escucha sin problemas la invitación de Jesús.

Ambas perícopas, igualmente, construyen finales que parecieran ser opuestos y revelan una actitud social distinta para uno y otro personaje. Lucas describe epílogos contrarios, pues busca subrayar los efectos de estas historias en el espectro social que narrativamente ha construido. La configuración diádica del ciego es claramente positiva, pues la multitud alaba a Dios por lo acontecido en la vida de él. Por otro lado, en el caso de Zaqueo, el relato cimienta las actitudes implícitamente, y no determina explícitamente si el trato negativo por parte de la multitud, que origina el discurso de Zaqueo, muda una vez que Jesús declara que él también es un hijo de Abraham.

Es verdad que Jesús honra a Zaqueo, pero no queda claro si la multitud finalmente cambia de parecer y comparte la visión de Jesús. En consecuencia, aunque Zaqueo ha sido honrado por Jesús, su configuración diádica no es abiertamente revelada en el relato lucano, y es dejada a merced de la imaginación del lector.

## Conclusión

Lucas posiciona literariamente a dos personajes en oposición, resaltando diferencias que comprenden aspectos sociales, espaciales y estético-sensoriales. Por un lado, un ciego que mendiga sentado, y por tanto estático, junto al camino, encuentra en la multitud un obstáculo. Literariamente, el hombre, aunque ciego, ve, y la multitud, aunque puede ver, está ciega. La perseverancia audible del ciego provoca que Jesús lo sane, que le permita ver y caminar, convirtiéndolo, desde la perspectiva de la personalidad diádica, en un hombre públicamente completo, quien escucha/habla, ve y camina.

Por el otro lado, un hombre rico llamado Zaqueo desea ver a Jesús, pero la multitud —que también se ha convertido en un obstáculo— no se lo permite. Zaqueo puede ver, pero no consigue avistar a Jesús. La multitud también puede ver, pero no logra atisbar en Zaqueo más que un pecador. Jesús, al contrario, ve en Zaqueo a un hijo de Abraham.

El personaje Zaqueo muestra perseverancia al correr y subir a un árbol, y así manifestar movimientos horizontales y verticales, lo cual irónicamente permite que Jesús lo llame por su nombre, y lo haga descender del árbol para así descansar en su casa. Zaqueo de este modo escucha, y emplea de modo positivo esta zona social diádica truncada. La configuración diádica de Zaqueo, por tanto, ocurre por causa de Jesús, quien lo motiva a hablar en su defensa, y así lo transforma en teoría en un hombre pleno socialmente (oír/hablar).

Lo anterior queda en duda, pues no se sabe si la multitud comparte la opinión de Jesús y ha sido capaz de oír su declaración de aceptación en favor de Zaqueo. Sin embargo, para Lucas, lo importante no es la multitud, sino el hecho de que Jesús haya honrado a Zaqueo, quien vio, actúo y escuchó, y ahora también habla.

Con base en lo expuesto, es probable que el propósito de Lucas –al posicionar narrativamente ambas historias en contraste– sea invitar al lector a reconocerse como parte de una de estas historias. La invitación quizás incluye personalizar en sí mismo el sufrimiento, así como el aislamiento de los afectados, y reconocer que “ver” u “oír” pueden significar algo distinto para el Jesús lucano.

El narrador pareciera también procurar que el lector o lectora pueda asumir el papel de Jesús en Lucas, y convertirse en un articulador de la inclusividad, promoviendo la aceptación de los ciegos (físicos o espirituales) y pecadores (los marginales físicos o espirituales), personajes incompletos para la sociedad, quienes en ocasiones ven y oyen mejor que las multitudes que siguen a Jesús.

## Referencias

- Barton, George A. “The Use of ἐπιτιμᾶν in Mark 8:30 and 3:12”. *Journal of Biblical Literature* 41 (1922): 233-236.
- Bauer, W.; W. F. Arndt; F. W. Gingrich; y F. W. Danker. *A Greek-English of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3.<sup>a</sup> ed.). Chicago (IL): University of Chicago Press, 2000.
- Beavis, Mary Ann. “‘Expecting Nothing in Return’: Luke’s Picture of the Marginalized”. *Interpretation* 48 (1994): 357-368.
- Bloomquist, L. Gregory. “The Intertexture of Lukan Apocalyptic Discourse”. En *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*, editado por Duane F. Watson, 45-68. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002.
- Bock, Darrell L. *Luke*. Vol. 2: 9:51-24:53. Grand Rapids (MI): Baker Books, 1994.
- Bovon, François. *El Evangelio según San Lucas. Lc 15,1–19, 27*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Brookins, Timothy A. “Luke’s Use of Mark as Παράφρασις: Its Effects on Characterization in the ‘Healing of Blind Bartimaeus’ Pericope (Mark 10.46-52/Luke 18.35-43)”. *Journal for the Study of the New Testament* 34 (2011): 70-89.
- Brown, Jeannine K. *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002.
- Chatman, Seymour Benjamin. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. New York (NY): Cornell University Press, 1980.
- Combrink, H. J. B. “Shame on the Hypocritical Leaders in the Church: A Socio-Rhetorical Interpretation of the Reproaches in Matthew 23”. En *Fabrics*

- of Discourse: Essays in Honor of Vernon K. Robbins*, editado por David B. Gowler, L. Gregory Bloomquist, y Duante F. Watson, 1-35. Harrisburg (PA): Trinity Press International, 2003.
- Culpepper, R. Alan. "Mapping the Textures of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism". *Journal for the Study of the New Testament* 20 (1998): 71-77.
- De Silva, David A. "The Rhetorical Functions of Intertexture in Revelation 14: 14-16:21". En *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*, editado por Duane F. Watson, 215-241. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002.
- Esler, Philip F. *The First Christians in their Social Worlds: Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. London: Routledge, 1994.
- Evans, Craig A. *Luke*. New International Biblical Commentary, Peabody (MA): Hendrickson, 1990.
- Fish, Stanley E. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1980.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*. Garden City (NY): Doubleday, 1981.
- Geldenhuis, Norval. *Commentary on the Gospel of Luke*. Grand Rapids (MI): W. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Gérard, Jean-Pierre. "Les riches dans la communauté lucanienne". *Ephemerides theologicae lovanienses* 71 (1995): 71-106.
- Gowler, David B. "Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception". *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2010): 191-206.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids (MI)-Cambridge (U. K.): W. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 1995.
- Hamm, Dennis. "Luke 19:8. Once Again: Does Zacchaeus Defend or Resolve". *Journal of Biblical Literature* 107/3 (1988): 431-437.
- \_\_\_\_\_. "Sight to the Blind: Vision as Metaphor in Luke". *Biblica* 67 (1986): 457-477.
- \_\_\_\_\_. "Zacchaeus Revisited Once More: A Story of Vindication or Conversion". *Biblica* 72/2 (1991): 248-52.

- Hobbie, F. Wellford. "Luke 19:1-10". *Interpretation* 31 (1977): 285-290.
- Kodell, Jerome. "Luke's Use of "laos", "people", especially in the Jerusalem Narrative (Lk 19,28-24,53)". *Catholic Biblical Quarterly* 31 (1969): 327-343.
- Krüger, René. "La proclama de una inversión total. La estructuración de Lucas 6,20-26". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 8 (1991): 27-38.
- Kvalbein, Hans. "Jesus and the Poor: Two Texts and Tentative Conclusion". *Themelios* 12 (1987): 80-87.
- Lamb, Gregory E. "Sinfully Stereotyped: Jesus's Desire to Correct Ancient Physiognomic Assumptions in the Gospel According to Luke". *Word y World* 37 (2017): 177-185.
- Liddell, Henry George, y Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* (9.<sup>a</sup> ed.). Oxford (U. K.): The Clarendon Press, 1996.
- Loewe, William P. "Towards an Interpretation of Lk 19:1-10". *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 321-331.
- Louw, Johannes P, y Eugene Albert Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains* (2.<sup>a</sup> ed.). New York (NY): United Bible Societies, 1989.
- Malina, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios*. Bilbao: Sal Terrae, 2002.
- \_\_\_\_\_. "The Individual and the Community-Personality in the Social World of Early Christianity". *Biblical Theology Bulletin* 9 (1979): 126-138.
- \_\_\_\_\_. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville (KY): Westminster/John Knox Press, 2001.
- Marguerat, Daniel e Yvan Bourquin. *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism*. London: SCM Press, 1999.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke*. Exeter (U. K.): Paternoster, 1978.
- Meadors, Gary T. "The 'Poor' in the Beatitudes of Matthew and Luke". *Grace Theological Journal* 6 (1985): 305-314.
- Merenlahti, Petri, y Raimo Hakola. "Reconceiving Narrative Criticism". En *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, 13-48. Sheffield (U. K.): Sheffield Academic Press, 2004.
- Meynet, Roland. "Au coeur du texte. Analyse rhétorique de l'aveugle de Jéricho selon Saint Luc". *Nouvelle revue théologique* 103 (1981): 696-710.

- Mitchell, Alan C. "The Use of Συκοφαντεῖν in Luke 19,8: Further Evidence for Zacchaeus's Defense". *Biblica* 72 (1991): 546-547.
- Miura, Yuzuru. *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Nolland, John. *Luke 18:35-24:53*. Dallas (TX): Word Books, 1993.
- O'Hanlon, John. "The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic". *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1981): 2-26.
- O'Toole, Robert F. "The Literary Form of Luke 19:1-10". *Journal of Biblical Literature* 110 (1991): 107-116.
- Olivares, Carlos. *The (Im)polite Jesus: An Analysis of Jesus' Verbal Rudeness in Matthew's Gospel*. New York (NY): Peter Lang, 2016.
- Osborne, Grant R. "Luke: Theologian of Social Concern". *Trinity Journal* 7 (1978): 135-148.
- Parsons, Mikeal C. *Body and Character in Luke and Acts: The Subversion of Physiognomy in Early Christianity*. Waco (TX): Baylor University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. "Short in Stature': Luke's Physical Description of Zacchaeus". *New Testament Studies* 47 (2001): 50-57.
- Paul, André. "La guérison de l'aveugle (des aveugles) de Jéricho". *Foi et vie (Cahiers Bibliques 9)* 69 (1970): 44-69.
- Phillips, Thomas E. *Reading Issues of Wealth and Poverty in Luke-Acts*. Lewiston (NY): Edwin Mellen Press, 2001.
- Pilch, John. "Proverbs in Middle East North Africa (Mena) Cultural Context". *Biblical Theology Bulletin* 45 (2015): 202-214.
- Pilch, John J. y Bruce J. Malina, eds. *Handbook of Biblical Social Values*. Peabody (MA): Hendrickson, 1993.
- Plummer, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1981.
- Porter, Stanley E. "'In the Vicinity of Jericho': Luke 18:35 in the Light of Its Synoptic Parallels". *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992): 91-104.
- Powell, Mark Allan. "Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows". *Asbury Theological Journal* 48 (1993): 31-51.

- \_\_\_\_\_. "Literary Approaches and the Gospel of Matthew". En *Methods for Matthew*, editado por Mark Allan Powell, 44-82. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis (MN): Fortress Press, 1990.
- Reid, Barbara E. *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1996.
- Reiling, J., y J. L. Swellengrebel. *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*. Leiden: Brill, 1971.
- Resseguie, James L. *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2005.
- Robbins, Vernon K. "Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation". En *Rhetorical Argumentation in Biblical Texts: Essays from the Lund 2000 Conference*, editado por Anders Eriksson, Thomas H. Olbricht y Walter Übelacker, 27-65. Harrisburg (PA): Trinity Press International, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Harrisburg (PA): Trinity Press International, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Social-Scientific Criticism and Literary Studies". En *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context*, editado por P. F. Esler, 274-829. London: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Socio-Rhetorical Interpretation". En *The Blackwell Companion to the New Testament*, editado por David E. Aune, 192-219. Chichester (U. K.): Wiley-Blackwell, 2010.
- \_\_\_\_\_. "The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the Gospel of Mark". En *The Intertexture of Apocalyptic Discourse in the New Testament*, editado por Duane F. Watson, 11-44. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 2002.
- \_\_\_\_\_. "The Sensory-Aesthetic Texture of the Compassionate Samaritan Parable in Luke 10". En *Literary Encounters with the Reign of God*, editado por Sharon H. Ringe y H. C. Paul Kim, 247-64. New York (NY): T. & T. Clark, 2004.
- \_\_\_\_\_. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology*. London: Routledge, 1996.
- Scheffler, Eben. "Luke's View on Poverty in Its Ancient (Roman) Economic Context: A Challenge for Today: The Decalogue and Human Dignity in Africa". *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa* 106 (2011): 115-135.

- Steyn, J., y A. Yousaf. "Jesus and the Marginalized: Attaching Pastoral Meaning to Luke 4:14-30". *Acta Theologica* 30 (2010): 152-170.
- Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol. 1: *The Gospel According to Luke*. Philadelphia (PA): Fortress Press, 1986.
- Thompson, Alan J. *Luke (Exegetical Guide to the Greek New Testament)*. Nashville (TN): B&H Academic, 2016.
- Tiede, David L. "Luke 6:17-26". *Interpretation* 40 (1986): 63-68.
- Van Eck, Ernest. "Socio-Rhetorical Interpretation: Theoretical Points of Departure". *Hervormde Teologiese Studies* 57 (2001): 593-611.
- Vitório, Jaldemir. "'E procurava ver quem era Jesus...' Análise do sentido teológico de 'ver' em Lc 19,1-10". *Perspectiva teológica* 19 (1987): 9-26.
- \_\_\_\_\_. "Querer ver Jesus e deixar-se ver por Jesus. Quem somos: Zaqueu ou Herodes?" *Convergência* 451 (2012): 285-304.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1996.
- Watson, Nigel M. "Was Zacchaeus Really Reforming". *Expository Times* 77 (1966): 282-285.
- White, Richard C. "Vindication for Zacchaeus". *Expository Times* 91 (1979): 21.
- Yamasaki, Gary. "Point of View in a Gospel Story: What Difference does it Make? Luke 19:1-10 as a Test Case". *Journal of Biblical Literature* 125 (2006): 89-105.