



ISSN 1016-8257

yachay

REVISTA DE CULTURA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
FACULTAD DE TEOLOGÍA "SAN PABLO"
COCHABAMBA

Año 38, n° 74

Julio-Diciembre, 2021

Presentación

yachay

Biopolítica y pandemia: una visión
filosófica de la crisis sanitaria a partir
de Michel Foucault y Roberto
Esposito

Oscar Gracia Landaeta

Asamblea Eclesial de América Latina
y el Caribe. De la escucha a las
proyecciones: ¿inflexión o
transformación en la Iglesia?

Silvia Guzmán Rojas
Luz María Romero Chamba

"Derramarei o meu Espírito": o uso
lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21

Waldecir Gonzaga
Cláudio Márcio Pinheiro
Martins

Montañas sagradas de la Patagonia
Meridional y Tierra del Fuego

María Constanza Ceruti

Memento vivere et mori

Luis Ignacio Ponce de León

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología publicada por
la Facultad de Teología “San Pablo”,
Cochabamba - Bolivia

La revista **yachay** autoriza la reproducción total o parcial de sus artículos, siempre que se cite la fuente y se envíe a la revista una copia justificativa.

yachay

Revista de cultura, filosofía y teología, publicada por la Facultad de Teología "San Pablo", Cochabamba.

Consejo editorial

Dr. Manuel Hurtado SJ

Presidente de la Facultad de Teología "San Pablo";

Dra. Sonia Vargas

Director de **yachay**

Secretaria de la Facultad de Teología "San Pablo"

Dr. Jozef Smyksy, CSsR

Director del Primer Ciclo

Dra. Bernardeth Caero

Directora del Segundo y Tercer Ciclos

Dr. Walter Viviani, OFM

Director de Teología Espiritual

Dr. Kasper Kapron, OFM

Director de Teología Pastoral

Dr. Roberto Tomichá, OFM Conv.

Director de Misionología

Dra. Eileen FitzGerald, ACI

Coordinadora de la Red de Teólogos y Teólogas;

Editora de **yachay**

Distribución

Lic. José Domingo Iván Abasto

jabasto@ucb.edu.bo

Mgr. Luz María Romero

lromero@ucb.edu.bo

Revisión de textos

Mgr. Sara Pellón

ISSN 1016-8257

Depósito Legal: 2-1-98-90

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Dirección

Calle Oruro E-0492

Telf. 4293100 internos 101, 131 y 140; Fax. 4257086; Casilla 2118

yachay.cba@ucb.edu.bo; eifitzgerald@ucb.edu.bo

Impreso en Talleres Gráficos "Kipus" Telfs.: 4731074 - 4582716, Cochabamba
Printed in Bolivia

Sumario

5-10	<i>Presentación</i>	yachay
11-39	<i>Biopolítica y pandemia: una visión filosófica de la crisis sanitaria a partir de Michel Foucault y Roberto Esposito</i>	Oscar Gracia Landaeta
40-99	<i>Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. De la escucha a las proyecciones: ¿inflexión o transformación en la Iglesia?</i>	Silvia Guzmán Rojas Luz María Romero Chamba
100-138	<i>“Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21</i>	Waldécir Gonzaga Cláudio Márcio Pinheiro Martins
139-168	<i>Montañas sagradas de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego</i>	María Constanza Ceruti
169-189	<i>Memento vivere et mori</i>	Luis Ignacio Ponce de León
190	<i>Evalúadores de textos</i>	

Presentación

Este número de Yachay recoge cinco artículos de diversos géneros, con un hilo conductor que los entreteje: el valor integral de la vida humana, y particularmente la vida de los grupos que suelen ser marginados en la sociedad y/o en la Iglesia. Los artículos versan sobre este tema desde un análisis filosófico sobre la biopolítica en el contexto de la pandemia COVID-19; desde una reflexión teológico-pastoral sobre el proceso sinodal de la Asamblea Eclesial de América Latina y Caribe; desde un estudio bíblico que señala la radical igualdad de todas las personas ante el Espíritu de Dios; desde una contemplación de tres pueblos de la región de los Andes del Sur en sus interacciones con su entorno geográfico y en sus creencias religiosas; y desde una consideración fenomenológica que nos invita a reconocer la revelación de la Vida que es Dios, que se nos dona y plenifica.

Oscar Gracia expone la comprensión moderna de la relación entre el poder político y la vida biológica del ser humano para dar razón de los modos en que varios gobiernos nacionales han afrontado la pandemia COVID-19, en su texto “Biopolítica y pandemia: una visión filosófica de la crisis sanitaria a partir de Michel Foucault y Roberto Esposito”. Para Foucault, la vida biológica del ser humano se enlaza inexorablemente con “las estrategias de poder que caracterizarían al mundo occidental en el período moderno” (p. 16). Las técnicas de poder reducen la población a una especie biológica con comportamientos típicos, naturales, lo cual la hace gobernable mediante la aplicación de estadísticas sobre sus interrelaciones con el medioambiente y su esfuerzo por generar riquezas materiales. “Las transformaciones económicas y sociales propias de la modernidad” (p. 18-19) han ocasionado transiciones en el ejercicio del poder: del paradigma soberano al disciplinario, y de este al biopolítico. A su vez la biopolítica culmina en una economía política liberal y neoliberal

que mide el valor del individuo en términos de su participación en las dinámicas poblacionales, como la búsqueda de satisfacer los deseos personales. Los Estados documentan la incidencia de COVID-19 mediante estadísticas que expresan “una concepción biopolítica de la vida” (p. 21). Esta a su vez ha sido internalizada por la sociedad civil, poniendo en entredicho “una valoración integral de la vida humana” (p. 22), y arriesgando la vulneración de los derechos de quienes estadísticamente son minoría. Esposito pone en evidencia que el paradigma biopolítico hace que se piensa el bien colectivo reductivamente desde lo privado, desde el cuidado de los intereses de un grupo social, y no desde lo verdaderamente comunitario que hace a las personas salir de sí y asumir el riesgo de relacionarse con el otro diferente. En efecto, “la significación de lo comunitario es sacrificada en favor de la mera subsistencia física o biológica de lo colectivo” (p. 32). Los modos de gestionar la pandemia radicalizan esta tendencia al reforzar la percepción del otro como una potencial amenaza de contagio, contra la cual hay que protegerse, de tal forma que “lo común o lo público no pueda sino verse inmediatamente como una proyección ampliada de lo privado o «lo propio»” (p. 34). La reflexión filosófica tiene una importante tarea en ayudar a repensar en clave ética la valoración de la vida individual y la concepción de la comunidad.

Luz María Romero y Silvia Guzmán abordan el tema “Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. De la escucha a las proyecciones: ¿inflexión o transformación en la Iglesia?”. Recogen el fruto del largo proceso de escucha de dicha Asamblea, que ha procurado oír activamente a todos los sectores de la Iglesia, incluyendo a los marginados y a los desafectos, motivada por el deseo de conocer sus realidades y tomarlas en cuenta en una acción pastoral-misionera renovada. La Asamblea Eclesial se sitúa en el marco del paradigma de la sinodalidad, que se refiere a la plena participación de todo el Pueblo de Dios en la vida

de la Iglesia, viviendo el Evangelio caminando juntos/juntas. La primera parte de la investigación, con el título “Escuchar”, se concentra en algunos de los foros temáticos del proceso de escucha, como muestra representativa de todo el proceso. Las autoras constatan que “la mayoría de los foros anhelan que la Iglesia sea un espacio de escucha, acogida, cuidado, misericordia, comunión, participación y acompañamiento” (p. 63). Identifican algunos temas que requieren atención urgente: el clericalismo y la formación en los Seminarios, las personas/comunidades LGTBQ+, los presbíteros casados, “la presencia y participación de la mujer en espacios de decisión en la Iglesia” (p. 69), la complementación de los sexos, y el cuidado de la casa común. La segunda parte de la investigación, con el título “Proyecciones pastorales”, plantea algunas líneas pastorales a partir de aquellos foros seleccionados desde un modelo holístico-relacional: el diálogo con las diversas culturas, espiritualidades y carismas, en salida misionera y a la escucha del Espíritu. Luego se recurre a la “Síntesis Narrativa”, que acabó de ser elaborada por el CELAM en base a la totalidad de los foros de la Asamblea Eclesial, donde se profundiza la naturaleza constitutivamente sinodal de la Iglesia. Se destaca la importancia de la formación de todo el Pueblo de Dios para el crecimiento integral de sus miembros, el acompañamiento a los pueblos indígenas, la promoción de la solidaridad y la evangelización, la cultura del encuentro, los aprendizajes tras la pandemia COVID-19, la transformación de estructuras y mentalidades en comunión con las comunidades eclesiales de base (CEBs), la vivencia de la fe en lo cotidiano y en transparencia. Las autoras terminan animando a la corresponsabilidad de todos y todas en el proceso sinodal, descubriendo con alegría una nueva forma de ser Iglesia.

Waldecir González y Cláudio Martins presentan el estudio bíblico “«Derramarei o meu Espírito»: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21” que indaga sobre las características literarias

y teológicas de la profecía de Jl 3,1-5 al ser citada en la homilía de Pedro en Hch 2,17-21. Realizan un análisis exegético del texto de Jl 3,1-5 desde el hebreo, para comprender su sentido original. El Espíritu de Dios será derramado sobre su pueblo, sin hacer distinción de personas, para dar vida nueva y fuerzas en circunstancias adversas. Luego los autores dirigen su atención a la fiel traducción de esta profecía al griego en la Septuaginta y su posterior uso lucano. El tercer evangelista introduce algunos cambios en el texto de la profecía de Joel para relacionar el derramamiento del Espíritu con el nuevo tiempo inaugurado por Cristo, los “últimos días”. La homilía de Pedro tiene lugar en el contexto del acontecimiento de Pentecostés. Lucas universaliza los/las destinatarios de esta efusión del Espíritu más allá de un solo pueblo para incluir a toda la humanidad, sin jerarquizaciones. El Espíritu les otorga fuerza en orden a dar testimonio del Evangelio: profetizarán, y habrá visiones y sueños. El don del Espíritu se vincula con señales escatológicas que anuncian la salvación, la cual es accesible a todo aquel que invoca el nombre del Señor.

María Constanza Ceruti considera el valor mitológico y simbólico-religioso de los Andes Australes en su artículo “Montañas sagradas de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego”. Sus reflexiones se construyen a partir de incursiones en estas alturas documentadas en fotos, diálogos con algunos pobladores de la región, visitas a museos de la ciudad de Ushuaia e investigaciones bibliográficas, combinando las “perspectivas etnohistórica, etnográfica y etnoarqueológica” (p. 139). Presenta el modo de subsistencia, creencias y prácticas rituales de los canoeros Yamanas, y de los cazadores Onas y Tehuelces. El paso de los colonos en el siglo XIX tuvo consecuencias nefastas para los Yamanas. Los Tehuelches se caracterizan por haber adoptado el caballo traído por los colonizadores españoles en el siglo XVI y por sus pinturas y pictografías. Para estos pueblos los espíritus

de las montañas rigen los fenómenos naturales y reaccionan ante ciertos comportamientos humanos. A diferencia de los Yamanas, que pasan la mayor parte de su tiempo en el mar, para los Onas y los Tehuelches algunas de las montañas son consideradas sagradas, con matices propios de cada pueblo en esta comprensión.

Luis Ponce de León aborda el tema del sentido de la vida y la consciencia de la muerte en su artículo “Memento vivere et mori”. Lo hace a la luz de la fenomenología radical de Michel Henry, filósofo que identifica la Vida como la esencia de la manifestación originaria e interior del fenómeno, constituida en las sensaciones. Considera que el mal y su develación en el sufrimiento se ubican fuera de este mundo; más bien asevera que el mundo está en el sufrimiento. Deseamos liberarnos de este, pero nos sentimos impotentes para hacerlo. El propio sufrimiento encierra posibilidad de vida. Pero podemos olvidarnos de la “subjetividad absoluta que es la Vida” (p. 179). Reconociendo que Dios es mayor que todas nuestras posibilidades de pensarlo, Henry socava el deísmo. Dios se nos acerca en nuestro interior, y “la vida se da en la intimidad de este encuentro” (p. 184) que suscita nuestra afectividad. Dios se revela donándose, otorgándonos el don de la filiación. Percibir esto es lo que nos permite vivir en la plenitud del Ser.

En medio de la diversidad de los artículos que componen este número de Yachay, rescatamos el enriquecimiento de un enfoque interdisciplinar sobre el reconocimiento de la igualdad de dignidad de todas las personas y el valor integral de la vida humana. En los textos aquí presentados se han tratado temas desde perspectivas filosóficas, teológicas y antropológicas; queda abierta la iluminación desde otras disciplinas como las ciencias sociales y la psicología. En una sociedad que masifica, instrumentaliza y descarta, y en una Iglesia que segrega y jerarquiza, se nos invita a una perenne reflexión que ayuda a

cambiar esquemas mentales y prácticas que marginan a quienes no tienen lugar en los sectores mayoritarios, puros o elites; por otra parte, hay que secundar y potenciar las iniciativas sinodales. El proyecto del Reino de Dios anunciado y practicado por Jesucristo es para toda la humanidad sin discriminaciones, donde se muestra una atención preferencial precisamente para quienes las instituciones socio-políticas y religiosas tienden a rechazar y relegar. La vida en abundancia prometida (Jn 10,10) se revela en la dinámica de la donación a todas las personas.

Eileen FitzGerald ACI

Biopolítica y pandemia: una visión filosófica de la crisis sanitaria a partir de Michel Foucault y Roberto Esposito

Biopolitics and pandemic: a philosophical vision of the health crisis in the perspective of Michel Foucault and Roberto Esposito

Oscar Gracia Landaeta¹

Resumen

El trabajo realiza un análisis filosófico de algunos de los principales fenómenos sociales que han tenido lugar durante la pandemia del COVID-19. De la mano de las teorías de Michel Foucault y Roberto Esposito acerca de la “biopolítica” se intenta desentrañar algunas de las condiciones fundamentales de funcionamiento del poder y de la organización social en la modernidad. Estas reflexiones generales permiten estudiar desde una perspectiva más profunda algunas de las tendencias centrales que, tanto en lo político como en lo social, se han hecho visibles durante la crisis sanitaria. En líneas generales, dos fenómenos se hallan especialmente tematizados. En primer lugar, la reducción del concepto de la vida humana a una serie de representaciones que lindan entre lo biológico y lo estadístico. En segundo lugar, la similar reducción del concepto de la comunidad al

¹ Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, master en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Candidato a doctor en Filosofía por la misma universidad. Docente de las carreras de Filosofía, Antropología y Teología de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” y de la carrera de Comunicación en la Universidad Privada Boliviana. Autor de numerosos artículos académicos. Participante como editor y revisor en varias revistas especializadas. Columnista regular del diario *Opinión* en las secciones de análisis político y reflexión cultural. E-mail: landaeta_oscar@yahoo.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0945-2022>.

de un simple juego o conflicto de intereses individuales o privados disgregados. A partir de ambos fenómenos se resaltan los peligros potenciales que la naturalización de estos conceptos puede tener para futuras crisis y problemas colectivos.

Palabras clave

Biopolítica – Foucault – Esposito – Pandemia – Comunidad – Inmunidad

Abstract

This investigation conducts a philosophical analysis of some of the main social phenomena that have taken place during the COVID-19 pandemic. Hand in hand with the theories of Michel Foucault and Roberto Esposito about “biopolitics”, an attempt is made to unravel some of the fundamental conditions for the functioning of power and social organization in modern times. These general reflections allow us to study from a deeper perspective some of the central trends that, both politically and socially, have become visible during the health crisis. Two phenomena are particularly developed, in general terms. Firstly, the reduction of the concept of human life to a series of representations that border on the biological and the statistical. Secondly, the reduction of the concept of community to that of a simple game or conflict of individual or private dispersed interests. From these phenomena, the potential dangers that the naturalization of such concepts may have for future crises and collective problems are highlighted.

Key Words

Biopolitics – Foucault – Esposito – Pandemic – Community – Immunity

Introducción

La presente investigación intenta promover una reflexión filosófica acerca de algunas de las experiencias y de los fenómenos sociales más importantes de la crisis sanitaria provocada por el COVID-19. Para el cumplimiento de este propósito general se intentará reconstruir las perspectivas que Michel Foucault y Roberto Esposito, dos de los pensadores contemporáneos más importantes, han desarrollado sobre ciertas de las características estructurales más determinantes de la modernidad. En este sentido, podrá verse que, en sus respectivas lecturas, ambos autores confieren una importancia decisiva a la cuestión de la “biopolítica”, es decir, a la moderna articulación entre las formas del poder político y la vida humana considerada en su sentido biológico. Se intentará mostrar, así, que una correcta comprensión del rasgo biopolítico del periodo moderno resulta clave para entender las dimensiones principales del modo en que los gobiernos han encarado el problema de la pandemia.

La primera parte del trabajo, de tal forma, está dedicada a considerar la reflexión de Foucault sobre la biopolítica atendiendo a sus cursos y textos fundamentales sobre este tema. Las ideas reconstruidas en esta sección del trabajo permitirán poner de relieve la nueva concepción de la vida humana que corresponde a la modernidad biopolítica y demostrar, a partir de ciertos ejemplos tomados de la coyuntura actual, el grado en que esta se ha extendido al conjunto de la mentalidad de nuestra época. Sobre esta base se problematizará también algunos de los riesgos potenciales que vienen adjuntos al triunfo indiscutido de una comprensión biopolítica de la vida individual y colectiva.

La segunda parte del texto, por su lado, analizará las formas en que la pandemia ha revelado una determinada forma de comprensión social de la “comunidad”. En este sentido, desde las ideas de Roberto Esposito se tematizará la cuestión de “lo común” como espacio-entre de los individuos de una sociedad, revisando también la forma en que este pensador advierte un giro moderno fundamental que reduciría lo propiamente “comunitario” a una simple imagen ampliada de lo privado o de “lo propio”. Esta serie de reflexiones permitirán, a la par, ingresar al análisis de uno de los fenómenos sociales más importantes del último tiempo: la incapacidad colectiva para pensar lo público más allá de los criterios del propio interés.

En el apartado de conclusiones, finalmente, se trata de resaltar algunas de las amenazas principales que la investigación ha permitido detectar en relación con las formas políticas y sociales actuales de hacer frente a la crisis sanitaria. Dos dimensiones centrales son puestas en evidencia en esta línea de lectura. En primer lugar, la desvalorización de la vida individual que deriva de la consideración de lo humano como “especie” y, en segundo término, la reducción de los conceptos y experiencias de la comunidad a la imagen de un juego de intereses individuales.

Se considera que la contribución filosófica de este trabajo ha sido precisamente la de ofrecer una explicación profunda y estructural de estos dos problemas contemporáneos remitiéndolos al marco general de condiciones históricas del que hacen parte y permitiendo así una perspectiva enriquecida que permita encarar de mejor manera los problemas derivados de la pandemia del COVID-19.

1. La organización biopolítica de la vida moderna según Foucault

Dentro del horizonte complejo y plural del trabajo foucaultiano, el estudio de la llamada “biopolítica” se halla inserto en la tematización general de los “dispositivos de poder” que ocupa al autor francés entre los años 1974 y 1979². En este marco de comprensión, la biopolítica estaría relacionada con una específica forma histórica de inserción de la vida biológica en las estrategias del poder moderno:

Lo que podría llamarse el “umbral de la modernidad” de la sociedad se alcanzó cuando la vida de la especie se implicó con sus propias estrategias políticas. Por milenios, el hombre permaneció siendo lo que había sido para Aristóteles: un animal viviente con la capacidad adicional para la existencia política; el hombre moderno es un animal cuya política pone en juego su existencia como ser viviente³.

El tono biológico que rodea aquí al concepto de “vida de la especie” se deriva de la formulación de esta noción al interior de la “analítica de la sexualidad” desplegada por Foucault también a partir de mediados de los años 70. Es importante remarcar, sin embargo, que este primer enfoque se irá complejizando de un modo importante en los cursos dictados por este pensador en el Collège de France a partir de la gestión 1975-1976. Estos seminarios, titulados *Defender la sociedad: Seguridad, Territorio y Población* y *El nacimiento de la biopolítica*, constituyen el escenario central de desarrollo de la genealogía foucaultiana de los sistemas de poder modernos y es desde ella que se considerará la “vida de la especie” desde

² Cf. E. CASTRO, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2015, 81.

³ M. FOUCAULT, *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, Pantheon Books, New York 1978, 143.

nuevas perspectivas obtenidas tanto del estudio del racismo de Estado como del análisis del liberalismo y el neoliberalismo. En este sentido, la “vida” que constituye la categoría central de la biopolítica sería indisociable de su conjugación en las estrategias de poder que caracterizarían al mundo occidental en el periodo moderno.

Puede notarse que, ya a partir de *Defender la sociedad*, Foucault vincula el ámbito de manifestación de “la vida de la especie humana” al surgimiento de un “objeto” correlativo a las tecnologías del poder: la “población”. Será, sin embargo, en *Seguridad, territorio y población* donde este concepto se despliegue en toda su extensión. A la hora de referirse en este último libro a la aparición del nuevo objeto fundamental del poder, el autor francés explicará que: “un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad a la población y a sus fenómenos específicos”⁴. En esta línea de consideraciones, la noción de población encierra, para Foucault, una comprensión de la sociedad humana centrada en una suerte de “naturalidad” que sería inherente a ella, esto es, basada en la demarcación de una serie de conductas humanas colectivas típicas que permitirían referirse precisamente a “lo humano” como “especie”⁵.

La configuración de la población como objeto del poder estatal permite, de tal forma, la representación de la vida de la especie humana como un fenómeno caracterizado por regularidades naturales en virtud de las cuales grandes masas humanas pueden ser leídas y gobernadas en sus conductas

⁴ M. FOUCAULT, *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, 107.

⁵ *Ibid.*, 100 y ss.

regulares. Es en dicho diagrama de las estrategias del poder que adquiere sentido la caracterización biológica básica de “lo humano” que será típica de los ejercicios administrativos modernos según el autor. Como Claire Blencowe expresa: “es a través de las tecnologías [del poder] que el hombre aprendió gradualmente lo que significaba «ser una especie viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia y probabilidades de vida». Sin dichas tecnologías la vida biológica, de hecho, no existe”⁶.

Para Foucault, el surgimiento de la población será, entonces, consustancial con la formación de un tipo de saber estatal referido a ella y a sus procesos: la estadística. Esta se presenta, así, como “el saber del Estado sobre el Estado”, es decir, “el conjunto de análisis y saberes” que se desarrollan desde fines del siglo XVI y que se refieren a los diferentes “datos”, “dimensiones” y “factores de poder” de dicho Estado⁷. Será este conocimiento estadístico el que muestre que la población tiene sus propias regularidades, dinámicas y tendencias, ayudando así a construirla como un objeto correlativo del poder biopolítico dotado de un cierto tipo de “naturalidad”. Será, por otro lado, esta misma forma de saber la que, a la par, permita que la práctica del poder se racionalice, es decir, que adquiera una reflexividad propia acerca de sus fines y maneras. Es a este tipo de racionalidad gubernamental moderna a la que el pensador francés se referirá con el famoso concepto de “gubernamentalidad”⁸.

Será, de tal forma, dentro del prisma de la nueva reflexividad estatal y de su referencia no solo a la población sino a la

⁶ C. BLENCOWE, “Foucault’s and Arendt’s «insider view» of biopolitics: a critique of Agamben”, en *History of the Human Sciences* 23 (5) (2010) 113-130.

⁷ M. FOUCAULT, *Seguridad, territorio y población...*, 131.

⁸ *Ibid.*, 136.

interacción de esta con los factores de su ambiente (territorio, recursos, clima, etc.) que se desarrolle, para Foucault, una “ciencia” del gobierno (típicamente moderna) que tenga como núcleo a la economía:

Pues bien, al aprehender [a través de la estadística] esa red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza, se constituirá una ciencia que se denomina “economía política” y, al mismo tiempo, un tipo de intervención característica del gobierno, que va a ser la intervención en el campo de la economía y la población⁹.

Es, en este sentido, dentro del marco de un proceso de mutua constitución y adecuación entre el objeto de la práctica gubernamental y las estrategias racionalizadas de la misma que se dejará atrás el anterior paradigma del poder centrado en la noción de “soberanía” y en el horizonte del derecho y se pasará a una forma de poder definida por la idea de “gobierno” y por el orden de la economía. Debe notarse, sin embargo, que, para Foucault, este proceso de reconfiguración del poder que concluye en una forma de ejercicio biopolítica (esto es, referida a los procesos de la vida humana considerada como especie), pasa históricamente primero por la etapa del “poder disciplinario”, un fenómeno que el autor estudia en detalle en *Vigilar y castigar*¹⁰. De cualquier forma, lo relevante para esta investigación es poner de relieve el hecho de que tanto la transición desde el poder soberano hacia el poder disciplinario como el paso del poder disciplinario al poder biopolítico, se dan a partir de un motor común: las transformaciones económicas

⁹ *Ibid.*, 133.

¹⁰ M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires 2003.

y sociales propias de la modernidad. Como refiere el pensador francés:

[Todo] sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez [...] Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina [...] Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas¹¹.

De tal forma, es un mismo proceso global de transformación estructural de la sociedad occidental el que conduce a las sucesivas reformulaciones en los modos de ejercicio del poder. Esto, a su vez, supone una serie de nuevas configuraciones que son las que interesa estudiar en este trabajo: aquellas referidas a la forma de representación y gobierno de la “vida” humana. De un escenario en el que los sujetos del poder soberano son concebidos únicamente desde el punto de vista de su sujeción jurídica se pasa primero a un ámbito en el que una nueva práctica de poder considera la vida individual como el objeto corporal de la disciplina para arribar finalmente a una concepción gubernamental de la vida colectiva centrada en las nociones de “especie” y “naturalidad”.

Esta última instancia de representación biopolítica de la vida humana llegaría a un punto decisivo de desarrollo en las formas

¹¹ M. FOUCAULT, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France: 1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, 226.

de gubernamentalidad liberal y neoliberal. En *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault notará que, en la segunda mitad del siglo XVIII, existió una inflexión importante en el modo estatal de gobierno de la población. El ejercicio continuo del poder con base en la economía política habría llegado a revelar al mercado como el “lugar de verdad” indispensable para la eficacia de la práctica gubernamental¹². Con base en este cambio, el principio fundamental de la racionalidad del gobierno a partir de aquel momento será el del fortalecimiento del Estado (su crecimiento, riqueza, desarrollo) a través de la reducción del gobierno, es decir, mediante un “dejar ser” las formas autoregulatorias y “naturales” de la población. Es en este paradigma liberal (y en su radicalización neoliberal) que la concepción de la población como el sujeto en el que se hace visible la “naturalidad” de la especie humana tomará una forma completa. Desde ese momento la acción del poder ya no estará dirigida a intervenir sobre las dinámicas poblacionales sino a dejarlas fluir tratando de reconocer en ellas la verdad del despliegue económico.

En todo caso, lo importante aquí es entender que aquello que subyace a la validez contemporánea de la estadística, de los principios del mercado y de las formas de saber en que se funda el gobierno político de grandes poblaciones es una concepción de la vida humana como dato “natural” que puede leerse a escala de la “especie”. Esto supone que el “valor” de la vida individual queda, en la modernidad, progresivamente reducido a la forma de su participación en las “tendencias” globales. Dichos movimientos propiamente poblacionales son los únicos que “cuentan” verdaderamente para la forma estadística de saber del gobierno que se establece como principio fundamental de

¹² Cf. M. FOUCAULT, *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France: 1978–79*, Palgrave Macmillan, London 2008, 32-37.

la práctica política y económica. En esta perspectiva, la “vida” sería tal solo en la medida en que se exprese en una serie de cifras, relaciones cuantitativas y regularidades numéricamente reconocibles que constituyen la base del ejercicio del poder estatal.

Ahora bien, es interesante notar el grado de validez que esta concepción de la vida ha logrado alcanzar contemporáneamente no solo en el marco de la acción y el discurso del Estado, sino también en la mentalidad de la sociedad civil y en sus modos de comportamiento colectivo. Para ello, es difícil encontrar una mejor oportunidad que el escenario de crisis sanitaria desatado por la pandemia del COVID-19. En ninguna coyuntura se ha hecho tan evidente el modo en que la vida de la población queda representada en los esquemas de la acción gubernamental. De hecho, el avance o retroceso del virus en el mundo o en los países ha sido un fenómeno principalmente referido a través de la estadística. En este sentido, la presentación regular de mapas en los que se grafica tanto el número de contagios o de recuperados como las tasas respectivas de mortalidad y de vacunación se ha convertido en una de las dimensiones centrales de la experiencia cotidiana de la pandemia. Esta misma representación numérica de la vida poblacional y de la amenaza viral que se cierne sobre ella ha sido la base para definir el objeto y las formas de la política sanitaria de cada Estado. Con ello, tanto la percepción de la crisis sanitaria como la construcción de la acción gubernamental frente a ella se hacen indisociables de una forma de saber que opera sobre la base de una concepción biopolítica de la vida.

Por otro lado, la nueva estructura de una sociedad mediática en la que cada persona se halla conectada a una

red de información tanto nacional como global ha permitido a los individuos el acceso constante a esta serie de datos y representaciones estadísticas de la crisis en el marco de su vida cotidiana. Las redes sociales, en tal sentido, han tenido un rol protagónico en la configuración colectiva de la experiencia del COVID-19, lo cual, sin embargo, no ha restado importancia a los medios tradicionales de comunicación como la televisión o el periódico a la hora de definir la percepción de este evento sanitario. Lo cierto es que diferentes segmentos etarios de la población han tenido una vinculación preferente con una u otra fuente de información, pero, en todos los casos, una misma imagen (estadísticamente configurada) de la pandemia se ha reproducido constantemente. Con ello, la nomenclatura biopolítica de las prácticas estatales ha llegado a difundirse e interiorizarse a nivel de la sociedad civil, haciendo que una parte importante de la representación de la vida humana quede ligada a su valoración en el marco de procesos poblacionales.

Esta nueva circunstancia de la experiencia social constituye una estructura insoslayable de nuestro tiempo. En este sentido, ella no es, en primera instancia, algo que pueda ser valorado como positivo o negativo en sí mismo. Sin embargo, es cierto que hay una serie de consecuencias específicas que derivan de la comprensión biopolítica y que pueden constituir amenazas importantes tanto para una valoración integral de la vida humana como para una convivencia democrática armónica.

En primer lugar, cuando el sentido de “la vida” queda definido desde esquemas biopolíticos las acciones gubernamentales tienden a establecer jerarquías basadas en criterios que pueden resultar estadísticamente aceptables pero moralmente discutibles. Así, por ejemplo, las vidas de individuos pertenecientes a

minorías que se consideran una potencial amenaza para la salud de “la mayoría” pueden resultar desvalorizadas en virtud de la salvaguarda del bienestar sanitario de la mayor parte de la población. De este horizonte de comprensión (que puede tener una lógica irrefutable en términos “numéricos”) queda excluida cualquier reflexión acerca del incontable valor individual de la vida humana, con lo que se abre un amplio espacio para la vulneración de ciertos derechos humanos.

En el caso boliviano se registró, en marzo de 2020, un fenómeno que revestía precisamente estas características. A través del decreto de emergencia sanitaria promulgado por el gobierno de aquel entonces se impidió, por un lapso considerable de tiempo, el ingreso de cerca de un centenar de bolivianos al país por considerarlos una amenaza potencial para la salud del conjunto de la población boliviana. El peligro implicado sobre la vida de estas personas que quedaron varadas en la frontera con Chile fue considerado por la acción gubernamental como un riesgo aceptable y justificado en virtud de la protección de una proporción mayor de personas. La medida, además, contó con un notable apoyo de un sector importante de la sociedad civil que consideraba, apropiándose del razonamiento biopolítico del Estado, que la vida de la “mayor parte” de los bolivianos debía ser priorizada frente a los derechos de aquella infortunada minoría.

En esta línea de consideración, cabría preguntarse cuál es el concepto de vida que hace que sea aceptable sacrificar el “menor valor” cuantitativo de la vida de unos pocos para proteger el “mayor valor” de la vida de otros muchos. Si parece aceptarse como un concepto fundamental en el terreno del derecho la irreductibilidad y el carácter invaluable de cada vida humana,

de dónde surge la posibilidad de cuantificar en conjuntos de mayor o menor importancia las vidas de centenares o miles de personas a la hora de definir las acciones estatales de gestión de la salud pública. Parece evidente, en todo caso, que esta es una de las repercusiones posibles (entre tantas otras) de la naturalización de una noción de “vida” definida desde un horizonte de comprensión “estadístico” y “poblacional”, esto es, biopolítico.

Sin embargo, la desvalorización de la vida humana no es la única dimensión posible de consecuencias del razonamiento biopolítico en las sociedades modernas. Este modo de “racionalidad gubernamental”, como lo llama Foucault, también impone fuertes limitaciones a cualquier concepción profunda de la vida en comunidad. Uno de los elementos decisivos que hacen parte de la “naturalidad” con la que el poder gubernamental concibe a la “población” está relacionado precisamente con la representación del “interés” o el “deseo” como el motor único de las acciones individuales en general. Aquello que define la naturaleza de lo humano como especie es que su racionalidad básica se asienta sobre la persecución del deseo individual, algo que, en su libre desenvolvimiento, conduciría al alcance del beneficio colectivo¹³.

La consecuencia extrema de esta visión es que se asume que la única forma que los sujetos que conforman el cuerpo poblacional tienen de relacionarse con lo público es a través del “filtro” de sus intereses privados. En este sentido, no es llamativo que el slogan de buena parte de las campañas que promovían el cumplimiento de ciertas medidas de seguridad sanitaria en diversos países haya sido “hazlo por los tuyos”. Tras esta forma

¹³ Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio y población...*, 96 y ss.

de incentivar el compromiso con las políticas de salud pública se esconde una comprensión media del individuo como un ente movido primariamente por su afán de asegurar lo “propio” antes que por su disposición a actuar en favor del “otro”. Esta es una visión plenamente compatible con la representación biopolítica de la “naturalidad” humana estudiada por Foucault. No es poco claro, en tal línea de comprensión, el conjunto de problemas que pueden surgir del establecimiento de una práctica comunitaria que tiene a la preocupación exclusiva por lo propio como la figura central de su diagrama.

Respecto de este último punto, sin embargo, parece importante mencionar a otro autor también relacionado con la línea de pensamiento biopolítica: Roberto Esposito. Este pensador italiano ha dedicado buena parte de su obra a pensar las repercusiones que, sobre la experiencia de la comunidad, tiene la influencia del paradigma biopolítico. Será, en este sentido, a través de sus reflexiones que se intente abordar en profundidad una de las características más importantes que han definido la vivencia colectiva de la pandemia del COVID-19: la incapacidad social para pensar lo común fuera de los parámetros de lo privado.

2. “Comunidad” e “Inmunidad”: el carácter no-comunitario del paradigma biopolítico y su influencia en la experiencia del COVID-19

Roberto Esposito es uno de los autores que, en las últimas décadas, ha contribuido de modo más decisivo a la reactualización de la reflexión filosófica sobre la política. Para la presente investigación interesará en especial poner en relación su pensamiento sobre la biopolítica con otros dos de los conceptos que han sido fundamentales en su obra:

los de *comunidad* e *inmunidad*. Esto permitirá alcanzar una comprensión lo suficientemente profunda acerca de la influencia que el horizonte de comprensión biopolítico tiene modernamente sobre la vivencia de “lo común”.

En primera instancia, debe decirse que el pensamiento del autor italiano sobre el binomio comunidad-inmunidad podría ubicarse dentro del intento general de pensar el sentido irreductible del conflicto y la relacionalidad en toda colectividad humana. A través de lo que denomina “impolítica”, Esposito desarrolla un ejercicio tendiente a recuperar la intuición teórica de esos aspectos que la tradición del pensamiento filosófico-político habría ido marginalizando (al menos de un modo importante) desde su génesis:

La filosofía política [...] alcanza a comprender el núcleo conflictivo de lo político solamente ordenándolo en la unidad, presuponiendo una conciliación y, de este modo, eliminándolo en cuanto tal [...] Por esta razón, al contrario que lo impolítico, la filosofía política acaba por negar la facticidad de lo político, y, en consecuencia, a su vez, lo impolítico niega la filosofía política [...] La tarea de lo impolítico es pensar la política en eso que tiene de irreductible a la filosofía política¹⁴.

Dentro de este ámbito de consideraciones, la “clave” moderna que habría mellado decisivamente la capacidad de la filosofía política para pensar el sentido fundamental de la comunidad en su fundamento relacional sería el “presupuesto metafísico de la subjetividad”¹⁵. Para el pensador italiano, el “sujeto” es el núcleo de un horizonte de comprensión en

¹⁴ R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona 2009, 13-14.

¹⁵ *Ibid.*

el que la comunidad se distorsiona en el mismo momento en que intenta nombrarse a partir de un lenguaje conceptual centrado en las categorías del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y del fin¹⁶. Lo que caracterizaría, así, a gran parte del pensamiento político moderno, incluyendo a algunas de sus versiones comunitaristas y neocomunitarias, es “el presupuesto no meditado de que la comunidad es una «propiedad» de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O, inclusive, una «sustancia» producida por su unión”¹⁷.

Esposito, en este sentido, no dejará de notar el carácter problemático de las derivaciones respecto de la comunidad que esta centralidad asumida del sujeto tiene:

Si nos detenemos por un instante a reflexionar por fuera de los esquemas habituales, veremos que el dato más paradójico de la cuestión es que lo «común» se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad -étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común¹⁸.

En este sentido, la comunidad tendería a entenderse, dentro de los esquemas modernos, bajo el paradigma del *propium*, es decir, de “lo propio”. El resultado es una imagen del marco comunitario “como aquello que identifica al sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que

¹⁶ R. ESPOSITO, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrurtu, Buenos Aires 2003, 22.

¹⁷ *Ibid.*, 22.

¹⁸ *Ibid.*, 24-25.

reproduce y exalta los rasgos particulares de este”¹⁹. Por ello, el signo individualista característico de la mentalidad moderna prefiguraría, en algunas de sus proyecciones más importantes, un tipo de colectividad representada en la clave de “una subjetividad más vasta”²⁰. Esta “reconversión koinocéntrica” que, según Esposito, atormentaría a la tradición occidental, se plantearía no solo como “un residuo” sino como una “contratendencia periódica” característica de nuestra época: “Hoy como ayer, y más que ayer, ella se presenta constelada, saturada, de comunitarismos, patriotismos, particularismos que no sólo difieren de la *communitas*, sino que constituyen su más evidente negación”²¹.

Contra estas formulaciones modernas, Espósito intentará repensar el significado esencial de la “comunidad”, proponiendo, desde un análisis etimológico del término *cum-munus*, una reflexión ontológica sobre las dimensiones centrales del hecho humano colectivo: “Si nos atenemos a su significado originario, la comunidad no es aquello que protege al sujeto clausurándolo en los confines de una pertenencia colectiva, sino más bien aquello que lo proyecta hacia fuera de sí mismo, de forma que lo expone al contacto, e incluso al contagio, con el otro”²². El que, para el pensador italiano, la comunidad no signifique un “más” sino un “menos” de subjetividad, supondría “que sus miembros no son ya idénticos a sí mismos, sino que están constitutivamente expuestos a una tendencia que les lleva a forzar sus propios confines individuales para asomarse a su

¹⁹ R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica...*, 15.

²⁰ R. ESPOSITO, *Communitas...*, 22.

²¹ *Ibid.*, 45.

²² R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica...*, 16.

afuera”²³. La comunidad sería el “ser” mismo de la relación entre sujetos, por lo cual, la misma no puede ser un sujeto “ni individual ni colectivo”: “no es un ente, sino precisamente un no-ente, una nada que precede y corta cada sujeto sustrayéndolo de la identidad consigo mismo, confinándolo a una alteridad irreductible”²⁴.

En este sentido, el impulso comunitario “abre” al sujeto y define su experiencia empujándolo hacia el exterior de sí, esto es, hacia una relación esencial con el “otro” que lo separa de su remisión exclusiva a “lo propio”. Esta “fuerza” de lo comunitario, sin embargo, no carece de un opuesto que la complementa y, en cierta medida, la define. De acuerdo con Esposito, el contrapunto ontológico de la tendencia comunitaria (de apertura al “contagio” e, incluso, al “peligro” del otro) sería la tendencia inmunitaria: “Si la *communitas* es aquello que liga a los miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la inmunitas es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga”²⁵. Por ende, si la comunidad es lo que tiende a la ruptura de las barreras de la identidad individual arrojándola fuera de sí, la inmunidad es aquel impulso que mueve a conservarla y hacerla reactiva frente a todo aquello que la amenaza desde afuera²⁶.

Es importante entender que la “lógica” central de la inmunidad es el alejamiento del peligro para “lo propio” que la apertura comunitaria hacia “lo otro” representa. Lo inmunitario refuerza los límites del individuo evitando que este se disuelva

²³ *Ibid.*, 63.

²⁴ *Ibid.*, 47-48.

²⁵ *Ibid.*, 17.

²⁶ *Ibid.*, 17.

por un exceso de exposición a lo circundante. En este sentido, es evidente que una individualidad nunca podría sostenerse en el tiempo sin un impulso de inmunidad que le sea esencial. Sin embargo, es importante notar también que la misma comunidad, entendida como el complejo “entre” (esto es, la tensión y la armonía) de los elementos esenciales que la constituyen, sería imposible sin la dimensión inmunitaria. Si los individuos no presentaran una resistencia a lo que sería su “fusión” en una sola entidad, la realidad misma del “entre” comunitario dejaría de ser lo que es y se trocaría por la sustancialidad de lo “uno”.

Comunidad e inmunidad, de tal forma, no deben verse como modos absolutos de consumación de una colectividad sino como fuerzas tendenciales constitutivas de lo social en cuya correlación más o menos equilibrada se decide la configuración específica de las agrupaciones humanas. Esposito será claro, en este sentido, al apuntar los riesgos de un potencial desequilibrio entre estas dos dimensiones de lo humano-colectivo advirtiéndolo que “cuando la inmunidad, aunque sea necesaria para nuestra vida, es llevada más allá de un cierto umbral, acaba por negarla, encerrándola en una suerte de jaula en la que no solo se pierde nuestra libertad, sino también el sentido mismo de nuestra existencia individual y colectiva”²⁷. Lo que se perdería, en este sentido, con la excesiva inmunización, sería la “circulación social”, el “asomarse de la existencia fuera de sí” que el autor definía precisamente con el término *communitas*²⁸.

Ahora bien, de acuerdo con Esposito, será precisamente una tendencia estructural al sobrecrecimiento del impulso inmunitario lo que caracterice al periodo moderno. Esto sería así

²⁷ *Ibid.*, 17.

²⁸ *Ibid.*, 17-18.

por la íntima relación que une a la modernidad con el paradigma biopolítico. En virtud de esta relación esencial, todo el horizonte de la comprensión política moderna se habría definido sobre el trasfondo de la protección de la vida biológica individual y colectiva. Por otra parte, ahí donde el aseguramiento de la vida en contra de todas las amenazas externas a ella se convierte en la lógica central de lo político, es evidente que el horizonte de comprensión de la época reforzará un perfil especialmente inmunitario. Como el autor italiano refiere:

Solo si se la vincula conceptualmente con la dinámica inmunitaria de protección negativa de la vida, la biopolítica revela su génesis específicamente moderna. No porque no haya una raíz de ella reconocible también en épocas anteriores, sino porque solo la modernidad hace de la auto-conservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad²⁹.

Esposito, en cercanía con el pensamiento de Foucault, definirá la biopolítica precisamente como esta “implicación cada vez más intensa y directa que viene a determinarse entre las dinámicas políticas y la vida humana, entendida en su dimensión específicamente biológica”³⁰. Este sería, de tal forma, el fenómeno constitutivo fundamental de la época moderna, al punto que el autor dirá que “eso que llamamos modernidad podría ser en su conjunto nada más que el lenguaje que ha permitido dar la respuesta más eficaz a una serie de demandas de autotutela que surgen en el fondo mismo de la vida”³¹. La específica importancia política del “paradigma inmunitario” moderno, en este sentido, vendría dada por su

²⁹ R. ESPOSITO, *Bios: biopolítica y filosofía*, Amorrurto, Buenos Aires 2006, 17-18.

³⁰ R. ESPOSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica...*, 126.

³¹ *Ibid.*, 127.

indisoluble conexión con la biopolítica, esto es, con la demanda general de protección de la vida: “vida y política, resultan los dos constituyentes de una unidad inescindible que sólo adquiere sentido sobre la base de su relación. La inmunidad no es únicamente la relación que vincula la vida con el poder, sino el poder de conservación de la vida”³².

La unidad estructural moderna entre política y vida hace que, en gran medida, la tarea de las administraciones estatales sea entendida como una actividad de tutela y gestión de la vida biológica colectiva en sus diversos aspectos. El perfil específicamente inmunitario de este horizonte biopolítico, sin embargo, supone un riesgo sobre la posibilidad de existencia real de la comunidad. La protección sistémica de la vida individual y colectiva impulsa la implantación de conductas sociales tendientes a la atenuación progresiva del contacto con el otro, llegando finalmente a parametrizar y regular todas las formas de relación con lo externo a la propia vida y neutralizando el impulso comunitario que tiende hacia el otro precisamente por su “otredad”. Este movimiento dinámico de conversión de lo “otro” en lo “mismo” a partir de lo que podría llamarse la “higienización” de la estructura social priva a la comunidad de una de sus experiencias fundamentales (la de la mediación activa con el “otro” a través de su contacto inminente) mientras asegura la protección eficiente de los aspectos biológicos de la vida. Así, la significación de lo comunitario es sacrificada en favor de la mera subsistencia física o biológica de lo colectivo.

Lo que con el crecimiento exponencial de la comprensión y el lenguaje inmunitario se establecerá a nivel social es la reducción de “lo común” a un esquema básico de protección

³² R. ESPOSITO, *Bios: biopolítica y filosofía...*, 74.

de lo más “propio”, esto es, la propia vida. En tal sentido, toda experiencia de la comunidad quedará perfilada como una proyección ampliada de lo privado, diluyéndose la forma específica de vivencia social del “entre” que caracterizaba lo comunitario. El espacio de lo colectivo se convierte así, en la modernidad, en el escenario administrativamente gestionado de una forma de agregación social en la que lo propiamente comunal se mantiene permanentemente en suspenso en pro del aseguramiento de la vida individual y colectiva. Esto, por supuesto, tiene la más decisiva consecuencia al hacer imposible, para el pensamiento social en general, la posibilidad de referirse a lo común sin transformarlo inmediatamente en una extensión de lo privado.

Moviendo el conjunto de estas reflexiones al análisis de las distintas dimensiones que han definido el escenario de la crisis sanitaria desatada por la pandemia del COVID-19, pueden plantearse algunas ideas interesantes. En primera instancia, ningún fenómeno histórico anterior ha motivado una serie tan intensa de medidas políticas destinadas a regular, controlar e higienizar las relaciones sociales en cada uno de sus aspectos. La potencial omnipresencia del virus ha llevado a ejercer una reglamentación que cope virtualmente cada detalle del “espacio-entre” de lo común. Sin embargo, el pensamiento de Esposito permite poner de relieve el hecho de que esta lógica de regulación de lo social no constituye un elemento nuevo sino más bien una radicalización explícita de una tendencia presente transversalmente en las estructuras políticas durante todo el periodo moderno. No se trata aquí de que la crisis sanitaria haya desatado una serie de procesos cuya irrupción muestre un quiebre respecto de las formas de comprensión y experiencia social anteriores, sino más bien de que la gestión de la pandemia

se dio encuadrada en el marco de los horizontes de comprensión propios del tiempo actual.

En este sentido, debe notarse también que los modos de hacer frente a la crisis sanitaria no solo se han basado en una lógica inmunitaria estructural previa, sino que además han potenciado esta hasta niveles nunca antes vistos. Si la ordenación-supresión del impulso comunitario, por representar el riesgo inminente del contacto y el contagio del “otro”, había sido durante toda la modernidad el motor fundamental de la política, esta ha adquirido un nuevo ímpetu frente a la compleja amenaza potencial del “otro” enfermo. La figura del “asintomático” sirve bien, en esta línea de comprensión, para expresar la nueva omnipresencia de la amenaza sobre la que se ha emplazado en general la gestión del COVID-19. Todo aquello que no es uno mismo o que no hace parte del más inmediato circuito familiar es una potable amenaza para la seguridad tanto del yo como de aquello que le es más propio: su núcleo familiar.

Como se ha revisado anteriormente, la forma moderna de consumación inmunitaria de la biopolítica hace que, en la mentalidad que permea esencialmente a un grupo social, lo común o lo público no pueda sino verse inmediatamente como una proyección ampliada de lo privado o “lo propio”. Es desde esta línea de consideración que puede retomarse la tematización ya parcialmente desarrollada del lema “hazlo por los tuyos” que ha definido un número importante de las campañas sanitarias estatales en el mundo. En esta consigna central de las políticas de salud pública se evidencia claramente la forma en que el “espacio-entre” de la comunidad y de lo público queda redefinido a partir de una referencia ampliada a lo privado y propio. Así, la única forma de vehiculizar una acción colectiva a

nivel público es referirla a los sujetos del grupo social a través de un lenguaje que apele a un criterio fundamentalmente privado. Es como si, arremolinados en la mecánica biopolítica de las administraciones modernas, los individuos hubieran perdido cualquier capacidad para captar el sentido de “lo común” que no se mostrara en relación con lo que les es “más propio”.

Esta incapacidad generalizada para pensar la relación con el “otro” en su otredad, es decir, para relacionarse de un modo profundo con lo que se encuentra fuera de “lo propio”, ha caracterizado de modo transversal al conjunto mayoritario de las sociedades de nuestro planeta que han hecho frente a la pandemia. En el caso Bolivia, las experiencias más crudas en este sentido se dieron a partir de la discriminación y la violencia ejercida en contra de algunos de los primeros pacientes COVID registrados en el país. En esos casos la protección de lo propio se convirtió en un argumento para la agresión hacia todos aquellos ciudadanos y ciudadanas que representaban una “amenaza” para la salud. En esta misma línea de análisis, sin embargo, puede mencionarse también la resistencia de un grupo importante de población (especialmente joven) a cumplir con algunas de las medidas de bioseguridad básicas como el uso de barbijo o el distanciamiento social. Lo que aquí se registra es, de nuevo, la incapacidad poblacional para desarrollar acciones públicas orientadas hacia la comunidad cuando el motor fundamental que las impulsa no es el riesgo o la amenaza inminente sobre la propia vida.

Independientemente de la cantidad de ejemplos que podrían mencionarse puntualmente en este sentido, parece claro que el pensamiento de Roberto Esposito permite comprender que tales fenómenos sociales (que en primera instancia podrían atribuirse

sencillamente a la mala fe o a la negligencia de las personas) derivan de hecho de estructuras e imaginarios políticos profundos de la época moderna. Son estas, en todo caso, las que definen las posibilidades y condiciones de la mentalidad popular. Es, por ello, en tales niveles que la comprensión debe intentar moverse a la hora de advertir la envergadura real de las amenazas que se ciernen sobre la vida colectiva en la actualidad y que algunos episodios de la reciente crisis sanitaria han permitido poner en evidencia.

De esta forma, la reflexión filosófica parecería abrir un conjunto de perspectivas que pueden ser altamente relevantes para pensar la realidad de las experiencias sociales que han definido al mundo a partir de finales de 2019. Dependerá de este mismo tipo de análisis definir desde una perspectiva ética integral cuáles puedan ser las maneras de reformular las estrategias reconduciendo la acción colectiva y alejándola de los riesgos centrales de desvalorización de la vida individual y de la esencia de la comunidad que aquí se ha intentado mostrar.

Conclusiones

La reconstrucción de las reflexiones de Foucault y Esposito acerca de la biopolítica ha permitido comprender la subsistencia de al menos dos concepciones centrales insertas en las políticas sanitarias gubernamentales que pueden resultar fuertemente problemáticas en algunas de sus consecuencias. En primera instancia, se ha hecho visible que las estrategias modernas de administración del poder, adjuntas a un determinado tipo de saber especialmente centrado en la estadística, han dado lugar a la naturalización de un concepto de la vida humana en cuya valoración las vidas individuales quedan subsumidas en los grandes procesos poblacionales. Esta circunstancia hace que,

en coyunturas extremas como algunas de las experimentadas durante la pandemia, se realicen jerarquizaciones del valor de “las vidas” que pueden tener un sentido numérico aceptable pero que abren grandes posibilidades para la vulneración de derechos humanos individuales o de grupos de personas considerados “minoritarios”. En tal sentido, parece hacerse necesaria una nueva reflexión que pueda retomar el acento sobre el carácter invaluable e irreductible del significado de la vida humana individual. Una tarea como esta resulta indispensable para encarar futuras crisis sanitarias desde una perspectiva más propiamente humana y menos basada en la “neutralidad” del cálculo estadístico.

Por otro lado, los conceptos de comunidad e inmunidad tematizados por Esposito y puestos en relación en este trabajo con su noción de la biopolítica, han permitido entender las precarias formas de comprensión de “lo común” que se han asentado no solo en el marco de las administraciones gubernamentales sino también en una parte importante de las mentalidades populares. En la coyuntura actual se ha hecho virtualmente imposible pensar de un modo profundo el sentido de la comunidad sin asociarlo esencialmente a los intereses privados o individuales de los individuos que hacen parte del grupo social. En tales términos, se hace igualmente insoslayable la tarea de repensar la dimensión comunitaria de la existencia humana más allá de los conceptos del sujeto, el interés y el deseo. Así, un esfuerzo por resignificar la relación con el “otro” en tanto “otro” parece ser uno de los ejercicios primordiales a la hora de enfrentar problemas comunes desde una perspectiva verdaderamente social.

Solo queda, en última instancia, reivindicar el valor que la reflexión filosófica puede brindar a las sociedades contemporáneas a la hora de problematizar nociones e ideas que, por su establecimiento estructural, parecen revestir un carácter de naturalidad que las hace especialmente difíciles de criticar. Ese tipo de trabajo en los campos de la teoría social y la ética es hoy, tanto como siempre, un requisito esencial para la revitalización constante del sentido humano de las comunidades.

Bibliografía

BLENCOWE Claire, “Foucault’s and Arendt’s «insider view» of biopolitics: a critique of Agamben”, en *History of the Human Sciences* 23 (5) (2010) 113-130.

CASTRO Edgardo, *Introducción a Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires 2014.

ESPOSITO Roberto, *Bios: biopolítica y filosofía*, Amorrurtu, Buenos Aires 2006.

ESPOSITO Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrurtu, Buenos Aires 2003.

ESPOSITO Roberto, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona 2009.

FOUCAULT Michel, *Defender la sociedad: curso en el Collège de France: 1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001.

FOUCAULT Michel, *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006.

FOUCAULT Michel, *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France: 1978–79*, Palgrave Macmillan, London 2008.

FOUCAULT Michel, *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, Pantheon Books, New York 1978.

FOUCAULT Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires 2003.

Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe. De la escucha a las proyecciones: ¿inflexión o transformación en la Iglesia?

**Latin American and Caribbean Ecclesial Assembly. From
listening to projections: inflection or transformation in the
Church?**

Silvia Guzmán Rojas¹

Luz María Romero Chamba²

Resumen

El proceso de escucha de la Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe (AEALyC), ha permitido recoger *senti-pensares* y anhelos profundos con relación a diversos temas que implican la vida del pueblo de Dios. Quienes participaron son personas de diferentes lugares, culturas, estados de vida, generaciones... buscando soñar y re-edificar un nuevo modo de ser Iglesia en el mundo. Este inédito esfuerzo trae consigo esperanzas y desafíos que posibilitan

¹ Licenciada en Filosofía y Letras. Diplomado en Docencia en Educación Superior, por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo". Diplomado en Interculturalidad: riqueza y aportes de los pueblos originarios, por CEBITEPAL y el Instituto de Misionología de la Facultad de Teología San Pablo de Cochabamba. Docente de filosofía en la Facultad de Teología "San Pablo" y en la carrera de Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba. Autora de varios artículos. E-mail: sguzman@ucb.edu.bo; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7057-4494>.

² Licenciada en Teología Pastoral por la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Diploma Eclesiástico en Misionología por la Facultad de Teología San Pablo de Cochabamba. Maestría en Docencia Universitaria por Competencias, Mención en asesoramiento de Proyectos de Grado por la UCB. En curso: Maestría Internacional en Prestación de Servicios Bibliotecarios en *Educa Business School* (España). Bibliotecaria en la Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana, Cochabamba. Autora de un libro y de varios artículos. E-mail: lromero@ucb.edu.bo; ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9795-3016>.

relacionamientos, encuentros, acogidas y, sobre todo, el cuidado de la vida humana-cristiana y cósmica. Así este trabajo ofrece algunas puntualizaciones y reflexiones que podrían aportar a la construcción de una Iglesia Sinodal.

Palabras clave

Asamblea Eclesial – Pueblo de Dios – Iglesia – Sinodalidad – Pastoral – Escucha – Acompañamiento – Foro

Abstract

The listening process of the Latina American and Caribbean Ecclesial Assembly has permitted a registering of the feeling-thinking and deep longings of the people of God in relation to various themes that surge in their lives. Those who participated are people from different places, cultures, life options, generations... seeking to dream and rebuild a new way of being Church in the world. This unprecedented effort brings hopes and challenges that enable relationships, meetings, welcomes and, above all, the care of Christian and cosmic human life. Thus this article offers some clarifications and reflections that could contribute to the building of a Synodal Church.

Key words

Ecclesial Assembly – People of God – Church – Sinodality – Pastoral Care – Listening – Accompaniment – Forum

Parte I: Escucha

Introducción

La *sinodalidad* no es sólo un término de moda, “se refiere a la corresponsabilidad y a la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”³, y esto es lo que busca concretizar la “1ª Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe”. Se trata de caminar juntas/os con quienes demandan ser acogidos en la Iglesia, con los que ya participan en ella, pero también con los alejados e incluso con los que se han marchado. La sinodalidad genera frutos y nos permite soñar con una Iglesia multicolor, multifacética, intercultural e interrelacional... Una Iglesia sinodal implica inclusión, relaciones constructivas, sentido de identidad y pertenencia; asume a los más pobres, vulnerables y situaciones emergentes como lugar teológico de inspiración. Anotamos estas premisas, dado que la “Asamblea Eclesial” está siendo impulsada en clave sinodal. Convoca e involucra al pueblo de Dios para dar su aporte en el proceso de *escucha*, procurando sobre todo la participación de aquellos sectores que de algún modo no han sido escuchados.

La “Asamblea Eclesial” es un acontecimiento de gracia para la Iglesia Latinoamericana y universal, tiene su origen en mayo de 2019 cuando la Asamblea General Ordinaria del CELAM reunida en Tegucigalpa decide proponer al Papa Francisco la “Sexta Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”⁴. Según testimonio del Presidente del CELAM,

³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, Madrid 2018, n° 7.

⁴ PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, “«Caminando en la fe y en la fraternidad solidaria»: mensaje al pueblo de Dios conclusivo de los obispos en el CELAM” (21.05.2019), en http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/_

fue el Papa Francisco quien “«señaló que muchas de las ideas de Aparecida aún no se habían desarrollado y concretizado por completo»”, surgiendo de esta manera la idea de realizar la primera “Asamblea eclesial” de la Iglesia⁵. Más adelante desarrollaremos el proceso.

En la *Guía Metodológica* se indican algunos principios, supuestos metodológicos y elementos que deben orientar todas las actividades del proceso de *escucha*, entre ellos: dar protagonismo al pueblo de Dios, promover la reflexión comunitaria y, sobre todo, que esta escucha, tenga como referente la acción pastoral⁶. Esta *Guía* va siempre unida al *Documento para el Camino*, mismo que inspira el sendero a recorrer⁷. Las actividades para participar de este proceso van enfocadas “a la luz de la sinodalidad”⁸, tanto para el nivel comunitario (reflexión de grupos y foros temáticos), como el individual.

Retomamos aquí las palabras del Papa Juan XXIII en su convocatoria al Concilio Vaticano II.

La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un

caminando-en-la-fe-y-en-la-fraternidad-solidaria--mensaje-al-pu.pdf (fecha de consulta: 28-11-2021).

⁵ Cf. VATICAN NEWS, “Asamblea Eclesial: Presidente del Celam explica metodología de los trabajos” (18.11.2021), en <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-11/asamblea-eclesial-celam-metodologia-piramide-invertida-cabrejos.html> (fecha de consulta: 28.11.2021).

⁶ Cf. CELAM, “Guía metodológica del proceso de escucha al pueblo de Dios que peregrina en América Latina y el Caribe”, en <https://asambleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/03/espanol-guia-metodologica-para-el-proceso-de-escucha-ae.pdf> (fecha de consulta: 10.10.2021), 6-7.

⁷ Cf. *ibid.*, 7.

⁸ *Ibid.*, 8.

orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio (HS 3)⁹.

Hoy como entonces, la Iglesia vive inmersa en medio de realidades diversas, complejas y emergentes, resultado del mal llamado paradigma antropológico del hombre moderno. Lo importante es que, en medio de la crisis, algo nuevo se va gestando (cf. I43,19) y en este caso, *lo nuevo* es la escucha al pueblo de Dios, para responder, guiados por el Espíritu Santo “protagonista de toda la misión eclesial” (cf. RMi¹⁰ 21), a los desafíos de la realidad con una actitud convertida, renovada, intuitiva, cristiana... y que es precisamente una de las gestaciones de la Asamblea.

Este proceso ha recogido aportes a nivel personal, comunitario y de otros espacios reflexivos mediante foros temáticos asincrónicos en la plataforma del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y foros sincrónicos generados por los moderadores a través de otros medios. En dicha plataforma se planificaron 10 foros, pero en total sumaron 69, con la inclusión de los llamados *foros de los participantes*, que surgieron por iniciativa propia, desde otras instancias y ámbitos eclesiales¹¹.

⁹ JUAN XXIII, “Constitución Apostólica *Humanae Salutis*”, (25.12.1961), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (fecha de consulta: 12.10.2021).

¹⁰ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (07.12.1990), Madrid 1992.

¹¹ Cf. ASAMBLEA ECLESIAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, “Proceso de escucha”, en <https://asambleaecclesial.lat/escucha/> (fecha de consulta: 29.08.2021). De paso señalamos que nosotras también, junto a nuestro colectivo *Mujeres haciendo teología* (MUHATE), nos involucramos de lleno con el foro Familia y seguimos el proceso.

Con el afán de socializar y brindar un aporte inédito del proceso de *Escucha* desarrollado, esta investigación centra su atención únicamente en los aportes registrados en la plataforma de manera asincrónica hasta el día 29 de agosto 2021¹². Asumimos estas contribuciones como una muestra representativa del proceso, y nuestro aporte como una de las tantas miradas que pueden desarrollarse en torno a este acontecimiento, sujeta a ser complementada y enriquecida con la “Síntesis Narrativa”¹³ una vez organizadas todas las voces.

Esta investigación busca descubrir: qué cambios estructurales, pastorales, relacionales u otros, requiere hacer la Iglesia, a partir del proceso de *escucha* de la “Asamblea Eclesial”, a fin de acompañar en mejor modo a los diversos pueblos-culturas, evangelizando y dejándose evangelizar al estilo de Jesús de Nazaret. Y su objetivo es identificar diversos elementos, dentro del proceso de *escucha* –foros plataforma– que claman otros modelos estructurales, pastorales y de relacionamiento dentro de la Iglesia. Para ello, en un primer momento reflexiona sobre las *Precisiones: en camino hacia la 1ª Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*, señalando los principales pasos con respecto a este acontecimiento. Seguidamente tenemos los *Senti-pensares del pueblo de Dios: poner la vida humana-cristiana y planetaria en el centro*; aquí se presenta un análisis

¹² Se descargó los foros tanto del CELAM como los de los participantes. Para un mejor manejo de la información y citaciones, hemos enumerado los foros del CELAM del 1 al 10 y de los participantes del 1 al 59; Cf. ASAMBLEA ECLESIAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, “Proceso... indicamos además que los aportes subidos a plataforma a través de *links* no los tuvimos en cuenta por cuanto al cerrarse ésta, el último día de agosto, ya no tuvimos acceso a dicha información. Más adelante expondremos los datos de trascendencia que marcan este estudio.

¹³ Cf. PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa. La escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe”, en <https://prensacelam.org/2021/10/01/esta-es-la-sintesis-narrativa-de-la-escucha-de-la-asamblea-eclesial/> (fecha de consulta: 22.10.2021).

sobre los cuatro foros con mayor y menor participación tanto del CELAM como de los participantes¹⁴. En un tercer punto se tiene en cuenta las: *Realidades que necesitan urgente reflexión y atención: para que nadie se quede fuera*, es decir, lo que a nuestro parecer son algunos aportes sobresalientes que ameritan respuesta urgente de parte de la Iglesia. Finalmente, una síntesis recoge lo más significativo de esta Parte I (Escucha)¹⁵.

Así quedan sentadas las bases para una mejor comprensión del recorrido y marco metodológico del proceso de *escucha* de la “Asamblea Eclesial”, misma que en sintonía con la invitación a la conversión en los últimos documentos del Magisterio¹⁶, es una continuidad del llamado que hizo Aparecida en su momento: pasar “de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (DA¹⁷ 370).

¹⁴ Son 16 foros, esto hace que este apartado sea más extenso en relación con los otros.

¹⁵ Ante la riqueza y extensión del material, se lo ha organizado en Parte I (Escucha) y Parte II (Proyecciones pastorales), de manera que sea comprensible al lector y ofrezca un panorama amplio de este acontecimiento. En la Parte I y la Parte II está todo el proceso de la AEALyC desde sus inicios hasta la *Síntesis narrativa* del proceso de escucha elaborada por el CELAM (14.10.2021). Queda pendiente la Parte III que tendría por objetivo presentar el desarrollo de la Asamblea en sí misma, sus conclusiones y la aplicación en Bolivia. La bibliografía general se presentará al final de la Parte II.

¹⁶ *Evangelii Gaudium* (2013): llamado a la conversión pastoral. *Laudato si'* (2015): llamado a la conversión ecológica. *Episcopalis communio* (2018): llamado a la conversión sinodal. Querida Amazonía (2020): llamado a la conversión cultural. *Fratelli Tutti* (2020): llamado a la conversión social; cf. CELAM [Mons. Miguel Cabrejos Vidarte], “Presentación de la Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe”, en #AsambleaEclesial #Aparecida #NuevosDesafíos (fecha de consulta: 10.10.2021)..

¹⁷ CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida*, CELAM, Bogotá 2014.

1.1. Precisiones: en camino hacia a la 1º Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe

El 24 de enero de 2021, el CELAM, desde el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, presentó la “1ª Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe”, misma que surgió por iniciativa del Papa Francisco y se llevará a cabo entre el 21 y 28 de noviembre de este mismo año en el santuario de la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México¹⁸, bajo el lema “todos somos discípulos misioneros en salida”. Este es un acontecimiento inédito, en sintonía y continuidad con Aparecida (2007), cuyo fin es seguir impulsando el proceso de aplicación de esta Conferencia en las Iglesias locales¹⁹. Pretende responder a la “pregunta: ¿Cuáles son los nuevos desafíos para la Iglesia en América Latina y el Caribe, a la luz de la V Conferencia General de Aparecida, los signos de los tiempos y el Magisterio del Papa Francisco, para la Asamblea y en el camino hacia los jubileos de 2031+2033?”²⁰.

En su mensaje para esta celebración, el Papa Francisco expresa: “es una reunión del pueblo de Dios laicos, laicos, consagrados, consagrados sacerdotes, obispos, todo el pueblo de Dios que va caminando”; por tanto, es una Asamblea sin

¹⁸ Cf. CELAM, “Guía..., 3.

¹⁹ Entre otros de sus objetivos, resalta dos: 1) “Ser un evento eclesial en clave sinodal, y no sólo episcopal, con una metodología representativa, inclusiva y participativa”; 2) “[R]econectar las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, vinculando el Magisterio Latinoamericano al Magisterio del Papa Francisco”; cf. CELAM, “Guía..., 3.

²⁰ *Ibid.*, 3. El jubileo 2031 será en ocasión a “los 500 años del Acontecimiento Guadalupano”, y el del 2033 con motivo de “los 2000 años del Acontecimiento Redentor de Jesucristo”; CELAM, “Documento para el camino. Hacia la Asamblea eclesial de América Latina y el Caribe”, en <https://asambleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/03/espanol-documento-para-el-camino.pdf> (fecha de consulta: 12.10.2021).

exclusiones y orante, suplicando a Dios que actúe en todo el proceso²¹. Se trata entonces de una característica nueva en los acontecimientos eclesiales que implica acogida a la pluralidad; dejará a un lado cualquier rango o poder por encima de los demás, procurará la participación del pueblo de Dios como *sujeto principal*, sobre todo, de quienes se encuentran en la periferia, excluidos o relegados, y de quienes no se han escuchado sus voces.

Para responder a este acontecimiento en clave sinodal – como una de las mayores líneas teológicas del momento– se ha programado que, en los meses de abril a julio (2021), se lleve a cabo el proceso de *escucha*²² al pueblo de Dios por medio de foros temáticos²³. Como parte de esta preparación se lanzó también dos itinerarios de espiritualidad: 1) Identidad de los discípulos y discípulas misioneros (febrero-marzo); 2) La vocación (abril y mayo).

A nivel general, en los foros participaron 10.000 personas, y a través de encuestas, formularios u otros medios 55.000²⁴. Al compartir el documento *Síntesis Narrativa. La escucha en la Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe*, el secretariado del CELAM escribe: “documento de trabajo (no oficial), que es el fruto de la Escucha de las más de 70.000

²¹ Cf. FRANCISCO, “Videomensaje del Santo Padre Francisco con motivo de la presentación de la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe”, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210124_messaggio-celam.html (fecha de consulta 10.10.2021).

²² Cf. CELAM, “Guía...”, 4.

²³ Por la insuficiente difusión y poca participación se extendió el plazo hasta finales de agosto. Si bien esta prórroga era necesaria –pues permitió acoger más voces y aportes desde diferentes lugares y contextos–, sin embargo, la participación aún fue mínima, como se verá.

²⁴ Cf. mujeres.haciendo.teología@gmail.com, mar. 21 sept 15:18.

personas que han participado formalmente²⁵. Pero nos preguntamos, ¿será que el número de participantes refleja o son una muestra representativa del sentir de la gran mayoría de los católicos del continente? Pese a todo, este es un gran paso de la Iglesia católica. Facilitó, por medio de las redes sociales, espacios de escucha y cuestionamientos de parte de sus fieles y de personas fuera de su ámbito.

La poca participación de los fieles y grupos apostólicos quizá se deba a que varios representantes eclesiales (presbíteros, religiosas/os, laicas/os) se limitaron en sus parroquias a comunicar que se realizará una Asamblea Eclesial en noviembre, y otros al parecer desconocían este acontecimiento. A esto se suma el hecho de no tener claro lo *que es* y lo *que no es un foro*²⁶, o que sus moderadores no estuvieron bien orientados en la metodología, restando con ello la motivación para interactuar²⁷. Además, la plataforma elegida para la participación, muchas veces se mostraba lenta por lo que creemos no fue la más adecuada. Decimos esto sobre todo pensando en el pueblo de a pie, que, si bien maneja redes sociales, no está en la posibilidad de inscribirse por medio de un correo, además de tener paciencia y tiempo para interactuar.

A más de leer toda la información para sacar la que consideramos a nuestro parecer, las principales categorías teológico-pastorales-eclesiales y otros datos de rigor en nuestra investigación, también nos hemos detenido a observar que la mayoría de las participaciones han sido dadas por mujeres con un

²⁵ roluzmaria@gmail.com, vie, 1 oct. 06:05. silviaguzmanrojas@gmail.com, jue, 14oct. 09:06. Ver estadística de datos, cf. PRENSA CELAM, "Síntesis...", 213.

²⁶ Cf. CELAM, "Guía...", 8-9.

²⁷ Ej. en lugar de participación experiencial, bíblico-teológico-pastoral... se subió material demasiado pesado (artículos en pdf, videos, links y otros).

aproximado de 58,2%, en relación con un 41,8% de los varones. Con esta opinión no queremos entrar en detalles de género, pero sí acentuar que, frente a estos significativos porcentajes, el camino de la Iglesia es reconocer y dar mayor protagonismo a las mujeres de cara a considerar la sinodalidad como una urgencia en la teología y eclesiología contemporáneas.

Lo anotado precisa los pasos más sobresalientes en el camino hacia la “1ª Asamblea Eclesial”. Seguidamente se aborda los datos estadísticos más significativos que sirven de análisis en este trabajo.

1.2. Senti-pensares del pueblo de Dios: poner la vida humana-cristiana y planetaria en el centro

Antes de analizar las participaciones en los foros es preciso aclarar: ¿cómo entender la *escucha* en el proceso hacia la “Asamblea Eclesial”? “En el AT, «escuchar» es la actitud básica del creyente. [...]. Sólo el ser humano que escucha puede responder a la palabra de Dios”²⁸. En este sentido, esta etapa promovida por el CELAM desde las Iglesias locales impulsa a abrir no sólo oídos, mente y corazón, sino a generar una actitud con todo nuestro ser; es decir, dejarnos tocar por los gritos, realidad y preocupación de la otra, del otro y de lo otro (entorno). Ahora bien, el *Documento para el Camino* acentúa que hay que “escuchar para discernir juntos” (p.4²⁹), para “reconocer comunitariamente los signos de los tiempos” (p.5), “por un deber de justicia” (p.14); se trata de una escucha mutua y recíproca, con deliberaciones comunes (cf. p.5), a las víctimas

²⁸ F. KOGLER – R. EGGER-WENZEL – M. ERNST (dirs.), “Escuchar”, en *Diccionario de la Biblia*, Mensajero, Bilbao 2012, 254.

²⁹ En este párrafo, las citas similares corresponden a, CELAM, “Documento para el camino...”.

sufrientes (cf. p.22). Entonces, sólo quienes escuchan intensa-
apasionada y atentamente tienen la disponibilidad para acoger,
cuidar, acompañar, defender, responder...

Valoramos cada uno de los foros propuestos, pues generan
en sí mismo una reflexión. Además, todas las pastorales son
necesarias en la Iglesia, lo importante es identificar cuáles son
las más apropiadas y urgentes en cada lugar, cultura y realidad.
El único criterio nuestro es ofrecer una lectura particular de la
riqueza vertida por quienes han participado en la plataforma.
Por ello, desde este *Kairós* eclesial compartimos los *Sentires
del pueblo de Dios*. Nos atrevemos a identificar y comentar
algunos aportes con el respeto y fidelidad que cada uno de
ellos merece; asumimos que dichas opiniones son como *pisar
en tierra sagrada y descalzas* nos adentramos a ellas (cf. Ex
3,5), pues la inspiración del Espíritu del Resucitado se ha hecho
presente.

1.2.1 Datos que sesgaron los senti-pensares de los participantes

A continuación, se exponen cuatro de los foros con
mayor y menor participación tanto del CELAM como de los
participantes, cuyos datos evidencian la inclinación de quienes
aportaron frente a las temáticas abordadas³⁰. En la cita de pie n°
8 se aclaró la limitación de fuentes para este estudio, y a partir
de allí se establece la categorización siguiente:

³⁰ Recordemos que estamos hablando solo de los aportes personales y comunitarios
subidos directamente en la plataforma.

Foros lanzados por el CELAM = 10

a) Mayor participación:

- n° 1, *¿Qué acciones estás desarrollando de acuerdo con el Pacto Educativo Global?*, 112 respuestas.
- n° 2, *Desde las diversas realidades en las que las y los jóvenes vivimos: ¿Qué acciones podemos implementar para que otras y otros vivan una experiencia significativa de encuentro con Cristo?*, 99 respuestas.
- n° 3, *De los cambios que significó el COVID-19 para nuestra comunidad, ¿qué novedades de la pandemia se incorporan en nuestra acción pastoral?*, 80 respuestas.
- n° 7, *¿Cómo comunicamos el Evangelio?*, 60 respuestas.

b) Menor participación:

- n° 8, *¿Cómo vivimos la encarnación del Evangelio en la pastoral afroamericana y caribeña?*, 6 respuestas.
- n° 10, *¿Cómo la pastoral indígena es un anuncio del Evangelio?*, 19 respuestas.
- n° 6, *Al reconocernos discípulos misioneros en salida: ¿Cómo construimos iglesia en las diversas realidades concretas a partir de una visión integradora?*, 21 respuestas.
- n° 5, *¿Cómo participamos de la conversión pastoral de la iglesia para construir apuestas de reconciliación, integración y paz?*, 35 respuestas.

Foros lanzados por los participantes = 59

a) Mayor participación:

- n° 32, *¿Qué acciones esporádicas y qué acciones permanentes debemos realizar como Iglesia en el acompañamiento a las distintas realidades de las familias?* 167 respuestas.
- n° 21, *¿Qué experiencias aportan las Comunidades Eclesiales de Base para ser una Iglesia sinodal y en salida en América Latina y el Caribe?*, 128 respuestas.
- n° 26, *Como mujer ¿En qué aspectos sientes que te está afectando más la pandemia del COVID-19?*, 101 respuestas.
- n° 55, *¿Cuál es el sentido original de que Jesús se quedase en el pan y en el vino? ¿qué representa el pan y el vino? ¿Quién bebe y quién come? ¿qué consecuencia trae el comer y beber a la humanidad?*, 96 respuestas.

b) Menor participación:

- n° 42, *¿Qué relaciones encuentras entre los desafíos sociales y ambientales en torno a la migración en América Latina? ¿Qué signos de esperanza estamos llamados a dar como Iglesia frente a esta situación?*, 1 respuesta.
- n° 39-41, relacionados con la recuperación socioambiental, conversión ecológica, compromiso cristiano ante la ecología integral, 3 respuestas.

- n° 45, *¿Cómo podemos renovar la invitación a niños y jóvenes para que discernan sobre el llamado a la vida sacerdotal y religiosa?*, 4 respuestas.
- n° 53, *¿Qué acciones pastorales tenemos que asumir para denunciar el avance violento de la minería, las violaciones de derechos humanos y de la naturaleza ante la explotación desenfrenada de la minería?*, 4 respuestas.

1.2.2. Entre aciertos y desaciertos la vida está en el centro

Cuando hablamos de mayor o menor participación en los foros, no significa precisamente que los temas planteados sean más, o menos irrelevantes³¹. Quizá los menos participados podrían significar precisamente lo contrario. A nuestro parecer, son temas que en este último tiempo se reflexionan y dialogan con otras claves como es el caso de la interculturalidad – por ejemplo, apertura a lo diverso, a lo pluri, multi, inter y transcultural– y con ella las pastorales: afroamericana (F 8) e indígena (F 10). Estos son foros propuestos por el CELAM y junto a ellos, llama también la atención el poco eco en los F 5 y F 6, relacionados directamente con la *escucha*, ser *misioneros en salida* y búsqueda de una *Iglesia Sinodal*. Los datos muestran el desafiante camino a recorrer desde los objetivos y propuestas de la “Asamblea Eclesial”.

En cuanto a los foros de los participantes, el tema de la migración (interior y exterior) en Latinoamérica es una realidad latente y creciente (F 42). Pocas parroquias incluyen dentro de sus pastorales a este grupo social. ¿Por qué no se toma en

³¹ Para lo que sigue, cabe indicar que se hizo corrección ortográfica en varias citas textuales de los foros; y usaremos F junto a un número para identificar los foros según el ordenamiento que aparecieron en la plataforma.

cuenta este aspecto, siendo una realidad tan ligada al tema de la acogida y el encuentro con el otro y la otra? No cabe duda de que, también el tema de la ecología (F 39-41 y F 53), –recuperación socioambiental, conversión ecológica, compromiso cristiano ante la ecología integral, violaciones de derechos humanos y de la naturaleza ante la explotación desenfrenada de la minería– debe ser abordada con urgencia, dentro de la labor pastoral, no sólo como una transversal, sino de manera específica dentro de la formación al pueblo de Dios, pues requiere conversión, otro modo de relación y compromiso con el “*eco-nosotros*”³².

Con el tema de las y los jóvenes unimos aquí los foros menos y más participados. Por un lado, está el F 45 de los participantes –entre los menos opinados– que trata sobre la invitación a la vida sacerdotal y religiosa; y por otro, el F 2 del CELAM –entre los más interactuados– que propone acciones para un encuentro significativo con Cristo. Ante este grupo etario, generalmente expresamos que pocos de ellos participan en nuestra Iglesia, pero ella misma en su estructura y organización –muchas veces– no les da protagonismo, no los escucha ni apoya en sus iniciativas; de hecho, la actitud para con ellos es casi siempre evaluativa: se los tiene en la mira y se juzga sus acciones y formas de relacionarse con lo trascendente³³. Los jóvenes son creativo-prácticos³⁴, por tanto, no va con ellos “imponer una fe de libros

³² L. M. ROMERO CHAMBA, “Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología”, en *Yachay* 70 (2019), 77.

³³ Cf. JavieraM580, Foro del CELAM n° 2 (16/06/2021 13:08 Chile). Para lo que sigue, las citaciones similares corresponden a la persona que interactuó en la plataforma.

³⁴ “*Jovem gosta de se sentir protagonista, de ser causador de mudanças no mundo. A igreja precisa combater a prática de evangelização abstrata, que fica no campo da epistemologia teológica, escatológica, e outras ... lógicas que não sejam aquelas que atingem a vida e o desejo de mudança que a juventude carrega. O mundo carece de mudanças e se a igreja insistir em manter as coisas como estão em nome da neutralidade e da boa vizinhança com políticos que fingem ser*

que no se acerca a la realidad de las personas [...] alejada de sus dolores”³⁵; sino más bien invitarlos “a tener una experiencia de fe profunda, en sí una experiencia del Misterio que va dando sentido a su vida, incluso desde lo *no religioso*”³⁶. Entonces, si de acercar a los jóvenes a nuestra comunidad cristiana se trata, es esta quien debe “involucrarse en actividades que en general les gusten a los jóvenes”³⁷. Una verdadera pastoral con ellas y ellos propone “suscitar y acompañar procesos, no imponer proyectos”³⁸. Y para atraerlos está fundamentalmente el testimonio de vida y la alegría del evangelio que contagia y transmite confianza. Hay que desarrollar actividades que les gusten, con el fin de que sientan el amor de Cristo y den un paso en el camino de santidad y seguimiento³⁹.

Uno de los foros de gran significatividad y acogida es el del Pacto Educativo Global (F 1 CELAM) –acción convocada por el Papa Francisco–, que lleva a ver la educación como una de las “formas más efectivas de humanizar el mundo y la historia”⁴⁰, promoverla y transformarla. Esto implica: trabajar conjuntamente por el desarrollo de la persona y el reconocimiento de la otra y del otro como tal en su diversidad; transversalizar los contenidos con valores humanos-espirituales, involucrar a las familias, reconsiderar métodos de enseñanza, pensar en la

conservadores, mas agem contra o evangelho, a juventude continuará preferindo [outras] aventuras”; AndréA5907, Foro del CELAM n° 2 (06/08/2021 20:25 Brasil).

³⁵ ClaraR4147, Foro de los participantes n° 19 (26/08/2021 16:25 Chile).

³⁶ Cf. S. GUZMÁN ROJAS – L. M. ROMERO CHAMBA, “Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento”, en *Yachay* 72 (2020), 58.

³⁷ ElianC5511, Foro del CELAM n° 2 (17/06/2021 01:12 Chile).

³⁸ SandraP2350, Foro del CELAM n°2 (28/06/2021 14:01 Argentina).

³⁹ Cf. RafaelM1742, Foro de los participantes n° 59 (29/08/2021 19:59 Costa Rica).

⁴⁰ BlancaP7184, Foro del CELAM n° 1 (28/08/2021 21:46 Paraguay).

casa común y crear conciencia ecológica; educar para la vida y el trabajo, para ser feliz, para la fraternidad universal. Se trata de una educación hacia el bien común, la solidaridad, la acción política, la igualdad entre mujeres y varones, la defensa de los vulnerables; que respete las tradiciones, culturas y costumbres de los pueblos, con metodologías y contenidos adecuados a cada pueblo. En síntesis, es una educación comprometida con la vida humana y cósmica⁴¹, con el *eco-nosotros*.

Un tema de gran acogida por su actualidad, desastres causados y porque sus consecuencias seguirán latentes aún, es el del COVID-19 (F 3 del CELAM con referencia a la acción pastoral; y el F 26 de los participantes, sobre la afectación a las mujeres). Si bien la pandemia ha develado la bondad en el corazón de unas y unos, también ha mostrado las mezquindades de otras y otros. Esta es vista como signo que marca un cambio de época en la historia de la humanidad y no como castigo divino⁴², su mayor desafío es el cuidado de la vida. La pandemia es “solo el apelativo de otras pandemias que hemos venido sufriendo y tal vez sin darnos cuenta. La desigualdad, la corrupción, el desempleo, las brechas sociales y educativas, la triste indiferencia de unos y otros”⁴³; además significó: perjuicio “económico, social, cultural y religioso”⁴⁴. Desde otra mirada, contribuyó al reencuentro familiar e intergeneracional, conexión con los sabios y mayores, comunicación oral-ancestral⁴⁵;

⁴¹ Cf. Foro del CELAM n° 1.

⁴² Cf. DartinelliM5671, Foro de los participantes n° 47 (27/08/2021 07:23 Uruguay).

⁴³ FernandoC686, Foro del CELAM n° 3 (28/08/2021 15:48 Costa Rica).

⁴⁴ ArielkaG931, Foro de los participantes n° 59, (26/08/2021 21:58 Nicaragua).

⁴⁵ Cf. RedR7906, Foro de los participantes n° 38 (03/08/2021 15:47 Brasil).

recuperación de saberes medicinales⁴⁶; y protagonismo de las mujeres.

Varias mujeres comparten como manejaron su sensibilidad, cargas emocionales, laborales e incluso económicas, ante los momentos de angustia que la pandemia causó. Al leer el F 26, se puede percibir claramente cómo ellas cargaron con mucho peso y responsabilidad en todo sentido, por su ser mismo de mujer⁴⁷. Si bien esta situación fue a nivel mundial, las mujeres son el sector más afectado; sumado a esto, se acrecentó la cifra de abusos intrafamiliares, violencia de todo tipo y feminicidios. Algunas comparten que vivieron esta temporada como: un replantearse la vida⁴⁸; fortaleciendo la fe en la familia⁴⁹; sosteniendo emocionalmente al esposo e hijos, y preocupadas por el cuidado de los mayores⁵⁰; con mucho estrés y tensión por sobrecarga de responsabilidades, pero a la vez aprendiendo a resolver cuestiones habituales en modo diferente⁵¹; con necesidad de un espacio para sí mismas; con cansancio, angustia, desesperación, pero a la vez siendo baluarte en el hogar⁵²; emocionalmente devastadas por las pérdidas familiares⁵³.

En síntesis, el COVID-19, “ha cambiado la vida, pero [también] nos ha transformado el corazón”⁵⁴. Con referencia

⁴⁶ Cf. giuseppeb284, Foro de los participantes n° 38 (26/08/2021 08:24 Venezuela).

⁴⁷ “La fuerza moral de la mujer, su fuerza espiritual, se une a la conciencia de que *Dios le confía de un modo especial el hombre*, es decir, el ser humano”; JUAN PABLO II, “Carta Encíclica...”, n° 30.

⁴⁸ Cf. ClaudiaS1968, Foro de los participantes n° 26 (19/08/2021 13:10 México).

⁴⁹ Cf. PatriciaG8491, Foro de los participantes n° 26 (18/08/2021 19:49 Argentina).

⁵⁰ Cf. MirnaR3523, Foro de los participantes n° 26 (17/08/2021 20:43 Guatemala).

⁵¹ Cf. MónicaC2156, Foro de los participantes n° 26 (18/08/2021 21:33 Argentina).

⁵² Cf. MaríaR6272, Foro de los participantes n° 26 (29/07/2021 15:21 México).

⁵³ Cf. Maríad3673, Foro de los participantes n° 26 (20/08/2021 01:00 México).

⁵⁴ CarmenR898, Foro del CELAM n° 3 (19/08/2021 10:50 República Dominicana).

a la *pastoral*, el gran desafío que deja “es el uso de las redes sociales/virtuales para la evangelización”⁵⁵; y la propuesta de una conversión personal a partir del reconocimiento de la propia fragilidad, para desde allí “explorar nuevos caminos de evangelización”⁵⁶. Con respecto de la *afectación a las mujeres* recalca que, a pesar de la dura situación, ella no escatimó esfuerzos en el cuidado de la vida, mantuvo su sensibilidad y preocupación por las y los otros; fue creativa, solidaria, tierna, abnegada...; “*as mulheres estão lá na frente da saúde [...], tecem a solidariedade, porque olham com compaixão, compadecem e doam-se em sinal do amor de Deus*”⁵⁷.

Referente a la Familia (F. 32 de los participantes) liderado por el colectivo MUHATE, permitió evidenciar muchas realidades que la pastoral de varios lugares no acompaña de manera cercana y permanente. Entre ellas, familias con rupturas-divorcios, con hijos o hijas homosexuales, adoptivas, migrantes, con tráfico de niños en su mismo entorno, homoparentales, disfuncionales, que tienen hijas e hijos desaparecidos o que se suicidaron, que han sufrido violencia intrafamiliar, etc. Ante estas situaciones se pide que la Iglesia actúe al estilo de Jesús: acogiendo, acompañando y escuchando con amor, sin exclusión⁵⁸. A nivel parroquial, se sugiere contar con un equipo cualificado multidisciplinar, que acompañe en todos

⁵⁵ Pandemia 14 AdministradorS2345Moderador: Gestión del Conocimiento, Foro de los participantes n° 59. En “Nicaragua y en la provincia eclesiástica es la virtualidad, a través de la cual, la Iglesia no se ha detenido en su misión pastoral y evangelizadora, constituyéndose una la Iglesia siempre en salida, en evangelización y misión”; FrancisC477, Foro de los participantes n° 59 (29/08/2021 22:00 Nicaragua).

⁵⁶ VirginiaM3993, Foro del CELAM n° 3 (22/06/2021 15:15 Panamá).

⁵⁷ DorismeireA3652, Foro del CELAM n° 9 (21/07/2021 10:19 Brasil).

⁵⁸ Cf. Foro de los participantes n° 32.

los niveles esta pastoral⁵⁹ y a la vez, “formar personas en la escucha y acompañamiento, más que sólo en catequesis [...], será la base para trazar un nuevo itinerario de acercamiento y acompañamiento a las diversas realidades familiares”⁶⁰. Como agentes de pastoral, no juzgar, sino más bien tener claro que “no hay familias perfectas, todas tienen sus defectos y virtudes; y una familia tradicional no es más que una familia no tradicional y viceversa. Ambas requieren acompañamiento y sentir que son parte de una Iglesia inclusiva, comprensiva, tolerante, que transmita esperanza, seguridad, etc.”⁶¹.

El foro 21 de los participantes resalta las experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) para lograr ser una Iglesia sinodal. Su mayor participación fue desde Brasil con personas integrantes de las mismas, cuyos testimonios de vida y de estructura organizativa posibilitan de por sí, un modelo de Iglesia sinodal. “*Nas comunidades de base que temos uma Igreja participativa e ministerial, verdadeiro espaço de sinodalidade, onde não pode haver espaço para o clericalismo*”⁶². Además, una Iglesia sinodal sólo se entiende con la inclusión a la mujer, por ello, es “*de grande importância ressaltar que ser Igreja sinodal é valorizar e incentivar o serviço e a participação das mulheres, reconhecendo a partir disso o seu valor e sua perspicácia na construção do Reinado de Deus*”⁶³. Este foro anhela una sinodalidad permanente, vivida en todos los espacios eclesiales al estilo de las primeras comunidades cristianas.

⁵⁹ Cf. Foro de los participantes n° 32.

⁶⁰ MujeresM7511, aporte de Osvaldo Chirveches, Foro de los participantes n° 32 (10/08/2021 10:34 Bolivia).

⁶¹ ArelyG6905, Foro de los participantes n° 32 (24/07/2021 13:35 Bolivia)

⁶² Luisd2626, Foro de los participantes n° 21 (29/08/2021 15:40 Brasil).

⁶³ Djavand1358, Foro de los participantes n° 21 (29/08/2021 19:15 Brasil).

Pues las CEBs “son la principal célula de vida de la Iglesia. En su horizontalidad, está la fraternidad [...], donde no hay poderes, sino compartir de vida, y celebración en torno a la Palabra de Jesús”⁶⁴. Sus celebraciones son alegres y llenas de vida, “nuestro compartir o fracción del pan es desde nuestra realidad alimentaria, según nuestras posibilidades, [...] somos comunidad en sinodalidad permanente”⁶⁵. Quizá, la pastoral evangelizadora deba retomar la vivencia de las CEBs como una prioridad para ser Iglesia-hogar-comunidad de vida, fe, misión y participación sinodal.

Referente a la Eucaristía (F 55 de los participantes), se aporta reflexiones teológicas y bíblicas profundas, está entre los más participados y generó un verdadero debate. Conscientes que la Eucaristía es “el corazón, el alma, la razón de nuestra fe cristiana”⁶⁶, se cuestiona que Jesús comía con los pecadores, condenados, excluidos, descartados, irregulares, de dudosa fama; y que ese comer juntos era sanador, inclusivo e integrador; mientras que la Iglesia, con el pasar de los siglos, ha descuidado estos aspectos para hacer de la Eucaristía el alimento y comida⁶⁷ “premio para los santos buenos y perfectos [...] es como si tuviéramos un hospital para sanos y no para enfermos, teniendo la eucaristía más como premio a la virtud que como sanación y comunión de vida con el Dios que libera perdona incluye y devuelve dignidades... para pensarlo no?”⁶⁸.

⁶⁴ patriciod7986, Foro de los participantes n° 21(28/08/2021 11:22 Chile).

⁶⁵ JuanM7429, Foro de los participantes n° 21(23/08/2021 00:10 El Salvador).

⁶⁶ AnaJ130, Foro 55 de los participantes n° 55 (20/08/2021 12:50 Perú).

⁶⁷ “Me duele profundamente que no tengamos [una] única mesa para el banquete eucarístico”. juanc8542, Foro de los participantes n° 57 (09/08/2021 15:41 Argentina).

⁶⁸ MarceloV4847, Foro de los participantes n° 55 (20/08/2021 19:23 Argentina).

La reflexión continúa y pone sobre el tapete la cita de EG⁶⁹ 47: “La Eucaristía no es «un premio para los perfectos sino un generoso remedio y un alimento para los débiles» que tiene «consecuencias pastorales que estamos llamados a considerar con prudencia y audacia»”⁷⁰. Este mismo foro señala que el rito eucarístico no recoge “el alma profunda de nuestros pueblos originarios... en el mismo camino del sínodo para la amazonía [...] habría que plantearse o replantearse un verdadero RITO LATINOAMERICANO”⁷¹.

En el foro 7 (CELAM), sobre el cómo se comunica el Evangelio, los participantes asumen dos posturas definidas. Por un lado, está la experiencia y encuentro personal con Jesús por medio de la oración, la reflexión de la Palabra de Dios, formación en Sagrada Escritura, participación en los sacramentos especialmente en la Eucaristía... es decir todo aquello que alimenta la vida interior e impulsa a comunicar el Evangelio con el testimonio de vida, los pequeños gestos, haciendo el bien⁷². Iluminados por el Espíritu sabremos “qué queremos transmitir. [Ya que] La evangelización nace de una convicción profunda y aunque no se transmita con las palabras por el solo hecho de amar con un amor semejante al de Jesús, los medios los iremos encontrando”⁷³. Por otro lado, están las acciones externas que ayudan a efectivizar dicho anuncio, entre ellas: organizar la pastoral de la comunicación que alcance todas las dimensiones humanas⁷⁴; que sea “apropiada para

⁶⁹ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” (24.11.2013), Lima 2013.

⁷⁰ RosmeryO6505, Foro de los participantes n° 55 (24/08/2021 17:30 Perú).

⁷¹ MarceloV4847, Foro de los participantes n° 55 (20/08/2021 19:23 Argentina).

⁷² Cf. Foro del CELAM n° 7; y HoracioH6937, Foro del CELAM n° 7 (26/08/2021 10:58 Argentina).

⁷³ CeciliaS4215, Foro del CELAM n° 7 (29/08/2021 08:39 Argentina).

⁷⁴ Cf. HoracioH6937, Foro del CELAM n° 7 (26/08/2021 10:58 Argentina).

estos [nuevos] tiempos, factible de llevar a cabo y sostenible en el tiempo”⁷⁵; que aproveche las redes sociales para “cursos y charlas, retiros”⁷⁶, y a la vez sembrar esperanza y alegría. “Dios es la fuente, [...], nosotros, aunque sedientos, también somos los canales que Dios quiere usar”⁷⁷ para acercarse a otras y otros. Este foro nos deja dos grandes desafíos para la pastoral de la comunicación: 1) “encontrar un lenguaje actual y cercano para comunicar el evangelio, especialmente a los jóvenes y llegar con respuestas a sus problemas vitales”⁷⁸. 2) “salir al encuentro de los alejados, los incrédulos, los desilusionados para que descubran la misericordia infinita de Dios y el alivio que nos ofrece con su amistad”⁷⁹.

Una vez expuestos los cuatro foros de mayor y menor participación tanto del CELAM como de los participantes cerramos este primer bloque, resumiendo que la mayoría de los foros anhelan que la Iglesia sea un espacio de *escucha, acogida, cuidado, misericordia, comunión, participación y acompañamiento*. Este mosaico de *senti-pensares del pueblo de Dios* ponen, de una u otra manera, *a la vida humana-cristiana y planetaria en el centro*, y aunque entre aciertos y desaciertos, hay conciencia que somos parte de un todo conectado y que para “el creyente, el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres” (LS 220)⁸⁰.

⁷⁵ HECTORE559, Foro del CELAM n°7 (30/06/2021 18:52 Argentina).

⁷⁶ YennyV8051, Foro del CELAM n°7 (20/08/2021 12:13 Chile).

⁷⁷ JulioO1394, Foro del CELAM n°7 (19/08/2021 09:20 Argentina).

⁷⁸ JavierG3976, Foro del CELAM n°7 (28/08/2021 15:22 Argentina).

⁷⁹ EduardoC6470, Foro del CELAM n°7 (12/08/2021 23:43 Argentina).

⁸⁰ FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), Cochabamba 2015.

Con una mirada autocrítica, se reconoce que la exclusión es un aspecto para trabajar de manera urgente dentro de nuestras estructuras pastorales, de relacionamiento y, sobre todo, mentales. Hay muchos grupos y sectores que no encuentran su lugar en la Iglesia; dicho en forma diversa, la Iglesia no les da su espacio. Si no hay apertura ni acogida, mucho menos habrá acompañamiento cercano. “Creo que alguna parte de la jerarquía de la Iglesia se mueve a contramano de lo que el pueblo de Dios está pidiendo y mostrando”⁸¹.

I.3. Realidades que necesitan urgente reflexión y atención: para que nadie se quede fuera

En este apartado se identificarán aquellos aportes que, a criterio de las autoras de este texto, ofrecen elementos que requieren especial e inmediata atención para lograr a nivel general el propósito de una Iglesia sinodal, y que de algún modo la Pastoral Eclesial actual no los está tomando en cuenta como debiera. Para lograr este propósito, asumimos los foros como una *escucha* “al Espíritu que nos invita a la conversión personal y comunitaria, para discernir nuevos caminos para la presencia de la Iglesia y su renovación misionera (cfr. DA 365 y 372)”⁸². De esta manera, a continuación, se expone aquello que está muy visible en la lectura y que de algún modo reclama: *escucha, conversión y atención pastoral*.

Algo para tener en cuenta es que, a pesar de las duras críticas dentro de algunos foros, dirigidas principalmente a la Iglesia jerárquica –obispos y sacerdotes, pero también a algunos laicos y laicos, religiosas y religiosos–, reclamando atención, despatriarcalización, superación de actitudes de poder,

⁸¹ JuanR5111, Foro de los participantes n° 44 (15/08/2021 21:40 Argentina).

⁸² CELAM, “*Documento...*”, 40.

machistas y colonizadoras, denunciando todo tipo de abuso⁸³, ha sido muy acertado que se permita a los participantes plantear foros temáticos desde sus inquietudes y realidades. Así como se abrió este espacio, es bueno y saludable acoger las críticas, “corregir los errores, pedir perdón por los delitos cometidos y aprender a ser humildes”⁸⁴. Todo esto con el fin de rectificar y testimoniar a Cristo. Pues desdice de nuestro ser, el hecho de que aún haya sacerdotes que no son pastores para sus fieles, sino más bien “jueces o controladores, que no hacen más que apagar el fuego, ahuyentarlos [...] no brindarles la acogida y formación adecuada”⁸⁵; algunos, en todo ven “competencia que disminuye sus poderes”⁸⁶ y hay quien afirma que ese “clericalismo ahoga el Evangelio”⁸⁷.

Para una Iglesia sinodal, desclericalizada, horizontal y comunitaria, se tiene que apuntar a la formación en los seminarios, teniendo en cuenta la idoneidad del candidato, deseo de servir, sin buscar lujos, privilegios o prestigio; que no se crean dueños o príncipes; que tengan un trabajo con el que aporten económicamente a su formación y que hagan todos los servicios de la casa. Esta formación debe ser integral –humana-

⁸³ Cf. Foro de los participantes n° 57. Cf. KedmaA2822, Foro del CELAM n° 6 (01/08/2021 17:55 Brasil).

⁸⁴ C. INOGÉS, “No tenemos que tener miedo a reconocer los errores cometidos” (09.10.2021), en <https://www.revistaecclesia.com/cristina-inoges-en-la-inauguracion-del-sinodo-no-tenemos-que-tener-miedo-a-reconocer-los-errores-cometidos/> (fecha de consulta: 14.10.2021).

⁸⁵ CarlosV3274, Foro 46 (25/08/2021 00:19 Perú). Una crítica similar hay para las religiosas que tienen colegios de élite y rechazan a los pobres. Cf. MariaQ8046, Foro de los participantes n° 46 (28/08/2021 19:32 Perú).

⁸⁶ AdolfoM7997, Foro de los participantes n° 47 (20/08/2021 12:52 Nicaragua).

⁸⁷ TeresaS8523, Foro de los participantes n° 52 (20/08/2021 14:02 Guatemala). “[S]ólo ellos deciden, son protagonistas, la palabra de otros no vale o está sujeta a la aprobación de estos, también el clericalismo de laicos suele ser aún peor”. MaríaR6272, Foro de los participantes n° 59 (24/08/2021 15:49 México).

cristiana-profesional—, encarnada en la realidad de los pobres, conectar fe-vida, pensada en los diversos campos que asumirán en una parroquia. Además, debería facilitar la convivencia con la diversidad y no aislarlos; apoyar a las vocaciones tardías y no infantilizar a los jóvenes⁸⁸. Es necesario integrar como docentes a laicas/os y consagradas⁸⁹; pues, la “presencia de la mujer en el proceso [...] tiene por sí misma un valor formativo”⁹⁰, en este sentido la formación a los seminaristas se verá enriquecida y fortalecida.

Un seminario donde no se tiene la palabra de Dios y la Eucaristía como foco principal no sirve, un seminario donde no se acerca a los misioneros a las necesidades de su gente no sirve, un seminario donde no hay fe viva y uso de la razón bajo el magisterio de la Iglesia no da frutos buenos. No se trata de tener sacerdotes sino de guiar a los que han escuchado el llamado de Dios y que sean firmes en ese llamado siendo otros Cristos y luz para el mundo⁹¹.

A más de los temas antedichos, que invitan a re-visitar nuestra vocación-misión cristiana desde la esencia de nuestra fe, se expone seguidamente algunos que claman mayor atención y compromiso desde acción pastoral de la Iglesia. Dicha atención debería ser ejercida sin juicios ni prejuicios, con actitud de

⁸⁸ Cf. Foro de los participantes n° 56.

⁸⁹ “¡Qué bien le haría a los seminarios que se sumaran formadoras mujeres! Tal vez sería uno de los remedios para superar el clericalismo”; Iris14901, Foro del CELAM n° 9 (20/07/2021 16:19 Chile).

⁹⁰ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, “El don de la vocación presbiteral. *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis*” (08.12.2016), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.pdf (fecha de consulta 27.11.2021), n° 151.

⁹¹ YennyV8051, Foro de los participantes n° 56 (20/08/2021 12:38 Chile).

escucha, acogida y mucha misericordia. Pues hay situaciones muy dolorosas que solo se entenderán desde el corazón de Dios.

La Iglesia se para desde un lugar de juicio frente a los separados que rehacen sus vidas, a los que aman a personas del mismo sexo, a los que se declaran feministas, etc. sin detenerse a comprender los planteamientos de cada uno y sin aceptarlos y amarlos y acogerlos a ojos cerrados, con el corazón, como lo haría Jesús si estuviera en esta tierra⁹².

Otra de las realidades que sufren exclusión y que la Iglesia no la ha asumido son las comunidades LGTBIQ+. Los foros respecto a este tema han sido polémicos, pues los aportes que se hicieron fueron en unos casos más conservadores y en otros, liberales. Sin embargo, la mayoría de los participantes mostraron apertura y acogida. Se comparten incluso testimonios de padres y madres con hijos e hijas en estos colectivos y su experiencia dolorosa de exclusión por parte de la Iglesia⁹³. Pues si “queremos ser una Iglesia en salida en sinodalidad como hoy nos lo exige el papa Francisco, debemos de construirla y caminar juntos con el que piensa diferente y con el que tiene preferencia sexual diferente a la mía”⁹⁴. Quizá se hace necesario recordar aquí que “el proyecto de vida [de Jesús] para todos los hombres y mujeres, no deja a nadie fuera”⁹⁵; pero en cambio sus seguidores/as por “siglos hemos vivido en una sociedad machista y patriarcal, que nos ha enseñado a marginar y no a vernos como iguales como verdaderos hijos de Dios, sin importar la preferencia sexual”⁹⁶. Ante estas realidades vale preguntarnos: “¿Amo, respeto, cuido,

⁹² MariaV6687, Foro de los participantes n° 57 (22/08/2021 21:54 Chile).

⁹³ Cf. Foro de los participantes n° 24 (29/08/2021).

⁹⁴ JuanM7429, Foro de los participantes n° 24 (27/08/2021 06:30 El Salvador).

⁹⁵ ErichM2344, Foro de los participantes n° 24 (28/08/2021 12:17 Chile).

⁹⁶ JuanM7429, Foro de los participantes n° 24 (27/08/2021 06:30 El Salvador).

me intereso por las personas que me rodean? ¿Las veo en su ser total, ser persona, o aspectos de su vida y comportamiento? ¿Tal vez solo veo su comportamiento sexual?”⁹⁷.

Finalmente, este foro ha cuestionado además el término *acogida*, pues éste no debe limitarse a solamente dar un lugar, sino a una “inclusión verdadera [que permita la] participación en grupos, misas y sacramentos. La acogida es algo necesario pero limitante, nos hace amigos, pero no hermanos”⁹⁸. En este mismo sentido se sugiere que no haya una pastoral específica para este grupo, pues eso mismo ya significaría exclusión por sí misma⁹⁹.

Los sacerdotes casados son otro grupo social que siente la exclusión por parte de la Iglesia y a la vez reclaman apertura para testimoniar su fe desde su nueva realidad. “En el mundo se calculan que existen unos 150.000 sacerdotes, que por diversos motivos han decidido no continuar en el ejercicio del ministerio”¹⁰⁰. También ellos piden respeto y espacios para servir a y en la Iglesia, y que no se los mire como las ovejas negras¹⁰¹.

Para que nadie se quede fuera y nuestra actitud cristiana sea la de Jesús, se requiere, “Parroquias abiertas, donde el mensaje «circule» en ambos sentidos; de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, que se dé una retroalimentación en el mensaje, en la relación con la comunidad a la cual pastorea”¹⁰².

⁹⁷ MaríaA360, Foro de los participantes n° 24 (27/08/2021 10:16 Argentina).

⁹⁸ MónicaT4735, Foro de los participantes n° 24 (26/07/2021 22:30 Chile).

⁹⁹ Cf. Foro de los participantes n° 24.

¹⁰⁰ guillermoS2304, Foro de los participantes n° 31 (14/07/2021 22:25 Argentina).

¹⁰¹ Cf. RaúlV3392, Foro de los participantes n° 31 (15/07/2021 00:17 Bolivia).

¹⁰² SandraP2350, Foro del CELAM n° 5 (16/07/2021 09:13 Argentina).

De esta manera la gran esperanza es estar como “Iglesia en el corazón del Mundo y el Mundo en el corazón de la Iglesia”¹⁰³: cercana, atenta, en salida hacia las periferias, preocupada por los grupos vulnerables.

También es cuestionada la presencia y participación de la mujer en espacios de decisión en la Iglesia.

Por ejemplo, ¿por qué no está permitido o no es común que una mujer predique una homilía? ¿o que administre una parroquia? ¿por qué no hay más mujeres [que] asesorando a las conferencias episcopales? ¿Es que la Ruaj no actúa en nosotras? [...] Sueño con una Iglesia en donde la Ruaj sople con fuerza y pueda acoger el aporte de las mujeres latinoamericanas con todo lo que tenemos que aportar. ¿Cómo será esa Iglesia, en donde las mujeres caminemos hombro con hombro con nuestros hermanos varones y en la que nuestra voz sea escuchada?¹⁰⁴

En esta misma línea es importante estar atentas y atentos; un paso sería “resignificar la masculinidad y la femineidad y como se complementan. Hay mucha violencia. Culturalmente se acrecienta día a día una contradicción ficticia. Mujeres contra hombres”¹⁰⁵; se llega a extremos, se toman posturas e incluso violencia y muerte. Hace falta abrir caminos y caminarlos juntos en reciprocidad, ayuda mutua, con mucho respeto y empatía.

En los foros es clave la pregunta por los alejados de la Iglesia, por los que la abandonan y por los indiferentes, pero el mayor cuestionamiento de los participantes no va hacia fuera

¹⁰³ DartinelliM5671, Foro 47, equipo 5 (27/08/2021 07:27 Uruguay).

¹⁰⁴ EvangelinaS9467, Foro del CELAM n° 5 (25/08/2021 16:42 México).

¹⁰⁵ LauraS873, Foro del CELAM n° 5 (21/08/2021 10:32 Argentina).

sino hacia adentro, es decir hacia el testimonio y actitudes que hacen que se marchen. “Si pudiéramos abrir nuevamente las puertas al amor, como el Padre que hace «salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45) habrá lugar para todos, y menos hermanos que deambulen como ovejas sin pastor”¹⁰⁶. Muchas veces somos indiferentes a estas situaciones o simplemente creemos que son otras y otros quienes deben dar los pasos.

Algo paradójico sucede con nuestro entorno cósmico. Por un lado, se sabe que el cuidado de nuestra hermana Madre Tierra es imperante y se desarrollan campañas, eventos, convenciones, acciones prácticas a su favor, pero por otro, “a nivel mundial nuestra región es la que posee la cifra más alta de ambientalistas asesinados”¹⁰⁷. En nuestros días muchos grupos, comunidades y personas individuales se suman al cuidado y protección de este gran ecosistema que nos rodea, cobija y da vida; pero es intolerable prácticamente que quienes luchan por la vida de todos y todo, sean asesinados por quienes buscan lucrar y enriquecerse de las bondades que sostienen a la vida misma.

Los elementos señalados son algunos entre otros, que requieren reflexión y urgente atención pastoral *para que nadie se quede fuera*. De hecho, para ofrecer los servicios adecuados a las diversas realidades, la pastoral debe ser cada vez más *de* y *en* conjunto e interdisciplinar, integral, liberadora y holística-relacional como veremos más adelante; que enfrente los embates del tiempo. Pues no resistirá a ellos

¹⁰⁶ JulioO1394, Foro del CELAM n° 5 (11/08/2021 10:11 Argentina).

¹⁰⁷ CarlosA3345, Foro de los participantes n° 6 (05/08/2021 22:54 Perú). Cf. CELAM, “Documento..., 11.

una fe católica reducida a bagaje, a elenco de algunas normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados (DA 12).

Síntesis Parte I

Al culminar esta Parte I, compendiamos los elementos desarrollados facilitando así mayor comprensión para la lectora y el lector. Se inicia exponiendo el acontecimiento de la “Asamblea Eclesial” y el sentido de Iglesia sinodal que impulsa. A continuación, se detallan datos y *Precisiones* orientativas del proceso. Seguidamente se recoge algunos *senti-pensares* del pueblo de Dios peregrino en nuestra Latinoamérica en búsqueda de aquella fuente que puede calmar su sed de Dios y de Misterio. Sus expresiones nos hacen pensar en la fe popular que sostiene su esperanza de que en nuestra Iglesia católica –pastores y fieles– podemos reivindicarnos, re-aprender de los errores y re-emprender el camino. Así lo revelan las aportaciones recibidas en los foros, aunque duras algunas de ellas, y otras con mucha criticidad y perspectivas de futuro.

La *vida humana-cristiana y cósmica* muy presentes como eje central y transversal del accionar pastoral de la Iglesia, está presente en los diversos foros. Los participantes reclaman respeto, inclusión, apertura, acogida, escucha, acompañamiento... no ser juzgados y actuar con misericordia... en otras palabras, las personas nos necesitamos unas a otras y que mejor hacerlo desde los *Principios y Fundamentos* de la fe que profesamos. Entra entonces en juego también nuestra vida

cristiana muy rica en doctrina, ritos, liturgia... pero con una estructura que requiere reverse y dar frutos en la vida cotidiana a través de la pastoral y de las relaciones sinodales.

Las realidades que requieren urgente atención reclaman apertura –por parte de diversas personas, grupos, colectivos– para participar desde lo que se es como ser humano, es un gran desafío para nuestra Iglesia, pero de no hacerlo, de no abrir puertas, armar puentes, emprender caminos... desdejaría de la fe que profesamos. Además, interconectada a la vida humana y cristiana, está la vida cósmica que nos sostiene, nos hermana, nos amamanta con su seno, nos guarda en su vientre, y con la cual mutuo-dependemos, reclama también atención; por tanto, la persona que dice ser cristiana y seguir a Cristo, no puede ser indiferente a las amenazas de muerte que sufre la obra de la creación. Esta fue puesta en nuestras manos para cuidarla y con-vivir mutuamente.

La Parte II (Proyecciones Pastorales) abordará algunas líneas pastorales y/o categorías teológicas que brotan de esta primera reflexión, y a la vez tendrá en cuenta algunas puntualizaciones a partir de la “Síntesis Narrativa” elaborada por el CELAM que integra más subsidios.

Parte II: Proyecciones pastorales

Introducción

Inicia la Parte II¹⁰⁸ con el tema *Caminando juntos: “todos somos discípulos y misioneros en salida”*. En este acápite se hace un *acercamiento* a algunas líneas pastorales y/o categorías teológicas deducidas y sugerentes de la participación del pueblo de Dios en los foros de la plataforma, y a la vez *re-visitaremos* modelos estructurales, pastorales y de relacionamiento que deberían ser tenidos en cuenta por los asambleístas¹⁰⁹ al momento de plantear las opciones eclesiales de cara al peregrinar hacia los jubileos de 2031+2033. Posteriormente siendo esta Parte II dedicada a las proyecciones pastorales se presenta el tema: “*Síntesis Narrativa*”: *visibilización de otras voces del pueblo de Dios*, mismo que se lo desarrollará en base al documento compilado por el CELAM¹¹⁰. A fin de evitar condicionarnos y percibir con mayor atención la concentración de todas las voces, a dicho material nos acercamos una vez elaborado el acápite anterior y la Parte I. Concluiremos esta investigación con algunas puntualizaciones.

¹⁰⁸ Para una mejor comprensión de la Parte II (Proyecciones pastorales), invitamos a leer la Introducción y literal 1° de la Parte I (Escucha) de este estudio.

¹⁰⁹ A la “Asamblea Eclesial” participan 1.050 delegadas/os: 50 de ellos *in situ*-México, y los otros 1000 de manera virtual. El total está definido así: 40% laicas/os, 20% religiosas/os, 20% sacerdotes y 20% obispos.

¹¹⁰ Documento de trabajo que recoge los aportes del proceso de escucha en su totalidad; cf. PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa. La escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe”, en <https://prensacelam.org/2021/10/01/esta-es-la-sintesis-narrativa-de-la-escucha-de-la-asamblea-ecclesial/> (fecha de consulta: 22.10.2021). A fin de no dejarnos influenciar en nuestra investigación por esta *Síntesis* elaborada por el CELAM, leímos dicho material al final, y una vez terminado el desarrollo de los acápitos primeros, puntualizamos algunos aportes.

II.1. Caminando juntos: “todos somos discípulos misioneros en salida”

El lema escogido para animar la “Asamblea Eclesial” es: “*todos somos discípulos misioneros en salida*”, mismo que vuelve la mirada al *Principio y Fundamento* de nuestro ser cristianos: seguidores de Cristo, consagrados a Él por el bautismo. En esta perspectiva la misión, sea cual fuese el estado de vida, es algo que pone en movimiento, desinstala –como a Abrahán quien emprende el camino sin una ruta definida (cf. Gn 12,1ss)–, impulsa al encuentro con las y los otros, muchos de ellas y ellos diferentes –en su cultura, religión, espiritualidad, espacio geográfico–, e *implica* toda la vida y el ser de la persona: “*Tu vida es misión*”¹¹¹.

Desde esta perspectiva se plantea seguidamente algunas líneas y/o categorías teológicas que hemos percibido en la lectura del material. La clasificación responde sólo al deseo de ofrecer una mejor visibilización temática al lector, porque claro está que, así como la vida está en continuo movimiento, interactuando entre cosmos y caos, de la misma manera la acción misionera interactúa constantemente y se interrelaciona entre la vida y las diversas situaciones.

II.1.1. Discípulos misioneros y pastoral

Al ser nuestra vida misión o la carta que los demás deben leer (cf. 2 Co 3,3), una primera categoría teológica que aparece y se repite desde hace años en los documentos del Magisterio,

¹¹¹ Lema del COMLA 7 – CAM 2; LOS CONGRESOS AMERICANOS MISIONEROS, “Mirada histórica a los CAM o COMLA”, en <http://www.portalmisionero.com/camamer.htm> (fecha de consulta: 25.10.2021).

es la *conversión pastoral*¹¹² y con ella el ser *testigos creíbles* (cf. 1 Jn 1,2-3). Por tanto, amerita retomarla en nuestro proyecto de vida eclesial como una clave permanente a ser tenida en cuenta. Mal podríamos apostar a un cambio *ad intra* y *ad extra* a partir de la AEALyC, si cada bautizado/a y cada comunidad cristiana no asume su parte.

Parece ser que el modelo pastoral que mejor funcionaría es el *holístico-relacional*¹¹³, pues todos necesitamos unos de otros y nos vamos *haciendo*¹¹⁴ también de un modo específico con el otro. Dicho modelo implica tomar en cuenta todos los ámbitos de la vida humana, las relaciones con sus semejantes y con el cosmos. “Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados” (LS¹¹⁵ 139). Este modo de relacionamiento concibe la vida de manera íntegra, propia de nuestros pueblos ancestrales; da espacio y posibilidad para la relación intercultural, propicia encuentro y acogida con el otro y la otra de su pensamiento, pero, sobre todo es una relación de cuidado e interconexión mutua. En esta misma línea el modelo

¹¹² Aunque el nuevo término que surge es conversión integral; ver cita de pie n° 12 en la Parte I de este artículo y cf. PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa...”, 150.

¹¹³ El principio de relacionalidad o principio holístico “afirma que todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo”; J. ESTERMANN, *Introducción al pensamiento filosófico*, La Paz 2011, 290.

¹¹⁴ Es “el trayecto de ser-*hacerse* y construirse juntos, sin imposiciones ni preconcepciones”; S. GUZMÁN ROJAS – L. M. ROMERO CHAMBA, “Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento”, en *Yachay* 72 (2020), 52.

¹¹⁵ FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si'*” (24.05.2015), Cochabamba 2015.

pastoral propuesto sería: integrador e integral, valora los carismas personales y se deja ayudar de las diversas disciplinas.

Un aspecto relativamente nuevo¹¹⁶ es la conformación de grupos y/o ministros *Laudato si'* y la necesidad de crear un observatorio ambiental en las jurisdicciones eclesiales. La significatividad de estos pasos, aunque al inicio serían como lunares, marcaría los *hitos* en la defensa del *eco-nosotros*; abarcando todos los sueños por un mundo mejor, expresados por el papa Francisco en Querida Amazonía (QA)¹¹⁷.

II.1.2. Discípulos misioneros y culturas

Las *espiritualidades ancestrales* y otras nuevas que van surgiendo con los jóvenes contemporáneos: Interpelan radicalmente nuestro marco doctrinal y eclesial, pero a la vez enriquecen con este nuevo matiz a la Iglesia de nuestro continente; la pregunta es si estamos en disposición de abrir la puerta para que ingresen. Hoy más que nunca se debería reconocer y respetar los diversos modos para la *relación con (el) lo trascendente-Misterio*; es un signo de nuestros tiempos que ya no podemos obviar.

Los grupos humanos, sus estilos de vida y sus cosmovisiones, son tan variados como el territorio puesto que han debido adaptarse a la geografía y a sus posibilidades [...]. A través de un territorio y sus características Dios se manifiesta, refleja algo de su inagotable belleza. Por lo tanto, los distintos grupos, en una síntesis vital con su entorno, desarrollan un modo propio de sabiduría. Quienes observamos desde afuera deberíamos evitar generalizaciones injustas, discursos

¹¹⁶ Motivado por la *Laudato si'* y la invitación a la conversión ecológica.

¹¹⁷ Sueños: social, cultural, ecológico y eclesial; cf. FRANCISCO, "Exhortación Apostólica postsinodal Querida Amazonia" (02.02.2020), Cochabamba 2020.

simplistas o conclusiones hechas sólo a partir de nuestras propias estructuras mentales y experiencias (QA 32).

Estructuras mentales que hacen daño, a veces causan más exclusión que acogida, estructuras que tienen el afán de imponerse pretendiendo tener la *verdad*, aunque esto cause enfriamiento en la fe y abandono a la Iglesia incluso por gente formada y comprometida. Esta relación diferente con lo trascendente, no sólo se da dentro de una cultura específica determinada, sino también dentro de nuestras sociedades urbanas.

Es un hecho que muchos jóvenes van en *tránsito hacia espiritualidades no religiosas*. Desde su acción pastoral, la Iglesia tiene el gran desafío de acercarse a ellos y dejar que se acerquen, acompañarlos y respetar su proceso. Un proceso que más allá de la religión está comprometido con la espiritualidad que defiende la vida en todos sus niveles y dimensiones, una espiritualidad de la vida cotidiana, pero sobre todo a su estilo; una espiritualidad juvenil dinámica, prometedora y entregada a causas comunes¹¹⁸.

Espiritualidades ancestrales, espiritualidades no religiosas, pluralismo religioso y otros similares –no porque sean parecidas, sino por la relación con la búsqueda del Misterio–, son temas que deben estar sobre la mesa de nuestra reflexión-formación teológico-pastoral-eclesial, aún en nuestras pequeñas iglesias locales; no para juzgarlas o condenarlas, sino para dar pasos hacia el diálogo, encuentro y comunión con los diferentes. Además, sería un paso hacia la sinodalidad humano-cósmica.

La *inculturación del Evangelio* es y será un aspecto fundamental en la vida de la Iglesia, sólo así será una en su

¹¹⁸ S. GUZMÁN ROJAS – L. M. ROMERO CHAMBA, “Jóvenes...”, 47.

fe, pero con diversos rostros. “Dios Creador, que ha creado la maravillosa variedad de los seres de cada especie, [...] Lejos de anular las diferencias, [...] las respeta y valora”¹¹⁹. Para lograr este objetivo se debe invertir en la formación de agentes de pastoral autóctonos formados desde su propia identidad cultural y desde el Evangelio. El Papa Francisco recuerda que “«cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio». [...] De ese modo, «el Espíritu Santo embellece a la Iglesia, mostrándole nuevos aspectos de la Revelación y regalándole un nuevo rostro»” (QA 68). Entonces la o el misionero debe propiciar ese espacio, prepararlo y motivarlo.

II.1.3. Discípulos misioneros y carismas

Fomentar la *común-unión*, como horizonte de la cultura del encuentro, donde quepan todas y todos, donde la diversidad sea asumida como riqueza y no como amenaza, donde se propicie herramientas pastorales para ser y crear comunidad, y una formación doctrinal que sostenga e ilumine la vida cotidiana. Común-unión al estilo de las primeras comunidades cristianas, y más cercanamente al estilo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), cuyo testimonio de fe y vida se sigue potenciando en algunos lugares y añorando en otros. “Creo en las comunidades de base, creo en los barrios populares, creo en los líderes de estas comunidades”¹²⁰. Creemos y soñamos en espacios eclesiales donde todas/os encuentren el espacio para ser, darse y acoger. Por qué no soñar también con una Conferencia Eclesial en cada país –con voz y voto ante la Iglesia universal– donde estén representados los diversos grupos.

¹¹⁹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Lima 1993, 12.

¹²⁰ ANDREAZ4237, Foro del CELAM n°4 (18/06/2021 13:18 Argentina)

La *ministerialidad*, no como poder sino como servicio desde los carismas personales (cf. 1 Co 12,4-12). Cada centro pastoral y jurisdicción eclesiástica debería motivar al pueblo de Dios para integrarse y ser parte activa, cada una y cada uno o ejerciendo un servicio acorde a los dones recibidos y a su profesión. El modelo *holístico-relacional* señalado antes, favorece la comunión, incluye conformar equipos interdisciplinarios, potenciar la formación, facilita una mejor organización y asesoría en las diversas jurisdicciones eclesiásticas. Concretar este modelo, ayudaría a un acompañamiento cualificado e integral en bien del pueblo de Dios. De ese modo, la acción de la Iglesia abarcaría todas las dimensiones de la vida de sus fieles e incluso de los que no son parte de su rebaño, y esta sería la gran novedad de la resurrección eclesial afro-indo-latinoamericana en el siglo XXI a partir de la Asamblea. En este sentido, es saludable continuar con la iniciativa de incluir a laicas/os y religiosas/os en la administración parroquial y en otras instancias eclesiales, como en la formación a los seminaristas¹²¹. Una gestión inclusiva aporta a la transparencia, incluye a mujeres y laicos en la toma de decisiones, y evita el clericalismo.

La vida es un movimiento continuo de relaciones y situaciones que nos invitan a *caminar juntos* en la cotidianidad. Como cristianas y cristianos, el llamado es mayor, es hacer este camino, siendo *discípulos misioneros en salida*, a la escucha de aquello que los signos de los tiempos nos revelan. Es así como este espacio propiciado por el CELAM nos deja una serie de desafíos a emprender, dependiendo de las necesidades y urgencias que el pueblo de Dios reclama allí en su ambiente. Dicho espacio, de por sí trajo ilusión, esperanza, motivación, participación... y deja claramente expresado que, la *escucha*,

¹²¹ Ver cita de pie n° 89 en la Parte I de este artículo.

*acogida, misericordia, comunión, participación, cuidado y acompañamiento*¹²² son las actitudes propias de una Iglesia en salida, al encuentro y en sinodalidad.

II.1.4. Discípulos misioneros y misionología

La *transitoriedad* como categoría teológico-misionológica es una actitud de vida. “Lo *trans* sugiere ir más allá, pasar, cruzar, ver desde el otro lado”¹²³ y de esa manera escuchar “las diversas variables y procesos de la realidad en su pluralidad de dimensiones”¹²⁴. Se trata entonces de salir para gestionar nuevos paradigmas de encuentro humano-cósmico, dejando en el pasado esquemas mentales y estructuras caducas que roban el sabor de la Buena Nueva del Evangelio. Dicho comúnmente estamos llamadas y llamados –a partir de los *senti-pensares* del pueblo de Dios (Parte I)– a transitar de la cerrazón y tradicionalismos injustificados hacia el amor misericordioso revelado en la vida y obra de Jesús de Nazaret a quien seguimos y anunciamos. Transitar de la exclusión a la inclusión, del comodismo reconfortante a la salida misionera, del patriarcalismo recalcitrante a la cercanía de caminar juntas y juntos, de los modismos catequizadores-sacramentalistas a la evangelización profunda y dinámica impulsada por el Espíritu. Acotando a este término desde la filosofía de Zubiri, lo *trans* también implica una mirada hacia dentro a la profundidad del

¹²² Estos términos son comunes en la mayoría de los foros.

¹²³ Equipo ILAMIS, “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico”, ponencia conjunta presentada en la IV Conferencia y Asamblea de la IACM (sigla en inglés de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos) que tuvo lugar en Tagaytay City, Filipinas, del 27 de julio al 2 de agosto de 2010. Ponencia publicada en dos partes, en la revista de misionología *Spiritus* (edición hispanoamericana) 201 (2010) 72.

¹²⁴ Equipo ILAMIS, “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico”, *Spiritus* (edición hispanoamericana) 202 (2011) 94.

ser de cada una y cada uno, para desde allí trascenderse con nuevas miradas y acciones¹²⁵.

Otro aspecto importante para tener en cuenta es la *descolonización* epistemológica, de la mente, el corazón, la teología... muy relacionada con todos los aspectos anteriormente señalados. Descolonización que nos hace valorar más las sabidurías, espiritualidades, religiones ancestrales y populares; descubrir cómo el Espíritu Santo revela a Dios en las diversas culturas y religiones, conocer sus aspectos liberadores; criticar las formas de diálogo que perpetúan y enmascaran la dependencia colonial; recuperar una imagen de Dios que defienda la dignidad y el valor de las mujeres; ir contra las estructuras disfrazadas e invisibles que dominan y maltratan con su poder¹²⁶. Así un pensamiento bíblico-teológico renovado, encarnado en la realidad y en el tiempo, influye en el re-nacer pastoral, conlleva dejar todo lo que no tiene sabor a Evangelio.

Cerrando este apartado, retomamos cómo la vida es un movimiento continuo de relaciones y situaciones que nos invitan a *caminar juntos* en la cotidianidad. Como cristianas y cristianos el llamado es mayor, es recorrer este camino, siendo *discípulos misioneros en salida*, a la escucha de aquello que los signos de los tiempos nos revelan. Es así como este espacio propiciado por el CELAM nos deja una serie de desafíos a emprender, dependiendo de las necesidades y urgencias que el pueblo de Dios reclama allí en su ambiente.

Nótese que las líneas pastorales y/o categorías teológicas mencionadas, van más allá de grupos determinados; se trata de

¹²⁵ Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia Sentiente: inteligencia y realidad*, Madrid 2006, 115.

¹²⁶ Cf. S. SILBER, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, Cochabamba, 2018, 115-126.

dar paso a este nuevo modo de ser Iglesia planteado por el Papa Francisco, *caminando juntos*: pequeños y grandes, jóvenes y adultos, mujeres y varones, del campo y la ciudad... como pueblo de Dios peregrino. La riqueza cultural de nuestra afro-indo-latinoamérica, impulsa a abrir nuestra mirada eclesial y retomar el camino con Abrahán, en actitud nómada para dejarnos sorprender por el Misterio que nos sale al encuentro, nos abraza y nos habla por medio de este acontecimiento de gracia.

Mantengamos viva la esperanza en la realización de la “Asamblea Eclesial” y en lo que los asambleístas puedan ofrecernos como fruto. Aunque está claro, nuestra vida cristiana no puede estar ceñida a un programa estático de decisiones, conclusiones y pronunciamientos, pero tampoco puede prescindir de ello. Siempre se necesitará una guía en el camino, que sea flexible, acorde a las realidades y signos de los tiempos; y dinámica con el accionar del Espíritu que está en continuo movimiento. Lo mismo podemos decir de las estructuras eclesiales: las necesitamos siempre y cuando contribuyan a ofrecer no sólo mejores servicios pastorales, sino, y más aún, en cuanto nos hagan mejores personas, mejores cristianas y cristianos al estilo del Maestro.

II.2. “Síntesis Narrativa”: visibilización de otras voces del pueblo de Dios

Si bien en el punto anterior vislumbramos algunas líneas pastorales y teológicas que afloraron a raíz del estudio de los foros en plataforma, esta vez exploramos la “Síntesis Narrativa” en busca de nuevas luces y proposiciones que podrían iluminar el ser y quehacer eclesial en América Latina y El Caribe. Como presupuesto señalamos que es incalculable la riqueza vertida por

el pueblo de Dios a través de los diversos medios; señalaremos sólo algunas pinceladas. Pero antes presentamos brevemente la organización del documento mismo.

II.2.1. Foros: proceso de sistematización

El comité de Escucha de la “1ª Asamblea Eclesial” ha reunido todos los aportes organizándolos en cuatro bloques: 1) Ver la Realidad; 2) Iluminar-Discernir la Realidad; 3) Actuar y, 4) Otros temas prioritarios. Cada bloque está organizado por temáticas (o marcadores temáticos), agrupando en ellas varios foros y las narrativas¹²⁷. Estas últimas “contienen el material original en Word, todos los aportes extraídos de la base de datos de Excel de la plataforma virtual, tanto encuestas individuales y colectivas”¹²⁸; este es el material base de nuestra investigación, sobre todo lo que corresponde a la Parte I y literal 1º de la Parte II¹²⁹. Cabe indicar que, al estudiar el documento de la Síntesis, descubrimos que el total de los foros temáticos fue 143, sumados los trabajados de manera sincrónica¹³⁰. Para lo que aquí corresponde tenemos en cuenta la totalidad.

Los 143 foros están dentro de las carpetas: temáticas (o marcadores temáticos), y están ordenados en cinco partes. La primera recoge: “*Lo que causa dolor y lo que da esperanza al Pueblo de Dios*” en el ámbito social y eclesial; la segunda parte aúna: “*Lo más presente y lo más ausente respecto a la temática específica*”; la tercera agrupa las “*Propuestas con relación a la temática específica*”; en la cuarta parte se ha pedido anotar:

¹²⁷ Cf. PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa...”, 7-9. El link de ingreso a la red es: <https://bit.ly/3zVXcc8>

¹²⁸ PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa...”, 1.

¹²⁹ Ver Parte I, Introducción (referencia a los 69 foros).

¹³⁰ PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa...”, 216.

“Elementos de cuidado/riesgos que nos desvían de la escucha al Pueblo de Dios” y, por último, se ha rescatado aportes textuales como “*Voces del Pueblo de Dios (Perlas)*”. Este aporte se focaliza con mayor atención desde la parte tercera hacia adelante, pues buscamos leer nuevas proyecciones para la Iglesia en salida dentro de las esferas de América Latina y el Caribe.

II.2.2. Sinodalidad: una clave de la proyección eclesial

Tanto la pregunta como el objetivo de esta investigación¹³¹ se propusieron descubrir los cambios que requiere hacer la Iglesia, y a la vez *re-visitar* modelos: estructurales, pastorales, relacionales u otros, a partir del proceso de *escucha* de la “Asamblea Eclesial”. Este segmento se centra en ello. No cabe duda de que el “camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio” (CTI 1). Pero ¿cuál es ese camino? ¿cómo hacerlo más cercano y comprensible a la vida y reflexión del pueblo de Dios? Los aportes que a continuación se presentan contribuyen en parte a esta clarificación.

Este lenguaje novedoso, que requiere una atenta puntualización teológica, testimonia una adquisición que se viene madurando en la conciencia eclesial a partir del Magisterio del Concilio Vaticano II y de la experiencia vivida, en las Iglesias locales y en la Iglesia universal, desde el último Concilio hasta el día de hoy (CTI 5).

Como punto de partida señalamos que construir una Iglesia sinodal es el gran desafío de los últimos tiempos, pero este no es sólo un aspecto; lo sinodal envuelve todo el ser y quehacer de la Iglesia. Por tanto, no se puede concebir fuera de este marco nada:

¹³¹ Ver Parte I, Introducción.

de lo que ella vive y reflexiona, de su estructura y pastorales, de su doctrina y teología(s), de sus carismas y ministerios, de sus encuentros y relaciones. Todo en la Iglesia está traspasado por esta “dimensión constitutiva” (CTI 5). Según algunos aportes de la “Síntesis Narrativa” una Iglesia sinodal: es comunión de bienes, talentos, vínculos con personas e instituciones que necesiten (cf. p.18¹³²); vive al estilo de las CEBs que comparten “la vida y la Palabra, en las casas, Iglesia en la base, en el barrio, en el campo y la ciudad, misioneras, en su opción preferencial por los pobres, rechaza el sistema económico actual y se abre a una economía social y solidaria que prioriza a la persona y cuida la casa común” (p.18); es una Iglesia doméstica-hogar que acoge al estilo de las primeras comunidades cristianas, cuya “permanente invitación [es] a renovarnos: revisar el «pasado» recrear el presente y diseñar el futuro en la vida de fe personal y comunitaria” (p.15). Esta Iglesia bebe de la fortaleza y del testimonio de sus mártires, reconoce que sus causas fueron las mismas del Reino.

En sí, se trata de una Iglesia-comunidad cristiana, atenta a las necesidades de las y los otros y lo otro (entorno); con un papel protagónico y profético ante las injusticias y situaciones –internas o externas– que hacen daño (p.19); es una Iglesia que no está tranquila hasta cobijar con su ser y acción a todas y todos sus hijos, y que “sale a buscar a aquel que quedó al costado del camino” (p.24), entre ellas y ellos: encarcelados, víctimas de trata y tráfico, refugiadas y refugiados, jóvenes y adolescentes de la calle, aquellas y aquellos con capacidades diferentes, y otros. “Duelen las Teologías que no liberan, ni nos acercan con el resto de las y los hermanos y la casa común. Aún se refuerzan modelos pastorales que no cuestionan la cultura y sistema de

¹³² En adelante las citaciones semejantes, cf. PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa...”

descarte” (p.20). El hecho de que la Iglesia misma sea quien excluya, calle u oculte las injusticias, causa más dolor.

Desde dentro de este techo sinodal que cobija el ser y hacer eclesial, y a partir de él, *re-visitamos* algunos modelos de pastoral, estructural y relacional a partir de las voces del pueblo de Dios condensadas en la “Síntesis Narrativa”. Presentaremos por separado a cada uno de ellos, pero claro está que dependen el uno del otro.

a) Referente a la pastoral

Todos los foros insisten en que para lograr los objetivos de una Iglesia sinodal se tiene que apuntar como prioridad a la formación en todas las instancias y niveles. De la formación impartida se cosechan los frutos. Debe ser para la vida y con “itinerarios de crecimiento integral” (p.187). En los foros hay una gran riqueza en la infinidad de actividades que se proponen, haremos aquí solo unas pocas puntualizaciones.

Las diversas formas de cómo se recreó la pastoral evangelizadora en los diversos aspectos (eclesial y social) en este tiempo de pandemia, “ha generado nuevos caminos pastorales que responden mucho más a esa riqueza amplia de nuestra Iglesia y sociedad” (p.13); además es una muestra de que sí podemos reinventarnos y asumir nuevos modelos cercanos a nuestra vivencia cotidiana. Asumir la “Pastoral de la Escucha” (p. 24) hace mucho bien a todos. Es parte de la pastoral el discernimiento y la vida espiritual que ayudan a vislumbrar las urgencias.

Se requiere una formación teológica sólida de todos los agentes de pastoral¹³³ de acuerdo con su servicio o ministerio¹³⁴. Pero junto a ella también, en lo político, social, económico, ambiental, en derechos humanos. Formar para la inculturación e interculturalidad. Una pastoral sinodal es aquella que a partir de las relaciones y el caminar juntas y juntos, implementa modelos pastorales significativos, para acompañar la defensa y el cuidado de la vida integral: humana y cósmica en todas sus dimensiones y expresiones¹³⁵. Desde la pastoral, se debe mantener la opción misionera clara por el cuidado de los más vulnerables y frágiles, y por la Madre Tierra¹³⁶. Estamos convocadas y convocados a hacer “una opción preferencial por los pobres, rompiendo estructuras siendo más abiertos a la participación de todos en la pastoral” (p.22); generando espacios “que visibilicen la presencia y participación de las mujeres a partir de nuestras propias experiencias y búsquedas, y de la práctica del discernimiento comunitario: espacios de formación, reflexión y diálogo” (p.173).

La pastoral debe acompañar la vida de los pueblos, por ejemplo, la lucha por los “[T]erritorios de pueblos indígenas,

¹³³ “Poner énfasis en la FORMACION de laicos y laicas” (p.109).

¹³⁴ “Revisar la formación del clero y religiosos en cuanto a elevar su madurez psico afectiva y sexual de los formadores y formandos” (p.104).

¹³⁵ “*Necesitamos insertar el espíritu de la VOCACIÓN cristiana en cada una de las pastorales. Nuestra América Latina está llena de semillas que pueden dar muchos frutos, pero necesitan ser cultivadas, amadas, protegidas, e incluso proyectadas para que más personas puedan descubrir la llamada de Dios, por ejemplo: VOCACIÓN a cuidar la creación, VOCACIÓN sobre el buen uso de las redes sociales. En verdad estos dos tipos de vocaciones pueden generar nuevos ministerios de servicio en la Iglesia*” (p.179).

¹³⁶ “*Tendo Jesus como modelo, assumir a opção preferencial pelos pobres em toda a ação pastoral, com o compromisso de promover o bem comum, considerando uma proposta ecológica integral para cuidar da Terra como nossa casa comum e uma maior atenção à interculturalidade*”¹⁵¹.

afrocolombianos y campesinos mestizos, afectados por graves violaciones a los DDHH y graves daños ambientales, [...] en articulación a procesos de memoria de la violencia socio política” (p.31). Estas deben ser actividades permanentes y no parches provisorios, que conduzcan a la liberación integral de la persona. En este mismo sentido se pide además revalorizar “los saberes ancestrales y cultura de los pueblos originarios, tanto indígenas, campesinos y afrodescendientes” (p.63); así como también avanzar en la reflexión con estos pueblos desde su propia pertenencia y en “*diálogo con la cultura para poder generar teologías que respondan a las nuevas narrativas*” (p.166). Cuando se trata de víctimas y de grupos específicos, la pastoral debe ser especializada (p.101).

Por otro lado, sobresale también las “Iniciativas nacientes como el Movimiento *Laudato Si*”¹³⁷ (p.28), el hecho de que algunos párrocos hayan asumido hablar en favor del cuidado de la casa común sea dentro de sus homilías y en su pastoral, y que promuevan acciones puntuales frente a este tema (cf. p.28) da mucha esperanza. Así, una propuesta importante a implementar son los observatorios socioambientales o *Laudato Si*’, y a estos se suma la propuesta de otros como: observatorio sobre derechos humanos, el de la violencia contra las mujeres, y el de los medios de comunicación (p.76). Con todo lo que estos conllevan en inversión humana, investigativa y económica.

Hay que aprovechar todos los medios que nos ofrece la globalización para potenciar la cultura de la solidaridad y

¹³⁷ “*LaudatoSificar*” la Iglesia: “Que el nuevo rostro de la Iglesia sea el de personas que cuidan la naturaleza y cuidan y fortalecen a los débiles. Redescubrir y potenciar la esencia de la *espiritualidad cristiana*, asumiendo la sacralidad y hermandad universal con todo lo creado; hacer de la *Ecología Integral* un «modo de ser y hacer» en la vida eclesial” (p.153).

evangelización. Las “redes llegaron para quedarse, son una herramienta para estar conectados” (p.15), por tanto, también hay que desarrollar “estrategias de comunicación y diálogo actualizadas, para tener contacto directo con la sociedad, y que permita la integración al plan de Dios, modernizando las pastorales a través del uso de las redes sociales y lograr un mayor alcance” (p.75.161). Las redes y medios de comunicación nos acercan a una “pastoral integrada internacionalmente, comprometida con la liberación y la justicia. Escuchar experiencias de comunidades que ya están viviendo la sinodalidad, el trabajo para el bien común y la liberación, con sus avances y retrocesos” (p.145) impulsan el caminar en otros lugares.

La pastoral no es la suma de actividades hasta ya no poder, sino un trabajo en equipo, sinodal y testimonial. Se trata de acompañar iniciativas, fomentar “el protagonismo de laicos, especialmente de las mujeres, caminar hacia una Iglesia sinodal, y menos patriarcal en los sitios donde esto sigue muy presente” (p.94).

Finalmente, cuando a pastoral nos referimos, experimentamos aún el riesgo de quedarnos anclados en el pasado sin percibir los aires nuevos que este acontecimiento de la “Asamblea Eclesial” marca en nuestra vida personal, eclesial y social. El silencio, la cerrazón, la indiferencia, el quemeimportismo, la superficialidad en la fe, la exclusión a otras y otros en cualquier nivel, y otros aspectos más pueden oscurecer la novedad que vivimos. A partir de este acontecimiento, necesitamos despertar en una Iglesia con mayor conciencia ecológica, identidad y sentido de pertenencia.

b) Referente a las relaciones

Dentro de una Iglesia *sinódica* las relaciones están marcadas por la “cultura del encuentro en una pluriforme armonía” (EG¹³⁸ 220). Se trata de ser hermanas y hermanos caminando juntos en una misma dirección de la fe. Potenciando actitudes “*en torno al diálogo, a la aceptación del otro, a la construcción compartida, con un pueblo que es garantía de la unidad en la diversidad y hacerlo con la alegría que nos produce la esperanza, porque creemos que el Reino de Dios ya está verdaderamente entre nosotros*” (p.19). A esto sumamos la con-vivencia, respeto, relaciones igualitarias, compartir la diversidad de carismas, dejar el clericalismo; vivir en fraternidad y unidad; en apertura, solidaridad y amistad social... La “Cultura del Encuentro” es contraria a la cultura del descarte, es inclusiva, no excluyente.

Necesitamos rescatar a la “Iglesia-pueblo que escucha, acoge y camina con la gente (sinodal) con un corazón abierto, compasivo, de carne” (p.210). Una Iglesia que genera relaciones por medio del *acompañamiento*, muy significativo en este tiempo de pandemia, que debe ser el distintivo de esta Iglesia Madre. El acompañamiento es valorado por los interlocutores en la mayoría de los foros y debe perennizarse en nuestra Iglesia. El acompañamiento psico-afectivo, espiritual y corporal nos rescata, humaniza y sensibiliza (cf. p.12-13); también nos hermana y nos lleva a comulgar con quienes, desde diversas ciencias, saberes ancestrales y disciplinas, velan por la vida y la defienden. En este contexto, la pandemia “vino a reeducarnos en la forma de hacer las cosas y de ver la vida” (p.13); revivió “la Iglesia doméstica” y nos reta “a trabajar por cuidar la creación”

¹³⁸ FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” (24.11.2013), Lima 2013.

(p.14). Pues somos seres interconectados e inter-relacionales y vivimos la sinodalidad en esta perspectiva humano-cósmica.

Las relaciones sinodales nos dan la “convicción de que la diversidad nos enriquece” (p.13), con ella crece “nuestro sentido de pertenencia a la comunidad eclesial, haciendo que podamos, con astucia, ir creando nuevas formas de abrimos, como iglesia, al encuentro de los demás” (p.14). Nuestra misión testimonial tiene que ver precisamente con las relaciones y con las diferentes formas-modos como nos acogemos, tratamos, apoyamos como pueblo de Dios, sin competencias ni prepotencias. Sólo entonces los “verbos acoger, proteger, promover e integrar, [son] las premisas de una verdadera Iglesia de acogida” (p.52).

Basta leer los foros para ver el potencial que hay en personas y grupos que demandan ser incluidos con su protagonismo y poder de decisión dentro de nuestra comunidad cristiana, entre ellas/os: mujeres, jóvenes, afroamericanos, indígenas sacerdotes casados¹³⁹, comunidades LGBTIQ+, entre otros. Mientras alguien esté fuera tocando la puerta o se sienta excluida, no seremos plenamente aún la Iglesia sinodal que estamos construyendo.

c) Referente a las estructuras

Sabemos que toda institución requiere un mínimo de estructura para su buen funcionamiento, pero estas llevadas al extremo “del poder” causan daño. Entre otras sugerencias una de las más validadas como ejemplo para construir paso a paso una Iglesia sinodal son las CEBs. Pues estas a más de ser “*uno*

¹³⁹ “Que se tome en cuenta la experiencia de los sacerdotes casados en la vida cristiana como iglesia doméstica, pastoral, sacerdotal, profesional, empresarial, laboral, educativa para que aporte al crecimiento de la vida diocesana y parroquial” (p. 120).

de los más grandes aportes de la Iglesia Latinoamericana y Caribeña a la Iglesia universal. [...] no son el pasado sino el futuro de nuestra Iglesia” (p.136). Estas comunidades, desde su rica experiencia de vida, de fe y solidaridad, pueden vislumbrar “otros esquemas comunitarios del discipulado misionero” (p.129); encuentran su fuerza en la Eucaristía y Jesús es “el centro de la vida comunitaria” (cf.135).

Como Iglesia necesitamos reavivar las CEBs “que unem profunda experiência de fé e de vida, vivendo as paróquias como redes de comunidades (comunhão e participação, inclusive nas instancias de decisão), a fim de fortalecer um novo modo de ser Igreja, fortalecendo o protagonismo dos leigos e das leigas em todos os níveis da vida eclesial” (p.206). Es así como desde distintas voces y foros, se pide retomar este modelo de Iglesia pequeña, que está en la base del pueblo de Dios.

Las CEBs como escuela de discípulos y misioneros

Las CEBs como una célula inicial de estructuración eclesial

Las CEBs como espacios privilegiados para la vivencia comunitaria de la fe,

Las CEBs como grupos de vida, de oración y de reflexión de la Palabra de Dios

La CEBs como escuelas de solidaridad y compromiso con los más pobres (p.136).

Una Iglesia sinódica construye puentes y no muros, construye redes y no enredos, construye hermandad y no dispersión, construye sinodalidad y no clericalismo, construye servicio y no poder, integra a todas/os sin temor. De allí que se

requiere cambios “de estructuras eclesíásticas que promuevan la participación del pueblo de Dios en todos los niveles” (p.109). Esta misma Iglesia viva es itinerante, desinstalada, en salida, *nomádica*; va siempre en búsqueda de las fuentes del Evangelio y de la vida con sus diversas expresiones.

La realidad exige una “Iglesia más profética, más inclusiva de las nuevas realidades que tocan la vida de las familias. Una Iglesia que por su testimonio evangélico recupere la credibilidad” (p.83); que, con entusiasmo y creatividad convoque a todas/os a caminar juntas/os, haciendo de la sinodalidad un estilo de vida. Pues no existe Iglesia Sinodal cuando hay “encubrimiento de delitos” (p.103), cuando sus “estructuras [están] pensadas desde hombres y para hombres” (p.105), y se suscita “una relación con Jesús muy centrada en el templo, la parroquia y en los sacramentos” (p.108). La evangelización va mucho más allá, es centrar “el camino del pueblo de Dios en la sencillez y en el cuidado de la vida y no de Poder y los privilegios” (p.113). Obviamente la sinodalidad conlleva varios otros aspectos, y entre ellos se constata que al igual que laicas y laicos, y religiosas y religiosos, el “clero no está preparado para entablar un diálogo interreligioso ni ecuménico” (p.125).

Finalmente, este material valioso recogido en la “Síntesis Narrativa” involucra a todas/os en las opiniones vertidas, pero más aún en el desafío de impulsar cada quien desde su contexto, un cambio hacia un nuevo modo de ser cristiana y cristiano hoy. Vivamos estos tiempos con fe y esperanza, no sólo de cara a la “Asamblea Eclesial” o al “Sínodo de la sinodalidad”, sino de cara a ser la Iglesia que soñamos y deseamos: Jesús en el centro, y nosotras y nosotros a su alrededor en comunidad de hermanas y hermanos.

Conclusiones

Pues bien, es hora de mirar hacia adelante partiendo del pasado, sosteniéndonos en el presente e impulsándonos hacia el futuro; con fe y esperanza, con valentía y decisión; convencidas y convencidos que ésta “Asamblea Eclesial” transformará nuestra vida y compromiso, así como a la Iglesia y su misión. Esta oportunidad de gracia para nuestra América Latina y el Caribe nos vuelve a la realidad cuestionadas y cuestionados, y más humanas y humanos, sensibles ante el dolor de los que sufren, atentas y atentos a los gritos de las víctimas, sencillas y sencillos para acoger, descalzas y descalzos para acompañar desde el silencio del corazón, fuertes para gritar justicia, y profetas para denunciar todo lo que maltrata y mata la vida humana y cósmica. Este es el sabor que nos dejan los temas propuestos en el proceso de *Escucha*; pues son de gran significatividad, reflejan la vida e inquietudes de nuestros pueblos y de nuestro ser mujeres y varones de fe. Deseamos ardientemente que en Jesucristo nuestros pueblos recobren la vida plena, vida de los hijos, según el sueño del Padre Dios.

Desde el proceso de *escucha* vivido para la Asamblea, asumamos las interpelaciones contemporáneas (sujetos, acontecimientos y situaciones vulnerables) como pueblo de Dios. Seamos aquellas mujeres y varones impulsores de la misión: creadores y re-creadores de acciones sinodales testimoniales. Todas y todos somos corresponsables del antes, en y después de la “Asamblea Eclesial”; permanezcamos orantes y expectantes para que el Espíritu del Señor se haga presente en este acontecimiento eclesial e impida que nos desviemos de esta ruta sinodal. Desde ya acojamos y caminemos hacia la realización del *Sínodo de la sinodalidad: comunión, participación y*

misión (año 2023) en el que seguro podremos aportar en base a este proceso que estamos haciendo como pueblo cristiano de América Latina y El Caribe.

Aunque la Asamblea como tal no se ha realizado aún, podemos afirmar haber recogido muchos subsidios-voces que convocan a replantearse un nuevo modo de ser y actuar como Iglesia; los foros y otros aportes han contribuido a ello, y han señalado el camino y los desafíos para tener en cuenta. La participación en los foros de la plataforma deja claro que, como comunidad cristiana peregrina en el camino de la fe, podemos cambiar el rumbo de la historia, de nuestra historia, a partir de una conversión personal, pastoral e integral, que nos impulse con humildad a ser comunidades cristianas vivas, pero más aún, comunidades eclesiales donde haya un espacio para todas y todos sin incomodarnos con nadie. Es decir, espacios donde los carismas y con ellos la ministerialidad sean un servicio que refleje una Iglesia que se sostiene espiritualmente en el mutuo apoyo, no pactados con el poder ni con el sostenimiento de estructuras; y donde se genere una administración ejercida en eclesialidad, con transparencia, sin opulencias, sin autoritarismos, ni patriarcalismos.

Para terminar, la Iglesia en América Latina y El Caribe camina hacia la sinodalidad y hacia la transformación en su ser y quehacer a partir de modelos pastorales, estructurales y relacionales inspirados por el Espíritu por medio de las diversas voces del pueblo de Dios expresadas en los foros temáticos.

Bibliografía general

BIBLIA DE JERUSALÉN, Nueva edición totalmente revisada, Desclee de Brouwer, Bilbao 2009.

ASAMBLEA ECLESIAL DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, “Proceso de escucha”, en <https://asambleaeclesial.lat/escucha/> (fecha de consulta: 29.08.2021).

CELAM [Mons. Miguel Cabrejos Vidarte], “Presentación de la Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe”, en #AsambleaEclesial #Aparecida #NuevosDesafíos (fecha de consulta: 10.10.2021), 15:42-16:00.

CELAM, “Documento para el camino. Hacia la Asamblea eclesial de América Latina y el Caribe”, en <https://asambleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/03/espanol-documento-para-el-camino.pdf> (fecha de consulta: 12.10.2021).

CELAM, “Guía metodológica del proceso de escucha al pueblo de Dios que peregrina en América Latina y el Caribe”, en <https://asambleaeclesial.lat/wp-content/uploads/2021/03/espanol-guia-metodologica-para-el-proceso-de-escucha-ae.pdf> (fecha de consulta: 10.10.2021).

CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida, CELAM, Bogotá 2014.

CELAM, Propósito de la Asamblea en <https://asambleaeclesial.lat/la-asamblea/> (fecha de consulta: 04.10.2021).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2018.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, “El don de la vocación presbiteral. *Ratio Fundamental Institutionis sacerdotalis*” (08.12.2016), en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/

rc_con_ccclergy_doc_20161208_ratio-fundamentalis-institutionis-sacerdotalis_sp.pdf (fecha de consulta: 27.11.2021).

EQUIPO ILAMIS, “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico”, en *Spiritus* Edición hispanoamericana 201 (2010) 67-77.

EQUIPO ILAMIS, “La transitoriedad desde la hondura-anchura como método misionológico”, en *Spiritus* (edición hispanoamericana) 202 (2011) 90-101.

ESTERMANN Josef, Introducción al pensamiento filosófico, ISEAT, La Paz 2011.

FRANCISCO, “Carta Encíclica *Laudato Si*” (24.05.2015), EVD, Cochabamba 2015.

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*” (24.11.2013), Hijas de San Pablo, Lima 2013.

FRANCISCO, “Exhortación Apostólica postsinodal Querida Amazonia” (02.02.2020), EVD, Cochabamba 2020.

FRANCISCO, “Videomensaje del Santo Padre Francisco con motivo de la presentación de la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe”, en https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210124_messaggio-celam.html (fecha de consulta: 10.10.2021).

GUZMÁN ROJAS Silvia, “Haciéndonos humanos”, en *Yachay* 69 (2019).

GUZMÁN ROJAS Silvia – ROMERO CHAMBA Luz María, “Jóvenes en tránsito hacia espiritualidades no religiosas: búsqueda, escucha y acompañamiento”, en *Yachay* 72 (2020), 33-70.

INOGÉS Cristina, “No tenemos que tener miedo a reconocer los errores cometidos” (09.10.2021), en <https://www.revistaeclesia.com/cristina-inoges-en-la-inauguracion-del-sinodo-no-tenemos-que->

tener-miedo-a-reconocer-los-errores-cometidos/ (fecha de consulta: 14.10.2021).

JUAN XXIII, “Constitución Apostólica *Humanae Salutis*”, (25.12.1961), en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html (fecha de consulta 12.10.2021).

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Mulieris Dignitatem*” (15.08.1988), en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (19.10.2021).

JUAN PABLO II, “Carta Encíclica *Redemptoris Missio*” (07.12.1990), PPC, Madrid 1992.

KOGLER Franz – EGGER-WENZEL Renate – ERNST Michael (dirs.), “Escuchar”, en Diccionario de la Biblia, Mensajero, Bilbao 2012, 254.

LOS CONGRESOS AMERICANOS MISIONEROS, “Mirada histórica a los CAM o COMLA”, en <http://www.portalmisionero.com/camamer.htm> (fecha de consulta: 25.10.2021).

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Lima 1993.

PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, “«Caminando en la fe y en la fraternidad solidaria»: mensaje al pueblo de Dios conclusivo de los obispos en el CELAM” (21.05.2019), en http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/_caminando-en-la-fe-y-en-la-fraternidad-solidaria--mensaje-al-pu.pdf (fecha de consulta 28-11-2021).

PRENSA CELAM, “Síntesis Narrativa. La escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe”, en <https://prensacelam>.

org/2021/10/01/esta-es-la-sintesis-narrativa-de-la-escucha-de-la-asamblea-ecclesial/ (fecha de consulta: 22.10.2021), 213.

ROMERO CHAMBA, Luz María, “Sinodalidad y nuevas relaciones entre varones y mujeres: una mirada desde la misionología”, en *Yachay* 70 (2019), 71-91.

SILBER Stefan, *Poscolonialismo: introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*, Cochabamba, 2018.

VATICAN NEWS, “Asamblea Eclesial: Presidente del Celam explica metodología de los trabajos” (18.11.2021), en <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-11/asamblea-ecclesial-celam-metodologia-piramide-invertida-cabrejos.html> (fecha de consulta: 28.11.2021).

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia Sentiente: inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 2006.

Correos electrónicos

mujeres.haciendo.teología@gmail.com, mar. 21 sept 15:18.

roluzmaria@gmail.com, vie, 1 oct. 06:05

silviaguzmanrojas@gmail.com, jue, 14oct. 09:06.

El link de ingreso a la base de datos de la “Síntesis Narrativa”: <https://bit.ly/3zVXcc8>

“Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21

“Derramaré mi Espíritu”: el uso lucano de Joel 3,1-5 en Hechos 2,17-21

“I will pour out my Spirit”: the Lucan use of Joel 3,1-5 in Acts 2:17-21

Waldecir Gonzaga¹

Cláudio Márcio Pinheiro Martins²

Resumo

O Novo Testamento (NT) contém muitas citações, alusões e ecos reportados do Antigo Testamento (AT), pois os autores neotestamentários, cotidianamente, usavam as Sagradas Escrituras judaicas, ainda que a partir de sua versão grega, língua mais usada então. O recurso por parte dos autores do NT ao AT foi tão comum, que os textos veterotestamentários se encontram por todos os lados nos livros do NT. Aliás, inclusive de textos religiosos apócrifos e de

¹ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui Pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. E-mail: waldecir@hotmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

² Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio e doutorando em Teologia Bíblica pela mesma Universidade. Professor de Hebraico, Exegese e Teologia Bíblica do AT na FAECAD, Rio de Janeiro. E-mail: prclaudiomartins@gmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9700179965413609> e ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1835-2752>.

outras tradições, como de poesia e de filosofia. Os autores do NT, ao utilizarem textos do AT, tendo em vista o propósito teológico a ser alcançado, preservaram ou modificaram o sentido original dos textos, a depender do escopo teológico, como recurso ou estratégia retórica. Alguns autores usaram um pouco mais e outros um pouco menos, mas normalmente usaram, porém, muito mais a partir da versão grega que do texto hebraico. O presente artigo, fazendo uso do Método Histórico Crítico e da Análise Retórica Bíblica Semítica, analisa o uso de Joel 3,1-5 em At 2,17-21, totalmente citado no NT, coisa rara, pois se trata de um inteiro capítulo de um livro do AT citado em um livro do NT. Busca-se entender a partir de qual fonte foi citado o texto de Joel, se de forma integral ou se sofreu alguma alteração, visto que o texto de Atos dos Apóstolos traz algumas diferenças textuais. Analisa-se tanto a fonte do AT, seja a partir do hebraico seja do grego, como o texto do NT, com estrutura e tradução, indicando as nuances e a riqueza do uso da profecia de Joel pelo autor de Atos os Apóstolos.

Palavras Chave

Intertextualidade – Profecia – Joel – Atos dos Apóstolos – Derramamento do Espírito

Resumen

El Nuevo Testamento (NT) contiene muchas citas, alusiones y ecos reportados del Antiguo Testamento (AT), porque los autores del Nuevo Testamento, a diario, usaban las Sagradas Escrituras judías, aunque de su versión griega, el idioma más usado entonces. El recurso de los autores del NT al AT fue tan común que los textos del Antiguo Testamento se encuentran en todas partes en los libros del NT. De hecho, incluso textos religiosos apócrifos y otras tradiciones, como la poesía y la filosofía. Los autores del NT, al utilizar textos del AT, en vista del propósito teológico a alcanzar, preservaron o modificaron el significado original de los textos, según el alcance teológico, como recurso o estrategia retórica. Algunos autores usaron un poco más y otros un poco menos, pero generalmente usaron mucho más de la versión griega que del texto hebreo. El presente artículo, haciendo uso del Método Histórico Crítico y del Análisis Retórico Bíblico

Semítico, analiza el uso de Joel 3,1-5 en Hechos 2,17-21, citado íntegramente en el NT, algo raro, ya que es un capítulo completo de un libro del AT citado en un libro del NT. Busca comprender de qué fuente se citó el texto de Joel, si en su totalidad o si ha sufrido algún cambio, ya que el texto de los Hechos de los Apóstoles trae algunas diferencias textuales. Analiza tanto la fuente del Antiguo Testamento, sea en hebreo sea en griego, como el texto del Nuevo Testamento, con estructura y traducción, indicando los matices y la riqueza del uso de la profecía de Joel por el autor de Hechos de los Apóstoles

Palabras Claves

Intertextualidad – Profecía – Joel – Hechos de los Apóstoles – Derramamiento del Espíritu

Abstract

The New Testament (NT) contains many citations, allusions and echoes from the Old Testament (OT), because the New Testament authors used the Jewish Holy Scriptures on a daily basis, although in its Greek version, the most frequently used language at that time. The recourse by NT authors to the OT was so common that the Old Testament texts are found everywhere in the NT books, including apocryphal religious texts and other traditions such as poetry and philosophy. In view of their theological intentions, the NT authors preserved or modified the original meaning of the OT texts as a resource or rhetorical strategy, according to their theological scope. Some authors used them a little more and others a little less, but they usually used them much more from the Greek version than from the Hebrew text. The present article, making use of the Historical Critical Method and Semitic Biblical Rhetorical Analysis, analyzes the use of Joel 3:1-5 in Acts 2:17-21, fully quoted in the NT; it is unusual to find an entire chapter from an OT book quoted in an NT book. The aim of this article is to understand the source from which Joel's text was cited, seeing whether in its entirety or if it has undergone any changes, since the text of the Acts of the Apostles shows some textual differences. The article analyzes the OT source in both Hebrew and Greek, as well as the NT text, with structure and translation,

indicating the nuances and richness of the use of Joel’s prophecy by the author of the Acts of the Apostles.

Key words

Intertextuality – Prophecy – Joel – Acts of the Apostles – Pouring out of the Spirit

Introdução

O sermão de Pedro, presente na narrativa de At 2,14-41, relaciona os eventos ocorridos no dia de Pentecostes à profecia de Jl 3,1-5, na dinâmica entre promessa e cumprimento. Desta forma, Pedro faz a citação da profecia de Jl 3,1-5 em At 2,17-21 com o objetivo de fundamentar e explicar a experiência vivida pelos discípulos. Diante disto, surgem algumas questões. O texto de Joel foi citado integralmente ou com alguma modificação? O sentido deste texto foi preservado ou modificado? Se foi modificado, qual seria o propósito teológico de uma possível alteração?

Para responder a estas perguntas, o presente artigo emprega a seguinte metodologia: primeiro, busca compreender o significado original de Jl 3,1-5, texto fonte do AT. Para isto, o texto será analisado em seu contexto literário, tradução, análise da forma e comentário exegético do texto. Assim, pretende-se conhecer o sentido original de Jl 3,1-5. O passo seguinte será analisar At 2,17-21 em seu contexto literário, e, a seguir, será feita a tradução do texto receptor no NT. Como a fonte utilizada pelo autor do livro de Atos dos Apóstolos foi a Septuaginta (LXX), então será realizada uma comparação de seu texto, de Jl 3,1-5, com At 2,17-21, a fim de se verificar se a citação é integral ou se sofreu alguma alteração; se houve acréscimos ou supressões no texto de Joel, e, o mais importante, entender os

motivos teológicos das modificações na citação do texto, buscando responder às questões levantadas antes.

1. Estudo de Jl 3,1-5³

1.1. Contexto literário e delimitação de Jl 3,1-5

De modo geral, os estudiosos do livro de Joel identificam nesta obra uma estrutura bipartida⁴. A primeira parte, Jl 1,2–2,17, trata da assolação de gafanhotos e suas consequências: destruição da lavoura, fome, e o Templo de Jerusalém desprovido de diversas ofertas. Na primeira parte há a convocação profética ao lamento e ao jejum por causa daquela grande desgraça que é o prenúncio do Dia de YHWH. Já na segunda parte, Jl 2,18–4,17, YHWH intervém, compadecendo-se do povo (Jl 2,18), e anuncia-lhe chuva e colheita abundante (Jl 2,19-27). Na sequência, YHWH anuncia um derramamento extraordinário do seu Espírito (Jl 3,1-5), bem como o juízo que executará sobre as nações inimigas; Jerusalém, porém, será salva (Jl 4,1-17).

Esta estrutura bipartida é emoldurada pelo título da obra (Jl 1,1) e pelo epílogo que resume a restauração de

³ Este artigo considera a referência aos capítulos e versículos de acordo com a Bíblia Hebraica Stuttgartensia, na qual Joel tem 4 capítulos. Algumas versões em português seguem a divisão em capítulos da Vulgata, na qual Joel tem 3 capítulos. Assim, Jl 3,1-5 (Bíblia Hebraica) corresponde a Jl 2,28-32 em algumas versões em português. O mesmo ocorre com Jl 4,1-21 (Bíblia Hebraica) e Jl 3,1-21 (algumas versões em português), cf. J.D. MACCHI, “Joel”, em T. ROMÉR Thomas – J.D. MACCHI – C. NIHAN (orgs.), *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*, 2 ed., Loyola, São Paulo 2015, 485.

⁴ Cf. E. ZENGER et al., *Introdução ao Antigo Testamento*, Loyola, São Paulo 2003, 474; J.D. MACCHI, “Joel”, em T. ROMÉR – J.D. MACCHI – C. NIHAN (orgs.), *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*, 2 ed., Loyola, São Paulo 2015, 485.

Judá/Jerusalém em termos paradisíacos, bem como sintetiza o juízo das nações que são representadas pelo Egito e por Edom (Jl 4,18-21).

O texto de Jl 3,1-5 integra a segunda parte do livro, que inicia em Jl 2,18. Precisamente neste versículo há uma mudança significativa no livro⁵, onde o cenário desolador e angustiante das pragas agrícolas (Jl 1,2–2,11) será revertido em bênçãos de prosperidade. A transformação, porém, não vem sem que primeiro haja o arrependimento e a conversão sincera a YHWH (Jl 2,12-17). Assim, em um contexto cultural, litúrgico, todos são chamados a humilharem-se diante de YHWH: sacerdotes, anciãos, esposos e esposas, jovens e crianças. YHWH, em resposta à conversão do povo, intervém de forma graciosa, manifestando sua misericórdia (Jl 2,18), ao reverter o cenário de penúria de Judá/Jerusalém.

Em Jl 2,19, YHWH anuncia que envia o trigo, o vinho e o óleo que haviam sido destruídos pelos gafanhotos e declara, no v.20, que afastará o inimigo “que vem do norte”. Na literatura profética bíblica, o norte é tradicionalmente a direção de onde os inimigos de Israel vêm⁶ (Jr 1,13-16; 4,6). Jl 2,21-27 prossegue exortando a não mais temer, mas sim a regozijar-se. Este convite é dirigido à terra, pois YHWH faz grandes coisas (v.21); depois, aos animais do campo, pois os pastos reverdecerão e as árvores darão fruto (v.22); e, por fim, aos habitantes de Jerusalém, porquanto receberão a chuva da parte

⁵ Cf. H.W. WOLFE, *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*, Fortress Press, Philadelphia 1977, 55; D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 117.

⁶ Cf. E.D. MALLON, “Joel e Abdias”, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (orgs.), *Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, Academia Cristã, Santo André; Paulus, São Paulo 2007, 801.

de YHWH (v.23). O convite ao regozijo deve-se à grande colheita (v.24), que é uma extraordinária restituição feita por YHWH de tudo o que foi destruído pelas pragas (v.25). O resultado desta ação salvífica é que haverá saciedade, louvor a Deus e Israel não mais será envergonhado entre as nações (v.26). Israel saberá que YHWH está presente no meio do seu povo (v.27). Jl 2,27, simultaneamente, ao concluir o texto iniciado em 2,18, também faz uma transição para o texto seguinte⁷, ou seja, outros feitos notáveis, em um tempo futuro, demonstrarão a presença de YHWH com Judá/Jerusalém. Assim, Jl 2,18-27 trata da reversão do cenário descrito em Jl 1,2–2,17, anunciando a restauração da terra, dos animais e do povo de Judá/Jerusalém. É a presença de YHWH no meio do seu povo que promoverá estes grandes feitos.

Jl 3,1 (Jl 2,28) inicia-se com a fórmula “וְהָיָה אַחֲרָיוֹ/acontecerá depois disto”. A fórmula sugere que o oráculo a seguir inicia uma nova unidade textual, pois o que será anunciado ocorrerá depois do que foi dito em 2,18-27, em sequência temporal⁸. Assim, Jl 3,1 anuncia o derramamento do Espírito e suas consequências: filhos e filhas profetizando; velhos sonhando e jovens tendo visões. O v.2 prossegue incluindo os escravos e as escravas como beneficiários do derramar do Espírito. YHWH anuncia sinais no céu e na terra nos vv.3-4. Estes sinais prenunciam o “Dia de YHWH”. O v.5 trata da salvação que haverá em Judá /Jerusalém “somente”⁹ para aqueles que invocarem o “יְהוָה/nome de YHWH”. Desta

⁷ Cf. H.W. WOLFF, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 64-65.

⁸ Cf. T.E. MCCOMISKEY (org.), “Hosea, Joel and Amos”, in *The minor prophets: an exegetical and expository commentary*, v.1, Baker Book House Company, Michigan 1992, 294–295.

⁹ L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas: comentário a la Nueva Biblia de Jerusalém*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 50.

forma, o tema unificador de Jl 3,1-5 é: os sinais que precedem o Dia de YHWH.

O texto em estudo no presente artigo está bem delimitado, iniciando-se no v.1 e concluindo-se no v.5. A partir de Jl 4,1, começa uma nova unidade textual com o tema da salvação de Judá/Jerusalém e do juízo sobre as nações inimigas. Isso pode ser conferido tanto na língua original hebraica, do Texto Massorético, como na versão grega, da LXX.

1.2. Tradução e segmentação de Jl 3,1-5

Embora o autor de Atos dos Apóstolos tenha usado como fonte veterotestamentária o texto a partir da versão da LXX, julgamos por bem examinar também o texto a partir da língua original hebraica, até mesmo para se perceber as possíveis diferenças entre os dois textos. Neste sentido é que oferecemos, a seguir, a estrutura e o texto na língua de saída, o hebraico, e nossa tradução para a língua de chegada, o português.

Acontecerá depois disto,	1a	וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן
derramarei o meu Espírito sobre toda a carne,	1b	אֶשְׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר
e vossos filhos e vossas filhas profetizarão	1c	וּנְבָאוּ בְנֵיכֶם וּבָנוֹתֵיכֶם
vossos velhos terão sonhos,	1d	זִקְנֵיכֶם חֲלֻמֹּת יַחֲלֹמוּ
vossos jovens terão visões;	1e	בְּחֻרֵיכֶם חֲזִיּוֹת יֵרְאוּ
e também sobre os escravos e sobre as escravas,	2a	וְגַם עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַשִּׁפּוֹת
naqueles dias,	2b	בַּיָּמִים הָהֵמָּה
derramarei o meu Espírito.	2c	אֶשְׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי
Darei sinais nos céus e na terra:	3a	וְנִתְּנוּ מֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ
Sangue, fogo e colunas de fumaça.	3b	דָּם וָאֵשׁ וְעִמְרוֹת עָשָׁן

O sol se tornará em trevas	4a	הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ
e a lua em sangue,	4b	וְהַיָּרֵחַ לְדָם
antes de vir o dia de YHWH,	4c	לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה
o grande e temido.	4d	הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא
Acontecerá:	5a	וְהָיָה
Todo o que clamar pelo nome de YHWH será salvo	5b	כָּל אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט
pois no Monte Sião e em Jerusalém haverá libertação	5c	כִּי בְהֶרֶצִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה
conforme disse YHWH,	5d	כְּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה
e entre os sobreviventes que YHWH chamar.	5e	וּבְשָׂרִידִים אֲשֶׁר יִהְיֶה קָרָא

1.3. Forma e Comentário de Jl 3,1-5

Após introdução temporal, no v.1a, “וְהָיָה אַחֲרָיו/acontecerá depois disto”, que relaciona 3,1 com 2,27, há o anúncio do derramamento do Espírito, “אֲשַׁפּוּף אֶת־רוּחִי/derramarei o meu Espírito”. Este anúncio ocorre no v.1a e no v.2c, emoldurando todo o conteúdo entre estes dois segmentos. A seguir, o texto apresenta as consequências do anúncio do derramamento do Espírito: filhos e filhas profetizando (v.1b); velhos sonhando (v.1c); jovens tendo visões (v.1d); escravos e escravas serão incluídos no derramamento do Espírito. Há oposições no nível semântico quanto ao gênero sexual (filhos x filhas), no v.1b; quanto à idade (velhos x jovens), no v.1cd; e quanto à condição social (escravos e escravas x livres, implícitos no texto), no v.2a. Assim o esquema abaixo ilustra a forma e a estrutura do texto:

INTRODUÇÃO TEMPORAL	Acontecerá depois disto,	1a	וְהָיָה אַחֲרָיו
ANÚNCIO	derramarei o meu Espírito	1b	אֲשַׁפּוּף אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר

	sobre toda a carne,		
CONSEQUÊNCIAS DO ANÚNCIO (<i>será sobre toda a carne: totalidade</i>)	vossos filhos e vossas filhas profetizarão,	1c	וְנָבְאוּ בְנֵיכֶם וּבָנוֹתֵיכֶם
	vossos velhos terão sonhos,	1d	זִקְנֵיכֶם חֲלֻמֹת יַחֲלֹמוּן
	vossos jovens terão visões;	1e	בַּחֳרֵיכֶם חֲזִיּוֹנוֹת יֵרְאוּ
	e também sobre os escravos e sobre as escravas,	2a	וְגַם עַל-הָעֲבָדִים וְעַל-הַשִּׁפּוֹת
CONCLUSÃO TEMPORAL	naqueles dias,	2b	בְּיָמִים הָהֵמָּה
ANÚNCIO	derramarei o meu Espírito.	2c	אֶשְׁפּוֹף אֶת-רוּחִי

1.3.1. Introdução temporal e anúncio do derramamento do Espírito de YHWH

Na perícope anterior (Jl 2,18-27), YHWH, em resposta à conversão do seu povo e como sinal da sua presença no meio de Judá/Jerusalém (2,27), promove a restauração da terra, revigorando-a e restituindo seu povo com generosas bênçãos materiais pela restituição do trigo, do vinho e do óleo. O v.27 é o clímax da perícope iniciada no v.18, ápice do texto que culmina com a afirmação de YHWH: “Sabereis que eu estou no meio de Israel”. A passagem de Jl 2,27 para 3,1 ocorre pela expressão de transição temporal: “וְהָיָה אַחֲרֵי-כֵן/acontecerá depois disto”. A expressão temporal faz a conexão do que vem a seguir com o que fora anunciado antes, designando uma sequência

cronológica entre duas etapas da bênção¹⁰. Enquanto os versículos precedentes anunciam a restituição do que fora perdido por meio dos gafanhotos, a nova perícope iniciada em 3,1 (2,28) anuncia uma nova era no relacionamento de YHWH com o seu povo por meio do Espírito. O tempo do cumprimento do anúncio, porém, está no futuro, não determinado¹¹.

YHWH é o sujeito do verbo *שָׁפַךְ*, cuja raiz é *שִׁפַּךְ*, que significa “derramar, despejar, verter”¹². Esta raiz é utilizada tanto no sentido físico quanto metafórico¹³. Quanto ao sentido físico, é utilizado para o derramamento de água (Ex 4,9), de sangue (Gn 9,6), ou outros líquidos. Neste versículo é empregado com claro sentido metafórico. No texto hebraico, YHWH derrama (*שָׁפַךְ*) a sua ira (Is 42,25; Ez 22,22), mas também derrama o seu Espírito (Zc 12,10; Ez 39,29).

O complemento do verbo derramar é o substantivo feminino “רוּחַ/espírito”, de amplo campo semântico. Pode significar vento, brisa, ar em movimento, sopro, hálito, fôlego, respiração, mas também a esfera da consciência, da interioridade, espírito¹⁴. Quando o substantivo “רוּחַ/espírito” está relacionado a YHWH, ganha um grande sentido

¹⁰ Cf. D. A. HUBBARD, *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996, 78.

¹¹ Cf. H.W. WOLFF, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 65-66.

¹² L. ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo 1977, 689.

¹³ Cf. H.J. AUSTEL, *שָׁפַךְ*, en R.L. HARRIS – G.L. ARCHER JR. – B.K. WALTKE (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 1998, 1607.

¹⁴ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo 1977, 609-610.

teológico¹⁵. O Espírito é o agente de YHWH na criação do universo (Gn 1,2; Sl 104,29; Jó 33,4); Ele na recriação após o dilúvio (Gn 8,1); o Espírito tem o atributo da onipresença (Sl 139,7) e da onisciência (Is 40,13); YHWH habita no meio de Israel por meio do Espírito (Ag 2,5). A “רוּחַ/espírito” faz a mediação da ação de YHWH no meio do seu povo, vindo sobre os homens para que executem tarefas especiais (Ex 35,31); para que profetizem (Nm 11,17.25; 1Sm 10,6.10). Assim, a “רוּחַ/espírito” é o poder vital que sustenta a vida humana e que a capacita para ações especiais e poderosas. Neste sentido, o termo “רוּחַ/espírito” está relacionado a força e vigor. Já o substantivo “בָּשָׂר/carne” pode designar carne no sentido de corpo, em sentido débil, frágil, como temos em Is 40,6, indicando pessoa, humanidade¹⁶. Há aqui uma clara oposição semântica entre a força da “רוּחַ/espírito” e a fragilidade de “בָּשָׂר/carne”. Wolff, em seu comentário ao livro de Joel, faz uma citação de um hino de Qumran, 1QH 7.6-7, que pode contribuir para o entendimento do significado do derramar da “רוּחַ/espírito” de YHWH: “Eu te agradeço, Senhor, pois tu me apoiaste com a tua força, derramaste o teu Espírito Santo sobre mim, para que eu não cambaleasse. Tu me fortaleceste antes das batalhas da iniquidade”¹⁷.

¹⁵ Cf. M.V. VAN PELT – W.C. KAISER JR. – D.I. BLOCK, רוּחַ, em W.A. VANGEMEREN (org.). *Dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*, v. 1, Cultura Cristã, São Paulo 2011, 1.129.

¹⁶ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo 1977, 121.

¹⁷ H.W. WOLFF, *Joel and Amos: commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 66.

O sentido de Jl 3,1a é de um derramar generoso do Espírito¹⁸, da רִיחַ, no qual YHWH concede sua força em meio às fraquezas do seu povo. Aqui o contexto imediato favorece a interpretação que “עַל-כָּל-בָּשָׂר/sobre toda a carne” se refere aos habitantes de Judá/Jerusalém, e não a toda a humanidade¹⁹. De fato, todo o contexto imediato favorece a interpretação de que a expressão “כָּל-בָּשָׂר/toda a carne” se refere ao povo de Judá/Jerusalém, embora alguns indiquem referir-se “a todo mortal”²⁰, ampliando o raio de destinatários, ou como “expressão genérica”²¹. Israel é o alvo das bênçãos enviadas por YHWH nos vv.18-27. O texto usa o discurso indireto em 2,18-20, onde a referência a Israel está em terceira pessoa singular; mas em 2,21-27 emprega o discurso direto, com a fala de YHWH em primeira pessoa singular, e a referência a Israel em segunda pessoa singular (v.23-27). Em Jl 3,1-5 permanece o discurso direto. O Espírito de YHWH será derramado sobre “vossos filhos” e “vossas filhas”; “vossos” anciãos e “vossos jovens” (v.1).

Assim, o derramamento do Espírito de Deus “sobre a carne” significa o estabelecimento de uma vida nova e vigorosa através da doação que YHWH faz de si mesmo àqueles que são débeis e fracos, especialmente em tempos de batalha²². O

¹⁸ Cf. J. L. CRENSHAW, *Joel: a new translation with introduction and commentary*, VI. 24C, Anchor Yale Bible, New Haven; Yale University Press, London 2008, 163–164.

¹⁹ Cf. R.B. CHISHOLM, בָּשָׂר, en W.A. VANGEMEREN, (org.). *Dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*, v. 1, Cultura Cristã, São Paulo 2011, 753.

²⁰ L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas*, Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 49.

²¹ S. PÉREZ MILLOS. *Hechos*. CLIE, Viladecavalls 2013, 168.

²² Cf. H.W. WOLFF, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 66.

contexto favorece esta interpretação, sobretudo se considerado Jl 4,1-17, que trata do juízo das nações inimigas de Judá/Jerusalém.

1.3.2. Consequências do derramamento do Espírito de YHWH (vv.1c -2)

Jl 3,1 anuncia o derramamento do Espírito de YHWH e suas consequências: os filhos e as filhas profetizarão (v.1c), os anciãos sonharão (v.1d) e os jovens terão visões (v.1e). O texto une o ato de profetizar, sonhar e ter visões com a ação do Espírito, em concordância com a Torá, que vê os sonhos e visões como um modo legítimo de revelação. Tal derramamento sobre toda carne, ou seja, sobre todo o povo de Judá/Jerusalém, evoca Nm 11,25-29, no qual YHWH “retirou do Espírito” que estava sobre Moisés e o pôs sobre os “setenta anciãos de Israel” para que estes auxiliassem Moisés na liderança do povo. Ao receber o Espírito, eles profetizaram. Além de Jl 3,1 e Nm 11,25, há outros textos na Bíblia Hebraica onde o substantivo “רוּחַ/espírito” ocorre junto com a raiz נבא (“profetizar”), por exemplo: 1Sm 10,6.10, quando Saul recebe o Espírito e passa a profetizar; 1Sm 19,20-23, quando os mensageiros de Saul recebem o Espírito e profetizam; Esd 5,1, quando os profetas Ageu e Zacarias, por causa do Espírito que estava sobre eles, também profetizam. O desejo expresso de Moisés era que “todo o povo de YHWH tivesse o Espírito e fosse profeta” (Nm 11,29).

Sonhos, visões e profecias são meios de comunicação de YHWH com seu povo. Assim, todos, por meio do Espírito, teriam comunhão com YHWH e ouviriam sua Palavra. Um texto da Bíblia Hebraica que une a raiz שפך (“derramar”) e o substantivo “רוּחַ/espírito” é Ez 39,29:

וְלֹא־אֶסְתִּיר עוֹד פָּנַי מִהֶם אֲשֶׁר [שִׁפְכְּתִי אֶת־רוּחִי] עַל־בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם
אֲדֹנָי יְהוִה

Já não esconderei deles o rosto, pois derramarei o meu Espírito sobre a casa e Israel, diz o Senhor Deus.

Aqui o derramamento do Espírito de YHWH está claramente relacionado com a presença manifesta de YHWH no meio do seu povo, pois YHWH não esconderá mais a sua face, uma vez que o seu Espírito estará no meio de Judá/Jerusalém. Desta forma, todo o povo de YHWH seria uma nação de profetas: todos teriam o Espírito, todos estariam diante dele. Todos aqueles que foram convocados à conversão receberão o Espírito (Jl 2,16-17) e, desse modo, não haveria mais uma classe privilegiada com o dom do Espírito, mas todos do povo de YHWH haveriam de recebê-lo²³.

Outro ponto que merece destaque é que o derramamento do Espírito não distingue sexo, idade ou condição social. Promove a justiça²⁴ na medida em que homens e mulheres são destinatários da bênção da mesma forma. O Espírito não fará acepção entre anciãos e jovens, ambos desfrutarão da presença de YHWH, cumprindo os propósitos de Deus, “atuando com justiça e misericórdia”²⁵. Ele nivela socialmente a todos e a todas: os escravos e as escravas não serão excluídos, pois, juntamente com aqueles de condição livre, igualmente receberão

²³ Stuart caracteriza esta nova era de “a democratização do Espírito”. Na era passada somente algumas pessoas tinham a influência “limitada e seletiva do Espírito”, nesta nova era, porém, o Espírito virá sobre “toda a carne”. Cf. D. STUART, *Hosea – Jonah*. Vol. 31. Word Biblical Commentary, Word, Incorporated, Dallas 2002, 260–261.

²⁴ Cf. D.A. HUBBARD, *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996, 79.

²⁵ F.F. BRUCE, *Libro de los Hechos*. CLIE, Viladecavalls 2016, 61.

o Espírito. Há autores²⁶ que identificam nesta profecia de Joel o ímpeto igualitário da tradição profética javista em contraposição ao institucionalismo do sacerdócio de Jerusalém sob os zadoquitas, no século IV a.C.

1.3.3. Sinais nos céus e na terra (Jl 3,3-4)

Os vv.3-4 contêm os “מִוִּפְתֵּי/sinais” que precederão a vinda do “יְהוָה/Dia de YHWH”. O vocábulo “מִוִּפְתֵּי/prodígio”, que ocorre 36 vezes no Antigo Testamento, possui metade das suas ocorrências nos livros de Êxodo, Deuterônimo, Salmos e Ezequiel. Nas cinco ocorrências²⁷ em Êxodo, prenuncia juízo sobre os opressores egípcios, bem como salvação para Israel²⁸. O termo “מִוִּפְתֵּי/prodígio” significa algo completamente fora do comum, extraordinário, podendo ser traduzido como “maravilha, portentoso”. A finalidade de “מִוִּפְתֵּי/prodígio” é a mediação de certa mensagem ou verdade. No Antigo Testamento, o vocábulo tem sempre uma referência teológica, visto que está relacionado a Deus²⁹.

Os vv.3-4 (Jl 2,30-31) possuem uma estrutura quiástica, ou estrutura com paralelismo invertido, próprio da mentalidade semítica³⁰, tipo AB B'A', pois os sinais nos céus são mencionados primeiro (v.3a) e descritos por último (v.4b),

²⁶ Cf. P.D. HANSON, *The People called: the growth of community in the Bible*, Harper & Row, San Francisco 1986, 313-314.

²⁷ “מִוִּפְתֵּי/prodígio” ocorre nos seguintes textos de Ex 4,21; 7,3.9; 11,9-10. Com o objetivo de ressaltar grandes sinais operados por YHWH no Egito, o vocábulo também aparece nos Sl 78,43; 105,5.27; 135,9.

²⁸ Cf. H.W. WOLFF, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 67-68.

²⁹ Cf. A.P. KRUGER, מִוִּפְתֵּי, em W.A. VANGEMEREN (org.), *Dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*, v. 2, Cultura Cristã, São Paulo 2011, 879-881.

³⁰ W. GONZAGA, “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, em *ReBiblica*, vol. 1/2 (2019) 155-170.

enquanto que os sinais na terra são mencionados por último (v.3b) e descritos primeiro (v.4a):

A	3a	CÉU	Darei sinais nos céus	וְנִתְּתִי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם
B	3b	TERRA	e na terra:	וּבָאָרֶץ
B'	4a	TERRA	Sangue, fogo e colunas de fumaça.	דָּם וָאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׁן
A'	4b	CÉU	O sol se tornará em trevas e a lua em sangue,	הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם

No texto de Joel, os sinais no sol e na lua também são mencionados em 2,10 e 4,15. O primeiro anúncio destes sinais, em Jl 2,10, ocorre em um contexto negativo para o povo de YHWH. Ali o “יּוֹם יְהוָה/*Dia de YHWH*” seria de punição; porém, devido à conversão do povo, houve a reversão do “יּוֹם יְהוָה/*Dia de YHWH*”, que passou a ser salvífico (Jl 2,18).

Jl 3,30 anuncia os sinais na terra: sangue, fogo e colunas de fumaça. A imagem evoca um contexto bélico, de guerra. Numa situação de batalha, sangue é derramado, cidades são incendiadas e destroços fumegam. É uma possibilidade interpretativa³¹. A imagem também pode evocar as tradições do Êxodo e do Sinai³²: o rio Nilo transformou-se em sangue (Ex 7,17); saraiva e fogo feriram o Egito (Ex 9,24); o monte Sinai

³¹ Cf. Assim pensa H.W. WOLFF, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977, 67-68; J.L. CRENSHAW, *Joel: a new translation with introduction and commentary*, VI. 24C, Anchor Yale Bible, New Haven; Yale University Press, London 2008, 167-168.

³² Cf. D.A. HUBBARD, *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996, 81.

fumegou com a presença de YHWH (Ex 19,18). Estes sinais têm em comum a salvação para Israel e o juízo sobre os inimigos (no caso, o Egito). Em conexão com a guerra está a noção de que sangue, fogo e fumaça despreveriam as nações destruídas oferecidas a YHWH em sacrifício³³. Seja como for, o cenário é de juízo sobre as nações inimigas. Sangue e fogo são sinais que ocorrem na terra, enquanto que a coluna de fumaça faz a transição da terra para o céu³⁴.

Os sinais no céu são: o sol escurecerá e a lua se transformará em sangue. O anúncio insere este texto de Joel dentro da tradição profética que relaciona o “יְהוָה/Dia de YHWH” com estes sinais cósmicos, como encontramos nos profetas Am 8,9; Is 13,10; 34, 4; Ez 32, 7–8 e Jr 4,23. Não parece ser um eclipse comum³⁵, sobretudo pela associação com o sangue. O drama desta batalha é descrito em imagens impressionantes, onde o escurecimento do sol e da lua poderiam ser causados pelas grandes colunas de fumaça que emergem da guerra travada na terra³⁶.

1.3.4. Promessa de salvação (v.5)

Esta promessa de salvação ao povo de Judá/Jerusalém está fundamentada no nome e na palavra de YHWH. A promessa se inicia no segmento v.5a, onde é dito que “todo que invocar o nome de YHWH será salvo”. O contexto desta salvação é o “יְהוָה/Dia de YHWH”, no qual haverá juízo

³³ Cf. J.L. CRENSHAW, *Joel: a new translation with introduction and commentary*, VI. 24C, Anchor Yale Bible, New Haven; Yale University Press, London 2008, 168.

³⁴ Cf. *ibid.*, 169.

³⁵ Cf. I.A. BUSENITZ, *Commentary on Joel and Obadiah*, Mentor Commentaries, Geanies House Fearn; Mentor, Ross-Shire 2003, 188–191.

³⁶ Cf. D.A. HUBBARD, *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996, 82.

sobre as nações inimigas e salvação para Judá/Jerusalém. A salvação está disponível, porém não para todos, mas para aqueles que retornarem à fé e à devoção ao Deus de Israel. O v.5 possui vários vocábulos que estão relacionados à salvação. O uso do verbo “יִמָּלֵט/*será salvo*”, do substantivo “פְּלִיטָה/*salvo*” e do substantivo plural “שְׁרִידִים/*sobreviventes*”³⁷ ocorre em sua forma singular em Dt 2,34; 3,3. O nome YHWH ocorre 3 vezes no v.5 e a repetição do nome tem o propósito de enfatizar que a salvação vem somente de YHWH, que habita em Sião/Jerusalém.

1.3.5. Conclusão

A perícopes é uma promessa escatológica que ocorrerá em um futuro certo, porém não determinado. O oráculo consiste de três anúncios: o primeiro é de ordem pneumatológica: YHWH promete um derramamento amplo e generoso do seu Espírito. O derramamento será amplo porque será sobre “כָּל-בָּשָׂר/*toda a carne*”, ou seja, alcançará a todos e a todas do povo de Judá, sem distinção de sexo, idade ou condição social: homens e mulheres, velhos e jovens, livres e escravos, “sem distinção corporal ou espiritual”³⁸. É uma promessa de um evento inédito, pois o Espírito em todo o contexto veterotestamentário tem sido outorgado apenas a classes específicas de pessoas, como aos reis, aos sacerdotes e aos profetas. Tal evento promoverá o que Stuart chamou de “a democratização do Espírito”³⁹. O derramar do Espírito será

³⁷ Palavra que designa alguém salvo de uma batalha ou catástrofe. Cf. D.A. HUBBARD, *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996, 83.

³⁸ L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas: comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 49.

³⁹ D. STUART, *Hosea – Jonah*. Vol. 31, Word Biblical Commentary, Word, Incorporated, Dallas 2002, 260–261.

também generoso porque o propósito desta efusão do Espírito é o conhecimento de YHWH no intuito de uma relação nova entre Ele e seu povo. As profecias serão abundantes, os sonhos e as visões serão permanentes, porquanto YHWH estará no meio de Judá/ Jerusalém. Assim, o derramar do Espírito trará uma nova era de relacionamento entre Judá/Jerusalém e YHWH, que estará presente no meio do seu povo.

O segundo anúncio é de ordem cosmológica. YHWH dará sinais no céu e na terra, que juntamente com o derramar do Espírito, também estão associados ao “יְהוָה יוֹם/Dia de YHWH”, evocando os prodígios que o Senhor realizara na liberação do Egito⁴⁰. Assim, em um contexto de batalha, sinais ocorrem na terra (sangue, fogo e fumaça) e outros no céu (sol e lua escurecem). O terceiro anúncio é de ordem soteriológica, pois anuncia a salvação para todo aquele que invocar o “שֵׁם יְהוָה/nome de YHWH”. Estes serão aqueles que escaparão do juízo que virá no “יְהוָה יוֹם/Dia de YHWH”, uma vez que estarão em Judá/Jerusalém em plena comunhão com YHWH.

2. O uso de Jl 3,1-5 em At 2,17-21

2.1. Contexto literário de At 2,17-21

O capítulo 2 do livro de Atos dos Apóstolos pode ser estruturado de forma tripartite: 2,1-13, que trata do derramamento do Espírito; 2,14-42, o sermão de Pedro; e 2,43-47, que é um resumo da vida das primeiras comunidades cristãs⁴¹. Outra possibilidade poderia com quádrupla divisão: 2,1-13, o derramamento do Espírito; 2,14-36, sermão de Pedro;

⁴⁰ L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas, comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 50.

⁴¹ Cf. Estrutura proposta por I.H. MARSHALL, *Atos dos Apóstolos: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1982, 51.

2,37-41, reação do público ao sermão de Pedro; e 2,42-47, um resumo da vida das primeiras comunidades cristãs⁴².

O texto de At 2,1-13 narra o evento denominado Pentecostes, quando os discípulos de Jesus foram plenificados pelo derramar do Espírito Santo sobre eles e falaram em outras línguas. A narrativa, a partir do v.5, descreve a reação das pessoas que estavam em Jerusalém por ocasião da festa judaica de Pentecostes ao ouvir a respeito das “grandezas de Deus” em suas próprias línguas. Pedro toma a palavra e proclama um sermão que se inicia no v.14 e estende-se até o v.36, “conectando a história de Jesus com as Escrituras dos outros hebreus”⁴³, pois trata-se de um hebreu falando para hebreus. Pedro toma a profecia de Joel, porque provavelmente devia ser um texto “frequentemente usado pelos cristãos na relação com o Espírito Santo”⁴⁴. Com isso, Pedro está indicando que “tudo o que estava acontecendo já tinha sido anunciado dentro das Escrituras e correspondia ao desenvolvimento da história tal qual Deus tinha previsto”⁴⁵. Então, o contexto literário de At 2,17-21 é o sermão de Pedro que, iniciando com uma explicação do comportamento dos discípulos (At 2,14-15), fundamenta a experiência de falar em línguas, vivida por eles a partir da profecia de Jl 3,1-5, presente tanto na Bíblia Hebraica como na versão da LXX, embora o autor de Atos dos Apóstolos tenha

⁴² Cf. Estrutura proposta por J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary*, vol. 31, New Haven: Anchor Yale Bible, Yale University Press, London 2008, 120; Cf. igualmente L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas: comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 51.

⁴³ W.H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*, Claudiana, Torino 2003, 47.

⁴⁴ J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988, 98.

⁴⁵ M-E. BOISMARD – A. LAMOUILLE. *Les Actes des Apôtres II*, Paris, Lecoffre 1990, 147.

citado o texto a partir da versão grega da LXX. O contexto vai além: Pedro relaciona o derramamento do Espírito⁴⁶ com a vida e obra de Jesus de Nazaré (At 2,22), que foi morto (At 2,23), ressuscitado (At 2,24,32) e exaltado à direita de Deus (At 2,33). No entender de Pedro, o Espírito foi derramado por Jesus devido à sua exaltação ao lado do Pai e “as Escrituras dos hebreus são o contexto fundamental no qual se enquadra a vida de Jesus”⁴⁷. Neste sentido, o texto de Joel sobre o derramamento do Espírito, ligado ao tema do “ἡμέρα κυρίου/*Dia do Senhor*”, é a fonte oportuna para Pedro realizar seu discurso no dia de Pentecostes⁴⁸. Neste sentido, Pedro está indicando que Pentecostes entra como o novo “dia da criação” ou recriação do Senhor⁴⁹, onde o Espírito renovará tudo e todos.

2.2. Tradução e segmentação de At 2,17-21

Como fizemos com o texto de Jl 3,1-5, apresentando tradução e estrutura, procedemos agora com o texto apresentado pelo autor de Atos dos Apóstolos, a partir do texto grego do Novo Testamento, língua de saída, para o português. Recordamos que a fonte utilizada pelo autor de Atos dos Apóstolos se deu a partir da versão grega da LXX e não do texto hebraico, como o temos na Bíblia Hebraica. Porém, é sempre bom frisar que, para o caso, como em numerosas citações do AT no NT, a tradução da LXX é fiel ao texto hebraico.

καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις	17a	E será nos últimos dias,
λέγει ὁ θεός	17b	diz Deus:

⁴⁶ F.F. BRUCE, *Libro de los Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2016, 62.

⁴⁷ W.H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*, Claudiana, Torino 2003, 47.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. J. COZEAUX, *Les Actes des Apôtres: l'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, Cerf, Paris 2008, 44.

ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα	17c	derramarei do meu Espírito sobre toda a carne
καὶ προφητεύουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν	17d	e profetizarão os vossos filhos e as vossas filhas;
καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται	17e	e os vossos jovens terão visões ⁵⁰
καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται·	17f	e os vossos anciãos terão sonhos, ⁵¹
καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου	18a	e mesmo sobre os meus escravos, e sobre as minhas escravas, naqueles dias, derramarei do meu Espírito,
καὶ προφητεύουσιν.	18b	e profetizarão;
καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω	19a	e darei prodígios no céu, encima,
καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.	19b	e sinais na terra, embaixo: sangue, fogo e vapor de fumaça.
ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα,	20a	O sol será transformado em escuridão e a lua em sangue,
πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.	20b	antes de chegar o grande e glorioso Dia do Senhor.
καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου	21a	E será: todo o que invocar o nome do Senhor
σωθήσεται.	21b	será salvo!

2.3. Comentário do uso de Jl 3,1-5 em At 2,17-21

Segundo o livro de Atos dos Apóstolos, o resultado da experiência dos discípulos no dia de Pentecostes foi que “todos ficaram cheios do Espírito Santo e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem” (At 2,4). Diante da perplexidade do povo, que havia perguntado

⁵⁰ Literalmente: *verão visões*.

⁵¹ Literalmente: *sonharão sonhos*.

sobre o significado daquilo que as pessoas viram e ouviram (At 2,12), ou seja, a respeito das línguas, Pedro inicia a sua proclamação explicando que o que estava ocorrendo naquele momento já tinha sido anunciado pelo profeta Joel. De tal forma que “o cumprimento da profecia em Jerusalém indica os fundamentos do novo povo”⁵², conforme At 2,39. A explicação de um acontecimento por meio de uma profecia das Escrituras é conhecida como *pesher*, próprio da exegese *midráshica*.⁵³ Marshall afirma que esta é uma prática interpretativa judaica, muito encontrada nos manuscritos do Mar Morto, na qual a profecia explica o evento, entendido como cumprimento da profecia, e o evento elucida a profecia, de modo que o evento lança luz sobre a profecia e a profecia sobre o evento.⁵⁴

Como já acenamos e vemos aqui abaixo, o autor de dos Atos Apóstolos usou o texto a partir da versão grega da LXX e não do texto hebraico, como o temos na Bíblia Hebraica. Interessante observar que o mesmo o fez com algumas diferenças, realizadas com propósito teológico⁵⁵, usando todo o capítulo terceiro de Joel, constituindo uma citação longa, a qual “acompanha sua intenção pedagógica e retórica”⁵⁶, ou

⁵² L. VERDINI, *Joel, Abdias, Jonas: comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977, 50.

⁵³ Cf. R.I. PERVO, *Acts: a commentary on the book of Acts: Hermeneia: critical and historical commentary on the Bible*, Fortress, Minneapolis 2009, 79–80; D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 114.

⁵⁴ Cf. I.H. MARSHALL, “Atos”, en G.K. BEALE – D.A. CARSON, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 2014, 667.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 668.

⁵⁶ J. COZEAUX, *Les Actes des Apôtres: l'Égise entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, Cerf, Paris 2008, 45.

“estratégia retórica”⁵⁷, tendo em vista todo um contexto profético e apocalíptico da *manifestatio Dei*⁵⁸, com finalidade tanto pneumatológica como cristológica, bem como toda “a natureza escatológica do acontecimento de Pentecostes”⁵⁹. Segundo Boismard e Lamouille, o recurso ao texto de Joel está em função da “manifestação do espírito profético no dia de Pentecostes”⁶⁰, ligado, inclusive, ao fenômeno da *glossolalia*. A primeira diferença entre Jl 3,1-5 (LXX) e At 2,17-21 está no início do v.17⁶¹. O texto de At 2,17 inicia com a expressão “καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις/e será nos últimos dias” em todos os manuscritos, com exceção de alguns de tradição alexandrina, como B 076. A variante pode ser explicada como assimilação ou harmonização com Jl 3,1, tendo em vista “evitar a aparência de contradição”⁶². Uma *lectio harmonizata* indica que o copista pode ter feito correções ou alterações, “involuntária ou intencionalmente”⁶³.

Jl 3,1 (LXX)	At 2,17
--------------	---------

⁵⁷ D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 114.

⁵⁸ J. COZEAUX, *Les Actes des Apôtres: l'Église entre le martyr d'Étienne et la mission de Paul*, Cerf, Paris 2008, 45-46.

⁵⁹ D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 114.

⁶⁰ M-E. BOISMARD; A. LAMOUILLE. *Les Actes des Apôtres II*, Lecoffre, Paris 1990, 146.

⁶¹ Cf. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary*, vol. 31, New Haven: Anchor Yale Bible, Yale University Press, London 2008, 252–253.

⁶² W. GONZAGA, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, en I. MAZZAROLLO – L. AGOSTINI FERNANDES – M.L. CORREA LIMA, *Exegese, teologia e pastoral, relações, tensões e desafios*, PUC-Rio, Rio de Janeiro; Academia Cristã, Santo André 2015, 221.

⁶³ *Ibid.*

καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα	καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός,
E será depois disso	E será nos últimos dias, diz Deus

O texto da LXX concorda com o hebraico: ambos trazem “e será (acontecerá) depois disso (destas coisas)” (Jl 3,1), mas o texto de Atos dos Apóstolos não concorda com a versão grega da LXX nem com o texto hebraico⁶⁴. Em At 2,17, porém, lê-se “nos últimos dias”. Aqui a mudança tem o objetivo de destacar que o derramamento do Espírito está relacionado com o limiar de uma nova era inaugurada pelo advento de Cristo. O texto de Joel relaciona o derramamento do Espírito, bem como os sinais no cosmos, como presságios do “ἡμέρα κυρίου/*Dia do Senhor*” e, portanto, como eventos escatológicos⁶⁵. A narrativa de Atos dos Apóstolos deixa isto ainda mais claro ao adicionar “ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις /*nos últimos dias*”, expressão que ocorre também Is 2,2; 2Tm 3,1 e Tg 5,3, para indicar igualmente os tempos da “expansão do profetismo”⁶⁶, visto que todos deverão colaborar na missão profética. A expressão “λέγει ὁ θεός /*diz Deus*”, ausente do texto hebraico e do texto grego da LXX, foi adicionada aqui Atos dos Apóstolos e está em conformidade com a tradição profética, pois é semelhante a chamada “fórmula do mensageiro”: “assim diz o Senhor”, “oráculo do Senhor”, como temos em “יהוה אלהינו/*oráculo do Senhor Deus*”. A fórmula atribui autoridade à mensagem, pois tem a função de enfatizar que a mensagem não é do mensageiro, mas daquele que o enviou para dar a notícia.

⁶⁴ R. PESCH, *Atti degli Apostoli*. Cittadella, Assisi 1992, 140-141.

⁶⁵ Cf. C.S. KEENER, *A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes*, Vida Nova, São Paulo 2018, 105-106.

⁶⁶ J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988, 98.

A profecia de Joel, ao anunciar que o derramamento do Espírito seria “sobre toda a carne”, tinha em vista, no seu contexto original, o povo de Judá/Jerusalém. Enquanto o Espírito estiver sobre o povo de Deus, as nações serão julgadas. Já em Atos dos Apóstolos, a expressão “ἐπὶ πᾶσαν σάρκα/sobre toda a carne” tem um sentido mais amplo do que no oráculo profético de Joel.

O versículo-chave do livro de Atos dos Apóstolos, que resume todo o movimento de expansão do Evangelho, é At 1,8⁶⁷. Neste versículo lê-se que o propósito do derramamento do Espírito é o revestimento de poder sobre os discípulos tendo em vista o testemunho do Evangelho de Jesus Cristo. O versículo expõe a estratégia missionária de Deus para a igreja: a começar em Jerusalém, a proclamação deveria percorrer a Judeia, Samaria e alcançar os confins da terra. E assim foi: o Espírito veio sobre os discípulos em Jerusalém (At 2), veio sobre os samaritanos (At 8,14-17); veio sobre o gentio Cornélio e sobre os demais que estavam na sua casa (At 10,44-45). Pedro, no concílio de Jerusalém, testemunhou que o Espírito veio sobre os gentios da mesma forma como havia sido derramado sobre os judeus (At 15,8); Paulo, em Éfeso, ministrou o Espírito Santo aos que abraçaram a fé (At 19,2.6). Assim, pode-se afirmar que a expressão “ἐπὶ πᾶσαν σάρκα/sobre toda a carne”, em Atos dos Apóstolos, tem um sentido universal: sobre toda a humanidade. Jl 3,1 traz “anciãos sonhando e jovens tendo visões”. Em At 2,17, a ordem é invertida: os “jovens têm visões e os anciãos sonham”.

Jl 3,1b LXX	At 2,17
καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια	καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις

⁶⁷ Cf. I.H. MARSHALL, *Atos dos Apóstolos: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1982, 23.

ἐνυπνιασθήσονται καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται	ὄψονται καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται.
E os vossos anciãos terão sonhos e os vossos jovens terão visões	E os vossos jovens terão visões e os vossos anciãos terão sonhos

Em Atos dos Apóstolos, não há relato de Deus guiando ou orientando o seu povo por meio de sonhos, porém há muitos relatos de visões: Ananias (At 9,10), Cornélio (At 10,3), Pedro (At 10,17) e Paulo (At 16,9-10; 18,9-10). A inversão, onde colocou-se as visões primeiro e depois os sonhos, possivelmente pode ser explicada por este motivo⁶⁸.

A próxima diferença do texto de Atos dos Apóstolos em relação ao texto de Joel parece trazer uma mudança notável: onde lê-se “os escravos” e “as escravas” em Joel, lê-se “meus escravos” e “minhas escravas” em Atos dos Apóstolos, e acrescenta o verbo “profetizar”, talvez tomado do versículo anterior⁶⁹, para indicar o fruto da ação do derramar do Espírito, o que não estava no texto da LXX, indicação de que “a profecia era forte nas comunidades”⁷⁰:

Jl 3,2 (LXX)	At 2,18
καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου	καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν.
E sobre os escravos e sobre as	e sobre os meus escravos,

⁶⁸ Cf. R.P. MENZIES, *Pentecostes: essa história é a nossa história*, CPAD, Rio de Janeiro 2017, 65.

⁶⁹ S. PÉREZ MILLOS, *Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2013, 176.

⁷⁰ J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988, 98.

escravos, naqueles dias, derramarei o meu Espírito	e sobre as minhas escravas, naqueles dias, derramarei do meu Espírito, e profetizarão
--	---

O sentido de “escravos” e “escravas” tem clara conotação social no contexto de Joel, pois ali o Espírito haveria de alcançar os excluídos da sociedade. Em Atos dos Apóstolos, o uso dos pronomes “meus” e “minhas” diante dos substantivos escravos e escravas muda o sentido original de uma condição social para agentes cooperadores de Deus⁷¹, daqueles que estão a serviço de Deus, em Seu Reino. A narrativa de Atos dos Apóstolos nivela a todos os que creem em Jesus na condição de escravos de Deus, independente de gênero, idade e etnia. Os efeitos do derramamento do Espírito, de acordo com At 2,17-18 são profecias, sonhos e visões⁷². O autor de Atos dos apóstolos, ao acrescentar “καὶ προφητεύουσιν/e profetizarão” (At 2,18), teve o propósito de destacar que: 1) o Espírito derramado é o Espírito da profecia⁷³; 2) o Espírito capacita a todos os discípulos de Cristo a profetizar⁷⁴; 3) as línguas faladas no dia de Pentecostes são propositalmente relacionadas à ação de profetizar, pois são expressões vocais inspiradas pelo Espírito.⁷⁵

⁷¹ Cf. I.H. MARSHALL, “Atos”, em G. K. BEALE – D. A. CARSON, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 2014, 669.

⁷² F.F. BRUCE, *Libro de los Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2016, 62.

⁷³ Cf. C.S. KEENER, *O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino*, Vida Nova, São Paulo 2018, 253; S. PÉREZ MILLOS, *Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2013, 173.

⁷⁴ Cf. R.P. MENZIES, *Pentecostes: essa história é a nossa história*, CPAD, Rio de Janeiro 2017, 27.

⁷⁵ Cf. C.S. KEENER, *O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino*, Vida Nova, São Paulo 2018, 257.

Deve-se destacar, contudo, que ainda que alguns autores⁷⁶ tenham o entendimento de que o livro de Atos dos Apóstolos estabeleça forte relação entre a ação de falar em línguas e o ato de profetizar, a mesma narrativa, em At 19,6, faz a distinção entre o falar em línguas e a profecia.

PROMESSA DO ESPÍRITO	17c	derramarei do meu Espírito sobre toda a carne
Profecia	17d	e profetizarão os vossos filhos e as vossas filhas;
Visões	17e	e os vossos jovens terão visões
Sonhos	17f	e os vossos anciãos terão sonhos,
PROMESSA DO ESPÍRITO	18a	e sobre os meus escravos, sobre as minhas escravas, naqueles dias derrarei o meu Espírito,
Profecia	18d	e profetizarão;

Os vv.19-20 prosseguem citando Jl 3,3-4. Também aqui em At 2,19-20 há diferenças em relação ao texto do profeta Jl 3,3-4, como podemos observar no quadro abaixo:

Jl 3,3-4 (LXX)	At 2,19-20
³ καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ ⁴ ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται	¹⁹ καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

⁷⁶ Cf. R.P. MENZIES, *Pentecostes: essa história é a nossa história*, CPAD, Rio de Janeiro 2017, 64-65. Menzies defende a relação entre as línguas faladas como resultado da ação do Espírito Santo, e a profecia é entendida por meio da explicação de que o evento do derramamento do Espírito em At 2 é cumprimento direto da profecia de Joel.

εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῇ	²⁰ ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῇ.
e darei prodígios no céu, e sobre a terra, embaixo: sangue, fogo e vapor de fumaça. O sol será transformado em escuridão e a lua em sangue, antes de chegar o grande e glorioso Dia do Senhor.	e darei prodígios no céu, encima, e sinais na terra, embaixo: sangue, fogo e vapor de fumaça. O sol será transformado em escuridão e a lua em sangue, antes de chegar o grande e glorioso Dia do Senhor.

Em At 2,19 lê-se “σημεῖα/*sinais*”, acusativo plural de σημεῖον, palavra ausente do texto de Joel. No oráculo de Joel, o derramamento do Espírito e os sinais cósmicos são presságios do “ἡμέρα κυρίου/*Dia do Senhor*”⁷⁷. A narrativa em Atos dos Apóstolos, da mesma forma, assim o faz, contudo, para por em relevo que os tempos escatológicos tiveram início. A utilização da palavra “σημεῖα/*sinais*” está relacionada aos efeitos da ação do Espírito, primeiro em Jesus, e depois sobre a Igreja.

É notável o paralelo feito por Lucas a respeito da vinda do Espírito sobre Jesus (Lc 4,18-21) e sobre os discípulos (At 2). No Evangelho de Lucas, a vinda do Espírito sobre Jesus é paradigmática para os discípulos. As duas narrativas encontram nos oráculos proféticos do Antigo Testamento o devido fundamento: Lc 4,18 é o cumprimento de Is 61,1-3, e At 2 é o cumprimento de Jl 3,1-5. Após o revestimento do Espírito, Jesus

⁷⁷ Cf. D. DORMEYER — G. FLORENCIO. *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella, 2007, 69.

e, depois, os discípulos, passaram a manifestar os “σημεῖα/sinais” do reino de Deus.⁷⁸

No contexto da profecia de Joel, os prodígios na terra têm relação com guerras: sangue, fogo e fumaça. Já em Atos dos Apóstolos, provavelmente, a explicação para a adição da palavra “σημεῖα/sinais” seja: a presença do Espírito sobre Jesus e, depois, sobre a Igreja é vista por meio dos sinais operados: curas milagrosas e expulsão de demônios. Após citar a profecia de Jl 3,1-5, Lucas relata que Pedro, em seu discurso, proclamou que Deus operou “τέρατα/prodígios” e “σημεῖα/sinais” por intermédio de Jesus (At 2,22), tornando-se um dia de grande alegria e efusão do Espírito Santo⁷⁹. Da mesma forma os apóstolos, após serem cheios do Espírito, passaram a operar prodígios e sinais. Aliás, em Atos dos Apóstolos, a palavra “σημεῖον/sinal” ocorre em 2,43; 4,16.22.30; 5,12; 6,8; 8,6.13; 14,3; 15,12.

O último versículo, v.21, mantém apenas a primeira parte da citação de Jl 3,5, suprimindo todo o restante, como podemos observar no quadro a seguir. Provavelmente, isso se deve ao escopo teológico do autor de Atos dos Apóstolos:

Jl 3,1-5 (LXX)	At 2,21
καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος καθότι εἶπεν	καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

⁷⁸ Cf. R.P. MENZIES, *Pentecostes: essa história é a nossa história*, CPAD, Rio de Janeiro 2017, 46-49.

⁷⁹ J. COZEAUX, *Les Actes des Apôtres: l'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, Cerf, Paris 2008, 448; D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 117-118.

κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενοι οὗς κύριος προσκέκληται	
e será: todo o que invocar o nome do Senhor será salvo! Porque no Monte Sião e em Jerusalém estarão aqueles que serão salvos (escaparão), conforme o Senhor disse, e os que proclamam boas novas, a quem o Senhor chamou.	e será: todo o que invocar o nome do Senhor será salvo!

Jo 3,5 anuncia o livramento do juízo ao povo de Deus, juízo que virá sobre as nações no “ἡμέρα κυρίου/*Dia do Senhor*”. At 2,21 preserva este sentido de livramento, de salvação, porém de forma ampliada⁸⁰. Por isso é que o autor da obra lucana não cita o texto literalmente, mas o usa com liberdade.⁸¹ O restante da profecia de Joel que foi suprimido da narrativa de Atos dos Apóstolos, refere-se ao local onde estarão os salvos: no monte Sião e em Jerusalém. Portanto, os salvos no contexto da profecia de Joel são o povo de Deus. A supressão do restante do versículo, deve-se, como se percebe, ao propósito teológico: não somente o povo de Deus, mas “πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται /*todo o que invocar o nome do Senhor será salvo*”. A salvação em Joel é local; em Atos dos Apóstolos, a salvação oferecida é universal, ofertada aos judeus e aos gentios. O autor de Atos dos Apóstolos pode ter visto no texto de Joel, referente à invocação do “nome do Senhor”, uma base teológica para falar da “invocação do nome

⁸⁰ Cf. I.H. MARSHALL, *Atos*, em G. K. BEALE – D. A. CARSON, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 2014, 670.

⁸¹ R. PESCH, *Atti degli Apostoli*. Cittadella, Assisi 1992, 144.

de Jesus”⁸², como era comum entre os primeiros cristãos e para indicar que “somente aceitando a Jesus como Senhor é que os homens podem salvar-se”⁸³. Neste sentido, ele aproveita a oportunidade e o ambiente para criar um efeito retórico argumentativo que, provavelmente, soou muito bem aos ouvindo de seus ouvintes e leitores de seu texto⁸⁴.

Conclusão

Lucas faz a citação de Jl 3,1-5 em At 2,17-21 a partir do texto grego da LXX, que reproduz, de modo geral, o texto hebraico preservado no Códice Leningradense. O autor do livro de Atos dos Apóstolos narra que Pedro, a fim de explicar a experiência vivida pelos discípulos, recorre à profecia de Joel, prática exegética judaica conhecida como *peshet*. A citação foi realizada com acréscimos e supressões em relação ao texto de Joel. O sentido do texto é preservado na maioria dos aspectos e modificado em alguns, tendo em vista o escopo teológico da obra lucana.

O texto de Jl 3,1-5 foi preservado em seu sentido escatológico ao ser citado em Atos dos Apóstolos. Joel associa o derramamento do Espírito ao “יְהוָה יוֹם/*Dia de YHWH*”, enquanto Lucas define o derramamento do Espírito como evento escatológico que inaugura os últimos dias. Joel, assim como Lucas, relaciona o dom do Espírito, os sinais maravilhosos e à salvação, aos que invocam o “יְהוָה שֵׁם/*nome de YHWH*”. O dom do Espírito, tanto para Joel como para Lucas, não será mais

⁸² J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988, 99; cf. igualmente D. MARGUERAT, *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*, Sígueme, Madrid 2008, 118-119.

⁸³ J. COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988, 99.

⁸⁴ J. COZEAUX, *Les Actes des Apôtres: l'Égise entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, Cerf, Paris 2008, 46.

exclusividade de um grupo privilegiado, mas será dado a “toda a carne”, sem distinção de sexo, idade ou classe social. Joel e Lucas compreendem que o povo do Senhor deveria ser uma comunidade de profetas, impelida pelo Espírito de Deus, que é o Espírito da profecia.

Ao utilizar o texto de Joel, devido ao propósito da obra, Lucas recontextualiza a profecia. A primeira diferença notável é que o Espírito será derramado sobre “ἐπὶ πᾶσαν σάρκα/*sobre toda a carne*”. Esta expressão em Joel significa o povo de Judá/Jerusalém, ou seja, o derramamento do Espírito é étnico, pois restringe-se ao povo judeu. A salvação está reservada para aqueles que estarão em Sião e em Jerusalém, ou seja, é local: “ἐν τῷ ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ/*no monte Sião e em Jerusalém*” (Jl 3,1-5, para a LXX). Já em Lucas, seguindo a orientação da obra (At 1,8), o derramamento do Espírito deixa de ser apenas sobre um determinado grupo para ser sobre toda a humanidade: “ἐπὶ πᾶσαν σάρκα/*sobre toda a carne*” (At 2,17-21). A salvação já não é local, em Sião ou Jerusalém, mas em todo o lugar haverá salvação para todo o que invocar o “יְהוָה/*nome de YHWH*”, até nos confins da terra.

Em Joel, o Espírito é derramado sobre até “os escravos” e sobre “as escravas”, ou seja, o dom do Espírito é dado sem distinção social. Lucas muda o sentido ao alterar para “καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου/*e mesmo sobre os meus escravos, e sobre as minhas escravas*”. Assim, para Lucas, todos e todas que receberem o Espírito são capacitados a servir ao Senhor em seu Reino, independente de sexo, idade e condição social. Lucas adiciona a palavra “σημεῖα/*sinais*”, ao lado de “τέρατα/*prodígios*”. Em Joel, os prodígios relacionam-se a eventos cósmicos, no céu e na terra. Lucas utiliza a palavra apontando para os feitos milagrosos de Jesus bem como dos apóstolos em todo o livro de Atos dos Apóstolos.

Assim, Lucas utilizou a profecia de Joel com inspiração e liberdade para aplicar a promessa de Joel à nova realidade inaugurada pela entronização de Jesus Cristo à direita de Deus. Esta era escatológica é caracterizada pela presença generosa do Espírito entre o povo do Senhor, que anuncia a chegada do Reino de Deus em toda a terra por meio das línguas, profecias, visões e sinais.

Referências Bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL LUÍS, *Dicionário bíblico hebraico-português*, Paulus, São Paulo 1977.

AUSTEL H. J., שֹׁפֵר, en HARRIS R. Laird – ARCHER JR., Gleason L. – WALTKE, Bruce K. (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 1998, 1606-1607.

BOISMARD Marie-Émile – LAMOUILLE Arnaud, *Les Actes des Apôtres II*. Paris, Lecoffre 1990.

BRUCE Frederick Fyvie, *Libro de los Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2016.

BUSENITZ Irvin A., *Commentary on Joel and Obadiah*, Mentor Commentaries, Geanies House Fearn; Mentor, Ross-Shire 2003.

COZEAUX Jacques, *Les Actes des Apôtres: l'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul*, Paris, Cerf 2008.

CRENSHAW James L. *Joel: a new translation with introduction and commentary*, VI, 24C, Anchor Yale Bible, New Haven; Yale University Press, London 2008.

CHISHOLM Robert B., בְּשֹׁפֵר, en VANGEMEREN Willem A. (org.). *Dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*, v. 1, São Paulo: Cultura Cristã, 2011, 753-754.

COMBLIN José, *Atos dos Apóstolos*, vol. I:1-12, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 1988.

DORMEYER Detlev – FLORENCIO Galindo, *Comentario a los Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella, 2007.

ELLIGER Karl – RUDOLPH Wilhelm (eds.). *Bíblia hebraica Stuttgartensia*, 5ª ed., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997.

FITZMYER Joseph Augustine, *The Acts of the Apostles: a new translation with introduction and commentary*, vol. 31, New Haven: Anchor Yale Bible, Yale University Press, London 2008.

HANSON Paul D. *The People called: the growth of community in the Bible*, Harper & Row, San Francisco 1986.

HUBBARD David Allan. *Joel e Amós: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1996.

GONZAGA Waldecir, “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”, em MAZZAROLLO Isidoro – AGOSTINI FERNANDES Leonardo – CORREA LIMA Maria de Lourdes, *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*, PUC-Rio, Rio de Janeiro; Academia Cristã, Santo André 2015, 201-235.

GONZAGA Waldecir, *Compêndio do cânon bíblico: listas dos catálogos bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*, Vozes, Petrópolis; PUC Rio, Rio de Janeiro 2019.

GONZAGA Waldecir, “O Salmo 150 à luz da análise retórica bíblica semítica”, em *ReBiblica*, vol. 1/2 (2019) 155-170.

KEENER Craig S. *A hermenêutica do Espírito: lendo as Escrituras à luz do Pentecostes*, Vida Nova, São Paulo 2018.

KEENER Craig S. *O Espírito nos Evangelhos e em Atos: pureza e poder divino*, Vida Nova, São Paulo 2018.

KRUGER A. Paul. מוֹרֵת, en VANGEMEREN Willem A. (org.). *Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*, v. 2, Cultura Cristã, São Paulo 2011, 879-881.

MACCHI Jean-Daniel, “Joel”, en ROMÈR Thomas – MACCHI Jean-Daniel – NIHAN Christophe (orgs). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*, 2 ed., Loyola, São Paulo 2015, 484-490.

MALLON E. D. “Joel e Abdias”, en BROWN Raymond Edward – FITZMYER Joseph Augustine – MURPHY Roland Edmund (orgs.), *Comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*, Academia Cristã, Santo André; Paulus, São Paulo 2007, 795-806.

MARGUERAT Daniel. *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)*. Madrid, Sígueme 2008.

MARSHALL I. Howard. *Atos dos Apóstolos: introdução e comentário*, Vida Nova, São Paulo 1982.

MARSHALL I. Howard. “Atos”, en BEALE Gregory K. – CARSON Donald Arthur, *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, Vida Nova, São Paulo 2014, 642-758.

MAZZAROLLO Isidoro – AGOSTINI FERNANDES Leonardo – CORREA LIMA Maria de Lourdes, *Exegese, teologia e pastoral, relações, tensões e desafios*, PUC-Rio, Rio de Janeiro; Academia Cristã, Santo André 2015.

MCCOMISKEY Thomas Edward, “Hosea, Joel and Amos”, en *The minor prophets: an exegetical and expository commentary*, v.1, Baker Book House Company, Michigan 1992.

MENZIES Robert P., *Pentecostes: essa história é a nossa história*, CPAD, Rio de Janeiro 2017.

NESTLÉ – ALAND, *Novum Testamentum Graece* 28, Rev. Aufl, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012.

PÉREZ MILLOS Samuel, *Hechos*, CLIE, Viladecavalls 2013.

PERVO Richard Ivan, *Acts: a commentary on the book of Acts: Hermeneia: critical and historical commentary on the Bible*, Fortress, Minneapolis 2009.

PESCH Rudolph, *Atti degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 1992.

RAHLFS Alfred – HANHART Robert (eds.), *Septuaginta*, Editio altera, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

STUART Douglas. *Hosea – Jonah*, Vol. 31, Word Biblical Commentary, Word, Incorporated, Dallas 2002.

VAN PELT Miles V. – KAISER JR. Walter C. – BLOCK Daniel I., מִיָּדָה, en VANGEMEREN Willem A. (org.), *Dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento*, v. 1, Cultura Cristã, São Paulo 2011, 1069-1074.

VERDINI Leandro, *Joel, Abdias, Jonas: comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1977.

WILLIMON William H. *Atti degli apostoli*, Claudiana, Torino 2003.

WOLFF Hans Walter, *Joel and Amos: a commentary on the books of the prophets Joel and Amos*, Fortress, Philadelphia 1977.

ZENGER Erich et al., *Introdução ao Antigo Testamento*, Loyola, São Paulo 2003.

Montañas sagradas de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego

Sacred mountains in the southern Patagonia and Tierra del Fuego

María Constanza Ceruti¹

Resumen

Los majestuosos picos nevados, torres graníticas y extensos glaciares han revestido de importancia simbólica y religiosa para los grupos originarios del sur de la Patagonia y Tierra del Fuego. Inspiraron relatos que vinculan a las montañas con héroes culturales, chamanes, guerreros petrificados, fuerzas atmosféricas y míticos diluvios. La autora realizó extensas marchas a pie hasta la base de las Torres del Paine, el macizo del Chaltén y el cerro Torre; además de caminatas en los glaciares Perito Moreno y Viedma. Fotografió sitios con arte rupestre en el área de las Torres del Paine y en la Cueva de las Manos del Río Pinturas. En Tierra del Fuego visitó *concheros* en Bahía Ensenada, Bahía Lapataia y Navarino, además de museos históricos y muestras etnográficas en Ushuaia. En estas páginas se pone el foco en la diversidad de leyendas y tradiciones culturales con las que los grupos canoeros y cazadores de guanacos de Tierra del Fuego y la Patagonia Meridional han representado y actualizado su relación simbólica con los picos y glaciares de los Andes Australes. Las perspectivas etnohistórica, etnográfica y antropológica se combinan

¹ Miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Investigadora del CONICET y Profesora Titular en la Universidad Católica de Salta. Medalla de Oro en la Licenciatura en Antropología y Arqueología en la UBA. Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Cuyo. Autora de veinticinco libros y más de cien trabajos científicos sobre montañas sagradas. Medalla de Oro de la International Society of Woman Geographers, Doctora Honoris Causa en Humanidades y Letras por la Universidad Moravian College y Disertante Distinguida en Antropología por la Universidad de West Georgia. Email: constanza_ceruti@yahoo.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8877-5086>

con los estudios de campo sobre paisajes sagrados, para el análisis del papel que la montaña cumple en la mitología, las prácticas shamánicas y los ritos iniciáticos de los antiguos Yamanas, Onas y Tehuelches.

Palabras clave: Montañas Sagradas – Patagonia Sur – Tierra del Fuego

Abstract

The majestic snow-capped peaks, granite towers and extensive glaciers have been of symbolic and religious importance for the Native groups of southern Patagonia and Tierra del Fuego. They inspired tales that link the mountains to cultural heroes, shamans, petrified warriors, atmospheric forces, and mythical floods. The author did extensive walks as far as the base of the Torres del Paine, the Chaltén massif and Cerro Torre, as well as walks in the Perito Moreno and Viedma glaciers. She photographed rock art sites in the vicinity of Torres del Paine and in the Hands Cave of the Río Pinturas. In Tierra del Fuego she visited shell middens in Ensenada Bay, Lapataia Bay and Navarino, as well as historical museums and ethnographic exhibitions in Ushuaia. These pages focus on the diversity of legends and cultural traditions with which the canoeists and hunters of Tierra del Fuego and Southern Patagonia have represented and updated their symbolic relationship with the peaks and glaciers of the Southern Andes. Ethnohistorical, ethnographic and anthropological perspectives are combined with field studies on sacred landscapes to analyze the role that the mountains play in the mythology, shamanic practices and initiation rites of the ancient Yamanas, Onas and Tehuelches.

Key Words: Sacred Mountains – Southern Patagonia – Tierra del Fuego

Introducción

Las montañas del extremo sur de la Patagonia y de la isla de Tierra del Fuego han revestido de importancia simbólica y religiosa para los grupos originarios de la región. Los majestuosos picos nevados, afloramientos graníticos y extensos glaciares inspiraron leyendas nativas que vinculan a las montañas con héroes culturales, chamanes, guerreros petrificados, fuerzas atmosféricas y míticos diluvios.

El presente trabajo requirió la realización de investigaciones bibliográficas y entrevistas a pobladores de distintos rincones de la Patagonia meridional. En el archipiélago de Tierra del Fuego, la autora navegó por los canales fueguinos y los fiordos chilenos y participó de exploraciones en zodiak por los glaciares Pío XI, Águila y Europa, entre otros. También navegó alrededor del Cabo de Hornos y desembarcó en la isla homónima, que alberga la capilla más austral del continente (Figura 1). Recorrió el Parque Nacional Tierra del Fuego visitando los concheros de Bahía Ensenada y Bahía Lapataia; así como los remotos concheros y el museo de sitio en la bahía Wulaia, en la Isla Navarino. Las instituciones culturales visitadas en la ciudad de Ushuaia incluyen el Museo Marítimo, el Museo del Presidio, el Museo Territorial del Fin del Mundo y las exhibiciones sobre el llamado “Mundo Yamana”.



Figura 1-La capilla más austral del continente, en el Cabo de Hornos

En el extremo meridional de la Patagonia continental, la suscripta accedió mediante extensas marchas a pie (realizadas frecuentemente en solitario) hasta la base de las Torres del Paine, el macizo del Chaltén y el cerro Torre, realizando asimismo caminatas en la zona del glaciar Perito Moreno y sobre los hielos del glaciar Viedma –el glaciar más extenso de Argentina, que forma parte de los Hielos Continentales–. Fotografió sitios con arte rupestre en las inmediaciones de las Torres del Paine y en la Cueva de las Manos del Río Pinturas. También recorrió el paraje Los Antiguos, en la provincia argentina de Santa Cruz, y la región de Aysén, en Chile.

Esta investigación reconoce como antecedente las primeras reflexiones generales sobre el tema de las montañas sagradas en Patagonia volcadas por la autora en una ponencia presentada en la Universidad de Viena, en el marco del 54º Congreso Internacional de Americanistas². En estas páginas se profundiza el análisis poniendo el foco en la diversidad de leyendas y tradiciones culturales con las que los grupos canoeros y cazadores de la Patagonia Meridional y Tierra del Fuego han representado y actualizado su relación simbólica con los picos y glaciares de los Andes Australes. Las perspectivas etnohistórica, etnográfica y etnoarqueológica se combinan para el análisis del papel que la montaña cumple en la mitología, las prácticas shamánicas y los ritos iniciáticos de los antiguos Yamanas, Onas y Tehuelches.

² M.C. CERUTI, *Simbolismo y Leyenda en torno a las montañas sagradas de Patagonia*. Ponencia presentada en un Simposio sobre Montañas Sagradas en Mesoamérica y los Andes, en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Viena, 2012.

1. Los canoeros Yamanas y los espíritus de la montaña en los canales fueguinos



Figura 2- Los Andes Fueguinos y el Canal de Beagle.

La cadena montañosa de los Andes recorre Sudamérica en dirección norte-sur. Sin embargo, en el extremo meridional de Tierra del Fuego, los Andes viran abruptamente en sentido este-oeste, separando la húmeda costa meridional del árido interior de la Isla Grande (Figura 2). Los antiguos grupos de aborígenes canoeros que habitaban los canales fueguinos, eran conocidos como Yamanas o Yaganes. Se encontraban admirablemente adaptados a las condiciones ambientales extremas imperantes en el confín meridional del continente americano y podían sobrellevar las bajas temperaturas y la humedad sin cubrirse de vestimenta. Se valían de una cultura material tan sencilla como eficiente, la cual permaneció vigente durante milenios. En efecto, las investigaciones arqueológicas parecen indicar que el modo de vida de los canoeros fueguinos se remontaba al

menos a seis mil años antes del presente³. Los Yamanas estaban estrechamente emparentados con los Alacalufes o Kawesqar, grupos canoeros de los fiordos australes chilenos que utilizaban canoas hechas con un tronco.

La alimentación de los canoeros fueguinos se basaba en el marisqueo, la pesca, la caza de mamíferos marinos (lobos, pingüinos), la recolección de huevos de aves y el aprovechamiento de esporádicas ballenas varadas. El marisqueo se realizaba desde las canoas, con ayuda de tenedores de madera; al igual que el arponeo de mamíferos marinos, ultimados en tierra a garrotazos. Las grandes cantidades de mariscos consumidos (a lo largo de miles de años de ocupación de bahías y ensenadas protegidas de los elementos) dieron origen a los gigantescos “concheros”, verdaderas colinas artificiales, características del paisaje arqueológico de los canales fueguinos⁴.

Las canoas yamana debían ser reemplazadas cada seis meses y eran confeccionadas con corteza de haya, labor que demandaba hasta tres semanas de trabajo. Con capacidad para siete u ocho personas, toda la familia participaba de la vida en la canoa: la mujer remaba mientras el hombre arponeaba y los niños cuidaban el fuego encendido en el interior y achicaban el agua que ingresaba por las rendijas. Solamente las mujeres sabían nadar y debían por ello enfrentar la engorrosa tarea de asegurar las canoas al finalizar la jornada (las cuales quedaban atadas a los bosques de algas y flotando en el agua, para evitar que se dañaran en tierra). A consecuencia de su adaptación fisiológica a la vida canoera, los Yamanas llamaban la atención por sus

³ L.A. ORQUERA – E. PIANA, *La vida material y social de los Yamana*, EUDEBA, Buenos Aires 1999.

⁴ L.A. ORQUERA, *Lancha Packewaia: arqueología de los canales Fueguinos*, Huemul, Buenos Aires 1977.

miembros superiores hipertrofiados y sus miembros inferiores menos desarrollados, acentuados por su corta estatura.

Los canoeros habitaban en chozas cónicas de palos cubiertas con pieles de focas y zorros, conservando cuidadosamente el fuego de la hoguera y empleando la compañía de perros como adicionales fuentes de calor. Portaban como ocasional abrigo una piel de nutria o foca orientada en dirección al viento: los niños iban desnudos y los adultos, cubiertos solamente con taparrabos. Se adornaban con collares de hueso de aves y conchillas y se aplicaban aceite de pescado sobre la piel, como aislante térmico, a la vez que recurrían a pinturas corporales geométricas y polícromas como formas de codificar información relativa a fallecimientos, enfrentamientos, etc. La organización social era por demás sencilla, con ausencia de caciques y familias independientes que se congregaban solamente para los ritos de iniciación a la vida adulta de los varones.

El paisaje estaba ligado muy íntimamente a la vida del aborigen canoero, que recibía durante su infancia el nombre del lugar donde había nacido. En cambio, para su vida adulta, adoptaba el nombre del lugar donde se había llevado a cabo su ceremonia de iniciación. Conocida como *shejaus*, dicha ceremonia de transición a la adultez solía convocarse en ocasión de encontrarse una ballena varada, la cual permitía alimentar a numerosas familias en el mismo sitio por un período de tiempo más o menos prolongado. El rito tenía lugar en una tienda grande, de forma cónica, construida para la ocasión. Era dirigido por un anciano y asistido por guardianes, quienes “raptaban” ritualmente a los jóvenes para su encierro temporario en la choza. Los rituales constitutivos incluían prácticas ascéticas (postura inmóvil, privación del sueño, reducción alimentaria, silencio

forzoso, inmersiones en el mar) y representaciones pedagógicas (recitado de mitos y leyendas, cantos ancestrales, mascaradas de hombres iniciados representando a espíritus, etc.).

Si bien el paisaje era importante en los ritos de transición –puesto que los lugares otorgaban el nombre a la persona allí nacida o iniciada– los Yamanas no reconocían en la naturaleza circundante espacios considerados sagrados ni tampoco presentaban ofrendas a los espíritus de la naturaleza.

Las leyendas Yamanas hacían referencia a un diluvio ocurrido por la caída de la luna al mar, al cual sobrevivieron solamente los habitantes de una isla que flotó como una canoa. En otra versión sobre el diluvio, las montañas juegan un papel más prominente, que recuerda al de la serpiente tren-tren en la mitología de los Mapuches⁵. Los Yamanas relatan que, en vez de anunciar el verano, un ibis ofendido envió nevadas que helaron el mar. Al descongelarse el hielo subió el nivel de las aguas, quedando cubierta toda la tierra, a excepción de las montañas⁶.

El origen de los animales era explicado vinculándolo a leyendas de mujeres que esclavizaban a los hombres durante las ceremonias de iniciación y luego debieron escapar de su furia⁷. La particular apariencia del pescado de las rocas es atribuida al hijo híbrido de una joven Yamana raptada por un lobo marino; en tanto que el origen del ratón se remonta a un aborigen fanfarrón y cobarde al que un adversario le asestó una lanza en los glúteos. Los hermanos *Yoaloch* son héroes culturales que

⁵ FERNÁNDEZ Cesar (ed.), *Cuentan los Mapuches*, Ediciones Nuevo Siglo, Buenos Aires 1999.

⁶ PESSAGNO ESPORA Mario, *Los Fueguinos*, Serie A sobre Cultura Nautica General N° 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires 1971.

⁷ ETCHEGOIMBERRY Delia, *La mujer y lo sagrado en Tierra del Fuego: mito y logos*, Chilavert Artes Gráficas, Buenos Aires 2007.

introdujeron invenciones tecnológicas y también la muerte. El héroe *Latschich* se introdujo en la boca de una foca invulnerable y le dio muerte, siendo rescatado cuando el animal fue carneado para una ceremonia de iniciación masculina o *Kina*⁸.

En cuanto a los espíritus de la naturaleza vinculados a las montañas, las leyendas Yamanas hacen referencia a *Hanuxh* y *Cushpij*, “hombres de los bosques” (comparables quizás al *yeti* himalayano o el Ucumar andino), que tenían las cabezas calvas por detrás debido a su costumbre de rascarse contra la corteza de los árboles. También existen relatos acerca del monstruo *Lakooma*, caracterizado como una gigantesca mano que surge de las aguas, presumiblemente vinculado a las muertes por rotura del hielo en superficie de bahías y lagos congelados⁹.

Los Yamanas veneraban al supremo Creador con el nombre de *Watanuinewa-sef* (“el muy viejo que está en el Cielo”) y lo caracterizaban como un anciano residente más allá de las estrellas. Se dirigían a él como *Hidabaun* (“nuestro padre”), aunque también lo conocían como *Wollapatuch* (“el asesino de hombres”) o *Abailakin* (“el fuerte por sus castigos a los hombres”). Se trataba de una divinidad atmosférica a la que se dirigían plegarias en caso de mal tiempo.

El *Yekamusch* era un chamán que oficiaba en las curaciones sobrenaturales. Una irresistible vocación lo impulsaba a formarse como curandero, soportando el ayuno y la inmovilidad de la iniciación y aprendiendo los cantos transmitidos secretamente por otro hechicero. Los Yamanas creían que el alma humana abandonaba al *Yekamusch* durante el trance, para ser poseído

⁸ PESSAGNO ESPORA Mario, *Los Fueguinos*, Serie A sobre Cultura Náutica General N° 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires 1971.

⁹ *Ibid.*

por otra entidad capaz de efectuar las curaciones. Se creía también que el brujo era omnisciente a cien metros a la redonda y que poseía de humano solo el aspecto, siendo el interior de su cuerpo una especie de gelatina sin órganos¹⁰.



Figura 3- Los fiordos del sur de Chile.

Los canoeros Alacalufes de los fiordos chilenos compartían estrategias de subsistencia semejantes a las de los Yamana, aunque su lengua y sistema de creencias eran un tanto diferentes (Figura 3). El supremo creador era referido como *Cholass* entre los Alacalufes, quienes también reconocían la existencia de espíritus de la naturaleza. A *Muono*, un espíritu que rondaba las cimas de las montañas y lo alto de los ventisqueros, se atribuía el origen de las avalanchas y desmoronamientos, como castigo a la intrusión humana en el ámbito de los glaciares¹¹ (Figura 4). Por su parte, los Yamanas atribuían el tronar de los tímpanos de

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 132.

hielo desgajándose de los ventisqueros al accionar de criaturas caníbales que intentaban dar alcance a los aborígenes. En tanto que el mal tiempo, las tormentas de nieve, la lluvia y el arco iris eran obra de la crueldad del genio maléfico *Curspic*¹².



Figura 4- Glaciares en Tierra del Fuego.

Los ritos fúnebres de los canoeros eran comunicados con señales de humo. Habitualmente, el cadáver era amortajado en cuero de foca e inhumado cerca de la vivienda, junto con sus pertenencias. Excepcionalmente se recurría a la cremación, para evitar el uso instrumental de los huesos en la confección de anzuelos o arpones. Los deudos se cubrían inicialmente con polvo de carbón y ejecutaban danzas de venganza contra los poderes de la muerte. Eventualmente, adoptaban pinturas corporales con colores y motivos que explicaran las circunstancias del fallecimiento. El nombre del difunto pasaba a ser tabú y el lugar de entierro era abandonado. Por su parte, las almas de las personas ahogadas eran honradas con hogueras encendidas, con la esperanza de que llegasen a ser reconfortadas con el calor del fuego.

¹² *Ibid.*, 133.

Las incursiones balleneras europeas y la caza de focas en las islas australes tuvieron una incidencia negativa sobre las poblaciones canoeras. En 1836, Darwin estimó en tres mil el número de aborígenes fueguinos; en tanto que hacia 1884 el reverendo anglicano Thomas Bridges (compilador de un importante diccionario sobre su lengua) refirió una población de aproximadamente mil Yaganes. Los canoeros fueron diezmados a fines del siglo XIX por enfermedades y conflictos con los colonos ingleses, reduciéndose su número a tan solo cien individuos a comienzos del siglo XX.

2. Los cazadores Onas y las “montañas del poder” en Tierra del Fuego

Se dice que los cazadores de guanaco que habitaban el interior de la isla de Tierra del Fuego fueron descriptos por los primeros exploradores como “Patagones” en razón de las grandes huellas que sus pies calzados dejaban en la nieve. Su elevada estatura contrastaba con la corta talla de sus vecinos canoeros, lo que llevó a que los Onas fueran caracterizados como auténticos gigantes.

El nombre Ona deriva aparentemente del vocablo Yamana “Aonas”, que quiere decir “de a pie”. Los Onas se denominaban a sí mismos como Selk’nam o “seres racionales”. Se encontraban estrechamente emparentados con los Manakenk o Haush, y en menor medida con los Aonikenk o Tehuelches, habitantes del extremo meridional del continente americano.

La subsistencia de los Onas se basaba principalmente en el aprovechamiento del guanaco (Figura 5). La caza se realizaba mediante el uso de arco y flecha, técnicas de cercado colectivo y empleo de perros. Excepcionalmente cazaban focas en tierra y

zorros, para proveerse de pieles. Complementaban la dieta con la captura de aves y peces, la recolección de frutillas silvestres y calafate. Empleaban también arpones de hueso para pescar y cazar focas, con cuya piel se fabricaba el *carcaj* para transportar las flechas.



Figura 5- Guanaco en paisaje patagónico

Habitaban en toldos cónicos de cuero de guanaco, sostenidos por palos de madera. Andaban prácticamente desnudos, utilizando para aislamiento térmico la grasa del guanaco y arcilla que se untaba sobre la piel formando costras, además de un cuero de guanaco para protección contra el viento y calzado del mismo material. El adorno corporal comprendía pinturas faciales (como expresión de estados anímicos o estrategia de disuasión de enemigos) y tatuajes en los miembros, para honrar la memoria de los difuntos.

La organización social era sencilla, con familias emparentadas bajo la guía de un hechicero. Los hechiceros o *kon* se encargaban de curar las enfermedades y conjurar el mal tiempo (con flechas encendidas lanzadas al cielo), entrando en trance inducido por cánticos monótonos. Eran capaces de materializar su alma o “doble” en una sustancia gelatinosa fuera del cuerpo.

Los ritos de iniciación a la adultez eran estrictamente masculinos, con participación de hombres enmascarados

que encarnaban a los espíritus de la naturaleza o *kloketen*. Los *kloketen* “secuestraban” ritualmente a los iniciados y los mantenían bajo vigilancia en el interior de una gran cabaña o *haind* donde se desarrollaba la ceremonia. Los ritos incluían ayunos, inmovilidad en cuclillas y silencio forzado, exposición a la intemperie bajo lluvia y nieve, entre otras prácticas ascéticas que acompañaban las enseñanzas sobre los espíritus *kloketen*.

Los *kloketen* encarnaban fuerzas y elementos de la naturaleza y entre sus funciones se encontraba la de desalentar y castigar la curiosidad femenina. *Short*, el espíritu de las piedras blancas, castigaba a las mujeres con garrote y raptaba a los niños; en tanto que su mujer, *Jalpen*, llevaba a las nubes a las mujeres curiosas y luego arrojaba sus esqueletos al suelo. Por su parte *Oleming*, el espíritu de la tierra, era capaz de resucitar a sus víctimas. También se reconocían espíritus de los árboles vestidos de corteza.

Las montañas de los Onas estaban habitadas por criaturas de los bosques tales como *Hashi*, un duende marrón, semejante a un árbol seco, que deambulaba por la floresta quemada devorando sesos de guanacos muertos y esparciendo daño a su alrededor¹³. *Yonsi*, un fantasma de apariencia masculina, era capaz de mutilar los cadáveres de los difuntos. El gigante *Chashkilches*, hambriento de carne humana, llevaba al hombro una bolsa con niños cuando fue vencido por *Kwonyipe*, el más grande hechicero Ona, quien coronó su hazaña ahogando al gigante en un lago. Como era de esperarse, los distintos clanes Onas ubicaban geográficamente al mito del gigante en lagos de montaña comprendidos dentro de sus respectivos territorios.

¹³ PESSAGNO ESPORA Mario, *Los Fueguinos*, Serie A sobre Cultura Náutica General N° 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires 1971, 184.

El hechicero *Kwonyipe* era también gigante como un árbol. Fue capaz de ejercer la magia para modificar las órbitas del sol y la luna, logrando la oscuridad que le permitiera estar con su tímida enamorada humana. A él se atribuye el ingreso de la muerte al mundo, en un mito que vincula a la ancianidad con las montañas. Según este mito, los Onas eran originalmente inmortales y los ancianos dormían envueltos en mantas que los rejuvenecían, hasta que voluntariamente preferían transformarse en montañas o animales. El héroe cultural *Kenos* se encargaba de despertar a los ancianos del sueño mortuorio, alejando el olor a cadáver; pero al dormirse *Kenos*, el joven *Kwonyipe* no quiso despertarlo, por lo que sus descendientes se convirtieron en mortales¹⁴.

El sistema de creencias de los Onas no contemplaba la existencia de vida de ultratumba. Los difuntos simplemente marchaban más allá de las nubes. Al morir un miembro de la comunidad, los deudos se cortaban con conchillas afiladas y se pintaban de rojo oscuro, entonando cánticos fúnebres al amanecer y al atardecer. El difunto era amortajado en piel de guanaco y enterrado a poca profundidad, tapado con troncos y piedras para evitar el carroñeo de zorros y perros. El nombre del difunto devenía tabú y no debía ser pronunciado; en tanto que su toldo y pertenencias eran quemados. Por su parte, los hechiceros *kon* eran enterrados boca abajo. Existía el temor a *Kawhayulh*, la cabeza del Kon decapitado por los Yamanas, la cual se decía que volaba suelta y condenaba a muerte a quien la veía.

¹⁴ PESSAGNO ESPORA Mario, *Los Fueguinos*, Serie A sobre Cultura Náutica General N° 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires 1971.

Temaugel, el supremo Creador, no era jamás nombrado y solamente podía ser aludido con perífrasis tales como “Aquel que está arriba”. Se creía que residía más allá de las estrellas y que castigaba con la enfermedad y la muerte. Se lo recordaba en ritos individuales, con pequeñas ofrendas de trocitos de carne arrojados fuera del toldo para pedirle prosperidad, o brasas de carbón arrojadas para pedir el fin de una tormenta.

El paisaje del interior de la isla grande de Tierra del Fuego es dominado por los picos de la Cordillera de Darwin, que alcanzan alturas de 2500 metros sobre el nivel del mar. Ciertas montañas que se encuentran aisladas, como el monte Heuhupen, eran consideradas sagradas. Se creía que dichas formaciones rocosas provocaban mal tiempo en caso de ser señaladas en forma irreverente. Algunas montañas habían sido originalmente personas, como en el caso de la esposa y el hijo del mítico Kon Shai, quienes se aquerenciaron y quedaron en las inmediaciones del lugar donde el hechicero había construido un camino.

En sus cantos ceremoniales, los Onas aludían a los nevados picos de Onaisin (la Tierra Ona) como “las montañas del poder”. Así se expresaba Lola Kiepja, a quien la prensa argentina de los años ochenta llegó a presentar como “la última sobreviviente de los Selknam”. Los relatos e interpretaciones de Lola lograron conservarse para la posteridad gracias al archivo documental de las entrevistas mantenidas con la antropóloga Anne Chapman¹⁵.

Los grupos originarios de Tierra del Fuego fueron evangelizados por misioneros salesianos establecidos en la Isla Grande. Sobresale, desde el punto de vista etnográfico, la labor investigativa del sacerdote europeo Martín Gusinde, quien

¹⁵ CHAPMAN Anne, *Drama and Power in a Hunting Society: The Selknam of Tierra del Fuego*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

en los inicios del siglo pasado realizó una exhaustiva tarea de documentación de la cultura de los Yamanas y Selk'nam. Su obra completa (de varios tomos ilustrados con numerosas fotografías) fue publicada originalmente en alemán por la revista *Anthropos* y ha sido más recientemente traducida al español y publicada por el Centro de Etnología Americana en Buenos Aires¹⁶.

3. Los Tehuelches o Aonikenk y las “montañas del terror” en la Patagonia meridional

Los pobladores del extremo meridional de la Patagonia continental se agrupaban en dos grupos estrechamente emparentados en lo relativo a su cultura y subsistencia: los Guenaken o Tehuelches septentrionales y los Aonikenk o Tehuelches meridionales. El nombre Tehuelche, que significa “gente bravía”, les fue dado por los Mapuches, oriundos de la Patagonia norte chilena, quienes sometieron a los Tehuelches durante el proceso de “araucanización” de las pampas argentinas iniciado en el siglo XVII.

El explorador europeo Antonio Pigafetta denominó a los Tehuelches como “Patagones”, subrayando así su vinculación con los Onas de Tierra del Fuego. En efecto, al igual que entre los Selk'nam, el modo tradicional de subsistencia de los Tehuelches meridionales o Aonikenk se centraba en la caza del guanaco, con estrategias que se remontaban hasta doce mil años en el tiempo. La carne del guanaco era aprovechada para la alimentación y el cuero para la confección de viviendas, a modo de toldos cónicos, y de mantos como vestimenta.

¹⁶ GUSINDE Martín, *Los Indios de Tierra del Fuego*, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires 1989. (Publicado originalmente por la editorial de la revista *Anthropos*).

A diferencia de los cazadores de la isla de Tierra del Fuego, los Tehuelches empleaban como armas de caza las boleadoras, además de arcos y flechas. Ya en el siglo XVI los Tehuelches se contaron entre los primeros grupos indígenas en adoptar el caballo traído por los conquistadores españoles, dando lugar a lo que se conoció como el complejo ecuestre en la cultura patagónica¹⁷. Se estima que actualmente, en las estepas del extremo sur de Argentina, viven aproximadamente cuatro mil trescientos descendientes de los antiguos Aonikenk.

El arte Tehuelche alcanza su más acabada manifestación en las pinturas geométricas con las que se decoran los mantos de piel de guanaco, conocidos en lengua vernácula como *quillangos*¹⁸. Los motivos de grecas y diseños de guardas, frecuentes en las pinturas sobre cuero, se asemejan en gran medida a las pictografías más tardías, presentes en el arte rupestre de la Patagonia austral.

Las expresiones artísticas ofrecen una vía de análisis para el abordaje de la religiosidad ancestral Tehuelche y su relación con el paisaje patagónico. Uno de los principales exponentes del antiguo arte pictórico del extremo sur del continente americano es la Cueva de las Manos, en el cañadón del Río Pinturas, en la provincia argentina de Santa Cruz. Los motivos rupestres más antiguos se remontan 9000 años en el tiempo y se distribuyen en las paredes y techo del alero, así como en los bloques erráticos que obstruyen parcialmente la entrada (la profundidad de la cueva es de aproximadamente 24 metros). Se

¹⁷ BÓRMIDA Marcelo – CASAMIQUELA Rodolfo, “Etnografía Gününa-Këna: testimonio del último de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA* IX (1-2) (1958-1959) 153-19, Buenos Aires.

¹⁸ CAVIGLIA Sergio, “El arte de las mujeres aónik'enk y gününa küna -kay guaj'enk o kay gütruj (las capas pintadas)”, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXVII (2003) 41-73, Buenos Aires.

trata de pictografías elaboradas con tintes minerales y sangre de animales en tonos rojo, ocre, negro, verde y amarillo.

Los diseños naturalistas son aquellos de mayor antigüedad y los abstractos resultan más recientes. Los motivos de manos se suponen vinculados a ritos de iniciación o rituales de transición; los negativos de manos inscriptos en círculos se atribuyen a hechiceros o personas de poder (Figura 6). Las escenas de guanacos preñados se asocian conceptualmente a la fertilidad, en tanto que las escenas de caza podrían haber sido de intención pedagógica¹⁹. Un motivo geométrico de difícil interpretación –podría tratarse de una vulva femenina– ha sido caracterizado como “gualicho”, término tehuelche vinculado a la brujería. En tanto que la representación zoomorfa del lagarto o “matuasto” se relaciona con una creencia popular que sostiene que mirar fijo al animal puede causar impotencia en los hombres.



Figura 6- Cueva de las Manos en Río Pinturas.

¹⁹ SCHOBINGER Juan – GRADIN Carlos, *Cazadores de la Patagonia y Agricultores Andinos. Arte rupestre de la Argentina*. Colección Las Huellas del Hombre, Encuentro, Madrid 1985.

Antiguamente, los Tehuelches recorrían la meseta patagónica siguiendo las manadas de guanacos que cazaban para su subsistencia. Aprovechaban la protección natural contra el viento que brindaban los cañadones de los ríos, al momento de elegir el emplazamiento de sus asentamientos y tolderías. Raramente penetraban en los valles nevados de la cordillera andina, a efectos de aprovisionarse de materias primas líticas. Un caso excepcional es el del oasis andino-patagónico de Los Antiguos, en la provincia de Santa Cruz, conocido en lengua tehuelche como I-Keu-Khon o “Lugar de los Ancianos”. Era elegido como residencia invernal por los Tehuelches entrados en años, quienes sabían aprovechar su microclima, inusualmente templado.

Las agujas graníticas de las Torres del Paine, el macizo de Chaltén y el cerro Torre, eran temidas como residencia de un espíritu maligno al que los Aonikenk llamaban “Agchen”. A dicha deidad del fuego, de aspecto terrorífico, atribuían los Tehuelches los incendios forestales, los truenos y las ocasionales cenizas emitidas por los volcanes activos²⁰. Agchén moraba en ventisqueros, lagunas o glaciares y causaba mal tiempo y desprendimientos de hielo al ser molestado por incursiones humanas. Es por ello que el macizo del Paine, el cerro Torre y el monte Fitz Roy o Chaltén eran concebidos por los Tehuelches como montañas temibles, en su carácter de moradas del furibundo Agchen. Según el explorador Viedma, tanto la aguja del cerro Torre como el abrupto macizo granítico del Fitz Roy eran ambos llamados Chaltén por los Tehuelches –lo cual quería decir “terror”–.

²⁰ ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 127.

El cerro Torre (3128 m) se caracteriza por su espigada aguja de granito gris y el distintivo hongo de nieve que corona su cima (Figura 7). A sus pies se encuentra una laguna glaciar homónima, la cual conserva témpanos de hielo hasta bien entrada la estación de verano, en razón de los fríos vientos del oeste que atraviesan el valle. Los Tehuelches creían que estos fuertes vientos patagónicos se originaban en una “boca” que el mismo cerro tenía: mientras más se acercara un ser humano a la fuente,



Figura 7- Cerro Torre.

más fuerte soplarían los vientos²¹. La experiencia en el terreno demuestra que la creencia folclórica pone en palabras la vívida sensación de “luchar contra el viento” que los escaladores y senderistas enfrentan al momento de realizar la marcha de acercamiento a la base del cerro Torre.

El cerro Fitz Roy o Chaltén (3405 m) constituye la culminación de un abrupto macizo de granito rosado, de majestuosa apariencia (Figura 8). Ofrece en una de sus caras una de las más extensas paredes verticales de roca en todo el

²¹ ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 128.

mundo, la cual fue ascendida por primera vez por el escalador francés Lionel Terray. A los pies del pico Chaltén se encuentra la espectacular Laguna de los Tres, con sus aguas color turquesa y su fondo de limo glaciar congelado, ubicada aproximadamente a 1700 metros sobre el nivel del mar y a unos 1200 metros sobre el nivel del Río de las Vueltas. Existen diversas acepciones acerca del nombre del macizo, como “azulado”, “aserrado”, “montaña que humea” y “terror”.



Figura 8- Monte Chaltén y Laguna de los Tres.

Según el naturalista argentino Clemente Onelli, el ruido de las avalanchas era interpretado como el rugido de un espíritu del mal que residía en la cima del Chaltén. Además de su papel como morada de Agchen, el aspecto terrorífico de esta montaña se vinculaba con la práctica de la hechicería. El poder maléfico del monte podía ser canalizado ritualmente, por ejemplo, al colocar

cabello en el interior de una piedra agujereada hasta ocasionar la muerte por accidente o por consunción de la víctima²².

El cerro Chaltén es también aludido en la mitología Tehuelche dedicada al héroe cultural Elal²³. Una leyenda Aonikenk relata que Elal fue dejado en la cumbre del macizo tras haber sido transportado por un cisne. Elal permaneció tres días en la abrupta cima, para luego descender y enseñar las artes de supervivencia a los Tehuelches. Otra leyenda Tehuelche sostiene que el cóndor andino perdió las plumas de su cabeza tras haberse negado inicialmente a facilitar a Elal algunas plumas de sus alas, para adornar las flechas. Tras haber flechado al cóndor y sustraído las plumas de su cabeza, Elal finalmente autorizó a la criatura a regresar a la cumbre del cerro sagrado²⁴.

Los cuernos y torres del macizo del Paine se yerguen rodeados de la belleza de lagos y lagunas de distintas tonalidades, destacándose el turquesa de las aguas del lago Pehoe o “Escondido” (Figura 9). El nombre Paine significa “celeste” y alude a la apariencia de



Figura 9- Cuernos del Paine y Lago Pehoe.

²² ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 127.

²³ BÓRMIDA Marcelo –SIFFREDI Alejandra, “Mitología de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA XII* (1-2) (1969-70) 199-245, Buenos Aires; SIFFREDI Alejandra, “Hierofanías y Concepciones Mítico Religiosas de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA XII* (1-2) (1969-1970), 247-271, Buenos Aires.

²⁴ ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 131.

los montes vistos desde la distancia²⁵. Atraídos por las manadas de guanacos que aún hoy día pastan a sus pies, los antiguos cazadores Tehuelches supieron dejar, en cuevas y aleros en las inmediaciones del macizo del Paine, testimonios pictográficos cuya antigüedad se remonta 3000 años antes del presente. Sin embargo, es probable que el terror que las agujas rocosas inspiraban haya disuadido a los Tehuelches de aventurarse hasta la base misma de las torres de granito; actividad que hoy en día realizan ávidamente los senderistas y escaladores (Figura 10).



Figura 10- La autora en las Torres del Paine.

Finalmente, cabe señalar que para los Mapuches que incursionaron en el extremo meridional de Patagonia, los picos rocosos como Chaltén y las torres del Paine eran concebidos como guerreros ancestrales convertidos en piedra o *huiitralcun*.

²⁵ BERNBAUM Edwin, *Sacred Mountains of the World*, Sierra Club Books, San Francisco 1990.

El monte Paine en particular era el alma petrificada del guerrero Huincaman, y el pico Chaltén, la de Painemal Hueitra, según una peculiar versión del famoso mito mapuche del cerro Tren-Tren²⁶.

Consideraciones y conclusiones

Distintos grupos originarios poblaron tradicionalmente el extremo austral del continente americano. En la isla de Tierra del Fuego, canoeros y cazadores se diferenciaban tanto en sus estrategias de subsistencia como en la apreciación del paisaje montañoso circundante, reflejada y recreada en la mitología y el ritual.

Los canoeros Yamana pasaban la mayor parte de sus vidas en el mar, prácticamente sin oportunidad de acceso físico al paisaje de montaña. Los Andes fueguinos eran para ellos un objeto de contemplación distante, acerca del cual se llegaba a poseer escaso conocimiento empírico. Construida principalmente en torno a la fauna marina, la mitología Yamana dedicaba escasa atención al tema de las montañas fueguinas, a las que se poblaba de espíritus forestales que resultaban responsables de los incendios y del mal tiempo. Por otra parte, las montañas aparecen aludidas más explícitamente en los relatos que abordan un mítico diluvio, pudiendo tratarse de un préstamo intercultural tomado de otros grupos patagónicos, siendo que el tema de la montaña como lugar de salvación frente a las inundaciones aparece frecuentemente mencionado en la mitología de los Mapuches²⁷. En efecto, en las comunidades mapuches costeras y lacustres son frecuentes

²⁶ ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988, 127-128.

²⁷ FERNÁNDEZ Cesar (ed.), *Cuentan los Mapuches*, Ediciones Nuevo Siglo, Buenos Aires 1999.

los relatos acerca de la lucha entre las serpientes Cai Cai y Tren Tren, tendientes a explicar los esporádicos *tsunamis* en la costa pacífica y la sacralidad de ciertas montañas, concebidas como lugares de salvación frente a dichas catástrofes.

Los truenos y los incendios forestales, sumados a los desprendimientos de hielo y las ventiscas, eran atribuidos por los canoeros Alacaluf a *Muono*, un espíritu de la montaña y los glaciares delineado con mayor claridad en la región de los fiordos australes de Chile. Sucede que, a diferencia de los Yamana, los Alacaluf tenían la posibilidad de observar desde sus canoas los imponentes glaciares que descienden directamente al mar (los cuales no se aprecian en los canales fueguinos del lado argentino). De allí se desprende la mayor importancia otorgada al espíritu de la naturaleza que regía los desprendimientos de hielo y demás fenómenos telúricos y atmosféricos.

Los cazadores Onas se desplazaban a pie por el paisaje montañoso del interior de la Isla Grande de Tierra del Fuego, siguiendo a las manadas de guanacos que proveían a su subsistencia. Adquirían de ese modo un conocimiento más íntimo de la montaña, la cual pasaba a cumplir un papel simbólico y ritual más destacado que entre los canoeros fueguinos. Si bien los picos de la Cordillera de Darwin no eran ascendidos ritualmente, sí eran venerados e invocados por los Selk'nam como “montañas de poder”, capaces de nutrir a los hechiceros *Kon* de poder espiritual y artes mágicas. Los bosques en las laderas de las montañas eran lugares de iniciación a la vida adulta para los jóvenes Onas durante las ceremonias *Kloketen*, además de estar habitadas por espíritus de gigantes vestidos con cortezas de árboles, inclinados a raptar mujeres y devorar niños. Las montañas más aisladas, consideradas sagradas, eran capaces de causar mal tiempo como castigo a la irreverencia humana.

La mitología Selk'nam sostiene que en tiempos antiguos se convertían en montañas los ancianos que ya no querían seguir durmiendo el sueño mágico capaz de rejuvenecerlos.

Si los Onas exaltaban el aspecto atrayente de los montes de Tierra del Fuego como proveedores de poder espiritual, los Tehuelches o Aonikenk enfatizaban la faz más temible de las imponentes torres de granito patagónicas, a las que concebían y nombraban como “montañas de terror”. El análisis del arte rupestre en territorio Tehuelche pone de manifiesto el acentuado temor a las prácticas de hechicería, manifiesto en torno al concepto de “gualicho”. Las leyendas revelan la conexión simbólica y ritual existente entre el espíritu temible que mora en los picos graníticos y la posibilidad de utilizar su poder para la hechicería. La creencia en las montañas patagónicas como moradas de Agchen, sumada a la apariencia sobrecogedora y a la climatología extrema de las Torres del Paine, el cerro Torre y el macizo de Chaltén, resultan en una apreciación del espacio montañoso como terrorífico (y en una consecuente estrategia de minimización o evitación del acceso al mismo). Los Tehuelches meridionales alternaban la utilización de los cañadones fluviales como refugios y la caza del guanaco en espacios abiertos, (mediante el uso de boleadoras y eventualmente del caballo), minimizándose la necesidad de incursionar en los dominios de las “montañas del terror”, a los cuales se accedía casi exclusivamente para la obtención de materias líticas (Figura 11).

Por último, cabe mencionar la mirada que las montañas australes recibieron por parte de los Mapuches. Estos grupos de pastores y agricultores oriundos de la región de la Araucanía (en la Patagonia septentrional) llegaron a dominar la estepa

patagónica subyugando por la fuerza a los Tehuelches originarios. Los Mapuches o Araucanos respondían a un acentuado perfil militar, centrando su organización social en torno a la figura de jefes guerreros. De allí la tendencia a identificar los picos rocosos de las montañas más emblemáticas con las almas petrificadas de guerreros ancestrales.



Figura 11- Laguna patagónica con témpanos de hielo

Bibliografía

BERNBAUM Edwin, *Sacred Mountains of the World*, Sierra Club Books, San Francisco 1990.

BÓRMIDA Marcelo – SIFFREDI Alejandra, “Mitología de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA* XII (1-2) (1969-70) 199-245, Buenos Aires.

BÓRMIDA Marcelo – CASAMIQUELA Rodolfo, “Etnografía Gününa-Këna: testimonio del último de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA* IX (1-2) (1958-1959) 153-19, Buenos Aires.

CAVIGLIA Sergio, “El arte de las mujeres aónik’enk y gününa küna -kay guaj’enk o kay gütrruj (las capas pintadas)”, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVII* (2003) 41-73, Buenos Aires.

CERUTI María Constanza, *Simbolismo y Leyenda en torno a las montañas sagradas de Patagonia*. Ponencia presentada en un Simposio sobre Montañas Sagradas en Mesoamérica y los Andes, en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Viena, 2012.

CHAPMAN Anne, *Drama and Power in a Hunting Society: The Selknam of Tierra del Fuego*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

ECHEVARRIA Evelio, *Leyendas de los Andes de Chile*, Edición del autor, Santiago de Chile 1988.

ETCHEGOIMBERRY Delia, *La mujer y lo sagrado en Tierra del Fuego: mito y logos*, Chilavert Artes Gráficas, Buenos Aires 2007.

FERNÁNDEZ Cesar (ed.), *Cuentan los Mapuches*, Ediciones Nuevo Siglo, Buenos Aires 1999.

GUSINDE Martín, *Los Indios de Tierra del Fuego*, Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires 1989. (Publicado originalmente por la editorial de la revista *Anthropos*).

ORQUERA Luis Abel, *Lancha Packewaia: arqueología de los canales Fueguinos*, Huemul, Buenos Aires 1977.

ORQUERA Luis Abel – PIANA Ernesto, *La vida material y social de los Yamana*, EUDEBA, Buenos Aires 1999.

PESSAGNO ESPORA Mario, *Los Fueguinos*, Serie A sobre Cultura Náutica General N° 2, Departamento de Estudios Históricos Navales, Buenos Aires 1971.

SCHOBINGER Juan – GRADIN Carlos, *Cazadores de la Patagonia y Agricultores Andinos. Arte rupestre de la Argentina*. Colección Las Huellas del Hombre, Encuentro, Madrid 1985.

SIFFREDI Alejandra, “Hierofanías y Concepciones Mítico Religiosas de los Tehuelches Meridionales”, en *RUNA* XII (1-2) (1969-1970), 247-271, Buenos Aires.

*Memento vivere et mori*¹

*Luis Ignacio Ponce de León*²

Resumen

No hay tiempo más propicio para reflexionar sobre la vida y el sufrimiento que los tiempos de conflictos y crisis que se derivan de circunstancias adversas, sean estas naturales o provocadas por el hombre. Tomando como fuente esclarecedora del misterio de la Vida a la fenomenología radical de Michel Henry, se propone una reflexión sobre el sufrimiento y la vida. En todo tiempo, más allá de las circunstancias aciagas o no que experimenta la humanidad, es preciso recordar el desafío de vivir y la necesidad de morir. Sometidos, pues, por los afanes de la vida y los temores de la muerte, los hombres pierden la visión beatífica de la verdadera Vida que sólo la Fe puede proporcionarles. Quien sufre, sufre por el olvido de la Vida que lo abraza sin saberlo.

Palabras claves:

Archi-revelación – Dios Des-enaltecido – Vida Absoluta – Vida Ordinaria – Olvido – Manifestación Derivada – Manifestación Originaria

¹ Expresión latina que se traduce como: “Recuerda vivir y morir”. Se usa como título de este artículo para subrayar la indisoluble relación entre dos misterios experimentados en la cotidianeidad de cada ser humano: la vida y la muerte; en un mundo en que conscientemente se ralentiza el efímero carácter temporal de la vida como recurso engañoso para olvidar la muerte.

² Luis Ignacio Ponce de León (Sucre, 1958) estudió ingeniería química en la Universidad de Concepción, Chile, y trabajó muchos años en el mundo de la tecnología. Se graduó el año 2012 con una licenciatura en filosofía en la Universidad Católica de Bolivia. Docente de antropología filosófica, filosofía de la naturaleza e historia de la filosofía moderna en la Facultad de Teología “San Pablo” de la misma universidad. Ha publicado una decena de artículos en las revistas universitarias de su “*alma mater*”. E-mail: poncedeleon777@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5833-7368>.

Abstract

There isn't a more favorable time to reflect about life and suffering than times of conflict and crisis which derive from adverse circumstances, whether natural or provoked by human agency. This article proposes a reflection about suffering and life, taking the radical phenomenology of Michel Henry as a source that clarifies the mystery of Life. In every time, beyond tragic circumstances that humanity may or may not experience, it is essential to remember the challenge to live and the need to die. Subdued by life's cares and fears of death, people lose sight of the beatific vision of true Life which only Faith can give them. Those who suffer, suffer for forgetting the Life that embraces them, without them knowing it.

Key words

Original revelation – God Un-exalted – Absolute Life – Ordinary Life
– Forgetting – Derived Manifestation – Original Manifestation

Introducción

La fenomenología radical y material de Michel Henry (1922-2002)³ procura identificar la raíz misma del fenómeno, la fuente oculta de su manifestación o de aquello que lo hace patente. Además de la preocupación filosófica por la fuente radical del fenómeno, Henry intenta descubrir la “materia” de la que está compuesta la manifestación fenoménica y que es condición de posibilidad del fenómeno mismo. Su fenomenología propone un “giro teológico” y plantea directamente un cambio, o inversión clara y directa, de la fenomenología histórica de Husserl. Se concibe tal propuesta como uno de los sólidos antecedentes de la fenomenología de lo inaparente⁴. Desde esta disciplina se busca ampliar el campo de exploración de los modos de aparecer hasta los límites epistémicos y además “a señalar lo que ha quedado latente en la fenomenología misma”⁵.

Henry propone su propia relectura fenomenológica⁶. A partir de Kant, lo que aparece se describió desde su posibilidad de ser pensado. Husserl se aproxima al fenómeno en términos

³ Michel Henry fue un prolífico autor francés nacido en Vietnam, profesor de filosofía de la Universidad Paul Valéry de Montpellier. También fue profesor invitado en la *École Normal Supérieure* y la Sorbona de París, así como en otras prestigiosas universidades en Lovaina, Washington, Seattle y Tokio. Se lo conoce además como lúcido investigador y notable novelista. Cf. M. HENRY, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018.

Su tesis filosófica principal consiste en pensar al sujeto como auto-afectación, cuyo modo de manifestarse es el sentimiento: esencia y ser último de toda realidad.

⁴ Cf. H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente*, Tesis doctoral, Repositorio de la UBA/CONICET, Buenos Aires 2016, 19 y ss. También Inverso apunta a la Fenomenología del don de Marion como otro valioso antecedente por su “giro onto-teológico” y su propuesta de aplicación de un contra-método fenomenológico.

⁵ H. INVERSO, *Fenomenología de lo inaparente*, 9.

⁶ Con cierta simpleza se puede afirmarse que fenomenología sin más es pensamiento acerca de lo que aparece. Sin embargo en el fenómeno no puede disociarse el hecho de que algo aparezca, por una parte, y el contenido de esa aparición por otra.

de intencionalidad, es decir, haciendo de la conciencia una mediadora entre sujeto y fenómeno. Heidegger temporaliza esta mediación en vista a que el dato se hace posible por la mediación del tiempo. En ambos casos el dato fenoménico puede ser pensado desde la alteridad de la conciencia y del tiempo. Evidentemente, conciencia y tiempo no son las únicas mediaciones entre el fenómeno y el sujeto. También el cuerpo, el mundo e inclusive hasta la más recóndita profundidad del silencio pueden mediar.

Desde Parménides la filosofía occidental asume que el pensar y el ser son lo mismo. Pero Henry asume esto como un prejuicio filosófico y sostiene que no hay coincidencia perfecta entre pensar y ser. ¿Cómo ocurre lo que aparece? Según Henry hay dos modos de manifestación: originaria y derivada. En cuanto a la manifestación originaria, Henry supone la aparición de algo desde la impresión. El horizonte de manifestación se abre inmediatamente “como el espacio de *interioridad* en lo que se auto-afecta lo que aparece”⁷. Entonces el horizonte de manifestación no es otra cosa que el campo abierto de la realidad. La manifestación originaria es una manifestación interior y su esencia es la Vida en su mismidad pura y plena. Esta Vida es precisamente la materia inicial del fenómeno originario. La manifestación originaria precede secuencialmente a la manifestación derivada. Esta manifestación derivada se refiere a una manifestación exterior; cuya esencia “es la intencionalidad de la conciencia (Husserl) o la temporalidad originaria (Heidegger)”⁸. La esencia de la manifestación originaria es, para Henry, la Vida.

⁷ S. CAZZANELLI, “Presentación”, en M. HENRY, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Encuentro, Madrid 2013, 12.

⁸ S. CAZZANELLI, “Presentación”, 12.

Si todo dato es una afección de la Vida, entonces sus atributos se revelan divinos: atemporales, permanentes, sin espacio (es decir, pura interioridad), en suma, absolutos. Atributos de amor, verdad, bondad y belleza unívocos y plenos que conducen a la ataraxia mística, a la felicidad experimentada por Job en su morada interior.

La Vida, con mayúscula, bien merece muchas reflexiones durante la vida ordinaria. En ésta intención reflexiva se procederá con la relectura de dos conferencias realizadas por Michel Henry. En primer lugar se trata de *La Teodicea en la perspectiva de una fenomenología radical* (1988) y, en segundo lugar, *El encaminamiento hacia la cuestión de Dios: prueba del ser o prueba de la vida* (1990).

1. El mal: ese algo inexplicable

Todo esfuerzo para explicar el sufrimiento es absurdo desde la reflexión sobre la justicia de Dios. ¿Por qué Dios permite el mal? Quienes han intentado responder esta pregunta se han visto en la tentación de compatibilizar el bien divino –que es el Bien en sí mismo– con el mal. Leibniz, en su *Teodicea*, coloca al bien y al mal en las antípodas del ser y del no-ser, del todo y de la nada, respectivamente. Si pensamos al mal como inevitable y necesario estaríamos legitimando paradójicamente la bondad del mal, al menos en su sentido pedagógico: como lección aprendida para la criatura sufriente o como signo –evidente en su obviedad– del plan de Dios para con su criatura⁹.

⁹ La digresión que hace Leibniz del poder de Dios sobre el mal implica el criterio de la razonable voluntad divina: En cuanto a los males, Leibniz opina que Dios “puede quitarlos, pero que no lo quiere absolutamente, y con razón; porque al mismo tiempo quitaría los bienes, y quitaría más bien que mal”. G. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígame, Salamanca 2013, 408.

Henry intenta develar el misterio de la justicia de Dios desde lo que él llama su fenomenología radical. Su hipótesis principal ubica al mal, esto es, al sufrimiento, fuera del mundo. Desde la perspectiva de este filósofo el sufrimiento no está en el mundo porque su lugar de origen no es el mundo. Pensar lo contrario es desnaturalizar al sufrimiento y llegar al absurdo de pensar que el sufrimiento es parte de la estructura ontológica del mundo¹⁰.

El mundo es un escenario de representaciones objetuales para el sujeto expectante que está frente a él. Berkeley diría *percepi est*¹¹. El mundo es, porque lo percibo tanto por las sensaciones como por las ideas de sus representaciones y pareceres. La totalidad de las cosas existentes que conforman el mundo nos remite a ese conjunto de representaciones. Henry piensa al mundo como una totalidad ontológica de cosas existentes que nos remiten a sus modos de aparecer y de parecer. Henry está consciente de la contingencia de las cosas y sus representaciones en el horizonte de exterioridad llamado mundo. Y claro está que lo manifiestamente contingente es manifiestamente derivado. La lógica del mundo se ha alimentado sistemáticamente de las manifestaciones derivadas.

Henry apunta también al mundo de las manifestaciones no derivadas u originarias donde la necesidad, y no la contingencia, campea. El filósofo señala al mundo de la Vida como su horizonte de interioridad. Sin embargo se apresura a aclarar que no son

¹⁰ Cf. M. HENRY, *La fenomenología radical*, 19.

¹¹ George Berkeley, en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, pone en duda a “la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación a su ser percibido –y luego agrega–, eso parece completamente ininteligible. Su *esse* es *percipi* (su ser es percibido), y no es posible que tenga existencia alguna fuera de la mente o seres pensantes que las perciban”. Cita obtenida de C. FERNÁNDEZ, *Los filósofos modernos: selección de textos* (I), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1976, 361.

dos mundos distintos –interior y exterior–, pues el mundo es de una sola pieza. La existencia de cada cosa contingente se piensa como un nudo necesario en la serie de causalidades. Sin esta racionalidad y causalidad relacional no es posible un universo ontológicamente coherente.

Las cosas del mundo son contingentes y esta contingencia es la clave maestra de su propia posibilidad. Henry intuye que más allá de este conjunto de cosas azarosamente contingentes y posibles hay un horizonte que lo desborda.

Porque en este espacio de luz que se abre sin cesar frente a nosotros como mundo, siempre hay sitio, en efecto, para otra cosa que lo que en él aparece actualmente. En el mundo, cada cosa es sin razón, no por lo que es en su particularidad y en su especificidad, sino porque está en el mundo. El principio de razón es la palabra del mundo. Este exige que se conteste a la pregunta por qué, pregunta que, desde que se formula, carece de respuesta¹².

La filosofía ha desplazado en muchas ocasiones su foco de atención desde la realidad de lo contingente a la realidad de lo causal originario. Este cambio de atención –que es también un desplazamiento del objeto de conciencia– se produce desde el mundo hacia Dios. El medio ontológico y fenomenológico de la exterioridad se sustituye por “otro dominio de ser y aparecer donde lo que es –en este caso el mal, el sufrimiento– ya no sería arrojado como un fenómeno contingente en el horizonte de la pregunta sin respuesta del porqué, sino que se develaría así mismo en esta interioridad donde no hay nada más que el

¹² M. HENRY, *La fenomenología radical*, 22.

sí”¹³. Un sí interior que hace impensable concebir un Dios de espaldas al mundo, sin ningún vínculo amoroso con él.

Una y otra vez habrá que preguntarse y preguntar, con temblor y temor, a este Dios-Vida, Dios-Ser, Dios-Fuerza que lleva en sí mismo la razón de su existencia: ¿Por qué hay mal o sufrimiento en el mundo? Henry responde que “puesto que cada mundo posible es una serie o una totalidad de cosas con-necesarias, la mejor de estas series es aquella elegida por Dios, en su bondad de elegir la mejor. Si ninguna hubiera sido la mejor, Dios no habría elegido ninguna”¹⁴. Entonces el filósofo ha de percatarse de una inadecuación del sufrimiento en el mundo. En el mundo que es el horizonte de las manifestaciones externas –o un algo que procesualmente patentiza la exterioridad– no sucede el sufrimiento.

En la exterioridad todo es ajeno y extraño a sí. En la exterioridad nada ni nadie expresa intimidad y cercanía. La exterioridad es el vacío de sentirse en sí y de sentir la vacuidad del otro y de lo otro. También cartesianamente ha de afirmarse que en el mundo la sensibilidad no es un objeto de inventario. No hay certidumbre rotunda de colores, olores, sabores, sonidos y texturas. La sensación es posible sólo en el hecho de que se prueba interiormente, casi como una vivencia solitaria en su singularidad. También todas las experiencias sentidas como, por ejemplo, el gozo y el placer, la tristeza y la alegría, son proyecciones noemáticas “de lo que ya se encuentra edificado interiormente como sensación”¹⁵.

¹³ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 23.

¹⁴ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 24-25.

¹⁵ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 26.

La sensación se hace fenómeno fuera de la externalidad mundana “en y por su afectividad”¹⁶. La sensación es solamente posible en el contexto de los afectantes y de los afectados. Entonces la afectividad es esencia original y constitutiva de todo fenómeno universal, de efecto no solamente grato o ingrato para el afectado sino además de aquel fenómeno que le sea indiferente e indigno de ser tomado en cuenta, al menos en la circunstancia de su concreta parusía.

Henry piensa en la realidad, que se supone verdadera, de cada mundo posible –al modo de Leibniz– como una afección patética, como una esencia irradiante de *pathos* (asombro). También ha de afirmar, con certidumbre y convencimiento, que este *pathos* es en sí mismo la realidad última del mundo; como si *la cosa en sí* kantiana pudiera reducirse al *asombro* surgido de la desnudez del misterio que escondía la misma cosa. Así es la afectividad esencial y patética en la que está inmerso el mundo mismo. Por éste mismo estar esencial y patético, Henry dirá: “No es el sufrimiento el que está en el mundo, sino el mundo el que está en el sufrimiento”¹⁷.

2. El olvido de la Vida

Es pertinente preguntarse sobre la relación entre el sufrimiento y la vida; y si esta relación es contingente o necesaria. Henry responde esta cuestión a partir de la caracterización del sufrimiento como la fuente de deseos, autonomías y frustraciones individuales.

En el sufrimiento [se ha] observado el nacimiento de un querer, el de liberarse de sí, y al mismo tiempo la impotencia

¹⁶ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 26.

¹⁷ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 27.

de este querer. Semejante impotencia está inscrita en el ser mismo del sufrimiento en la medida en que, en su inmanencia radical a sí mismo, se adhiere a sí sin nunca poder tomar ninguna distancia frente a sí. El querer liberarse de sí propio del sufrimiento nos remite precisamente a esta impotencia de liberarse¹⁸.

La impotencia es el efecto natural de un sufrimiento que encadena y de un querer liberarse que fracasa. Pero, además, en la impotencia el sufrimiento se confirma como un dato verificable. La experiencia del sufrimiento conduce al propio sufrir; por lo tanto, él es su propia vía. ¿En qué consiste esta vía? La vía consiste en el “Sufrir del sufrimiento”¹⁹, en aquello por lo que todo fenómeno se concretiza. De ningún modo la vía del sufrimiento ha de confundirse con lo que aparece, es decir, con el fenómeno

Entonces desde este Sufrir originario ha de mirarse la Vida. El sufrimiento no acontece por un golpe de mala suerte sino porque el sufrimiento mismo es una posibilidad de la Vida. Las características del querer liberarse y la impotencia de no poder hacerlo no sólo son del sufrimiento sino también de la Vida.

La Vida es la subjetividad absoluta, el probarse a sí mismo inmediatamente y sin distancia, en y por el *pathos*. Hay que entender entonces la subjetividad en un sentido nuevo, el de una subjetividad que ya no está reducida a la relación con el mundo. La Vida encuentra su esencia en la inmanencia radical de la subjetividad absoluta, según el sentido nuevo que le asignamos. Es el sentirse a sí mismo en cuanto sufrirse a sí mismo, es precisamente este sufrir original el que hace la

¹⁸ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 28.

¹⁹ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 28.

Vida. La vida no es algo que es, sino su incansable venida a sí misma. [...] Así el sufrimiento es una vía y un camino: la vía de la venida de la vida a sí misma, el camino que conduce al Ser como el propio llegar del Ser a sí mismo, en la plenitud de sí. Según las palabras de Nietzsche, el sufrimiento es la Madre del Ser²⁰.

Henry reflexiona también sobre la extraña temporalidad de la vida ordinaria, como un pasar irremediable de “la presencia muerta al no-presente”²¹. Pero se enfoca, además, en la temporalidad inmanente de la Vida que es subjetividad absoluta. Y así la vida ordinaria adviene y viene a sí en esta temporalidad de la Vida absoluta para discurrir desde el Sufrimiento a la alegría, para fundirse con la Vida que es la “alegría de vivir y así el Bien supremo”²².

Años más tarde, Henry se refiere al olvido de esta subjetividad absoluta que es la Vida, cuya fenomenología está también sumida en el olvido²³. El olvido de la Vida se entiende de dos maneras:

(1). Olvido que no se piensa y que, en definitiva, no es otra cosa que un modo de pensar. No pensar en el olvido es un ejercicio laxo del pensamiento. Este no pensar es subsanable, es decir, efímero o pasajero. “No es el pensamiento quien nos da acceso a la vida, es la vida quien permite al pensamiento acceder a sí, experimentarse a sí mismo y en suma, ser en cada caso lo que es”²⁴.

²⁰ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 29-31.

²¹ M. HENRY, *La fenomenología radical*, 31.

²² M. HENRY, *La fenomenología radical*, 31.

²³ Cf. M. HENRY, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 2001.

²⁴ M. HENRY, *Encarnación*, 120.

(2). Olvido en el que la Vida permanece frente a sí, cara a cara consigo mismo. La Vida olvidada no se difumina en el olvido, su permanencia es perfecta y eterna. El olvido de la Vida es definitivo.

3. Ser pensado o vida revelada

La segunda conferencia de Henry –*Encaminamiento hacia la cuestión de Dios: prueba del ser o prueba de la vida*– es una reflexión crítica sobre la distinción entre el pensar y el sentir a Dios. Con este propósito, Henry acude al *Proslogion* de san Anselmo y a los sermones del maestro Eckhart.

La obsesión de san Anselmo consiste en su preguntarse por el modo de acceder a Dios; a este mismo Dios a quién el santo le dice: “Ciertamente habitas en la luz inaccesible”²⁵. A partir de esta certidumbre se presenta el grave obstáculo de la inaccesibilidad de lo que quiere conocerse. San Anselmo reconoce la incapacidad de la mente para concebir algo mayor que Dios, cuya plena existencia no es un simple y limitado contenido de la conciencia humana sino una realidad que excede a toda comprensión.

Por su parte Henry considera absurdo el esfuerzo de intentar la validación de un Existente del que no puede concebirse nada mayor.

Ya que se trata de la existencia de Dios que fundamenta toda existencia, que es la irrupción y la emanación primera, el Comienzo absoluto, lo que mora en sí desde el principio –ya que no hay ninguna otra morada, ninguno otro ser y ninguna

²⁵ ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion: sobre la verdad*, Folio, Barcelona 2002, 53. Texto registrado en el capítulo I de la cita: “Exhortación de la mente a la contemplación de Dios”.

otra existencia, de forma que todo lo que existe mora en él y sólo en él posee el ser—²⁶.

Existir es ser-visto en la luz del intelecto, pero ¿hasta qué punto la existencia del ser-visto es una existencia real? Pareciera, en muchísimos casos, que la existencia real se esconde de la luz de la inteligencia. Henry dirá que la existencia tanto divina como humana se esconde “de la fenomenalidad que encuentra en la exterioridad su efectividad fenomenológica”²⁷. Desde esta perspectiva, la exterioridad oscurece la verdadera existencia. La luz de la inteligencia, precedida por las sensaciones, es entonces la vía más expedita para alcanzar la exterioridad fenoménica. Pero esta luz intelectual muestra en la exterioridad, antípoda del mundo interior, todo lo que al observador se presenta como vacuidad ontológica, como vacío de ipseidad. Pero, por lo pronto, ciertamente, sólo la luz intelectual, que muestra, es vacía de contenido interior. Su función consiste en mostrar lo otro, en hacer que las cosas sean vistas. Su función no es mostrarse a sí misma porque nada tiene para exponer de sí. La inteligencia es un instrumento al servicio del misterio.

Luego Henry sugiere una existencia distinta a la que se da *in intellectu*, por la develación de la luz intelectual: Es la existencia de Dios, la existencia de la ipseidad absoluta, la única existencia que es verdaderamente verdadera²⁸. De tanto pensar la existencia real, el ser humano ha convertido su propia vida en una “irrealidad noemática”²⁹.

²⁶ M. HENRY, *Encarnación*, 37.

²⁷ M. HENRY, *Encarnación*, 39.

²⁸ Para defender el pleonismo “verdaderamente verdadero” me remito a la noción de verdad real de Zubiri: “La realidad funda la verdad. [...] La realidad, pues, es lo que da verdad, y a este ‘dar verdad’ es a lo que ha llamado ‘verdadar’ (sic)”. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 2006, 231.

²⁹ M. HENRY, *Encarnación*, 40.

En el sermón XIII donde Eckhart reflexiona a partir de la visión apocalíptica de un corderito de pie, pueden encontrarse intuiciones filosófica-teológicas de este Dios que permanece y se asienta en su ipseidad:

Él se halla por encima de todas las cosas y nada lo toca en ninguna parte. Cualquier criatura está buscando siempre fuera de sí, en las otras, aquello que ella no tiene: Dios no procede así. Dios no busca nada fuera de Él. Todo aquello que tienen todas las criaturas, lo tiene Él dentro de sí. Él es suelo [y] el anillo [=vínculo] de todas las criaturas. Bien es cierto que una es anterior a otra o por lo menos que una nace de la otra. Sin embargo, ésta no le entrega su [propio] ser: retiene algo de lo suyo. [Mas] Dios es una simple “permanencia”, un “asentamiento” en sí mismo³⁰.

No es posible una existencia *in intellectu* de Dios porque ésta se limita a una simple representación que necesariamente tiene que derivarse de una presentación originaria. Y esta presentación originaria de Dios no tiene nada que ver con el entendimiento o la percepción. Henry apunta así al paralogismo de san Anselmo. La existencia *in intellectu* de Dios o del ego sólo es posible bajo una donación distinta a la donación intelectual. Dios es mucho más que un contenido del intelecto, es una ipseidad a la que se puede acceder humanamente cuando Él se muestra en y por su revelación³¹. Con estas intuiciones, Henry pone en cuestión el deísmo filosófico de muchos siglos.

Cuando la teología se pregunta por el cómo de la revelación de Dios, por el cómo de su donación, utiliza como principal recurso reflexivo a la fenomenología. Henry reconoce que san Anselmo

³⁰ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, Las Cuarenta, Buenos Aires 2013, 374.

³¹ Cf. M. HENRY, *Encarnación*, 41.

utiliza a la luz como la “materialidad fenomenológica”³², instrumento del acceso a Dios. Materialidad que se constituye en el aparecer del aparecer divino, a diferencia de la “subjetividad fenomenológica”³³ que es el acceso mismo. Entonces la luz de Anselmo es la fenomenalidad que devela el fenómeno de Dios.

En el sermón XIV, Eckhart nos habla del Dios des-enaltecido como la clave del acceso humano a Él. Este des-enaltecimiento no tiene que interpretarse como un rebajar o disminuir a Dios; al contrario, es un reducir la distancia que la humanidad tiene respecto a Él. El des-enaltecimiento de Dios en el interior de cada hombre es un gesto de exquisita cercanía. El Dios des-enaltecido es el mismo Dios victorioso de la cruz. Dios se des-enaltece en el interior del hombre, se hace llaga abierta en el alma humana, para que quien lo reconozca se enaltezca. No hay mayor alegría porque quien está enaltecido desde dentro de sí ha sido redimido. Eckhart se refiere a esta cercanía interior que acontece en el tú de cada prójimo y que es posible para quien busca refugio adentro de sí:

Lo que estaba arriba, se convirtió en interno. Tú has de interiorizarte [y eso] por ti mismo en ti mismo para que Él more dentro de ti. No [ha de ser] que tomemos algo de aquello que está por encima de nosotros, debemos tomarlo en nuestro fuero íntimo y debemos tomarlo de nosotros en nosotros³⁴.

Henry se siente más afín a Eckhart que a San Anselmo. Hay que poner al alma en busca de Dios y no al intelecto, porque Dios es la esencia de todas las vidas. Pues la esencia del alma,

³² M. HENRY, *Encarnación*, 42.

³³ M. HENRY, *Encarnación*, 42.

³⁴ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 381.

que es también la esencia de la vida, es la esencia de Dios. El maestro Eckhart entiende la identidad entre alma y Dios como resultado de la acción operante de Él. Dios está escondido “en el fondo del alma, allí donde el fondo de Dios y el fondo del alma son un solo fondo”³⁵.

La vida ha de entenderse como el lugar preciado donde se encuentran el alma y Dios. La vida se da en la intimidad de este encuentro, donde no hay margen para la exterioridad. El sí de cada uno y el Sí de Dios son y tienen solamente morada interior. Su estar en el Afuera es un absurdo. La vida no se prueba en los juicios que la relacionan con algo exterior. La vida se prueba en la impresión, en el sentimiento, en el espanto, en la angustia, en el deseo. Este probarse de la vida no es contenido de experiencia; la vida se prueba en la afectividad trascendental, en “el Cómo originario de toda manifestación, la materialidad fenomenológica de su fenomenalidad pura. La esencia de la Vida es probarse a sí misma de esta forma, en una inmediatez patética, que es la única que hace posible algo como una prueba de sí en este sentido originario.”³⁶ Esta es la clave del planteamiento de Henry: la vida se prueba en sentido originario de la afectividad trascendental.

Eckhart se pregunta en el sermón VI: “¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Entonces, si mi vida es el ser de Dios, el ser de Dios ha de ser mío y la esencia primigenia de Dios mi esencia primigenia, ni más ni menos.”³⁷ Este fuertísimo vínculo ontológico entre el ser de Dios y el ser del hombre supera la relación filial para alcanzar, en Cristo, una identidad que sólo

³⁵ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 389.

³⁶ M. HENRY, *Encarnación*, 46.

³⁷ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 315.

es posible concebir a partir de la acción donante de Dios, quien engendra a su Hijo como Él mismo. Eckhart describe así la propia relación filial del hombre que es él con Dios:

El Padre engendra a su Hijo en la eternidad como igual a sí mismo. [...] Me engendra a mí como su hijo y como el mismo Hijo. Digo más todavía: Me engendra no sólo como su hijo; me engendra a mí como [si yo fuera] Él, y así como [si fuera] yo, y a mí como su ser y su naturaleza. En el manantial más íntimo broto yo del Espíritu Santo; allí hay una sola vida y un solo ser y una sola obra. Todo cuanto obra Dios es uno; por eso me engendra como hijo suyo sin ninguna diferencia³⁸.

Dios se dona a sí mismo, y al donarse se dona todo entero sin retaceos de ninguna naturaleza porque el “don total de sí de aquel que es todo, es la Bondad suprema”³⁹. La relación filial de Dios con todos los hombres es la misma porque el origen es Uno y el Mismo.

Eckhart sugiere identidades de origen en la relación filial de los hombres con Dios y Henry se adhiere a esta identidad filial como una revelación de lo primigenio. Éste último descarta la tesis de identidad entre la luz de la esencia de Dios –metáfora óptica de San Anselmo– y el entendimiento humano, porque tal tesis conduce a una aporía: no se puede pensar lo que ontológicamente supera al hombre. Dios se visibiliza, según Henry, por la Archi-revelación, y no por el entendimiento. La Vida de Dios y la vida del hombre conforman los dos elementos principales de esta Archi-revelación a la que se accede desde

³⁸ J. ECKHART, *Tratados y sermones*, 316.

³⁹ M. HENRY, *Encarnación*, 47.

el interior del alma. Y finalmente el fenomenólogo de la Vida concluye:

Toda filosofía que desconozca el Cómo y la materialidad fenomenológica de esta Archi-revelación, es decir casi toda la filosofía occidental, está condenada al ateísmo o, en el mejor de los casos, a especular indefinidamente, acerca de la idea de Dios, de la que, sin embargo, no comprende ni la procedencia, ni la verdadera naturaleza, ni la simple posibilidad⁴⁰.

La revelación es la ventana de Dios porque a través de ella Él se patentiza hasta la accesibilidad. Esto es la revelación: manifestación y apertura misericordiosa de Dios. Por la revelación, Dios devela el misterio de su Rostro. Levinas llamó al rostro en general: “visitación y trascendencia”⁴¹; lugar de encuentro que es andadura del caminante y certidumbre del ser de Dios. Henry toma partido por este mismo Dios que es Camino, Verdad y Vida para superar la aporía de Aquel que no puede pensarse⁴².

4. Los ecos de un maestro místico

En su crítica radical del mundo sensible, a tiempo de desarrollar su fenomenología de la carne, Henry escribió que la vida ordinaria ya no se pertenece, habiendo perdido su autonomía, no tiene “en sí su fundamento, sus razones, sus leyes. Sus leyes son la de una realidad ajena, ciega, que no siente nada y no se siente a sí misma”⁴³

⁴⁰ M. HENRY, *Encarnación*, 48-49.

⁴¹ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2009, 82

⁴² M. HENRY, *Encarnación*, 51.

⁴³ M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018, 127

Henry recuerda los siguientes versos de Angelus Silesius: “la rosa es sin porqué, /florece porque florece, /no se preocupa de ella misma, ni desea ser vista”. Versos que parecen tener su inspiración en el instinto místico de Eckhart, porque finalmente la vida es sin “por-qué” y, en consecuencia, es buena⁴⁴.

La vida es sin “por-qué” significa que no pide a nada ni a nadie, a ningún saber *ek-stático* (ajeno y extraño), a ningún pensamiento intencional en busca de un sentido cualquiera y a ninguna ciencia. La vida es cuando se experimenta a sí misma, no es sólo *lo que* experimenta, sino el *hecho* de experimentarse a sí misma. La felicidad de esta experiencia, que es el goce de sí, le dice a la vida que es buena⁴⁵.

La tradición popular hizo del *memento vivere* (acuérdate de vivir) su mensaje vital transmitido de generación en generación. Frente a la certidumbre de una vida más allá de la muerte, los cristianos –y también los platónicos– hacen énfasis en el *memento mori* (acuérdate de morir)⁴⁶. No se observan dos antípodas en los dos “*mementos*”, pues la prudencia en el arte de vivir privilegia el *memento mori et vivere* (acuérdate de vivir y de morir).

Conclusiones

En todo tiempo: ¿Acaso la Vida no es el Dios que se abaja? ¿Acaso la Vida no es el Dios que se des-enaltece? Eckhart descubre que el ser de Dios es la Vida y su vida, y esto es sólo posible con un Dios des-enaltecido por voluntad propia.

⁴⁴ Cf. M. HENRY, *Encarnación*, 282.

⁴⁵ M. HENRY, *Encarnación*, 281.

⁴⁶ Cf. F. JULLIEN, *Filosofía del vivir*, Octaedro, Barcelona 2012, 153-154.

La Jerusalén Celeste no se conquista a fuerza de violencia física o espiritual inmediateista y obsesiva, hay que dejar que la Vida haga su trabajo. Tampoco la conquista de la Jerusalén Celeste es fruto de la indiferencia, la desidia y el olvido, hay que recordar a la Vida y entablar un diálogo de amor con Dios.

Si la vida ordinaria no se pertenece a sí misma, tampoco es pertenencia de quien la vive. La incapacidad de percibir la infinita donación del Dios des-enaltecido impide descubrir la verdadera pertenencia humana al Ser y, también, la amenaza de perderse. El infierno no es otra cosa que vivir en el vacío y morir en el absurdo absoluto de no-ser para siempre, teniendo además conciencia de ésta tragedia. Nada se puede perder cuando se vive con el alma llena de estas certidumbres y en sintonía armoniosa con ellas.

Precisamente el “sin-porqué” de la vida se sostiene en la Vida.

Bibliografía

ECKHART Johannes, *Tratados y sermones*, Las Cuarenta, Buenos Aires 2013.

FERNÁNDEZ Clemente, *Los filósofos modernos: selección de textos (I)*, BAC, Madrid 1976.

HENRY Michel, *Yo soy la verdad*, Sígueme, Salamanca 2001.

HENRY Michel, *La fenomenología radical, la cuestión de Dios y el problema del mal*, Encuentro, Madrid 2013.

HENRY Michel, *Encarnación: una filosofía de la carne*, Sígueme, Salamanca 2018.

INVERSO Hernán, *Fenomenología de lo inaparente*, Tesis doctoral, Repositorio de la UBA/CONICET, Buenos Aires 2016.

JULLIEN François, *Filosofía del vivir*, Octaedro, Barcelona 2012.

LEIBNIZ Gottfried, *Ensayos de Teodicea: sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen animal*, Sígueme, Salamanca 2013.

LEVINAS Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México 2009.

ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion: sobre la verdad*, Folio, Barcelona 2002.

ZUBIRI Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 2006.

Evaluadores de textos

Dra. Claudia Forgione	Universidad del Salvador, Argentina
Dra. Bernardeth Caero	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dra. Sonia Vargas	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dr. Walter Viviani	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dr. Roberto Tomichá	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dra. Eileen FitzGerald	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dra. Erika Aldunate	Seminario San Jerónimo, La Paz / Universidad Católica Boliviana
Lic. Gregoria Mamani	Facultad de Teología "San Pablo", Universidad Católica Boliviana
Dr. Edwin Claros	Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana
Dr. Luis Alberto Vaca	Facultad de Teología "San Pablo", Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana
Lic. Valeria Rodríguez	Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana

La presente edición se terminó
de imprimir el mes de diciembre de 2021
en Talleres Gráficos "KIPUS"
c. Hamiraya 127 • Telf./Fax.: 591- 4 - 4582716 / 4237448



yachay