

“Dios no hace acepción de personas” (Hc 10.34). Análisis del discurso de Pedro en casa de Cornelio en perspectiva del diálogo interreligioso

ROBERTO CAICEDO¹

Resumen

En el presente artículo, se parte de la premisa de que, en los textos bíblicos, incluyendo los textos narrativos, se construye un discurso dentro de condiciones propias de las comunidades que lo construyen, y por lo tanto el acercamiento a dichos discursos puede hacer uso de los diversos acercamientos y estudios del discurso que se han venido desarrollando en el campo de las ciencias humanas, incluyendo aquellas que se encargan del lenguaje. Especialmente, en este artículo, hacemos un acercamiento básico al aporte del Análisis Crítico del Discurso (ACD) como un aporte específico al estudio de los discursos y en este caso aplicándolo al estudio del discurso en la casa de Cornelio en Hechos 10.28-43. Antes de entrar propiamente al análisis del discurso, hacemos uso del acercamiento semiótico estructural, especialmente del cuadrado semiótico, como un punto de partida. Para

1 Dr. Roberto Caicedo Narváez, Cali, +573103280270, rocainar@hotmail.com, UNI-BAUTISTA, Profesor a tiempo completo de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional. Magister en Teología y Doctorado en Ciencias Sociales, la obra más recientemente publicada: “La memoria colectiva en la constitución de las víctimas como sujeto social en Colombia”.



ubicar el discurso en su contexto se plantean algunos elementos centrales del fenómeno religioso en el contexto del Imperio Romano de primer siglo y algunas pautas útiles para ubicar y analizar el discurso de Pedro. Finalmente se proponen algunas pistas, a partir del análisis del discurso en casa de Cornelio, para el diálogo interreligioso y la búsqueda de una praxis ecuménica en nuestro contexto.

Palabras Claves: análisis crítico del discurso, discurso de Pedro, diálogo interreligioso, ecumenismo.

Abstract

In this article, we start from the premise that in biblical texts, including narrative texts, a discourse is constructed within the conditions of the communities that construct it, and therefore the approach to these discourses can make use of the various approaches and studies of discourse that have been developed in the field of human sciences, including those that are in charge of language. Especially, in this article, we make a basic approach to the contribution of Critical Discourse Analysis (CDA) as a specific contribution to the study of speeches and in this case applying it to the study of the speech in the house of Cornelius in Acts 10.28-43. Before entering discourse analysis itself, we make use of the structural semiotic approach, especially the semiotic square, as a starting point. To place the speech in its context, some central elements of the religious phenomenon in the context of the First Century Roman and some useful guidelines for locating and analyzing Peter's speech are proposed. Finally, some clues are proposed, based on the analysis of the speech at Cornelius' house, for interreligious dialogue and the search for an ecumenical praxis in our context.

Keywords: critical discourse analysis, Peter's speech, interreligious dialogue, ecumenism.

Introducción

En los procesos de la redacción de los textos bíblicos, como de un texto hoy, se perfila la construcción de un discurso, individual como comunitario, dentro de unas condiciones reales de vida que enfrentan



los (as) artífice de una tradición plasmada en el texto. Los elementos usados en dicha construcción son una parte de un discurso más amplio con el cual se identifica una comunidad que no se agota en los textos producidos, ya que éstos son punto de llegada y de partida para las diferentes formas en que la comunidad se puede relacionar con su contexto social, así como en la forma como se define a sí misma frente a otros y otras.

En el presente artículo se busca aplicar el análisis semiótico estructural, específicamente del cuadrado semiótico, y de aportes del análisis del discurso al texto de Hecho 10.28-43, el cual relata el discurso del Apóstol Pedro en casa de Cornelio. Esta perícopa forma parte del llamado “ciclo de Pedro” (Hc 9.32-11.18) que se compone de dos breves relatos, la curación de Eneas y la resurrección de Tabita (Hc 9.32-43) y luego la estancia de Pedro en casa de Cornelio, un centurión² de la “compañía Itálica”.

Análisis del discurso y el análisis del texto.

En primer término, planteamos, que en la medida en que un discurso es “un flujo de texto o de habla que transcurre en el tiempo (y espacio) ... En los textos concretos se entretajan los **distintos discursos** (*diskursives Gewimmel*) y sólo un análisis explícito del discurso puede desentrañar este caos” (Fairclough y Wodak, 2005, p. 379). Es decir, un discurso expresa una perspectiva de la realidad, no todas, así como la realidad da lugar a diferentes discursos. Así, entonces, podemos acercarnos a los textos a través del análisis del discurso, y específicamente de un Análisis Crítico del Discurso (ACD). Este análisis crítico asume que “el discurso no sólo está determinado por las instituciones y las estructuras sociales, sino que es parte constitutiva de ella. Es decir, que el discurso construye lo social” (Iñiguez, 2006, p. 101). Los estudios del discurso inicialmente asumieron una perspectiva estructuralista y formal, pero luego las “estructuras discursivas” comienzan a ser estudiadas “más sistemáticamente en sus

2 “*kentyrion, κεντυριον* oficial del ejército romano al mando de cien hombres (Cf. Hch. 21:32; 22:26) ... además de Cornelio, se menciona otros dos centuriones que manifestaron su fe: uno en Capernaúm (Mt. 8:5-13; Lc. 7:2-6), y otro al pie de la cruz (Mt. 27:54; Lc. 23:47)” (Roper, 2013, pp. 439-440)



contextos sociales, históricos y culturales” Dijk, 2012, p. 28. A partir de allí surge un acercamiento o enfoque “crítico”, el ACD.

Entonces, el ACD permite dar cuenta de la relación de los elementos fundamentales del texto con el contexto en el cual se produce o que refleja como parte de su realidad: Especialmente hacemos el énfasis en el uso de las relaciones de poder y autoridad y la confrontación o asimilación de estas con su contexto. A decir de Fairclough y Wodak (2005):

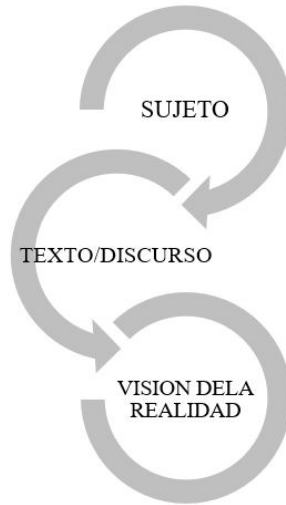
El ACD subraya el carácter fundamentalmente lingüístico y discursivo de las relaciones sociales de poder, ..., carácter que proviene en parte de **cómo se ejercen y se negocian las relaciones de poder** en el interior del discurso. Pero también debemos ocuparnos de **los aspectos discursivos de la lucha por el poder y de la transformación de las relaciones de poder**. En este sentido, es provechoso considerar el “poder en el discurso” y el “poder sobre el discurso” en términos dinámicos. (pp. 388-390 (resaltado nuestro))

Para Van Dijk (1999): “Una noción central en la mayor parte del trabajo crítico sobre el discurso es la del poder, y más concretamente el poder social de grupos o instituciones. Resumiendo, un complejo análisis filosófico y social, definiremos el poder social en términos de control” (p.26). Ya se planteó que “el discurso no sólo está determinado por las instituciones y la estructura sociales, sino que es parte constitutiva de ella. Es decir, **“que el discurso construye lo social”** (Iñiguez, 2006, p. 101 (resaltado nuestro)). Según lo planteado el discurso es una mediación entre la realidad y el sujeto inmerso en la misma, lo que se puede sintetizar así:

Gráfico 1. Discurso-Sujeto-Visión de la Realidad.

Ver gráfico en la siguiente página.





Fuente: elaboración propia.

Por su parte Jäger (2003), agrega un elemento más a este análisis, que tiene que ver con el uso de los símbolos colectivos, propios del sujeto, individual o colectivo:

Un importante medio de vincular recíprocamente los discursos es el simbolismo colectivo. Los símbolos colectivos son «**estereotipos culturales** (frecuentemente llamados *topoi*), que se transmiten y se utilizan de forma colectiva». En el cúmulo de símbolos colectivos que todos los miembros de una sociedad conocen, se halla disponible un repertorio de imágenes con el que visualizamos una completa representación de la realidad societal y del paisaje político de la sociedad, repertorio mediante el cual podemos interpretar estas imágenes y gracias al cual recibimos interpretaciones. (p. 65, (resaltado nuestro))

En general, planteamos que los discursos producidos en el contexto de una determinada situación, en tiempo y espacio, y asumidos por una determinada comunidad, o varias, van constituyendo un entretejido, un texto, que refleja una visión de la realidad y para ello se apoya en ciertos símbolos colectivos en imágenes y expresiones, con los cuales se identifican los sujetos, “el que habla”, “del que se habla” y



“al cual se habla”. Estos elementos simbólicos, que pueden ser de diferentes tipos³, juegan el papel de entretejer y vincular los diferentes aspectos del discurso, a través del tiempo y el espacio, y por lo tanto, son un elemento importante en el análisis de la realidad detrás del texto. Así, por ejemplo, Sergio Rossell (2021), en su estudio del Apocalipsis, plantea estos tres elementos: (el autor) “desarrolla su estrategia de forma magistral a través de una estrategia de re-conceptualización de tres elementos: 1) el espacio, 2) el tiempo y 3) lo simbólico” (p. 137) como parte de su análisis de un discurso alternativo y marginal de las comunidades en torno al texto apocalíptico.

De acuerdo a lo planteado, nos centraremos, en este trabajo sobre el discurso de Pedro en casa de Cornelio, en los “símbolos colectivos” que lo constituyen, a partir del análisis del discurso como propuesta metodológica. La cual implica, por lo menos los siguientes pasos y preguntas a realizar en el texto:

- ¿Cómo se ejercen y se negocian **las relaciones de poder** en el interior del discurso?
- ¿Cuáles son **los aspectos discursivos de la lucha por el poder y de la transformación de las relaciones de poder** reflejados en el texto y su contexto?
- ¿Cuáles son los símbolos colectivos, **estereotipos culturales (topoi)**, que se transmiten y se utilizan en el texto y como transmiten una concepción de la realidad detrás del texto?
- ¿Cómo identificamos **el poder “en” el discurso y el poder “sobre” el discurso**?

Pero para hacer nuestro acercamiento al discurso de Pedro debemos ubicarlo, en la medida de lo posible, en el contexto del Imperio Romano, para luego plantear un acercamiento desde el análisis semiótico estructural. En el análisis semiótico de los textos se trabaja un componente narrativo, un componente descriptivo y el cuadrado semiótico, así:

“Se busca un binomio que sintetice todas las relaciones y oposiciones encontradas en el análisis, p. e. abierto versus cerrado, fijo ver-

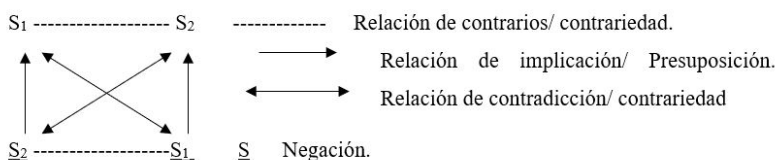
3 “los “símbolos colectivos” (topoi)... desempeñan importantes funciones cohesivas en el texto... Jáger concentra su microanálisis del texto en los símbolos colectivos, las metáforas y las estructuras agentivas” (Fairclough & Wodak, 2005, p. 380).



sus móvil, aceptación versus rechazo, seguridad versus inconstancia, etc. Este binomio oposicional se proyecta sobre el llamado cuadrado semiótico, que es un esquema cuadrado con sus cuatro ángulos. Los términos del binomio oposicional se colocan en los dos ángulos superiores; en los inferiores van las respectivas negaciones. Así se obtiene la estructura elemental del significado. El cuadrado clasifica todos los valores y relaciones del texto” (Kruger, Croatto y Míguez, 1996, p. 280).

Entonces, la lógica narrativa y discursiva del texto se puede reducir a una oposición fundamental descrita en el cuadrado semiótico, de la siguiente manera.

Figura 1. Cuadrado Semiótico. Adaptado.



Fuente: (Grupo de Entrevernes, 1982, p. 164)

Por su parte, el análisis del discurso⁴ nos permite dar cuenta de la relación de los elementos fundamentales del texto con su contexto y que refleja como parte de su visión de la realidad. Especialmente hacemos el énfasis en el uso de las relaciones de poder y autoridad y la confrontación o asimilación de estas, conforme a lo expuesto.

Algunos elementos del contexto: La religión en el Imperio Romano.

Para los Romanos, ya insertos en la consolidación de un Imperio y bajo la influencia de César Augusto⁵, el culto a Roma y a su Emperador tenían tanto implicaciones religiosas como políticas. En el siguiente decreto, probablemente del 9 a.c. en las ciudades griegas del Asia, se puede mostrar su influencia en las provincias bajo su reinado:

4 Un discurso expresa una perspectiva de la realidad, no todas, así como la realidad da lugar a diferentes discursos.

5 “Augusto concretamente fue durante su vida objeto de muchos cultos y homenajes religiosos, que él siempre estimuló con habilidad para consolidar así al mismo tiempo el imperio y el nuevo régimen” (Comby y Lémonon, 1986, p. 17)



Puesto que la providencia que fija divinamente el orden de nuestras vidas ha creado con celo y magnificencia el más perfecto bien de nuestra existencia, al suscitar a Augusto y al colmarlo de dones excelentes para el servicio de la humanidad, concediéndonos a nosotros y a nuestros descendientes la gracia de **un salvador** que acabó con la guerra y organizó la paz; y puesto que César (Augusto) con su aparición superó las esperanzas de todos cuantos habían anticipado el retorno de la prosperidad, ..., y puesto que el aniversario del dios marca para el mundo el comienzo de **buenas nuevas** (*euangelia*) gracias a su venida, ..., sugiriendo en honor de Augusto algo que hasta ahora no conocíamos los griegos, a saber comenzar el calendario con el **nacimiento del dios**» (Citado en Comby y Lémonon, 1986, p. 18 (resaltado nuestro))

En el texto anterior se puede ya notar el uso de términos que van a ser familiares en los textos pertenecientes a la tradición cristiana. Por ejemplo, Augusto se le reconoce como Salvador (*soter*) y su reconocimiento como una buena nueva (*euangelia*). Tal pretensión de fidelidad y adoración al Emperador y lo que representa no acabó, ni agotó, el deseo de buscar en otras expresiones religiosas y culticas experiencias significativas en el ámbito de la espiritualidad humana, tanto individual como colectiva, y tal vez más colectiva que individual. La pluralidad de ofertas religiosas y su flexibilidad, permitía que se mezclaran las costumbres religiosas domésticas con las públicas.

La “religión doméstica” se desarrollaba en el ámbito de la casa (*οικος*) su finalidad principal “era realizar los ritos que garantizaban la seguridad y la continuidad del grupo familiar. (Por otro lado, estaba) la “religión cívica, que incluía los cultos tradicionales a los dioses de la ciudad y de la nación para garantizar su seguridad y su prosperidad (Guijarro, 2017, p. 313). Entre estas dos opciones, funcionales a la estructura imperial como a las diferentes tradiciones locales, se podían encontrar expresiones mixtas y variadas, entre lo doméstico y lo público, catalogadas como “prácticas mágicas o mistericas”. En esta categoría bien podrían haber algunas de las prácticas y religiones orientales, donde el papel de las emociones y experiencias de éxtasis serían más frecuentes y visibles, así por ejemplo describe el poeta Lucrecio (1961) el cortejo alrededor de la diosa Cibele: “los tensos

tímpanos retumban a la percusión de las palmas, en torno suenan los cóncavos címbalos, amenazan los cuernos con su rauco canto, mientras la hueca flauta espolea las mentes con el ritmo frigio; los Galos blanden espadas ante sí, emblemas de su violento delirio, para infundir en las almas ingratas y en los impíos pechos del vulgo un sagrado terror ante el poder de la diosa” (p. 201)⁶.

Las religiones místicas involucraban, principalmente, a partir de ritos de iniciación a sus adeptos. No se puede hablar propiamente de una “conversión” sino de una iniciación, la cual no implicaba dejar de lado otras creencias siempre y cuando se cumpliera con los ritos prescritos en cada una de ellas. Así, lo comenta Bardy (1961): “los misterios, como tampoco los sacrificios o los demás actos de los cultos paganos no se hallan destinados a renovar los espíritus y los corazones. Los iniciados no son convertidos” (p. 36). En ese mismo sentido el culto al Emperador no implicaba la renuncia a otras creencias y fidelidades, siempre y cuando se garantizara la fidelidad al Cesar y al Imperio. La fidelidad⁷, implicaba una observancia a los ritos de purificación o pureza exterior, “para acercarse a lo sagrado, hay que ponerse en estado de pureza física; a quien no se halla puro, dice Platón, no se le permite tocar lo que es puro” (citado en Bardy, 1961, p. 40).

La forma tradicional de tratar con el tema de la “impureza”, en el contexto de Jesús y las comunidades de creyentes posteriores a su predicación, está sustentada en la “práctica sacrificial”. El sacrificio ha sido un tema recurrente e importante en las religiones, por el carácter sustitutivo de la víctima, o de lo que se ofrece, que sustituye a quien ofrenda ante los dioses y le purifica, conjurando así toda forma de impureza. Pero, además, el sacrificio busca canalizar el “deseo mimético”⁸ de la violencia hacia un sujeto u objeto *sagrado*, como

6 Poema escrito a mediados del siglo I. En el texto se encuentra en el libro segundo, # 618-624.

7 El término griego πιστις puede significar tanto fe como fidelidad (Gingrich, 1969, p. 173)

8 Aquí nos apoyamos principalmente en el aporte de René Girard (1923-2015) quien plantea que los seres humanos “estamos expuestos a un contagio violento que desemboca, frecuentemente, en ciclos de venganza, en violencias en cadena evidentemente semejantes porque todas se imitan. Es por eso que digo: lo verdadero secreto del conflicto y de la violencia es la imitación deseante, el deseo mimético y las rivalidades feroces que el engendra” (Girard, 2011, p. 40) (Traducción nuestra)



víctima sustituta de una violencia propia de la sociedad. Es decir, la violencia que inicialmente estaba dirigida al otro, al rival, al enemigo, al diferente, ahora se manifiesta en un sustituto, que “engaña”, según Girard, a la violencia social, o por lo menos busca calmarla, a través de un mecanismo religioso. Entonces, el uso de la violencia social es velado en los discursos y ritos religiosos, por lo menos desde una perspectiva, esencialmente la hegemónica. Incluso, a veces, parece correcto, en el acto litúrgico y religioso, usar la crueldad o la violencia en el sacrificio a los dioses. Esta es la razón por la que el holocausto y la ofrenda sacrificada, han gozado de amplia aceptación cultural y justificación mítica, velando así el uso agresivo del poder en nombre de lo divino.

Así, el sacrificio cumpliría una función social importante en las sociedades antiguas, pues, permitiría que se “aplacaran” las contiendas y enojos, los deseos mimetizados, además de tratar con la situación de “impureza”, de diferenciación, para quien lo necesita y realiza. Por un lado, el sistema sacrificial religioso, en el contexto del imperio romano, serviría para canalizar las inconformidades de los pueblos subyugados y, por el otro, en el contexto de la religión judía, permitiría sobreponerse a las distancias y diferencias sociales entre quienes eran considerados “impuros” y quienes no.

Este punto es relevante en la experiencia de Pedro, previa a la visita a casa de Cornelio, como podemos ver más adelante en la mirada al texto. Por ahora, enfocemos en las implicaciones del sistema sacrificial en el contexto social del Imperio. Entonces, la diferenciación de un ciudadano romano, con quien no lo era, con el “extranjero”⁹, representó una forma de exclusión social, la xenofobia, en general, quien no tuviera la condición de ciudadanía podía estar expuesto a diversas formas de exclusión o vejación, de parte de quien sí lo era.

9 ξένος; extraño, extranjero, opuesto a πολίτης, ciudadano. Otros términos usados son πάροικος, p.e. en Hechos 7.6, 29; 13.17 en relación con la experiencia del pueblo de Israel, y παρεπίδημος, usados en 1 Pedro juntos para referirse a quienes no estaban en condiciones de ciudadanía sino de extranjería, así, “Mientras que *pároikos* designa específicamente al «forastero que reside en un país» (con sus correspondientes derechos y su estatuto civil, aunque sometidos a restricciones), el término *parepidemos*, más raro, se refiere de manera más general al visitante que se halla de paso” (Elliott, 1995, pág. 71). El término *xenos*, en Mateo 25, hace referencia a quienes están en mayor condición de vulnerabilidad y con quienes Jesús se identifica.

En general, “los peregrinos (extranjeros) no tenía derechos políticos; no podrían participar en las asambleas populares, ..., no podía contraer matrimonio..., no podía hacer testamento, ..., no podía ser nombrado heredero de un ciudadano romano, ..., sin embargo, el peregrino gozaba de la protección de los tribunales romanos, ..., y los litigios que entre ellos pudieran surgir, se solucionaban de conformidad con sus propias leyes” (citado en (Elliott, 1995, p. 81)). No se puede generalizar sobre la situación de los no ciudadanos y extranjeros, como de ningún grupo en particular, podía variar dependiendo del lugar, del rango y sobre todo de la capacidad de organización que pudieran tener, o si se estaba en su propia tierra o por fuera de ella, pero siempre estarían en desventaja frente a quien tuviese la ciudadanía romana.

Pero, por otro lado, para tradición judía, el extranjero se convertía en alguien “impuro”, extraño, contaminado, a quien se debía distanciar.

Los sistemas de pureza proporcionan, pues, «mapas» que designan el espacio social y el tiempo donde todo y todos podemos encajar (y estar en consecuencia limpios) o estar de más (se nos considera sucios). El yavismo israelita del tiempo de Jesús tenía muchos mapas de este tipo... de «*otros*», es decir, quién o qué podía manchar por contacto. (Malina y Rohrbaugh, 1996, p. 384)

Los otros incluían a los extranjeros, en la medida en que representaban una “amenaza” para ese sistema de pureza, así como para la identidad judía, la cual se venía viendo amenazada por la mezcla de religiones y creencias, sobre todo en el contexto de la diáspora, pero igualmente con la presencia de romanos, y servidores del imperio, en su propia tierra. Entonces,

La pureza como proceso humano genérico tiene como fin crear sistemas específicos de normas de pureza culturalmente definidas que fijen “un lugar para cada persona y cada cosa, situando a cada persona y cada cosa en su lugar, y excluyendo debidamente las anomalías”. (Neufeld y DeMaris, 2014, p. 301)

Paradójicamente, o tal vez por ese aspecto de la complejidad social y humana, también existía una cierta inclinación a la práctica de

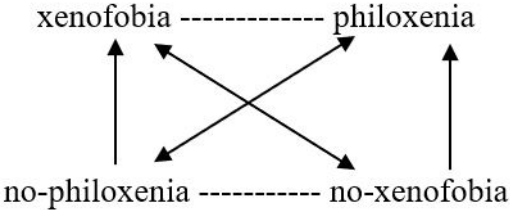


la hospitalidad, tal práctica no era extraña a la tradición judía, pues la habían estimulado desde la antigüedad y no sería extraña para el tiempo de Jesús, podemos verlo expresado muy bien en el sermón de Mateo 25 cuando Jesús se identifica con el extranjero a quien recibieron, como si a él recibieran. Así también, la invitación a la *philoxenia* (*φιλοξενία*) en Hebreos 13.2, como una muestra del amor entre hermanos, como podía incluir a quienes no eran creyentes.

Es dentro de este contexto de exclusión e inclusión en donde nos vemos interpelados por la visita de Pedro, y otros discípulos de Jesús, a casa de un Centurión que representaba al dicho Imperio y su sistema sacrificial en su mejor forma. Pedro veía como “impuro” a tal personaje romano y este, a su vez, le veía como alguien indigno de su visita. Los sistemas de diferenciación y exclusión se ven aquí confrontados.

La mirada en texto de Hechos 10.28-43.

Para el caso de nuestro relato, conforme a lo ya expuesto, podemos proponer el siguiente cuadro semiótico:

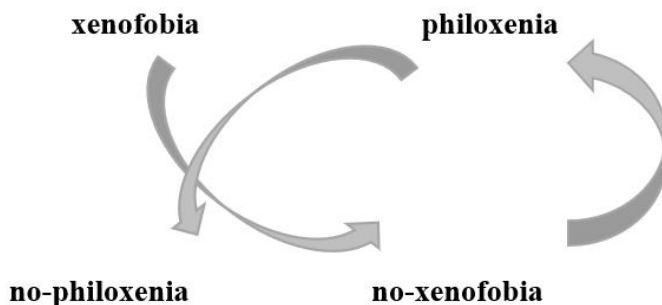


Fuente: Elaboración propia

La narrativa planteada en el texto, y su contexto, parte de una experiencia de xenofobia (Hc 9.19-29) a la filoxenia, pero para ello pasa por la no-xenofobia, que sería el episodio de la visión de Cornelio y la visión de Pedro (Hc 10.1-16), de allí va a la experiencia de la philoxenia, que sería el encuentro en casa de Cornelio (Hc 10.23b-43) y finalmente termina con una experiencia de no-filoxenia, cuando los creyentes de la circuncisión muestran su asombro ante la experiencia neumática de los extranjeros (Hc 10.44-47). El movimiento se nos presenta de la siguiente manera:



Figura 2. Movimiento de la narrativa.



Fuente: elaboración propia.

Detallemos ahora las diferentes partes de la narrativa y el análisis del discurso:

- La experiencia de Saulo en Damasco (9.19-29). El punto central a resaltar de la situación de Saulo (Pablo) en Damasco en relación con la xenofobia lo encontramos en el v. 29. Se trata de judeocristianos de habla griega que se oponían a aceptar a Saulo como discípulo, y querían matarlo o aprenderlo para ponerle a prueba (ἐπιχειρέω), de tal forma que debieron enviarlo a Tarso para evitar la confrontación. Si bien, el texto no ahonda más en el asunto, podemos ver una cierta forma de exclusión, justificada por la conducta anterior de Saulo, de parte de la comunidad judeocristiana de habla griega, ya en Hc 6.1ss se viene hablando de la confrontación entre las diferentes tradiciones judeocristianas, entre los judíos procedentes de la diáspora y los que se conservaban enraizados en Jerusalén. Esta experiencia sirve de telón de fondo para lo que viene, el encuentro de Pedro (judío de habla hebrea) y un militar romano pero considerado justo (εὐσεβής) y temeroso de Dios junto con su casa, si bien no sería ya un prosélito si un “simpatizante” de la religión judía.
- Las visiones de Cornelio y Pedro (10.1-16). El mismo hecho de que Cornelio tenga una visión de un “ángel de Dios” nos muestra su práctica religiosa, así como la instrucción precisa de parte del ángel sobre que debía hacer no nos deja dudas de su condición de creyente en el Dios judío, pero seguramente



marginado como practicante pleno de la religión como tal, es decir, de alguna forma excluido por el sistema religioso, extraño, “impuro”. La visión de Simón (Pedro), por su parte, lo confronta y prepara con esa realidad, de allí la referencia a lo impuro o común (κοινὸν) e inmundo o sucio (ἀκάθαρτον) de lo cual debe matar y comer. Simón debe pasar por una conversión de su sistema de exclusión a través del “sacrificio” de un animal impuro, algo totalmente incongruente con su sistema de fe y religiosidad, ¿estaríamos aquí ante una confrontación del sistema sacrificial judío o mejor, ante su posible superación? Planteamos que sí, pues al negar la pureza del animal a sacrificar, por obra misma de Dios, se desvirtúa su condicionamiento de calidad víctima expiatoria, en otras palabras, se desmonta el principio de diferenciación del cual hemos comentado anteriormente, el principio de una violencia sacrificial, tal como nos lo muestra Girard (2011), se hace inútil e innecesario, “lo que Dios ha purificado, no lo llames impuro” (v. 15), es decir, Dios ya lo ha hecho sin necesidad de recurrir al sacrificio.

- El discurso de Pedro en casa de Cornelio.
- ¿Cómo se ejercen las relaciones de poder en el discurso? En primer lugar, encontramos el ejercicio de un poder “sobrenatural” que ejerce una labor de convencimiento en ambos protagonistas. La manifestación de un “ángel”, el “éxtasis” en el que entra Pedro son expresiones de una religiosidad mística, que necesita una revelación especial de parte de la divinidad y que se hace asequible al ser humano. Ambos, Cornelio y Simón, obedecen a ese poder, que a la vez les empodera. Cornelio se inclina ante Pedro en reconocimiento de su autoridad “espiritual”, religiosa. Cornelio tiene una autoridad política y militar, dada por el Imperio, Pedro una de tipo social y religiosa dada por su religión y ascendencia judía. Pedro le aclara que es “sólo un hombre”, un ser humano como Cornelio (v. 26), pero tiene algo de parte de Dios para Cornelio y su casa, por eso tiene la palabra en la reunión, la cual se fundamenta en la persona y poder de Jesús, de la cual él, y sus acompañantes, son “testigos”, de allí parte su autoridad para hablar y



predicar de la posibilidad de recibir el “perdón de pecados” creyendo en él, por medio de su “nombre”. El poder de Jesús no se presenta como un poder político sino social, pues sanaba y hacía el bien a quienes estaba oprimidos por el “diablo”, que simboliza todo poder opresor. La invitación de Pedro es sellada por una nueva experiencia religiosa, asombrosa para los judíos que acompañaban a Pedro, miraremos esta experiencia más adelante.

¿Cuáles son los principales símbolos colectivos utilizados en el discurso de Pedro?

- Dios como símbolo de aceptación de los que le temen y hacen lo recto en toda nación, es un Dios ahora cercano a quienes estaban lejanos, que ahora limpia lo que estaba sucio e impuro.
- Jesús como símbolo de esa cercanía de Dios a través de su mensaje de PAZ y perdón a todos quienes crean en él, en su “nombre”, que simboliza la autoridad de Jesús.
- El bautismo de Juan y el bautismo en agua, símbolo del llamado al arrepentimiento y ahora de iniciación en la fe en Jesús.
- La unción de Jesús, con el Espíritu Santo, símbolo de su poder.
- El Espíritu y su manifestación, simboliza la aceptación de parte de Dios, a Jesús y a los no judíos, a quienes ahora se manifiesta como don de Dios.
- La resurrección, “Dios le levantó (ηγειρεν)” como experiencia de trascendencia y del poder de Dios sobre otros poderes de muerte.
- Los “testigos” de dicha resurrección ahora comparten su mensaje de perdón y restauración de la vida para *todos* los que crean en su “nombre”

El poder en el discurso y sobre el discurso.

- El poder en el discurso se plantea a partir de dos aspectos complementarios: la experiencia sobrenatural, místi-



ca, religiosa, misteriosa de la manifestación del Espíritu Santo, de las revelaciones de parte de Dios, del éxtasis, que también incluye lo ritual a partir del bautismo. Pero también se da a partir del testimonio, la experiencia de vida de Pedro y los discípulos de Jesús quienes vivieron y compartieron con él, que conocieron su propuesta de sanidad y de acción por el bien, por la vida, por la paz y el bienestar de los oprimidos por el diablo.

- El poder sobre el discurso se manifiesta en la confrontación externa sobre quienes escuchan el discurso, ¿Qué puede pasar si se acepta el ofrecimiento hecho por Pedro por quienes no son judíos? ¿Qué sucede si los judíos aceptan la experiencia de los no judíos con el Espíritu? La cuestión se puede resumir muy bien en la expresión de Pedro: “Dios no hace distinción (προσωπολήπτως) de personas”, la cual se reitera en Rom 2.11; Ef 6.9; San 2.1. Es decir, pareciera una expresión usada en diferentes contextos de las comunidades cristianas, por Pablo y por Santiago, además del texto lucano, en boca de Pedro. En últimas esta característica de Dios, manifestada en Jesús, permitiría un acercamiento a quienes sin ser judíos ponen en práctica sus principios a favor del bien y de la vida, quienes manifiestan solidaridad con los más necesitados y los oprimidos, por el diablo o por el sistema religiosos y político.
- La experiencia neumática y el asombro de los creyentes judíos. La forma como se cierra el discurso es pues importante, pues despejaría toda duda tanto en quienes escuchan como en quienes acompañan a Pedro. Ya mencionamos como podemos relacionar esta experiencia con otras formas de experiencias sobrenaturales, presentes en religiones de tipo misteriosas, que venían del Oriente¹⁰ y que para los Romanos podría causar cierta aversión o atracción, en este caso la experiencia es bien

10 “A estas religiones orientales se les da a menudo el calificativo de «misterios» ... En plural, designa los cultos no públicos en los que se entra mediante una iniciación reservada a unos pocos. El iniciado, purificado a lo largo de varias pruebas, tiene el sentimiento de salvarse en un encuentro personal con la divinidad” (Comby y Lémonon, 1986, p. 21).



recibida, llena las expectativas de un “rito de iniciación”, junto con el bautismo, y busca derrumbar los argumentos de quienes pueden estar escépticos de la aceptación de parte de Dios de quienes no eran judíos, salvando así los obstáculos frente al “extranjero”. La comparación entre la experiencia en casa de Cornelio con la de Pentecostés es evidente, hay una experiencia de glosolalia y se reconoce la grandeza de Dios, en ambos casos.

A manera de conclusión. ¿Cómo podemos ir hoy de la *xenofobia* a la *philoxenia*?

Vivimos aún la relación, en muchos casos, de la *xenofobia* con lo religioso, los sistemas religiosos muchas veces promueven o no son lo suficientemente conscientes de los discursos y prácticas xenofóbicas que profesan a su interior y que muchas veces terminan en acciones violentas o que justifican otras formas de violencias, convirtiendo al “extraño” en un chivo expiatorio, en una víctima o un ser “condenado” de antemano por Dios.

Es necesario, entonces, dar un paso hacia la no-xenofobia revisando nuestros discursos y acciones, revisando nuestra espiritualidad con una perspectiva crítica, ¿Qué elementos en nuestra espiritualidad son xenofóbicos o no permiten el acercamiento a otros (as) con una espiritualidad o religión diferente a la nuestra? No podemos intentar un diálogo interreligioso sin hacer primero esta revisión crítica y sólo después acercarnos al otro (a) para conocer su propia experiencia espiritual.

Pero debemos ser conscientes de las posibles actitudes que pueden surgir, y van a surgir una vez iniciado el diálogo y el encuentro con el otro (a), que manifiestan una *no-philoxenia*, son actitudes de desconfianza, de inseguridad, pero también de inquietudes y preguntas genuinas, que si no se despejan y se trabajan no permiten un avance significativo en el diálogo y en la construcción de una hermandad más allá de nuestras particularidades religiosas y espirituales.

Finalmente, la experiencia de la *philoxenia* se debe dar como una experiencia de reconocimiento mutuo; primeramente, en aquello que nos es común y en segundo término, en lo que nos diferencia. Las



experiencias comunes, en lo que respecta a las vivencias espirituales, a las acciones y a los valores que compartimos pueden tener el peso de comprender las diferencias que en términos de comprensión, dogmática y cosmovisión tenemos.

El principio fundante que nos deja el texto: “Dios no hace aceptación de personas” debe ser entendido en la dimensión más amplia posible cuando nos acercamos al otro (a), cuando emprendemos el diálogo, y nos permite reconocer en el otro (a), aunque nos parezca difícil, la presencia y la acción del DIOS que está a favor de quien hace el bien, que hace lo recto, que promueve la vida y mucho más en contextos de muerte y opresión, son entonces nuestros “hermanos y hermanas”.



Referencias

- Aldave, E. (2021). <Mi Reino no es de este mundo> (Jn 18.36). Marginalidad en el cuarto evangelio. En R. A. (ed.), *De Jerusalén a Roma* (págs. 71-96). Verbo Divino.
- Bardy, G. (1961). *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*. Desclée de Brouwer.
- Comby, J., & Lémonon, J.-P. (1986). *Vida y religiones en el Imperio Romano*. Verbo Divino.
- Dijk, T. V. (1999). El Análisis crítico del Discurso. *Anthropos (186)*, 23-36.
- Dijk, T. V. (2012). *Discurso y Contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Gedi.
- Elliott, J. H. (1995). *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Verbo Divino.
- Erll, A. (2012). *Memoria Colectiva y Culturas del recuerdo. Estudio introductorio*. Uniandes.
- Fairclough, N., & Wodak, R. (2005). Análisis crítico del discurso. En T. v. Dijk, *El Discurso como interacción social (vol 2)*. Gedisa.
- Gingrich, F. W. (1969). *Shorter Lexicon of the greek New Testament*. University of Chicago Press.
- Girard, R. (2011). *Aquele por quem o escândolo vem*. Realizações.
- Grupo de Entrevernes. (1982). *Análisis semiótico de los textos*. Cristiandad.
- Guijarro, S. (2017). Las creencias de los primeros cristianos. En R. A. (ed.), *Así vivían los primeros cristianos* (págs. 311-353). Verbo Divino.
- Iñiguez, L. (2006). *Análisis del Discurso. manual para las ciencias sociales.*: UOC.
- Iñiguez, L. (2006). *Análisis del Discurso. Manual para las Ciencias Sociales*. UOC.



- Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En M. M. Ruth WodaK, *Métodos de Análisis del Discurso* (págs. 61-110). Gedisa.
- Kruger, R., Croatto, S., & Míguez, N. (1996). *Métodos Exegéticos*. EDUCAB.
- Lucrecio. (1961). *De rerum natura*. BOSCH.
- Malina, B. J., & Rohrbaugh, R. (1996). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Estella: Verbo Divino.
- Neufeld, D., & DeMaris, R. E. (2014). *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- Ropero, A. (2013). *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. CLIE.
- Rosell, S. (2021). El Apocalipsis: visión de un mundo nuevo. En R. A. (ed.), *De Jerusalén a Roma* (págs. 125-154). Verbo Divino.

