

## Directivos

Dr. Pablo Moreno Palacios, Phd.  
*Rector*

Mg. Lina Fernanda Montoya Alzate  
*Vicerrectora académica*

Lc. Mónica Fernanda Arce.  
*Directora Bienestar Universitario*

PhD(c). Daniel Andrés Zambrano P.  
*Director Investigaciones*

Dr. Roberto Caicedo N.  
*Director de Postgrados*

Esp. David Rodríguez Sánchez  
*Director Extensión*

Mg. Eneried Arboleda G.  
*Directora de Pregrado*

Esp. Harold Castrillón  
*Director Administrativo*

Esp. Elizabeth Ariza M.  
*Directora Contable y Financiera*

## Consejo de Académico

Dr. Pablo Moreno Palacios, Phd.  
*Rector*

Mg. Lina Fernanda Montoya Alzate  
*Vicerrectora académica*

Mg. Eneried Arboleda G.  
*Directora de Pregrado*

PhD (c) Daniel Andrés Zambrano P.  
*Director de Investigaciones*

Dr. Roberto Caicedo N.  
*Director de Postgrados*

Jorge Enrique González  
*Representante estudiantil*



## Director

PhD(c). Daniel Andrés Zambrano P.

## Comite Editorial

PhD. Pablo Moreno  
PhD (c). Daniel Andrés Zambrano P.  
PhD. Roberto Caicedo  
PhD. Maryouri Mora  
Mg. Javier Barco  
Mg (c). Isdalia OrtegaPhD

## Árbitros en este número

PhD, Carlos Beltrán, Sambao, Centro Cultural Colombo Brasileiro  
PhD, Nicolás Panotto, Universidad Arturo Pratt  
Instituto de Estudios Internacionales  
Mgtr, Yaret Sánchez Barón, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
PhD, Vanessa Jordán Beghelli, Universidad Nacional Autónoma de México  
PhD (c) Ezer Roboam May May, Bethel International Christian Academy  
PhD, Pablo Moreno, Fundación Universitaria Bautista

## Revisión de estilo

PhD (c). Daniel Andrés Zambrano

---

***Kronos Teológico*** es una publicación anual de la UNIBAUTISTA  
Avenida Guadalupe No 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781  
investigaciones@unibautista.edu.co  
www.unibautista.edu.co  
Cali - Colombia

ISSN: 2145-7468

Los autores de los artículos publicados  
en la revista son responsables de los mismos.

Mayor información:  
investigaciones@unibautista.edu.co  
rectoria@unibautista.edu.co

Diagramación e impresión:  
imprelibros@hotmail.com

Cali - Colombia





## Contenido

Dossier: diálogo religioso y ecumenismo .....5

Daniel Andrés Zambrano

### Artículos

*“Dios no hace acepción de personas” (Hc 10.34). Análisis del discurso de Pedro en casa de Cornelio en perspectiva del diálogo interreligioso.....* 13

Roberto Caicedo

*“Salió el sembrador a sembrar” La sinodalidad como salida y camino creativo en la Iglesia Latinoamérica y caribeña ..... 33*

Jhon Fredy Mayor Tamayo

*Génesis de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas: una experiencia ecuménica pionera en el continente (1900-1951).....* 47

Juan Carlos Gaona Poveda

*“Quién esté libre de pecado que arroje la primera piedra...” ... 65*

Isdalia Ortega

*Ecumenical Reflection on the Eucharist as Sacrament of Christian Love: Implications for Church Identity and Vocation ..... 83*

Yohan Álvarez



Artículos varios

*Actitudes de jóvenes cristianos frente a la protesta social del 2021* ..... 97  
Jorge Alexis Madrid Peña

*Historia de una Misionera no Misionera* ..... 127  
Nathalie Muñoz



---

# Dossier

## Diálogo religioso y ecumenismo

DANIEL ANDRÉS ZAMBRANO

*Director de Investigaciones, Unibautista  
Doctorado de Historia de los Andes, FLACSO*

---

La revista *Kronos Teológico* ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali –UNIBAUTISTA-. La revista quiere ser también un medio para visibilizar los esfuerzos, avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en América Latina y el Caribe.

### ¿Por qué *Kronos Teológico*?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar las realidades sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre *Kronos Teológico* refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo



go interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

Kronos Teológico es una revista que no se restringe al ámbito denominacional, ya que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. Teología: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en qué se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. Historia: refiere a las distintas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo, y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. Teología práctica: refiere a la variedad de expresiones de la acción social cristiana e identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico – teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. Biblia: refiere a las escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian lo social.

Kronos Teológico, cuenta con un comité editorial conformado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité editorial, así como otras y otros investigadores, teólogas y teólogos de la región, nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.





La experiencia religiosa sobre el ecumenismo y el diálogo interreligioso ha provocado muchos encuentros y desencuentros a lo largo de la historia religiosa latinoamericana. Desde negar y satanizar la experiencia de diálogo hasta lograr tener acercamientos con aquellos sujetos y agencias que no son ni piensan como “nosotros”.

En la experiencia evangélica latinoamericana, se ha planteado desde sus inicios caminos para reconocer la importancia del “otro” sujeto religioso, con el propósito de construir procesos de transformaciones sociales de acuerdo a los desafíos que la religión afrontaba. Por ese motivo, las primeras agencias protestantes que arribaron a América Latina, procuraron tener articulaciones con sujetos religiosos que pensaban distintos vinculándose alrededor del debate sobre la secularización y el rol de la religión en la sociedad (Zambrano, 2022). Para el caso colombiano, el presbiterianismo y la Unión Misionera fueron representantes de ese diálogo intereclesial que articuló a varias iglesias evangélicas (Chapman, 1915; EME, 1927). Aunque con el catolicismo, la relación tuvo sus desavenencias debido al debate sobre el rol de la institución religiosa en la sociedad (Crivelli, 1929; EC, 1915), existieron momentos que lograron tener una articulación respetuosa sobre el debate mencionado (Allan, 1956).

Este diálogo intereclesial, sin embargo, iba a difuminarse por parte de los grupos evangélicos para finales de la década de 1940, donde existiría una tendencia conservadora que moldearía la práctica eclesial evangélica hasta las generalidades del día de hoy. Así que, esta coyuntura provocó que las iglesias evangélicas pasaran de un diálogo abierto con otras agencias religiosas a cerrar filas alrededor del dogma institucional que cada iglesia profesaba. Esta postura se radicalizaría para la década de 1960 por parte de las influencias de misiones foráneas que, producto de la lucha contra el comunismo, provocó que el diálogo entre agencias eclesiales debía ser, en muchos casos, satanizado y más aún con sectores del catolicismo romano que habían sido influenciados por tendencias de izquierdas (Gaona, 2023). Ciertos grupos, caracterizados por la excomunión, mantuvieron esta tendencia dialogante pero que, al interior de las convenciones denominacionales, no tuvieron mayor incidencia (Moreno, 1997).



Por el lado del catolicismo, el Vaticano II abrió caminos a procesos de diálogo intereclesial e interreligioso que hasta el día de hoy en muchas comunidades eclesiales se mantienen. Si bien, para finales del siglo decimonónico e inicios del siglo xx, la Institución Católica cerraba sus filas a un diálogo abierto con otras agencias, entre ellas, la protestante (Bernardo Arzobispo de Bogotá, 1913), esto cambiaría con el llamado del Concilio Vaticano II, siendo Medellín el primer evento posterior a este concilio que se llevó a cabo en Latinoamérica (Morello, 2007). En este evento se desarrollaron pautas para ampliar un diálogo religioso, eclesial y teológico con otros sectores, pensando en el pobre como sujeto de salvación (Gutiérrez, 1975).

Las críticas que se generarían alrededor de esta tendencia religiosa se sustentaron en que esta tendencia estuvo permeada por las ideas comunistas y socialistas que, para las décadas de 1960 en adelante, la lucha contra el comunismo iba a tener una impronta esencial en la sociedad latinoamericana (Barrera, 2022; Silva, 2009). Claro está que no todas las órdenes religiosas se afiliaron a esta tendencia dialogante y en muchos casos, de justicia social, pero que generarían un debate al interior del catolicismo, evidenciando al igual que en los grupos evangélicos, la pluralidad y las luchas internas que se construyeron iban a provocar encuentros y desencuentros alrededor del diálogo ecuménico, interreligioso e intereclesial.

Si bien, sólo hemos presentado un fragmento sobre los debates que se generaron en el seno de la religión cristiana latinoamericana, no negamos que ese mismo debate se ha generado, con sus matices y particularidades, en las demás religiones que han llegado a América Latina. Sin embargo, el debate con sus encuentros y disonancias, nos trae al presente la misma pregunta del antaño ¿por qué es necesario el diálogo ecuménico de la religión? Las respuestas pueden ser variadas, pero buscamos en el presente número de *Kronos Teológico*, mostrar la importancia de un diálogo ecuménico de la religión. Más allá de definir qué es ecumenismo o el diálogo interreligioso, buscamos que los lectores y las lectoras, se sumerjan en la propuesta que cada artículo proporciona, analizando los posibles caminos que nos den la respuesta a la razón de un diálogo ecuménico al interior de lo que conocemos como religión y su aporte a la sociedad y, de esta manera, entender la pluralidad de posturas teológicas que provoca esta pregunta.

El presente dossier nace de una iniciativa del congreso “*Dialogo interreligioso y ecuménico*” organizado por *Teored*, que se celebró el 3 y 4 de noviembre del 2023 en la ciudad de Cali, siendo la Fundación Universitaria Bautista la principal sede que acogió a este evento. Participaron un total de veinticinco ponencias y el presente número es una muestra de las principales discusiones que se generaron al interior del congreso. A continuación, presentaremos los adelantos de los contenidos que cada artículo exponen.

El profesor Roberto Caicedo PhD, docente de la Fundación Universitaria Bautista nos presenta de qué manera la propuesta bíblica sobre “Dios no hace acepción de personas” en el marco del discurso de Pedro en la casa de Cornelio puede provocar la importancia de tener un dialogo ecuménico e interreligioso sustentado en el texto bíblico. Desde el Análisis Crítico del Discurso sostenido en los postulados del lingüista neerlandés Teun van Dijk, Caicedo nos acerca al área semiótica del texto de Hechos 10:28-43 para demostrar la importancia de una práctica ecuménica para los desafíos religiosos actuales.

¿Cuál es la importancia de la Sinodalidad? Se pregunta el profesor de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Jhon Fredy Mayor Tamayo PhD, quien presenta la importancia de esta expresión para calificar la vida y la misión eclesial en América Latina. Desde la “parábola del sembrador” Mayor Tamayo expone “una buena oportunidad (que) repiense el sentido y la razón de ser de la fe en Cristo en el contexto de la sociedad actual”. Para el autor, lo ecuménico es un llamado a moverse a favor de una respuesta creativa de comunión eclesial basada en la fe de Dios.

Por su parte, las juventudes evangélicas también participaron en ese dialogo ecuménico durante la primera mitad del siglo pasado. El profesor Juan Carlos Gaona PhD, nos presenta un artículo sobre la impronta eclesial de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas frente al diálogo ecuménico en América Latina. La tesis de Gaona es demostrar que la opción por un evangelio social y ecuménico no surge en la tardía década de 1960, sino que, desde comienzos del siglo XX, varias iglesias evangélicas tomaron esa opción, posibilitando una injerencia significativa en el desarrollo social de estas agencias religiosas mediante el mercado del libro evangélico en la región.



Asimismo, la teóloga y especialista en género, Isdalia Ortega propone una sistematización de los resultados de investigación sobre las Violencias Basadas en Género que se desarrolló principalmente en las iglesias del suroccidente colombiano. Ortega analiza el discurso religioso que sustenta las violencias de género al interior de las iglesias evangélicas para luego, generar una reflexión teológica y bíblica que se opone a dichos discursos que desde el púlpito son generados y sustentados. El artículo propone un llamado de atención contra estas violencias, motivando a tomar las medidas correctivas a partir de una reflexión teológica pertinente.

La mesa ha sido un elemento importante en la construcción de la teología cristiana y bíblica. Yohan Álvarez, presenta un artículo de reflexión sobre la importancia de la Comunión como un sacramento cristiano propuesto por Juan Wesley y Tomás de Aquino, argumentando que la Eucaristía es el medio para comunicar el amor de Dios en la comunidad. Por tanto, la participación de todos y todas es crucial para entender el rol del sacrificio divino como una práctica ecuménica que recuerda el compartimiento del pan y del vino como símbolos que la teología de Wesley y de Aquino proponen para pensar en el prójimo.

En la sección de artículos varios. El egresado de nuestra Maestría en Teología, Jorge Alexis Madrid Peña presenta un análisis sobre las actitudes de los jóvenes de la Iglesia Presbiteriana Cumberland “Jesucristo es la Solución” de Popayán alrededor de las protestas que se llevó a cabo el 28 de abril del 2021. Su enfoque es analizar la cercanía y la amistad que tuvieron los jóvenes cristianos involucrados de forma directa o indirecta en estas manifestaciones. A partir del modelo Unidimensional, Madrid analiza el componente afectivo y cognitivo de los estudiantes universitarios que asisten a la iglesia mencionada frente a los eventos de la protesta social.

Finalmente, tenemos la memoria de una misionera no misionera, Nathalie Muñoz nos presenta la memoria de una experiencia que tuvo bajo una jornada de misiones al pueblo NASA, bajo el acompañamiento de la misionera Frida Robles. Este relato, nos alienta a mirar al otro como un sujeto capaz de conocer lo divino y enseñarnos lo sencillo de la vida.



El presente dossier nos anima a pensar sobre los caminos que se pueden construir en el marco de un dialogo ecuménico religioso y eclesial. Desde el enfoque bíblico, comunitario, juvenil, femenino y eucarístico, los autores y autoras generan elementos para construir dichos caminos, reconociendo la importancia del otro para entablar proceso de paz que tanto nuestra sociedad necesita. La invitación a los lectores y las lectoras es analizar y debatir lo propuesto, con el fin de seguir construyendo caminos de paz desde el aporte de la religión en la sociedad.





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

ROBERTO CAICEDO<sup>1</sup>

## 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 centurión<sup>2</sup> 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 entretrejen 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, κεντυριων* 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):

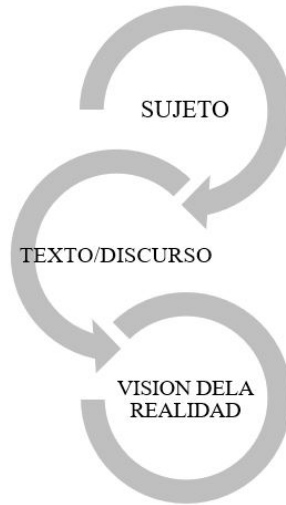
El ACD subraya el carácter fundamentalmente lingüístico y discursivo de las relaciones sociales de poder, ..., carácter que proviene en parte de **cómo se ejercen y se negocian las relaciones de poder** en el interior del discurso. Pero también debemos ocuparnos de **los aspectos discursivos de la lucha 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 tipos<sup>3</sup>, 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-

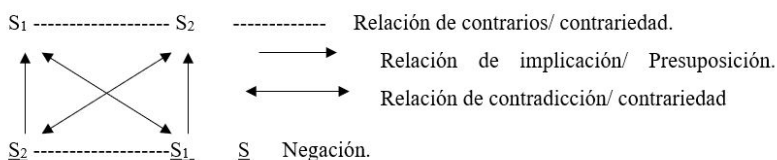
3 “los “símbolos colectivos” (topoi)... desempeñan importantes funciones cohesivas en el texto... Jáger concentra su microanálisis del texto en los símbolos colectivos, las metáforas y las estructuras agentivas” (Fairclough & Wodak, 2005, p. 380).



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 discurso<sup>4</sup> 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 Augusto<sup>5</sup>, 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)<sup>6</sup>.

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 fidelidad<sup>7</sup>, 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”<sup>8</sup> 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”<sup>9</sup>, 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

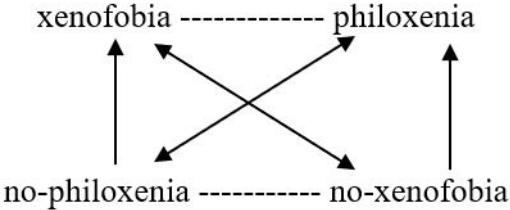


la hospitalidad, tal práctica no era extraña a la tradición judía, pues la habían estimulado desde la antigüedad y no sería extraña para el tiempo de Jesús, podemos verlo expresado muy bien en el sermón de Mateo 25 cuando Jesús se identifica con el extranjero a quien recibieron, como si a él recibieran. 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:

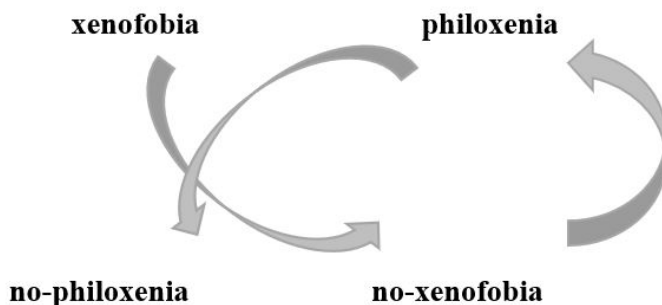


**Fuente:** Elaboración propia

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 (προσωπολήπτῆς) 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 Oriente<sup>10</sup> 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.



# “Salió el sembrador a sembrar” La sinodalidad como salida y camino creativo en la Iglesia Latinoamérica y caribeña

JHON FREDY MAYOR TAMAYO <sup>1</sup>

## Resumen

Como lo indica el Documento preparatorio del sínodo de la sinodalidad, el objetivo no es producir más documentos al respecto, sino más bien “inspirar a las personas a soñar con la iglesia que estamos llamados a ser” (n. 32). Se trata entonces de que inspirados en el sueño de una iglesia para todos seamos capaces de responder creativamente al desafío que el momento nos presenta de ser una iglesia en salida y en movimiento hacia las periferias. En este camino hacia la creatividad pastoral se hace oportuno ir a la Palabra y ver en la experiencia del caminar juntos del cristianismo primitivo elementos que ayuden a iluminar el proceso sinodal. También es oportuno considerar los aportes que al respecto ha dado la iglesia latinoamericana y caribeña en ese deseo de responder asertivamente al sueño de renovación eclesial.

1 Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, especialista en Estudios Bíblicos, magíster en Educación, magíster en Teología y doctor en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) de Medellín. Profesor en la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional e investigador de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO) en la Facultad de Estudios Bíblicos, Pastorales y de Espiritualidad. Correo electrónico: [jhon.mayor@unibautista.edu.co](mailto:jhon.mayor@unibautista.edu.co) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7926-1729>.



**Palabras clave:** Iglesia en salida; camino sinodal; creatividad pastoral; iglesia latinoamericana y caribeña.

**Abstract** As stated in the Preparatory Document for the Synod on Synodality, the goal is not to produce more documents on the subject but rather to “inspire people to dream about the Church we are called to be” (n. 32). It is about being inspired by the dream of a Church for all and creatively responding to the challenge of being a Church that goes forth and moves toward the peripheries. On this journey toward pastoral creativity, it is timely to turn to the Word and explore how the experience of walking together in early Christianity can illuminate the synodal process. It is also relevant to consider the contributions made by the Latin American and Caribbean Church in its desire to respond effectively to the dream of ecclesial renewal.

**Keywords:** Church that goes forth; synodal journey; pastoral creativity; Latin American and Caribbean Church.

## Introducción

La sinodalidad se presenta en este texto como recurso creativo, toda vez que su significado, caminar juntos, lleva implícito el ejercicio del movimiento. Y ponerse en movimiento es precisamente una acción que exige creatividad, ya que cuando nos ponemos en movimiento lo hacemos con un propósito (ir de un lugar a otro). En este caso el movimiento de una iglesia caracterizada por una pastoral de conservación a una iglesia hacia las periferias -que como se expondrá en este texto las periferias no siempre tienen que ser los sectores de la sociedad más pobres o invisibilizados-. El movimiento-salida es signo de una apuesta por el camino que conduce a la creatividad pastoral, la cual tendrá el gran desafío de pasar del “sueño sinodal”<sup>2</sup> a una “circularidad eclesial”, proponiendo el paso de una iglesia piramidal a una iglesia circular a partir del *sensus fidei* (Vitali, 2016). En el caso particular, la reflexión sinodal en la iglesia Latinoamericana y caribeña ha dado sus frutos en un documento que recoge el resultado de un proceso de cuatro años en el que se plasma la voz de muchos, incluso de los que no pueden hablar. Con la esperanza de llevar ese

2 Hay que recordar los tres sueños eclesiales que el Papa Francisco a compartido durante su magisterio: Iglesia sinodal, misericordiosa y ecológica.



sueño sinodal a la práctica comparto algunas ideas desde la parábola del sembrador que pueden ayudar en este ejercicio desafiante en el que se embarca la iglesia del continente.

## La parábola del sembrador en perspectiva sinodal

En el gran grupo de parábolas que encontramos en los evangelios sinópticos, existen unas cuantas que aparecen en los tres evangelios y que se suelen llamar de triple tradición, al respecto López Fernández (1971) aborda el tema de fuente, doble y triple tradición en los sinópticos. Destaca el hecho de la organización del material que presenta cada autor y que comprende discursos, milagros o parábolas<sup>3</sup>. En ese pequeño grupo está la parábola del sembrador, una de fácil recordación entre las personas, pero no la más fácil de comprender. Precisamente el riesgo ante una parábola de triple tradición es pretender interpretar su mensaje desde una única mirada, desconociendo el llamado problema sinóptico y la intencionalidad que cada autor y su comunidad tuvo cuando elaboró el relato. Es importante señalar aquí lo que De la Torre (2010) llama el trasfondo histórico de las parábolas, donde se describe muy bien el contexto en el que nacen las parábolas y la diferencia entre el relato histórico y el relato teológico. Aunque también habría que decir que la parábola del sembrador puede tener un origen común *-la crisis por la que fue pasando cada comunidad y la lectura que lograron hacer de ella<sup>4</sup>-* su interpretación no sería la misma.

Si tomásemos como punto de partida la intención de las comunidades sinópticas al usar la misma parábola en sus construcciones narrativas, evidenciar y leer teológicamente la crisis<sup>5</sup>, podría decir

---

3 Como ejemplo de este ejercicio se puede ver la Parábola del sembrador (Mc 4,1 -20; Mt 13,1 -23; Lc 8,4-15). 2), de la lámpara (Mc 4,21-23; Mt 5,15; 10,26; Lc 8,16-17; 11,33). 3) y de la medida (Mc 4,24-25; Mt 7,2; 13, 12,25

4 Considerar el aporte de J P Meier quien en el volumen 5 de la obra un "Judío marginal", presenta un estudio detallado sobre las parábolas de Jesús y afirma que de todas las que encontramos en los evangelios, tan solo unas muy pocas (en las que no se encuentra la parábola del sembrador) serían pronunciadas por Jesús. Esto podría confirmar el posible uso pastoral de la parábola en las comunidades sinópticas del primer siglo.

5 De la Torre en su libro "las parábolas que narró Jesús" dedica un capítulo a las parábolas de la crisis del reino, en el cual no incluye la parábola del sembrador (pp. 175-228). Sin em-



sin extenderme mucho en una explicación, que la presencia de esa parábola en cada evangelio sinóptico es la descripción de lo que una comunidad debe hacer cuando afronta situaciones que la desbordan: la necesidad de revisarse, evaluarse y proyectarse hacia el futuro, al cual se debe responder con creatividad. ¿Por qué? En cada evangelio la parábola está ubicada en el marco misionero y de predicación de Jesús, lo que quiere decir que su función (propia del recurso literario) es transmitir una enseñanza que tenga impacto en la comunidad y le ayude a tomar consciencia tanto de la situación que afronta como de los cambios que necesita dar para seguir hacia adelante.

Cualquiera que sea el evangelio sinóptico que leamos, en todos los relatos el narrador empieza con la descripción de la acción del sembrador, “*salió a sembrar*”, y aunque el lugar de la enseñanza sea diferente (Marcos y Mateo ubican la escena junto al lago, para Lucas es la ciudad), la intención es la misma, movilizar a la misión. Fijémosnos únicamente en dos detalles. El lugar de la enseñanza (sea el lago o la ciudad) nos indica una escena profundamente eclesial en el que se describen los dos desafíos que tiene una comunidad de fe: Permanecer estáticos, aunque fieles a la tradición, pero evadiendo el movimiento que obligadamente exige creatividad. La comunidad que escucha la Palabra del Señor recuerda sus enseñanzas y está en el lugar donde recibió la fe (el lago) como en una actitud de conservación. Sin embargo, esa actitud no responde a la naturaleza de la fe recibida que invita a la misión, subir a la barca y adentrarse en el lago o la ciudad.

Del lugar de la enseñanza el narrador nos traslada a la imagen del sembrador y de lo que le es propio hacer, sembrar. Ese segundo momento de la parábola es una clara invitación a la comunidad a moverse en dirección a la misión, al lago, la ciudad, con la certeza de que Dios acompañará la travesía y dará fortaleza en la dificultad. La finalidad del movimiento no es el resultado (este puede ser del 30, 60 o 100 por ciento) porque lo que se persigue no es el éxito sino más bien la disposición que la comunidad tiene para salir y probar la capacidad creativa para hacer que la buena noticia llegue a todos; creatividad que puede estar simplemente en el acto de “moverse, de salir” hacia afuera, hacia las periferias.

---

bargo, en la lectura que aquí se propone emerge otra alternativa que hace posible una lectura desde la crisis.

La parábola del sembrador en un contexto sinodal como en el que se encuentra la iglesia católica, es una buena oportunidad para que a la luz de ella se repiense el sentido y la razón de ser de la fe en Cristo en el contexto de la sociedad actual. Con toda seguridad con el paso del tiempo toda comunidad corre el riesgo de quedarse en la “conservación”, y más cuando los cambios sociales y globales se dan todos los días y estos están lejos de reflejar los valores que se profesan en el cristianismo. Conservar lo que se tiene ante el riesgo de la novedad -alejada muchas veces de la ética cristiana- parece la mejor alternativa, de ahí el temor a moverse, a refrescarse y a revisarse a sí misma. Se puede pensar de esa forma porque lo importante pensarán algunos, es permanecer fieles a la verdad de la fe y la tradición. Sin embargo, la conservación, más que una estrategia puede ser una negación a la vocación misionera del cristiano, reflejo del miedo a arriesgar y sobre todo evidenciar la poca creatividad para anunciar el evangelio<sup>6</sup>.

Precisamente el verbo con el que inicia la parábola “salió” es la clara demostración de una comunidad que busca adentrarse en un espacio que le es propio de la persona, en este caso el campo, el camino, la vereda, porque el sembrador que realiza la acción de sembrar lo hace en todos los lugares que va encontrando, consciente -no del resultado- sino de la acción a la que ha salido, sembrar. Salir y sembrar son verbo y complemento de una única acción que tienen una finalidad clara, no detener la potencia que tiene la semilla en su interior, pues el sembrador sabe que si no siembra no puede haber fruto, cosecha, alimento, vida. De ahí que todo acto creativo (como la sinodalidad) ha de empezar con un simple movimiento, como el de salir del modelo eclesial tridentino a uno profundamente conciliar que poco o nada puede decir a los creyentes y no creyentes en el siglo XXI. Al respecto hay que mencionar que para el caso Latinoamericano y caribeño hay avances significativos en este aspecto a partir de la recepción del Concilio Vaticano II y la eclesiología del pueblo de Dios. Precisamente Olaya Arenas & Mayor Tamayo (2021) en una relectura al proceso de renovación eclesial han logrado hacer un estudio para el caso de la iglesia local de Cali, a partir de sus planes y prácticas pastorales entre los años 1965-2019.

6 Recordemos aquí la carta de Pablo a la comunidad de Éfeso y de la provincia de esa parte del imperio romano de Asia Menor, cuando invita a la unidad de las comunidades -de manera creativa- para salvaguardar la fe y la ética cristiana (Cfr. 4, 5-6; 5, 1-33).



## El peligro de no “salir” y evitar el movimiento

Conscientes de que la recepción de la buena noticia del evangelio implica un obligado ejercicio de comunicación que se caracteriza por la alegría, y que no es para esconderlo debajo de la mesa (Cf. Mt 5, 15), como si quisiéramos privar a otros de esa alegría que trae el evangelio<sup>7</sup>, la parábola del sembrador es una clara invitación a pensar si permanecemos en la conservación por el miedo o por la falta de creatividad y capacidad para entrar en diálogo con la sociedad actual. Valga considerar aquí que el cristianismo primitivo se caracterizó precisamente por eso, por el diálogo que fue capaz de sostener con la cultura romana, aunque eso trajera todo tipo de dificultades (burlas, denuncias, acusaciones, persecuciones). Son varios los autores expertos en cristianismo primitivo que señalan los riesgos y peligros que asumieron los cristianos en las ciudades romanas donde vivían por entrar en diálogo con la cultura imperial<sup>8</sup>.

Podría decirse que los estudiosos de este periodo han logrado identificar al menos tres actitudes del mundo cristiano con la cultura romana que posibilitaron el diálogo: Configuración de una vida religiosa con sentido ético (Hurtado, 2017), práctica de la caridad sin límites (Stark, 2009) y exigencia de una participación política en la sociedad como expone (Mayor Tamayo, 2024). Si bien esta fue una forma creativa del cristianismo primitivo para responder a la necesidad de diálogo con la sociedad romana de su tiempo, la respuesta por parte del imperio no siempre fue la mejor, en especial porque se entendieron algunas afirmaciones de fe cristianas con ideologías políticas, por lo que constituían un peligro para la estabilidad del imperio (Mayor Tamayo, 2024, p. 61-63). No obstante, a pesar de la respuesta el cristianismo no se negó al diálogo y mucho menos se

---

7 Es importante recordar aquí la premisa de la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco: Invitarnos a anunciar la alegría del evangelio en una sociedad que cae en la soledad, el alejamiento y el olvido de sí y de los demás.

8 Al respecto mencionar los trabajos de: Santiago Guijarro en *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (1998); Larry Hurtado en *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* (2017); Jhon Fredy Mayor en “La voz de Dios en las urbes. Una lectura analítica desde la Biblia y la teología”, capítulo “Teología de la ciudad: la participación política de los cristianos en la vida urbana secular”. (2024).



quedó quieto; de hecho, ante esa negativa encontró en la caridad sin límites la manera más creativa de insertarse en la sociedad y generar una transformación.

Necesitados en nuestro tiempo de un diálogo con la cultura secular, la iglesia debe acudir de nuevo al diálogo y evitar quedarse resguardada en una pastoral de conservación que cierra toda posibilidad de dialogar con el mundo, está bien cuidar la doctrina, pero no puede ser excusa para que la iglesia y el cristiano se queden encerrados en sí mismos, como si la fe no pudiera dialogar con el mundo y la sociedad de cada tiempo. Hemos de ser conscientes que mientras algo así suceda el mundo (la humanidad y la creación) sufrirán más los efectos de la ideología del mercado. Tal como dice el Papa Francisco (2013):

El gran riesgo del mundo actual, con su múltiple y abrumadora oferta de consumo, es una tristeza individualista que brota del corazón cómodo y avaro, de la búsqueda enfermiza de placeres superficiales, de la conciencia aislada. Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses, ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres, ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor, ya no palpita el entusiasmo por hacer el bien. Los creyentes también corren ese riesgo, cierto y permanente (EG 2)

Al respecto Herranz Maté (2015) en “*Evangelii Gaudium*, una mirada desde la Economía”, amplía el término que utiliza Francisco en la encíclica sobre ideología del mercado y lo ubica incluso en la Doctrina Social de la Iglesia. Para el autor la Encíclica expone las críticas de Francisco al capitalismo actual, y las bases para un nuevo ordenamiento económico.

De acuerdo con lo anterior, podría decirse que una iglesia estática que se escuda en un pastoral de conservación por miedo a dialogar con la sociedad, provoca un doble mal, primero en la comunidad eclesial porque la inmoviliza, le roba la creatividad y la llena de miedo tomando una actitud de defensiva ante los que están fuera, y luego en la sociedad, porque la priva de conocer la buena noticia de Jesús que nos invita a hacer el bien, dejando a la humanidad sometida a la dictadura del mercado como si no hubiese otra posibilidad de vivir y de actuar. Ante el mal que produce la actitud de la conservación en la iglesia es



necesario un tiempo como el actual para repensar la razón de ser del cristianismo. Es oportuno entonces para el caso particular de América Latina y el Caribe el documento *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias*, donde se proponen algunas reflexiones y propuestas pastorales para una iglesia creativa.

## La salida a las periferias como “respuesta creativa”

El caminar de la iglesia Latinoamérica y caribeña ha estado marcado, al menos en los últimos 60 años por una recepción fiel de las apuestas renovadoras del Concilio Vaticano II y sus conferencias episcopales a la luz de la realidad que afronta el continente. Por eso no es una novedad que, ante la invitación de caminar en una ruta sinodal propuesta en el magisterio del Papa Francisco, la iglesia del continente haya respondido llevando a cabo procesos de diálogo y escucha con claras categorías teológicas como la eclesiología del pueblo de Dios y de comunión<sup>9</sup>. En ese marco de recepción histórica se ubica el Documento “Hacia una iglesia sinodal en salida a las periferias”, el cual es fruto de un proceso que se remonta al año 2019 y que pone sus ojos en la V Conferencia del episcopado de 2007. De este Documento podría decirse lo que expresa el presidente del CELAM en su presentación, que “es un verdadero hito en nuestra peregrinación pastoral, un proceso que señala un antes y un después en nuestro camino, y una contribución significativa a la Iglesia universal” (n1, p. 12).

Aunque ha sido un camino de tan solo cuatro años, la experiencia acumulada es rica y variada, empezando por los hitos que han caracterizado este proceso. Primero, el momento de escucha del pueblo de Dios (2019), segundo el sínodo Panamazónico (2019), los tres documentos preliminares para la Primera Asamblea Eclesial<sup>10</sup>, el Infor-

9 El mismo Documento reconoce esa disposición de la iglesia del continente: “Así como la II Conferencia celebrada en Medellín en 1968 acogió en nuestras tierras el espíritu y las enseñanzas del Concilio Vaticano II, esta Asamblea se ha constituido en una de las primeras recepciones institucionales de la propuesta sinodal del Santo Padre” (n2, p. 12).

10 1) Documento para el camino. Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe (2021). Sigla: DPC; 2) Documento Síntesis narrativa. La escucha en la primera Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe. Voces del Pueblo de Dios (1



me resumido de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe, “Todos somos discípulos misioneros en salida” (2022) y finalmente el Documento Hacia una iglesia sinodal en salida a las periferias (2022).

En el Documento hay al menos cuatro puntos clave para la reflexión de una “iglesia sinodal en salida a las periferias”. Primero, las memorias y resonancia que hace de la Asamblea Eclesial de 2021, donde se plasmó el sueño de una iglesia sinodal en Latinoamérica y el Caribe en sus 12 desafíos; segundo, la lectura integral que hace de los signos de nuestro tiempo al partir de las realidades que afrontamos en el continente y la visibilización de los rostros (personas) que padecen esas realidades con mayor impacto. Valga indicar aquí que esa lectura es fruto de la reflexión teológica del continente que ha puesto a los pobres en el centro; tercero la fundamentación bíblica del documento, que desde el profetismo y la novedad del evangelio hace posible una lectura en clave sinodal que busca hacerse real en la praxis pastoral considerando las diversas posibilidades que esta tiene. Y finalmente, la tercera parte del Documento que se titula “Desborde creativo en nuevos caminos a recorrer”.

Un primer aspecto que destaca el documento es la necesidad de volver al pasado y ver allí aportes significativos de creatividad. Es importante el acento que pone, retomando a la Conferencia de Medellín, en la necesidad de “superar una pastoral de conservación y poner mayor énfasis en la evangelización” (n288, p. 87), pues la iglesia está para evangelizar y “para hacer presente el Reino de Dios en el mundo” (p. 88). Y dado que evangelizar implica “salir” es precisamente en ese movimiento, de la conservación (estático) a la evangelización (salida), que se da un primer paso hacia la creatividad. Luego está el reconocimiento de que la evangelización ha de ser integral e integradora (p. 89), esto significa que la evangelización en el continente ha de mirar todo el conjunto de la realidad y no únicamente la vinculación de personas a la iglesia. Ver la realidad completa implica reconocer los sufrimientos y las necesidades tanto del pueblo de Dios como de la creación entera y no solamente la disminución de personas en la iglesia. La integralidad de la misión y el anuncio del evangelio exige que la iglesia toda ella se

---

de octubre 2021). SIGLAL: SN; 3) Documento para el discernimiento comunitario en la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe (2021). Sigla: DDC



adentre a las realidades más profundas de la sociedad. Y en ese adentrarse a la realidad hay otro movimiento que busca poner en dialogo el evangelio con la sociedad y todas sus diversidades.

Concluye el documento con unas propuestas pastorales y líneas de acción que abarca seis dimensiones de la evangelización en perspectiva integradora, lo cual es coherente con lo planteado en los dos primeros apartados del tercer capítulo. Llama la atención la revisión interna y externa que proponen esas propuestas pastorales, en especial la dimensión sociotransformadora (n330-372), en la cual destaco la apuesta por “la actuación de los cristianos en los ámbitos de la economía y la política” (n.345-349), y la dimensión ecológica (n373-383), haciendo énfasis en la promoción de “una educación y una espiritualidad del cuidado de la casa común” (n376-379), lo cual involucra un serio trabajo de apertura con otras espiritualidades ancestrales del continente.

Como se puede observar el documento ofrece una clara ruta para la evangelización en América Latina y el Caribe y la salida de la iglesia a un dialogo con la sociedad en la que sea posible un trabajo colaborativo por la transformación de las situaciones que mantienen encadenado al continente a una mentalidad de subdesarrollo, dependencia y pobreza. Tal como lo hiciera el cristianismo primitivo, el cristianismo del siglo XXI necesita entrar en dialogo con la sociedad secular con ideas y apuestas claras que abarquen la totalidad de sujetos y la integralidad de los problemas sociales, políticos, económicos y ambientales que aquí se afrontan. Ponerse en “movimiento hacia donde está el movimiento” le dará más ideas creativas al pueblo de Dios para saber responder a tantos desafíos como sea posible, como por ejemplo al de las comunidades marginadas sexualmente, las cuales no aparecen en el documento.

## Conclusiones: Una salida que transforma en la creatividad.

Con el propósito de integrar las apuestas del documento *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias* y la lectura de la parábola del sembrador en clave sinodal, considero que el punto de unión



está en la categoría “*salida a las periferias*”. Si volvemos sobre la descripción que hace el Papa Francisco en *Evangelii Gaudium* sobre el gran riesgo que afronta la sociedad y el mundo actual, de quedarse en el individualismo y la dureza de corazón, el olvido de los más pobres y la negación a escuchar a Dios, encerrándose cada vez en sí mismos, es preciso considerar que bajo esa descripción la sociedad actual es la periferia (aunque se crea el centro) y por tanto el lugar de misión a donde se debe ir, salir. Lo anterior implica volver a los pies del maestro junto al lago, escuchar su Palabra, subir a la barca y navegar en medio de la cultura del mercado. Una acción así es propia de una Iglesia en revisión y reflexión ante la propia crisis y la crisis de la sociedad.

Ha de animarnos en este ejercicio reflexivo al que nos lleva la crisis la presencia del Señor entre nosotros. Al mismo tiempo el acto de salir, así como lo hizo el sembrador, exige -como lo llama el Documento del CELAM- un “desborde creativo” para recorrer los nuevos caminos que el tiempo y la transformación de la sociedad están marcando. Esto significa que no se sale a transmitir una tradición, sí una experiencia que renueva la vida. Si “la salida misionera es el paradigma de toda la Iglesia” (EG 15), lo es también la creatividad que se tenga para comunicar la buena noticia.

Una pista más para la creatividad está en la misma parábola. Cuando el sembrador sale a sembrar la semilla la arroja en todas partes -no en algunas-, ¿qué nos dice esa acción? Aunque el texto no habla de las emociones del sembrador, sus acciones sí que nos dicen mucho. El sembrador no tiene miedo de esparcir la semilla, no tiene prevenciones de ningún tipo con los diversos terrenos ni se sienta a hacer cálculos de éxito. Su único interés es sembrar y confiar en que el Señor hará germinar la semilla; al sembrador no corresponde el fruto, él ha respondido a su vocación saliendo a sembrar. Desde esta perspectiva, podría decirse que la creatividad es resultado de una comunidad que abandona el miedo, se cuestiona, renueva su compromiso con el evangelio y se pone en movimiento para aliviar el sufrimiento de los que están en las periferias (ricos, pobres, hombres, mujeres, niños, homosexuales, migrantes entre otros) sin ningún tipo de prejuicio o prevención, porque ante el sufrimiento se responde con caridad como lo hicieran los cristianos de los primeros siglos.



En efecto, la comunicación creativa del evangelio en las periferias de la sociedad es una obligación que ninguno en la Iglesia puede evadir. Con seguridad el Documento *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias* constituye un punto de partida para una tarea que exigirá permanecer en comunión eclesial escuchando la Palabra del Señor y con los pies en el lago dispuestos para salir a navegar al inmenso mundo secular que espera -aunque no lo diga- otra posibilidad de vida más digna e integral para todos.



## Referencias

- López Fernández, Enrique (1971) “Nueva solución al problema sinóptico La teoría de Antonio Gaboury: hipótesis, argumentos y crítica”. *Estudios Bíblicos*. Vol. 30, No. 3-4, pp. 313-343. <https://repositorio.sandamaso.es/handle/123456789/5892>
- Guijarro O., Santiago (1998) *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*. Editorial Universidad Pontificia de Salamanca.
- Stark, R. (2009) *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Madrid: Editorial Trotta
- De la Torre, G. (2010) *Las parábolas que narró Jesús. El Reino de los cielos se parece a...* Ediciones: Fundación Universitaria Claretiana – FUCLA.
- Francisco, Papa (2013) *Exhortación Apostólica EVANGELII GAUDIUM*. Editorial Vaticana.
- Herranz Maté José María (2015) “Evangelii Gaudium, una mirada desde la Economía”. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, XLVIII, pp. 357-380.
- Vitali, D. (2016) La circularidad entre *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia. En: GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Sal Terrae, pp. 209-227.
- Hurtado, L. W. (2017) *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*. Ediciones Sígueme.
- Meier, J. P. (2018) *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo V: La autenticidad de las parábolas a examen*. Editorial Verbo Divino.
- Mayor-Tamayo, J & Olaya-Arenas, A. (2021) “La eclesiología del Concilio Vaticano II y de las conferencias generales del Episcopado Latinoamericano en los planes y las prácticas pastorales de la Arquidiócesis de Cali”. *Revista Cuestiones Teológicas*. Vol. 48, Núm. 110, 343-366. DOI: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a09>



----- (2024) “La ciudadanía del cielo (Flp 3,20) y su propuesta de fraternidad” en RIBLA 94 / 3, pp. 58-69, 2024

CELAM (2021) *Documento para el camino. Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*. Sigla: DPC. En: <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2021/03/espanol-documento-para-el-camino.pdf>

CELAM (2021) *Documento Síntesis narrativa. La escucha en la primera Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe. Voces del Pueblo de Dios*. SIGLAL: SN.

CELAM (2021) *Documento para el discernimiento comunitario en la primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*. Sigla: DDC. <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2021/11/ddc.pdf>

CELAM (2022) *Hacia una Iglesia sinodal en salida a las periferias. Reflexiones y propuestas pastorales a partir de la Primera Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe*. Editorial del CELAM.

Documento Preparatorio. Sínodo de la sinodalidad (2021). Città del Vaticano. En: <https://www.synod.va/es/news/documento-preparatorio.html> (última consulta: 18 septiembre de 2023)

Cardona Ramírez, Hernán; Hernández Díaz, Heyner; Mayor Tamayo, Jhon Fredy (2024) *Teología de la ciudad. La participación política de los cristianos en la vida urbana secular*. En: *La voz de Dios en las urbes. Una lectura analítica desde la Biblia y la Teología*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. DOI <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587819366>



# Génesis de la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas: una experiencia ecuménica pionera en el continente (1900-1951)

JUAN CARLOS GAONA POVEDA<sup>1</sup>

## Resumen

El artículo caracteriza una experiencia ecuménica pionera entre la juventud evangélica de América Latina iniciada durante la década de 1940: la Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE). El enfoque investigativo es de corte sociohistórico en diálogo con el discurso teológico de estos grupos evangélicos. El objetivo es examinar el tránsito entre una espiritualidad pietista eclesiocéntrica hacia una espiritualidad comprometida socialmente en un periodo de agitación sociopolítica. Pretendo contribuir a la reflexión sobre el ecumenismo y el compromiso social de la Iglesia hoy. Las fuentes primarias incluyen diversas revistas juveniles latinoamericanas, fotografías y actas de los congresos de ULAJE resguardadas en diversos archivos históricos pertenecientes a la Iglesia Metodista en Ciudad de México, Buenos Aires y Montevideo; a la Fundación Universitaria Bautista de Cali y a la Iglesia Valdense del Río de la Plata. Se analiza

1 Doctor en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México; Magíster en Historia de la Universidad del Valle, Cali; Teólogo de la Unibautista; Licenciado en Psicología y Pedagogía por la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá. Investigador Posdoctoral en el área de Historia en la Universidad Arturo Prat, Chile. Responsable del proyecto Fondecyt N° 3240235. Correo electrónico: juancarlosgaonapoveda@gmail.com Orcid. <https://orcid.org/0000-0002-3919-3730>



la documentación producida en torno a tres primeros congresos continentales: Lima (1941), La Habana (1946) y Buenos Aires (1951). Desde una perspectiva diacrónica se examina el perfil de los agentes juveniles, redes, asociaciones y discursos. El alcance es de carácter regional, concluyendo que estos jóvenes se anticiparon a las instituciones eclesiásticas en su vinculación a los problemas de la sociedad, siendo esto motivo de tensión entre generaciones y sectores del campo evangélico.

**Palabras clave:** juventud, ecumenismo, politización, compromiso social.

## Abstract

The article characterizes a pioneering ecumenical experience among the evangelical youth of Latin America that began during the 1940s: the Latin American Union of Evangelical Youth (ULAJE). The investigative approach is sociohistorical in dialogue with the theological discourse of these evangelical groups. The objective is to examine the transition between an ecclesiocentric pietistic spirituality towards a socially committed spirituality in a period of sociopolitical upheaval. I intend to contribute to the reflection on ecumenism and the social commitment of the Church today. The primary sources include various Latin American youth magazines, photographs and minutes of ULAJE congresses kept in various historical archives belonging to the Methodist Church in Mexico City, Buenos Aires and Montevideo; to the Baptist University Foundation of Cali and to the Waldense Church of the Río de la Plata. The documentation produced around three first continental congresses is analyzed: Lima (1941), Havana (1946) and Buenos Aires (1951). From a diachronic perspective, the profile of youth agents, networks, associations and discourses is examined. The scope is regional in nature, concluding that these young people anticipated ecclesiastical institutions in their connection to the problems of society, this being a cause of tension between generations and sectors of the evangelical field.

**Keywords:** youth, ecumenism, politicization, social commitment.



## Introducción

La Unión Latinoamericana de Juventudes Evangélicas (ULAJE) fue una experiencia pionera en el ámbito ecuménico evangélico. Articulado en la década de 1940, las asociaciones que la conformaron provenían sociabilidades juveniles denominacionales e interdenominacionales heredadas del mundo anglosajón, pero que a lo largo de la primera mitad del siglo XX fueron adquiriendo una fisonomía local, nacional y, finalmente, latinoamericana. Por ejemplo, las sociedades de Esfuerzo Cristiano, ligas Epworth, Asociación Cristiana de Jóvenes y alianzas entre iglesias del protestantismo histórico.<sup>2</sup> La mayoría influenciadas por el Evangelio Social heredado de instancias transnacionales como el Comité de Cooperación en la América Latina y de otras expresiones del liberalismo teológico como el cristianismo muscular.

Perspectivas teológicas apropiadas de maneras particulares en los diversos ambientes conservadores de nuestro continente, generando lo que Míguez Bonino (1996) denominó el rostro evangélico del protestantismo en América Latina. El artículo se inserta en la línea de la historia de las ideas sociales protestantes (Mondragón, 2005) y de una historia editorial e intelectual de dichos grupos en la región (Gaona-Poveda, 2023a). Propone que espacios juveniles vinculados en ULAJE constituyeron una vanguardia ecuménica latinoamericana, incluso antes de la constitución de Consejo Mundial de Iglesias en 1968 y la celebración del Concilio Vaticano II en 1962. Se sostiene que las instituciones eclesiales no marcharon siempre al mismo compás, lo que generó tensiones generacionales; al igual que divisiones entre una juventud pietista y otra comprometida sociopolíticamente.

En la historiografía sobre los estudiantes universitarios en América Latina encontramos una síntesis en el trabajo de Dip (2023), la cual presenta tensiones entre los grupos reformistas y los antirreformistas, ubicándose los jóvenes católicos mayoritariamente entre los segundos. No obstante, en el estudio histórico de las juventudes lati-

---

2 Sobre estas formas de sociabilidad juvenil evangélica encontramos algunos estudios históricos: Gaona Poveda & Zambrano, 2024, págs. 415-426; Vílchez-Blancas, 2017; Malán, 2018; Carreño, 2021; De la Torre, 2020; Escobar, 1978; Gaona Poveda, 2023; Dorantes, 2008).



noamericanas del siglo XX son prácticamente desconocidas las iniciativas evangélicas que trascendieron el ámbito eclesial para situarse en espacios de la sociedad como las universidades, los movimientos sociales y la reivindicación de los Derechos Humanos.

Al respecto, las fuentes impresas producidas por el protestantismo latinoamericano de la primera mitad del siglo pasado nos permiten inferir una progresiva presencia de evangélicos en universidades latinoamericanas imbuídas por el movimiento de la Reforma. La estrategia de extensión de las misiones del protestantismo histórico de insertarse en las emergentes clases medias, llevó a que desde los años veinte y treinta existiera un liderazgo evangélico juvenil profesional y universitario con inquietudes sociopolíticas, laborales e intelectuales (Gaona Poveda, 2023b).

De manera que participaron en el vínculo establecido entre sectores medios y movimientos estudiantes (Marsiske, 1999). Este segmento juvenil evangélico tuvo como uno de sus principales focos de irradiación la región del Cono Sur desde donde promovieron redes de movimientos nacionales. Geografía que coincide con la extensión del movimiento estudiantil latinoamericano (Biagini, 2006a, 2006b), siendo partícipes de un gran movimiento cultural e intelectual.

Una de las particularidades de los jóvenes evangélicos vinculados al movimiento reformista es que, a diferencia de otros espacios de sociabilidad evangélicos, les interesó participar en el movimiento ecuménico. La historia del ecumenismo protestante en la primera mitad del siglo XX estuvo marcada por las dispares posiciones de estas iglesias ante el trabajo unido y por una mirada ambigua frente a sus relaciones con la Iglesia Católica. No obstante, podemos seguir la conceptualización propuesta por el teólogo John A. Mackay (1889-1983), asesor internacional de ULAJE, que define al ecumenismo en América Latina de la siguiente forma:

El substantivo griego *oikoumene* significa “lo que tiene que ver o es co-extensivo a la tierra habitada”. A causa de las conquistas técnicas, hemos visto el nacimiento de una nueva *oikoumene* [...] Al colocar a la humanidad por sobre el mero americanismo, América Latina es natural y genuinamente “ecuménica” en el orden secular [...]. Es mi profunda convicción que, así



como hay una cualidad ecuménica natural, en la tradición y espíritu hispano, el protestantismo latinoamericano, cuando pueda desarrollarse libremente, sin la interferencia de influencias sectarias extrañas, demostrará ser gloriosamente ecuménico. Aunque hay un fuerte individualismo en el alma latinoamericana, es igualmente cierto que ésta posee un maravilloso sentido de totalidad. Este sentido se ha manifestado históricamente en la actitud tradicional de América Latina hacia el universalismo cultural y el internacionalismo político. En América Latina hay más interés en lo que tiene alcance mundial que en lo puramente hemisférico, más que preocupación por la humanidad que por la latinidad. (Mackay, 1963, p. 25)

Se pueden identificar algunos propósitos comunes en las organizaciones intereclesiales del protestantismo del periodo inicial de ULAJE: promover la cooperación, representar a los evangélicos ante las autoridades de gobierno, propender por la fraternidad espiritual, efectuar campañas de evangelización, coordinar programas editoriales y de educación religiosa y analizar los problemas comunes en la comunidad de fe (Pérez-Rivas, 1970, pp. 216-217). En dicho sentido, ULAJE buscó ir más allá demostrado un proceso progresivo, aunque no lineal, ni homogéneo, de politización las sociabilidades que la conformaron. Antes de su existencia formal, estos grupos juveniles constituyeron en la primera mitad del siglo pasado una “comunidad de papel” de índole transnacional a través de redes intelectuales construidas a partir de varias revistas con líneas editoriales y bíblico-teológicas bastante distintas, pero que conformaron paulatinamente una identidad continental.

Encontramos publicaciones impresas que, desde la década de 1900, se orientaron a discutir los modelos de laicidad nacionales, mientras otras se enfocaban a las cuestiones intraeclesiales y doctrinales. En los años treinta evidenciamos contenidos críticos a los nacionalismos europeos y locales; al igual que diálogos con las ideas socialistas, social-cristianas y anticapitalistas del periodo. Pero será hasta el decenio de 1940 que se forjará una sinergia de fisionomía propiamente ecuménica impulsada por los nuevos idearios de unidad mundial surgidos a partir de la Segunda Guerra Mundial (Gaona-Poveda, 2023a).



**Tabla 1.** Publicaciones evangélicas juveniles latinoamericanas, 1901-1953

<b>Revista</b>	<b>Director o editor</b>	<b>Ciudad/país</b>	<b>Misión o iglesia</b>	<b>Año</b>
El Atalaya	Luis T. Ordoñez	Montevideo	Metodista	1901
Claridad!		Rosario Tala	Metodista	1905
FEJECO	Esfuerzo Cristiano	Bogotá	Presbiteriana	1912
La Idea	Julio Sabanes	Montevideo	Interdenominacional	1917
Elevación	F.A. Sarli	Buenos Aires	Interdenominacional	1927
O Ejemplo		Brasil		
Juventud Cristiana		Buenos Aires	Interdenominacional	
Vanguardia Juvenil	Manuel V. Flores	Ciudad de México	Metodista	1932
Renacimiento	Víctor Geymonat	Ombus de Lavalle	Valdenses	1933
Juventude	Casa Publicadora	Brasil	Interdenominacional	1936
Senda	Rafael Cepeda	Cuba	Interdenominacional	
Boletín ULAJE		Buenos Aires		1951
ULAJE		Buenos Aires	Interdenominacional	1953

**Fuente:** elaboración propia con base en trabajo de archivo.

El movimiento juvenil latinoamericano se inscribió en las directrices del Congreso Mundial de la Juventud Cristiana de Ámsterdam (1939); este se alineó a los congresos mundiales evangélicos de Oxford (1937) y Edimburgo (1938). Dicho evento reunió 1.350 delegados, procedentes de 71 países, y representando a 220 organizaciones, los cuales, fueron escogidos entre miembros nacionales entre 18 y 35 años; el 50% provenientes de las iglesias y el otro 50% de organizaciones de carácter estudiantil y social. Los representantes de América Latina aprovecharon dicho espacio para proyectar el nacimiento de ULAJE en consonancia con lo propuesto por las juventudes evangélicas rioplatenses en su reunión de 1937. Así se dieron los pasos necesarios para el primero congreso continental en Lima, Perú, en 1941.

### **Congreso de Lima (1941)**

El Congreso encontró resistencia por parte del gobierno peruano instigado por las jerarquías de la Iglesia católica. El decreto de prohibición gubernamental se dio a conocer cuando el evento ya se había realizado, por lo cual se pudo realizar sin mayor contratiempo (Sabanes, 1994, pág. 87). Los temas seleccionados fueron discutidos en quince sesiones plenarias y en varias comisiones de estudio.

Es así que en Lima se delinearon las bases para la vinculación de los distintos liderazgos nacionales frente a la responsabilidad de responder a la “bancarrota de los sistemas sociales” por medio del trabajo conjunto “para la solución de problemas morales, espirituales y sociales comunes a las naciones latinoamericanas debido a su origen semejante y casi paralelo, la lucha contra las ideologías materialistas y el esfuerzo para salvarlas del odio, la deshumanización y del desequilibrio total, conservando el equilibrio democrático de libertad, igualdad y fraternidad que se procura destruir por medio de regímenes de fuerza y violencia” (*El Evangelista Colombiano*, noviembre, 1942, p. 4.)

Este congreso congregó sociedades y federaciones de trece países, siendo respaldado por organizaciones protestantes de Estados Unidos, Europa y América Latina. Los organizadores buscaron proyectarlo a nivel sociopolítico con cartas a presidentes de varios países señalando



sus propósitos espirituales, sociales y morales. Varias de las misivas fueron contestadas por representantes de dichos gobiernos, deseando buenos resultados. También emitieron varios comunicados de prensa censurado los totalitarismos (comunista y fascista) y defendiendo un pacifismo cristiano.

**Tabla 2.** Federaciones y delegados del Primer Congreso de ULA-JE, Lima, Perú (1941)

<b>Asociación / Federación</b>	<b>País</b>	<b>Delegados</b>
Federación Juvenil Evangélica de Colombia	Colombia	Luis A. Quiroga y Héctor Valencia
Alianza Nacional de la Juventud Evangélica de México	México	Rena Button
Asociación Cristiana de Jóvenes de Montevideo	Uruguay	Rafael Hill y José A. Richero
Juventud Evangélica de Mercedes	Uruguay	Abel Jourdan
Sociedad de Jóvenes “Campaña de Salvación”	Guatemala	No pudo asistir
Confederação Evangélica do Brasil	Brasil	Stela Pessoa y Domingo da Silva
“Antorchas de Cristo”	Brasil	No pudo asistir
Asociación Cristiana de Jóvenes de Chile	Chile	No pudo asistir
Federación Santafecina de Juventud Evangélica	Argentina	Julio E. Sabanes
Asamblea Juvenil Metodista Mexicana. Texas	Estados Unidos	
Circulo Evangélico de Jóvenes de La Paz	Bolivia	
Federación Argentina de Ligas Juveniles Evangélicas	Argentina	Enrique Balloch. Luis Odell



Movimiento Juvenil Unido de Norteamérica	Estados Unidos	J. Carrell Morris
Federación Juvenil Presbiteriana de Chile	Chile	Pedro Muñoz, Lidia Aracena
Colegio Ward, Buenos Aires	Argentina	Pedro Nicolás Urcola
Confederación de Iglesias Evangélicas del Río del Plata	Paraguay	Sante Uberto Barbieri
Juventud Evangélica Metodista de Perú	Perú	
Juventud Evangélica Metodista de Chile	Chile	
Federación de la Juventud Evangélica de Cuba	Cuba	Rafael Cepeda

**Fuente:** *Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de Argentina. Caja ULAJE, correspondencia.*

El eslogan del Congreso fue “Con Cristo, un nuevo mundo” y se abordaron temas como: la vida espiritual, la evangelización urbana y rural, la educación cristiana, literatura evangélica, la cooperación interdenominacional, el problema del indio y la organización de la juventud latinoamericana. Entre las conclusiones se resolvió repudiar el sistema capitalista y abogar por la implantación de un sistema cooperativista.

Asimismo, apoyar los movimientos y a las sociedades mutualistas, apelar directamente a los gobiernos en la defensa de una economía justa, combatir la intromisión confesional en la educación pública, intensificar la obra social en las iglesias, promover la lectura y la alfabetización; como también, repudiar al fascismo, nazismo y comunismo, denunciar las intervenciones entre países y promover la laicidad (AHIMEA, caja ULAJE, actas, 1941). Si bien no se estructuró una perspectiva conceptual o teológica concreta, resaltó el uso de expresiones como “clase social” o “modelo económico”, denotando un interés por vincular fe con agencia sociopolítica y económica. Es importante resaltar que no necesariamente las consignas oficiales re-



presentaban las ideas de todos los delegados, ya que eran sociedades muy distintas como lo demuestra sus publicaciones.

### **Congreso de La Habana (1946)**

El segundo congreso de ULAJE, realizado en La Habana en 1946, tuvo una participación de 5.000 jóvenes. Según el informe dado por el colombiano Héctor Valencia, entre los delegados se encontraron médicos, doctores en filosofía, docentes universitarios y ministros ordenados, que representaban a un total de 10 denominaciones, siendo la más numerosa los metodistas. La selección de la Habana tenía como intención involucrar más al movimiento evangélico juvenil que crecía en el Caribe y Norteamérica. El acto inaugural celebrado en un anfiteatro de la ciudad congregó cerca de 7.000 personas contando a muchos miembros de la comunidad evangélica cubana (Sabanes, 1994, p. 88). Entre la nómina de los delegados oficiales se encontraban mujeres y hombres entre los 17 y los 32 años en su mayoría laicos. Se vincularon federaciones de otros países como Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y Puerto Rico (AHIMEA, caja ULAJE, actas, 1941). El congreso contó con la presencia de importantes intelectuales evangélicos como Alberto Rembao, Gonzalo Báez-Camargo y Juan A. Mackay, quienes, sin duda, fueron los principales impulsores del ecumenismo en el mundo evangélico de la primera mitad del siglo XX. Pero, también, de la configuración simbólica de una identidad evangélica hispanoamericana a través de proyectos editoriales, conferencias y de la cátedra universitaria.

Entre las recomendaciones dadas se encontraba el fortalecimiento de la educación teológica, su masificación entre los líderes, y el fomento de círculos de lectura, estudio, discusión de problemas político-sociales, económicos e internacionales (Gaona-Poveda, 2018). Se abordó el “problema racial” desde perspectivas económicas, políticas y educacionales desde una mirada que hoy podríamos llamar interseccional. Se orientaron hacia una comprensión de la cooperación entre ligas juveniles de tipo “inter-racial” y la eliminación de las distinciones por “clase social”. Resalta, también, la invitación a incluir expresiones de cultura (canciones, danzas y folklore) en los encuentros interdenominacionales y transnacionales. Asimismo, en las discusiones se reflexionó en torno a las industrias culturales (cine,



radio, periódicos) desde una perspectiva de apertura que contrastaba con los discursos evangélicos en contra de dichas expresiones culturales moderna.

En la comisión sobre “la libertad en el aspecto económico”, se realizó una crítica filosófica y teológica al libre mercado proponiendo modelos cooperativos alternativos (AHIMEA, caja ULAJE, actas, 1941). En el estado de la investigación es difícil de determinar las consecuencias prácticas de dichas reflexiones; pero en casos como el rioplatense se pueden rastrear experiencias de cooperativismo movilizadas por jóvenes evangélicos vinculados a ULAJE (Gaona-Poveda, 2023b).

El impulso dado al movimiento en la Habana permitió que varios de los líderes de ULAJE participaran en la Segunda Conferencia Mundial de Juventud Cristiana en 1947. De modo que el movimiento latinoamericano se insertó en un espacio ecuménico de carácter mundial que al año siguiente se institucionalizó en el Consejo Mundial de Iglesias. No obstante, la dimensión ecuménica planteada encontró resistencias en algunos sectores de las iglesias de nuestro continente, que no encontraban pertinente la dimensión sociopolítica que involucraba (Sabanés, 1994, p. 89).

### **Congreso de Buenos Aires (1951)**

La década de 1950 representó un periodo de transición en la identidad y teología evangélica latinoamericana (Gaona Poveda, 2022; Cervantes-Ortiz, 2004). La búsqueda de referentes teológicos alternativos a la teología misionera estadounidense en medio de las tensiones de la Guerra Fría, los discursos desarrollistas y el surgimiento del Tercer Mundo motivaron a los teólogos evangélicos progresistas a beber de las fuentes de la neo-ortodoxia protestante y vieran en la Iglesia Confesante de Dietrich Bonhoeffer una fuente de inspiración misional.<sup>3</sup> Varios eran parte de sociabilidades juveniles y publicaron

---

3 Según Manfred Svensson (2019), el “protestantismo confesante” puede comprenderse como una categoría de interpretación en la cual el confesionalismo se comprende como una tendencia teológica en Europa que, desde mediados del siglo XIX, fue crítica no solo de la naciente secularización o del liberalismo, sino también del individualismo que diagnosticaba el avivamiento evangélico. Fenómenos frente a los cuales sus detentores promovieron diversas posturas en relación con el mundo



sus primeras reflexiones al interior de la “comunidad de papel” anteriormente mencionada. En paralelo, el conservadurismo estadounidense se expandió con gran ímpetu desde Centroamérica y el Caribe. Corrientes teológicas y eclesiales que fueron apropiadas desde las singularidades latinoamericanas, mostrando una construcción identitaria muy difícil de restringir a la dicotomía modernismo- fundamentalismo. Ante la posibilidad de una mayor polarización, el eslogan de ULAJE en Buenos Aires fue “Unidad cristiana y evangelización”. El ecumenismo se considero como el imperativo del momento, primando el adjetivo “cristiano” sobre el término “evangélico”.

El ecumenismo, como imperativo, fue considerado la respuesta frente a las divisiones de la iglesia que coartaban su misión profética en el mundo, entendida esta como la denuncia de los pecados individuales y colectivos propios de los sistemas sociales hegemónicos; al igual que el anuncio de nuevas relaciones entre las personas con Dios y entre sí, incluyendo la dimensión sociopolítica y económica de las mismas. En la declaración final se denunciaban los falsos ecumenismos políticos y sociales, criticando la configuración de un orden mundial que exacerba las desigualdades entre las naciones (*Boletín ULAJE*, enero, 1952, p. 6). Los ecumenismos referidos corresponden a los discursos desarrollistas y alianzas entre países situadas en dicha perspectiva, siendo la política internacional de Estados Unidos la guía, lo cual mantenía la división del trabajo y la hegemonía americana, Pero, también, en dicha órbita ubicaban al comunismo vinculado a la Unión Soviética, el cual consideraban un ideal de unidad que violentaba la individualidad de los sujetos.

---

moderno respecto a política y cultura. Así, algunos representantes fueron críticos de las revoluciones democráticas, otros fueron promotores de partidos de masas y defensores del pluralismo. En el caso de Bonhoeffer, la apelación a documentos confesionales servía como medio para defender las prerrogativas de la fe frente a las imposiciones del gobierno nazi.



**Imagen 1.** Participantes del Congreso de ULAJE, Buenos Aires, 1955.



**Fuente:** *Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de Argentina. Caja ULAJE., fotografías.*

El ideal ecuménico llevó a ULAJE a cimentar redes de cooperación con sociedades de África, Asia y Europa vinculadas al Consejo Mundial de Iglesias, fundado en 1948. Pero, a la vez, tejiendo relaciones con el movimiento evangelístico de Billy Graham imbuido durante ese periodo de una retórica anticomunista beligerante. Esta doble vinculación no logró resistir la polarización ideológica de las iglesias durante los años setenta. Resultaba muy difícil navegar entre la tradición y la utopía, entre el compromiso denominacional y



los imperativos sociales de las comunidades de base. El diálogo cristianismo-marxismo siempre se vio con suspicacia entre los sectores conservadores y la búsqueda de una alternativa requería de una teología latinoamericana cuyos fundamentos no se lograron dirimir entre los liderazgos evangélicos vinculados al movimiento ecuménico, de izquierda y moderados-modernizantes, como tampoco en la alternativa representada por la Fraternidad Teológica Latinoamericana, poco abierta al diálogo ecuménico con el catolicismo liberacionista.

En las décadas siguientes se desarrollaron congresos como el de Barranquilla en 1956, desde el cual se acentuó el énfasis en el compromiso y la justicia social; seguido por el congreso de San Juan de Puerto Rico en 1966, cuyo lema fue “Viviendo entre los tiempos”, y en el cual se trató la cuestión del testimonio cristiano en contextos de represión como el de la emergente dictadura brasileña (Sabanés, 1994, p. 90). En la asamblea de Montevideo en 1970 se cambió definitivamente el término “evangélico” por “ecuménico” con el fin de acoger a los grupos católicos que adhirieran (Córdova Quero, 2014, p. 35). De igual manera, en dicho año se celebró una consulta sobre Teología Juvenil y otra sobre Pedagogía y Misión Urbana y Rural. La línea teológica asumida fue el vínculo decidido entre la liberación sociopolítica de los pueblos latinoamericanos con la redención total ofrecida por Cristo. Postura inaceptable para los sectores evangélicos conservadores, los cuales fueron tomando distancia de ULAJE.

## Conclusiones: la juventud como motor de cambio

La génesis histórica de ULAJE en medio de los cambios civilizatorios de mitad del siglo XX demuestra la existencia de un campo evangélico mucho más dinámico de lo conocido. Rompe con lugares comunes como el total “apoliticismo” de estos grupos. La presencia de mujeres en lugares de liderazgo nacionales y continentales, como la brasileña Stela Pessoa o la argentina Maruja Lurá, entre otras delegadas, señala que frente al patriarcalismo del mundo evangélico se dieron formas de organización y criterios de género alternativos al hegemónico. Al seguir las trayectorias de líderes conspicuos del mundo evangélico latinoamericano como Rafael Cepeda (Cuba), Luis E. Odell (Uruguay), Orlando Fals Borda (Colombia) o Carlos Gattinoni



(Argentina) se demuestra que este movimiento juvenil fue el fermento inicial de una importante presencia evangélica en asuntos como la defensa de los Derechos Humanos, la lucha contra el racismo y la comprensión crítica de la realidad latinoamericana.

No obstante, la búsqueda a todo costo de la unidad cristiana devengó en la dificultad de construir un andamiaje ideológico y teológico cohesionado, hecho que jugó en contra de una mayor presencia en la región. A finales de los años setenta, ULAJE entró en una profunda crisis que llevó a su desaparición en la década siguiente. En la investigación realizada por Dafne Sabanes a inicios de la década de 1990, los líderes a quienes entrevistó señalaron diversas dificultades para la continuidad del movimiento como su alejamiento de la “Iglesia-institución”, obstaculizando una dinámica más fluida con los procesos populares.

Asimismo, la polarización de las sociedades latinoamericanas en el periodo de Guerra Fría generó una fractura en la producción cultural y en diversos espacios de sociabilidad evangélica (Gaona-Poveda, 2023a). Los sectores más conservadores consideraron peligroso vincular la vida eclesial con los asuntos sociopolíticos buscando salvaguardar sus tradiciones históricas; a su vez los sectores progresistas experimentaron cierta secularización en sus prácticas sociales y discursos teológicos en virtud de la activación política de las comunidades desconectada de las tradiciones identitarias de las iglesias.

La idea de “nuevo orden mundial” esgrimida en los congresos inicial de ULAJE se diferencia bastante de lo entendido en la actualidad, sobre todo en los sectores cristianos conservadores, tanto católicos como evangélicos. La *oikoumene* como preocupación teológica y práctica por un sentido de totalidad, que permita la construcción de relaciones justas y recíprocas entre naciones, grupos étnicos, religiones, militancias y/o clases sociales. Perspectiva que contrasta con la caricatura sobre el ecumenismo religioso y secular como conspiración de los sectores progresistas mundiales para acabar con las libertades del mercado y con los supuestos valores que tradicionalmente han guiado a las sociedades occidentales. Estudiar históricamente las expresiones concretas del ideal ecuménico nos puede ayudar a identificar los retos propios de la diversidad y pluralidad de opciones cristianas en la búsqueda de un mejor horizonte de vida para todos.



## Archivos

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de Argentina, Buenos Aires, Argentina

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista de México, Ciudad de México, México

Archivo Histórico de la Iglesia Metodista del Uruguay, Montevideo, Uruguay

Hemeroteca de la Fundación Universitaria Bautista, Cali, Colombia.

## Referencias

Biagini, H. (2006a). Juventud e identidad: de la reforma universitaria al posmodernismo. En R. Mersiske, *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina III* (págs. 281-300). Universidad Nacional Autónoma de México.

Biagini, H. (2006b). Redes estudiantiles en el Cono Sur (1900-1925). En R. Marsiske, *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina III* (págs. 81-104). Universidad Nacional Autónoma de México.

Carreño, L. (2021). Formas de sociabilidad y representaciones sobre las juventudes en Argentina a comienzos del siglo XX. El modelo de la Asociación Cristiana de Jóvenes en Buenos Aires. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 145-166.

Cervantes-Ortiz, L. (2004). Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970). *II Simposio Internacional sobre Historia del Protestantismo en América Latina*. San Cristóbal de las Casas.

Córdova Quero, H. (2014). *El desafío del diálogo. Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. GEMRIP Ediciones.

De la Torre, A. L. (2020). *Cruzadas Olímpicas en la Ciudad de México. Cultura física, juventud, religión y nacionalismo, 1896-1939*. El Colegio de México.



- Dip, N. (2023). *Movimientos estudiantiles en América Latina. Interrogantes para su historia, presente y futuro*. CLACSO.
- Dorantes, A. (2008). Una asociación protestante en el Jalisco revolucionario: entre el respeto a la norma y la conflictiva realidad. *Takwá*, 61-82.
- Escobar, S. (1978). *La Chispa y la Llama*. Certeza.
- Gaona-Poveda, J. C. (2023a). *Una historia del libro evangélico en Hispanoamérica. Ciudad de México y el Río de la Plata, siglo XX, tesis de doctorado en Historia*. CIESAS.
- Gaona Poveda, J. C. (2023b). Protestantes e izquierda en Uruguay. Un acercamiento desde el Periódico La Idea (1920-1940). En M. Á. Mansilla, N. Panotto, & E. Quiroz, *Evangélicos y socialismos (1930-1970): antagonismos, agobiamos y sinergismos religiosos y políticos* (págs. 353-385). RIL Editores.
- Gaona Poveda, J. C., & Zambrano, D. (2024). Asociaciones evangélicas de mujeres y jóvenes en Colombia, 1900-1955: entre la unidad y la fragmentación. *Tzintzun. Revista De Estudios Históricos*, 403-429.
- Gaona-Poveda, J. C. (2018). *Disidencia religiosa y conflicto socio-cultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Fondo Editorial de la Universidad del Valle.
- Gaona-Poveda, J. C. (2022). Pensamiento Cristiano: una vitrina a las relaciones de poder en el campo editorial evangélico latinoamericano (1953-1975). *Hispania Sacra*, 299-311.
- Mackay, J. (1963). *Las iglesias latinoamericanas y el movimiento ecuménico*. CCLA.
- Malán, P. (2018). Cristiandad Muscular y Asociación Cristiana de Jóvenes: la llegada del deporte a las colonias valdenses del Uruguay. *RIDPHE\_R Revista Iberoamericana do Patrimônio Histórico-Educativo*, 96-121.
- Marsiske, R. (1999). Clases medias, universidades y movimientos estudiantiles en América Latina (1900-1930). En R. Marsiske,



- Movimiento estudiantil en la historia de América Latina I* (págs. 142-157). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Míguez Bonino, J. (1996). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Nueva Creación .
- Mondragón, C. (2005). *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina 1920-1950*. Kairós Ediciones.
- Pérez-Rivas, M. (1970). El ecumenismo en América Latina. En N. Goodall, *El movimiento ecuménico* (págs. 207-239). Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Sabanes, D. (1994). *Caminos de unidad: itinerario del diálogo ecuménico en América Latina, 1916-1991*. Quito: CLAI.
- Svensson, M. (2019). Dietrich Bonhoeffer como teólogo confesional. *Teología y Vida*, 105-130.
- Vílchez-Blancas, E. (2017). El Esfuerzo Cristiano en América Latina. En T. Kroeck, G. Campbel, & E. Vilchez-Blancas, *Generosa libertad en sólidos fundamentos* (págs. 21-26). Lima: WCEU.



# “Quién esté libre de pecado que arroje la primera piedra...”

ISDALIA ORTEGA SÁNCHEZ<sup>1</sup>

## Resumen

El presente artículo presenta de fondo los resultados de una investigación sobre Violencias Basadas en Género, VBG, en el marco de iglesias evangélicas de Cali. Desde esta apuesta se definen las violencias más comunes en el campo eclesial o religioso y se comparte la justificación de esas violencias, muchas mediadas por una interpretación patriarcal de las Sagradas Escrituras. Seguidamente, se presentan algunos temas relevantes como la hegemonía religiosa, el abuso de poder, la interpretación patriarcal de los textos bíblicos, la perspectiva masculina de la Divinidad y las estructuras rígidas, como sustento de esas VBG en los espacios eclesiales y ministeriales que surgieron como resultado de la investigación. Se finaliza el artículo con un llamado a las iglesias a poner atención a estas violencias y a tomar medidas correctivas, de visibilización y de acción.

### Palabras clave

Violencias, poder, iglesia, mujeres, biblia, investigación.

1 Docente Unibautista, investigadora principal del Proyecto sobre Violencias Basadas en Género en iglesias evangélicas en Cali, licenciada en Ciencias Teológicas y magister (\*) en teología.



## Abstract

This article presents the results of an investigation on Gender-Based Violence (GBV) in the context of evangelical churches in Cali. It defines the most common forms of violence in the ecclesiastical or religious field and shares the justification for these forms of violence, many of which are mediated by a patriarchal interpretation of the Holy Scriptures. Next, some relevant themes are presented, such as religious hegemony, abuse of power, patriarchal interpretation of biblical texts, the masculine perspective of the Divinity and rigid structures, as support for these GBV in the ecclesial and ministerial spaces that emerged as a result of the research. The article ends with a call to the churches to pay attention to this violence and to take corrective measures of visibility and action.

### Key words

Forms of violence, power, church, women, bible and research.

## Introducción

La violencia basada en género, VBG<sup>2</sup> es una realidad histórica cada vez más visible, y especialmente revelada después de la Pandemia de COVID-19. Según la OMS, una de cada tres mujeres sufre violencia en el mundo. Estas violencias se van concatenando y creciendo hasta terminar en una que ciega la vida de las mujeres, el feminicidio. Es dolorosamente útil este término usado para describir la violencia extrema hacia la mujer, hasta asesinarla, situación cada vez más frecuente.

Según María Elvira Arango, en el programa de Caracol TV, Los Informantes (marzo 17 de 2024), en el 2023 hubo en Colombia 630 feminicidios; es decir, casi dos diarios. Se puede inferir de este dato cuántos de los otros tipos de violencia vivieron previamente estas 630 víctimas. Este término fue acuñado en inglés por Diana Russell hacia 1975 y definió el concepto como «the killing of women because they are women»<sup>3</sup>, y afirmó que se trataba de una clase de muerte de

2 Cuando hablamos de VBG nos referimos a violencia hacia las mujeres, particularmente.

3 Muerte de las mujeres por el hecho de ser mujeres. Traducción libre.



mujeres debida al sexismo (Russell, 1990, p. 286 citado por Pérez, 2018); ser asesinada por el hecho de ser mujer y porque algún hombre, pareja, expareja, novio, se considera dueño de la mujer y la prefiere muerta que en otra relación emocional, es tal vez la más terrible de las violencias que, además, comunica la poca valía que tienen las mujeres en sociedades patriarcales como la nuestra en Colombia. Este concepto ha sido tan significativo que el Convenio de Estambul lo adopta para la creación de definición de la violencia sobre las mujeres por razones de género, en su tercer (03) artículo (Pérez, 2018).

Desde 2019 iniciamos un proceso en la Fundación Universitaria Bautista para elaborar un protocolo sobre prevención y detección de VBG al interior de la Universidad que comenzó como un requisito de la Secretaría de Educación Nacional, pero que fue cobrando importancia y pertinencia cuando a través de talleres con todos los estamentos de la Institución, se manifestaron algunos tipos de violencia hacia las mujeres, tales como violencia verbal, psicológica, simbólica, estética, sexual y religiosa.

Seguidamente nos dimos a la creación de un comité que pudiera recoger y tramitar los casos presentados especialmente por las mujeres de la Universidad, pero que también ha recibido situaciones denunciadas por varones en relación con violencias expresadas por otros hombres. Este Comité lleva el nombre de Débora, palabra que significa abeja, y es puesto en honor a una mujer jueza y profetisa en Israel<sup>4</sup>.

En consideración a que la Unibautista, siendo confesional, acoge muchos estudiantes de ambos géneros de distintas iglesias de la ciudad de Cali y fuera de ella, formulamos un proyecto de investigación para indagar si en las iglesias a las que pertenecen nuestros estudiantes hay violencias hacia las mujeres, y más específicamente si existe violencia religiosa o espiritual. Al tenor de Tamayo podríamos replicar que:

Las religiones nunca se han llevado bien con las mujeres -tampoco hoy-, que son las grandes olvidadas y las grandes perdedoras. Sin embargo, las mujeres son las más fieles seguidoras de los preceptos religiosos, las mejores educadoras en las diferentes fes y las que, por

4 Se puede encontrar datos sobre ella en Jueces 4 y 5



paradójico que parezca, mejor reproducen la estructura patriarcal de las religiones. (2021)

Debido a ello, son también vulnerables en sus comunidades de fe, donde sus pastores o sacerdotes pueden violentarlas de distintas formas y muy específicamente desde el aspecto espiritual cuando afirman que las mujeres no pueden ejercer tal o cual ministerio y mucho menos uno ordenado, reservado para los varones a quienes deben obediencia y sumisión.

Para dicho proyecto propusimos una metodología dialógica basada en la Investigación Acción Participativa y, a través de talleres interactivos con mujeres, construir la realidad de las VBG en sus contextos, y a la luz de textos bíblicos que develan esa realidad presente en el pueblo de Israel poder denunciar las violencias sufridas por ellas o por otras mujeres en sus entornos eclesiales. Este proyecto cuenta con la participación de cuatro (4) estudiantes y dos (2) docentes de la Universidad quienes forman un equipo que organiza los talleres, los lidera y participa con las mujeres en descubrir lo que sucede al interior de las iglesias.

En el presente artículo queremos compartir lo que ha logrado esta investigación que cursa su primer año y que es una apuesta de la Unibautista en asocio con la institución holandesa *Kert-in-Actie* (KIA, Iglesia en Acción) por develar las violencias hacia las mujeres en algunas de nuestras iglesias en Cali, y en sus entornos sociales, y que pueden ser una muestra de lo que sucede en las demás.

## **Violencias visibilizadas**

Las violencias más comunes y visibles en la sociedad hacia las mujeres tanto en el ámbito familiar, laboral y cultural son: física, verbal-emocional, económica, sexual y patrimonial. Sin embargo, existen otras violencias menos visibles que se buscó visibilizar a través del Proyecto, éstas son: estética, obstétrica, simbólica y religiosa o espiritual. Estas violencias son ejercidas tanto por varones como por mujeres quienes han sido formados en contextos patriarcales y machistas. Pero, particularmente estas últimas mencionadas se dan con más frecuencia en las iglesias puesto que tienen que ver con aspectos esenciales de la vida misma.



El origen del término patriarcado es el griego patriarkhia (πατριάρχεια) de patriarkhes (πατριάρχης). El significado original que toma en español es el que podemos encontrar en la versión del año 2001 del Diccionario de la Real Academia Española: “organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de cada familia, extendiéndose este poder a los parientes aun lejanos de un mismo linaje” (22.<sup>a</sup> ed.). Históricamente los varones han ostentado el poder en los distintos campos de la sociedad y las mujeres, si bien han ejercido algunos poderes, no han sido dueñas del poder ni de decisiones importantes. Tristemente, las religiones del mundo, especialmente las monoteístas, y no es diferente en el cristianismo en todas sus expresiones, han sustentado esos poderes a partir de su concepción masculina de la Divinidad.

A continuación, describimos de manera sucinta esas violencias menos visibles, y añadimos una razón dada para el ejercicio por parte de la Iglesia; la conceptualización es tomada de la Cartilla producida como resultado del Proyecto (Ortega, 2023, pp. 5-6):

1. Estética: La violencia estética es un ataque contra la diversidad de los cuerpos y el derecho a ser tratados con respeto. Los estereotipos de belleza y el constante bombardeo mediático, incluyendo las redes sociales, generan angustia y culpa por no cumplir con un ideal inalcanzable. Además, puede envolver a la mujer en un número significativo de cirugías estéticas para complacer a su pareja y es manipulada a través del concepto de belleza y el deseo y “amor” que produce.

Desde las Iglesias, esta violencia se ejerce sobre las decisiones de las mujeres de tatuarse, maquillarse, cortarse o teñirse el cabello, y usar cierto tipo de prendas de vestir que a partir de la concepción religiosa no son adecuadas para participar del culto a la Divinidad. Sin embargo, escasamente se escucha que se le diga a un varón que como está vestido no es adecuado para el culto o la misa.

2. Obstétrica: Se entiende por violencia obstétrica la apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por personal de salud, que se expresa en un trato deshumanizador, es un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres.



En las iglesias esta violencia se ejerce en términos de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las mujeres, impidiendo que planifiquen para no tener hijos e hijas o para tener un número determinado. Se les argumenta que el número de hijos e hijas es una decisión de Dios y no se pueden oponer a ella. En algunas subculturas religiosas la planificación es también un riesgo que corren las mujeres que podrían ser tentadas a cometer adulterio; así se afirma que el cuerpo de las mujeres pertenece a sus parejas y además hay cierta desconfianza en los comportamientos morales de las mujeres, que tiene su origen en Eva, tentada por la serpiente (Génesis 2 y 3), desde una interpretación de la transgresión de la humanidad al mandato de Yahvé.

3. Simbólica: Es la que se ejerce a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos que transmiten y reproducen relaciones de dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales que se establecen entre las personas y naturalizan la subordinación de la mujer en la sociedad.

En las iglesias esta violencia está relacionada con el lugar que ocupan las mujeres en sus comunidades de fe. Ellas, siendo el mayor número de sus miembros, y quienes aportan financieramente para el sostenimiento del quehacer de sus iglesias, siempre están subordinadas y mayormente a los varones. El modelo de la sociedad se lleva a la familia y de ésta a la Iglesia; las mujeres deben estar en sumisión a los varones a quienes Dios estableció como cabeza y autoridad. Esta violencia surge de la interpretación de textos bíblicos tanto del Primer como Segundo Testamentos, donde el sistema patriarcal regía todas las relaciones de género.

Textos como 1 Corintios 11, sustentan este tipo de violencia, por ejemplo, cuando se traduce la palabra *kepalé como cabeza y no como fuente u origen*. El apóstol Pablo hace una relectura del segundo relato de la Creación del hombre y la mujer, afirmando que el varón fue creado primero y luego la mujer. En tanto que, en nuestras iglesias, la lectura es que el varón es líder, autoridad y cabeza de la mujer por lo que ella debe someterse a él en obediencia. Esta lectura se traslada a los demás estamentos de la sociedad y por supuesto a la Iglesia.



Irene Foulkes (1996) nos va a indicar que

Las mujeres..., excluidas del control sobre bienes materiales, se encontraban relegadas a la dependencia socio-económica y psicológica. Tenían poco poder para disponer de su propia vida y poca oportunidad para influir en la vida de otros o de la colectividad. Encerradas en una realidad como ésta, algunas mujeres descubrieron que la iglesia cristiana les proveía un espacio para salir de su situación subalterna y llegar a actuar como sujetos. Se convirtieron en protagonistas en vez de objeto de debate. (p. 108)

Entonces en la comunidad de Corinto, las mujeres tenían protagonismo e inclusión, si se leen los capítulos 12 y 14 se va a encontrar ejemplo de ello, podían profetizar y mucho más. Con una interpretación sobre el lugar dado por Dios a hombres y mujeres en el liderazgo de la Iglesia y la casa, sacado de su contexto de participación equitativa, se corre siempre el riesgo de ejercer violencia, en este caso simbólica.

4. Religiosa: La violencia religiosa es donde fenómenos en los cuales la religión, en cualquiera de sus formas es sujeto u objeto de comportamiento violento incluyendo violencia motivada por preceptos religiosos, textos o doctrinas, lo que incluye violencia motivada por los aspectos religiosos del objetivo de la violencia. Pone énfasis sobre el aspecto simbólico del acto y su actor puede ser individual o colectivo.

Muy conectada con la anterior, la simbólica, esta violencia es además muy sutil. Es la violencia que se ejerce en las iglesias cuando se niega a las mujeres la posibilidad de aceptar y desarrollar ministerios que históricamente han sido atribuidos a los varones, argumentando por ejemplo que Jesús no llamó mujeres a ser apóstoles o que en el Primer Testamento (Biblia hebrea) el ministerio sacerdotal lo ejercían solamente los hombres. O puede ser también ejercida imponiendo a las mujeres cargas de servicio y de poco reconocimiento, pues son ellas las llamadas a cuidar, o criticando sus maneras de vivir su espiritualidad o mandándolas a callar, o no pagándoles, como es común, por el ejercicio ministerial pastoral al lado de sus esposos. Más, Tamayo nos recuerda que:



Cada vez es mayor el número de mujeres que se rebelan contra las religiones. Sin abandonar el espacio religioso, se organizan de manera autónoma, se alejan de las orientaciones morales que les impone el patriarcado religioso y viven la experiencia religiosa desde su propia subjetividad, sin tener que pasar por la mediación de los varones. De esta rebelión ha surgido en todas las religiones una nueva forma de pensar y de reformular las creencias y las prácticas religiosas: la teología feminista. (Tamayo, 2021)

Hoy, por ejemplo, hay en el mundo un movimiento de mujeres presbíteras católicas no romanas que son ordenadas por sus obispas y viven su ministerio sacerdotal en casas-Iglesia, según el ejemplo de la Iglesia Primitiva. A continuación, se comparte los hallazgos de los talleres realizados con 79 mujeres de alrededor de 26 iglesias locales.

### **¿Existe violencia basada en género en iglesias evangélicas de Cali?**

Son varias las causas que podrían generar violencia hacia las mujeres en las iglesias. A continuación, describimos algunas de ellas:

#### **Hegemonía religiosa.**

**Hegemonía** se refiere a la **dirección suprema**, la **preeminencia** o el **predominio** de una cosa sobre otra de una persona sobre otra u otras. El término hegemonía deriva del griego *eghesthai* que significa conducir, ser guía, ser jefe, o tal vez del verbo *eghemonero* que significa guiar, preceder, conducir, y del cual deriva estar al frente, comandar, gobernar. Por *eghemonía* el antiguo griego entendía la dirección suprema del ejército. En el tiempo de la guerra del Peloponeso, se habla de la ciudad hegemónica, que dirigía la alianza de las ciudades griegas en la lucha entre sí. (Gomez Silva, 1998). Siendo así, quien está al frente debería guiar, dirigir y no necesariamente imponer o mandar.

Los líderes religiosos, léase pastores u obispos, varones, creen que tienen la superioridad sobre el resto de la congregación, y muy especialmente sobre las mujeres, dado que las estructuras eclesiales son en general piramidales, ubicando en la parte superior de la pirámide



al varón de mayor cargo y autoridad en la iglesia; distando éste significativamente de la propuesta de Jesús, donde el mayor debe ser el que sirve (Marcos 9:33-35). Jesús anima a sus seguidores a actuar en contracorriente con el modelo cultural existente en la sociedad civil y en los poderes de su momento. Hervieu-Leger (2005) afirma

El tiempo crítico para una religión llega cuando ésta sufre la acción de la sociedad civil, en vez de inspirarla...sin embargo, la sociedad religiosa no pierde en absoluto toda su fuerza como resultado de esta inversión. Se dedica a la reconquista y a la persuasión. Los recientes estudios sobre la política, la familia, las ciudades y los pueblos otorgan a menudo un lugar primordial al factor religioso. (p.44)

El problema es cuando la iglesia se queda atrapada en el modelo de la sociedad, y su liderazgo actúa bajo la hegemonía.

### **Abuso de poder.**

El poder es una característica de los seres humanos y es bueno. Empero, puede ser usado **sobre** las personas y no **con y para** ellas. Cuando se abusa del poder, se subyuga, esclaviza y violenta a las personas y a su capacidad decisoria, o bien se manipula atribuyendo dicho poder a la divinidad y en su representación debe ser aceptado sin cuestionamientos. El **poder sobre** debería ser únicamente sobre el mal y usarse para la liberación y la justicia de los pueblos marginados, entre ellos las mujeres.

...Consideramos que muchas de las justificaciones del abuso de poder están cimentadas en una mala comprensión del orden establecido por Dios para la familia y en consecuencia para la iglesia –familia de Dios--, al leer los textos bíblicos que hablan de la creación y de la familia, tales como Génesis 1y 2; 1 de Corintios 11, y Efesios 5. Interpretaciones que ponen al varón como cabeza, autoridad y quien toma las últimas decisiones de la familia, alimentan el uso y abuso de poder sobre. (Ortega, 2019, p.19-20)



## **Mala interpretación de los textos bíblicos.**

“Un prejuicio en las iglesias cristianas de hoy es que las mujeres no fueron llamadas para ser discípulos de Jesús sino sólo los hombres; esto como reflejo de un pleno desconocimiento de lo que la misma Biblia dice al respecto” (Moya, 2008, p.1). Moya tiene razón. Jesús interpela a su sociedad desigual e inequitativa cuando permite que lo sigan las mujeres –y otros que como ellas eran excluidos socialmente–, que lo acompañen; esas están presentes en su muerte y resurrección, y le sirvan con sus bienes. Aunque en el grupo inicial del movimiento de Jesús no se nombran mujeres apóstoles, posteriormente el apóstol Pablo, en su carta a los romanos, capítulo 16, va a dar razón de ellas en la comunidad primitiva.

Hay muchos textos en la Biblia que son normativos de las relaciones de género, y que regulan relaciones que históricamente han sido desiguales. Es el caso de Gálatas 3: 26-28 (NVI), “Todos ustedes son hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús, porque todos los que han sido bautizados en Cristo se han revestido de Cristo. Ya no hay judío ni no judío, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús”. Dichos textos reconocen las condiciones y posibilidades de las mujeres respecto de los hombres y sus “igualdades”, tales como Génesis 1: 26-31, varón y mujer creados a imagen y semejanza de Dios con la misma bendición y el mismo mandato; Jueces 4y 5, Débora jueza y profetisa de Israel al lado del general del ejército, Barac; Ester 4, Ester y Mardoqueo, juntos defendiendo a su pueblo de las garras de Amán; Rut 3, Ruth y Noemí planean una estrategia para lograr su estabilidad económica y su descendencia, recuperando también las tierras que les corresponden de su familia, y Booz, su socio creativo que ve a Ruth, la moabita, como digna de ser desposada y la alaba; 1Samuel 25, Abigail que enfrenta estratégica e inteligentemente a David antes de que lleve a cabo una masacre en la casa de Nabal y Abigail, y que David reconoce como sabia y oportuna.

Estos en el Primer Testamento, y en el Segundo, Lucas 8:1-3, donde el evangelista, maestro de la paridad, describe que con Jesús van tres de sus íntimos, Pedro, Santiago y Juan, y tres de sus íntimas, María Magdalena, Susana y Juana, y éstas les sirven con sus bienes.



Lucas 15, aquí Lucas nos ofrece en una parábola dos perícopas par donde son protagonistas un hombre y una mujer, el pastor que busca la oveja perdida y la mujer que busca la moneda perdida; Mateo 1, que habla de cinco mujeres significativas en la genealogía de Jesús junto a sus esposos: Tamar, Rahab, Rut, Betsabé y María; Romanos 16, texto en el que Pablo reconoce la labor significativa de 10 mujeres, unas junto a sus esposos como Priscila y Aquila, pareja pastoral, y otras como Febe, delegada por el apóstol para llevar y explicar la carta a los romanos, entre muchos más casos. Lamentablemente, cuando se enseña o predica sobre estos textos, poco se tocan estas “coincidencias” o se enfoca la reflexión sobre los varones.

### Perspectiva masculina exclusiva de la Divinidad.

Habiéndose dado los textos sagrados de ambos testamentos dentro de una cultura patriarcal, los nombres atribuidos a la Divinidad, muchos de los cuales se asignan por las funciones que se le asignan, son mayormente masculinos, y siendo las sociedades lideradas y controladas por los hombres, esa Divinidad es identificada con el varón, por lo que éste se convierte en superior, por encima de la mujer –y de otros varones, pero eso será tema para otro artículo.

Entonces, lo femenino se construye a partir de lo masculino, y en contraste: si el hombre se caracteriza por ser fuerte, la mujer es considerada débil; si el primero es valiente y racional, la segunda será temerosa y emotiva; si él es capaz de liderar y mandar, ella está hecha para seguir y obedecer, entre otros. (Ortega, 2019, p. 21)

Así, si Dios es masculino, entonces el encargo de autoridad, posesión, liderazgo y decisiones es otorgado a los varones, y los roles por género son diferenciados en la sociedad, la familia y la Iglesia. Por tanto, la asignación de muchos de los roles permitidos para las mujeres en las iglesias evangélicas y protestantes se debe también a la concepción... (de) “una función social y eclesial centrada en los quehaceres doméstico-maternales del cuidado, servicio, administración, educación de las mujeres y de las siguientes generaciones de niños y niñas, y ... sujeción al liderazgo masculino sea en la casa, la iglesia y la sociedad (Ortega, 2019, p. 28).



Las mujeres estarán entonces subordinadas al varón, así como el pueblo escogido, posterior iglesia, que además es comparado en la Biblia con la mujer y esposa de Yahvé --y no muy bien librada por su comportamiento pecaminoso, pues es adúltera--, ellas deben someterse a los varones, en la casa a su padre o esposo, y en la iglesia a su pastor y sacerdote, y por supuesto serán vigiladas para que no sean tentadas como Eva y les hagan pecar.

Una lectura más atenta y que se sirva de la investigación, hará que se reconozcan los atributos femeninos de la Divinidad. Textos como Isaías 66:5-14 donde Yahvé usa lenguaje femenino y habla de engendrar y amamantar; Ruth : 19-21, donde Noemí pide al pueblo que no la llamen Noemí, complacida, contenta, sino Mara, amargada, asegurando que el *Shadday* que es traducido normalmente por Todopoderoso, pero que tiene además otro significado “El de Seno Grande”; es decir, el que amamanta, cuida; Oseas 1: 1-4, donde Dios se compara con una madre (padre?) quien amó, llamó, liberó, cuidó, enseñó a caminar, lo tomó en los brazos, lo atrajo con ternura, etc., atributos de madre. Estos y otros textos nos darán ideas de cómo esa divinidad se manifiesta con características y roles atribuidos a las mujeres.

### **Estructuras rígidas.**

La Iglesia se ha institucionalizado y en muchas de sus manifestaciones presenta estructuras rígidas difíciles de flexibilizar, y cuyos poderes históricos cuesta mucho ceder o democratizar. Para las iglesias protestantes, llamadas históricas, los procesos de cambio en términos del liderazgo reconocido de las mujeres ha tomado siglos de trabajo y discusión. Muchas de ellas reconocen el ministerio ordenado de las mujeres, y algunas les pagan por su trabajo, pero otras aún se mantienen sometidas al liderazgo exclusivo de los varones y ejerciendo ministerios “menores” bajo el mando de ellos. ¡Ni qué decir de la mayoría de las iglesias evangélicas e independientes más contemporáneas!

Muchas de estas estructuras se sostienen a partir de la lectura y puesta en práctica de textos del Segundo Testamento como las cartas de 1y 2 Timoteo y Tito, de segunda y tercera generaciones que retomaron el modelo de códigos domésticos imperantes en su sociedad y



subordinaron el rol de las mujeres al mandato de los varones llevando el modelo de su contexto patriarcal a las comunidades primitivas y jerarquizando la Iglesia.

¿Por qué las iglesias evangélicas deben trabajar el tema de la VBG en sus comunidades de fe y sus contextos sociales?

En esta última parte de nuestro artículo compartiremos la metodología utilizada durante los talleres con mujeres de iglesias y algunos de los hallazgos que se convierten en razones para buscar que las iglesias evangélicas trabajen el tema de VBG en sus comunidades y contextos.

### **Metodología y casos de la Biblia**

Como se afirmó en la introducción, la metodología usada se basó en la IAP, Investigación Acción Participativa, a través de la cual se estudiaron casos registrados en la Biblia, tanto en el Primer como Segundo testamentos con una guía de preguntas, cuyo último interrogante tenía que ver con situaciones vividas por ellas o en sus comunidades de fe o sectores relacionadas con las violencias reflejadas en los textos bíblicos.

Además, se construyó a partir de imágenes sacadas de periódicos y revistas los tipos de violencia basada en género VBG que las mujeres conocían o son más frecuentes para ellas, bien sea porque las han vivido o conocido por la experiencia de otras mujeres. Esta información se presentó en plenaria con la ayuda de recursos creativos como el canto, el cuento, la poesía, el dibujo o la dramatización. Seguidamente se compartió con las participantes algunas conceptualizaciones de esas violencias y de otras que ellas no detectaron porque son más sutiles o están naturalizadas.

A continuación, se comparten algunos de los resultados de este trabajo.

- Muchas mujeres expresaron con gratitud lo valioso de los contenidos de los talleres, asegurando que conocían poco sobre el tema de VBG. Especialmente reconocieron que desconocían algunos tipos de violencias como la obstétrica, la espiritual y la patrimonial, y mucho menos las estadísticas.



- Se sorprendieron por los muchos casos registrados en la Biblia sobre VBG y la forma como las Escrituras las visibilizan<sup>5</sup>. Se dialogó bastante sobre que estos textos son poco trabajados en las iglesias y algunos de ellos, cuando se estudian, se centran especialmente en los varones que aparecen allí y no en las violencias que sufren las mujeres.
- Las denuncias sobre VBG en las iglesias fueron muy pocas; todavía hay temor de denunciar a los responsables y un respeto (que obliga al silencio) hacia las autoridades eclesiales. Sin embargo, después de regresar a sus casas y comunidades, varias mujeres decidieron con la ayuda de sus líderes (pastores y pastoras) denunciar las violencias sufridas, especialmente de parte de sus parejas, quienes en general van también a la iglesia.

### **Contexto y realidad del entorno de las iglesias.**

Para nuestro proyecto realizamos a cada mujer participante de los talleres una encuesta sobre las condiciones del contexto socio-económico, que incluía el estrato social, y cultural de sus iglesias, donde se formularon preguntas sobre las violencias vividas en sus barrios por los y las jóvenes, dentro de las familias, en términos de la composición familiar y situaciones como la drogadicción, el pandillaje.

El siguiente gráfico muestra el porcentaje de mujeres participantes y el estrato social donde se encuentra el lugar cultico de sus iglesias, siendo el mayor número en los estratos 1 a 3. Y es justamente allí donde las encuestas registraron los problemas más grandes de violencia en el contexto. En los barrios de los estratos 1, 2 y 3, donde se encuentran la mayoría de las iglesias representadas por estas mujeres, hay más expresiones visibles de violencia y problemas sociales. En barrios de estratos 4, 5 y 6 son menos visibles las problemáticas<sup>6</sup>. Sin embargo, lo más significativo es que las iglesias en estos sectores de

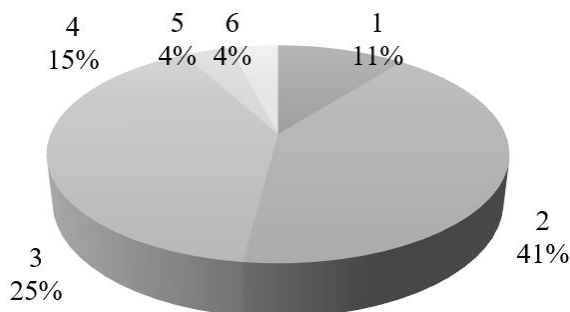
5 Uno de los grupos expresó que tal vez la forma como Dios se hace presente en textos donde no se menciona la divinidad es a través de la inclusión de estos relatos en el canon bíblico, p.e. el caso de la violación de Dina, hija de Jacob en Génesis 34.

6 En estos estratos, las iglesias muchas veces alquilan el lugar para sus reuniones en otros espacios, por ejemplo, en un colegio, universidad o centro comercial, por lo que no viven su cotidianidad en el sector y no pueden enterarse de lo que sucede a su alrededor.



mayor manifestación de violencias o condiciones que pudieran generarlas intervienen poco en estas problemáticas y/o las personas de la comunidad, y las mujeres, no se acercan para buscar ayuda.

**Gráfica 1:** Mujeres evangélicas y estratos sociales



**Elaboración:** Martha Luz Sardi, estudiante y miembro del equipo de gestión.

En la encuesta también se preguntó por el ejercicio de liderazgo de las participantes en sus iglesias, y de la presencia de ONGs u otras instituciones de apoyo a las comunidades en situaciones difíciles, de violación de DDHH y de violencia, hallándose muy poca información al respecto.

Desde la codificación de las encuestas y nuestro análisis llegamos a las siguientes afirmaciones:

- Si estos problemas son comunes en los contextos donde están las iglesias es posible que al interior de las familias de las mismas o en las comunidades de fe haya presencia de alguna de estas violencias o problemáticas.
- Estas situaciones se presentan como oportunidades para las iglesias en ser sal y luz en medio de situaciones de tinieblas, de corrupción, de desesperanza, especialmente en jóvenes, de cambiar los modelos y la historia de estos sectores y de mostrar el amor de Jesús. Es significativo que la mayoría afirmó que no se acercan a la iglesia mujeres violentadas o personas para pedir ayuda en casos problemáticos. La pregunta que surge es ¿por qué?



- Aunque existen muchos problemas en los contextos donde están las iglesias, no se acude con frecuencia a buscar ayuda en éstas. ¿Será que hay distanciamiento entre la Iglesia y la comunidad donde tiene su sede? ¿Cómo poder generar confianza? ¿Por qué las personas guardarán silencio?
- En la mayoría de las iglesias pocas mujeres tienen protagonismo o liderazgo representativo; se puede ver entonces un modelo aún muy patriarcal. De hecho, en la evaluación final de los talleres, varias mujeres (4 o 5) sugirieron que se invitara a pastores (varones) para que hablaran del tema. La figura del pastor (varón) pesa mucho en las comunidades como autoridad que tiene algo que decir sobre cualquier tema.
- Hay mucho desconocimiento en las iglesias sobre la presencia de organizaciones de DDHH o de ONGs, muchas mujeres expresaron no saber. Varias respondieron que sí, y otras más que no. Es posible también que haya poca presencia de organizaciones defensoras de los derechos de las mujeres y las niñas y niños o mucho desinterés de parte del gobierno y de las organizaciones humanitarias de apoyo. ¿Qué podría hacer la Iglesia? **¿Cómo pueden las iglesias aprovechar esta oportunidad para actuar en defensa, prevención y mitigación de las violencias generadas por distintos factores?**

## Conclusiones

El tema sobre violencias basadas en género es poco trabajado al interior de las Iglesias, y, si ocurren esas violencias en las comunidades de fe, son poco visibilizadas y denunciadas, de ahí la necesidad de persistir en ello.

Los textos bíblicos sobre VBG no son muy conocidos y estudiados en las Iglesias, aunque nos dan información valiosa sobre esta problemática también en el Pueblo Antiguo, y la propuesta de Jesús y las comunidades eclesiales primitivas para cambiar los paradigmas. Dedicar un poco más a la investigación, exégesis e interpretación de dichos textos, podría ayudar significativamente a la Iglesia a sensibi-



lizar a sus miembros sobre el tema, a procurar ayuda en casos existentes y a generar ambientes protectores donde se respete a las mujeres como iguales en dignidad y valiosas en el Reino de Dios.

Cuando las mujeres mencionaron casos concretos de VBG hablaron de las familias y mujeres de su entorno social o de casos de otras denominaciones diferentes a la suya. Pocas hablaron de sus propios casos, y las que lo hicieron se refirieron a situaciones ocurridas en comunidades a las que ya no pertenecen. Esto dice mucho del tipo de liderazgo y poder que se ejerce en las iglesias porque hay reservas al respecto y se encubre a los responsables de dichas violencias tal vez por respeto, con conceptualizaciones sobre que “el ungido de Dios no se toca” o por miedo a represalias.

Aunque la mayoría de los entornos eclesiales presentan diferentes situaciones de violencia y otras problemáticas, hay poca incidencia de las Iglesias para aportar a la transformación de esas realidades, o quizás haya desinterés porque esas situaciones corresponden al “mundo”<sup>7</sup>. En muchas oportunidades, las iglesias se encierran en sí mismas y olvidan que el llamado es a ser proféticas en una sociedad que necesita tanto de buenas noticias, donde hay que denunciar el mal, compartir la justicia divina en caso de que no haya cambios y generar esperanza de que las cosas pueden cambiar.

Dados los resultados de la investigación, algunos de ellos registrados en el presente artículo, es necesario que se inicie un proceso de sensibilización que lleve también a la detección y atención de VBG en las iglesias evangélicas y sus entornos sociales; de ahí, la intención de formular un nuevo proyecto para estos fines.

---

7 Entiéndase aquí como lo ajeno a la iglesia, lo no sagrado, lo pecaminoso.



## Referencias

- Alvarez Gómez, N. (2016) : El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política” en Revista de Estudios Sociales Contemporáneos n° 15, IMESC-IDEHE-SI/Conicet, Universidad Nacional De Cuyo, pp. 150-160
- Foulkes, I. (1996). *Problemas pastorales en Corinto: Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. DEI.
- Gómez Silva, G. (1998). Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española. Fondo de Cultura Económica.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Trad. Maite Solana. Herder Editorial S.L.
- Moya, C. (2008). *Mujeres y Obispado, a propósito de Primera de Timoteo*. CLAI.
- Ortega, S., I. (2019). Poder y religión, hacia un horizonte de equidad ministerial. En *Kronos teológico* No 11.
- Pérez, M. (2018). La caracterización del feminicidio de la pareja o expareja y los delitos de odio discriminatorio. *Derecho PUCP* N° 81, 163 - 196. Recuperado de <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechopucp/article/view/20434/20350>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2001, 22ª ed.). Diccionario de la lengua española. Madrid. RAE.
- Tamayo, J. J. (2021). Liderazgo y empoderamiento de las mujeres en las religiones [Blog]. *Religión Digital*. [https://www.religiondigital.org/el\\_blog\\_de\\_juan\\_jose\\_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo\\_7\\_2320337967.html#:~:text=1.-,Las%20religiones%20nunca%20se%20han%20llevado%20bien%20con%20las%20mujeres,2](https://www.religiondigital.org/el_blog_de_juan_jose_tamayo/Liderazgo-empoderamiento-mujeres-religiones-tamayo_7_2320337967.html#:~:text=1.-,Las%20religiones%20nunca%20se%20han%20llevado%20bien%20con%20las%20mujeres,2).



# Ecumenical Reflection on the Eucharist as Sacrament of Christian Love: Implications for Church Identity and Vocation

YOHAN ALVAREZ<sup>1</sup>

## Abstract

This paper seeks to contribute to ecumenical discussions on the sacrament of Eucharist from a pneumatological approach. Starting from the theology of John Wesley and Thomas Aquinas, the author argues that Communion is a sacrament that communicates divine love through the Incarnate Christ by the power of the Spirit. As a result, the Eucharist shapes the identity and vocation of the church as the Body of Christ in the world. Further, in Communion, the Spirit leads the local Christian assemblies - as localized Bodies of Christ - toward a catholicism of encounter and inclusion rather than fragmentation and competition. The paper concludes that the Lord's Table nourished a spirituality that seeks to embody Christ's love for the suffering and marginalized neighbor. The author invites further reflection on the Eucharist as a liturgical practice that, rather than dividing, motivates ecumenical work.

1 Political Scientist, University of Antioquia, Colombia; Master of Divinity candidate and Thriving Community Fellow, School of Divinity, Duke University, United States. Yohan.alvarez@duke.edu.



## Keywords

Eucharist, Communion, Lord's Table, Medicine of Immortality, Pneumatology, Ecumenism, Catholicism, Body of Christ, Love.

## Resumen

Este artículo busca contribuir a los debates ecuménicos sobre el sacramento de la Comunión desde un enfoque pneumatológico. Partiendo de la teología de Juan Wesley y Tomás de Aquino, el autor argumenta que la Eucaristía es un sacramento que comunica el amor divino a través de Cristo encarnado por el poder del Espíritu. Como resultado, la Eucaristía forma la identidad y vocación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo en el mundo. Además, en la Comunión, el Espíritu conduce a las asambleas cristianas locales - como Cuerpos de Cristo localizados- hacia un catolicismo de encuentro e inclusión en lugar de fragmentación y competencia. El documento concluye que la Mesa del Señor alimenta una espiritualidad que busca encarnar el amor de Cristo por el prójimo sufriente y marginado. El autor invita a seguir reflexionando sobre la Eucaristía como práctica litúrgica que, en lugar de dividir, motiva el trabajo ecuménico.

### Palabras claves

Eucaristía, Comunión, Mesa del Señor, Medicina de la Inmortalidad, Pneumatología, Ecumenismo, Catolicismo, Cuerpo de Cristo, Amor.

## Introduction

This paper pneumatologically and ecumenically examines the Eucharist's significance for the church's identity and vocation in contexts of inequity. The question leading this work is what faithful sacramental life means for local churches situated in communities fractured by deep social inequalities. To answer this question, I argue that Communion communicates divine love through the Incarnate Christ by the power of the Spirit, shaping the church's identity and vocation as the Body of Christ. Thus, in this sacrament, the Spirit of God drives the local Christian assemblies, as localized Bodies of



Christ, towards a catholicism of encounter and inclusion that seeks to embody Christ's love for the suffering and marginalized neighbor.

By doing that, in the first section and second sections, I will offer a pneumatological approach to the Eucharist from an ecumenical perspective. From a Wesleyan and Thomistic vantage, I argue that the Eucharist is the sacrament that communicates Incarnate Christ's saving grace to reconcile humanity with God and neighbors in the power of the Spirit. In the third section, building on Wesley and Aquinas's standpoint, I will argue that the Eucharist is a memorial of Christ's death and resurrection that the Spirit relationally mediates to unite the believer to Christ. Therefore, Communion is a vital liturgical narrative and practice that shapes the church's loving vocation as the Body of Christ.

In the fourth section, I will show that, in the Eucharist, the Spirit of God moves the Body of Christ toward the encounter and inclusion of the neighbors and strangers. In dialogue with the theological analysis proposed by William Cavanaugh (1999), I argue that Communion affirms the church's catholicity as the Body of Christ to the extent that it calls for encounter and inclusion instead of competition and fragmentation. Finally, I will conclude that Communion nourishes a spirituality that inspires local Christian assemblies, as a localized expression of the Body of Christ, to embody Christ's love for the neighbor and the stranger to the glory of God the Father by the power of the Spirit of Love.

### **Wesley: Communion as God-Ordained Means of Grace**

Wesley's pneumatological approach is central to his theology of grace and salvation. In the Wesleyan tradition, the Holy Spirit is God's power, producing direct witnesses for justification/new birth and indirect fruits for sanctification in the human spirit (Wesley, 1769). As a result, justification and sanctification depend on the Spirit's operation. Although Wesley recognizes our inability to know or describe precisely how the Spirit produces such direct witness (Wesley, 1991e, S I.7), he draws on Scripture (e.g., Rom 8:16, Gal 4:6) and human experience (i.e., the marks of the Spirit) to affirm that such operation precedes, accompanies, and follows the human conscience's witness,



enlightening and enabling it to confess and live as God's children (Wesley, 1991e, S II.4,14).

Although God's Spirit can act immediately and directly, God's ordinary manner is to act mediately through what Wesley calls *means of grace* (Knight, 1992). These *means* are "outward signs, words, or actions ordained of God, and appointed for this end - to be the ordinary channels whereby he might convey to men preventing, justifying, or sanctifying grace" (Wesley, 1991a, S II.1). From a Wesleyan perspective, the Spirit is "creature-friendly," as it does not repel but uses and operates in and through such external means (Castelo, 2015, p. 83-94). Thus, these *means* offer a relational and synergistic ground to participate in God's grace, receiving spiritual renewal and support.

The Lord's Supper belongs to the *ordinary* means of grace. In contrast to the *prudential* means, whose existence and use depend on the circumstances of time and place, the ordinary or instituted ones are ordained by God and thus belong "to the universal church in all eras of history and in all cultures" (Knight, 1992, p. 3). Communion is an ordinance established by Christ himself as interpreted in the Scriptures (e.g., Luke 22:19) and practiced by the apostolic church. Specifically, in Luke 22:19, the "bread and wine are commanded to be received, in remembrance of his death, to the end of the world... [and] all his followers" (Wesley, 1991d, S I.1). Because of this, this sacrament is Christ's death memorial to give us life in and through him.

Wesley points to two realities in Communion that cohere with his general definition of the means of grace. On the one hand, *external signs* such as bread and wine show the Lord's death (Wesley, 1991d, p. S I.2) and analogically represent his body and blood. These outward signs point to the incarnate Christ. On the other hand, a spiritual reality acts in and through the external signs to communicate itself to individuals who receive Communion with sincere faith (Wesley, 1991d, p. S I.4). This spiritual reality is the inward grace which, having Christ's blood and body as the foundation, brings spiritual benefits to the believers, such as confirmation of the forgiveness of sins, strength to fulfill the Christian vocation, and refreshment with the hope of glory.



The Lord's Table has the Christian's perfection as its purpose. Because the sacrament communicates sanctifying grace, it must be interpreted within Wesley's doctrine of Christian perfection. For him, the sacrament "is the food of our souls: this gives strength to perform our duty, and leads us on to perfection" (Wesley, 1991d, S I.3). This *perfection* is "the humble, gentle, patient love of God and our neighbor, ruling our tempers, words, and actions" (Wesley, 2013, p. 199). It is a continuous process throughout the believer's life because, regardless of the high degree of maturation, "still [the believer] needs to 'grow in grace,' and daily to advance in the knowledge and love of God his Saviour" (Wesley, 1991c, S I.9). As a result, Communion's end is that "we may be assisted to attain those blessings which he [God] hath prepared for us; that we may obtain holiness on earth and everlasting glory in heaven" (Wesley, 1991d, S 2.5).

### **Aquinas: Communion as an Instrumental Cause of Divine Grace**

According to Aquinas, humanity's *summum bonum* is God, and perfect happiness is union with Him (Aquinas, 2021, 1– 2.2.8; 1– 2.3.8). This union is impossible without virtue, namely, the good disposition of the voluntary, both acquired (i.e., cardinal virtues) and infused or theological (Aquinas, 2021, 1– 2.55.4; 1– 2.61.2; 1– 2.62.3). These virtues depend on God's grace as the First Move and Act, which gives humans the power to act according to natural capacities while simultaneously healing and perfecting it to attain perfect happiness (Aquinas, 2021, 1– 2.109.1,2). Above all, the human being needs God's grace to obtain love, on which every virtue (cardinal or theological, acquired or infused) depends, for – according to John 15:15 - charity is the friendship toward God" and neighbor, including enemies (Aquinas, 2021, 2– 2.23.1; 2– 2.23.6).

Considering the centrality of God's grace, Aquinas conceptualizes the sacraments as visible signs arranged by God to share his grace and lead humanity toward unity with him. Only God's grace is a principal cause in the sacraments, for "grace is nothing else than a shared likeness of the divine nature, according to 2 Peter (1:4)" (Aquinas, 2021, 3.62.1). In other words, only God can effectively communicate (accidentally) his divine essence to humans. Consequently, an instru-



mental cause (visible signs) only functions through the motion given to it by the principal agent. In short, the sacrament depends entirely on God's grace as the principal cause and agent.

Regarding the Eucharist, and keeping with his distinction between instrumental and principal cause/agent, Aquinas distinguishes between the sacrament itself and its effect, or, in other words, "sacramental eating" and "spiritual eating." On the one hand, in "sacramental eating," the individual consumes the sacrament alone without receiving its effect or spiritual benefits. By contrast, in "spiritual eating," the person receives the sacrament's effects "so that one is spiritually united with Christ through faith and charity" (Aquinas, 2021, 3.80.1). Eucharistic participation has no spiritual benefit if it lacks the faith and charity that unite the person with God in the incarnate Christ.

The Eucharist is the presence of the incarnate Christ, who saturates the sacrament. Aquinas differentiates between "sacrament only" (*sacramentum tantum*) and "reality and sacrament" (*res et sacramentum*). While the *sacramentum tantum* points to the visible signs, the *res et sacramentum* is Christ incarnate (*res tantum*), filling and perfecting the sacrament (*sacramentum tantum*). Hence, the incarnate Christ, sacramentally mediated, works in the heart of the person who consumes it with faith and love. As Augustine reports Christ's words to him: "I am the food of the fully grown; grow and you will feed on me. And you will not change me into you like the food your flesh eats, but you will be changed into me" (Augustine, 1991, p. 124).

This spiritual eating and effect do not deny the bodily sign nor the reality "along with" or "under" it but completes its perfection. God becomes the principal cause/agent of saving grace through the incarnate Word, eucharistically mediated, even if not sacramentally received (e.g., the reception by desire from faith working through love; Aquinas, 2021, 3.68.2; 3.73.3). In this framework, the eucharistic Christ is the source of saving grace for the human being. Accordingly, Communion's spiritual purpose is reconciliation with God and neighbor in and through Christ Jesus by the Holy Spirit operating in those who partake of the Medicine of Immortality with faith and love.

The Holy Spirit, invoked in the Eucharistic sacrament, is the best guarantee of God's grace working in the consumer's heart. From



Aquinas' perspective, the Holy Spirit is Love who proceeds from the loving Father as an aspiration for and through the Beloved Son (Aquinas, 2021, 3.27.4; 3.37.1). In the economy of salvation, this same Spirit of Love impelled the incarnate Word in his self-giving for the forgiveness and healing of humanity. In this way, "the just flesh [Christ] has reconciled the flesh that was captive to sin [Humanity] and brought it into friendship with God" (Irenaeus of Lyon, 1997, Book V, 14.2). Subsequently, as the Gift of Love, the Holy Spirit also moves our desire and will to Communion with thanksgiving to the Loving Father by His Beloved Son, and, as a result, we are eucharistically incorporated in the Loving Divine Communion.

### **Communion: Identity and Vocation of the Church as Body of Christ**

As we have seen, from Wesley and Aquinas's perspective, the Lord's Supper is the sacrament that celebrates and acclaims divine love in Christian worship. Beyond their philosophical and theological differences concerning how Christ is present in the signs of bread and wine, they agree that Christ makes the sacrament because of his eucharistic self-giving to reconcile the human being with God the Father and neighbor. Thus, for both, the Eucharist depends entirely on the grace of God in and through Christ and the mediating work of the Spirit, who inspires and compels individuals to participate in the sacrament with sincere faith and love. From Thomistic and Wesleyan insights, the Lord's Supper is relational and synergistic participation in God's loving grace.

Building on Wesley and Aquinas's standpoint, we can affirm that Christ offers himself "under" and "along with" the elements of bread and wine to give real and complete life through his Love. As a memorial of Christ's death and resurrection (cf. Luke 22:19; 1 Cor. 11:24-25), the Holy Spirit relationally mediates Christ's eucharistic self-giving within the liturgical and ministerial life of the church, communicating God's gratuitous love in the human soul (i.e., Christ and his love dwells in the human heart through his Spirit; cf. 1 John 3:8-24; Eph. 3:14-18). Hence, the action of remembrance does not rest solely on the fragility of human memory and rituals but, more importantly, on the work of the Spirit, who stokes and renews the fire of



love in the believer's life by protecting him from amnesia and apathy. This making memory is the Spirit's loving work to incorporate the believer into Christ Jesus.

Communion performs and realizes the church's unity in the Incarnate Christ for the glory of Father God by the Spirit. In other words, in Communion, the believers are incorporated into Christ by the power of the Spirit to be transformed into his likeness. Thus, in this memorial action, the Gift of Love impels laity and clergy of different traditions to work for the Christian's unity as the Body of Christ (cf. Rom. 12, 1 Cor. 12). This Body, composed of his disciples across the world, following the example and ordinance of their Lord and Master, gives itself individually and corporately to serve the world from the margins of society (cf. John 13:12-17; Luke 22:24-30). In summary, the Eucharist defines the church's identity and vocation as the Body of Christ in the world.

Having considered Communion as the sacrament of Christian love that shapes the identity and vocation of the church as Christ's Body, in the following section, I will consider that, in this sacrament, the Spirit of God moves this Body toward a catholicity of encounter and inclusion. In dialogue with William Cavanaugh and other sources, I will argue that, before that fragmentation and competition, the Lord's Table energizes alternatives of humanizing encounters and inclusion of the neighbors and strangers. Finally, building on the main arguments presented in this paper, I will conclude that Communion entails a contemplative spirituality committed to loving those who suffer injustice and marginalization as a faithful response to God's Eucharistic love.

### **Eucharistic: catholicism of encounter and inclusion of the Body of Christ**

Cavanaugh argues that the Eucharist is a way of resistance to the global capital project as it overcomes the dichotomy between the local and universal and enables a genuine encounter with neighbors and strangers. On the one hand, in the face of the neoliberal global narrative, Communion affirms a catholicity or universality that depends not on geographical expansion but on the local assembly's unity in Christ. In other words, its catholicity rests on the capacity for encou-



nter regardless of the geographical scale. Nevertheless, as Cavanaugh explains, such a multiplicity of places of encounter does not mean fragmentation or competition because each assembly gathered around the Lord's Table is a complete expression of the Body of Christ, the whole Church.

As Cavanaugh argues, in the first centuries of Christianity, the term "catholic Church" was associated with the gathering of the local assembly around the Eucharist (Cavanaugh, 1999, p. 190). For example, this view is consistent with the perspective of church fathers such as Ignatius of Antioch, for whom Christ's "real" presence in the Eucharist defines the Church's Catholic identity. From Ignatius's perspective, the incarnate Christ (his life, death, and resurrection) and his "real" presence (body and blood) in the "Medicine of Immortality" (i.e., the Eucharist) is the source of the church's unity. He resorts to biblical imagery to express this idea, defining Christ as the Father's mind, who builds the church as God's Temple and harmonizes the church as a choir singing in unison toward the Father. Thus, the church and its leadership must harmonize their actions according to Christ's mind in faith and love because "where Jesus Christ is, there is the Catholic Church" (Ignatius, 1996, p. 88-90).

On the other hand, catholicism depends on the face-to-face encounter of neighbors and strangers in the Eucharistic and the story of cosmic proportions that is told and realized in that local assembly. The Eucharistic consumer participates in a past, present, and future journey from Christ's life, death, and resurrection through the new covenant to recreate everything. Therefore, taking up Irenaeus' hermeneutical approach, the Eucharist is a form of recapitulation that communicates and performs the church's unity as the result of God's reconciling action in Christ. Thus, Communion unites the "whole Church on earth with the Church of all times and places in eternity" (Cavanaugh, 1999, p. 192).

Although Wesley does not explicitly refer to Communion's catholicity, his theology on the church's catholicity spirit is consistent with this idea. As we have seen, from a Wesleyan approach, the Lord's Table operates the incarnate Christ's ministry of reconciliation that unites the person with God and neighbor. In other words, the sacrament is a Spirit-mediated practice where reconciliation is narrated and rea-



lized in the Christian local assembly. In sermons such as “Catholic Spirit,” Wesley emphasizes Christian unity around the essential (i.e., love for God and neighbor) grounded in his soteriological view of divine love’s universality. As a result, Communion celebrates Christ’s reconciliation and love, which is the foundation of the church’s catholic spirit. As Wesley defines it, the catholic spirit is Christ’s universal love (Wesley, 1991b, p. S III.4).

## Conclusion

Starting from a pneumatological approach to saving grace and how the Spirit operates through the Eucharist, I have argued that, from a Wesleyan perspective, the Lord’s Supper is an instituted means whose ultimate goal is to assist and direct the person on the path of love with God and neighbor (i.e., Christian perfection). Similarly, I show how - according to Aquinas - the Eucharist is an instrumental cause of grace that unites the human being with the Loving Father through the Beloved Son by the mediation of the Spirit of Love, the Giving Gift. As a result, for both, the Spirit is the Gift of divine grace that acts mediately and relationally in the Eucharistic sacrament to unite the person with God and neighbor in the bond of love in and through the incarnate Christ.

Communion unites individuals into the Body of Christ, encouraging a catholicism of encounter and inclusion rather than fragmentation and competition. The sacrament introduces the Christian congregation to a world where Christ extends beyond the liturgical experience in the face of all humanity, especially on the suffering and poor neighbor who is now genuinely identified by and in Christ (Mt. 25:31-46). In other words, life is experienced from a sacramental perspective that permeates all our relationships, including our relationship with the excluded and oppressed neighbor and stranger. Thus, “the Eucharist does not simply tell the story of a united human race but brings to light barriers where they exist” (Cavanaugh, 1999, p. 96) as when Paul discovers that the Corinthians are unworthily partaking of the Lord’s Supper because of the humiliation of the poor by the rich (1 Cor. 11:17-21) or as when James criticizes the discrimination of the poor in the Christian gathering (Jam. 2:1-7).

This sacramental perspective implies a critical reflection on reality to understand the causes that produce injustice, as well as a contemplative practice that allows us to encounter the Lord in the face of someone poor and suffering. In other words, this critical reflection arises from and is nourished by a contemplative experience as a mystical way of encountering Christ in the face of the oppressed. This experience is at the heart of any liberating theology (Gutiérrez, 2003, p. 38). More importantly, it is a critical reflection motivated by love as local and universal as the Incarnate Word. Through its Body (i.e., the whole Church), Christ continues to bring salvation to all humanity, breaking down the barriers that prevent him from embracing the least and the smallest of our communities. Therefore, the Eucharist could be a liturgical practice that, before that division, fosters the church's unity in ecumenical loving service.



## References

- Aquinas, T. (2021). *Summa Theologiae: A Reader and Commentary* Second ed. Baker Academic a division of Baker Publishing Group.
- Augustine (1991). *Confessions VII, 10*, trans. Henry Chadwick. Oxford University Press.
- Castelo, D. (2015). *Pneumatology: A guide for the perplexed*. T&T Clark-Bloomsbury.
- Cavanaugh, W. (1999). The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization. *Modern Theology*, 15(2), 181–196.
- Gutiérrez, G. (2003). *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Orbis Books.
- Ignatius. (1996). To the Ephesians. In e. a. Richardson, *Early Christian Fathers*. Touchstone.
- Knight, H. H. (1992). *The Presence of God in the Christian Life: John Wesley and the Means of Grace*. The Scarecrow Press.
- Irenaeus (1997). Against Heresies. In R. Grant, *Irenaeus of Lyons*. Routledge.
- Wesley, J. (1769). *The witness of the spirit: A sermon on Romans viii. 16*. Bristol: William Pine, in Wine-Street, MDCCLXIX.
- Wesley, J. (1991a). The means of Grace. In A. C. Outler, & R. P. Heitzenrater, *John Wesley's Sermons: An Anthology*, ed. . Abingdon Press.
- Wesley, J. (1991b). Catholic Spirit. In A. C. Outler, & R. P. Heitzenrater, *John Wesley's Sermons: An Anthology*. Abingdon Press.
- Wesley, J. (1991c). Christian Perfection. In A. C. Outler, & R. P. Heitzenrater, *John Wesley's Sermons : An Anthology*. Abingdon Press.
- Wesley, J. (1991d). The Duty of Constant Communion. In A. C. Outler, & R. P. Heitzenrater, *John Wesley's Sermons: An Anthology*. Abingdon Press.



- Wesley, J. (1991e). The Witness of the Spirit--Discourse I. In A. C. Outler, & R. P. Heitzenrater, *John Wesley's Sermons: An Anthology*. Abingdon Press.
- Wesley, J. (2013). Brief Thoughts on Christian Perfection. In P. Wesley Chilcote, & K. J. Collins, *The Works of John Wesley, Volume 13. Doctrinal and Controversial Treatises II*. Abingdon Press.





# Actitudes de jóvenes cristianos frente a la protesta social del 2021

LLOYD WALTER RODGERS<sup>1</sup>

## Resumen

El documento de tiene como objetivo analizar las actitudes de jóvenes cristianos frente a la protesta social ocurrida en Colombia durante el 2021. Se emplea una metodología cualitativa basada en entrevistas, grupos focales y observación participante, siguiendo un modelo tridimensional de actitudes que examina los componentes cognitivo, afectivo y conativo-conductual. Los resultados revelan un alto nivel de involucramiento de los jóvenes en eventos periféricos y en la protesta misma, generando dilemas dentro del círculo eclesial respecto a las implicaciones de su participación. Se identifican desafíos significativos en la formación y capacitación de los jóvenes para un involucramiento adecuado en estos escenarios. El estudio concluye con un análisis desde las ciencias sociales sobre las formas en que la juventud cristiana responde a los desafíos sociopolíticos, categorizando sus actitudes en términos de oposición y resistencia. Las

1 Magíster en Teología de la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional, correo electrónico: jorgeamadrid@mail.com. El presente texto es el resultado de la investigación realizada para optar al título de maestría en Teología por la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional



implicaciones sugieren la necesidad de iniciativas formativas en las comunidades de fe para preparar mejor a los jóvenes en su respuesta a las crisis sociales.

**Palabras clave:** actitudes, cognitivo, efectivo, conductual

## Abstract

The document aims to analyze the attitudes of young Christians toward the social protest that took place in Colombia in 2021. A qualitative methodology is employed, based on interviews, focus groups, and participant observation, following a three-dimensional attitude model that examines cognitive, affective, and conative-behavioral components. The results reveal a high level of youth involvement in peripheral events and in the protest itself, creating dilemmas within the ecclesial circle regarding the implications of their participation. Significant challenges are identified in the formation and training of young people for appropriate engagement in these settings. The study concludes with an analysis from the social sciences on how Christian youth respond to sociopolitical challenges, categorizing their attitudes in terms of opposition and resistance. The implications suggest the need for formative initiatives within faith communities to better prepare young people to respond to social crises.

**Key words:** attitudes, cognitive, effective, behavioral.

## Introducción

Las comunidades de fe cristiana, hoy más que en otros tiempos, tienen la gran responsabilidad de responder asertivamente no solo a los postulados y desafíos que irrumpen su fe, sino también, a los desafíos contemporáneos y realidades sociales circundantes. Tal es el caso que ocupa esta investigación, en virtud de la magnitud de la protesta social ocurrida en el marco del paro nacional del pasado 28 de abril del 2021. Aunque fue una manifestación convocada por algunos sectores independientes, se marcó un hito en cuanto a las luchas sociales. Esto, debido a la participación de un gran número de jóvenes, los cuales formaron zonas de bloqueos llamadas ‘primera línea’, también marchas multitudinarias, plantones universitarios, entre otros.



Conformando así un gran sentimiento democrático y demandas que hicieron sentir que dichas manifestaciones pertenecían a la juventud. Cada una de estas manifestaciones tuvieron repercusiones en los jóvenes de la Iglesia Presbiteriana Cumberland “Jesucristo es la Solución” de Popayán en especial los universitarios, quienes estuvieron más sensibles debido a la cercanía y amistad con muchos jóvenes involucrados de manera directa y que sufrieron procedimientos de retención con medidas paralegales como golpizas y torturas, algunas de las cuales causaron la muerte de manifestantes (Tembloros ONG, Indepaz, & PAIIS, 2021). Varios modelos surgen de la psicología social para determinar y analizar la estructura de las Actitudes.

Por un lado, el modelo Unidimensional que enfatiza el carácter evaluativo de la actitud. En este sentido, la actitud será sinónimo de sentimientos de simpatía-antipatía y aproximación-rechazo hacia el objeto actitudinal. Por su parte, el modelo bidimensional, estableciendo que una actitud constaría de un componente afectivo y de un componente cognitivo. Y, por último, el modelo tridimensional, el cual incluye tres componentes así: a) el cognitivo; b) el afectivo; y, c) el conativo-conductual. Este último modelo es el referente seleccionado para llevar a cabo la presente investigación. Los tres componentes son entidades separadas, pero que, a su vez, pueden estar relacionadas o no según el objeto en cuestión.

La actitud se define como una “predisposición aprendida a responder de forma consistente de una manera favorable o desfavorable con respecto al objeto determinado” (Landa et al., 2005, p. 7). Arnau Sabatés y Montané Capdevila (2010), indica que no es posible reducir la actitud a una sola dimensión, sino que las tres dimensiones de la actitud están íntimamente relacionadas. Los contenidos de un componente influyen a su vez y, dependen del resto. El componente cognitivo en la formación de actitudes es fundamental. Este componente implica la adquisición y procesamiento de información sobre un objeto o fenómeno. Dicho proceso incluye aspectos como la percepción, el pensamiento, la memoria, el razonamiento y la atención. Para que una actitud se forme, es necesario que el individuo conozca la existencia de ese objeto o fenómeno.

Este conocimiento abarca elementos evaluativos, tales como hechos, creencias, valores, conocimientos y expectativas sobre el objeto



en cuestión. Según Tua (2017), lo más importante es el valor que el individuo asigna a dicho objeto o situación. Este valor influye en la manera en que se estructura su actitud hacia él. En síntesis, el componente cognitivo no solo implica conocer algo, sino también interpretar y evaluar esa información. Esto permite que las personas formen un marco de referencia que afecta cómo sienten y actúan respecto a diversos objetos o situaciones. Por otra parte, Castañeda (2004), citando a Fischbein (1962), indica que el componente afectivo es el sentimiento a favor o en contra de un determinado objeto social, es lo único realmente característico de las actitudes sociales.

En este sentido, las actitudes se diferencian de las creencias y de las opiniones, ya que, estas no necesariamente se encuentran en una connotación afectiva determinada. Por último, en consonancia con el conocimiento y la predisposición, se produce un comportamiento. El componente conductual entonces, es la tendencia, la disposición o intención conductual para comportarse de una forma favorable o desfavorable. Tua (2017) lo referencia como aquel que muestra las evidencias de actuación a favor o en contra del objeto o situación de la actitud, amén de la ambigüedad de la relación “conducta-actitud”.

Además, en el contexto de conflicto sociopolítico, es relevante considerar teorías de comportamiento social que explican la participación en movimientos de resistencia y protesta. De acuerdo con la teoría de la acción razonada de Fishbein y Ajzen (1975), las actitudes, junto con las normas sociales percibidas, influyen en la intención de comportamiento, lo cual es crucial en situaciones de protesta donde el respaldo social y la presión de los pares pueden motivar a los individuos a actuar en consonancia con sus creencias y valores.

Asimismo, la teoría de la resistencia civil, como explica Duarte (1998), introduce la idea de que la resistencia juvenil puede ir más allá de una simple oposición pasiva al sistema, constituyéndose en una expresión activa de desacuerdo y una construcción de alternativas al orden establecido. Para los jóvenes cristianos, estas teorías adquieren un matiz particular, ya que su resistencia no solo responde a consideraciones políticas, sino también a principios de justicia, compasión y ética derivadas de sus creencias religiosas.

En este sentido, el siguiente artículo se dividirá en 6 secciones, donde la primera es la presente introducción, seguida por un antece-



dente del Paro Nacional. Luego una revisión de literatura del estado del arte en cuestión. La cuarta parte contará con el desarrollo temático compuesto en tres momentos: 1) diseño metodológico, 2) resultados y 3) interpretación de los resultados. Posterior a ello, se presenta la discusión y, por último, la conclusión.

## **Antecedente del paro nacional**

En el informe presentado por la Defensoría del Pueblo de Colombia a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), durante su visita de trabajo en el país entre el 7 y el 10 de junio de 2021, se establece que el Paro Nacional, iniciado el 28 de abril de 2021, se enmarca en un contexto caracterizado por diversas dificultades y factores entrelazados, los cuales generan una situación social, económica y política de gran complejidad (Temblores ONG, Indepaz, & PAIIS, 2021). Entre los factores con mayor relevancia en cuanto a las razones que dieron lugar a la movilización, además de las reivindicaciones históricas y la polarización política, están puntualmente los efectos socioeconómicos de la pandemia causada por el COVID-19 que en base a CEPAL (2021), provocó un aumento considerable en violencia sexual en niños, niñas y adolescentes, violencia basada en género, violaciones al derecho a la salud, afectación a los derechos de las personas con discapacidad, de las personas privadas de la libertad, el derecho a la alimentación, al trabajo, la educación y al derecho al mínimo vital.

Adicionalmente, se suma la situación de las personas migrantes venezolanas en Colombia y los antecedentes de las manifestaciones sociales en Colombia desde el año 2019 lo que dio fuerza a una crisis de gobernabilidad. Además, dice el informe, que, a pesar de haberse advertido por parte de las autoridades en cuanto a los riesgos del tercer pico de la pandemia, las manifestaciones sociales tuvieron una fuerte acogida por la población, especialmente en la población joven. Tanto así, que entre el 28 de abril y el 3 de junio se tuvo el registro de 12.288 actos de protesta de las cuales 6.218 fueron concentraciones, 2.281 marchas, 3.144 bloqueos, 620 movilizaciones y 25 asambleas en 32 departamentos, en 862 municipios y en la ciudad de Bogotá.

Algunos de los jóvenes entrevistados conocieron de primera mano testimonios cercanos sobre burlas, humillaciones, ahogo con gas y



amenazas. Situación que también comenta Temblores ONG, Indepaz, & PAIIS (2021), en cuanto a la violación sistemática de la Convención Americana (2021) y los alcances jurisprudenciales de la Corte con respecto al uso de la fuerza pública contra la sociedad civil en Colombia, en el marco de las protestas acontecidas entre el 28 de abril y el 31 de mayo de 2021.

Este contexto social puso en evidencia los desafíos de la comunidad de fe cristiana para atender situaciones conflictivas o desafiantes alrededor de sus feligreses, especialmente cuando estos desafíos son producto de políticas económicas de un gobierno que no responden a las necesidades de la población, sino a los intereses impuestos por la ideología del libre mercado. Para enfrentar tal crisis, la comunidad se ve en la necesidad de desarrollar estrategias, que permitan responder pastoralmente al contexto y sobre todo en la consolidación de unos fieles con capacidades para acompañar pastoralmente a su contexto en tiempos de crisis.

## **Revisión de literatura**

El pasado reciente cuenta con investigaciones en el campo social en las cuales se consideraron la metodología tridimensional. Un primer contexto es el estudio de Aldana de Becerra, Babativa Novoa, Caraballo Martínez & Rey Anacona (2019) en cual examinan las propiedades psicométricas de la Escala de Actitudes hacia la Investigación (EACIN) en una muestra de estudiantes, docentes y directivos colombianos. Esta escala de medición es constituida por 34 ítems que examinan los componentes afectivo, cognitivo y conductual.

Un estudio un poco más directo en el tratamiento de los tres componentes para determinar el resultado de la investigación, es el realizado por Martínez-Daza & Guzmán-Rincón (2023) donde el objetivo fue identificar los componentes de las actitudes hacia la investigación formativa en estudiantes vinculados a un grupo de investigación virtual. Por su parte y con el mismo rigor de tratamiento de cada componente, Paredes-Proañó & Moreta-Herrera (2020), estudia la relación existente entre las actitudes hacia la investigación y la autorregulación del aprendizaje en una muestra de estudiantes universitarios del Ecuador. La correlación permite estimar que las actitudes hacia la



investigación tienen un significativo potencial determinante sobre la Autorregulación del Aprendizaje, es especial, se confirma la correlación de las actitudes hacia la investigación y la autorregulación emocional.

## Desarrollo temático

Con la finalidad de obtener la mayor información posible acerca de las actitudes (Componente cognoscitivo, componente afectivo y componente comportamiento), se realizaron en total dos *focus group*, 16 entrevistas (12 a jóvenes y 4 a jóvenes líderes) y dos observaciones participantes. Los entrevistados fueron seleccionados por ser considerados involucrados en las reacciones sociopolíticas, tanto por su vinculación con la universidad y con la comunidad de fe, de manera que pudieran proporcionar información relevante acerca de sus experiencias en la protesta social.

**1) Diseño metodológico.** La investigación se abordará desde un enfoque cualitativo, donde contribuirá a la investigación identificar actitudes, a partir de análisis descriptivo e inductivo. De acuerdo con Herrera (2011), los estudios descriptivos permiten caracterizar fenómenos o poblaciones, determinar relaciones entre categorías y variables, y establecer las bases para trabajos posteriores de orden correlacional o explicativo. Por otra parte, lo inductivo “fundamentalmente consiste en estudiar u observar hechos o experiencias particulares con el fin de llegar a conclusiones que puedan inducir, o permitir derivar de ello los fundamentos de una teoría...”. (Prieto Castellanos, 2017, p. 10)

**2) Resultados.** La técnica del *focus group* fungió como espacio de contextualización y reflexión abierta sobre cómo vivieron y lo que significó para los jóvenes la protesta social, destacando de manera especial para la investigación un mayor desarrollo de los componentes cognitivo y afectivo. Componente cognitivo. Los jóvenes entrevistados poseen un conocimiento específico sobre las causas y motivaciones detrás de la protesta social, más allá de una mera respuesta emocional. Entienden que la reforma tributaria fue un detonante, pero reconocen que el contexto de la protesta abarca problemas sociales y económicos de largo plazo en Colombia, como la desigualdad, el



desempleo y la falta de oportunidades para los jóvenes en especial en la ciudad de Popayán.

Aquellos que se involucraron en la protesta adquirieron un aprendizaje valioso al participar activamente: se informaron sobre temas de justicia social, derechos humanos y como estos encajan o contrastaba con los argumentos bíblicos. La inclusión del componente cognitivo es fundamental, pues los jóvenes no solo actuaron motivados por la emoción; también adquirieron conocimientos sobre la estructura política y económica del país, lo cual reforzó su participación y permitió que asumieran posturas críticas y fundamentadas sobre la situación.

**Componente afectivo.** Los jóvenes manifestaron diversas razones para respaldar la protesta social, incluyendo la empatía hacia los grupos más perjudicados por las políticas del gobierno. No obstante, también señalaron razones para no participar activamente. Entre estas se encuentra el escepticismo en relación a los resultados individuales, dado que muchos pensaban que las manifestaciones no siempre llevan a transformaciones relevantes o perdurables. Además, notaban que algunos éxitos relacionados con el paro ya se estaban negociando antes de las protestas. Además, notaban que algunos manifestantes se dejaban llevar por las emociones sin un objetivo político definido, lo que, según su criterio, mermaba la eficacia del movimiento y provocaba un entorno desordenado, lo que motivó a algunos a permanecer aislados. Aunque la protesta permitió visibilizar temas de injusticia social, el retiro de la reforma tributaria propuesta y un aumento en el debate público sobre la necesidad de reformas, los jóvenes percibieron estos logros como parciales, ya que veían soluciones a corto plazo a muchos problemas estructurales.

**Componente conductivo.** Las acciones de los jóvenes durante la protesta incluyeron tanto actividades directas como indirectas en apoyo al movimiento. Entre las acciones directas, se observó la participación en las marchas, la organización de debates en redes sociales, y el ofrecimiento de ayuda a compañeros en situaciones de riesgo, como el hospedaje a jóvenes que necesitaban refugio. En cuanto a las acciones indirectas, los jóvenes contribuyeron a la difusión de información y la visibilización de la protesta a través de redes sociales y discusiones en sus entornos familiares y eclesiales, fomentando un



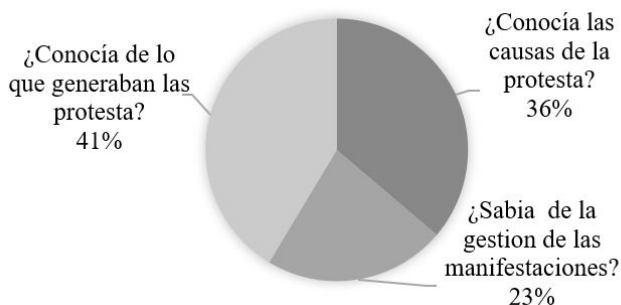
debate crítico sobre la situación en Colombia. Estas acciones reflejan un compromiso tanto con la movilización en las calles como con la concienciación en sus círculos cercanos, lo cual potenció el alcance del movimiento.

A partir de las *entrevistas* personalizadas se logra dilucidar los siguientes en los componentes:

**Componente cognitivo.** Los resultados reflejan un conocimiento previo a la protesta entre los jóvenes entrevistados, particularmente en relación con las causas y los efectos de las manifestaciones. Un 36% de los participantes mostró una comprensión clara de los factores que motivaron las protestas, como la reforma tributaria y otras políticas gubernamentales que generaron descontento social. Esto sugiere que muchos jóvenes ya contaban con información básica sobre las tensiones sociopolíticas que desencadenaron las manifestaciones. Adicionalmente, un 41% de los entrevistados tenía conocimiento sobre los efectos de la protesta, siendo conscientes de los enfrentamientos y las confrontaciones que se generaban entre la fuerza pública y los manifestantes. Este conocimiento incluía experiencias cercanas, como el testimonio de amigos y familiares que fueron afectados durante la dispersión de las marchas, lo cual reforzó su postura y sus reacciones frente a la situación. Por otro lado, un porcentaje menor (23%) contaba con detalles específicos sobre cómo y dónde se estaban llevando a cabo las protestas, lo que indica una brecha en la información operativa sobre las manifestaciones en sí. En conjunto, esta evidencia subraya que los jóvenes tenían un entendimiento significativo de las causas y consecuencias de las protestas antes de involucrarse, lo cual sustentaba sus posturas más allá de una reacción puramente emocional.



**Figura 1.** *Componente cognitivo*



**Fuente:** elaboración propia

**Componente afectivo.** Se denota una gran aceptación en la realización de protesta debido a que se consideran justas las reclamaciones. Esto, aunque no se comparte las vías de hecho tomadas por algunos bandos formados entre manifestantes y por otro lado la fuerza pública. Sólo un 15% no considera apropiada las manifestaciones ya que, entre muchos aspectos, las consecuencias a nivel empresarial son significativas. Un 41 % está muy de acuerdo con la protesta y el compromiso con las mismas; por su parte un 44% validó la protesta social, pero presenta sus recelos y debido a las implicaciones en apoyarlas totalmente.

**Figura 2.** *Componente afectivo*

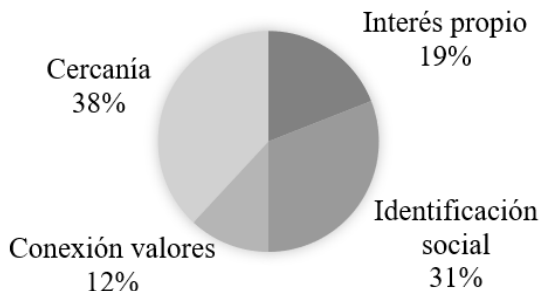


**Fuente:** elaboración propia

El 38% de la gráfica 3, muestra precisamente que una de las motivaciones para estar de acuerdo con la protesta es la cercanía, pues de alguna manera estaba siendo afectados por el involucramiento de

familiares, amigos y vecinos. Aunque también se destaca el interés propio en la participación de las protestas (19%) con la consigna de defender causas justas.

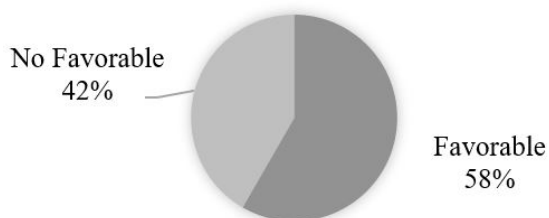
**Figura 3.** *Importancia de reaccionar*



Fuente: elaboración propia

**Componente conductivo.** En esencia el 42% no ve favorable reaccionar a la protesta social, el 58% por su parte sí ve necesario reaccionar a las manifestaciones, es decir que creen que se debe reaccionar frente esta temática.

**Figura 4.** *Componente conductivo*

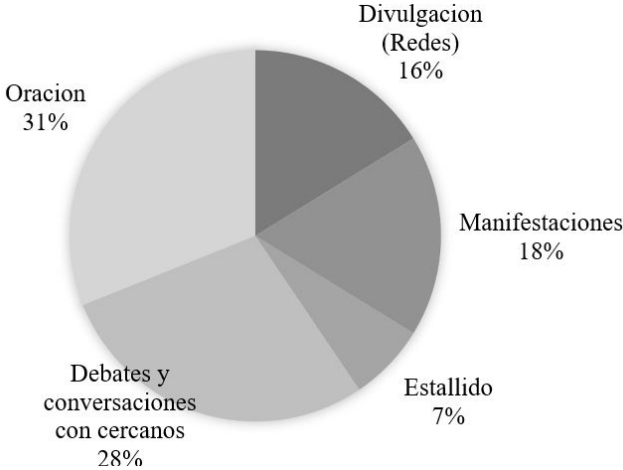


Fuente: elaboración propia



La suma entre actuar mediante la oración (31%), debates y conversaciones con cercanos (28%) y divulgaciones en redes sociales (16%) corresponde a un total 75%, lo que hace entrever un instinto de participación en la búsqueda de iniciativas y de divulgación frente a los hechos presenciados.

**Figura 5.** Reacciones de algunos jóvenes.

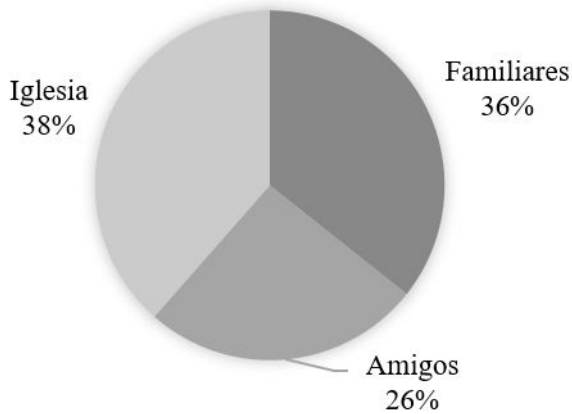


**Fuente:** elaboración propia

La figura 6 muestra que los círculos de familia e iglesia fueron los escenarios donde mayormente se realizaron debates. Esto probablemente indicando que los contextos cercanos eran los más desconectado de las realidades de la protesta. Pero, por otro lado, estos debates también muestran el esfuerzo para que dichos círculos fuesen instruidos. Lo que resulta importante denotar una invitación a la construcción de una metodología comunicativa entre el joven y su círculo más cercano, sobre todo en la iglesia o congregación.



**Figura 6.** *Espacios de conversaciones frente a la protesta.*



**Fuente:** elaboración propia

En consonancia con la intención no favorable ante las participaciones en la protesta, refleja la contraparte que un 58% si está dispuesto a participar visiblemente, y esto a través de conductas variadas como las que se muestran en las figuras 5 y 6.

**Figura 7.** *Participación durante la protesta.*



**Fuente:** elaboración propia

A partir de la *observación participante* como investigador, se evidencia que en algunos jóvenes no hay consensos sobre cuál debería ser el proceder más adecuado ante la protesta social, lo cual, aunque denota diferentes puntos de vistas, es loable una actitud e inactiva de interés frente a la realidad que les circunda. A continuación, se presentan tres situaciones que generaron malestar en algunos jóvenes frente a la pro-



testa: La primera, cuando una joven anuncia e invita a participar de una videoconferencia que informaría sobre ‘lo que habría detrás de las marchas’. Esta publicación generó malestar dentro del grupo de WhatsApp ya que de facto se estigmatizaba las marchas como un instrumento de manipulación y no como un instrumento de lucha. Resultados de ello, además del malestar discriminatorio, muchos se salieron del grupo, como se puede apreciar en la figura 11 del anexo 1.

La segunda situación se presentó frente a la posición de un reconocido político cristiano que presuntamente azuzaba la represión policial de las marchas sin importarle las muertes que se causaban, pero luego, el mismo político, solicita protección de su vida frente a unas amenazas que estaba recibiendo precisamente por sus declaraciones contra de las marchas. Esto generó controversia sobre cuál es el verdadero significado del término ‘provida’ que ostenta la comunidad cristiana (Ver figura 13, anexo 1).

Una última situación presentada se suscitó debido al mensaje que una joven publicó por medio de Facebook en el cual consultaba sobre cuál debería ser la forma de enfrentar las marchas, si trabajando o no trabajando. Una vez más fue notable las distintas opiniones que se tienen de la realidad circundante y al mismo tiempo el poco consenso (Ver figura 12, anexo 1).

Fueron las redes sociales las que permitieron observar las distintas posiciones y debates que los jóvenes sostenían en relación a la protesta. Ello da cuenta también que son éstas (las redes sociales) el medio más usado para expresar y fijar punto de vista que presencialmente no realizaban en el círculo eclesial.

## **Interpretación de los resultados**

**Componente cognitivo.** Al tratarse de un evento de gran impacto, fue notorio que muchos de los jóvenes estuviesen enterados de los sucesos tras la protesta y la protesta en sí misma. Lo que hace que este componente sea considerado de gran impacto entre ellos, pues no había escapatoria frente al cúmulo de información transmitida por muchos medios de comunicación, las redes sociales y las conversaciones familiares.

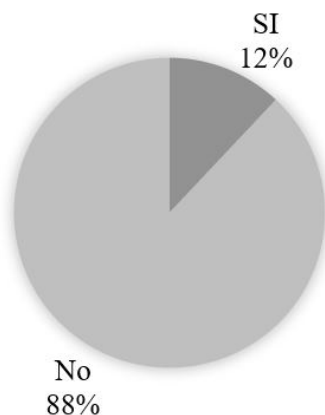


Pero en esencia, se percibe que el conjunto de afirmaciones y opiniones que poseían, su fuente principal no era su círculo eclesial sino fuentes externas a la congregación. Lo que se puede percibir como una deficiencia del componente dentro de la iglesia, ya que no se logra entrever que exista un espacio donde la información sea ampliada y/o contrastada para luego ser discutida en el entorno. Sino que la mayoría de los debates y conversaciones se sostenían bajo los insumos que el contexto externo brindaba. Situación que podría provocar un dualismo en cuanto a ser un organismo sufriente por los males sociales, pero que al mismo tiempo se muestra inmune a ellos, o siente que debe mostrarse así, inmune.

La carencia de información dentro del círculo eclesial va de acuerdo con la poca iniciativa de capacitación que han recibido desde la comunidad fe para enfrentar desafíos socio políticos como el que ocupa la investigación. Así pues, se puede configurar la necesidad de una perspectiva dentro de la congregación que permita percibir la realidad con sensibilidad, sobre las cuestiones sociopolíticas y cotidianas que afectan a sus miembros. Entre las opciones, se podría considerar el momento del Ver del método Ver-Juzgar y Actuar comentado por Biord Castillo (2004), que precisamente induce esta investigación, o alguna otra mediación sociológica que permita informarse y comprender con inteligencia los problemas, las situaciones de injusticia, sus causas, los factores que las producen, los mecanismos y las personas que las reproducen, etc. y de esta manera responder como organización a la realidad social.



**Figura 8.** *Capacitación desde la fe para abordar una protesta.*



**Fuente:** elaboración propia

Por otro lado, este componente muestra el impacto que en la actualidad tienen los medios de comunicación y en especial las redes sociales sobre los jóvenes en la iglesia, en cuanto a que se convierte en un canal confiable de percepción de los sucesos del mundo y las realidades circundantes, y como la fuente que da apertura a iniciativas hacia donde pueden canalizar el impulso misional que ostentan. Lo anterior permite establecer una clarificación y valoración afectiva de los sucesos de la protesta, y al tiempo, determinar un juicio y un comportamiento con respecto a dicha realidad.

**Componente afectivo.** Uno de los componentes de mayor divergencia ya que algunas actitudes no se suscriben tan sólo hacia favorable o desfavorable, sino que algunos jóvenes tiende a no tomar ninguna posición al respecto y/o presentan una afiliación a las dos. Parte del dilema puede surgir de las implicaciones que puedan acarrear desde el círculo eclesial. Es decir, las apreciaciones sobre cuál debe ser el proceder frente al desafío sociopolítico no es producto de análisis y reflexión desde la fe sino de las consideraciones eclesiales. En su mayoría, aunque con poca diferencia, perciben que hay implicaciones desde la comunidad de fe como consecuencia a sus actuaciones frente a la protesta.

**Figura 9.** *Implicaciones de la comunidad de fe por participar en la protesta.*



**Fuente:** elaboración propia

En relación al componente cognitivo, es comprensible entonces que la valoración justa o real de los sucesos entre en conflicto o discrepancia, pues por un lado se es muy consciente de la realidad, que inclusive se puede estar experimentando, pero, por otro lado, la valoración y reacción hacia la misma no se realiza en consideración frente a sus propios hechos palpables sino a las implicaciones desde la fe. Por lo cual, responder, no desde la valoración real, sino desde las implicaciones, seguramente afecta la reacción e impide ser asertivos frente a una realidad, y mucho más cuando esta es sentidamente circundante.

Esta incongruencia no solo afectará las reacciones propias sino también los signos que muestra el individuo, pues como lo expresan los teóricos abordados aquí, lo afectivo es realmente característico de las actitudes pues constituye el conjunto de sentimientos y las emociones del individuo. Entonces, al no exteriorizar expresiones reales y sentidas, tampoco emitirá señales de alarma y advertencia para que otros en derredor reaccionen a la posibilidad de impactar la realidad. Quizás por ello también se presenta la poca conversación, comunicación y debate entre unos y otros en el contexto eclesial, y que esta se de manera intencional y presencial.

**Componente conductual.** Con respecto a las conversaciones, éstas no terminan en buenos consensos y claridades, sino que cada uno continúa caminando bajo su propia opinión. Esto plantea el desafío y arduo trabajo en información, capacitación y formas de participación y sobre todo de atender y participar dichos desafíos. Por otro lado, se



percibe que, de no saber tramitar situaciones de la realidad circundante, los jóvenes tenderán a realizar acciones propias, lo que terminaría en disensiones, señalamientos de unos a otros y a un alejamiento por lo menos emocional de la comunidad de fe, pero no de su fe.

Dos aspectos importantes resaltan. El primero es la consideración del otro, del marchante o protestante al cual se le considera un contrario, o simplemente como un indigno y no como un potencial evangelizable. Un joven llegó a comentar que la reputación de algunos marchantes no daba legitimidad para involucrarse en sus luchas, pues tenían poca coherencia de vida moral y ética en otras facetas con es el caso de lo académico, en donde se valen de trampas para conseguir una nota. Es decir, no es coherente que joven por un lado exija que el gobierno sea correcto, cuando él tampoco es correcto en sus propios asuntos. Entonces, el acompañamiento en luchar por las causas, puede estar supeditado al que el otro se lo merezca o haga algo por merecerla. Quizás por ello, un alto porcentaje (44%) estar a favor de la protesta, pero no tiene un compromiso mayor. Un segundo aspecto es que, fueron pocos los jóvenes que se acercaron a conocer las realidades de quienes marchaban, tan solo se quedaron en el análisis sociopolítico sobre el tema que los lleva a marchar. En la entrevista un joven comento que en alguna ocasión le dijeron que ese no es lugar donde debe estar la iglesia, algo que implicó cohibición para acercarse a conocer las vivencias de los demás.

## **Discusión**

Desde una mirada desde las Ciencias Sociales, uno de los tópicos más recurrentes en nuestras sociedades, respecto de la juventud, dice Duarte (1998) es el tratamiento de ella como un sector contestatario y rebelde ‘ante lo establecido’. Ser joven viene teniendo por décadas un sentido de ‘estar en contra’, ‘de protestar sin propuesta’, etc. Sentidos que han sido asignados a causas principalmente biológicas, como la condición ‘natural’ de la adolescencia y que ‘ya pasarán’. Inhibiendo así el deseo propio del ser en el joven y olvidando que “las actitudes de desacuerdo con las relaciones sociales (roles y practicas) y las instituciones, tienen características dadas por la situación socio-histórica y además enmarca distintos niveles de profundidad” (Duarte, 1998, p. 46).



De esta manera, “la cooptación e idealización del terror a ser, genera tensiones que alcanzan connotaciones que vas más allá de lo biológico y lo generacional” (Duarte, 1998, p. 45). Esta tensión explica el mismo autor, se enmarca primeramente en la resistencia entre las ofertas de ‘desarrollo social’ y las condiciones para la materialización de éstas. Un segundo punto de tensión está entre las distintas formas de represión sexual que la socialización impone y el despertar sexual inherente al desarrollo humano. Un tercer nudo tensión según Duarte (1998) se encuentra entre la mentira constante del “occidente inhumano” y despótico, que empieza a aparecer con mayor claridad que antes, y el deseo de vivir relaciones sociales distintas a las actuales, en que la honestidad, el amor y la espontaneidad son fundantes. Y una cuarta tensión entre las expectativas de vivir relaciones humanas liberadoras y de crecer, y las imposiciones sociales, económicas y culturales que sobre las familias y jóvenes existen. Para Duarte (1998), estas tensiones son el núcleo de análisis, que permiten observar el carácter estructural que la resistencia juvenil adquiere, en tanto se reconoce portadora de fuerza transformadora y un proceso de constante acumulación liberadora, dinámico y acescente.

Así pues, “la oposición y la resistencia son dos categorías de análisis que permiten pensar las diversas manifestaciones de rechazo y construcción juvenil” (Duarte, 1998, p. 50). Para este autor, la resistencia juvenil tiende a superar entonces la mera sobrevivencia, el conformismo, el individualismo, la falta de propuesta, la cooptación, y se transforma en un proceso complejo, cotidiano, que adquiere perspectivas estratégicas en tanto tiene un horizonte utópico y desarrolla acciones que le permiten materializar su propuesta. Su nueva forma de enfrentar los procedimientos que le dan vida a esa propuesta y la necesaria articulación para crecer con y desde otros y otras, son signos de resistencia a las prácticas políticas que han privilegiado el sectarismo, el vanguardismo, el dogmatismo, al igual que la tendencia a la desagregación individual y colectiva que la dominación promueve.

Resistir lleva implícito y se constituye por una propuesta de alternativa a las situaciones de dominación que día a día se viven, a través de un rechazo consciente que se manifiesta en una acción y pensamiento concretos. “No son dos momentos separados entre sí; la resistencia viene a ser una nueva forma de enfrentarse a una situación



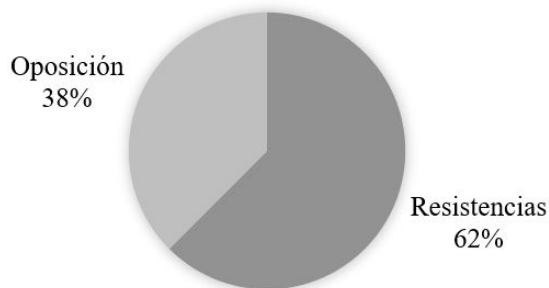
social específica, a la cultura occidental opresora y a construir vida en abundancia para todos y todas” (Duarte, 1998, p. 48)

Por otro lado, la oposición según Duarte (1998, p. 49), constituye una manifestación de rechazo al sistema o a las materializaciones de la dominación, pero que contiene dos debilidades centrales: por una parte, no se plantea radicalmente ante ella, en tanto no busca su transformación, y por otra, tampoco desarrolla una propuesta que permita orientarla por un horizonte de vida. “Muchas veces estas manifestaciones de oposición suelen ser bien recibidas por el sistema, el cual, aunque “juega” a que lo compliquen, las transforma en fuerzas aliadas para su reproducción”

Con base en lo aportado por Duarte, el trabajo de campo de la presente investigación se puede comprender atendiendo y poniendo en evidencia las actitudes que les suscitan frente a desafíos sociopolíticos desde las categorías que presenta el autor. La oposición y la resistencia. Así pues, un 62% de los jóvenes entrevistados está en la búsqueda de iniciativas frente al suceso de la protesta social. Esto indica entonces, una actitud de resistencia destacada en la participación directa en las manifestaciones y el estallido social, pero también desde la oración como el principal recurso. La figura 14 del anexo 1 denotan el anhelo que algunos jóvenes perseguían desde la oración. Aunque es en las conversaciones, que se develan en la observación participante, que se evidencian propuestas y alternativas, tanto hacia la manera de llevar a cabo la protesta social, como a las situaciones que provocaron la misma. (Ver figura 15 del anexo 1).



**Figura 10.** *Actitudes de Resistencia y Oposición*



**Fuente:** elaboración propia

Por otro lado, un 38% (figura 10) de los encuestados se encuentra en una actitud de oposición reaccionando a los sucesos, pero sin presentar alternativas claras y firmes para cambiar o aportar a la realidad que se vive. Esto último refuerza el impulso de embarcarse en la presente investigación con mira de lograr actitudes más asertivas y ver alternativas, frente a la realidad circundante.

## Conclusión

Esta investigación permite contextualizar a los y las jóvenes de la comunidad de fe sobre la capacidad para abordar desafíos sociopolíticos, y sobre todo una provocación a la reflexión. Pero de manera especial, resalta que estas comunidades cuentan con valiosos elementos que le puede facilitar llevar a cabo dicha tarea. En el caso particular, los jóvenes participantes se conciben como sujetos de conocimiento por lo cual él se reconoce su convergencia con un encuentro horizontal donde todos poseen una experiencia, un saber, lo que posibilita el dialogo de saberes y el trabajo de diagnóstico se construye con el aporte que dan todos los integrantes. Esto engalana a la juventud el reconocimiento como grupo poblacional inmerso en procesos políticos, culturales, sociales, etc., y a su vez, generadores de espacios de transformaciones y construcción de proyectos alternativos en su entorno.

Por su parte Román (2021) expresa que, desde el liderazgo eclesial, es necesario comprender que no se puede trabajar de forma aislada, pues para enfrentar situaciones de crisis que afecta a grupos



sociales, es muy importante tomar en cuenta los conocimientos que ofrecen otras disciplinas que no están necesariamente vinculadas a la teología. Esta apertura a otras formas de conocimiento se constituye también en un cambio de paradigma para la reflexión teológica y para la praxis pastoral, ya que, por un lado, se aleja de verdades absolutas que pueden impregnar a cualquier disciplina y, por otro lado, se compromete con un liderazgo cristiano más complejo, dinámico, global, inter y transdisciplinario, y por lo tanto más efectivo.

Por su parte, Lothar (2011) indica que los seminarios, por influencia de la teología práctica, deberán convertirse en “cajas de resonancia” de los distintos ministerios pastorales que surjan desde el pueblo de Dios a nivel local. Esa es su vocación. Por el otro lado, con un sentido de reciprocidad, los ministerios pastorales desarrollados a nivel local deberán ser estimulados, inspirados y apoyados teológicamente por la teología práctica que se enseña en los centros de educación teológica de la iglesia.

Por último, el cristianismo evangélico en Colombia ronda ya unos 168 años desde la primera iglesia evangélica organizada en el país según Ordoñez (1959) y alrededor de 32 años, goza de facultades legales de libertad mediante la ley libertad de culto estipulada en el artículo 19 de la Constitución Política de Colombia de 1991. Dos décadas serían tiempo prudente en el cual su ejercicio pudiese haber conjurado una amplia participación en las realidades sociales, pero considero que lo hace de una manera tímida y con una limitada comprensión social, y son muchos los frentes o campo en cuales pudiese intervenir.

Solo por enumerar, la biodiversidad, su cultura, ruralidad, las problemáticas sociales, la problemática del narcotráfico, la cultura de paz, entre otras. Hoy, por ejemplo, los estragos de la pandemia del COVID19 en las poblaciones y sectores vulnerables (CEPAL, 2021), en inmigrantes (CEPAL, 2020), entre otros, pudiesen ser escenarios que fungiera como una oportunidad para caracterizar y responder a demandas sociales profundas y, por ende, un preparatorio para atender las realidades que se presentaron en el estallido social trabajado en la presente investigación.

## Referencias

- Aldana de Becerra, G. M., Babativa Novoa, D. A., Caraballo Martínez, G. J., & Rey Anacona, C. A. (2019). Escala de actitudes hacia la investigación (EACIN): Evaluación de sus propiedades psicométricas en una muestra colombiana\*. *CES Psicología*, 13(1), 89–103. <https://doi.org/10.21615/cesp.13.1.6>
- Arnau Sabatés, L., & Montané Capdevila, J. (diciembre de 2010). Aportaciones sobre la relación conceptual entre actitud y competencia, desde la teoría del cambio de actitudes. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/2931/293122000016.pdf>
- Biord Castillo, R. (2004). *Ponderación teológica del método ver-juzgar-actuar*. Obtenido de [http://www.tepeyacinate.com/uploads/6/9/1/4/6914821/ponderacion\\_teologica\\_metodo\\_ver\\_juzgaractuar.pdf](http://www.tepeyacinate.com/uploads/6/9/1/4/6914821/ponderacion_teologica_metodo_ver_juzgaractuar.pdf)
- Castañeda, S. (2004). Actitudes de los padres adoptantes hacia el proceso de adopción. Obtenido de <https://silo.tips/download/derechos-reservados-actitud-de-los-padres-adoptantes-hacia-el-proceso-de-adopcio>.
- CEPAL. (2020). Los efectos del COVID 19: una oportunidad para reafirmar la centralidad de los derechos humanos de las personas migrantes en el desarrollo sostenible. Obtenido de [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46353/4/S2000618\\_es.pdf](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46353/4/S2000618_es.pdf)
- CEPAL. (2021). La pandemia de enfermedad por coronavirus (COVID-19): una oportunidad de aplicar un enfoque sistémico al riesgo de desastres en el Caribe. Obtenido de [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46731/1/S2100024\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46731/1/S2100024_es.pdf)
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). Enfrentar los efectos cada vez mayores del COVID-19 para una reactivación con igualdad: Nuevas proyecciones (Informe Especial COVID-19 N° 5). CEPAL. <http://repositorio.cepal.org/handle/11362/45337>
- Duarte, K. (1998). *JUVENTUDES populares el rollo entre ser lo que queremos, o ser lo que nos imponen...* TIERRA NUEVA.



- Fishebein (1977). *Las actitudes*. España. Hispanoamericana S.A. de C.V.
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). *Belief, Attitude, Intention, and Behavior: An Introduction to Theory and Research*. Addison-Wesley. <https://people.umass.edu/aizen/f&a1975.html>
- Herrera, A., & Ruiz, J. (2011). Estudios descriptivos. En, P. Páramo (Ed.). *La Investigación en Ciencias Sociales: Estrategias de Investigación* (pp. 43-64). Universidad Piloto. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/j.ctt18d84kk.6>
- Landa, S. U., López, S. M., & Rovira, D. P. (2005). Capítulo 10. Actitudes: definición y medición. Componentes de la actitud. Modelo de acción razonada y acción planificada. In *Psicología social, cultura y educación* (pp. 301-326).
- Lothar, C. H. (2011). *La teología práctica en busca de identidad: una perspectiva latinoamericana*. Ediciones Kairos.
- Martínez-Daza, M. A., & Guzmán-Rincón, A. (2023). Actitudes hacia la investigación formativa: análisis exploratorio en los grupos de investigación. *RECIE. Revista Caribeña De Investigación Educativa*, 7(2), 215–233. <https://doi.org/10.32541/recie.2023.v7i2.pp215-233>
- Ordoñez, F. (1959). *Historia del Cristianismo evangélico en Colombia*. <https://ia600906.us.archive.org/25/items/historiadelcrist00ordo/historiadelcrist00ordo.pdf>
- Paredes-Proaño, F. J., & Moreta-Herrera, R. (2020). Actitudes hacia la investigación y autorregulación del aprendizaje en los estudiantes universitarios. *CienciAmérica*, 9(3), 11-26. <https://doi.org/10.33210/ca.v9i3.263>
- Prieto Castellanos, B. J. (2018). El uso de los métodos deductivo e inductivo para aumentar la eficiencia del procesamiento de adquisición de evidencias digitales. *Cuadernos De Contabilidad*, 18(46). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cc18-46.umdi>
- Rodríguez, R. (1995). *Psicología*. México. Trillas.



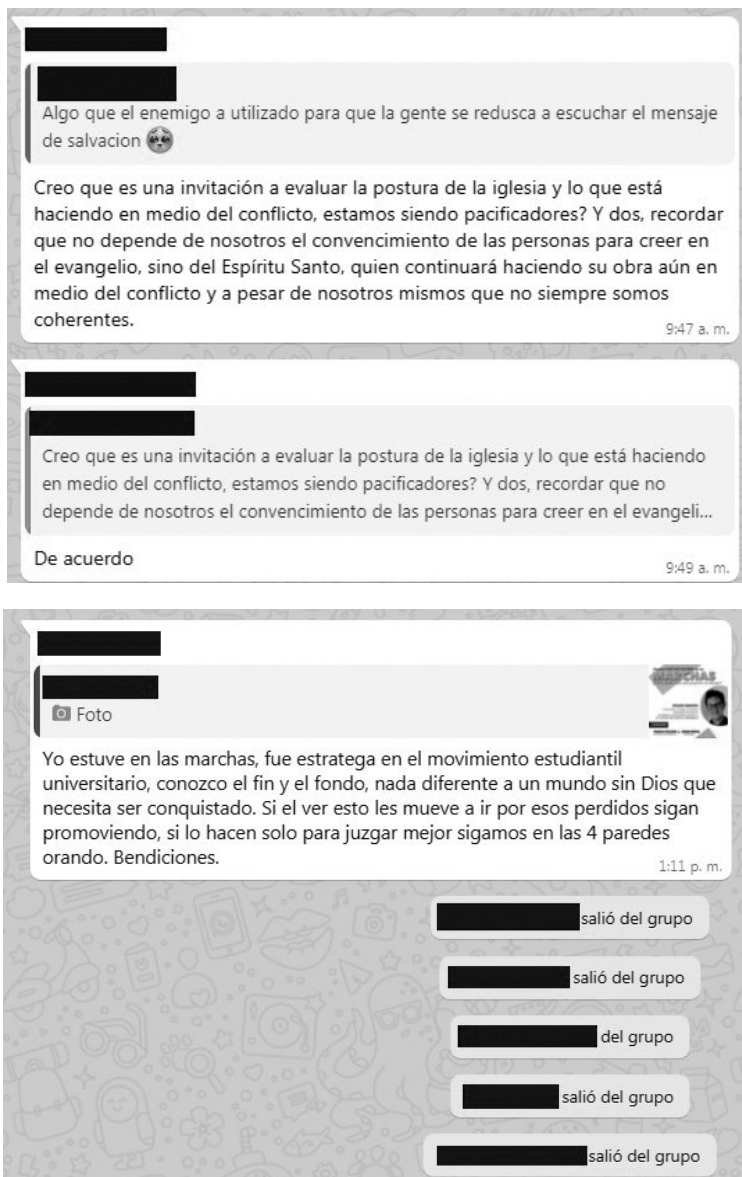
- Román, A. E. (Julio de 2021). Teología Práctica. Obtenido de Situación de pandemia en tiempos de neoliberalismo-Desafíos actuales para la teología práctica: <http://revistas.uhl.ac.cr/index.php/tp/article/view/163/561>
- Temblores ONG, Indepaz, & PAIIS. (2021). Resumen ejecutivo: Informe sobre derechos humanos en el marco del Paro Nacional en Colombia, presentado a la CIDH (abril 28 a junio 26, 2021). Indepaz. <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2021/07/Resumen-Ejecutivo-I>
- Tua, A. (18 de febrero de 2017). *Capítulo 2 teoría general de las actitudes*. Obtenido de <https://cupdf.com/document/capitulo-2-teoria-general-de-las-actitudes.html>



## Anexo 1

Imágenes pertenecientes al resultado de la observación participante.

**Figura 11.** *Reacción frente a presunta estigmatización las marchas.*



**Figura 12.** *Reacción frente a cómo enfrentar el paro, si trabajando o no trabajando.*

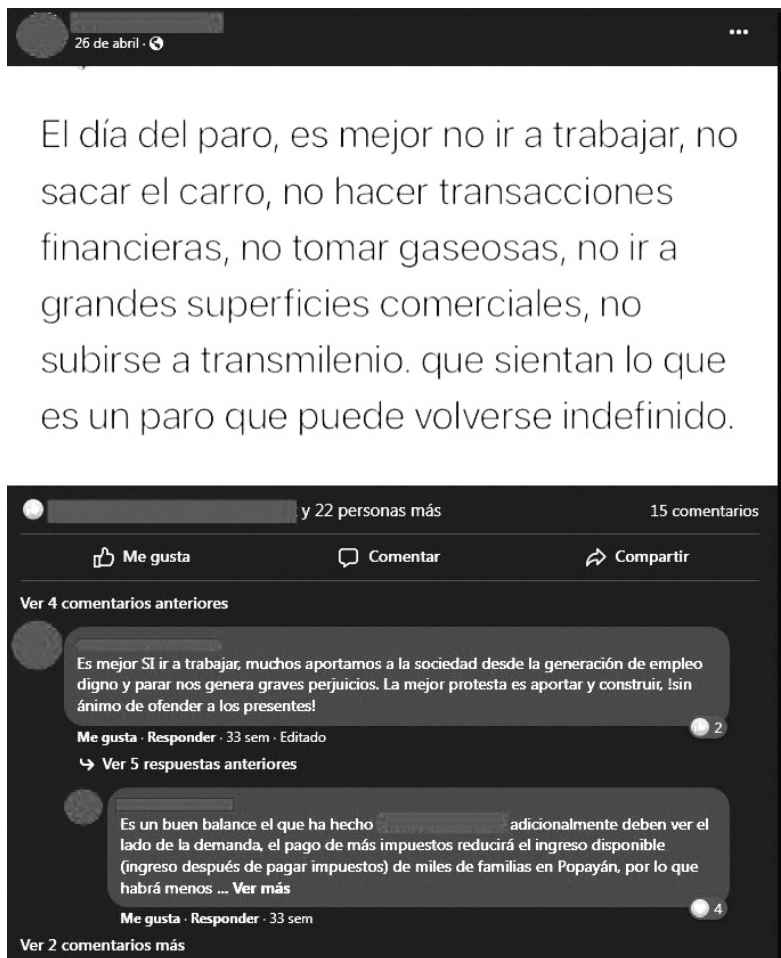


Figura 13. Reacción frente a la posición de un político cristiano

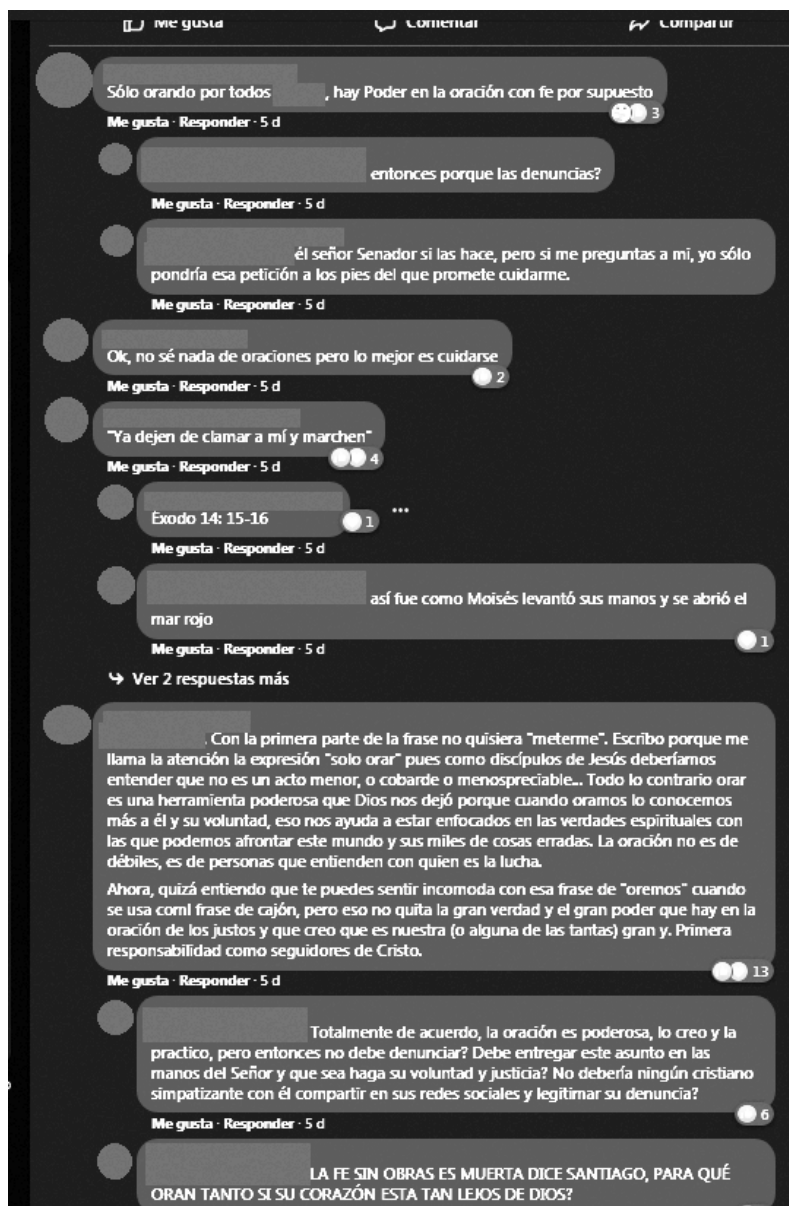


Figura 14. Cuaderno de oración de una joven

SOS salva a COLOMBIA

No permitas más injusticias DIOS

¡Haz justicia en esta nación!

¡Invece tu mano! POR FAVOR

¡Salvanos Señor

Nos están matando, nos están matando

Perdón.

DIOS NOS ESTAMOS  
MATANDO

Ten misericordia de este pueblo

¡Salvanos

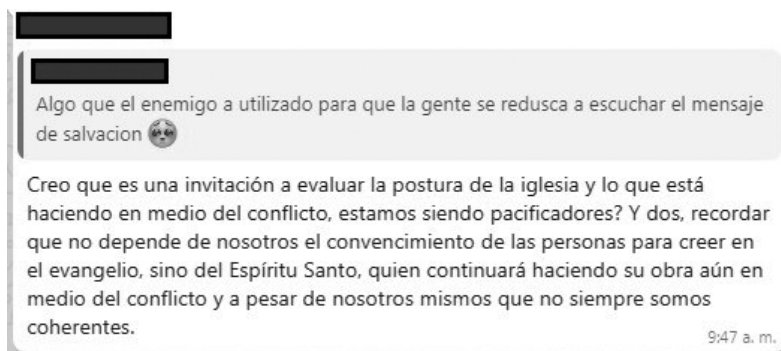
Auxilio

Salva a Colombia

no estamos haciendo  
lo correcto, DIOS  
perdónanos  
quita el odio y el  
femicidio, por favor  
Ven y llena los Oros  
de ti, que el odio y la  
maldad no prevalezcan,  
que tu reino prevalezca  
que tu amor prevalezca  
¿cómo actuar como iglesia?  
¿qué harías tu?



**Figura 15.** *Opinión de joven frente a una controversia en redes sociales*



## Historia de una Misionera no Misionera

NATHALIE MUÑOZ<sup>1</sup>

Hace poco empecé a trabajar con Unibautista, llegué aquí con un propósito, no un propósito mío, uno de Dios. Han pasado 3 meses en los que he estado entre una comunidad cristiana, cálida, amigable, que me ha hecho sentir parte de ella, donde me he sentido reconocida, acogida, respetada y hasta amada. He vivido entre risas, entre afanes, entre las preocupaciones y las obligaciones, he vivido con plenitud mi estadía acá.

Había tenido prevenciones con las comunidades religiosas por sus creencias, por experiencias negativas con personas pertenecientes a algunas denominaciones y como muchos veía a las Iglesias como lugares donde se predica mucho pero se aplica poco, sin embargo, hoy me siento afortunada de poder vivir esta experiencia, de tener un corazón Bautista o al menos sentirme así: privilegiada, bendecida, diferente, de rodearme de personas que dedican su vida a Dios, que

1 Tallerista de promoción de lectura en Univalle y Biblioteca Departamental. Docente de Mercadeo en Univalle y Comunicación en Intenalco. Maestrante en Educación de la Universidad Nacional de Colombia. Nació en 1983 en Buga. Madre, poeta, soñadora, anacrónica, publicista (Universidad Autónoma de Occidente), chef (Comfandi) y artesana de alimentos. Jocosa, vivaz, decidida, de carácter fuerte. Trabaja en construir un mundo mejor todos los días.



trabajan en el día a día en su crecimiento espiritual y que a través de sus acciones son testimonio de lo que Dios hace en nosotros.

Mi familia y mis amigos dicen que en Unibautista me están convirtiendo, y sí, me están convirtiendo en una mejor persona, en alguien más consciente, que quiere mejorar, crecer y ayudar a los demás, no porque antes no lo quisiera, solo que ahora estos asuntos se han vuelto algo más importante, algo que quiero atender.

Entre las dinámicas de trabajo y las actividades que realizo, conocí a Frida Robles, directora del Departamento de Misiones, con quien conecté de inmediato, me contó de su experiencia como Misionera y sin temor manifesté mi anhelo de ir a una Misión. Con el paso de los días fui fortaleciendo mi relación con Frida, quien me invitó a ir a Inzá Cauca a evangelizar, a llevar el mensaje de Dios, mensaje que también yo recibí y estoy recibiendo, propuesta que acepté sin dudar.

La tan esperada Misión llegó y como un niño alisté mi maleta con ilusión, con la certeza de que iría a conocer, a aprender y a disfrutar de esta nueva experiencia. El camino fue largo. Avanzamos en carro hasta cierta parte, luego caminamos y al final llegamos a un hermoso caserío.

Estuvimos por tres días compartiendo con los habitantes del lugar, entre sonrisas, apretones de manos y abrazos: viví la experiencia, aprendí, pude disfrutar de un paisaje maravilloso, estuve con la comunidad, observando que son tranquilos, amables, que se gozaron nuestra estadía allí, que llegaron a las horas acordadas con buena actitud, agradecieron y nos regalaron su tiempo, atención y disposición.

Descubrí algunas cosas en el pueblo NASA que me marcaron: llamó mucho mi atención el hecho de que tanto niños como jóvenes o adultos nos entregaran el plato de comida que les dábamos completamente vacío y limpio, jamás se quejaron por el menú y estos pequeños gestos me mostraron su gratitud, su educación y parte de su cultura.

Son familias numerosas, algunos muy jóvenes, y, así, como nosotros, aman a los perros, tanto que, estando allá tuve como mascota a “Coronel”, así lo bauticé porque mandaba a los demás perros del lugar, solía acompañarme cuando caminaba, iba conmigo hasta la escuela, me hacía caso y esperaba con ansias locas las sobras que siempre tenía para él.



Había escuchado antes que los indígenas eran personas difíciles, pero estando con ellos, tuve la certeza de que no lo son, que te tratan bien si los tratas bien, que respetan el tiempo de los otros y por eso cumplen con los horarios, que sonríen casi siempre, que son trabajadores porque sus manos dan cuenta de ello, que caminan mucho y que comparten la cosecha de la tierra fértil que habitan.

En el viaje también conocí al grupo de Misioneros Shaddai liderado por Frida, quienes también me acogieron, me hicieron parte del colectivo, me enseñaron el valor de tener a Dios en el corazón y con quienes quisiera volver a encontrarme en el camino para ser de nuevo Misionera sin ser Misionera.





Artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos a la siguiente dirección:  
[investigaciones@unibautista.edu.co](mailto:investigaciones@unibautista.edu.co)

O vaya a la siguiente página y entre a la información para autores:  
<https://kronosteologico.unibautista.edu.co/>

Los artículos deben estar escritos de acuerdo  
con las normas APA de publicación.





