

ISSN 2145-7468



KRONOS

Teológico

Revista de la Facultad de Teología
Año 5 N° 5 Noviembre de 2013

Universidad Bautista
Cali - Colombia

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Gloria Ángel
Directora Administrativa

Consejo de la Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Lic. Jeannette Franco
Directora de Medio Universitario

Mg. Leonel Rubiano
*Director de Extensión
y Educación Continuada*

Lic. Th. Juan Carlos Gaona Poveda
Coordinador de Investigaciones

Lic. Eneried Arboleda
Directora de Programa a Distancia

Th. Javier Barco Saavedra
Coordinador de Ministerio Práctico

Mg. Marco Tulio Tovar
Profesor

Lic. Luis Carlos Rincón
Profesor

Lic. Jairo Racines
Profesor

Dra. Frida Robles
Profesora

Dr. Ausberto Guerra
Capellán

Andrea Carolina Virgüez Carrillo
Representante Estudiantil



Director

Lic. Th. Juan Carlos Gaona Poveda

Comité Editorial

Th. Edwin Alexander Villamil
Pablo Moreno Palacios

Comité Consultivo

Dra. Nancy Bedford
Dr. Juan Carlos Cevallos
Mg. Cosme Damián Vivas
Mg. Harold Segura
Dr. Samuel Escobar
Dr. René Padilla
Dr. Daniel Carro

Árbitros en este número

Mg. Harold Segura
Mg. Maryuri Mora
Mg. Nicolás Panotto
Mg. Héctor Molano
Mg. Gleidys Martínez
Mg. Pablo Moreno
Lic. Th. Juan Carlos Gaona

Kronos Teológico es una publicación anual de la Universidad Bautista
Avenida Guadalupe N° 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781
revistakronos@unibautista.edu.co
www.funibautista.edu.co
Cali - Colombia

ISSN 8050275791

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

Suscripción

Cada número en Colombia tiene un costo de \$20.000 pesos, incluyendo envío.
Para América Latina y el Caribe US 40 dólares, Estados Unidos y Europa US 60 dólares, incluyendo gastos de envío.

Mayor información:

rectoria@unibautista.edu.co
revistakronos@unibautista.edu.co
investigaciones@unibautista.edu.co

Diagramación: Rodrigo Valencia S.
Impresión: Artes Gráficas
javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación	5
<i>Juan Carlos Gaona Poveda</i>	

Artículos

Nuevas Agendas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Un análisis de la Carta Pastoral de CLADE V	9
<i>Nicolás Panotto</i>	

De la Teología de la Prosperidad y sus Males: ¿Verdad Bíblica o Neocapitalismo Disfrazado de Espiritualidad?.....	29
<i>Luis Carlos Rincón</i>	

Balance Historiográfico del Protestantismo en Colombia	51
<i>Raúl Solano Patiño</i>	

Institucionalidad y Evangelización en el Heraldo Bautista: Dos conceptos clave para la comprensión del problema de la prensa evangélica colombiana.....	87
<i>Edwin Alexander Villamil</i>	

Percepción de los Docentes y los Estudiantes Universitarios sobre el uso del Lenguaje No Verbal en la Comunicación	105
<i>Martha Graciela Cantillo Sanabria</i>	



Entrevista

Entrevista a Mathias Presweirk a propósito de la
presentación de su último libro Contrato Intercultural
en la Facultad de Teología de la Universidad Bautista 125

Juan C. Gaona y E. Alexander V. Morea

Reseña Crítica

El Oficio Pragmático de la Teoría en Clave Descriptiva 135

Jhon Sneider González Mosquera



Presentación

JUAN CARLOS GAONA POVEDA

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 *Universidad Bautista*. La revista quiere ser también un canal de difusión de los avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en toda América Latina y el Caribe.

Kronos Teológico espera convertirse en una publicación de referencia obligada en el campo de la reflexión teológica y bíblica a nivel nacional y regional, por lo que nos estamos esmerando en reunir los requisitos necesarios para su indexación ante COLCIENCIAS, el ente estatal que regula la investigación en Colombia.

¿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 la realidad social, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo en esta investigación

transdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable; sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la realidad social 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 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 exenta de denominaciones 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 que se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. **HISTORIA**: refiere a las diversas 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. **PASTORAL**: refiere a las diversas expresiones de la acción pastoral, 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 diversas 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 la realidad social.



KRONOS TEOLÓGICO, además de su respectivo comité editorial, cuenta con un comité consultivo formado 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 consultivo así como otros investigadores 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.



En esta oportunidad la revista trae cinco artículos, una entrevista y una reseña bibliográfica. El primero artículo es del teólogo argentino Nicolás Panotto, titulado **Nuevas Agendas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Un análisis de la Carta Pastoral de CLADE V**, el cual, consiste en una reflexión analítica y hermenéutica de la Carta Pastoral pactada y discutida en el Quinto Congreso Latinoamericano de Evangelización convocado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en San José de Costa Rica en Julio de 2012. Reflexión que se articula desde tres ejes de análisis: la comprensión sobre Dios, la idea de pluralidad y la acción pública eclesial. En el segundo, **De la Teología de la Prosperidad y sus Males ¿Verdad Bíblica o Neoliberalismo Disfrazado de Espiritualidad?**, el profesor Luis Carlos Rincón hace una caracterización crítica del fenómeno denominado “Teología de la Prosperidad” y lo analiza a la luz de algunos textos bíblicos. El tercero, **Balance Historiográfico del Protestantismo en Colombia**, autoría de nuestro estudiante Raúl Solano, es resultado de una investigación de maestría, en la cual, se hace un rastreo de la producción historiográfica acerca del Protestantismo en Colombia y que sostiene la hipótesis de que la corriente modernizante en los estudios sobre esta disidencia religiosa en nuestro país es una transposición teórica y una sobrevaloración del impacto del protestante en la sociedad. El cuarto, **Institucionalidad y Evangelización: Categorías Complementarias en la Realización del Heraldo Bautista**, es un artículo escrito por el docente de la institución Edwin Villamil, quien intenta relatar cómo y bajo qué condiciones institucionales fue producida la prensa evangélica de la primera mitad del siglo



XX. El quinto, **Percepción de los Docentes y los Estudiantes Sobre el Uso del Lenguaje no Verbal en la Comunicación del Docente Universitario**, cuya autora es la profesora Martha Graciela Cantillo Sanabria, es el resultado de una investigación cualitativa, con la que se trata de identificar el uso de algunos elementos no verbales de la naturaleza de la comunicación docente, su estructura dinámica, su comportamiento y manifestaciones en el aula universitaria.

La entrevista realizada por los docentes de la institución Juan Carlos Gaona y Edwin Villamil al teólogo, suizo-boliviano, Mathias Preiswerk, tiene como tema central la Educación Teológica Intercultural y los desafíos que la misma representa para una institución como Unibautista. Finalmente, se encuentra la reseña del libro **Resistencia, Profecía y Utopía en la Iglesia Hoy** realizada por el estudiante Jhon Sneider González.

Nuevas Agendas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Un análisis de la Carta Pastoral de CLADE V

NICOLÁS PANOTTO

Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e incidencia Pública, Buenos Aires.
Artículo de reflexión recibido el 14 de septiembre de 2013 y aprobado el 9 de octubre de 2013

Nota del Autor

Nicolás Esteban Panotto es doctorando en Ciencias Sociales y Master en Antropología Social y Política por FLACSO-Argentina. Realizó sus estudios de Licenciatura en Teología en el ISEDET, del mismo país.

Esta reflexión fue elaborada luego de su participación como ponente en el quinto Congreso Latinoamericana de Evangelización (CLADE V) en la ciudad de San José de Costa Rica entre el 9 y 13 de julio de 2012. Actualmente es asesor pedagógico para diferentes universidades y seminarios teológicos en el continente como consultor de Servicios Teológicos y Pedagógicos (SPT), y al mismo tiempo que dirige el reconocido centro de estudios e investigaciones sobre incidencia pública y asuntos religiosos GEMRIP, en Buenos Aires. Su correo electrónico es director@gemrip.com.ar

Una parte de esta publicación fue traducida y publicada en portugués como “*Novas agendas da FTL: un análise da Carta Pastoral de CLADE V*” en *Praxis evangélica*, Nro. 21/2013, Faculdade Teologica Sudamericana, Londrina, pp.75-88.



Resumen

En este artículo de reflexión se propone un análisis teológico y hermenéutico de la Carta Pastoral pactada y discutida en el Quinto Congreso Latinoamericano de Evangelización convocado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) en San José de Costa Rica en Julio de 2012, documento en el cual se ponen en juego diferentes voces y perspectivas teológicas dentro del campo evangélico hispanoparlante contemporáneo. Para ello se plantean tres ejes analíticos sobre los cuales se dirige una búsqueda por el sentido teológico de los términos expresados en la carta: la comprensión sobre Dios, la idea de pluralidad y la acción pública eclesial. El acercamiento conceptual recorre diversas ramas de la teología (especialmente latinoamericana) con el propósito de evaluar el lugar actual de la Misión Integral, concepto central dentro de la FTL. Con esto en mente, al final se intenta dejar un panorama institucional posible para la Fraternidad, tomando como base las derivaciones mismas del análisis desarrollado.

Palabras claves: FTL, CLADE V, teologías latinoamericanas

Abstract

This article analyzes the Pastoral Letter issued during the Fifth Latin American Congress on Evangelism in San Jose, Costa Rica, from a theological and hermeneutical perspective. This document is in the middle for converging different voices and sectors of Protestantism of today. For this analysis we suggest three axes around which we seek the theological meaning of the Charter: the understanding of God, the idea of plurality and public ecclesial action. The conceptual approach goes through some concepts of postcolonial theory and then compare them with those concepts that let Liberation Theology printed on Integral Mission. With this in mind, at the end we try to leave a possible institutional landscape to understand next challenges for FTL.

Key Words: FTL, CLADE V, latinamerican theologies



Nuevas Agendas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana

Los Congresos Latinoamericanos de Evangelización (CLADE) son eventos que evidencian las características más representativas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL): un encuentro *plural* donde se reúnen los perfiles eclesiales, ideológicos y teológicos más variados, al punto que –en algunos casos- uno se pregunta cómo son posibles ciertas combinaciones. Un encuentro *intercultural* que sirve para nutrir la diversidad de experiencias, vivencias y desafíos presentes en cada país y grupo socio-cultural presente. Un encuentro *político* donde se levanta una voz profética en torno a las distintas problemáticas que aquejan a nuestras sociedades. Por último, un encuentro *teológico* que enriquece los abordajes contemporáneos al ponerlos bajo la lupa de la sospecha y los interrogantes que presentan las circunstancias, para lograr con ello nuevas construcciones y voces. Aunque todos estos elementos están vinculados, en este escrito nos concentraremos en analizar el último.

La cantidad de ponencias, conferencias y escritos que circularon durante el último CLADE en el mes de julio de 2012, imposibilitan aún realizar un estudio profundo de todo lo abordado en el encuentro. Por ello, en esta ocasión nos concentraremos en la Carta Pastoral (CP) que se emitió hacia el final del congreso, la cual representa una especie de “manifiesto” conclusivo, además de fungir como propuesta de líneas de trabajo futuro para los núcleos. Dicho documento es sumamente rico por la forma en que concentra mucho de lo expresado durante esos días, aunque no podemos negar que existen algunos “silencios” y puntos confusos que requerirán de futuros abordajes. Por lo pronto, nos proponemos analizar en qué medida esta Carta proyecta *nuevas agendas* que promueven, cuestionan y resignifican los caminos ya transitados por la FTL desde los desafíos de los contextos contemporáneos, las limitaciones de los abordajes tradicionales y las exigencias que impone la pluralidad de la Fraternidad.

Lo que haremos en este ensayo será hacer una breve reflexión en torno a los cuatro puntos desarrollados en el documento. Podríamos resumir los ejes de estos puntos en cuatro temáticas centrales, a saber:



crisología, soteriología, pneumatología y eclesiología. Pero visto que estos elementos se entremezclan constantemente a lo largo del documento, haremos un análisis desde tres desafíos que interconectan cada sección de la CP: lo hermenéutico visto aquí como la concepción *de* Dios, lo soteriológico con una mirada hacia la pluralidad del reino de Dios y la historia, y lo pneumatológico a partir de los desafíos de una eclesiología pública.

El Desafío de una Nueva Hermenéutica Teológica de la Cultura

Hay tres elementos que resaltan en la primera sección de la CP que titula *Seguimiento de Jesús por el Camino de la Vida*: las falsas imágenes, el redescubrir al Jesús bíblico y el contexto de los sujetos. Estos tres aspectos van de la mano. Las combinaciones que podríamos realizar entre ellos son infinitas. Las imágenes de Dios provienen de nuestro contexto, desde el camino de la fe que se da en el seguimiento de Jesús. Son ellas mismas la que muchas veces ponen trabas en este peregrinar, sea porque no reflejan la dinámica de la fe o porque pretenden negar su inherente ubicuidad contextual; o sea, se erigen como ídolos. Dichas búsquedas se truncan aún más cuando no se asume la historia como escenario primario de dichas construcciones, que como tal, constituye el *locus*¹ desde donde Dios decide darse a conocer.

Por todo ello, el desafío que se presenta en esta sección de la Carta es hermenéutico, ya que trata de los retos que emergen tanto de los nuevos contextos socio-culturales como también de la limitación de los discursos teológicos vigentes para responder a ellos. El llamado a este redescubrimiento del Jesús de la Biblia parte, precisamente, de la búsqueda de sentido de la fe en el mundo en que nos encontramos. Ahora, una pregunta básica de la hermenéutica —que remite a Schleiermacher, cuando le objetaban la posibilidad de dilucidar el verdadero sentido histórico original del texto—: ¿es posible encontrar

1. Locus o Locci es una voz latina con la que se busca indicar el lugar de origen de algo. Es un término que tiene implicancias más profundas que el simple “lugar”, ya que remite más bien a la búsqueda de sentido ontológico, o sea, a la convergencia entre los factores históricos, filosóficos, contextuales, sociales, entre muchos otros, que juegan transversalmente en la construcción de sentido (significado) de un objeto, práctica o término.



al Jesús bíblico? La respuesta es clara: no. El acercamiento al texto es siempre temporal, subjetivo y contextual por parte de quien interpreta. Nunca podremos decir que encontramos *al* Jesús de la Biblia, mas solamente un tímido acercamiento. ¿Implica esto una relativización de las Escrituras? La respuesta también es clara: sí.

Pero esta relativización no tiene por intención cuestionar el estatus del texto dentro del cristianismo, sino más bien abrir un espacio de reconocimiento de nuevas voces y crítica a esas falsas imágenes que la Carta misma denuncia. Por ello, la importancia de la búsqueda no se deposita en la llegada a un resultado final sino en potenciar la dinámica intrínseca de los procesos de relectura y resignificación de la fe y la teología. Por ende, el proclamar que necesitamos volver constantemente al texto bíblico no debe fundamentarse en que quien lo haga debe llegar a una verdad absoluta y única respuestsa, sino en el hecho de que todo camino debe ser cuestionado y puesto bajo análisis debido a su propia contingencia. Si partimos de esta premisa, hablamos de la posibilidad de crear un espacio heterogéneo y enriquecedor desde un diálogo que permita avanzar en esta búsqueda, y no habilitar un panteón de ídolos que peleen entre sí por ver quién posee la única verdad. Ello, en el fondo, no son sólo ídolos o imágenes sino personas concretas, en contextos específicos, que disputan entre sí. Esto nos muestra, entonces, que la búsqueda de sentido siempre está atravesada por las dinámicas de poder.

Esto pone nuevamente sobre la mesa la compleja vinculación entre fe y cultura. Una de las referencias más importantes al respecto es el trabajo de Paul Tillich (1974) sobre una teología de la cultura. Este pensador demuestra cómo las construcciones religiosas son siempre finitas en tanto intentos de dar voz a la búsqueda desde la «preocupación última» que atraviesa a toda persona. Dichas búsquedas se inscriben en una cultura, la cual no es un objeto exterior a tales construcciones sino que la penetran. Más aún, desde la tradición bíblica, el reino de Dios incluye a ambas –religión y cultura–, a la vez que las trasciende. Por ello, concluye Tillich, la fe es siempre un riesgo que se juega en la incertidumbre que atraviesa tanto la cultura como la misma religión, desde la incondicionalidad del reino. Dice: *“La fe contiene un elemento contingente y encarna un riesgo. Combina la*



certeza ontológica de lo Incondicionado con la incertidumbre acerca de todo lo condicional y concreto” (p:32). De aquí que la teología no debe esgrimirse como un intento de explicar verdades dadas sino mantener el campo de la interpretación abierto. En otros términos, “la tarea de la teología puede resumirse en la aseveración de que es el guardián permanente de lo incondicional contra la aspiración de sus propias apariencias religiosas y seculares” (p:33-34).

Volviendo al campo de la interpretación teológica, también podemos recordar la propuesta de Juan Luis Segundo (1975), uno de los primeros teólogos latinoamericanos en hablar del círculo hermenéutico. Este pensador hace dos distinciones centrales. En primer lugar, entre *dogma* y *verdad*. Lo primero se vincula con aquellas construcciones discursivas que pertenecen a un tiempo y contexto determinados, pero que no son poseedoras de la Verdad. Más aún, es la búsqueda de las verdades lo que hace que se construya una pluralidad de particularidades teológicas (dogmas); pero ellas se encuentran siempre determinadas a esta dinámica. Dicha búsqueda nos habilita a descubrir que el texto bíblico se compone, precisamente, de una pluralidad de historias, que corresponden a movimientos pasajeros para su descubrimiento (Segundo, 1989).

La segunda distinción es entre *fe e ideologías*. Para Segundo (1982a), la fe —que no es una categoría estrictamente religiosa— se relaciona con la *búsqueda de sentido* de la realidad. Las ideologías, por su parte, son representaciones particulares que intentan historizar dicha búsqueda a través de prácticas concretas. Aquí, el famoso dictamen: fe sin ideologías, fe muerta. Pero a su vez, Segundo (1982b) afirma que las ideologías se encuentran subsumidas a la fe, y por ello no pueden absolutizarse ya que esta última representa una instancia que se mantiene siempre abierta; en otros términos, la búsqueda de sentido es constante y no se agota en una opción concreta. Más aún, la fe se fosiliza si una ideología se absolutiza.

Los aportes de Tillich y Segundo nos permiten profundizar en algunos elementos de este punto de la CP. En primer lugar, nos llevan a advertir que cualquier imagen construida puede caer en la falsedad. ¿Cómo sería ello posible? Por su enarbolación como verdad absoluta, lo cual clausura toda posibilidad de resignificar el camino de la fe



según las demandas del contexto. En segundo lugar, que el proceso hermenéutico que implica la búsqueda del Jesús bíblico debe quedar siempre abierto. Más aún, la intención de dicho camino no debe tener por objetivo llegar a una conclusión definitiva sino habilitar más posibilidades, precisamente para analizar y cuestionar el levantamiento de ídolos e imágenes; o sea, de particularidades teológicas que pretendan ser voces inamovibles e incuestionables.

Por último, la comprensión hermenéutica de la fe conlleva revalorar la cultura y el contexto en su heterogeneidad constitutiva. En este sentido, muchas veces nos centramos en la diversidad del texto, pero no advertimos que dicha condición proviene también de la pluralidad que caracteriza el medio desde donde surgen las búsquedas de sentido. Haciendo una reversión de este elemento, el reconocimiento de la contextualidad hermenéutica de la fe y la teología, conlleva proyectar la historia y la cultura en sus múltiples posibilidades de ser aprehendida, significada y comprendida. Por ende, así como cita Tillich, el propósito de la teología, la cual se fundamenta en la fe del Jesús a quien seguimos, no es construir un sistema de creencias finiquitadas sino mantener el campo de la significación abierto a las diversas lecturas de las infinitas manifestaciones de lo divino (Panotto, 2007).²

El estudio de la relación entre Evangelio y Cultura ha estado presente desde los inicios de la FTL. Una referencia central fue el incipiente surgimiento de la teología de la liberación, aunque ella no representó su fuente principal, como sí lo fueron las discusiones levantadas por el Pacto de Lausana (1974) y el Informe de la Consulta de Willowbank (1978). Las reflexiones de la FTL profundizaron estas propuestas avanzando considerablemente a lo largo del tiempo (Paredes, 2000), aunque permanecieron ciertos elementos que no han permitido ahondar aún más en las complejas implicaciones de esta

2. En esta dirección, es interesante la comprensión de *praxis* en José Míguez Bonino (1976), quien comprende dicho término –en relación a la teología– como una conjunción entre teoría y práctica. En este sentido, el conocimiento de Dios no se da a través de fórmulas universales ni de construcciones abstractas a posteriori de ciertas prácticas. Por el contrario, discursar a Dios –o sea, hacer teología– se da en la misma praxis. Dice Bonino: “Obediencia no es una consecuencia de nuestro conocimiento de Dios, como si ésta última fuera una pre-condición: la obediencia está incluida en nuestro conocimiento de Dios. O, para decirlo más francamente: la obediencia es nuestro conocimiento de Dios” (p: 40).



vinculación, al menos desde las principales referencias teológicas de la Fraternidad.

Tal vez una de las principales limitaciones que encontramos entre los trabajos de la FTL es abordar la relación entre fe y cultura a partir de la noción de evangelización como mediación entre ambos elementos. En este sentido, dicho vínculo se plantea de manera unidireccional (fe → evangelización → cultura), sin vislumbrar las profundas y heterogéneas dinámicas entre ambas. Más aún, dicha relación se plantea, muchas veces, desde una mirada pragmática (la fe como una acción *sobre* la cultura)³ Por otro lado, en algunos de los abordajes pertenecientes a la teología de la misión integral se puede encontrar por momentos una concepción negativa de lo cultural, hecho por el cual requiere ser redimida. Más adelante veremos que este punto se intenta superar en la Carta Pastoral que estamos analizando.

La invitación de nuestra relectura es la siguiente: asumir la relación fe-teología-cultura, no desde una vinculación pragmática de diversos elementos aislados sino más bien desde la interdependencia e interpenetración que tienen entre ellos. En este sentido, la cultura no es sólo un escenario sino el propio *locus* de la fe y la teología. Por otro lado, un cuestionamiento a estas imágenes falsas que denuncia la Carta requiere ir aún más profundo: no sólo encontrar posicionamientos alternativos sino deconstruir el estatus de todas las posibles lecturas.

El desafío de la pluralidad inclusiva del reino

La segunda sección de la CP es titulada *El Reino de la Vida* y resulta sumamente rica e interesante. Llama la atención, específicamente, la presencia de términos no muy comunes dentro del mundo de la FTL, tales como diversidad, pluralidad, inclusión, los cuales poseen hoy una significativa presencia tanto en el campo social como académico.

3. Aquí podemos recordar la famosa distinción de Richard Niebhur (1956) entre cinco paradigmas de esta relación: Cristo contra la cultura, el Cristo de la cultura, Cristo sobre la cultura, Cristo y cultura en paradoja, y Cristo como transformador de la cultura.



Vale detenerse en una gran verdad que este epíteto de la Carta presenta: la divergencia, tensión o paradoja entre lo que se *dice* del reino y lo que finalmente se *hace*. Este es un gran conflicto presente en el concepto de misión integral, tan representativa de la familia de la FTL, tal vez no con respecto a su propuesta en sí misma, sino a las implicancias epistemológicas que posee. El concepto de misión integral representa un llamado al compromiso cristiano con la realidad social y sus caracterizaciones históricas. Ahora, algunas preguntas: ¿cómo es ese contexto? ¿Con qué nos encontramos cuando decidimos adentrarnos a él? ¿Estamos realmente dispuestos y dispuestas a asumir las implicancias de ese adentramiento, sin transformarnos en inquisidores o asustarnos por las complejidades que se presentan? Más aún, ¿estamos dispuestos y dispuestas a construir un verdadero puente de diálogo teológico abierto entre la fe y dichas circunstancias, sin caer en programas prefabricados o discursos inflexibles? He aquí los conflictos y las tensiones, ya que la realidad social se presenta de maneras sumamente diversas. En ella no hay blancos y negros, sino infinitos grises que a veces cuesta asumir, más aún para una mirada religiosa, eclesial o teológica cerrada. En otros términos, los contextos son sumamente complejos y diversos, hecho por el cual es casi imposible intervenir en ellos desde una suma de acciones y preconceptos predefinidos.

Con esto queremos decir que no hay una linealidad entre la idea de compromiso con el contexto y una coherencia con las formas de construir acciones concretas en él. Al adentrarnos a la complejidad de las arenas socio-culturales, los desafíos que allí encontramos superan, en la mayoría de los casos, las concepciones teológicas, religiosas, sociales, y hasta morales pre-establecidas.

Si ese es el contexto donde el reino se mueve, ¿aceptaremos dicha complejidad, con todos los desafíos que ello impone sobre nuestras comprensiones de la fe, la iglesia y lo ético? Con ello no nos referimos a una actitud de relativismo laxo donde “todo vale” sino, más bien, a partir del hecho de que tanto *reino de Dios* como *contexto* son elementos cargados de significados previos que necesitamos evidenciar y cuestionar desde una sensibilidad sobre la realidad que nos rodea, con el propósito de lograr un sano ejercicio de deconstrucción.



En otros términos, nuestra intervención en el contexto corre el peligro de hacerse desde un ropaje imperialista socio-religioso que vaya más allá de las buenas intenciones, y que intente imponer explicaciones, sentidos y prácticas, antes que crearlas desde las contingencias del mismo espacio.

Por ello, también debemos preguntarnos qué es el reino de Dios. Ya sabemos que esta idea teológica ha sido ampliamente trabajada en la teología latinoamericana. Remite a una manera de ver la realidad histórica, que la define como una realidad siempre abierta a la intervención de Dios. Como decía Oscar Cullman, (1946) representa el “*ya pero todavía no*” de la acción divina. Es la tensión entre los cambios concretos en la historia de hoy y el misterio de lo que aún sucederá en el futuro.

Algunos problemas con este concepto teológico estriban en que esta tensión por momentos se diluye en dos sentidos: porque se habla del reino como un programa definido -sea por manos de la revolución, como decía la teología de la liberación, o por la intervención de la iglesia, como afirman algunos grupos eclesiales actuales- o como una realidad totalmente futura sin lugar alguno en nuestra realidad actual. Ambos extremos son erróneos, ya que tratan de escencializar y determinar la realidad del reino, sea en el presente histórico o como objeto de un futuro incierto.

Por ello en otro trabajo hablamos del “*el horizonte utópico del reino*” (Panotto, 2011: 88). Esto significa que éste representa una realidad siempre inacabada, que no se deja encerrar por ninguna particularidad. El reino de Dios no tiene que ver con un proyecto histórico único sino con una pluralidad de prácticas, lugares y condiciones desde la apertura constante de la realidad, el cual supera cualquier tipo de cerco, ya sea religioso, social o político. Vivir en el reino significa caminar en la extrañeza de todo aquello que quiere autoimponerse como absoluto, que se cree acreedor de la única verdad, que obliga a vivir en una moralina cercenante (Assman, 1976). En palabras de Jung Mo Sung:

Lo que anhelamos es un horizonte utópico del Reino de Dios, recordando siempre que tal horizonte, como todo horizonte,



apenas es alcanzable por los ojos de los deseos, pero es imposible de ser alcanzado por nuestros pasos humanos. Lo que podemos y debemos construir es una sociedad más justa, más humana, más fraterna [...] la cual siempre convivirá con la posibilidad de errores y problemas, intencionales o no (2005: 49).

Volviendo a la Carta Pastoral, es interesante la mención a la pluralidad de sujetos que hacen a la realidad del reino. Aquí nos enfrentamos a un elemento similar al planteamiento anterior: es común decir que el reino de Dios trasciende a la iglesia, que ella no es su apoderada. Pero, ¿Estamos realmente dispuestos y dispuestas a relativizar el lugar de la institución eclesial o de las identidades religiosas en coherencia con dicha afirmación? Esto conlleva varias consecuencias. En primer lugar, el reconocimiento mismo de otros sujetos del reino, que quita el histórico protagonismo a la institución eclesial. Ello nos llama, en segundo lugar, a realizar un proceso de auto-revisión del ser de la iglesia y de otros elementos básicos en la teología cristiana -que justamente por *básicos* pensamos que ya están preestablecidos: ¿cómo se define la revelación de Dios en una historia comprendida como espacio heterogéneo? ¿Cuál es el real lugar de la iglesia? ¿Cómo leer teológicamente el rol de instituciones, organizaciones y sujetos no religiosos dentro de la economía divina? Estas y otras muchas preguntas, como sabemos, no son nuevas. La teología latinoamericana ha indagado mucho al respecto. Pero en el seno de la FTL aun falta camino por transitar al respecto.

Vale notar que en esta Carta muchas de las problemáticas que resaltan tienen que ver con los conflictos que se dan en el seno de la iglesia-institución. Y remarcamos el término *institución*, porque precisamente las problemáticas emergen desde la comprensión de esa parte de la iglesia. Pero ella es mucho más que eso. ¿Será, entonces, que la persistencia de estas dificultades denunciadas en la Carta -y que se encuentran tan presentes en el mundo evangélico- se vincule con la atención desmedida sobre ese elemento específico de lo eclesial? ¿Será que debemos aprender a abrir nuestra perspectiva sobre lo que significa ser iglesia, ser comunidad de fe; más aún, ser comunidad creyente en el camino de la historia donde Dios se revela?



Otro llamado de esta sección de la Carta es la pluralización del ejercicio teológico, al menos en dos sentidos. En primer lugar, en una pluralización de los *sujetos teológicos*. Esto parte de la siguiente pregunta: ¿quiénes hacen teología?, cuya respuesta no hace más que socavar las fibras más sensibles de las dinámicas de poder. Hay que aclarar, sobre todo, que teología no la hacen los profesionales de la disciplina. Teología es discursar en torno a la experiencia de lo divino desde la cotidianidad de la fe. Eso lo hacemos todos y todas, desde formas y voces particulares. Por ello, no hay poseedores de la verdad absoluta con respecto al discurso teológico. Por supuesto que hay fronteras, pero ellas son siempre debatibles en el seno de la comunidad. Por lo tanto, una pluralización de la teología implica abrir espacios de producción y reflexión que incluyan una mayor cantidad de sujetos, voces y perspectivas. Esto también implica cambios profundos en la misma eclesiología (lo cual trabajaremos en el próximo punto).

En segundo lugar, y como consecuencia del punto anterior, se requiere una pluralización de los *discursos teológicos*. Más allá de que la FTL es un espacio de profunda reflexión teológica –y esa es, precisamente, una de sus razones de ser-, aún se requiere mucho camino por andar al respecto. Tal vez el temor de perder cierta impronta evangélica impide abrirse a escuchar otras voces. Pero aquí hay más preguntas: ¿qué significa ser evangélico? ¿Acaso dicho término no está demasiado cargado de significados históricos e institucionales que nada tienen que ver con el *acontecimiento evangélico* que nos caracteriza?

En otros términos, esto nos confronta con la *especificidad identitaria* de la FTL. No pretendemos dar una respuesta aquí sobre este tema, pero tal vez sería interesante indagar cuál es la historia que atraviesa a todos los sectores que componen esta Fraternidad. ¿Será que dicha historia se vincula con la tradición anabautista que caracteriza a la mayoría de los grupos de la FTL? Dar respuesta a ello exigiría otro extenso trabajo. Pero intuimos que por ese camino se podrán encontrar algunas respuestas. Más aún: profundizar en esa identidad nos permitirá crear un espacio más inclusivo, sabiendo cuál es el lugar en que nos paramos. ¿Por qué? Porque la pluralidad de discursos



teológicos deviene de la sensibilidad que tenemos sobre los plurales desafíos del contexto; por ello, necesitamos trabajar en una comprensión que nos permita responder a ese escenario, no cercenarlo.⁴

Todo esto se hará posible desde la profundización de una idea presente también en esta sección de la Carta: la inclusión. Este término está tomando cada vez más fuerza dentro de la teología (Russel, 2004). No significa una aceptación del Otro en forma pasiva o pragmática, menos aún heroica. La inclusión del Otro en tanto diferente, implica una autocrítica del lugar de uno/a mismo/a. Desde una perspectiva teológica, inclusión significa reconocer que no somos poseedores únicos de la voz de Dios sino que Dios decide revelarse de diversas formas, y a través de distintas voces y maneras. Desde allí, debemos aprender del Otro/a para autotranscendernos a nosotros mismo/as y así conocer más la revelación divina. En resumen, la inclusión, tal como esta sección de la Carta afirma, comienza con un ejercicio de deconstrucción del poder, a partir de donde se habilite un espacio plural de diálogo genuino, con sus contrastes, temores y riesgos.

El desafío de una pneumatología y eclesiología públicas

Ya hemos analizado el lugar de la iglesia –institución– a lo largo del texto. En las últimas dos secciones el tema se profundiza; más aún en la última, titulada Comunidad trinitaria. La tercera sección que lleva por nombre *El Espíritu de la Vida* comienza con un cuestionamiento de la privatización de la fe, presentando la acción del Espíritu como impulsor *hacia afuera*, desde el discernimiento de las señales del reino y movilizándolo a ser voz profética. Hay varias imágenes presentes en esta comprensión. En primer lugar, la acción del Espíritu se

4. De todas formas, los modelos presentados aquí reflejan sólo la producción de los espacios heterodoxos del catolicismo hispano. Aún falta la mención de otros, tales como la teología pública, la teología poscolonial, la teología poscristiana, la teología queer, los discursos de las iglesias emergentes, entre otras; ello sin hablar de las corrientes que están emergiendo desde el diálogo de la teología con toda una serie de perspectivas socio-antropológicas y filosóficas contemporáneas. Vale mencionar que Tamayo Acosta (2004) tuvo un interesante protagonismo durante el CLADE V, aunque su presentación y presencia no fueron aprovechadas de la mejor manera.



vincula con el movimiento, o sea, con la necesidad de cambiar de lugar, con el camino, el tránsito, la dinámica. Por ende, todo aquello que encierre, escinda, contraiga, limite —en este caso la fe, la espiritualidad, la acción de la iglesia— no responde a la sensibilidad del Espíritu.

En segundo lugar, este movimiento se relaciona con un *ir hacia afuera* de los límites impuestos a la funcionalidad de la iglesia-institución. En este sentido, la acción del Espíritu no sirve al enquistamiento de dogmas o estructuras eclesiales, sino al movimiento de éstos en su dinámica. ¿Pero cómo y dónde? Aquí, el tercer punto: el Espíritu se mueve en el mundo, en las sociedades, en la creación toda, desde las culturas. Por ello, su acción se comprende desde una amplitud mucho mayor a la que solemos escuchar en el campo evangélico, y que esta Carta trata de darle voz reconociendo diversos sujetos y espacialidades.

Pero aquí un aspecto central, que creemos es una de las mayores limitaciones de la teología de la misión integral, y en cierta medida aún presente en esta CP: la definición de lo pneumatológico desde la misiología y la eclesiología. ¿Qué quiere decir esto? Que más allá de ver la acción del Espíritu desde una perspectiva más amplia y por encima de las fronteras de lo eclesial en tanto institución, se restringe dicha dinámica a la idea de misión de la iglesia. De esta manera, corremos el peligro de definir lo pneumatológico desde la acción —misión— de la iglesia, y no al revés (Quiroz, Escobar, & Padilla, 2003).

Esto tiene dos implicancias. En primer lugar, más allá de la apertura que podríamos encontrar en el fundamento pneumatológico de la misión integral, seguimos definiendo la figura del Espíritu desde una perspectiva pragmática, proveniente del sentido de misión —o sea, sobre lo que el Espíritu *hace* y no lo que *es*. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se plantea lo pneumatológico desde el diagrama *iglesia* → *contexto*, y no viceversa. En otras palabras, si decimos que el *locus* de lo divino es la historia, que los agentes del reino son plurales y que la iglesia-institución no es la frontera de la acción del Espíritu, ¿cómo interpela todo ello al *ser* eclesial? En otros términos, ¿en qué medida lo procesual, lo móvil, lo plural, lo heterogéneo del Espíritu, dinamiza e impacta la nominación de la comunidad de fe? (Moltmann, 1998).



Aquí podríamos retomar algunos aportes de José Míguez Bonino, un teólogo muy vinculado con la historia de la FTL.⁵ Bonino enfatiza sobre la profunda vinculación entre el pueblo y la iglesia, o lo que podríamos denominar *el populismo de lo eclesial y la eclesialidad del pueblo*. Este teólogo entiende al pueblo como un espacio con ciertas fronteras culturales y sociales compartidas (lo cual ya muestra una gran diferencia con posiciones ortodoxas, incluida la FTL y ciertas líneas de la teología de la liberación, que lo definen desde categorías socio-económicas), pero por sobre todas las cosas como un cuerpo netamente plural y heterogéneo. Este representa el *locus* del ministerio de Jesús, por lo cual concluye Bonino que la iglesia cuanto más se acerque al pueblo más se conocerá a sí misma y al Jesús que representan. Más aún, afirma que la iglesia irá *aconteciendo* en la medida que camina junto al pueblo. En sus palabras:

Quando inscribimos la fe como proceso histórico, con sus propios proyectos, marchas y contramarchas, entonces debemos tratar de ver la eclesiología como “una lucha por la iglesia verdadera”. En este sentido, la iglesia no es dada sino que acontece constantemente y se encuentra en peregrinaje. En este sentido, la iglesia es un “término analógico” que cubre una multitud de diferentes instancias. (Míguez, 1977: 202)

Esto quiere decir que la iglesia no es un concepto o institución prefijada sino un espacio fraternal que no sólo incluye las relaciones intra-grupales sino también las extra-comunitarias. Más aún, la iglesia se va haciendo en el peregrinar con estas últimas. Para afirmar esto, Bonino acude a la teología trinitaria. Sostiene lo que denomina como la unión paulina entre la «trinidad económica», según la cual hace referencia a lo que Dios hace, y por otra parte con la «inmanente» que quiere decir lo que Dios es (1993: 134). De aquí su crítica al reduccionismo cristológico tan común en el cristianismo. Apela, más bien, a la necesidad de una teología que permita profundizar no solo el sentido de la encarnación sino, especialmente, en la dinámica histórica que se inscribe en la relacionalidad constituyente de lo divino, tanto hacia sí misma como con la historia y humanidad. Dice Bonino:

5. Trabajo más en detalle estos abordajes en mi artículo “*Ethos* político y deconstrucción posfundacional de la economía trinitaria: teología pública en José Míguez Bonino” (en prensa).



Solamente una teología completamente trinitaria puede dar significado a tal tipo de perspectiva de la encarnación, porque solo tal teología puede respetar plenamente tanto la autonomía de la realidad y de la historia -lo que en lenguaje tradicional podríamos llamar “la distinción de las personas” de la Trinidad- y la normatividad dinámica de la Encarnación de la Palabra en Jesús de Nazaret, una vez y para siempre “la unidad de la sustancia” para retener la expresión clásica. (1983: 101).

Aquí podemos destacar dos elementos centrales en la teología de este autor. En primer lugar, la noción de Trinidad conlleva que el amor es ontológicamente final. Por ello, el sentido de poder no deviene en una «*potentia* absoluta encerrada en sí misma, sino del “amor compartido» (Bonino, 1983, 105) entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. En segundo lugar, y en unión a este último punto, dicho argumento servirá para contrarrestar la teología natural, que subsume la persona divina y la historia a una serie de leyes preexistentes, así como también para resignificar ciertos elementos de lo político; tal como la noción de poder.

La comprensión trinitaria de la economía divina resalta ciertas características centrales, como la relacionalidad, la entrega solidaria y la noción de proceso o movimiento (interacción). Volviendo al primer punto que abordamos aquí, entender la historia desde la Trinidad, entonces, significa hacerlo desde esas mismas caracterizaciones: ella no es un objeto esencializado por leyes predeterminadas, sino que se rige desde la misma dinámica de las relaciones que la constituyen, en los procesos constantes que se gestan en las interacciones (entre personas, grupos, instituciones, objetos, ideas, etc.) y en los procesos resultantes entre estos elementos. Esto nos lleva a una conclusión central: la economía trinitaria de lo divino nos invita a pensar la historia como un espacio definido desde los procesos constantes de cambio y resignificación que se imprimen en las interacciones que la inscriben, y no desde un marco determinado por fronteras y límites naturales o metafísicos.

En conclusión, y desde lo trabajado en Bonino, necesitamos profundizar en la propuesta de la CP sobre la necesidad de una revisión de nuestra pneumatología y eclesiología, dejando de lado los vicios



reduccionistas de cierta teología evangélica contemporánea, pero tal vez desde una revisión -o radicalización- de lo tradicionalmente propuesto por la teología de la misión integral. La pneumatología de la FTL sigue enraizada en el pragmatismo de la misión de la iglesia-institución como también del contexto social -definido, básicamente, como un espacio de carencias materiales y no desde otros aspectos constituyentes, tales como su heterogeneidad cultural, su diversidad, sus tensiones, etc. En otros términos, la acción del Espíritu se restringe sólo al llamado a la acción o al compromiso del creyente o la iglesia con el contexto social, pero no permite un camino de vuelta; o sea, cómo ese encuentro *con* el Espíritu en la historia redefine nuestra fe, espiritualidad, ecclesiología y teología.

Conclusión

Como hemos visto, la CP cumple el rol de invitarnos a repensar nuestro presente a la luz de una sensibilidad crítica sobre lo que hemos hecho y elaborado, como también sobre los nuevos desafíos que se nos presenta como creyentes, iglesias, teólogos/as y sociedades latinoamericanas. Hay elementos que llaman la atención por su originalidad, así como otros que aún se encuentran ausentes. Es un documento que no pretende explicarlo todo sino evidenciar deseos, percepciones, intuiciones y preocupaciones.

Podríamos concluir explicitando tres elementos importantes que son necesarios a seguir trabajando. En primer lugar, se evidencia una tensión entre lo que se viene haciendo y los desafíos presentes y futuros que se presentan. En la CP encontramos profundas críticas con respecto a diversas áreas, sean prácticas eclesiales, discursos teológicos o cosmovisiones ideológicas. También la presencia de nuevos términos y abordajes. Sin duda, todo esto responde a las complejas situaciones que experimenta la pluralidad de grupos que representan la FTL. ¿Cómo hacer que la Fraternidad sea un espacio que promueva la pluralidad y construya un diálogo abierto y honesto?

En segundo lugar, se hace evidente que la teología de la misión integral, al menos en su concepción tradicional, posee grandes limitaciones para responder a estos nuevos contextos. Nadie cuestiona el



gran aporte que ha significado esta tradición que marca la vida de la FTL. De todos modos, existe la gran necesidad de actualizar dicho discurso y de deconstruir ciertas nociones fundamentales de su propuesta que no permiten responder a los desafíos actuales. Por ello, ¿qué dejar de esta rica propuesta teológica que tanto nos ha marcado, resignificando sus aportes y descartando elementos que no permiten seguir avanzando?

Por último, la FTL necesita preguntarse una vez más por su identidad. La CP evidencia que existen elementos que durante mucho tiempo han sido constitutivos, no sólo del mundo evangélico sino de la propia FTL, que han entrado en crisis, y hace ya mucho tiempo. También vemos que la pluralidad que compone la Fraternidad no permite que este asunto se explique o construya tan fácilmente. Un espacio heterogéneo está sumido a una dinámica constante de cambio, tensiones y resignificaciones. Dicho proceso será más fácil y valioso si los mecanismos dentro de la FTL son lo suficientemente abiertos y flexibles para que las interacciones se desarrollen sanamente.

Esto es precisamente *lo identitario*: no un marco homogéneo de caracterizaciones predefinidas sino un espacio con fronteras porosas, que permiten la identificación de diversos sectores, y en cuya interacción promueve movimientos, entrecruces y resignificaciones. Esto no quiere decir que dicho espacio diste de un nombre. Pero el poder de éste –o sea, de su enmarcación identitaria– se deposita en su capacidad de *nominar*, o sea, de dar voz a quien se sienta identificado. Por ello, al hablar de identidad, no podemos dejar de lado –como bien la Carta nos desafía– lo plural, lo heterogéneo, la diversidad, en fin, lo inclusivo.



Referencias

- Assman, H. (1976). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme. 155 p.
- Miguez, J. (1976). *Christians and Marxists: the mutual challenge to revolution*. London: Hodder and Stoughton. 160 p.
- Miguez, J. (1977). *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Sígueme. 202 p.
- Miguez, J. (1983). *Toward a Christian Political Ethics*. Augsburg: Augsburg Fortress. 190 p.
- Miguez, J. (1993). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación. 210 p.
- Moltmann, J. (1998). *El Espíritu de la vida*. Salamanca: Sígueme. 169-223 p.
- Niebhur, R. (1956). *Christ and Culture*. New York: Harper and Brothers Publishers. 340 p
- Panotto, N. (2011). Alteridad, paradoja y utopía: deconstrucción del poder desde la imaginación teológica. En S. H., *¿El poder del amor o el amor al poder?* (págs. 85-110). Buenos Aires: Kairos.
- Panotto, N. (2007). *La fe en busca de sentido: entre los sujetos, los discursos y ... ¿la verdad?* Integralidad, 2(6), 20-26.
- Paredes, T. (2000). *El Evangelio en vasijas de barro*. Buenos Aires: Kairos. 162 p.
- Quiroz, P., Escobar, S., & Padilla, R. (2003). *El Dios trino y la misión integral*. Buenos Aires: Kairos. 232 p.
- Russel, L. (2004). *La Iglesia como comunidad inclusiva*. Buenos Aires: UBL-ISEDET. 101 p.
- Segundo, J. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle. 11-45 p.
- Segundo, J. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* (Vol. I). Madrid: Ediciones Cristiandad. 30-69 p.
- Segundo, J. (1989). *El dogma que libera*. Santander: Sal Terrae. 189 p.



Sung, J. (2005). *Sujeto y sociedades complejas*. San José: DEI. 230 p.

Tamayo, J. (2004). *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Trotta. 145 p.

Tillich, P. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 315 p.

De la Teología de la Prosperidad y sus Males: ¿Verdad Bíblica o Neoliberalismo Disfrazado de Espiritualidad?

LUIS CARLOS RINCÓN

Universidad Bautista, Cali

Artículo de reflexión recibido el 1 de Octubre de 2013 y aprobado el 1 de noviembre de 2013

Nota sobre el Autor

El profesor Rincón es catedrático en Estudios sobre el Antiguo Testamento, Hebreo Antiguo y Teología Bíblica en la Universidad Bautista desde 2010. Está cursando sus estudios de maestría en Biblia en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín.

La línea de investigaciones que dirige adelanta estudios sobre exégesis bíblica, métodos de interpretación y la búsqueda por el sentido de la justicia en algunos textos del Primer Testamento.

Resumen

En éste artículo se pretende hacer un análisis crítico de la llamada teología de la prosperidad; un movimiento que se ha levantado con ímpetu en el ya amplio espectro de la teología y las teologías para dar una llamada “esperanza” al alienado, el excluido que no es tenido en cuenta como persona sino que es masificado en medio de una apología del consumismo; propio de la postmodernidad. Con esto en men-



te, surgen varias preguntas: ¿es bíblica? ¿es herética? ¿es bendición Divina? ¿es neocapitalismo disfrazado de espiritualidad?

Palabras claves: pacto, siembra, maldición, semilla; confesar, dar, apóstol, profeta

Abstract

In this paper I pretend to formulate a critical analysis about the so called prosperity theology: a recent movement which has raised impetuously in the wide theological spectrum as a theology which gives “hope” to excluded people, but what it really seems is an apology for consumerism, characteristic of postmodernism. However, several questions arise: ¿Is it biblical? ¿Is it heretical? ¿Is it a divine blessing? ¿Is it neocapitalism disguised as spirituality?

Key Words: pact, prophet, apostle, seed, confessing act

De la Teología de la Prosperidad y sus Males

Como muchas otras cosas en la postmodernidad, no es fácil establecer que es realmente, se le ha llamado teología, pero ¿Lo es? ¿Es un movimiento? ¿Una tendencia? ¿Una ola que como otras durará hasta el desencanto de sus seguidores o llegó para quedarse? Lo que si es seguro es que se presenta como la gran panacea a la necesidad del más pobre. La Postmodernidad inconscientemente ha aportado elementos que facilitan el establecimiento de la teología de la prosperidad.

Sentir antes que razonar

La modernidad se caracterizó por su reverencia ante la Razón; en el postmodernismo el fuerte énfasis es del sentimiento y las emociones sobre la razón; Antonio Cruz (1996) en su libro *Postmodernidad* se refiere al escritor Checo Milán Kundera, que ha sido señalado como representante de la post-modernidad, diciendo:



Pienso luego existo es el comentario de un intelectual que subestima el dolor de muelas. *Siento luego existo* es una verdad que posee una validez mucho más general y se refiere a todo lo vivo. Ésta afirmación trata de la exaltación del sentimiento que supera al pensamiento. Kundera resalta lo que denomina el nacimiento del *Homo Sentimentalis* y afirma que el *homo sentimental* no puede ser definido como un hombre que siente sino como un hombre que ha hecho un valor del sentimiento, esto es lo que ocurre hoy el sentimiento se ha revalorizado y la razón devaluado (p.58).

El ser humano por lo tanto necesita sentirse cómodo, sentir que debe ocupar un espacio en la sociedad, el cual es dado por lo que posee por lo que deseará mejorar su posición económica.

Ésta es una de las razones por la cual es común que en algunas iglesias de la actualidad se ha sobre enfatizado el sentir, antes que el saber; la pregunta de los líderes, al resto de la comunidad luego del acto litúrgico es ¿cómo te sentiste? Mientras que el énfasis de la biblia esta en el ¿qué aprendiste?, es decir, este es precisamente el reclamo que el Señor tiene a través de su profeta cuando dice “*mi pueblo fue destruido porque le faltó conocimiento*” (Oseas. 4:6). El objetivo del culto se ha perdido, el feligrés promedio va a la iglesia a sentirse bien, olvidándose absolutamente que su asistencia al lugar de culto es un acto de adoración en comunidad a Dios. Que allí se va adquirir las herramientas para vivir una vida permeada por el conocimiento de Dios para afectar positivamente la totalidad de su existencia al igual que la del otro.

La moda

A lo anterior se le adiciona el auge de la moda en la posmodernidad, moda en todo: ropa, elementos electrónicos, tecnología, hoy “*se vive sumido en una especie de lógica kleenex de lo que se trata es de poder usar y tirar. Lo utilizado conviene sustituirlo apresuradamente por lo novedoso*” (Cruz, 1996:91). La moda impone cuándo y como hay que hacer las cosas. El último modelo siempre es el mejor. En la actualidad se puede comprar un electrodoméstico, un vestido, un



auto, un celular y al día siguiente ya ha aparecido otro que lo supera, para mantener un nivel de vida similar es necesario tener recursos, la teología de la prosperidad los promete.

La moda también permeo la religión, los grupos que avalan la teología de la prosperidad han brindado espacios donde se pueden manifestar con libertad las deficiencias que han dejado la migración a otras ciudades, el sentirse con derechos vulnerados, el pertenecer a un grupo minoritario en el que por lo menos sí se pertenece, tiene lugar entonces la anomía que en palabras de Mauricio Beltrán Cely *“todo parece indicar que en la actualidad los acelerados procesos de cambio, como la rápida urbanización, la industrialización, o la misma globalización, están exponiendo a las multitudes a una terrible sensación de caos, es ahí donde la religión juega un determinante papel en los procesos de construcción de sentido”* (2006:81). El asunto es que se sustrae al feligrés de la realidad, al menos por unos momentos, éste cuando sale, se estrella nuevamente de frente con ella, razón por la que la desilusión crece y es necesario volver por más, algo más fuerte para poder sentir la misma sensación de bienestar.

El paraíso del dios “Mamón”

“El mundo del mercado libre del capitalismo democrático que se ha convertido en la religión del consumo y la posesión de bienes, y ha generado todo un abanico de valores, actitudes y estilos de vida particulares” (Beltrán, 2006:165). Hoy ha surgido una nueva manera de idolatría en el pueblo cristiano: el consumo; sus lugares de adoración son los grandes centros comerciales, con cientos de departamentos que proveen al feligrés -entiéndase consumidor- todo un espectro de productos para suplir su necesidad -que si bien no es vital, sus “líderes espirituales” es decir comerciantes y genios publicitarios se han encargado de mostrarla como algo necesario para obtener un buen nivel de vida- la diferencia entre el que cuenta en el sistema y el alienado está en el momento de la compra, el que tiene la opción de consumir es el “fiel” y se quiere no sólo ver sino pasar -para algunos- la infranqueable barrera y poder comprar. Si se es prospero, se puede comprar.



Pero la nueva tendencia llegó con condiciones para dejarse ver: dar ofrendas para recibir milagros; proyectos supuestamente dados por Dios al líder que se debe apoyar de manera incondicional bajo pena de maldición, no se acepta un pensamiento crítico que es tomado como rebeldía contra el ungido de Jehová.

Los líderes que predicán dicha teología por lo general se nombran o autonombren apóstoles con un énfasis distorsionado del término griego apóstol; se consideran así mismos más que pastores, con una concentración de poder y dones espirituales que les hace autosuficientes, no necesitan de nadie y todos necesitan de ellos.

Las iglesias con énfasis en la teología de la prosperidad tienen un crecimiento acelerado debido al atractivo para la gente pobre que es en gran medida su feligresía, personas que no han desarrollado su capacidad de crítica y tampoco se les permite. Las propiedades están legalmente constituidas a nombre del pastor o líder, y son para honrar a Dios, el pastor es el líder supremo no se le puede pedir cuentas y por lo general no tiene formación teológica profesional.

Algo de Historia

La historia del movimiento se remonta a la época de los 1940 en los Estados Unidos, con Kenyon, Essek William (1867-1948). Pastor y escritor. Fundador del Instituto Bíblico Dudley, en Massachusetts, que más tarde llegó a ser el Instituto Bíblico Betel. Fue un pionero de las predicaciones evangelísticas radiales, y como producto de este ministerio fundó, en 1931, la iglesia del aire de Kenyon algunos de los personajes más contemporáneos son: Kenneth Hagin; Kenneth Copeland; Benny Hinn; J. Wimber; E. Paul; P. Wagner; y han llevado el movimiento a estadios más elevados (Piedra, 2004).

El movimiento *“se caracteriza por su rechazo a la marchita ortodoxia de algunas denominaciones tradicionales y su búsqueda de un nuevo énfasis en el Espíritu Santo y los dones espirituales [...] El anuncio hecho por Paul Crouch, del canal televisivo TBN [Trinity Broadcasting Network] en cuanto a que adoptaba el enfoque del “Movimiento de la fe” en su programación contribuyó a su di-*



fusión. También Jim Bakker, del programa PTL (Praise The Lord) junto a Paul Crouch, endosó los conceptos del movimiento y ambos los expusieron a nivel mundial” (Rogers, 2004: 35) Posteriormente paso a Latinoamérica para fortalecerse en países como Costa Rica y Guatemala, en Colombia es más reciente pero ha entrado con gran dinamismo, haciendo las mismas promesas que no pudo cumplir en otras latitudes.

Métodos

Como se dijo la ausencia de formación teológica de sus líderes les ha impulsado a echar mano de métodos poco convencionales, el problema inicia con la equivocación conceptual de los dones que el Señor plantea en su Palabra, los líderes de los movimientos de prosperidad por lo general se autodenominan apóstoles; que en el concepto actual son una especie de papas de la iglesia evangélica; se considera que tienen un conocimiento, experiencia, sabiduría, concentración de unción y poder superior a los de cualquier otro pastor, hacen de sus propias experiencias a veces pseudoespirituales una doctrina que todos sus seguidores deben experimentar para poder pertenecer a su gueto.

Otro concepto necesario para cumplir su objetivo es el profeta, y para éste movimiento sólo por su palabra viene la bendición del Señor, tienen el poder de abrir o cerrar las bendiciones no solo para la comunidad sino para toda una nación. El ejército de los cielos y Dios mismo está presto a cumplir con lo que ellos a partir de la confesión positiva y la súper fe decretan y van direccionando al pueblo por el camino que deben seguir.

El concepto de pobreza en la teología de la prosperidad es consecuencia de maldición divina. El recibir está condicionado al dar, si no das no recibes, «el que no siembra, no cosecha» todos los actos litúrgicos están direccionados al dar para recibir: la música, las oraciones, la predicación, las profecías en las que el profeta -que por lo general es el mismo apóstol- tiene la autoridad divina y por su palabra se recibe la prosperidad. En éste movimiento, a los llenos del Espíritu Santo los persiguen los bienes materiales, como consecuencia directa



de la unción, éstos animan a sus fieles -incluso para recibir la *unción* de la que ellos son portadores- a hacer siembras de \$30.000; \$50.000; \$1.000.000, se reciben objetos, tarjetas de propiedad de vehículos, escrituras de apartamentos o casas, todo dependerá de lo que se espera recibir, puesto que así mismo debe ser la siembra.

¿Cómo lograr que los bienes de consumo se hagan realidad? La teología de la prosperidad ha estado acompañada por otro énfasis doctrinal conocido como súper fe que le atribuye a las palabras un poder sobrenatural para influir en la realidad tanto dentro del culto como en la vida cotidiana. Las palabras positivas no sólo predisponen al creyente para el éxito, sino que además cambian las circunstancias que lo rodean

Frente a tantas opciones eclesiales, necesidades de los marginados, el deseo de los alienados de contar no sólo como número, como cifra, la teología de la prosperidad los ve como posibles consumidores -pero no obligados; razón por la que se debe conocer muy bien el contexto, que en toda Latinoamérica es similar; para poder ofrecer un producto que satisfaga las demandas de los posibles clientes.

Si a eso se le adiciona la falsa economía estable producto de las anteriores décadas permeadas por las ilegales ganancias de la economía narcotraficante que forjó en la mente del Colombiano promedio una ganancia desmedida con el mínimo esfuerzo, se tiene el contexto adecuado para el éxito de la teología de la prosperidad que supuestamente viene de Dios.

Hay algunos sectores que utilizan ciertos fetiches como espigas, cereales, monedas y otros elementos cuya presencia es garante de la bendición divina en ésta área. Hay otro grupos que de ninguna manera aceptarían tales fetiches, aunque si el sincretismo religioso representado en el fundamento conceptual del movimiento.

Tienen maratones, cruzadas de prosperidad, emisoras, canales de televisión, para difundir su teología, ¿quieres un milagro? Siembra, estimulan psicológicamente la ofrenda, y utilizan tecnología de punta para la recolección de aportes. Frases como «Si no tiene ahora en efectivo se recibe cheques, joyas, carros, motos, e incluso llaves de



casas» «pida lo que quiera, Dios se lo quiere dar» «el que llega a la iglesia y no prospera le falta fe» incluso se le coloca límite de tiempo a la bendición de Dios: «en cinco minutos se cierra la bendición».

La pluralidad religiosa que se ha estado proponiendo en un país como Colombia, ha hecho de las nuevas propuestas espirituales grandes competidoras por la feligresía que no está obligada a consumir, pero que debe ser conquistada para que termine siendo un cliente en el amplio mercado de la fe.

Obligadas a competir las organizaciones religiosas se ven avocadas a una constante actualización de sus procesos burocráticos. Lo que implica una creciente racionalización en el manejo de los recursos económicos y humanos, lo que en términos contemporáneos se traduce en la apropiación de las técnicas de marketing y mercadeo y en general de todos los principios de productividad desarrollados por el arte de la administración empresarial (Beltrán, 2006:27).

Los ministerios que practican la teología de la prosperidad actúan exactamente como una empresa multinacional cuyo principal objetivo es el enriquecer a sus dueños, para lo cual ofrecen bienes, servicios, buscan permanentemente nuevas estrategias; nuevas caras, nuevas interpretaciones a los clásicos textos bíblicos, nuevos servicios, nuevas tecnologías, nuevos grupos musicales, nuevos sermones. Y por último, para presentar un producto atractivo para su clientela, todo esto evidentemente debe ir acompañado de algún texto bíblico, aunque sea sacado de su contexto.

Que dice realmente la biblia

El problema inicia por la falta de preparación teológica formal de quienes enseñan y practican la teología de la prosperidad, se sabe que se debe iniciar con la hermenéutica, seguir con la hermenéutica y terminar con la hermenéutica, por ejemplo ¿que es prosperidad para el escritor bíblico?, ¿que es prosperidad en la postmodernidad? ¿Qué es prosperidad para los predicadores del tema? Para ellos prosperidad significa sólo tener casa lujosa, empresa privada exitosa o un carro



del último modelo sus líderes son dueños de autos del año, aviones y otras excentricidades que en nada se parecen a la sencilla vida del Cristo encarnado (Stam,2009). Al trazar una doctrina bíblica debe tenerse en cuenta el espectro completo y no un solo versículo sacado de contexto. A continuación se planteará que dice la biblia respecto a algunos de los conceptos utilizados por los predicadores de la teología de la prosperidad para dar a conocer su mensaje.

El apóstol El término apóstol según la escritura es la traducción del termino (Kittel,2003: 73); שָׁלַח Shalaj del hebreo que la LXX lo utiliza más de 700 veces y del griego ἀπόστολος apóstolos; y denotan el envío de un mensajero con énfasis en el que lo envía. (Is. 6:8) “¿A quien enviaré y quien irá por nosotros?”

El mensaje y el enviado son de interés sólo en cuanto encarnan al que envía; éste énfasis es percatado incluso por el enviado (Gn. 24:1). La persona enviada representa a quien la envía; la honra o vergüenza del mensajero es la honra o vergüenza del que lo envió (I Sam. 25:40-41; II Sam. 10:1-2). Los anteriores son textos en los que claramente se ve que la persona enviada es como la que envía.

En el evangelio de Juan 13:16 describe al apóstol como uno que está legalmente encargado de representar a la persona y la causa de otro. “*ni el enviado es mayor que el que lo envió*” (vv.16) con base en éste texto el apóstol debe tomar como referencia a quien le tomo para llevar su mensaje; ¿Qué estilo de vida lleva? ¿Qué objetivos persigue? ¿Cuál es su enseñanza? De ninguna manera, bajo ninguna circunstancia el apóstol puede cambiar el mensaje que le ha sido encomendado, su estilo de vida debe representar a quien le envía.

Los apóstoles son oficiales de Cristo para edificar su iglesia (Ef. 2:20; 3:5). En Mateo 10:40, da clara cuenta que el enviado es como el que envía y lo que se le hace al enviado es como si se le hiciera al que lo envió. También deja en claro que el comisionamiento del Señor significa humillación antes que exaltación, (de ninguna manera puede ser diferente la misión, el Señor que les envía vino a servir y no a ser servido, se humilló hasta lo sumo para luego alcanzar la gloria. Sus enviados no pueden pretender cambiar la génesis de la misión encarnada por el que les envió) ya que estos aspectos despojan



al apóstol de las posibles pretensiones que se pudieran dar de su autorización legal.

El éxito de los apóstoles es el éxito propio del Señor en I Corintios, 15:10, el apostolado es un signo de gracia que debe conducir a una sujeción obediente y para quien el sufrimiento es signo evaluador de su llamado II Co. 12:1ss. De ninguna manera se puede negar que en la actualidad existan apóstoles, pero el sentido bíblico es diametralmente opuesto a lo planteado actualmente según la Palabra del Señor, en ella, el apóstol es sencillamente un enviado, que además está supeditado a las órdenes de sus líderes.

El profeta. Otro concepto necesario para cumplir su objetivo es el profeta, un don de capital importancia para la teología de la prosperidad puesto que es a través de él que el Señor da a conocer su voluntad y marca las pautas para que la bendición material pueda llegar. Según la sagrada escritura el término profeta es:

El vidente roeh. רֹאֵה לúis Alonso Schókel (1994) lo define como: *ver.* Percibir, descubrir, advertir, enterarse; (1S. 9:9, 11, 18, 19; 2S.15:27; 1Cr 9:22; 26:28; 29:29; 2Cr 16:7, 10; Jananí Is. 30:10). Fue el título anterior para profeta y da claridad para distinguir el rol inicial del profeta. Ver visiones recibir una revelación. El vidente comunica sus visiones con sus propias palabras. El vidente transforma la experiencia de visión en un relato (Nm. 23:9). La revelación del profeta de ninguna manera puede ser diferente a lo que el Señor tiene preparado, de hecho el texto mencionado indica precisamente la experiencia de un vidente que pretende maldecir al pueblo de Israel, cuando el Señor tiene otros claros y específicos planes para sus escogidos, las consecuencias sufridas por Balam son ampliamente conocidas. Las formas del oráculo del vidente se emplearon mas tarde en los relatos proféticos de visión y audición. Nm. 24: 3-4. Ver la actuación de Dios. Cuando esta en *Hifil*: hacer sentir o experimentar mostrar, manifestar, revelar, enseñar, algo a alguien. *Hofal* “*ser mostrado a alguien*” (Schókel, 1994: 680). El «vidente» (*roeh*) aparece como un personaje urbano, que presta sus servicios y es recompensado por ello. El ejemplo típico es Samuel en la tradición de las asnas de Saúl.

El visionario Jozeh יֹזֶה “mirar” contemplar; examinar; experimentar; ser adecuado, presenciar (2 S. 24:11; 1Cr 25:5; 2Cr 35:15; Am 7:12; Mi 3:5-7). Ver a Dios y su obra en la historia y en la creación. Experimentar la irrupción de Dios en la historia del (los) pueblo (s) o en la existencia del individuo como persona. El visionario era el teólogo del momento, capaz de leer los tiempos y entender como estaba actuando el Señor no solamente en el pueblo de Israel, sino también en los demás pueblos. Para el visionario la historia corría al fin establecido por el Señor, era un profundo conocedor de su contexto. El término generalmente se refiere a la recepción de una revelación. Pero a diferencia de *roeh* nunca se emplea para transmitir una visión.

La idea que el término *Jazah* se refiere más a audiciones que a visiones, es decir el *Jozéh* recibe la revelación del Señor de manera auditiva, escucha la voz del Dios, éste énfasis se aproxima bastante al uso del verbo y sus derivaciones. De ninguna manera se puede escuchar la voz de Dios sin escuchar la voz del ser humano, no se puede hablar de Dios sin hablar del ser humano. El falso profeta no está en condiciones de escuchar de su Señor, por eso su mensaje iniciaba diciendo «Así ha dicho el Señor» cuando Dios no ha dicho nada.

El Nabí. Etimología del término: De *naba*. עָבַן Brotar a borbotones, bullir, hervir, manar, borbotar agitarse interiormente (Schókel, 1994:474). Usualmente lo que hacía que el profeta se agitara era precisamente la explotación del hombre por el hombre, la negación de los derechos humanos, la injusticia social, el apoderamiento de los ricos y poderosos de lo que por derecho le correspondía al pobre. Los profetas de la teología de la prosperidad despojan al pobre de lo que tienen para sustento con sus frases de motivación para aportar en eventos como maratónicas, siembras, primicias. De *nabí*. אִבְּן Profetizar, vaticinar, pronunciar oráculos (Schókel, 1994: 472) proclamar, hablar. Balbucir, dar mensajes. De *Nabú*, נָבַן verbo del Acadio, que significa: llamar, ser llamado. El termino se refiere a uno que pronuncia el mensaje de Dios sin serle requerido. Se llama nabí, a personas que ejercen distintas formas de actividad profética, éxtasis causada por el Espíritu, la comunicación de oráculos divinos, discursos sobre preceptos y la conversión.



El profeta bíblico está en abierta contradicción con lo que enseña el actual, siempre tuvo un ataque frontal a la explotación del pobre, a robar el dinero al obrero, a la injusticia social, irónicamente los profetas de la actualidad son los principales gestores de semejantes prácticas condenadas por los profetas veterotestamentarios que reprobaron incluso a los sumo sacerdotes que utilizaron sus influencia espiritual para la consecución de sus propios intereses a ultranza

Los traductores de la LXX usan el término προφήτης (profetas). Pro No es temporal (Vivas, 2005) de modo que no es predecir, este concepto se tiene por la definición de algunos diccionarios seculares como el don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes o futuras. Nunca en el sentido temporal *antes de*, que equivaldría a pre-decir; para este significado los griegos usaban otro vocablo: *proagoreuo*. Es por eso que se va a la literatura profética de la Biblia solamente a buscar predicciones de la segunda venida de Cristo, o aspectos del nuevo pacto, se debe tener en cuenta que menos del 2 % de las profecías del A.T. son mesiánicas, menos del 5% describen específicamente la edad del nuevo pacto, y menos del 1% se refiere a sucesos que aun están por ocurrir. Pro es sustitutivo “en lugar de otro” “en vez de” “ser portavoz de alguien” o locativo “delante de alguien” “ante alguien” “hablar en voz alta” los profetas eran mediadores que debían hacer cumplir el pacto. El mensaje no era suyo sino de Dios sus profecías inician con frases como “así ha dicho Jehová” o “palabra de Jehová”, el mensaje de los profetas no es un mensaje original, fueron inspirados por Dios para presentar el contenido esencial de las advertencias y promesas del pacto, lo que se lee no es nuevo sino la esencia del mensaje de Dios dado a través de moisés.

Confesión y palabra creadora

En éste movimiento la confesión tiene un rol determinante; «lo que dices recibes» «tu palabra tiene poder creador» «los ángeles del cielo y el mismo Dios están a tus órdenes». En el movimiento de la súper fe basta con que el cristiano visualice lo que desea para luego crearlo con su palabra y su confesión positiva. El primer verbo de la biblia es בָּרָא *baráh*, en el hebreo es crear, dar el ser, sacar de la nada,

hacer producir, fundar, el sujeto de éste verbo solamente es Dios, y es designado solamente para el Señor, de Israel, no para ninguna otra divinidad. De ninguna manera se utiliza para el ser humano, es una creación exnihilo, de la nada, sin necesidad de tener materia prima preexistente, para Dios es suficiente con lanzar su palabra para que todo sea creado, se debe enfatizar que *“lo más importante es que se trata de un término propio para referirse únicamente a la acción creadora de Dios y para distinguirla así de toda obra y realización humanas”* (Westermann, 1978:489) pero es Dios, el ser humano está lejos de eso. Ya que en el Antiguo Testamento el verbo está reservado únicamente a Dios, no puede encontrarse ninguna analogía a ésta acción creadora ni puede elaborarse ninguna representación de la misma el ser humano está lejos de la posibilidad de crear con su palabra y menos considerar siquiera la posibilidad que el ejercito de los cielos y Dios mismo está en disposición u obligación de suplir sus caprichos, aunque éstos estén fundados en textos bíblicos sacados de su contexto. El hombre debe disponerse a ser utilizado por Dios y no usar a Dios, el ser humano es siervo de Dios, Dios no es siervo del ser humano.

Doctrina de la retribución

Según la teología de la prosperidad los problemas personales en los que la escases económica tiene un lugar prominente, constituyen una prueba, un medio a partir del cual el Señor forma el carácter del ser humano, pero estas son transitorias. Pero si el problema, la enfermedad o la escases económica persiste es porque el que las sufre tiene un pecado oculto, por lo que debe arrepentirse genuinamente. Lo anterior es una posición que adiciona pena, frustración y afrenta al que padece dichas situaciones puesto que es estigmatizado dentro de la comunidad a la que pertenece.

Según éste movimiento los hijos de Dios no deben ser solamente poderosos sino también prósperos, puesto que éstas son características de la bendición del Señor sobre la vida del ser humano y es equiparada con el estilo de vida norteamericano; los carros último modelo, casas lujosas, ropas de marca, viajes, son signos visibles de



la bendición del Señor, por otro lado una vida de necesidades es indicador de pecado, desobediencia, rebeldía, *“a la pobreza se suma la culpa, lo que muchas veces implica un estilo de vida sustentado en las apariencias. Llevada al extremo esta doctrina implica la imposición de la vergüenza de ser pobre, la pobreza como maldición, pues la ausencia de prosperidad económica es un indicio que apunta hacia altas probabilidades de ser pecador”* (Beltrán, 2006:147)

La biblia enseña claramente que si Dios bendice a alguien es para que el bendecido ayude a otros (Gn.12: 1-3). El éxito en la biblia sólo se concibe estar en un estadio más elevado, mirar hacia abajo para atraer al otro hacia mí. El mensaje de los profetas siempre fue la condenación de la injusticia social, enriquecerse con la explotación del pobre y el salario negado del trabajador, dicha corriente está direccionada a los más pobres que por su deseo natural por mejorar su condición ven en ella su medio de redención económica.

Son numerosos los textos bíblicos que abordan el tema de la prosperidad, no se puede aunque se quisiera negar que la prosperidad es una doctrina bíblica, *“y Abraham era riquísimo en ganado, en plata y en oro”*(Gn 14:2) *el Varón se enriqueció, y fue prosperado, y se engrandeció hasta hacerse muy poderoso* (Gn. 30:43) *“ y se enriqueció el varón muchísimo, y tuvo muchas ovejas, y siervas y siervos, y camellos y asnos”* (Gn. 30:43). Son repetidos los casos en que los siervos de Dios en la biblia gozan de una economía sólida que supera la de sus contemporáneos (David, Salomón, Job) Eliana Gilmartin plantea *“Así las cosas, no parece coherente incluir este tema dentro del debate general sobre la verdad y el error; puesto que a todas luces, ésta es una doctrina de impecable veracidad escritural”* (2006:104).

Por lo tanto no es adecuado decir que las riquezas naturalmente riñen con el servicio a Dios, o que todos los llamados cristianos deben ser todos pobres o todos ricos. Es obtuso enfocar la vida en cosas percederas olvidándose de las que superan el presente sistema, *“no os hagáis tesoros en la tierra, donde la polilla y el moho destruyen, y donde ladrones entran y hurtan; sino haceos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el moho destruyen, y donde ladrones no entran ni hurtan, porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro*

corazón” (Mt. 6:19-21) Es ilógico colocar un enfoque permanente en algo como una economía volátil, incierta. El ser humano que abre su corazón al Señor tendrá la solidez de su economía puesta en el Señor sabiendo que para Él es añadidura.

¿Dónde está el problema? Está en el *sobre-énfasis* que se le da al tema, en la deformación del texto bíblico y su verdadero mensaje, en la manipulación de las emociones para obtener los resultados esperados por los que la predicán, en el aprovecharse de la fe ingenua, el deseo y necesidad económica de los creyentes; en hacer, decir o prometer cosas que Dios ni ha dicho, ni piensa hacer; en el empleo de los dineros recaudados para mantener una vida con un estatus digno de un “gerente de una multinacional de la fe” ayudado con términos como «pacto» «siembra» «Maldición» «Semilla» «Confesar» «Dar», obviamente sacados de contexto para beneficio propio.

El término para prosperidad en el hebreo es: *צָלַח* (*tsaliaj*). Significa: triunfar, estar en orden, prosperar, En Génesis 24:21, por ejemplo se expresa la idea de una empresa de éxito, lo contrario a fallida, la fuente del éxito es Dios mismo. En 2 Crónicas 26:5 por su parte puede referirse al paso del Jordán. Ya en 2 Samuel 19:18 se refiere al movimiento de un sujeto hacia adelante o en dirección hacia una meta (Gn. 24:21; 40,42, Jue. 18:5; Is. 48:15). Tener éxito en otros pasajes se refiere también a cosas como un árbol que crece (Ez. 17:9-10, Sal.1:3).

El éxito procede directa o indirectamente de Dios sobre todo por el hecho de que él está *con* alguien (Gn. 24:40; 39:2ss 23; 1 Cr. 22:11). La prosperidad está ligada a eventos como las acciones salvíficas de Dios (Sal. 118:25) “*haz que salga bien*” (Jer. 2:37, 1 R. 22:12,15. 2 Cr. 18:11, 14). También se refiere a su misericordia (Prov. 28:13) evidenciada en el perdón de los pecados. A la certeza que el Espíritu de Dios y su palabra actúan eficazmente por voluntad de Dios, siendo expresión de su dominio soberano (Is. 55:11) ¿por qué no se habla de esta clase de prosperidad? Se es prospero cuando se permite que la palabra de Dios afecte profundamente la vida y no siendo “olvidadizos” solamente. Ser próspero es, también, no quebrantar el mandamiento de Jehová (2 Cr. 24:20), no pelear contra el Señor (2 Cr. 13:12), creer en Dios y creer en sus profetas (2 Cr. 20:20). Y ya



para el Nuevo Testamento, en 3 Juan 2:3 el escritor le desea a Gayo “*deseo que seas prosperado y que tengas salud, así como prospera tu alma*”. En griego el término **εὐδοῦσθαι** es una palabra compuesta y significa conducir felizmente, conceder, tener buen viaje, salir con bien, ayudar en el camino, lograr, alcanzar, buen camino, triunfar en los negocios. Hugo Zelaya explica los tres deseos aludidos en el versículo “*uno es de prosperidad espiritual, otro de prosperidad material, y el otro de buena salud para poder gozar de los deseos anteriores*” (2006:98) ¿en que se basaba la prosperidad del alma de Gayo? Pueden ser la verdad, el conocimiento de Dios, la hospitalidad de los siervos, el creer y guardar la palabra de Dios.

Otro deseo en el texto es la prosperidad material, esta debe ser vivida bajo los claros parámetros establecidos por Dios en su Palabra. La Carta del apóstol Santiago 4:3 dice “*pedís, pero no recibís, porque pedís mal, para gastar en vuestros deleites*” el Señor conoce la verdadera intención del corazón que incluye el ¿para que? del deseo de poseer riquezas. ¿Es egoísmo, codicia, avaricia, deseo sincero de ayudar al otro y compartir con el necesitado? ¿Puede el corazón del prosperado mantenerse en fidelidad a Dios cuando tiene en exceso? Si no lo logra ¿puede llamarse prosperidad a «ganar el mundo y perder su alma»? Perder el alma es la más grande miseria a la que puede enfrentarse el ser humano.

¿Cuántos proponentes de la teología de la prosperidad están dispuestos a conservar lo suficiente para llevar una vida de Taxativa comodidad y compartir lo demás con el necesitado? Por lo visto muy pocos; si se estuviera realmente dispuesto a compartir lo que tiene demás con se demostraría a Dios y así mismo sin intención de dolo que no se posee un corazón egoísta y que se es congruente con lo que planteo Jesús al joven rico «anda, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres y ven, sígueme» en la carta de Juan hay una relación directa entre prosperidad espiritual y material. “*Es evidente que la prosperidad que viene de Dios depende mucho de nuestro progreso espiritual*” (Zelaya, 2006: 99)

El equilibrio en estas dos áreas es evidente solo cuando se ha dado el control a Dios, su espíritu no permitirá que se caiga en excesos de

ninguna índole; como vivir una vida de excentricidades porque se es hijo del rey, si se tuviera en cuenta que se a de dar cuenta a Dios por la inversión de cada peso que llega a las iglesias, el estilo de vida sin duda sería mucho más modesto. Que justificación tiene la compra de lujosas mansiones en sectores exclusivos, autos de lujo, ropa de reconocidas marcas, fincas dotadas de confort inimaginable, la única justificación posible es «por cuanto lo hiciste a uno de éstos más pequeños a mi lo hiciste».

La doctrina siembra

En II Corintios 9:6 el apóstol dice “*el que siembra escasamente también segará escasamente, el que siembra generosamente, generosamente también segará*”. La generosidad **εὐλογητία** (euglottía) de la que habla este texto no es la del monto que se ha dado, de hecho el término significa “fluidez en el habla”, “lisonja”, es decir la ofrenda dada debe estar acompañada con muchas palabras de alabanza, de regocijo por poder dar, no con tristeza; donde el término es λύπη (lype) lamentación, estado de infelicidad caracterizado por el remordimiento; la generosidad equivale a no sentir dolor ni arrepentimiento en el corazón por haber ofrendado.

En otro episodio bíblico el Señor observa a una viuda que dio dos blancas y termina diciendo ésta dio más que todos. Si Dios observara solamente la cantidad dada, sería el principal neocapitalista y estaría supeditando el evangelio solamente para los adinerados, los que pueden pagar por el, los pobres estarían fuera de la posibilidad de disfrutar de una relación con Él. Los ricos dieron por obligación, por cumplimiento, jamás por agradecimiento y menos como acto de adoración acompañado con palabras de alabanza. La generosidad a la que se hace referencia es la del corazón, la de palabras de alabanza, la del gozo por poder aportar para la extensión del reino. De ninguna manera la bendición económica de parte de Dios está sujeta a la cantidad de dinero que el oferente entrega.



La doctrina de los pactos

El término aparece en el hebreo del A.T. 287 veces *berít*: תִּרְבָּּ. inicialmente se traducía como “cadena” “acuerdo vinculante” se puede traducir como pacto, alianza, compromiso, obligación, en textos como Ex. 2:24 y 6:4, se debe traducir como “promesa inviolable” *Berít* no es tanto una “relación” sino que es “determinación” “compromiso” que toma el sujeto de la *Berít*; puede designar la “promesa” el compromiso de David con respecto a los más ancianos de Israel (II Sam. 5:3) No sólo los poderosos pueden asumir un compromiso de este tipo, también los subordinados, los débiles, y los inferiores (I R. 20:32-34) Israel con respecto a Asiria, (Os. 12.1; II Cr. 29.10) El sujeto del pacto se autoimpone una obligación, mientras que impone una obligación a la contraparte, lo que lleva a las dos partes a contraer obligaciones, evidentemente debe mantenerse la basta diferencia entre un pacto entre seres humanos y entre Dios y los hombres.

Cuando se trata de un pacto entre el Señor y los seres humanos la situación es evidentemente diferente; E. Kutsch (1978) en el Diccionario Teológico del Antiguo Testamento advierte que en cuanto el pacto entre Dios y los hombres el *Berít* no es algo reciproco en la que ambas partes adquieren obligaciones. La relación entre el Señor e Israel es descrita por medio de los conceptos Dios-pueblo en el sentido de Señor-siervo. En ésta relación Dios –pueblo el Señor es el único que impone obligaciones. La realización de su pacto depende del cumplimiento de condiciones (Dt. 7:9; I R. 8:23; Ex. 19:5; Sal. 132:12) pero el ser humano aun cumpliendo sus obligaciones no puede exigir a Dios que cumpla su promesa; la garantía que la promesa se cumplirá reside exclusivamente en el hecho que el señor mantiene su promesa.

De ninguna manera el ser humano puede tomar la iniciativa de pactar con el Señor y menos imponerle obligaciones o condiciones, no puede existir un pacto diferente al ya propuesto por Dios en su más grande revelación en la persona de Cristo



Teología de la Prosperidad versus teología de la gracia

Dice el evangelio de Mateo sobre Jesús: “venid a mi todos los que estáis trabajados cargados, y yo os haré descansar. Llevad mi yugo sobre vosotros y aprended de mi, que soy manso y humilde de corazón, y hallareis descanso para vuestras almas, porque mi yugo es fácil y ligera mi carga” El termino gracia (Ex. 23:21; 11:3; 33:12-17) es la traducción de *janan*: “inclinarse la mirada” “mirar inclinándose” la idea es de favor con un matiz particular de gratitud. Charis: es el amor misericordioso del padre que es en Cristo.

Karl Barth, teólogo suizo Alemán de mediados del siglo pasado definió la gracia como: “*el movimiento divino con base en la idea de que el hombre pertenece a Dios y Dios a los hombres*” (1957:10). La teología de la prosperidad es gracia barata; “*la gracia barata es el enemigo mortal de nuestra Iglesia. Hoy combatimos en favor de la gracia cara. La gracia barata es la gracia considerada como una mercancía que hay que liquidar, es el perdón malbaratado, el consuelo malbaratado, el sacramento malbaratado, es la gracia como almacén inagotable de la Iglesia, de donde la toman unas manos inconsideradas para distribuirla sin vacilación ni límites*” (Bonhoeffer, 2004:41). La gracia cara es la perla que hace vender todo lo que se tiene para conseguirla; es la moneda que obliga a mover y reorganizar todo en la casa para obtenerla; la que hace tomar la decisión de dejarlo todo para seguir a Cristo, la que con cadenas de amor obliga a perder la vida para ganarla.

Nada contradiría más profundamente nuestras propias intenciones ni al mismo tiempo, sería más perjudicial para el anuncio del Evangelio que el agobiar con pesados preceptos humanos a los que están fatigados y cansados y que Jesús llama hacia sí; con esto los alejaríamos de nuevo de Jesús, y el amor de Cristo se convertiría en objeto de burla ante los cristianos y los paganos (Bonhoeffer, 2004:12).

La gracia del Señor es la que nos exige renuncia, santidad en el seguimiento de Cristo, pero no como propedéutica para lograr sus



bendiciones, pues éstas sólo vienen por su misericordia y no como consecuencia de buen comportamiento.

A modo de conclusión

La teología de la prosperidad es un discurso neocapitalista disfrazado de espiritualidad para lograr una vida de exabruptos materiales para sus proponentes a expensas de la ingenuidad de la fe de sus seguidores. Los métodos utilizados por los predicadores de la teología de la prosperidad están en abierta contradicción con la Palabra de Dios y lleva al desencanto de sus seguidores al colocar en Dios promesas que Él no ha hecho y dentro de su voluntad no va a cumplir, lo que finalmente redundará en detrimento del testimonio cristiano. La hermenéutica está totalmente ausente en los presupuestos bíblicos de la teología de la prosperidad, lo que redundará en una eiségesis antes que en exégesis, con sus respectivas consecuencias. La iglesia debe servirle a Dios sin pensar en la recompensa que recibirá de parte de Él. La permanente enseñanza de una recompensa por parte de Dios lleva al servicio interesado. Al Señor no se le sirve por el deseo de un cielo o por el miedo a un infierno, tampoco porque el servicio a Él llevará a tener una vida adinerada o de absoluta salubridad. Aunque suene contradictorio o ilógico el servicio al Señor no es garante de total bienestar en todas las áreas de la vida humana. La doctrina de la retribución terrenal no funciona, eso quedó demostrado con la historia de Job. Ser exitoso en la vida cristiana no es sinónimo de riqueza ni viceversa, infortunadamente el éxito ministerial en la actualidad se mide por la cantidad de feligreses que van al lugar de culto, los carros que se estacionan en el parqueadero de la iglesia, los escoltas que cuidan al pastor y el estilo de vida que lleva el apóstol; desde esa perspectiva ¿no es exitoso el pastor de aquella iglesia rural? ¿no es exitoso el pastor que debe caminar siete horas para visitar a su feligrés? ¿no es exitoso el pastor de una iglesia de treinta miembros? ¿no es exitoso el pastor de una iglesia de escasos recursos, no agrada al Señor con lo que hace? Se debe levantar la voz de denuncia con el ánimo de evitar explotación, enriquecimiento ilícito y anti testimonios debido al engaño a que se está sometiendo al necesitado e ingenuo creyente, y así evitar que los irremediables abusos cometidos por la teología de



la prosperidad en otros países sea cometidos en Colombia y cerrar la puerta al avance de la misma.

Referencia

- Barth, K. (1957). *Church Dogmatics*. Vol.II. Part.II. G.W. Bromiley y T. Torrance (Editores) T. & T. Clark, Edinburgo. 891p.
- Beltrán C., William (2006). *De Microempresas Religiosas a Multinacionales de la fe*. Bogotá, Editorial Bonaventuriana. 338p.
- Bonhoeffer, D. (2004). *El precio de la gracia*. Salamanca, Editorial Sígueme. 190 p.
- Cruz, A. (1996). *Posmodernidad*, Terrasa, España. Editorial Clie. 239p.
- Gilmartin, E. (2006) *La prosperidad*. En Revista Conquista, Vol, 7, número 7. San José, Costa Rica.
- Kittel, G; Friedrich, G.; Bromiley, G. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids Michigan, Editorial Libros Desafío. Año 2003 1375 páginas.
- Piedra, A. (2004) *Teología de la prosperidad*. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José. Costa Rica. 130p.
- Schókel, L. (1994) *Diccionario Bíblico, Hebreo-Español*. Madrid, Editorial Trotta. 902p.
- Smalling, R. (2004) *El Movimiento de la Prosperidad*. Miami, Editorial Vida. 138p.
- Vivas, C. (2006). *Introducción al Antiguo Testamento*. Documento inédito. Fundación Universitaria Bautista. 125p.
- Westerman C.; Ernest, Y. (1978) *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid, Editorial Cristiandad. Tomos I y II. 1140p.
- Zelaya, H. (2006) *Prosperidad material y espiritual*. En Revista Conquista. Vol. 7, número 7; San José, Costa Rica.





Balance Historiográfico del Protestantismo en Colombia¹

RAÚL SOLANO PATIÑO

Artículo de investigación científica recibido el 27 de septiembre de 2013 y aprobado el 15 octubre de 2013

Resumen

A lo largo de su historia los protestantes han sido considerados como una minoría marginal de la sociedad colombiana. No obstante, esta situación ha ido cambiando desde finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. El presente artículo pretende elaborar un análisis historiográfico sobre la producción académica relacionada con este tema. La investigación se enfocó primero, en reflexionar sobre los periodos de interés de los estudios realizados acerca del protestantismo. Segundo, en los objetivos y limitantes de las obras encontrados por el investigador. Tercero, en evidenciar los vacíos y caminos investigativos que guiaron el proceso de su producción. Cuarto, en examinar el tema de análisis de cada obra. Quinto, en revisar las fuentes que se

1. Este trabajo es el resultado de la tesis de Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Francisco José de Caldas sustentada en junio de 2007 y presentada como Ponencia titulada: "Análisis Historiográfico del Protestantismo en Colombia" en el XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Cambios Culturales, Conflicto y Transformaciones Religiosas. Universidad del Rosario – ALER (Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión) Bogotá, 7 al 11 de Julio de 2008.



utilizaron en la construcción del escrito, y sexto, en explorar hipótesis, argumentos y demostraciones de las tesis más relevantes. Así pues, esta investigación es una descripción de la producción académica del protestantismo en Colombia.

Se dedujeron las siguientes corrientes de los trabajos delimitados y recogidos en este balance, en las que se organizó la bibliografía revisada. La primera es la corriente *modernizante o sociológica*, en la cual se basa la mayor parte de la investigación, ésta privilegia la visión de un protestantismo que empuja un proyecto emancipador y democratizador; la segunda es la corriente denominada *pastoral*, que es construida por una fracción contestataria y beligerante de la Iglesia Católica y, la tercera, es la corriente *internalista* producida por los protestantes.

La hipótesis de este trabajo consiste en decir que la validez empírica de la tesis de la *corriente modernizante*, puede ser cuestionada en el caso colombiano y que las teorías acerca de las acciones modernizadoras del protestantismo en la sociedad colombiana, aún están por ser corroboradas, por tanto, esta corriente podría ser una transposición teórica y una sobrevaloración del impacto del protestante de este sujeto religioso. Además, el resultado de este análisis, evidenció la inexistencia de modelos teóricos, paradigmas, tendencias y escuelas investigativas que aborden el fenómeno de lo religioso del protestantismo en Colombia.

Palabras claves: Historiografía, Protestantismo.

Introducción

El protestantismo en Colombia se ha caracterizado por ser una realidad llena de pluralidades, diversidad de posturas teológicas, multiplicidad de denominaciones, heterogeneidad en las formas de expresión religiosa, etc. De allí se desprende cierta ambigüedad y superficialidad conceptual de los investigadores al abordar la cuestión, quienes evidencian, en el análisis de estos grupos religiosos, confusión



teórica y práctica y la idea falsa de que sus trabajos tienen un carácter de precursor. Con una exigua pero marcada permanencia en nuestro país, los protestantes no son un fenómeno desconocido ni mucho menos casual. Sus rastros se ubican desde la colonia, con la entrada de “algunos emigrantes, medio misioneros y medio exploradores, con el objeto de otear el terreno e informar a sus iglesias-madres sobre las posibilidades de predicación” (DAMBORIENA, 1962, pág.17), hasta nuestros días, en los que son una fuerza religiosa masificada, politizada, mutante y competitiva por el dominio religioso ante la tradicional hegemonía del catolicismo.

Originalmente se enfocaron en las ciudades principales y en la clase media, pero con el tiempo se acercaron a una población más popular y, en las últimas décadas, se ha evidenciado un énfasis en las comunidades indígenas, algunas de las cuales ya han sido impregnadas con el evangelio. A lo largo de su historia han sido considerados una minoría marginal con evidentes connotaciones de secta, sin embargo, esta situación ha ido cambiando, dado que, la notoriedad del fenómeno protestante o del cristianismo de corte evangélico ha sido un hecho relevante para la sociedad colombiana.

El momento que vivimos es el de una multiplicidad global en la oferta religiosa que ha desplazado al antiguo monopolio hierocrático del clero católico y del protestantismo histórico, algunas iglesias latinas fundan sedes en ciudades de primer mundo quizás con el ánimo de consolidar su alcance y más aún, de recaudar fondos. Vivimos en un cierto desgarramiento interno a nivel religioso por la irrupción de nuevos actores religiosos, participamos de un cambio en la mentalidad religiosa y en una total y legitimada apertura constitucional a la verdadera libertad de cultos en la historia del país. Esta apertura, desplazamiento y mutación religiosa de la que somos testigos a comienzos del siglo XXI, es apreciada diacrónicamente y de forma sintética aunque no de forma exhaustiva en los periodos históricos que se encuentran a continuación.



Periodos Históricos del Protestantismo en Colombia

Periodo Colonial: El protestantismo fue exiguo, casi inexistente, mitigado, foráneo y de *trasplante*. El catolicismo fue abiertamente antiprotestante y organizacionalmente militante. En la dinámica global y contextual, los espacios coloniales, se cerraron a las ideas de la reforma protestante. Quienes transmitían las ‘ideas heréticas’ fueron sistemáticamente perseguidos en las colonias españolas y portuguesas. Así pues, la evolución de los protestantismos coloniales posee una dinámica doble, por un lado, rivalidad de las naciones protestantes en “sus intentos por establecer un nuevo mundo en tierras pertenecientes al imperio español y al portugués; y por [otro], [...] condenación y expulsión, llevada a cabo por la inquisición, de quienes diseminaban las ideas protestantes” (BASTIÁN, 1994, pág. 17).

En los primeros contactos durante el periodo colonial no hubo mayor esfuerzo de propagación protestante en Colombia. El monopolio español impidió el contacto de las colonias americanas con la reforma protestante del siglo XVI. Los puertos se cerraban a todos los barcos no españoles y a los ingleses se les consideraba no sólo de herejes sino también de rivales comerciales. Por tanto, América Latina no tuvo reforma religiosa moderna. El dilema consistía en conciliar el catolicismo y la modernidad, dado que el establecimiento del engranaje inquisitorial reflejaba el propósito de negar el cambio que acababa de producirse en Europa y que el protestantismo conllevaba modernidad religiosa, tolerancia y republicanism. Asimismo, se prohibió a los indígenas el acceso al sacerdocio y a la libre lectura de la Biblia.

La militancia del catolicismo llevó a proscribir literatura protestante, a perseguir a todo “luterano enemigo de la fe”, ya que éste negaba la divinidad y virginidad de María y negaba el sacerdocio confesional del catolicismo, entre otros dogmas. El Estado se apoyó en su instrumento de coerción ideológica de la época: La Iglesia, por lo que, no se evidenció el prodigio de la Ilustración y de la Reforma, ni el movimiento intelectual y religioso en América Latina. Podría ser cierto lo que menciona Jean Pierre Bastián al respecto: “el pueblo estaba más allá de todas sus posibilidades psicológicas e históricas. Lo



cual significa que el liberalismo que profesaban “careció de la base religiosa que hizo posible entre los estadounidenses la secularización de las ideas” (1994, pág.67).

Periodo de la Independencia hasta 1930: El protestantismo fue marginal, elitista y no proselitista, políticamente asociado en la historiografía con la masonería y favorecido notoriamente por el liberalismo. Educativamente visionario y expansivo, evangelísticamente enfocado en la repartición de Biblias a través de los *colporteros* en las zonas rurales y selectivamente dirigido a la clase media y alta en la urbe. Evidencia unos avances y acercamientos hacia el gobierno republicano.

La reaparición del protestantismo se dio con la llegada de los soldados extranjeros, los inmigrantes y comerciantes ingleses y los *colporteros* bíblicos en los primeros años del siglo XIX. La independencia de España y la eliminación de la inquisición fueron factores que produjeron un fuerte anticlericalismo y liberalismo político y social, que abrieron paso a los precursores del protestantismo histórico en Colombia, los presbiterianos principalmente. Así,

cuando los liberales se propusieron restringir los privilegios de las corporaciones, entre ellos los de la iglesia, los conservadores se salieron de la iglesia para combatir a los liberales y defendieron el origen espiritual “del patronato y de las prerrogativas eclesiásticas en lo relativo a diezmos, rentas parroquiales, privilegios jurídicos y bienes de manos muertas. La iglesia no tardó en convertirse en uno de los factores principales en el combate entre conservadores y liberales (BASTIÁN, 1994, pág. 73).

Esta Iglesia-Estado de corte monárquico retardó la cultura de la modernidad, la entrada de la educación pública, la tolerancia religiosa y la libertad de cultos y, paradójicamente, la utilización de la Biblia como libro de lectura para ilustrar a las masas, de modo que, fue limitado el efecto de las sociedades bíblicas protestantes en Latinoamérica. La entrada de las libertades de estirpe moderna, se debe a presiones diplomáticas y comerciales en la negociación de tratados comerciales y a la imperiosa necesidad de afirmar una amplia política



en cuestiones de migración, más que a la apertura religiosa y de mentalidad. Quedaría por analizar si en Colombia las presiones económicas motivaron la introducción de ciertas libertades que de otro modo no hubieran podido implementarse en el contexto en que se vivía y, por supuesto, el nexo con las sociedades protestantes.

A nivel educativo, el protestantismo constituyó, en conjunto, un proyecto formativo pedagógico expansivo e innovador. La escuela nunca estuvo disociada del templo y, en Colombia, fueron pioneros de la educación mixta y pública, destacándose la labor de los presbiterianos con el Colegio Americano. Al respecto Javier Rodríguez resalta “que la misión presbiteriana tuvo éxito en acercarse a las clases altas, principalmente a través de la labor educativa, en las cuales influyó principalmente a través de los estudiantes” (2004, pág. 312).

El templo se utilizaba para el culto y para la enseñanza. Además, la actividad cultural giró en torno de la “escuela dominical”. Bucana reafirma que los misioneros presbiterianos dieron suma importancia a la formación de colegios cristianos no católicos que favorecieran y ayudaran a los hijos de las familias presbiterianas y que contribuyeran “también para formar líderes nacionales quienes, aunque no necesariamente convertidos al protestantismo, favorecían una apertura religiosa [...], en Colombia han sido los primeros colegios no católicos en recibir estudiantes de color, y los primeros mixtos” (1994, pág. 58). El proyecto escolar se vio como un medio y un fin, “además, el proyecto escolar permitía difundir, fuera del recinto del templo y de la comunidad protestante, valores religiosos y políticos democráticos, así como proponer una base moral y religiosa para la futura democracia liberal” (BASTIÁN, 1994, pág. 129).

Las sociedades presbiterianas, bautistas y metodistas dirigieron sus esfuerzos, en primer lugar a la primaria y la secundaria, con lo cual ayudaron a sectores sociales relegados por el Estado. Así, los sistemas escolares protestantes fueron mucho más importantes que los de otras asociaciones liberales. La característica principal de este protestantismo fue que supo desarrollar una relación dinámica con las culturas liberales nacionales, ya que tuvo la capacidad -gracias a esos intelectuales populares- de conseguir un proyecto de reforma religiosa, intelectual y moral.



Periodo de 1930 a 1958: El protestantismo es perseguido y restringido de forma aislada, espontánea y esporádica. Políticamente se caracteriza por su apoliticidad. Socialmente su labor es marginal, se redujo a la creación de algunos colegios y centros médicos, por ejemplo, el de Palmira. El catolicismo retoma la militancia antiprotestante, matizada por la Teoría de la Conspiración. Se manifiesta un retroceso en las relaciones con el gobierno por el carácter conservador de las presidencias; se inicia el proceso de nacionalización del protestantismo, y se efectúa el surgimiento del protestantismo popular denominado carismatismo o neopentecostalismo.

A partir de los años treinta, se desencadenó un proceso progresivo e irreversible referente a la “nacionalización” de las propiedades de las sociedades misioneras. En dicha perspectiva tenemos: “en el terreno religioso, el crecimiento de los movimientos pentecostales, carentes de financiamiento exterior, [lo que] también constituye una amenaza seria para los modelos protestantes dependientes en lo económico de las iglesias norteamericanas” (BASTIÁN, 1994, pág. 152).

Con la crisis económica de los años treinta, creció aún más el movimiento pentecostal, lo cual sorprendió a los dirigentes del protestantismo histórico, quienes con dificultad lograron adeptos, a pesar de costosas inversiones en establecimientos escolares. Para el resto América Latina, ya en los años 40, los movimientos pentecostales constituían la cuarta parte de las sociedades protestantes. “La vitalidad del movimiento pentecostal sorprendió a las sociedades protestantes históricas. No faltaron ataques contra estas nuevas iniciativas religiosas, con los cuales se rechazaba ante todo la incoherencia doctrinal y la emotividad que los caracterizaba” (BASTIÁN, 1994, pág.201). De esta forma, “se trataba, en efecto, de dos culturas religiosas antagónicas; una, el protestantismo de carácter histórico, nacida del liberalismo político y religioso; la otra, el pentecostalismo, expresión de una cultura religiosa popular latinoamericana” (BASTIÁN, 1994, pág. 203).

Las sociedades pentecostales continuaban marginadas y totalmente ajenas a cualquier debate ideológico, debido al analfabetismo de sus miembros y a la limitada formación escolar de la mayor parte de sus dirigentes. No obstante, este protestantismo minoritario ya se



había asegurado para sí un espacio religioso, político y social a través de luchas en pro de la democratización en diversos países latinoamericanos.

Periodo de 1958 a 2002. El protestantismo histórico está en crisis y es minoritario mientras que el pentecostalismo-carismático es mutable, más global, creciente, explosivo y popular. Sociablemente es considerado como un actor pasivo. Políticamente, posee una fuerte labor proselitista. El catolicismo no es antiprotestante y tiende hacia el ecumenismo. Educativamente, existe un marcado interés por evangelizar las comunidades indígenas, se mantiene la tendencia de mantener el colegio de la denominación e historiográficamente, la producción al respecto es exigua.

A mediados de siglo, con la Etapa de la Violencia, se inicia la persecución religiosa cuestionada por el clero católico, pero reconocida por los sectores independientes de la sociedad.

La persecución protestante fue un síntoma del cerrado antagonismo intolerante entre católicos y protestantes. La lucha civil en los campos realizada con base de antagonismo entre liberales y conservadores apareció frecuentemente como entre católicos y protestantes. Así, aunque políticamente se quiso confundir a liberales y protestantes, la persecución por motivos religiosos no se puede ocultar. Pocas fuerzas históricas son más inmisericordes y más salvajemente anticristianas que las del conflicto e intolerancia religiosos (SINCLAIR, 1981, pág.592).

Mientras se consolidaba en el siglo XX la separación entre la Iglesia y el Estado, los esfuerzos de los misioneros protestantes se fortalecieron. La comunidad protestante todavía proyectaba una imagen extranjera con fuertes inclinaciones hacia la nacionalización, aunque sin dejar de admirar a los misioneros de trasplante –denominados así, por proceder de un país diferente al que desarrollan su labor misionera-. La Iglesia protestante a comienzos del siglo XX era un grupo marginado de los destinos nacionales. A finales del Siglo XX, vislumbra fuertes ambiciones políticas ubicadas normalmente dentro de la derecha y representadas por el pentecostalismo-carismático, que se ha convertido en una forma de ascenso social de los pastores de estas



iglesias y, porque no, de su representación ciudadana. En el siglo XXI los protestantes poseen un amplio margen numérico, aunque se carece de estadísticas actualizadas e imparciales.

Concluyendo,

A diferencia del protestantismo histórico, el pentecostalismo ha sido considerado una expresión religiosa popular; este vacío de prestigio por el neopentecostalismo a través de diversas estrategias, en las que se destaca su preocupación por lograr resultados, atrayendo grandes multitudes y construyendo gigantescos templos. Los pastores de las nuevas megas iglesias miden su éxito por el número de miembros captados y la cantidad de dinero que logran recaudar. Además, el neopentecostalismo se ha esforzado por alcanzar poblaciones de estratos sociales en ascenso, y en sus congregaciones es frecuente encontrar comerciantes, pequeños empresarios, estudiantes universitarios y profesionales, y sus expresiones musicales y su discurso institucional son readecuados constantemente para este fin” (BELTRÁN, 2004 , pág. 472).

Reseña Bibliográfica Sobre el Protestantismo en Colombia

Según Bastián, el análisis bibliográfico del protestantismo se puede dividir en cuatro grandes grupos: el primero, los trabajos parciales, apologéticos, marcados por cierto proselitismo y obra de sus propios dirigentes; el segundo, la publicación de las grandes sociedades misionales, en la que se exalta al protestantismo como forma de progreso y desafía a la cultura católica —existe una escasa producción biográfica de las sociedades misionales en el análisis historiográfico revisado, por tal razón no se tiene en cuenta esta perspectiva—; el tercer grupo, lo conforman las obras de carácter sociográfico con ciertos elementos críticos en lo relativo a la inserción y la relación del protestantismo con las sociedades que las engloban; el cuarto y último, lo conforman las obras de polémica católica, hechas y dirigidas por católicos contra el protestantismo.



Para efectos de las fuentes analizadas en el caso colombiano, existen tres corrientes en las que se podría organizar la bibliografía revisada: la primera, es la corriente *modernizante o sociológica*, que aglutina las obras correspondientes a la producción escrita que privilegia la visión de un protestantismo promotor de un proyecto renovador, emancipador, expansivo y democratizador; tiende a sostener que el catolicismo es reaccionario, antimoderno, preservador del *status quo* y de las relaciones coloniales. La segunda, es la corriente denominada *pastoral o de polémica contra el protestantismo*, puesto que es construida por una facción contestataria y beligerante de la Iglesia Católica. Es de carácter dogmática, no académica. En el esquema de la teoría de la conspiración denuncia a las sectas protestantes “de ser vanguardia del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad Nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el principal factor de aculturación... entre otras acusaciones” (BASTIÁN, 1997, pág.22). La tercera corriente, es la *internalista o apologética del protestantismo*, producida por los protestantes y para los mismos, que contiene un enfoque hagiográfico y escasamente crítico y analítico, caracterizado por la escasez de sus obras y representantes a nivel nacional.

Corriente modernizante de la historiografía protestante

Esta corriente evidencia un notable interés de los investigadores por la historiografía protestante a partir de la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del siglo XXI, son obras de reciente y creciente producción. En este análisis se privilegió la obra histórica y sociológica de Jean Pierre Bastián, escritor y profesor de sociología de temas religiosos en América Latina, director del Centro de Sociología de Religiones y Educación Social en la Universidad Marc Bloch, a quien se puede considerar valedor de esta corriente. Se referenciarán las obras: “Protestantismo y modernidad latinoamericana, historia de unas minorías religiosas activas en América Latina” (1994); “La Mutación religiosa de América Latina (1997)”;



y Francmasones” (1990), las cuales brindan una visión general y panorámica de lo que sucede con el protestantismo en Latinoamérica.

Se estudiaron los escritos de los siguientes autores: Benjamín Haddox, quien en su estudio de carácter sociológico presenta un aporte importante al análisis de la religión en Colombia y las relaciones complejas creadas en torno a la misma, en su libro “Sociedad y Religión en Colombia” (1965). Azucena Samudio, expositora de la relación entre aspectos materiales e ideológicos de las sectas protestantes en los barrios populares de Bogotá, en su libro “Los Movimientos Religiosos en Bogotá” (1979). Rodolfo Ramón de Roux, sociólogo e historiador, quien presenta una obra que analiza el impacto de la iglesia Católica en la consolidación de su hegemonía religiosa, denominado “Iglesia y sociedad en Colombia” (1981). Otra obra de gran importancia por ser un estudio de caso del protestantismo en Chile es la de Christian Lalive D’epinay, titulada “El refugio de las masas” (1968).

También fue tenida en cuenta la tesis de Margarita Quintero y Miguel Ángel Borja, quienes investigaron la persecución protestante en la época de la Violencia en Colombia, en su trabajo titulado “La Persecución a los Protestantes durante la Violencia en Colombia” (1987). Carlos Mario Perea, escribió una obra de innegable valor en lo que respecta al análisis simbólico y al establecimiento de los imaginarios de la cultura política colombiana de lo religioso en la coyuntura de la violencia de mediados de siglo, denominada “Porque la sangre es espíritu”. (1996).

Dentro de los artículos de la más reciente producción historiográfica están: “Protestantismo Histórico en Colombia” (2004) de Pablo Moreno, historiador de las sociedades bíblicas en Colombia, quien ha profundizado en el impacto educativo del protestantismo histórico en el sur occidente colombiano; “El evangelicalismo y el movimiento pentecostal en Colombia en el siglo XX” (2004) de William Beltrán, y “Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia” (2004), de Javier Rodríguez, quienes pertenecen al Instituto Colombiano para el Estudio de las religiones de Colombia de la Universidad Nacional.



Corriente beligerante o de polémica contra el protestantismo

En el contexto de la Guerra Fría, estas obras denuncian al protestantismo relacionándolo con el imperialismo estadounidense, afirmando que los protestantes destruyen la unidad e identidad nacional de los países a los que ingresa y que son un peligro latente ya que pugnan por el dominio hierocrático de la población.

Los autores que representan esta perspectiva son: Eduardo Opina, vicepresidente del Comité Nacional para la Defensa de la Fe Católica y jesuita de confesión, quien escribió: “Las sectas protestantes y el protestantismo, su estado actual a la luz de la historia” (1955) y “Las Sectas Protestantes en Colombia” (1956). Eugenio Restrepo Uribe prelado católico de la Arquidiócesis de Medellín, autor de “El Protestantismo en Colombia” (1943). El presbítero de Fusagasuga, Julio Sabogal, con sus cartas a un misionero protestante llamando Alexander Allan en “La verdad católica ante el protestantismo” (1912). José Luis Aranguren, teólogo católico que escribe “El protestantismo y la moral” (1994). Gabriel Porras Troncois, escribe un documento que, según él, declara la total aprobación eclesiástica del arzobispo de Cartagena, titulado “La verdad sobre el protestantismo” (1955). Y por último, Prudencio Damboriena, también sacerdote católico que escribe la obra sociográfica quizás más reseñada por su colegas, llamada “El protestantismo en América Latina” (1962).

Corriente internalista de la historiografía protestante

La producción historiográfica de esta corriente es de carácter hagiográfico, según Bastián, la hagiografía protestante ha idealizado excesivamente a los pioneros que irrumpieron en la escena religiosa latinoamericana. Los ha considerado como precursores del protestantismo latinoamericano e incluso como sus padres fundadores, crítica pertinente a la obra de Francisco Ordóñez. Esta perspectiva carece de las historias institucionales o denominacionales, además no cuenta con estudios misiológicos que permitan dar cuenta del fenómeno a nivel nacional.



Las obras analizadas de esta corriente son: “La iglesia Evangélica en Colombia” (1994) de Juana Bucana misionera extranjera e historiadora protestante de nacionalidad colombiana. “Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia” (1956) de Francisco Ordóñez, profesor protestante del Instituto Bíblico Bethel de Armenia y ex-presidente de la Confederación Evangélica de Colombia y, “La libertad religiosa” (1955) de Gabriel Muñoz Uribe, abogado evangélico, quien denuncia en su obra la persecución del cristianismo evangélico en Colombia en la época de la Violencia.

Protestantismo y Modernidad en Colombia.

Ante la tesis de la *corriente modernizante*, que consiste en decir que las minorías protestantes constituyen una fuente de renovación y transformación social, al tiempo que han favorecido imaginarios modernizantes y que su labor ideológico-política generó una acción democrática en el continente, cabría preguntarse si ha sido más una transposición teórica para el caso colombiano que un hecho fáctico, caracterizado con rostros definidos y afiliaciones comprobadas. Los protestantes fueron una minoría marginal y con cierta inclinación al conformismo, ya sea por las frecuentes épocas en las que fueron reprimidos por una política estatal saturada de la doctrina reaccionaria del catolicismo y/o porque al interior de estas comunidades religiosas se hizo una evidente separación de lo espiritual frente a lo mundano. Las razones que motivan esta situación pueden ser, primero, la formación de una actitud, que según Pablo Moreno, ha sido mal llamada ‘apolítica’ que conlleva a la adopción de “una posición de encerramiento en lo eclesial como fin de la verdadera realización de la esperanza cristiana [derivando en que] cualquier esfuerzo por mejorar las condiciones sociales [sea] visto como inútil” (MORENO, 2004, pág.447) y, como lo afirma Lalive D’epinay ha habido una separación política y social, que hace que cualquier lucha política se acepte sólo en el caso de que propenda por la defensa de los intereses eclesiales y que se crea que

la conversión individual conduce al cambio estructural de la sociedad. [...] esta ética descansa sobre su visión individua-



lista de la empresa religiosa: la iglesia recoge, consuela y convierte al individuo, al cual después entrega una doctrina moral. La iglesia no tiene contacto con la sociedad, con la política con la economía, sino a través del prisma individual” (LALIVE, 1968, pág.160)

Un ejemplo de ello, es el principio político del protestantismo, en cuanto a la separación de Iglesia con el Estado; segundo, la teología escatológica en cuanto a la segunda venida de Cristo y su condición de peregrinaje en esta tierra que inculca a la comunidad “una actitud de pasividad frente a la sociedad, aceptándola como un hecho transitorio donde los fieles se encuentran” (LALIVE D’EPINAY, 1968, pág.159); tercero, la tendencia del movimiento evangélico nacional “hacia formas conservadoras de política, pues predica el sometimiento a las autoridades legalmente establecidas como un valor bíblico” (BELTRÁN, 2004, pág. 467); cuarto, la creencia de que la iglesia sólo tiene una función religiosa, ante esto, “la cuestión teológica que falta resolver es saber si verdaderamente el evangelio no tiene una dimensión política y social” (LALIVE D’EPINAY, 1968 , pág. 171)

Y, por último, a nivel doctrinal, el protestantismo colombiano en su interior, no poseyó una fuerte postura de la doctrina calvinista, ni dentro del protestantismo histórico ni dentro del pentecostalismo, con la excepción de la Iglesia presbiteriana, dado que poseyó un matiz de calvinismo moderado. Además la ética del metodismo no permeó en los círculos protestantes de forma esencial. Todo lo anterior nos hace preguntarnos ¿verdaderamente ha habido revolucionarios protestantes en Colombia relacionados con un proyecto modernizador como lo demostró Bastián en la revolución mexicana?

Los argumentos aquí defendidos presentan una posición evidentemente crítica dentro de los autores de la *corriente modernizante*, ya que sugiere límites y antimodernidades en el seno del protestantismo, con el reparo de que la iglesia protestante en Colombia ha actuado desde una posición defensiva de sus derechos y no desde una plataforma desafiante ocasionada en parte por el bajo nivel del perfil educacional de sus seguidores y de sus expresiones religiosas, anclados en la tradición oral-patronal del pentecostalismo y la tradición elitista-marginal del protestantismo histórico.



La producción historiográfica en Colombia ha privilegiado temas que se enmarcan entre la Historia Política, la Violencia, la Historia Social y la Historia Económica. La sociología de la Religión y la Historia de la Religión son líneas de investigación escasamente profundizadas. Por lo tanto, la elaboración de trabajos sobre el protestantismo colombiano no ha sido prolífica y ésta se ha caracterizado por la limitada cobertura, la insuficiencia teórica, el sesgo ideológico de parte del catolicismo y la escasez de investigaciones de este tema.

No existen modelos teóricos, paradigmas interpretativos, tendencias y escuelas investigativas consolidadas, por ello se hace difícil la construcción de un marco teórico cuando se hace referencia a este asunto. Sin embargo, no se puede afirmar que este fenómeno ha sido completamente ignorado por los historiadores y los sociólogos de la religión.

Es interesante notar que en la escasa producción referenciada no se ha hecho un trabajo sistemático de la relación protestantismo-economía, cosa que es de extrañar teniendo en cuenta las hipótesis de la clásica obra de Weber, "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*" para el caso europeo, quizás debido a lo inapropiado de la extrapolación de esta tesis a América Latina y, a que el éxito económico de los protestantes, no es evidente en el caso de Colombia.

A comienzos del siglo XXI, es preciso considerar que las fuentes estadísticas de la población no católica no son imparciales y que sería precisa la contribución de los organismos estatales para cuantificar el objeto de estudio en cuestión.

No existen obras acerca del papel de la mujer revestida con carismas o poderes carismáticos dentro de las comunidades pentecostales y neopentecostales de iglesias cristianas en Bogotá. De otro lado, cabría analizar la influencia estadounidense en el protestantismo colombiano con el objeto de convalidar o rebatir la Teoría de la Conspiración de la *corriente pastoral*.

En cuanto al movimiento pentecostal, últimamente se ha analizado la labor de la acción social católica para contrarrestar la pentecostalización del universo religioso colombiano o por hacer parte del mismo, con el objeto de contrarrestar el avance del *protestantismo popu-*



lar, a través de la renovación carismática católica, la estigmatización de los nuevos movimientos religiosos y la presencia en los medios masivos de comunicación (Radio Mariana, Radio María, Minuto de Dios Stereo), que cuentan con música con mensajes religiosos, momentos litúrgicos y espacios de formación espiritual. “Las emisoras católicas se constituyen en la competencia de las estaciones radiales protestantes. Así mismo el canal Tele Amiga, primer canal católico en la ciudad, puede ser visto como una forma de respuesta católica a la amplia presencia protestante en la televisión” (BELTRAN, 2004, pág.82).

El Método

Elaborar un análisis historiográfico regionalizado y cuantificado de forma completa respecto a lo que se ha escrito acerca de este asunto en el país, es una tarea que se escapa a los alcances de este estudio, por lo que ubica su objeto de investigación únicamente en el “*sujeto religioso no católico*” dado en el marco del cristianismo de corte histórico. Quedan excluidos nuevos movimientos religiosos tales como los Testigos de Jehová, mormones, Nueva Era, Meditación Trascendental, etc. Dentro de los objetivos de esta indagación se privilegiaron las obras que directa e indirectamente aducen el protestantismo colombiano y algunas de carácter panorámico a nivel de Latinoamérica. Este esfuerzo posee un matiz cualitativo, tiene un carácter diacrónico e historiográfico y se inspira en un trabajo elaborado por Jean Pierre Bastián titulado “Ensayo-análisis bibliográfico del protestantismo latinoamericano”.

La producción de esta cuestión ha sido mínima aunque permanente y en la actualidad es creciente, máxime si se tiene en cuenta que existen algunos centros de investigación de reciente formación que analizan los fenómenos religiosos en Bogotá. Para mencionar están el ICER (Instituto Colombiano de Estudios Religiosos) y el GESREC (Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y Creencias) los dos auspiciados por la Universidad Nacional de Colombia. Este escrito podría contribuir en el futuro para determinar la continuidad de los avances de la investigación de esta temática y podría plantear nue-



vas investigaciones, acercamientos metodológicos y avances en las aplicaciones de las hipótesis a la realidad colombiana, evidenciando algunos de los vacíos y problemáticas a nivel temático, conceptual y tipológico.

Se pretendió establecer un balance que analice primero, los periodos de interés de las investigaciones realizadas; segundo, los objetivos de las obras y limitantes encontrados por el investigador; tercero, los vacíos y caminos investigativos que guiaron el proceso de producción escrita; cuarto, examinar el tema de análisis de las obras; quinto, revisar las fuentes que se utilizaron en la producción histórica, y sexto, explorar hipótesis, argumentos y demostraciones de las tesis más relevantes, de modo que se pueda establecer una posible continuidad de los avances o retrocesos de la investigación, evidenciando algunos de los posibles campos de investigación y dificultades conceptuales y tipológicas para delimitar el fenómeno.

A nivel heurístico, se tuvieron en cuenta las principales producciones de los investigadores del protestantismo. Se tomó una muestra de fuentes secundarias (libros, tesis, artículos), omitiendo en el análisis las fuentes primarias por las implicaciones y los límites trazados en este trabajo. Además, no se tuvo en cuenta la abundante literatura en inglés. Las obras referenciadas se caracterizaron por ser producidas por extranjeros de carácter sociológico e histórico sobre el protestantismo en América Latina, por nacionales sobre el protestantismo en Colombia y por católicos y protestantes acerca de su visión propia.

Se utilizó el método comparativo, ya que es una valiosa herramienta de investigación en la exploración de la producción historiográfica. La comparación de los escritos, como aproximación de dos o varios objetos de estudio, permite determinar los puntos de semejanza y diferencia. Así pues, este método según Marc Bloch, “permite en primer lugar, evidenciar futuras sugerencias investigativas[...]; en segundo lugar, reconoce la explicación de las supervivencias[...]; en tercer lugar, admite la posibilidad de investigar sobre las influencias del objeto de estudio[...]; en cuarto lugar, proporciona la vinculación de filiaciones y parentescos insospechados; en quinto y último lugar[...], posibilita establecer la multiplicidad de las causas, lo que



favorece evitar atribuir un valor explicativo muy exagerado respecto de ciertos hechos” (1976).

El sujeto histórico analizado es el actor religioso no católico, reformado, evangélico y que en algunas épocas, ha sido protestante doctrinariamente contra el catolicismo. La razón de este artículo, obedece a que este actor ha sido ignorado o tangencialmente mencionado en la historiografía y en la actualidad ha logrado un protagonismo cada vez mayor en los círculos de nuestra sociedad.

El Análisis Historiográfico

La primera obra de Bastián mencionada, “Protestantismos y modernidad latinoamericana”, inicia relatando la llegada de “los portadores de la herejía luterana de la colonia, luego [pasa] a las sociedades de ideas del siglo XIX hasta las sociedades sectarias contemporáneas y sus nuevos movimientos religiosos”(BASTIÁN, 1994, pág.12); la segunda obra, “Protestantes, Liberales y Francmasones” (1990), se centra en la relación de los protestantes con los masones del siglo XIX y, la tercera, “La Mutación religiosa de América Latina” (1997), concluye con la mutación de los protestantismos latinoamericanos y sus nexos con los nuevos movimientos religiosos. El análisis de Bastián es un estudio comparado de los casos de México y Brasil. Cabe anotar que incluye de manera exigua y tangencial a Colombia. Tanto Bastián como Juana Bucana, quien periodiza su trabajo desde la colonia hasta 1993, tienen un carácter diacrónico típicamente histórico.

Ospina, menciona de forma breve la irrupción de los primeros protestantes desde el siglo XIX y la llegada de las denominaciones protestantes del siglo XX. Eugenio Restrepo, dividió en dos partes su análisis histórico, el primero desde 1825 hasta 1930 y el segundo desde 1930 hasta 1943. Las obras de Porras Troconis y Julio Sabogal son sincrónicas y su objeto es la refutación de las tesis protestantes. Gabriel Muñoz ubica el estudio de la libertad religiosa a mediados de siglo, en la coyuntura de la persecución protestante. José Luis Aranguren no presenta en su análisis un marco temporal, ya que su objeto de estudio no fue diacrónico. En suma, se observa que la investiga-



ción de finales de siglo XX y comienzos del XXI tiende a ser creciente en la medida que el fenómeno se hace cada vez más extensivo.

Las dificultades del proyecto investigativo diseñado por Bastián y, que pueden ser una invitación a profundizar y a resolver en próximas investigaciones, fueron, la superación de la excesiva hagiografía que idealiza a los pioneros protestantes, la diversidad de los contextos sociopolíticos, la multiplicidad de manifestaciones religiosas, la escasa literatura secundaria, la ambigüedad conceptual al respecto y la ausencia de una historiografía sólida.

Eugenio Restrepo menciona la escasez de literatura sobre el protestantismo en Colombia. Benjamín Haddox encuentra como dificultades, primero, la carencia de estudios sociológicos amplios y, segundo, la ausencia de relaciones que intenten explicar el sincretismo católico. Este autor no presenta las defensas y ataques por asuntos legales de libertad religiosa en Colombia, objeto de análisis de Gabriel Muñoz. Azucena Samudio observó dificultad en la recolección de información, siendo ésta dispersa y general. Además anota la gran cantidad y diversidad de denominaciones evangélicas.

Los vacíos investigativos que Bastián encuentra en la reconstrucción de las minorías protestantes son, primero, que no existen trabajos sobre la relación entre protestantismo y liberales radicales, asunto que ya ha sido abordado por Javier Rodríguez para el caso colombiano, exceptuando una hagiografía protestante bastante inconexa. Segundo, que los misioneros aún no han sido estudiados sistemáticamente. Tercero, que la historia de la educación protestante y de su influencia en el desarrollo de la educación pública latinoamericana, es una tarea aún por realizar, aunque para el caso colombiano Pablo Moreno ha tratado de responder a este vacío, con sus trabajos: “Protestantismo y Educación 1869-1928” (MORENO, 1989) y “Protestantismo en el suroccidente colombiano: diversidad religiosa y disidencia política 1908-1940” (MORENO, 1999). Cuarto, que el jansenismo ha sido un capítulo poco estudiado en las relaciones religiosas con el protestantismo. Y, por último, que existe la necesidad de analizar la penetración del protestantismo popular en las comunidades indígenas, el fenómeno del cambio religioso, los procesos de sincretismo y los estudios comparados entre católicos y pentecostales. – Aunque el



grupo de Estudios de las Religiones de la Universidad Nacional ha publicado dos trabajos comparativos sobre el carismatismo católico y la conformación del poder religioso en iglesias pentecostales en, “Poder y Carisma: dos aproximaciones al panorama religioso urbano” de María Angélica Ospina y Carolina Mesa. Javier A. Rodríguez anota como vacío investigativo que no se ha estudiado suficientemente la influencia de la masonería en el protestantismo del siglo XIX y que no existe una geografía protestante entre masonería y protestantismo.

Christian Lalive D’epinay, sostiene que “el problema planteado por las manifestaciones carismáticas en el pentecostalismo, no ha sido estudiado seriamente en el terreno teológico, ni, por supuesto, en el de la psicología y de la sociología.” (1968, pág.252) Además anota que no existen obras sobre las condiciones socioeconómicas de los sectores religiosos del protestantismo popular. Lalive menciona que cabría analizar la relación de la *glosolalia* –Término religioso para designar la práctica de hablar en un estado de éxtasis o trance y, en consecuencia, con un modelo de lenguaje diferente de los normalmente inteligibles– y los ritos carismáticos con el animismo.

Bucana señala primero, que hacen falta historias de las iglesias Adventista Séptimo Día y Pentecostal Unida, aunque se puede afirmar que también faltan las historias del resto de las iglesias cristianas (Bautistas, Pentecostales, Metodistas, etc.). Este vacío encontrado por Bucana también podría tenerse en cuenta para futuros análisis, ya que estas historias pueden tener cierto valor, aunque, es preciso considerar a los actores religiosos y su impacto social más que a sus instituciones.

De otro lado, Bucana subraya que el problema heurístico no ha sido escudriñado con intensidad y se hace necesaria la búsqueda de fuentes primarias y secundarias. Ordóñez sostiene que no se ha hecho la historia de las ideas religiosas protestantes en Colombia, vacío que sigue estando en vigencia después de medio siglo de la publicación de su obra. La obra de Quintero considera pertinente realizar investigaciones futuras en torno al papel de los jesuítas y entorno a la formación militante de la iglesia católica.

Azucena Samudio consideró que existe la necesidad de ampliar el área de su investigación a otras ciudades y extenderla a otros sectores



sociales (medios y altos) para captar mejor la actividad de movimientos religiosos en Colombia. Afirma que el tema es escasamente estudiado a nivel urbano y no urbano. Pablo Moreno considera que no se ha valorado el significado del protestantismo histórico en el contexto colombiano y añade, que no se ha abordado la participación política de los evangélicos en Colombia.

A nivel general, los historiadores y sociólogos concuerdan *grosso modo*, en la importancia de fijar numéricamente o con un nivel de certeza medible, las proporciones del objeto de estudio a través de unas estadísticas fiables, ya que, los censos acerca de la población protestante en Colombia son incompletos y no existe una fuente de carácter imparcial y, también están de acuerdo, en que existe la necesidad de consolidar el estado del arte con el propósito de corroborar y aplicar las hipótesis ya planteadas en Colombia, pues esto contribuiría con la estructuración de paradigmas interpretativos que fortalezcan la historiografía de esta cuestión.

En cuanto al movimiento pentecostal, queda por analizar en la historiografía actual, la labor socio-política de la acción católica para contrarrestar la pentecostalización del universo religioso colombiano o las acciones por hacerse parte de este universo religioso moderno, con el objeto de contrarrestar el avance del protestantismo popular. Por último, cabría estudiar la influencia estadounidense en el protestantismo colombiano, con el objeto de convalidar o rebatir la Teoría de la conspiración de la corriente polémica.

Con relación a los objetivos de los escritos, en la obra de Haddox fueron mostrar las relaciones complejas creadas en torno a la religión, evitando hacer un examen sociológico del catolicismo de carácter teológico y subjetivo. Haddox escribe,

... la relación entre la religión y la estratificación social es una cuestión muy importante. ...el estudio se ocupa principalmente de las normas religiosas tal como ellos se evidencian en el desarrollo histórico de la vida nacional. ... se halla también un tanto limitado y pertenece en gran parte a la cuestión del sincretismo religioso. (1965, pág.16).



Bucana analiza externamente el contexto en que estaba el protestantismo en Europa y su relación con el catolicismo, además presenta la campaña antiluterana de la iglesia católica considerando a los protestantes como herejes. José Luis Aranguren incluyó, el análisis del *hecho religioso* frecuentemente ignorado y, en muchos casos desconocido, por los sociólogos e historiadores de la religión. Esta obra establece las diferencias éticas y morales entre el protestantismo de corte luterano y calvinista y el catolicismo en la relación entre fe y moral, como las confesiones cristianas típicas de Occidente.

De Roux intentó determinar los objetivos de la iglesia católica, sus avances políticos y sociales y sus condiciones reales en la consolidación de una hegemonía religiosa, menciona, "...tracé alguna líneas de cambios políticos, económicos y culturales que influyen en el catolicismo latinoamericano y más específicamente en el colombiano." (1981, pág.226) Samudio estableció la relación entre los aspectos materiales y los ideológicos, que permiten explicar la transformación de valores debido los movimientos religiosos en los barrios populares de Bogotá, "se planteó analizar el efecto de agentes culturales externos a una comunidad sobre sus propios valores culturales." (SAMUDIO, 1979, pág.1). Carlos Mario Perea, se trazó el objetivo de argumentar cómo, "la construcción simbólica acompañó la pretensión nunca abandonada de regir lo social..." (PEREA, 1996 , pág.72). Objetivos como éste, a nivel religioso, serían de gran valor para abordar grupos religiosos en los que la oralidad es el mecanismo privilegiado de comunicación.

De otro lado, William Beltrán se trazó como objetivo, determinar el inicio del protestantismo a través de sus agencias misioneras y estudiar la persecución o la campaña anti-protestante del catolicismo de mediados de siglo XX. Añadimos que, Pablo Moreno presenta un análisis del *protestantismo histórico* en Colombia, una vertiente distinta al *protestantismo popular*, quizás el concepto de *protestantismo popular* sea inexacto en la actualidad ya que, "el neopentecostalismo se ha esforzado por alcanzar, poblaciones de estratos sociales en ascenso, y en sus congregaciones es frecuente encontrar comerciantes, pequeños empresarios, estudiantes universitarios y profesionales, y sus expresiones musicales y su discurso institucional son reade cuados



constantemente para este fin” (BELTRÁN, 2004, pág. 472), asunto que se analizará más adelante. Javier Rodríguez procura entender el contexto en que nació el protestantismo en Colombia en el siglo XIX y su relación con la masonería y el liberalismo radical.

Y, por último, los objetivos del estudio de Christian Lalive D’epinay fueron: primero, precisar si protestantismo chileno ha sido de trasplante; segundo, establecer si el protestantismo ha vivido un ambiente de favorabilidad o ha sido difícil su labor; tercero, determinar en qué medida el protestantismo chileno ha incorporado, rechazado o transformado la sociedad chilena tradicional en su propia institucionalidad; y cuarto, comprobar si protestantismo ha sido una fuerza de cambio sustentadora del orden o una iniciativa modernizadora.

A nivel temático, la historiografía protestante latinoamericana se ha enfocado en el problema de la modernidad, la tolerancia religiosa, la esclavitud, la libertad de cultos y de conciencia. Restrepo ubica las diferentes sectas no católicas, que a mediados del siglo trabajan entre el catolicismo reinante, respondiendo a su trasfondo histórico, forma de organización, doctrina, culto, proselitismo y acción social en el pueblo colombiano. Ordóñez sectoriza las iglesias protestantes del país, mostrando que la estrategia expansiva del protestantismo del siglo XIX al siglo XX, fue la propagación de las Iglesias a lo largo y ancho de Colombia. Presenta una historia eclesiológica y hagiográfica en su mayor parte del protestantismo histórico. Lalive presenta una posición evidentemente crítica dentro de los autores de la *corriente modernizante*, ya que sugiere límites y antimodernidades en el seno del pentecostalismo carismático, señala que la estructura de poder pentecostal es antidemocrática y que el bajo perfil de sus niveles educacionales y sus expresiones religiosas, están ancladas en la tradición patronal.

Quintero, tiene como tema central la persecución religiosa contra los protestantes, evidenciando el papel de los jesuitas y su lucha contra el protestantismo. El interés de Haddox estuvo en la relación Iglesia- Estado manifestada a través de los acuerdos entre los sectores políticos y la Iglesia. De otro lado, Beltrán, se interesa en el análisis del protestantismo popular específicamente el pentecostalismo-carismático que desplaza al monopolio religioso católico convirtiéndolo



en un pluralismo religioso. Pablo Moreno estudia el protestantismo histórico sugiriendo que la acción protestante se encuentra en ambigüedad en lo social (asistencialismo o desarrollo comunitario), como en lo político (refuerzo o renovación) y religioso (masificación o transformación). El tema seleccionado por Javier A. Rodríguez, es la relación entre protestantismo, masonería y liberalismo en el siglo XIX. A nivel general las temáticas de mayor interés y privilegio, son: presbiterianismo, educación y persecución, irrupción del protestantismo, relaciones Iglesia-Estado y protestantismo-política.

La contribución al avance historiográfico que ofrece Bastián en su obra, consiste en presentar un ensayo de análisis bibliográfico del protestantismo enfocando Latinoamérica. Los principales aportes de Bucana son, la regionalización del protestantismo en Colombia y de sus agencias misioneras, las divisiones eclesiales y los espacios de posible ampliación de investigación. Ospina, colabora al debate polémico entre protestantes y católicos, presentado la antítesis a la tesis de la persecución protestante de mediados de siglo expuesta por Ordóñez. La obra de Ordóñez enfatiza la labor social y educativa del cristianismo evangélico, además expone el proceso de nacionalización del ministerio. Haddox realiza un análisis estadístico de las afiliaciones religiosas y un estudio de las relaciones de la Iglesia-Estado de la primera mitad del siglo XX. De Roux analiza el proceso de secularización del Estado, cuestión escasamente estudiada en Colombia. La obra de Carlos Mario Perea ofrece un enfoque culturalista para analizar los nexos entre lo religioso y lo político.

En cuanto a los procedimientos utilizados por los autores, Bastián parte de un análisis comparado de los casos de México y Brasil, con una “perspectiva lineal de la colonia hasta nuestros días” (BASTIÁN, 1994, pág. 13). Ospina usa un tono fuertemente hostil y denunciativo, emplea un lenguaje confesional y dogmático. Ordóñez realiza una síntesis histórica y descriptiva de las iglesias evangélicas en Colombia. Haddox, en primer lugar, hace una descripción estadística a través de encuestas de las subdivisiones de la iglesia católica en Colombia, en segundo lugar, realiza un análisis del sincretismo religioso en Colombia y en tercer lugar, establece la relación entre la cultura colombiana y la fe católica.

De Roux, escoge el 9 de abril de 1948 y a partir de allí selecciona el episcopado para su análisis. En segundo lugar, ubica la topología de la iglesia en los lugares de los hechos y, por último, realiza lo que podríamos llamar, un Análisis del Discurso Histórico sobre el 9 de abril. Samudio, ubica un barrio en un sector popular del suroriente y los grupos religiosos que allí habitaban; los aspectos que tuvo en cuenta fueron, "...origen, llegada al país, situación legal, difusión, mecanismos de trabajo, estructura organizativa, personal a su servicio, área social sobre la cual encaminó su labor, en lo posible aspectos relacionados con su infraestructura y financiación, etc." (SAMUDIO, 1979, pág.8).

Perea utiliza dos mecanismos, primero, la revisión de la prensa escrita y, segundo, la reconstrucción de los ejes discursivos, las series y los sentidos de las series. Este enfoque metodológico contribuiría en una reconstrucción de la teología no escrita del pentecostalismo-carismático. Beltrán divide su trabajo en cuatro fragmentos, primero, se encarga de las agencias misioneras; segundo, se enfoca en la campaña anti-protestante; tercero, analiza la guerra y persecución religiosa de mediados de siglo y, cuarto, estudia el pluralismo pentecostal. Ospina hace una corta historia del protestantismo y un análisis de la cuestión doctrinal entre católicos y protestantes. Ordóñez comienza por la situación insular del protestantismo, luego pasa a la zona continental y enfatiza en la historia denominacional. Quintero plantea la relación violencia y religión, para luego culminar en la persecución protestante.

Cada investigador utilizó diversas fuentes de consulta, pero lo que hace peculiar cada estudio son aquellas fuentes no convencionales, que en los trabajos de Bucana y Bastián van desde las constituciones de los Estados-Nación teniendo en cuenta la relación Iglesia-Estado, hasta los registros matrimoniales, los juicios inquisitoriales vinculados a los protestantes, los libros proscritos donde existía una visión de mundo diferente a la española y los autos de fe. En Ospina son las estadísticas de la curia católica, a través de los informes parroquiales, literatura religiosa protestante, algunos versículos de la Biblia, declaraciones escritas de los sacerdotes y el periódico conservador.



Restrepo utilizó documentos primarios, estadísticas, cartas y correspondencia de la época de 1940. Ordóñez se valió de testimonios de los afectados por la persecución, correspondencia extranjera, historias eclesiales y la hagiografía protestante. Margarita Quintero usó los periódicos *El Tiempo*, *El Siglo*, *El catolicismo*, *El espectador*, *Revistas como la Javeriana* y algunas alocuciones de prelados católicos. Haddox, como extranjero, tuvo acceso a monografías, documentos oficiales, estudios históricos, periódicos y cartas pastorales católicas, en su mayoría de habla inglesa. De Roux, se enfocó en las cartas pastorales católicas del episcopado. Samudio hizo uso de la observación participante desde una perspectiva etnográfica. Perea, escogió primordialmente los periódicos de la época, *El Tiempo* (liberal), *El Siglo* (conservador) y *Jornada* (gaitanista). Beltrán utilizó el boletín de la confederación evangélica de Colombia. Pablo Moreno se sirvió del boletín de excomulgados por el catolicismo y Javier A. Rodríguez usó el periódico *El Tiempo*, cartas y reportes de las agencias misioneras.

El Público al que se dirigen estos autores es variado, especialmente historiadores y sectores religiosos de Latinoamérica. Bucana afirma que dirige su obra a, “los evangélicos para que conozcan su historia y para que la investiguen” (BUCANA, 1994, pág.215). De la misma manera Ordóñez dedica su obra al centenario de la obra protestante en Colombia y a todos los que han contribuido en la propagación de esta fe en Colombia. Eduardo Ospina, Julio Sabogal, Porras Troconis y Eugenio Restrepo se dirigen principalmente al pueblo católico. Las obras de Margarita Quintero, Lalive, Haddox, De Roux, Samudio, Perea y Moreno están dirigidas preferiblemente a la comunidad intelectual y académica.

Las contribuciones teóricas y metodológicas para la comprensión de este asunto en el texto de Javier A. Rodríguez parten de la consideración que el trabajo misionero protestante en Colombia se debe al presbiterianismo, siendo el más antiguo en América. Haddox reflexiona sobre la religión como elemento definitorio de la nacionalidad en Colombia. De Roux contribuye a explorar el discurso episcopal como elemento explicatorio de la beligerancia católica en el terreno político. Con el estudio de Christian Lalive se puede deducir que a nivel comparativo el pentecostalismo colombiano es tardío con relación al



pentecostalismo chileno. Pablo Moreno desarrolla y aporta, las tipologías de clasificación de Bastián del fenómeno protestante.

Las tesis más aceptadas por la producción historiográfica sobre el protestantismo en el caso de Bastián, radican en establecer que el protestantismo contribuyó positivamente a la modernidad y transformación en Latinoamérica y en la ampliación de las libertades democráticas. A nivel de la masonería Bastián sostiene que las sociedades de ideas sirvieron de laboratorios para reformas republicanas en América Latina. A comienzos del siglo XXI, el protestantismo sufrió una mutación a través del protestantismo popular, que evidencia la crisis del protestantismo histórico.

Eduardo Ospina arguye que la tesis de la ‘persecución religiosa’ es un mito al servicio de la causa religiosa protestante, que intervino a fondo en el conflicto interno a través de sus filiaciones con el bandolerismo. Gabriel Muñoz Uribe en esencia sostiene que en Colombia no hay libertad religiosa aunque esté declarada desde la Constitución de 1886. Julio Sabogal defiende la tesis que indica que la iglesia católica es la única iglesia verdadera. José Luis Aranguren afirma que el protestantismo luterano ejecutó una ruptura entre fe y moral, las cuales determinan la ética religiosa de los grupos protestantes y, según él, sólo el catolicismo mantiene juntas a moral y fe.

Cristian Lalive afirma que el pentecostalismo se caracteriza por una ‘continuidad discontinua’ con respecto a la sociedad tradicional,

el pastor es la persona que protege, que aconseja, que busca trabajo al cesante. Muy autoritario a menudo, asegura sin embargo la protección de la comunidad; es posible creer en él, ya que es el depositario del don de dios, el beneficiario de su bautismo. El pentecostalismo, al mismo tiempo que propone la igualdad de posibilidades (ruptura), reconstruye la antigua sociedad señorial, realizando el ideal de ésta en cuanto al protección y confianza en las relaciones humanas verticales (continuidad). (LALIVE D’EPINAY, 1968, pág. 71).

La tesis que defiende Ordóñez sería la misma que defenderá Margarita Quintero años más tarde, afirmando que la persecución protestante y la campaña antiprotestante disminuyó el impacto del cristia-



nismo evangélico en Colombia en el siglo XX. De otro lado, en una monografía de la Universidad Pedagógica Nacional de 1995, Jairo Escobar contradice esta afirmación sosteniendo que:

estos hermanos evangélicos que llegaron a la ciudad (después de la persecución protestante) se ubicaron en las zonas periféricas, del sur y oriente de la ciudad y son estas familias las que inician las iglesias pentecostales en Bogotá. En el caso concreto de Don Cristóbal Rojas se establecieron en Bosa y dieron origen a la 'Iglesia de Dios de Colombia'. Sus sobrinos que llegaron siendo niños, se convirtieron en pastores de la naciente iglesia. Como éste caso ya existen miles de testimonio que confirman mi tesis según la cual, el auge evangélico en Bogotá y Colombia a partir de los años sesenta, tiene su origen en la persecución y la violencia de la década del cincuenta (1995, pág.15).

William Beltrán sostiene que el avance del pentecostalismo se debe al crecimiento de organizaciones pentecostales transnacionales y al nacimiento de organizaciones religiosas informales e independientes como una alternativa económica de inserción social de los sectores marginados. Javier A. Rodríguez argumenta que, la masonería apoyó el establecimiento del protestantismo en Colombia. Así pues, el protestantismo fue un factor endógeno propio de demandas de sectores radicales liberales y masones. Esta tesis no dista demasiado de lo mencionado por Bastián cuando presenta los estudios sobre los protestantismos brasileños y mexicanos, que permiten establecer su origen liberal radical y sus vínculos intrínsecos con las sociedades liberales. Sin embargo, en el caso colombiano quizás no se puede establecer una relación evidente entre liberalismo y protestantismo, ya que en Colombia no hubo política migratoria, ni se estableció el protestantismo de inmigración además, el protestantismo de misión fue incapaz de lograr una verdadera separación de la Iglesia-Estado en el siglo XIX debido a la hegemonía católica imperante. En resumen, los alcances del protestantismo en Colombia en cuanto a transformaciones políticas y sociales son escasos.

De otro lado, no se comprueba la relación entre los misioneros protestantes estadounidenses y colombianos del campo masónico li-



beral, a través de cartas de presentación masónicas, correspondencia, sociedades o quizás insurrecciones revolucionarios como en el caso mexicano o como en Costa Rica donde los fundadores del protestantismo eran los fundadores de las logias masónicas, "...por ejemplo, los pioneros de la francmasonería fueron también cofundadores del protestantismo costarricense." (BASTIÁN, 1990, pág. 127). Cabría preguntarse si hubo católicos relacionados con la francmasonería en Colombia. ¿Pudiera ser la tesis de Javier Rodríguez una transposición teórica corroborada en México y Brasil pero que carece de asidero en Colombia?

Pablo Moreno afirma que el asentamiento e influencia protestante, se debe a las limitaciones del Estado e inclusive a la ausencia de Iglesia Católica en sectores marginados. Bastián demuestra que los protestantes generaron una acción democrática, una modernidad ante la esclavitud de la colonia y procura demostrar los infructuosos intentos de implantación protestante en la zona continental e insular de Latinoamérica, sin embargo, Francisco Ordóñez sostiene que para el caso colombiano el protestantismo insular fue un éxito, "de los siete mil habitantes con que cuenta el archipiélago (San Andrés, Providencia, Santa Catalina y otras), más de 6500 son protestantes, es decir, que es el único lugar en Colombia donde el cristianismo evangélico se haya en absoluta mayoría" (ORDÓÑEZ, 1956, pág. 13)

Ospina y Restrepo en sus demostraciones, trataron de defender la idea de que existe una concordancia entre el liberalismo y el protestantismo y que los adeptos de uno corresponden al otro. Sin embargo, estos autores asocian directamente el ser protestante con ser liberal o masón aspectos que no necesariamente pertenecen a un mismo fenómeno. Estos autores pretendieron corroborar que los protestantes pudieron haber sido perturbadores y por ello existieron casos alejados de violencia religiosa. A nivel historiográfico son exageradas y prejuiciosas sus generalizaciones; unilaterales sus argumentaciones acerca de la unidad de la iglesia como sinónimo de su verdad. Estos trabajos podrían considerarse de escaso valor, ya que configuran la versión reactiva de la iglesia hegemónica ante la presencia protestante.

Francisco Ordóñez logra demostrar la labor social de la iglesia evangélica, la actividad antiprotestante de los sacerdotes católicos y



el carácter exógeno del naciente protestantismo colombiano sobretudo en el siglo XIX y comienzos del XX; allí se evidencia un tono victorioso de la obra evangélica. Quintero demostró cómo la campaña antiprotestante jesuita fue otro detonante en el desarrollo de la violencia de los años cincuenta, además, expuso cómo el ideario moderno del protestantismo con sus múltiples secularizaciones, pluralismo y libertad de culto lo convirtieron en el enemigo del catolicismo reaccionario.

En el caso de la relación entre el protestantismo y los obreros, queda por establecer históricamente la correspondencia entre estos dos actores, al parecer el protestantismo colombiano evidenció una tendencia preservadora del *status quo* antes que una inclinación modernizante, si esto es cierto, se podría insinuar que la tesis de Bastián no sería del todo aplicable al protestantismo colombiano.

Pablo Moreno manifiesta que los matrimonios civiles, los cementerios libres, la educación mixta y pública, son un aporte del protestantismo histórico y que las iglesias protestantes, específicamente las pentecostales de las últimas décadas, van de la marginación política hacia un compromiso creciente.

Las hipótesis más importantes trazadas por Bastián parten de que las sociabilidades protestantes en América Latina no han sido conformistas o marginales. Estas minorías protestantes son fuente de renovación y transformación social, han favorecido una modernidad, su labor política generó una acción democrática en el continente, sin embargo y al parecer, el cristianismo evangélico colombiano ha actuado en la defensa de sus derechos más que en la ofensiva de un proyecto de carácter cristiano que aglutine los intereses de la población colombiana y, por tanto, se puede considerar su acción como marginal y conformista. La hipótesis de Ospina consiste en decir que, la persecución religiosa se ha presentado en ocasión de la guerra con los bandoleros, por ello no existió violencia religiosa en Colombia. Margarita Quintero desde la antítesis sostiene que la violencia religiosa en Colombia se debe a la lucha de dos órdenes religiosos por el dominio hierocrático.

Lalive D'epinay reconoce que el pentecostalismo fue una expresión de la miseria real de las masas populares y que cala muy bien en



un medio idiosincrático, animista y mestizo, ante lo que podríamos preguntarnos ¿el pentecostalismo colombiano tiene raíces curanderas, animistas y chamanistas? Pablo Moreno considera, que el impacto del protestantismo histórico actual se debe medir más por su impacto social que por su peso demográfico. Según él, el crecimiento numérico se encuentra entre la masificación o la transformación, dado que “el crecimiento es: explosivo y dinámico en ciudades y sectores populares; desarticulado, anárquico y conflictivo entre sí con la iglesia católica; potencialmente movilizador en lo político, pasivo en lo social y atomizador en lo religioso” (MORENO, 2004, pág. 444). También afirma que en el campo político, el impacto protestante se encuentra entre el refuerzo o la renovación; en el campo social entre el asistencialismo o desarrollo comunitario y el problema de la paz, entre la apatía y el compromiso.

Discusión

La elaboración de trabajos sobre el protestantismo colombiano no ha sido prolífica y ésta se ha caracterizado por la limitada cobertura, la insuficiencia teórica y el sesgo ideológico de parte del catolicismo. No existen modelos teóricos, paradigmas interpretativos, tendencias y escuelas investigativas consolidadas en Colombia, por ello se hace difícil la construcción de un marco teórico cuando se hace referencia a este tópico. Sin embargo, se observa que la investigación de finales de siglo XX y comienzos del XXI tiende a ser creciente en la medida que el fenómeno se hace cada vez más extensivo.

Existe un marcado desconocimiento desde el punto de vista del *hecho religioso* por parte de los investigadores de lo religioso.

Quizás por falta de indagación o por carencia de fuentes al parecer nuestro protestantismo ha sido marginal, conformista políticamente de derecha con tendencia a mantener el *status quo* con relación a otros protestantismo latinoamericanos, es decir, que la corriente modernizante puede ser una transposición teórica que no posee una validación empírica en el caso colombiano y que las tesis acerca de las acciones modernizadoras del protestantismo en la sociedad colombiana aún están por ser corroboradas.



La relación Protestantismo-Violencia ha sido privilegiada en la producción historiográfica escrita tanto en inglés como en español. En la relación Protestantismo-Colonia existe una escasa producción no se han indagado a profundidad las constituciones, los registros matrimoniales, los juicios inquisitoriales vinculados a los protestantes, los libros proscritos donde existía una visión de mundo diferente a la española y los autos de fe. En la relación Protestantismo-Cultura se privilegia su labor a nivel nacional en el plano educativo. En la relación protestantismo –política, el *protestantismo histórico* desde una óptica individual ha efectuado un separación arbitraria entre lo social y lo político lo que ha disminuido su impacto en la sociedad colombiana mientras que el *protestantismo popular* irrumpe en la escena política más como una forma de ascenso social con la búsqueda de defender los intereses de la iglesia. En esencia, las posiciones carecen de una ética social que comprometa la unidad de lo espiritual y lo material en su cultura y en su sociedad.

Sería importante profundizar en una línea de investigación Protestantismo colombiano y su relación con la influencia norteamericana, con el objeto de corroborar o no la Teoría de la Conspiración.

En la relación Protestantismo-Economía se evidencia un completo vacío historiográfico y el tema se ha tocado de manera tangencial. Existe un énfasis en la labor de la Iglesia Presbiteriana sin que exista una historia de la misma. Juana Bucana y Pablo Moreno observan políticamente a la iglesia evangélica como activa y proselitista y con un gran potencial. Mientras que en el ámbito social, Bucana observa que la labor de la iglesia es activa y potenciadora. Pablo Moreno nota un apaciguamiento y pasividad dudando que el crecimiento del protestantismo popular tenga un fuerte alcance social. Añade que: “numéricamente, es una de las minorías religiosas, pero lo que importa saber ahora es si esa minoría creciente impacta a la sociedad o no” (MORENO, 2004, pág. 444)

A nivel general, los historiadores y sociólogos concuerdan *grosso modo* en la importancia de fijar numéricamente o con un nivel de certeza mesurable, las proporciones del objeto de estudio a través de unas estadísticas fiables y en la necesidad de consolidar el estado del arte con el propósito de asentar y aplicar las hipótesis ya planteadas

en Colombia. Todo ello contribuiría a la estructuración de paradigmas interpretativos que fortalezcan la historiografía de este tema.

A nivel temático, la historiografía protestante latinoamericana, se ha enfocado en el problema de la modernidad, la tolerancia religiosa, la esclavitud y la libertad de cultos y de conciencia.

A nivel general, las temáticas de mayor interés y privilegio, son, presbiterianismo, educación y persecución, Iglesia-Estado, irrupción del protestantismo, protestantismo y Política.

Quedan abiertas algunas preguntas para resolver en futuros trabajos: ¿Cómo se está efectuando el proceso de secularización en la sociedad colombiana en la actualidad? ¿Será el protestantismo de corte pentecostal-carismático la nueva fuerza con hegemonía religiosa en Colombia? ¿Hay revolucionarios protestantes en Colombia relacionados con un proyecto modernizador, como se demostró por Bastián en la revolución mexicana? ¿Hay un impacto sociopolítico del carismatismo y el pentecostalismo actualmente? ¿Cuál sería la relación entre economía y protestantismo?

Trabajos citados

- BASTIAN, J. P. (1990). *Protestantes, Liberales y Francmasones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIÁN, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIÁN, J. P. (1997). *La Mutación Religiosa de América Latina*. México: Fondo de cultura económica.
- BELTRÁN, W. (2004). El evangelicalismo y el movimiento pentecostal en Colombia en el siglo XX. *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*, 451 - 480.
- BELTRAN, W. (2004). *Fragmentación y Recomposición del Campo Religioso en Bogotá, Un Acercamiento a la Descripción del Pluralismo Religioso en la Ciudad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia .



- BLOCH, M. (1976). El método comparativo en la historia. *Perspectivas de la historiografía contemporánea*, 30-32.
- BUCANA, J. (1994). *Iglesia evangélica en Colombia*. Bogotá: Buena semilla.
- DAMBORIENA, P. (1962). *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Oficina internacional de Investigaciones Sociales de Feres.
- DE ROUX, R. R. (1981). *Iglesia y Sociedad en Colombia: 9 de abril de 1948, funciones sociales y funcionamiento de la institución católica*. Tesis de grado. Bogotá.
- ESCOBAR, J. (1995). *Los Evangélicos: Una Realidad Desconocida. Últimos 30 años de la Iglesia Evangélica en Bogotá*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Facultad de Artes y Humanidades.
- HADDOX, B. E. (1965). *Sociedad y religión en Colombia*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo- Una.
- LALIVE D'EPINAY, C. (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago de Chile: Editorial del pacífico.
- MORENO, P. (1989). *Tesis de Licenciatura*. Cali: Departamento de Historia de la Universidad del Valle.
- MORENO, P. (1999). *Tesis de Maestría*. Bogotá: Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia.
- MORENO, P. (2004). Protestantismo histórico en Colombia. *Historia del cristianismo, corrientes y diversidad*, 421 - 449.
- ORDÓÑEZ, F. (1956). *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Medellín: La Aurora.
- PEREA, C. M. (1996). *Porque la sangre es espíritu*. Bogotá: Nuevo Siglo- Aguilar.
- RODRÍGUEZ, J. A. (2004). Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia. *Historia del cristianismo en Colombia*, 287-320.

SAMUDIO, A. (1979). *Los movimientos religiosos en Bogotá*. Bogotá: Departamento de Antropología Universidad de los Andes.

SINCLAIR, J. (1981). Hacia un protestantismo Colombiano y venezolano. *Historia General de la iglesia en América, Tomo VII, Colombia y Venezuela, CEHILA*, 590-593.





Institucionalidad y Evangelización en el Heraldo Bautista: Dos conceptos clave para la comprensión del problema de la prensa evangélica colombiana

EDWIN ALEXANDER VILLAMIL

Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública
Artículo corto recibido el 7 de octubre de 2013 y aprobado el 15 de octubre de 2013

Nota del Autor

Villamil es egresado de la Universidad Bautista con grado meritatorio por su investigación sobre prensa evangélica en la época de la violencia (2011), actualmente es catedrático de la misma en el área de idiomas e investigación; áreas en las cuales ha venido destacándose en la formación de semilleros de investigación multidisciplinar.

Desde 2009 el autor viene publicando avances investigativos sobre asuntos de ética protestante y coyuntura latinoamericana en diferentes revistas internacionales (*Revista Pasos*, Costa Rica; *Perfiles*, Cuba; *Incidencia Pública*, Argentina; *Ethik der TextKulturen*, Alemania).

Este Avance de Investigación corresponde a un proyecto en curso que viene desarrollando el autor con el auspicio de la Facultad de Estudios Políticos de la Universidad ICESI, en Cali, sobre Ética Evangélica y Formación de Ciudadanías en Colombia. Su correo electrónico es colombia@gemrip.com.ar



Resumen

En este reporte se pretende encuadrar la investigación sobre la prensa evangélica colombiana desde un enfoque de estudios historiográfico que responda a aquellos desafíos organizacionales que competen especialmente a instituciones evangélicas. Para lograrlo se intenta relatar cómo y bajo qué condiciones institucionales fueron producidos estos periódicos. Ello implica un reconocimiento de sus realizadores y realizadoras, de sus momentos de conflicto y de la agenda organizacional de la que hicieron parte. Al finalizar se dispone una mirada más general de lo que pudo significar este periódico para el país en el periodo estudiado (1943-1953).

Palabras claves: prensa evangélica, institucionalidad, historia del protestantismo colombiano

Abstract

This researching report intends to frame the investigation about evangelical magazines in Colombia from an alternative perspective; specifically from a historiographical study which responds to recently evangelical organizational challenges. To match the point, this article relates how and what kind of institutional conditions were produced this magazines. It implies to stand out the real people who make possible these publications, its conflicts and its organizational politics. To the end appear a general overlook about what could be the meaning of this magazines for the country on this period (1943-1953).

Key Words: evangelical magazines, institutionality, colombian protestant history



Institucionalidad y Evangelización

Introducción

En este breve escrito se propone realizar una valoración crítica a las formas en las que los bautistas aprendieron a integrar el funcionamiento institucional con el cumplimiento de uno de sus principios fundamentales: la evangelización. Estas dos categorías, institución y misión, en muchos casos se han visto como contradictoria o, en los casos más desafortunados, como conceptos antagónicos. Este prejuicio ha venido tomando fuerza con las actuales versiones vanguardistas de la comunicación escrita y audiovisual.

Es por esta razón por la que este trabajo procura participar en el debate sobre las dinámicas institucionales a las que da cuenta una determinada organización -en este caso una organización religiosa. Y ahora bien, cuanto mejor cuando esta perspectiva se hace desde la historia misma de la organización. Qué en últimas, comprende las actividades de la Iglesia Bautista durante la época de La Violencia en Colombia.

Si bien es cierto que esta es una época muy distante del presente, pues encierra los convulsivos sucesos que rodearon el Bogotazo y la conformación del Frente Nacional (1945-1958), pero es un periodo histórico en el que se puede ver cómo, a nivel público, el mismo Estado Colombiano se encuentra sufriendo reformas organizacionales a gran escala. En otras palabras, es una época en la que se puede incitar una reflexión sobre una de las etapas más importantes de los bautistas colombianos: la institucionalización y nacionalización de la Denominación Bautista Colombiana.

Sin duda que esta indagación puede ocupar más y mejores líneas de investigación, sin embargo en el presente documento tan sólo se esbozan sus posibles miradas y futuras líneas a profundizar. Dado que esta es apenas una parte de un escrito de tesis en el que se viene trabajando, es presentado más como un avance de investigación que otra cosa.



Método

Conceptos Clave

Prensa e Institución Evangélica. El uso del término de *Institución* está tomando un interesante auge dentro de las ciencias sociales, y así mismo dentro de los actuales estudios teológicos, sobre todo en lo relacionado a las interpretaciones del cristianismo primitivo¹. Sin embargo, en este documento usaremos este término como ese “*tipo de estructuras que más importan en la esfera social: ellas constituyen el tejido de la vida social*” (Tamez, 2009: 25). Esta definición propone, no sólo la ubicación que tiene la institución dentro de la vida en sociedad, sino también deja entrever detalles útiles para tener en cuenta al momento de considerar analíticamente cualquier organización². A continuación, entonces, se pondrán en consideración aquellas estructuras que actuaron como cooperantes en la formación de identidad como aquella institución evangélica que se proyectó desde la comunicación pública.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la prensa desarrolló un papel determinante en la comprensión y extensión del ideario evangélico. Desde el primer momento en el que comenzaron a escribir sus ideas y doctrinas emergió una nueva etapa para el protestantismo. Cada denominación dejó impreso, en papel periódico, muchas de sus intenciones, entre ellas, la moralidad, las doctrinas, los perfiles eclesiásticos, proyectos misionológicos, entre otros. Los evangélicos publicaron, de modo regular, breves periódicos en los cuales lo noticioso tenía que ver con la opinión, la disidencia religiosa y la posición teológica. En este estado de cosas, la atomización también se reflejó en la aparición de estos proyectos editoriales por las que se activaron distintas voces del protestantismo: El Heraldista Bautista (EHB) (1943-1976) de la Denominación Bautista Colombiana, El Evangelista Colombiano (EEC) (1918-1949) de la Iglesia Presbiteriana, *El*

-
1. Aquí vale la pena revisar el trabajo que escribe Elsa Tamez sobre la epístola a Timoteo (2009), en la cual realiza una muy rigurosa mirada a situaciones de orden institucional en las primeras iglesias paulinas, y a partir de allí hace toda una relectura social de la composición y relaciones de poder vigentes en el siglo segundo del cristianismo.
 2. *Organización e Institución*, aunque pudieran tener matices muy diferentes, en este documento se usarán como sinónimos.



Mensajero Evangélico (EME) (1912-1959) de la Unión Misionera Evangélica Colombiana y De Sima a Cima (DSAC) (1941-1958) de la iglesia Cruzada Cristiana Mundial. Aunque con muchas semejanzas, también con notables diferencias en su acento, este conjunto al que se denomina la prensa evangélica colombiana, difundió y defendió un orden simbólico en la recomposición del campo religioso en Colombia.

Radiodifusión y Evangelización. Cabe mencionar que la radiodifusión de las ideas protestantes hizo parte de este itinerario mediático de los evangélicos. Se tiene registro que las iglesias como la Unión Misionera y los Bautistas colocaban al aire programas evangelísticos en la radio local. En el caso de los bautistas, “*La Media Hora Bautista*” fue un programa radial que se emitió los domingos al medio día en la emisora barranquillera *La Voz de la Patria*, justo unas horas antes de la emisión de la *Hora Católica* por la misma radio. Hecho que se constituyó en razón de polémica entre ambos programas en varias ocasiones. En el caso de la Cruzada Cristiana, su programa fue “*La Hora Familiar*” emitida en la emisora bogotana Radio Cristal, en la cual, a partir de 1948 también entró “*La Media Hora Bautista*”; ambas al aire el mismo día: domingo. Y en el caso de la UMEC, su programa bandera “*La Hora Evangélica*” se emitió en la emisora Radio Sport en la ciudad de Cali. No se encontró registro de programa radial de la iglesia presbiteriana en Colombia. (EHB, DSAC, EME, EEC 1948-1959).

Ahora bien, de acuerdo a Moreno (2010: 101) es necesario notar que entre los vehículos más contundentes en la recreación y difusión del imaginario social, la prensa jugó un papel importante³. Debido a su carácter apologético y noticioso, este medio sirvió para establecer una plataforma comunicativa e integrativa que ayudó a consolidar las ideas evangélicas en medio de las restricciones del momento. En este sentido, esta prensa pudo, no solo representar la voz minoritaria de un grupo de disidentes religiosos, sino ofrecer una agenda para la

3. Pablo Moreno enumera tres formas por las cuales se difundieron las ideas protestantes en el periodo de establecimiento: (1) el envío de Colportores, (2) las conferencias locales y nacionales y (3) los contactos ocasionales con diferentes sociedades disidentes. Distinguiendo como la más importante la primera, en donde sitúa las publicaciones periódicas en la naciente prensa evangélica.



resistencia en el ámbito público; agenda que corresponderá a los intereses de un movimiento en busca de una identidad contextualizada que respondiera crítica y propositivamente a los cuestionamientos de una sociedad que se avocó a la violencia y buscó respuestas diferentes a las ofrecidas por la hegemonía. De allí, entonces, la pertinencia para un análisis de la prensa evangélica, especialmente de la que produjeron los bautistas.

Esta comunicación, en el caso de los periódicos, circuló en la mayoría de los casos de manera gratuita de tal forma que se garantizaba cierta propagación⁴ efectiva de las ideas protestantes y, con ellas, de la moral evangélica. En dichas publicación se priorizó la construcción de un ideario moral en sus dimensiones culturales, sociales y políticas. Hubo diferentes tonos, énfasis y conceptos sobre la moral cristiana. Cada periódico, evidentemente, obedecía a una dirección denominacional particular. Esto generó, en algunas ocasiones, distancias teológicas que hasta la fecha subsisten⁵, y otras que con el tiempo dejaron de generar diferencias⁶.

Resultados

Institucionalidad foránea y nacional

Inicios. El *Heraldo Bautista* inició sus publicaciones en la ciudad de Barranquilla en 1943, desde la Primera Iglesia Bautista de la misma ciudad. Fue iniciado bajo la supervisión del pastor Dr. Heinrich

-
4. En dos notas editoriales, una de febrero y otra de abril, se anuncia el aumento del tiraje del periódico a 14.000 ejemplares. Igualmente, se distribuyó desde Bogotá a otra ciudades dentro y fuera del país respectivamente: San Andrés, Costa Atlántica, Cali y Maracaibo, Caracas, Quito; al mismo tiempo que se continuó con la política de gratuidad en la distribución del periódico. (HB, febrero y abril, No. 80 y 83)
 5. Como lo fue el caso de la cooperación o fraternidad interdenominacional, asunto en el que hubo discrepancias durante esta época las cuales fueron evidenciadas en la prensa (EHB: 1949, marzo; DSAC: 1948; junio).
 6. Cabe mencionar en este caso la censura expresa hacia el cine durante la época de los cuarenta y cincuenta que en la prensa fue abundante, tanto evangélica como católica. Pero luego de la llegada de la televisión en el 59, se atenuó esta crítica en las publicaciones, al punto de no volver a escribir sobre ello. No obstante, por parte de los católicos, esta censura siguió vigente en su prensa hasta mediados de los 70's. (EME, EEB, EEC, DSAC, EBD: 1946-1953)

Schweinsberg⁷ con el fin de servir como un órgano formativo de la identidad bautista en Colombia. Para esta época, en Colombia, el protestantismo en general era visto con sospecha por la misma sociedad y por las autoridades oficiales⁸. Se tenían falsas nociones de lo que venían a realizar los misioneros de la Junta de Misiones Bautistas de EE.UU, las cuales ocasionaron un buen número de incidentes violentos⁹ e intolerantes a las personas que profesaban una fe protestante o evangélica (Ridenour, 1989, p.28). Esto generó muchas dudas, pero al mismo tiempo muy pocos espacios de expresión en los que se les permitiera a los evangélicos expresar su voz disidente.

Es en este contexto que surge la idea de un medio de expresión escrita que, a la vez que une al pueblo evangélico, también expone claramente sus intenciones. Aunque dicho sea de paso, EHB no fue el único medio de comunicación que usó la Convención, también contaron con un espacio radial en la emisora “La Voz de la Patria”, según aparece en los avisos publicitarios del mismo periódico¹⁰ todos los domingos en la mañana. El programa se titulaba La Media Hora Bautista, compuesta por himnos, sermones, testimonios. El objetivo de este fue netamente evangelístico. Participaron tanto hombres como mujeres¹¹. Esta primera emisión del *Heraldo Bautista* tuvo una dis-

7. Pastor bautista australiano, de descendencia alemana, con formación teológica en el *Biblical Seminary* en Sydney y en el *Southern Baptist Seminary* en los Estados Unidos. (Véase RIDENOUR, 1989 . Pág. 24.)
8. La mayoría de las emisiones de EHB durante 1947-1953 tienen el sello de Censura Oficial, la cual según se cuenta en el mismo *Heraldo* fue un mecanismo para garantizar que no se propagarían ideas que incitaran a la rebeldía o la sublevación contra el Estado. (EHB, *Leyes sobre la Libertad de Cultos*, Junio, 1947)
9. Sobre este particular existen varias referencias en EHB, Ridenour y en la Confederación Evangélica de Colombia. Durante la celebración de una semana de cultos en Sabanalarga, fueron atacados por un tumulto de fanáticos católicos «a piedra» (Nota Editorial, No. 12, Septiembre, 1943). En Cartagena un sacerdote animó a gente fanática a la interrupción de un culto bautista (EHB, marzo, 1944). Ridenour escribe “*in 1951 Central Baptist Church was attacked and damage for religious fanatics*” (Archivos de la FUB, 1969:14) y el caso más grave ocurrido en 1953: “*in Caldas, La Helvecia and Albania Church were burned at night*”. (48-58). Y por último, James Goff en el boletín 31 de CEDEC informa de “*47 iglesias quemadas en todo el territorio colombiano durante 1946-1948*”(GOFF, James. Boletín 31, julio 30, 1953).
10. En todas las emisiones del periódico se anuncia la media hora bautista.
11. Estas fueron las personas que participaron en las Emisiones Radiales de la Media Hora Bautista en Cali, Bogotá y Barranquilla durante el periodo estudiado: Jerónimo Ramírez, Samuel Barrios, Rafael Calixto Martínez, R. Borrás, Héctor Ruiz, Elena Mederith, Lorenza de Carrillo, Cándida de Castillo y Sara de Gutiérrez. (EHB, Foto de los participantes en el programa radial. febrero1951).



tribución mensual, aunque en ocasiones fue bimensual¹². El propósito de este periódico, según la misma junta editorial, fue:

Queremos que esta humilde hoja tenga un carácter algo distinto a los demás, queremos que sea un periódico con un énfasis denominacional tal, que sea para la defensa de la posición bautista tanto como un órgano que pueda cultivar el amor fraternal entre todos los grupos evangélicos. (HB; No.1, 1943)

Tensiones. Al mismo tiempo que la llegada de los bautistas a Colombia había ocasionado sospechas en los demás grupos religiosos establecidos y entre la misma opinión pública¹³, los mismos bautistas guardaban distancia de cualquier vinculación interinstitucional entre las mismas denominaciones cristianas¹⁴, por lo tanto, la misma editorial del periódico buscó aclarar el asunto al distinguir el propósito del periódico y la situación en la que ellos se ven inmersos. Dice la editorial del periódico:

Otros grupos evangélicos pueden tener la seguridad absoluta que los bautistas vienen con intenciones puramente cristianas. No tenemos, en ninguna manera, el menor deseo de estorbar la obra evangélica establecida. No haremos nada para atraer creyentes de otros grupos que predicán la salvación por gracia. Queremos pues que nuestros hermanos evangélicos de otros

-
12. Una de ellas fue durante en el mes de abril de 1948, cuando asesinan al líder liberal Jorge Eliecer Gaitán. Para esos días de revueltas y motines quemaron la Editorial Gráfica, en pleno centro de Bogotá y con ella las ediciones de varios periódicos evangélicos. (DSAC, año 7, No. 11 y 12, abril y mayo, 1948).
 13. En otro trabajo inédito de Loren Turnage, traducido por Wynekelly y adaptado por Crea Ridenour titulado *Un vistazo a los Bautistas: la historia de los bautistas en San Andrés y Providencia*, menciona que en el caso de la Isla la distinción entre católicos, adventistas y bautistas no resultó ser conflictiva, pues cuando azotaban los tornados, las diferencias doctrinales no impedían la cooperación fraterna; aunque sí señala Turnage que fruto de ello, hubo poca claridad en la opinión pública sobre lo que distinguía a un "bautista de un adventista", para muchos isleños eran lo mismo. (Comisión de Historia de la Misión Bautista Colombiana, Cali, 1988:77).
 14. Sin embargo debe notarse que aunque hubo diferentes desacuerdos en fraternizar con denominaciones protestantes por parte de los bautistas, EHB registra un dato poco conocido y fue la cooperación de la Denominación Bautista en la conformación de *La Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de Colombia* en La Helvecia, Caldas, donde todas acordaron unirse bajo diferentes compromisos, pero el más destacado por EHB fue "el ejercicio del gobierno congregacional y democrático en las iglesias" (EHB, abril, 1945, no. 32).

grupos entiendan que el deseo nuestro de **no entrar en afiliación orgánica** con ellos no se debe a que creamos que somos mejores cristianos; sino porque tendríamos que negar convicciones profundas que ellos siendo evangélicos, no podrían exigirnos (HB; No1. 1943. Negrillas de EHB).

Se tiene noticia por las primeras publicaciones de EHB y por la misma prensa católica¹⁵, que se contrajeron algunas disputas editoriales y radiales en las que se atacaba el periódico como una prensa imperialista que buscaba sacar el capital financiero del país enmascarándose por medio de la religión (HB; No.1, 1948, p. 1). Esto, sumado al gran auge que tomaban las iglesias bautistas -más de 1600¹⁶ personas bautizadas solamente en las iglesias de la costa atlántica- para 1949 significaba que cada publicación o emisión radial generaba controversias de todo tipo (Ridenour, 1989, p.43).

Características institucionales.

Este periódico religioso no fue emitido de manera despreocupada o casual. Al contrario contó con la aprobación oficial del Ministerio de Correos y Telégrafos de Colombia con la licencia 1210, que les duraría cuatro años, hasta enero de 1947. Permiso que le permitía, gracias a las nuevas leyes sobre libertad religiosa que se decretaron bajo el periodo de gobierno liberal en 1936, publicar sus ideas, opiniones y diferencias, con el único impedimento de criticar o cuestionar la

-
15. En El Servicio Nacional de Noticias Católicas Eduardo Ospina, el vicepresidente del Secretariado para la Defensa de la Fe, escribe "Existen periódicos de dudosa calidad informativa e informes amañados, sostenidos con dinero protestante, que exageran y desvirtúan la realidad para hacerse ver cómo víctimas de una supuesta persecución por parte de la Iglesia." Y seguidamente cita los informes de James Goff para argumentar que esos hechos, si son ciertos, obedecen al fenómeno de La Violencia en sí, lo cual escapa de la responsabilidad de la Iglesia, pues, según él, luego del Bogotazo los malhechores y bandidos están sueltos por las calles. Finalmente cierra diciendo que los mismos evangélicos procuran atraer sobre sí la violencia debido a la presión irrespetuosa que ejercen sobre la población con sus cultos y actividades evangelísticas. (SNNC, septiembre, 1953)
 16. Estas cifras también se ven reforzadas en los registros de la Asamblea Nacional Bautista y sus informes del año 49 y 50. Archivo de la Fundación Universitaria Bautista, Cali, como también en las notas del EHB sobre sus estadísticas en (EEB: febrero, 1950). De otro lado, según las estadísticas que manejó el CEDEC corrobora que los bautistas rodearon esta cifra hasta finales de 1949.



autoridad oficial del gobierno de Colombia (EHB, septiembre, 1943, No.3). Este periódico contó con su primer editor o redactor oficial hasta su octava aparición, en enero de 1944, con el señor Sebastián Barrios¹⁷ quien fuera el editor del periódico hasta diciembre de 1946 por sus amplias capacidades en la traducción del idioma inglés al español. De hecho, fue él quien facilitó la traducción y aparición del libro de W.B. Boggs *¿Quiénes son los bautistas?* en la última página del periódico.

Énfasis editoriales. La dirección del periódico determinó siempre el tono del periódico. El Dr. Schweinsberg, por ejemplo, director de *Heraldo* desde su inicio hasta diciembre 1946, por más de tres años seguidos, tiempo en el cual caracterizó el periódico por sus continuas reflexiones morales sobre el baile, el cine, el alcohol y el tabaco. También fue notoria la interacción que le dio al EHB con otra prensa¹⁸ y otras instituciones¹⁹. Durante todo su periodo como director se pueden encontrar esas referencias de manera muy continua. Inmediatamente después del Dr. Schweinsberg, el Dr. Gerald Riddel dirigió el *Heraldo* con la colaboración del Dr. Rafael Urdaneta hasta 1948, periodo en el cual se mantuvo el tono moralizante de la prensa. Pero fue hasta que el intelectual Dr. Ulmann Moss, quien dirigiera el *Heraldo* por dos años seguidos, hasta agosto de 1950, que el tono moralizante en las publicaciones dio lugar a un periódico más apologético y formativo en asuntos teológicos y bíblicos.

Formato. Las primeras cuatro publicaciones del *Heraldo* tenían tan solo cuatro páginas; una de portada, dos de artículos y noticias, y una última reservada a la explicación apologética de los distintivos

-
17. Pastor presbiteriano antes de entrar al ministerio pastoral en la Convención Bautista Colombiana. Enseñaba castellano a los primeros misioneros. (Véase a Ridenour, 1989, pág. 29). Dicho sea de paso Sebastián Barrios aparece en EHB en un aviso en el que se informa su exclusión de la Denominación “por razones que faltan a la moral cristiana”, y nombran en su remplazo como redactor y escritor a Rafael Urdaneta, un venezolano que para ese momento llega al país con sus hijos luego de reciente muerte de su esposa. (No. 51, septiembre, 1949).
 18. Entre las prensas que fueron referenciadas por EHB están: *El Tiempo*, *El espectador*, *El Universal* y *El Liberal*.
 19. Un ejemplo insigne fue la carta que recibió EHB del Instituto Científico de Lebu en Santiago de Chile, quienes recibieron algún ejemplar del periódico, y eso les motivó a inaugurar una “Sala de Lecturas Protestantes” por lo que les solicitó una suscripción para que pudieran archivar cada número del *Heraldo*. (EHB, febrero, 1946).

bautistas -bautismo, libertad religiosa, historia de los bautistas-, pero luego de los primeros cuatro números del periódico, este comenzó a salir con un total de ocho páginas en las que se añadieron curiosidades, ayudas homiléticas, cartas de lectores y algunas informaciones sobre los bautistas en todo el mundo²⁰. En 1966 el pastor Sebastián Barrios es registrado como el director del periódico. En esta ocasión el periódico incluye estadísticas, registros económicos e información concerniente a la Convención Colombiana. El lugar de publicación es de nuevo la ciudad Barranquilla. Ahora cuenta con 16 páginas de contenido muy diverso y llamativo; incluso a veces hasta 23 páginas. Este mismo formato continuaría hasta 1970, último registro encontrado en el archivo histórico de la Universidad Bautista. En él, sigue figurando el mismo Barrios como redactor y director del Herald.

La suerte de la colección completa de ediciones del Herald no acompañó a los archivos de la Convención Bautista Colombiana. Frecuentemente hubo anuncios en las páginas del periódico en la que se solicitaba que las personas que coleccionaran los periódicos los pudieran enviar a la sede en Cali, para conservar su archivo histórico. Lo cierto es que hasta la fecha el único archivo lo posee la Universidad Bautista en Cali, y carece de las publicaciones de los años: 1953-1954, 1956-1966. Casi 10 años de los cuales no se tiene registro histórico hasta el momento.

Proceso de «nacionalización». En 1945, octubre exactamente, el Herald pasó de ser un boletín informativo de la Primera Iglesia Bautista de Barranquilla a ser “*el Órgano de las Iglesias Bautistas de Colombia y Venezuela*”. Esta presentación fue consolidándose a través de los años hasta que en agosto de 1949, nueve años después, se consolidaron las convenciones bautistas de Venezuela y Colombia en lo que denominaron “*El Herald Bautista: Órgano Oficial de la Convención Bautista Colombo-venezolana*”. Según Ridenour, esta

20. Debe destacarse que, por lo menos durante la época estudiada, solo EHB hace hincapié en la mayoría de sus publicaciones elaborando reflexiones de corte teológico sobre el problema de la libertad de conciencia y de cultos. Es cierto que EME hace publicaciones periódicas sobre el tema, pero en su mayoría son copiadros de otra prensa evangélica o son mini-reportajes sobre acontecimientos concretos. En DSAC este asunto a penas se toca en 1948 a raíz del Bogotazo. Sin embargo en todos los casos, esta prensa fue un apoyo, no solo en la evangelización, sino también en el discipulado cristiano.



vinculación entre los dos países fue ocasionada por los episodios de violencia que vivía el país luego del Bogotazo²¹ en 1948 (p. 39). La unión entre las convenciones de Colombia y Venezuela duraría hasta diciembre de 1951, luego, en febrero de 1952 la Convención Colombiana sesionó en la ciudad de Bogotá con el fin de comenzar el proceso de organización de la Convención Bautista Colombiana.

Vale la pena destacar que los traslados de la sede de publicaciones estuvieron ligados también con el cambio de temas y de información del periódico. Si bien el *Heraldo* nació en Barranquilla bajo la tutoría de la PIB de la misma ciudad, fue entonces hasta 1948 al cambiar su sede a la ciudad de Cali que el periódico tomó un giro más interesante en sus publicaciones; del mismo modo, durante la publicación del *Heraldo* Bautista en Cali el redactor del periódico también cambió. El Dr. Juan N. Thomas²² acompañó al Dr. Moss hasta que en el mes de Abril de 1950, tiempo en el que ocurrieron algunos desacuerdos entre las convenciones colombiana y norteamericana por algunas publicaciones muy patrióticas que alteraban los ánimos fraternos entre ambas instituciones.

Dos años después del traslado del periódico a la ciudad de Cali, en el año 1950, el *Heraldo* cambia su sede, esta vez a la capital del país bajo la dirección otra vez del Dr. Gerald Ridder y la compañía del Dr. Rafael Urdaneta. Tiempo en el que se publicaron numerosas noticias en cuanto al progreso de las iglesias fundadas en Colombia y Venezuela.

21. En un trabajo inédito de Ridenour que tituló *History of Baptists in Colombia: From a point of view of Church Growth*, escribe: *"When in 1946 Mariano Ospina became president, the national climate began to change. After the assassination of Gaitán in 1948, civil liberties were suspended, and entrances of evangelical missionaries were curtailed. The Ulmann Mosses at the time with Fairclough, were denied re.entry and transferred to Venezuela. For ten years no new preacher or missioner were allowed residence for Colombia. Radio-programs were suspended, public meetings were prohibited outside of regular assembly hall; all type of religious propaganda were forbidden"*. (Archivos de la FUB, 1969: p. 14)

22. Juan N Thomas fue un misionero bautista americano quien desarrolló sus esfuerzos misioneros al margen de la Junta de Misiones de los Estados Unidos. Fue luego del establecimiento de varias misiones en el suroccidente colombiano que este misionero se vinculó a la Convención Bautista Colombiana. Al parecer, según lo cuenta Ridenour, la dirección de Thomas en el *Heraldo* ocasionó malos entendidos entre las Convenciones de Colombia y Estados Unidos por la aparición de varios apartados con un tono muy nacionalista. (Véase a Rideneur, 1989. pág. 48).

Cabe señalar que en 1951, luego de la conformación oficial de la Convención Bautista Colombiana, en Sabanalarga, Antioquia, la mesa directiva del Heraldo era elegida junto a toda la plataforma directiva de la Convención, es entonces cuando el Dr. Arthur Dailey, con la compañía del pastor Jerónimo Ramírez dirigen el periódico hasta 1952 (Ridenour, 1989: 52). Durante este tiempo se publican artículos del periódico del Evangelista Colombiano como símbolo de fraternidad entre ambos periódicos. No obstante a las dificultades que presentaba el Heraldo Bautista para congraciarse con las demás denominaciones. Este hecho sin duda alguna informa de un cambio en el tono por el que se llegaron a relacionar ambas instituciones en el pasado²³.

En enero de 1953, el Heraldo Bautista, con su sede en la ciudad de Cali, cambió su formato de presentación, tamaño, tipo de letra y, por supuesto, su contenido. El título volvió a ser el de “Órgano de la Convención Bautista Colombiana”. Esta vez el director del periódico fue Hugo Ruiz, con la ayuda de Manuel Calderón, Víctor Martínez Corcho y Jerónimo Ramírez. Para esta edición, el periódico llevaba en su presentación el costo de cada ejemplar, en esta ocasión fue de 10 centavos de peso. Este cambio obedecería con las intenciones de formar una Denominación Nacional más independiente y autosostenida. Según lo cuenta Ridenour, este cambio se debió a un “revés” que sufrió la Convención en sus relaciones con la Convención Norteamericana, ella comenta:

Reveses.

Considerando las necesidades financieras de la nueva, pero débil Convención Colombiana, La Misión solicito a la Junta la cantidad de 5.000 dólares, en aquella época una suma considerable, con el fin de fortalecer su presupuesto. Se rebajaría esta contribución en un 10 % cada año hasta que las iglesias estuvieran en condiciones de proveer su presupuesto

23. Véase la carta que dirige el Director del Evangelista Colombiano al Dr. Schweinsberg en la que le manifestó su descontento por la forma en la que se exponía la historia de los bautistas como “mártires incluso de los presbiterianos”; argumento que fue recibido como una descortesía a la cordial fraternidad que debía existir entre ambos periódicos. El Heraldo Bautista, carta abierta al Heraldo Bautista. Año 3, núm. 29, octubre de 1945. pág. 7.



totalmente. Pensaron concretamente en el “Heraldo Bautista” siendo, que la revista ahora publicada por la Convención había servido desde el principio para unificar a las iglesias y para evangelizar. La junta negó esta solicitud considerando que la Convención debía funcionar con sus propios fondos nacionales (Rideneur, 1989: 59).

Para el año de 1964 había por lo menos 9.000 personas de 16 iglesias en todo el país –y fuera también- que leían el Heraldo²⁴. Según lo dice Rideneur, el Heraldo se constituyó en un texto de consulta e información para los pastores y líderes de las misiones e iglesias en todo el país. (Rideneur, 1989: 59)

Discusión

EHB fue una prensa representativa del movimiento evangélico en Colombia debido a su difusión en las nacientes iglesias en diferentes partes del país. El tono identitario en sus discursos morales marcó un panorama diferente en la experiencia religiosa evangélica, sobre todo en lo referente a la forma de representarse a sí mismos. Aunque no hubo modificaciones en un ámbito estructural en la sociedad, se percibe un significativo nivel de correspondencia con las bases evangélicas, que se refleja en el progresivo incremento de feligreses, instituciones educativas y comunicativas en este periodo.

EHB se presentó como un vehículo de comunicación religiosa, cultural y social. Al devenir de un actor relevante en la historia cristiana, los bautistas, EHB se presentó como mediador en el repertorio de identidades evangélicas. Como son distintas las representaciones colectivas de su propia historia, a veces parece competir por generalizar esas realidades históricas.

Los procesos de construcción simbólica fueron fundamentales para la identidad e integridad de la comunidad bautista, y para la diferencia y conflictividad con los demás grupos evangélicos. Los símbolos construidos, los significados atribuidos y las señas de identidad

24. James Goff corrobora estas cifras en su informe titulado Censo de la Obra Evangélica en Colombia desde 1948-1966. (CEDEC, 1966, p. 8).



de los bautistas como comunidad sintetizaron formas precedentes de agrupación de comunidades evangélicas que la antecedieron. Es decir, lo dicho en el *Heraldo* también refleja un proceso de construcción, confrontación y negociación entre los evangélicos que venía dándose desde la década de los años 30's.

EHB delineó el prototipo de evangélico de ideas liberales, en el cual la relación orgánica entre Iglesia-Estado se reconoce a través del principio de libertad de conciencia y de culto, y también por una obediencia a las normas, siempre y cuando éstas regulen la convivencia en el marco de la propiedad privada. También se afirmó así mismo como periódico laico, lo cual implicó, este periodo, tomar bando en el conflicto político colombiano; muy a pesar de la Censura Oficial, que funcionó como una “aduana de ideas” (Bourdieu, 1984: 169). Se puede decir que las publicaciones de este periódico reflejan el vigor y efectivización de la resistencia simbólica de los evangélicos en estos años.

A diferencia del periodo que le precede, los logros en la conquista de espacios comunicativos como la prensa y la radio marcaron una nueva etapa para el análisis en el protestantismo. El acceso a los recursos simbólicos en el discurso religioso (Discipulado, conversión, comunidad), manejados ampliamente por la Iglesia católica, son ahora re-organizados y re-valorizados en dependencia de los recursos que disponían los evangélicos en la vida social. Los acentos en la difusión de la identidad bautista estuvieron relacionados con la crisis de La Violencia al promover un ideario anti-católico caracterizado por la oposición a la jerarquización de la fe y monopolización de la vida religiosa. Esta resistencia hacia el catolicismo no fue caprichosa, sino estratégicamente desarrollada para ganar espacios de construcción identitario y control en el campo religioso colombiano.

EHB se planteó configurar una agenda de discusión social. Al seleccionar cuidadosamente los temas, silenciando y evitando otros, y delinear el ámbito moral como espacio de recreación identitaria, ello consolidó una imagen cada vez más aceptable de los evangélicos ante la sociedad. El proyecto editorial de EHB potenció discusiones públicas a partir de las categorizaciones morales que introdujo, lo cual permitió que sus lectores imaginaran alternativamente la realidad para



luego plantear los problemas sociales. Es decir, no por el hecho que hayan sido discursos morales, ello implicó un desconocimiento de las problemáticas sociales. Todo lo contrario, se evidenció en el análisis un interés por parte de esta prensa en pensarse los problemas del país de acuerdo a un itinerario teológico alterno al católico.

Finalmente, EHB desarrolló diversos modos de producción discursiva que se convirtieron en una suerte de “gérmenes” para un cambio social que se reflejará más adelante en una mutación profunda del fenómeno religioso en el país. Aunque fuera lento, la prensa insertó en la opinión evangélica contenidos morales que terminaron por devaluar poco a poco la hegemonía discursiva que gozó la Iglesia Católica. Lo cual permite concluir que EHB se constituyó en un agente movilizador de la reflexividad social dentro del protestantismo colombiano.

Referencias

- Ridenour, C. *Un pueblo con futuro: una historia de los bautistas en Colombia*. Convención Bautista Colombiana. Cali. 1989. 131 p.
- Moreno, P. 2010. *Por momentos hacia atrás...Por momentos hacia adelante: una historia del protestantismo en Colombia (1825-1945)*. Cali: Editorial Bonaventuriana, 2010. 240 p.
- Moreno, P. *Excomuni3n y protestantismo: el caso del Valle del Cauca (1930-1940)*. No. 25. 2005, Historia y Espacio (agosto-diciembre), Cali, p. 97-122.
- Moreno, P. *La subjetividad de los sujetos. Desafío a la teología en América Latina*. Revista Theological Xaveriana, Bogotá. No. 163 pp. 471-484.
- Moreno, P. Ponencia sobre el protestantismo antes de la Constituyente. Coloquio religiones, creencias y religiosidad en Colombia, Ponencia: a3o: 2009; memorias: Antonio José Echeverry Pérez.

ANEXO

Referencias hemerográficas de la prensa evangélica del periodo estudiado

El Heraldito Bautista

Nombre del periódico: El Heraldito Bautista: Órgano oficial de la convención bautista colombo-venezolana. Escrito en una fuente de letra totalmente discontinua, parecida a la forma de un rayo, aunque del mismo tamaño,
Ciudad en la que se origina el periódico: Barranquilla.
Ciudades de distribución: Santa Fe de Bogotá y Caracas.
Fundador: H. Schweinsberg
Orientación teológica: Defensores de las libertades individuales, de conciencia y de culto. Promotores del gobierno Asambleísta o Congregacionista en las Iglesias. Colaboradores en los procesos de laicización del Estado Confesional. Convencidos de la necesaria separación entre Iglesia y Estado o Iglesia y Poder Político. Impulsadores de programas misioneros foráneos y locales. Opositores al comunismo, el congregacionismo, el ecumenismo y el catolicismo.
Empresa Editorial: Plataforma de Misiones Foráneas Bautistas en Colombia
Casa Editorial: Convención Bautista Colombiana
Zona de influencia: Iglesias bautistas de la Costa atlántica y de la zona centro y occidente del país y la región occidental de Venezuela.
Periodicidad: mensual.
Precio: gratuito.
Fecha de publicación: 1943 - 1970
Número de páginas por número: Ocho (8) hasta 1945, doce (12) hasta 1953, dieciséis (16) hasta 1954 y más de veinte desde 1955 hasta 1970.
Distribución de espacios: Encabezado. Nota Editorial. Artículo noticioso de primera plana. Foto o Imagen. Anuncio del programa radial. Artículo teológico/eclesiológico. Todo esto en la primera página, la información que no se agotaba allí, continuaba a lo largo de las páginas restantes. En las hojas medias se incluía: Testimonio personal de algún creyente. Amonestación moral sobre algún asunto. Avisos sobre actividades de la Convención o alguna Iglesia Bautista. Cita obligatoria de la Censura Oficial del Estado Colombiano. Paginado en la parte superior en números arábigos hasta 1955 donde se modifica paginación.



El Mensaje Evangélico

Nombre del periódico: El Mensaje Evangélico: Periódico Religioso de Propaganda Evangélica
Ciudad en la que se origina el periódico: Santiago de Cali
Ciudades: Municipios del Valle del Cauca y Cauca.
Fundador: Charles P. Chapman.
Empresa Editorial: Unión Misionera Evangélica de Colombia
Zona de influencia: Suroccidente y centro del país.
Periodicidad: Mensual.
Precio: gratuito
Fecha de publicación: 1918-1949
Número de páginas por número: de 8 a 10 pág.
Distribución de espacios: Portada, Editorial, Citas Bíblicas Devocionales para toda la semana y para los cultos. Artículos de otros periódicos anglosajones. Carta Editorial. Noticias de las iglesias y sus misioneros. Noticias Judiciales. Noticias internacionales.

El Evangelista Colombiano

Nombre del periódico: El Evangelista Colombiano
Ciudad en la que se origina el periódico: Bogotá
Ciudades de distribución: Centro, Suroccidente del país.
Fundador: Eduardo G. Seel.
Empresa Editorial: Iglesia Presbiteriana de Colombia –Cumberland.
Zona de influencia: Suroccidente colombiano y centro del país.
Periodicidad: Mensual.
Precio: gratuito
Número de páginas por número: de 8 a 10 pág.
Distribución de espacios: Portada, Editorial, Citas Bíblicas Devocionales para toda la semana y para los cultos. Artículos de otros periódicos anglosajones. Carta Editorial. Noticias de las iglesias y sus misioneros. Noticias internacionales.



Percepción de los Docentes y los Estudiantes Universitarios sobre el Uso del Lenguaje No Verbal en la Comunicación

MARTHA GRACIELA CANTILLO SANABRIA

Universidad de Alicante, España

Artículo de investigación científica recibido el 27 de septiembre de 2013 y aprobado el 1 de noviembre de 2013

Nota sobre la Autora

Martha Cantillo es Comunicadora Social, especializada en Gerencia Social por la Universidad Javeriana de Bogotá, master y doctoranda en Investigación Educativa en la Universidad de Alicante, España.

Cantillo ha sido titulada como especialista en Docencia para Adultos por el Rey Don Juan Carlos de Borbón, como también como Gestora Cultural.

Actualmente se desempeña como Docente Coolaborador Honorífico en la Universidad de Alicante. Este documento hizo parte de los resultados de su investigación de maestría en Investigación Educativa. Su correo electrónico es magcs1@alu.ua.es



Resumen

El lenguaje no verbal ha logrado inquietar a profesionales de diferentes disciplinas como la antropología, la psicología, la sociología y la lingüística entre otras. Igualmente a personas del común, que a veces no disfrutaban de una llamada telefónica, pues sienten que la comunicación es incompleta, al no poder ver a su interlocutor y leer sus sentimientos en los gestos del mismo. Nuestro trabajo es una investigación cualitativa, con la que se trata de identificar el uso de algunos elementos no verbales de la naturaleza de la comunicación docente, su estructura dinámica, su comportamiento y manifestaciones en el aula universitaria. La investigación se ha centrado en (20) docentes y veinte (20) estudiantes de la universidad de Alicante, de diferentes niveles, entornos, titulaciones, nivel de desarrollo y compromiso con la actuación educativa, los cuales dieron respuesta a una entrevista semiestructurada. Hemos utilizado el programa AQUAD – Análisis of Qualitative Data (Huber, 1988)- como herramienta de análisis para trabajar los datos obtenidos. Cumplido el proceso de recepción y análisis de datos, pudimos comprobar que el uso del lenguaje no verbal en la comunicación del docente universitario es una herramienta que se considera como altamente significativa en los procesos de comunicación en el aula. No obstante se perciben significativas diferencias entre la percepción del profesorado y del alumnado sobre su uso real y su pertinencia significativa.

Palabras claves: lenguaje no verbal, aula, comunicación docente, cátedra universitaria

Abstract

Non-verbal language has been an issue addressed from different sciences as antropology, psychology, sociology and linguistics. At the same time for common persons the communication seems to be incomplete, by example, when someone receive a phone call he or she can not see nor can they read the feelings and faces that comes out from the person on the other side. This research seeks to identify the use of some elements of the nonverbal language in teaching communication; its dynamic structure, its behavior and its manifestation



on the university's classroom. The investigation focuses on twenty (20) teachers and students from the University of Alicante. They were from several backgrounds, contexts, degrees and different levels of educational commitments, also they answered to a formulated and semistructured interview. On this paper we show the use of AQUAD –Analysis of Qualitative Data (Huber, 1988) to analyse the data obtained. After being processed the information, we found that the use of nonverbal language in teaching communication can be meaningful for each communicative process in the classroom. However, the differences between teachers and students about the real impact and significant relevance of nonverbal language are evidents.

Key Words: non-verbal language, classroom, teacher's communication, university teaching

Percepción de los Docentes y los Estudiantes Universitarios sobre el Uso del Lenguaje No Verbal en la Comunicación

La comunicación humana se fundamenta en la verbalidad. Pero la comunicación oral (principios de oratoria) tiene componentes no verbales que también se conocen como paraverbales, cuyos elementos son usados por los docentes en las aulas; el cómo se perciben estos instrumentos que determinan los procesos de comunicación efectivos, es de un interés altamente significativo en esta investigación.

Según el sociólogo norteamericano Raymond Birdwhistell (1952), sólo el 35% del mensaje humano pasa por la palabra, un 38% está vehiculado por la entonación y el resto por la actitud corporal. Por lo tanto para él, el hombre es un ser multisensorial que algunas veces verbaliza; a este pensamiento otra autora añade: “Las palabras pueden ser lo que el hombre emplea cuando le falla todo lo demás”. (Davis, F., 1989, p. 21).

Parafraseando a Dolores Soler, podríamos afirmar que por “comportamiento o lenguaje no verbal” pueden entenderse situaciones comunicativas tan variadas como la manera de vestirse, de cortarse o teñirse el pelo, de conducir, de comportarse en el metro o autobús, de



atravesar una calle, de pedir la palabra en una asamblea, de saludar y de permanecer en un ascensor entre otras.

Finalmente, aclaramos que en el presente estudio se tendrá en cuenta la percepción tanto de docentes como de estudiantes de la universidad de Alicante sobre el comportamiento o lenguaje no verbal del docente en el aula. Por esta razón consideramos necesario aclarar que:

La percepción es el acto psicológico que nos permite reconocer la sensación recibida, que a su vez es la causa de nuestro bienestar o malestar. La percepción es un mecanismo mediante el cual nuestro organismo recibe la información procedente del interior y del exterior. Una parte esencial del comportamiento humano está determinada por la percepción, que se convierte así en la base más importante de las relaciones interhumanas. (Urpí, M, 2004, p. 33).

Los objetivos de esta investigación son conocer la percepción de los docentes y estudiantes del uso del lenguaje no verbal en la comunicación del docente en el aula y analizar la valoración de algunos elementos del lenguaje no verbal en el desarrollo de la clase, como herramienta de comunicación de los docentes en los procesos de enseñanza – aprendizaje.

Con los resultados obtenidos realizaremos una aproximación valorativa sobre la influencia de esos elementos no verbales analizados en la eficacia comunicativa en el contexto educativo, ante la posible hipótesis de que cuando falla la eficacia de la comunicación, falla la eficacia formativa.

Metodología

El estudio lo hemos centrado en la Universidad de Alicante, que es una Universidad joven y dinámica cuyas características definen un marco de referencia de especial interés para el propósito de esta investigación. La variedad y riqueza de su oferta educativa, el contar con estudiantes que provienen de diferentes lugares tanto nacionales como internacionales y manejar una plantilla docente suficientemente



amplia, garantizan una opción de selección y justifican que se haya pensado en centrar en ella el proceso de investigación.

Muestra

El proceso de investigación tiene como participantes a veinte (20) docentes y veinte (20) estudiantes de la Universidad de Alicante, los cuales fueron previamente consultados, para conocer su voluntad y aprobación de participar en la investigación.

Criterios de selección de docentes: Con el fin de que el universo de trabajo resultase significativo desde el punto de vista del perfil profesional del profesorado encuestado, seleccionamos docentes expertos de experiencia consolidada; docentes con experiencia media y docentes noveles, para los tres casos, se consideró conveniente que trabajasen con grupos cuyo número de alumnos fuera siempre superior a 10.

Criterios de selección de los estudiantes: Seleccionamos estudiantes de licenciatura y estudiantes de máster, que pertenecen a grupos superiores a 10 estudiantes, unos en el proceso inicial, otros en el proceso medio y algunos en el proceso final de su formación.

Instrumentos

Los procedimientos, al igual que los instrumentos y estrategias que hemos utilizado vienen determinados por el método escogido, que básicamente, se centra alrededor de la entrevista semiestructurada. Elegimos este instrumento porque adopta la forma de un diálogo semiformalizado, en el que se busca la expresión directa, espontánea y no mediatizada de las ideas de los entrevistados.

A pesar de las bondades que ofrece la entrevista cara a cara, en este caso, dadas las circunstancias de tiempo, tanto de quien realiza la entrevista, como de los entrevistados en especial, decidimos utilizar la entrevista vía electrónica; por ello aunque es una entrevista semiestructurada, también es abierta para que las respuestas puedan ocupar la narración considerada pertinente por el entrevistado.



Las entrevistas obedecen a las cuestiones de investigación, con sus correspondientes preguntas y temáticas que queremos analizar. Se realizaron dos tipos de entrevistas (ver anexos al final), una para los docentes y otra para los estudiantes, en las que se plantean preguntas relacionadas con tres cuestiones generales, para cada uno de los grupos respectivamente:

CUESTION 1 (Docentes): ¿Qué percepción tienen los docentes sobre la utilización, de lenguaje no verbal referida a los aspectos proxémicos relacionados con la utilización del espacio en su comunicación en el aula?

CUESTION 2 (Docentes): ¿Qué percepción tienen los docentes, en su comunicación en el aula, sobre la utilización del lenguaje no verbal en relación con la kinésica del uso de la mirada?

CUESTION 3 (Docentes): ¿Qué percepción tienen los docentes, en su comunicación en el aula, sobre la utilización del lenguaje no verbal en relación con las kinésica del movimiento de las manos?

CUESTION 1 (Estudiantes): ¿Qué percepción tienen los estudiantes sobre la utilización del lenguaje no verbal del docente en relación al aspecto proxémico de la utilización del espacio?

CUESTION 2 (Estudiantes): ¿Qué percepción tienen los estudiantes, sobre la utilización del lenguaje no verbal del docente en relación al aspecto kinésico de la mirada?

CUESTION 3 (Estudiantes): ¿Qué percepción tienen los estudiantes, sobre la utilización del lenguaje no verbal del docente en relación al aspecto kinésico del movimiento de manos?

Cada una de estas cuestiones están presentes en las ocho (8) preguntas de cada entrevista, como se puede constatar en los anexos 1 y 2.

Procedimiento de análisis de la información

Para el estudio de contenidos de las entrevistas, hemos desarrollado el razonamiento cualitativo, utilizando el programa AQUAD – Análisis of Qualitative Data (Huber, 1988)- como herramienta de análisis. De las diferentes aplicaciones que nos ofrece este programa,



hemos seleccionado, en primer lugar, aquellas que nos han permitido agrupar todos los fragmentos pertenecientes a un mismo código para proceder posteriormente a hacer el recuento de frecuencias.

Este proceso implicó la categorización, la estructuración propiamente dicha, la contrastación y la teorización. La reflexión en la información nos llevó a encontrar las categorías o las expresiones que mejor describían las propiedades o atributos más adecuados de análisis y, también la estructura teórica que integra un todo coherente y lógico.

Revisamos más de una vez los datos recogidos, pues cada revisión del material escrito, nos permitió captar aspectos o realidades nuevas, detalles no vistos con anterioridad o no valorados suficientemente y que, quizá con otro enfoque, son determinantes y puedan cambiar o enriquecer el resultado de la investigación.

Comenzamos la estructuración siguiendo el proceso de integración de categorías o temas, con sus códigos. Igualmente, consideramos la elaboración de diseños gráficos, ya que nos permiten integrar y relacionar muchas cosas para captarlas en forma simultánea.

La contrastación que pretendemos es en relación a algunas teorizaciones ya existentes que nos proveyeron algunas líneas directrices para interpretar los datos recogidos, más concretamente, tratar de integrar en un todo coherente y lógico, los resultados de la investigación, mejorándolo con los aportes de los autores reseñados, en aras de una teorización que se convierta en el acercamiento a un avance significativo que enriquezca y profundice la comprensión del tema de estudio, confirmando que la ausencia de elementos no verbales, influye en la comunicación docente universitaria; por lo tanto es una temática que puede servir como referente en el desarrollo profesional docente universitario.

Obtuvimos finalmente 21 códigos de las respuestas de los docentes y 19 códigos de las respuestas de los estudiantes, todos ellos marcados en las temáticas de cada una de las cuestiones de investigación. Sobre cada uno de estos códigos se ha realizado el cálculo del porcentaje correspondiente. Posteriormente, junto con el número de sujetos que responden, nos ayuda a interpretar parte de los datos que



nos aportan las narrativas de los participantes ya que nuestro interés va en la dirección de la interpretación del contenido de las narrativas presentadas.

Exposición de Resultados Entrevistas – Docentes

La lectura de las narrativas de los docentes nos permitió extraer los códigos que responden a nuestra búsqueda; una búsqueda dirigida a estudiar la percepción de los docentes sobre el uso del lenguaje no verbal en la comunicación del docente universitario. Los códigos los hemos analizado por porcentajes de presencia y ausencia del mismo en la sumatoria de las entrevistas:

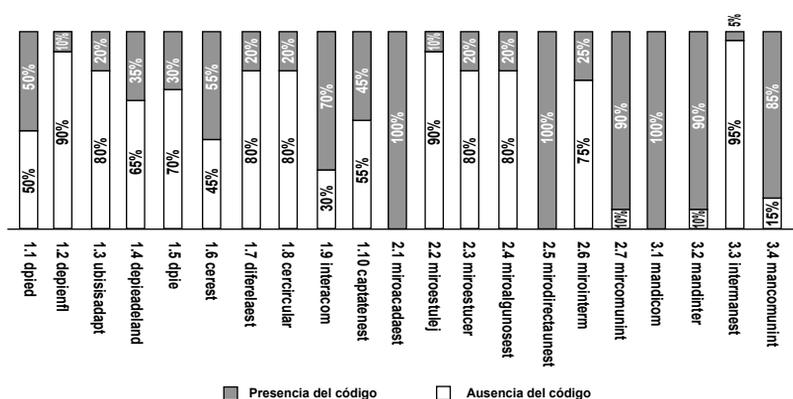


FIGURA 1. Códigos inferenciales – docentes

De los 21códigos obtenidos, nueve de ellos fueron los de máxima presencia, de éstos, cuatro con una representación de casi 100%. Vistos por temáticas tenemos que:

Temática 1. Referencia la ubicación del docente en aula en el tiempo de clase, del total de los 10 códigos encontrados en las respuestas de los docentes, sólo 3 superan el 50% de presencia en la totalidad de entrevistas son ellos:

De pie dinámico [dpied]: Con este código se recogen aquellos segmentos significativos de texto que referencian o dan cuenta de la ubi-

cación del docente (de pie y sentido de desplazamiento o movilidad en el aula): 50%.

Cercanía a los estudiantes [cerest]: Este código recoge los textos que presentan la incidencia que tiene la ubicación del docente en el aula en cuanto a que se siente más cerca de sus estudiantes y hay mayor interacción y comunicación con los mismos: 55%.

Interacción y comunicación [interacom]: El presente código referencia los textos que señalan la ubicación del docente en el aula como parte importante de la interacción del grupo y la comunicación del docente: 70%

De otra parte y aunque no supera el 50% de presencia, queremos mencionar el código: *Capta atención de los estudiantes* [captatenest], en el que se resaltan los textos que precisan que la ubicación del docente en el aula influye sobre la atención o concentración del estudiante en clase y su rendimiento: 45%.

Temática 2. La cual informa de la mirada del docente en aula en el tiempo de clase, del total de los 7 códigos encontrados en las respuestas de los docentes, 2 tienen una presencia del 100% y 1 el 90%, los restantes no superan el 25% de presencia en la totalidad de entrevistas. Los más significativos son:

Mirada medio de comunicación e interacción docente [mircomu-nint]: Con este código se referencian los textos que afirman que el docente considera la mirada en el desarrollo de la clase en el aula, como un potente medio de comunicación e interacción: 90%.

Miro a cada estudiante [miroacadaest]: En el este código se indican los textos que narran que durante el desarrollo de la clase el docente mira a cada estudiante logrando un alcance general: 100%

Miro directamente a un estudiante [mirodirectaunest]: Con este código se señalan los textos que dan cuenta que el docente escucha y responde al estudiante que presenta una pregunta u observación, mirándole directamente, mostrando comprensión e interés, también como una manera que el estudiante gane autoestima: 100%.



Temática 3. En esta temática se tiene en cuenta el movimiento de las manos del docente, durante el desarrollo de la clase en aula, de los 4 códigos hallados en las respuestas de los docentes, 3 de ellos tienen una relevancia fundamental en la totalidad de entrevistas son ellos:

Manos medio de comunicación e interacción docente [mancomunint]: En este código se recogen los textos que señalan que el docente utiliza el movimiento de sus manos para reforzar su comunicación verbal, para transmitir los contenidos de su asignatura y para interactuar acertadamente: 85%.

Manos dinámicas de expectación, interpretación y atención [mandinter]: A través de este código se resaltan los textos que afirman que el docente usa sus manos para atender las preguntas de los estudiantes, con movimientos de expectación o interpretación y atención: 90%.

Manos dinámicas para comunicar [mandicom]: En el presente código se destacan los textos que hacen alusión a que durante el desarrollo de la clase el docente usa el movimiento de sus manos para comunicar: 100%.

No consideramos menos relevantes los códigos restantes, toda vez que ellos indican con su mínima o media presencia, la experiencia de algunos docentes, sin embargo a efectos de dar respuesta a las tres cuestiones de nuestro estudio, se tendrán en cuenta los códigos cuya presencia supere el 50% en la totalidad de las respuestas.

Exposición de Resultados Entrevistas – Estudiantes

La lectura de las narrativas de los estudiantes nos permite extraer los códigos que responden a la segunda parte de nuestra búsqueda; una búsqueda dirigida a estudiar la percepción de los estudiantes sobre el uso del lenguaje no verbal en la comunicación del docente universitario. Los códigos los hemos analizado por porcentajes de presencia y ausencia del mismo en la sumatoria de las entrevistas:

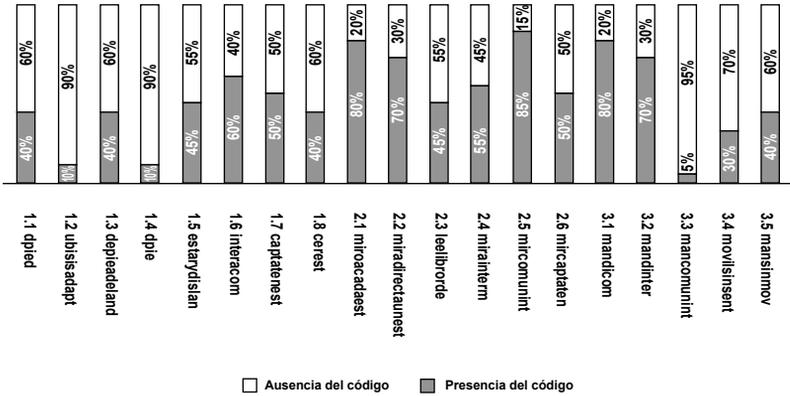


FIGURA 2. Códigos inferenciales –estudiantes

De los 19 códigos obtenidos, 9 de ellos fueron los de máxima presencia, con porcentajes superiores al 50%. Revisados por temáticas tenemos que:

Temática 1: Referencia la percepción que tienen los estudiantes de la ubicación del docente en aula en el tiempo de clase, del total de los 8 códigos encontrados en las respuestas de los estudiantes, 2 superan el 50% y 1 el 45% de presencia en la totalidad de entrevistas, y son:

Estático y distante [estatydistan]: Mediante este código se señalan los textos que dan cuenta de la ubicación estática y distante que asume el docente, según la apreciación de los estudiantes: 45%.

Capta atención de los estudiantes [captatenest]: Con este código se resaltan los textos que precisan que la ubicación del docente en el aula influye sobre la atención o concentración del estudiante en clase y su rendimiento: 50%.

Interacción y comunicación [interacom]: El presente código referencia los textos que señalan la ubicación del docente en el aula como parte importante de la interacción del grupo y la comunicación del docente: 60%.



Temática 2: Esta da cuenta de la percepción de los estudiantes respecto a la mirada del docente en aula en el tiempo de clase, del total de los 6 códigos encontrados en las respuestas de los estudiantes, 5 tienen una presencia que supera el 50% de presencia en la totalidad de entrevistas. Ellos son:

Mirada para controlar o captar la atención de los estudiantes [mircaptaten]: Este código concentra los textos que describen o afirman que el docente suele mirar en el desarrollo de su clase a los estudiantes para motivarles y captar su atención, logrando hacerles entender algo puntual: 50%.

Mira intermitentemente al estudiante [mirainterm]: El presente código referencia los textos que puntualizan que cuando el docente escucha al estudiante lo mira intermitentemente para pensar o reflexionar la pregunta y su posible respuesta; también aplica cuando el docente mira al estudiante que formula la pregunta y para responder mira al resto del grupo o la clase, igualmente en la exposición temática cuando el docente mira intermitentemente a los estudiantes en general: 55%.

Mira directamente a un estudiante [mirodirectaunest]: Con este código se señalan los textos que dan cuenta que el docente escucha y responde al estudiante que presenta una pregunta u observación, mirándole directamente, mostrando comprensión e interés, también como una manera que el estudiante gane autoestima: 70%.

Mira a cada estudiante [miracadaest]: En el presente código se indican los textos que narran que durante el desarrollo de la clase el docente mira a cada estudiante logrando un alcance general: 80%.

Mirada medio de comunicación e interacción docente [mircomu-nint]: Con este código se referencian los textos que afirman que el docente usa la mirada en el desarrollo de la clase en el aula, como un potente medio de comunicación e interacción y así lo consideran y perciben los estudiantes: 85%.

Temática 3: En esta temática se tiene en cuenta la percepción que tienen los estudiantes en cuanto al movimiento de las manos del docente, durante el desarrollo de la clase en aula, de los 5 códigos halla-

dos en las respuestas de los docentes, 3 de ellos superan el 50% en la totalidad de entrevistas son ellos:

Manos dinámicas de expectación, interpretación y atención [mandinter]: A través de este código se resaltan los textos que afirman que el docente usa sus manos para atender las preguntas de los estudiantes, con movimientos de expectación o interpretación y atención: 70%.

Manos dinámicas para comunicar [mandicom]: En el presente código se destacan los textos que hacen alusión a que durante el desarrollo de la clase el docente usa el movimiento de sus manos para comunicar, de acuerdo a las respuestas de los estudiantes: 80%.

Manos medio de comunicación e interacción docente [mancomunit]: En este código se recogen los textos que en la percepción de los estudiantes, señalan que el docente utiliza el movimiento de sus manos para reforzar su comunicación verbal, para transmitir los contenidos de su asignatura y para interactuar acertadamente: 95%

Al igual que en el caso de los docentes, no consideramos menos relevantes los códigos restantes, toda vez que ellos indican con su mínima o media presencia, la percepción de algunos estudiantes, sin embargo a efectos de dar respuesta a las tres cuestiones de nuestro estudio, se tendrán en cuenta los códigos cuya presencia supere el 50% en la totalidad de las respuestas.

Discusión

Tal y como lo planteamos en los objetivos de este estudio y luego de analizar los resultados, hemos conocido la percepción tanto de docentes como estudiantes, sobre el uso del lenguaje no verbal en la comunicación del docente universitario de Alicante, valorando algunos de los elementos más destacados del lenguaje no verbal en el desarrollo de la clase, con lo que alcanzamos hacer una aproximación a la influencia de éstos elementos, en los procesos de enseñanza/aprendizaje, que resumimos en las siguientes conclusiones:

La percepción que tienen los docentes sobre la utilización, de lenguaje no verbal (proxémica – espacio) en su comunicación en el aula,



coincide con la de los estudiantes, considerando que la ubicación del docente en el aula incide en su comunicación, por cuanto le lleva a una mejor interacción con los estudiantes y por ende a captar su atención, logrando mejor éxito en la transmisión de su mensaje verbal.

Cuando éste elemento no es usado de forma apropiada, causa un efecto negativo en los estudiantes, que perciben al docente distante y estático, lo que les lleva a ser presa de elementos distractores y a no alcanzar la atención y el rendimiento quizás esperado por el docente.

En cuanto a la percepción que tienen tanto los docentes, como los estudiantes sobre la utilización del lenguaje no verbal (kinésica–mirada) en el aula por parte del docente, se concluye que prácticamente por unanimidad se considera que el uso de la mirada, permite una mejor comunicación e interacción del docente con los estudiantes.

Sumado a lo ya expuesto los docentes y los estudiantes perciben la mirada como un elemento del lenguaje no verbal que se convierte en herramienta prioritaria en la comunicación docente universitaria, siempre y cuando se use de manera apropiada para captar la atención de los estudiantes y emitir mensajes de apoyo al discurso hablado. De lo contrario los estudiantes, lo pueden percibir como un elemento intimidatorio, que genera desconfianza en el docente y rechazo a la asignatura.

En respuesta a la última de las cuestiones de este estudio, la percepción que tienen los docentes y estudiantes, sobre la utilización del lenguaje no verbal (kinésica – movimiento de las manos del docente), en el desarrollo de la clase, se destaca la relevante coincidencia de los dos grupos, para concluir que el movimiento de las manos del docente los utiliza para reforzar su comunicación verbal, transmitir los contenidos de su asignatura y para interactuar acertadamente con sus estudiantes. Para éstos últimos, encontrar docentes que no usan sus manos para dar fuerza a su mensaje, o en el peor de los casos usa movimientos sin sentido, se convierte en una situación incómoda y monótona que le resta vida e importancia a la clase.

Finalmente, en esta investigación narrativa, con el proceso de recogida de información, se logró indagar la influencia del lenguaje no verbal en la comunicación del docente en el aula universitaria, la cual



según los resultados es significativa, y nos permite interpretar la situación actual, como un agente motivador a adecuar las estrategias de mejora, en futuros estudios, como parte del desarrollo profesional docente, conducente a una buena comunicación, y por ello a una educación o formación aun más acertada y destacada.

Referencias

- Albaladejo, M. Marta, (2007). *La comunicación más allá de las palabras, qué comunicamos cuando creemos que comunicamos*. Barcelona: Graó.
- Argyle, Michael, (1983). *Análisis de la interacción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Benítez, Pedro y Lavin, Audrey, (1992). *La comunicación no verbal y enseñanza del español a los extranjeros*. Madrid: Cable.
- Birdwhistell, Ray L (1970). *Kinesics and context: Essays on body motion communication*. University of Pennsylvania Press (Philadelphia). Series Title.
- Bussac, Paul. (1973). *La mesure des gestes*. París : Mouton.
- Crawford, Doris Scott. (1980). *Analyses of verbal and nonverbal behaviors of teachers teaching reading*. (Educat.D., The University of Tennessee). 192 páginas.
- Davis, Flora, (1989). *La comunicación no verbal*. Madrid : Alianza Editorial S.A. Existe una edición previa de 1976 y una posterior de 2007. Para este estudio se consultó sólo la edición 1989, por considerar que frente a las otras ediciones, únicamente tienen leves cambios de forma.
- Dege, Dolores A. (1980). *Verbal and nonverbal communication behaviors in multicultural groups: An exploratory analysis*. (Ph.D., University of Minnesota). 234 páginas.
- Eco, Umberto. (1986). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- Efron, David. (1941). *Study of Gesture, race and culture*. New York.
- Goldin-Meadow, Susan. (2004). *Gesture's Role in the Learning Pro-*



- cess. *Theory into Practice*. Columbus: Autumn. Tomo 43, No. 4; pág. 314.
- Hall, Edward. (1959). *The silent language*. Estados Unidos: Doubleday & Co.
- Hall, Edward. (1966). *The hidden dimensión*. Estados Unidos: Doubleday & Co.
- Jousse, Marcel. (1969). *L'Anthropologie du geste*. París : Resma.
- Knapp and Hall. (1978). *Nonverbal Communication. Nonverbal Communication. back to top. Nonverbal Communication in Human Interaction*. 7th Edition.
- Koshland-Crane, Peggy. (2008). *The effect of professional development of nonverbal communication behaviors of participants' recognition and understanding of these behaviors*. (Ed.D., University of San Francisco). 26 páginas.
- Malandro, Loretta y Barker, Larry Lee. (1983). *Nonverbal Communication*. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Mauss, Marcel. (1971). *Institución y culto: representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*. Madrid: Barral.
- Parejo, José. (1995). *Comunicación no verbal y educación*. Barcelona: Ediciones Paidós .Ibérica, S.A.
- Poyatos, Fernando, (1988). *La comunicación no verbal I, cultura, lenguaje y conversación*. Madrid: Ediciones Istmo, S.A.
- Poyatos, Fernando, (1994). *La comunicación no verbal I, cultura, lenguaje y conversación*. Madrid: Ediciones Istmo, S.A.
- Pittenger y Smith (1957). *A basis for some contributions of linguistics to psychiatry, Psychiatry*. New York: Ithaca.
- Pittenger and Smith. (1957), *Kinesics and context: Essays on body motion communication*. New York: Ithaca. Pág. 61-78.
- Ricci Bitti (1980) *Comportamiento no verbal y comunicación*. Barcelona. Editor: Gustavo Gil.

- Trager, George L. (1958). *Anthropological linguistics*. University of Buffalo.
- Urpí, Montse, (2004). *Aprender comunicación no verbal*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Vandivere, Allen Hale. (2008). *An investigation of the nonverbal communication behaviors and role perceptions of pre-service band teachers who participated in theatre seminars*. (Ph.D., University of North Texas). 288 páginas.
- Volli, Ugo. (2000). *Manuale di semiotica*. Roma: Laterza
- Wuensch, Karl L. Aziz, Shahnaz, Ozan, Erol. Kishore, Masao. Tabrizi, MHN. (2008) . Pedagogical Characteristics of Online and Face-to-Face Classes. *International Journal on Learning*. Norfolk: Tomo 7, N° 3. Pág. 523.



Anexos

ANEXO 1: Entrevista a Docentes

Estamos realizando una investigación sobre Percepción de los Docentes y los Estudiantes del Lenguaje no Verbal en la Eficacia de la Comunicación en la Actividad Docente Universitaria.

Tu colaboración nos resultaría valiosísima para poder llevarla a cabo; te proponemos contestar las cuestiones que siguen. Recuerda que la entrevista es anónima y por tanto no es necesario que hagas constar tu nombre. Te agradeceríamos mucho que rellenaras esta entrevista y nos la remitieses en formato Word para facilitarnos el procesamiento de la información. Las cuestiones que te proponemos contestar son las siguientes: (Puedes utilizar todo el espacio que necesites para tus respuestas).

GÉNERO:	Mujer:	Hombre:	
EDAD:	Menos de 20, de 41 a 50, de 71 a 80,	de 21 a 30, de 51 a 60, + de 80	de 31 a 40, de 61 a 70,

ETAPA DE EXPERIENCIA: Novel: Media: Experto:

PREGUNTAS:

1. ¿Podría describir, en relación a su ubicación en el espacio del aula y a su movilidad en él, cómo da usted sus clases?
2. ¿Piensa que esta ubicación y movilidad corporal en el espacio del aula influye en la comunicación con sus estudiantes? ¿Podría argumentar su respuesta?
3. ¿Podría describir, en relación a la utilización de su mirada, qué hace cuando desarrolla la clase en el aula? ¿Podría justificar los motivos por los que lo hace?
4. ¿Cuando un estudiante trata de comunicarse con usted en el aula mediante alguna pregunta o algún tipo de observación, cómo procede en relación a la mirada? ¿Por qué?

5. ¿En su comunicación docente, dentro del aula, utiliza la mirada?
¿Podría argumentar el sentido de su manejo?
6. ¿Podría describir, en relación a la utilización de sus manos, qué hace cuando desarrolla la clase en el aula? ¿Podría justificar los motivos por los que lo hace?
7. ¿Cuando un estudiante trata de comunicarse con usted en el aula mediante alguna pregunta o algún tipo de observación, cómo procede en relación al movimiento de las manos? ¿Por qué?
8. ¿En su comunicación docente, dentro del aula, utiliza las manos?
¿Podría argumentar el sentido de su uso?

ANEXO 2: Entrevista a Estudiantes

Estamos realizando una investigación sobre Percepción de los Docentes y los Estudiantes del Lenguaje no Verbal en la Eficacia de la Comunicación en la Actividad Docente Universitaria.

Tu colaboración nos resultaría valiosísima para poder llevarla a cabo; te proponemos contestar las cuestiones que siguen. Recuerda que la entrevista es anónima y por tanto no es necesario que hagas constar tu nombre. Te agradeceríamos mucho que rellenaras esta entrevista y nos la remitieses en formato Word para facilitarnos el procesamiento de la información. Las cuestiones que te proponemos contestar son las siguientes: (Puedes utilizar todo el espacio que necesites para tus respuestas).

GÉNERO:	Mujer:	Hombre:	
EDAD:	Menos de 20,	de 21 a 30,	de 31 a 40,
	de 41 a 50,	de 51 a 60,	de 61 a 70,
	de 71 a 80,	+ de 80	
CURSO ACTUAL:	Inicial:	Medio:	Final:
	Licenciatura:	Máster:	



PREGUNTAS:

1. ¿Podría describir, en relación a la ubicación en el espacio del aula y a su movilidad en él, cómo prefiere que el docente de sus clases?
2. ¿Cree que esta ubicación y movilidad corporal del docente, en el espacio del aula influye en la comunicación eficaz con sus estudiantes? ¿Podría justificar su respuesta?
3. Podría describir, en relación a la utilización de la mirada del docente en su desarrollo de la clase en el aula, ¿cómo prefiere que de sus clases? ¿Por qué?
4. Cuando el docente trata de comunicarse con usted en el aula mediante alguna pregunta o algún tipo de observación, ¿cómo prefiere, en relación a la mirada, que lo haga? ¿Por qué?
5. En su práctica, dentro del aula, ¿piensa que el docente utiliza la mirada para comunicarse con los estudiantes? ¿Podría justificar su respuesta?
6. Podría describir, en relación a la utilización del movimiento de las manos del docente en su desarrollo de la clase en el aula, ¿cómo prefiere que de sus clases? ¿Por qué?
7. Cuando el docente trata de comunicarse con usted en el aula mediante alguna pregunta o algún tipo de observación, ¿cómo prefiere, en relación al movimiento de las manos, que lo haga? ¿Por qué?
8. En su práctica dentro del aula, ¿piensa que el docente utiliza el movimiento de las manos para comunicarse con los estudiantes? ¿Podría justificar su respuesta?

Entrevista a Mathias Presweirk a propósito de la presentación de su último libro *Contrato Intercultural* en la Facultad de Teología de la Universidad Bautista

JUAN C. GAONA Y E. ALEXANDER V. MOREA

Octubre 17 de 2012, Santiago de Cali

Entrevista recibida el 2 de septiembre de 2013 y aprobada el 15 de octubre de 2013

La entrevista tuvo lugar en el Auditorio de Conferencias de la Universidad Bautista de Cali la misma tarde de la presentación de su libro en Colombia. Invitados de distintas organizaciones participaron en una sesión de preguntas que quedó filmada para un eventual análisis. Aunque las preguntas aquí relacionadas corresponden a las que prepararon dos profesores de la facultad, el Director del Departamento de Investigaciones Juan C. Gaona y el profesor E. Alexander V. Morea.

El diálogo se enmarca en el proceso de actualización pedagógica que adelanta el profesorado de la Facultad desde 2010, según el cual se ha tomado en cuenta los aportes que el Dr. Preiswerk ha formulado en su libro *Contrato Intercultural*, en el cual hace una lectura crítica y un mapeo muy preciso al estado actual de la educación teológica en Latinoamérica y el Caribe. Así también en la exposición de su libro como en las conversaciones informales que se sostuvieron, se pudo esclarecer mucho más los desafíos que como educadores teológicos tenemos a futuro. De allí que en esta entrevista se procure ampliar y problematizar los conceptos que de fondo están por discutir cuando de educación teológica se habla. Así como la pertinencia del llamado



pensamiento crítico latinoamericano, como la vigencia de la teología de la liberación misma vienen siendo objeto de discusión en todo el continente, y por otro lado también se discute abiertamente sobre las implicaciones y limitaciones del enfoque transcultural y del juego político que representa, son algunas de las inquietudes puestas en juego en esta entrevista con el fin de poner a tono las afirmaciones centrales del Dr. Presiwerk en su tesis: *o la educación teológica será intercultural o no será.*

JCG: *En su condición de ciudadano suizo como puede describir el encuentro que tuvo entre la propuesta teológica latinoamericana de los 60's y su formación europea? ¿Fue en un principio un encuentro crítico o hubo una suerte de "conversión" a la teología de la liberación?*

MP: Bien, Yo soy de una generación post-mayo de 1968, año de rebeldías estudiantiles en Europa, en París y en el resto del territorio europeo, según las cuales, al llegar a Suiza, al año siguiente, marcaron profundamente mi relación con los estudios, la teología, la academia, la iglesia, la política, en fin. Corrientes como *Cristianos por el Socialismo* fueron parte de ese estado de ánimo que estaba allí. Sin entrar en detalles, eso me permitió enfocar mis estudios de teología de manera muy particular, logrando en el transcurso de los mismos y luego de un arduo trabajo, establecer requerimientos y expresar exigencias y demandas que dejaban a los docentes completamente interpelados.

Dentro de esa dinámica tuve el privilegio, a partir de la relación entre fe y política, teología y ciencias sociales, en fin, de encontrar teólogos latinoamericanos en Europa. Seguidamente, para mi tesis de licenciatura en el año 1975, hice un trabajo en francés a partir de la traducción del libro de teología de la liberación de *Gustavo Gutiérrez*, como teólogo contextual. Eso me permitió descubrir, como "pequeño burgués suizo", que las opciones teológicas y políticas en América Latina iban en serio. Luego de dichas circunstancias expuestas, obtuve una beca para ir a estudiar un año en el ISEDET en Buenos Aires, donde encontré teólogos de la talla de Severino Croatto, José Míguez Bonino, entre otros.

En este mismo año, en Argentina, tuve un contacto directo con la teología Latinoamericana y no fue precisamente una *conversión*,



puesto que la había experimentado antes, pero si resultó ser una interpelación a una persona que viene a hacer “turismo teológico”, y además decía: “*Aquí la cosa no es para chiste, no es para escribir artículos ni libros, es para compartirla y vivirla*”. En fin, es a partir de esa llegada a Buenos Aires, que por casualidad o providencia me puse en contacto en el ISEDET y con los metodistas Bolivianos para que finalmente me invitaran a trabajar en sus colegios. Por lo demás, de ahí en adelante continúan mis estudios y mi capacitación, como tal.

EV: *¿Cómo se expresaría el currículo en perspectiva de contrato intercultural, y como se superó ese currículo clásico con una propuesta más intercultural, tomando en cuenta la experiencia del ISEAT (Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología), institución de la que haz hecho parte en los últimos años?*

MP: Bueno, ahí es necesario ser honesto, es decir, el ISEAT no ha superado el currículo clásico; hay intentos, hay ensayos, hay logros parciales, pero seguimos presos. En el estudio de caso del ISEAT, que aparece en mi último libro, me cuidó mucho de limitar dicho estudio. Si bien es cierto que a partir de la fundación del ISEAT, en la que estuve yo hasta el año 2005, fecha en la cual salí de responsabilidades administrativas y políticas, puedo decir que hubo todos los ingredientes para construir ese currículo, pero aún no lo hemos logrado.

Ahora, para poner un ejemplo, en el tema cristológico existe una iconografía local boliviana; está en las fiestas populares, en la cultura boliviana, en los carteles de las tiendas, en ferreterías, farmacias, almacenes, etc., hay referencias cristológicas a cada vuelta de la esquina. Es decir, referencias a Jesús como “el buen pastor” y otras más están en miles de tiendas. Y en las fiestas, la mescolanza litúrgica andina, en la cual se mezcla constantemente el castellano con el aymara o el quechua, el nombre de Jesús, de la virgen, que sé yo, aparecen constantemente relacionadas. Esto, entonces nos comunica que existe de hecho una cristología elaborada, implícita, transformada, deformada o como la quieran calificar. En otras palabras, antes de llegar a la Cristología de Sobrino, de Moltman, o de algunos evangélicos más tradicionales y conservadores o incluso, antes de acceder a esas cristologías formales universitarias elaboradas, ya está presente otra popular.



En este contexto, tengo la obligación de empezar por entender, desmenuzar, apreciar y/o criticar esas cristologías que existen en medio de la gente y de nuestras iglesias. Aunque nuestras iglesias evangélicas nieguen cualquiera de estos “resabio” cristológicos, en lo que ellos llaman «las costumbres o las idolatrías» permanecen los recursos fundamentales para una reelaboración intercultural del currículo.

Si bien, las iglesias tienen todo el derecho de calificar estas expresiones populares, no basta con satanizar o negar estas referencias cristológicas diciendo que eso está fuera de la sana doctrina o fuera de lo que dice la biblia. La negación no basta para extraer esa simbología que está profundamente interiorizada en cualquier creyente evangélico indígena. Entonces, otra vez, no puedo darte ejemplos gloriosos de lo que hicimos o de lo que yo hice para que la teología sistemática realmente se redimensione y reconfigure. La cristología vale para la pneumatología, ahí sí, la experiencia pentecostal es mucho más rica que la experiencia de las iglesias históricas, sin duda, ya que en muchas de sus formas y expresiones la iglesias pentecostales logran, conscientemente o no, recuperar muchas dimensiones y valores de las culturas andinas.

EV: *Pasando del ISEAT, en La Paz, me gustaría rescatar tu compromiso con el protestantismo en Cuba. Particularmente con la experiencia del Centro Memorial Martin LutherKing, en la Habana, ya que es una institución de renombre en América Latina por ser pionera en la formación de pastorales críticas desde la pedagogía de la liberación. Allí por ejemplo la experiencia intercultural se reduce, por así decirlo, a las relaciones del mestizaje afro y españolas, dejando de lado curiosamente la diversidad indígena. Esto para decir que lo popular no siempre implica un diálogo intercultural, pero cuando se busca el diálogo intercultural es necesario que exista educación popular. ¿Cómo entender mejor esta disyuntiva?*

MP: Ahora, el problema es que en la educación teológica, en términos generales, está ausente, tanto, la educación popular como la educación intercultural. Esto es grave. Ese monoculturalismo no es solamente monoculturalismo, es también elitismo socioeconómico. Estamos enseñando como si nuestros estudiantes fueran gente cuyas necesidades económicas, culturales, espirituales, fueran uniformes y

estuvieran en un rango de especie de clase media gringa, o no sé qué, hay un desfase absoluto. Y, hay otra vez soy obsesivo con este último tema del perfil del egresado. En nuestro dibujo del egresado, ¿dónde está el color de la piel? ¿dónde está el género? ¿dónde están las condiciones socioeconómicas? Es un pastor funcional para tal iglesia, es un líder, un misionero, es un educador cristiano o educadora, pero eso no basta para definir a una persona. Por ende, para definir el camino de interacción y de experiencia comunitaria de aprendizaje debemos preguntarnos si nuestros programas de formación responden a estos desafíos.

JCG: *A propósito de su paso por la Educación Popular, ¿Cuál ha sido su relación conceptual y metodológica con la obra de Pablo Freire, como lo ha inspirado, que conceptos ha asumido de esa obra pedagógica?*

MP: Te voy a contestar de forma anecdótica. Se me viene a la mente en este momento. Yo llego a la Argentina en el año 1975, después de haber tomado en Suiza tres semanas o dos meses -no me acuerdo- cursos de Castellano. Entendía algo y no hablaba casi nada cuando llegue. Llegue a la facultad de Teología donde la gente y los sureños hablaban tan rápido, cada cual con su acento, y yo estaba en angustia total. Entonces, decidí tomar cursos de castellano. No me interesaba entrar en un instituto de español para extranjeros. Fue así como me hicieron llegar donde una señora que ofrecía clases particulares de español a un precio totalmente económico. Resultó que era una señora muy ubicada por cierto, que me dice: “a ver, ¿qué te interesa, aquí en la argentina? ¿porque llega a Buenos Aires? ¿Que buscas?” Le conté y me dijo: “bueno, vamos a leer juntos la pedagogía del oprimido”.

Yo bien sé que mi español de hoy es absolutamente pésimo, de hecho, después del primer intento de traducción del libro fue horrible, peor; pero bueno, no importa. Hoy, sin jactarme, puedo decir, que he aprendido el idioma un poco con la lectura de Freire. Entonces, otra vez, y tiene que ver con la primera pregunta, es decir, no fue un acercamiento a Freire porque yo me fui a alfabetizar a las comunidades. Tampoco fue porque yo curse una carrera de pedagogía y que me enseñaran el pensamiento latinoamericano pedagógico, y pues no



se podía evitar hablar de Freire. Todo lo contrario, recorrí un camino más existencial para conocer a Freire: aprendí el idioma con él. Esto me marco profundamente. Podría desglosar en qué aspectos y cuánto provecho saqué y porqué prefiero esta metodología, pero no lo voy a hacer. Existen, si quieres, elementos del aporte teórico y práctico de Freire que, obviamente, me han sacudido enormemente, y tiene que ver con el ejemplo que te acabo de mencionar. Hay un texto muy lindo, muy corto, de Pablo Freire, que se llama *La importancia del acto de leer*, es un texto chiquitito, donde él muestra como uno va aprendiendo a leer la realidad, y detrás de todo esto está toda su visión de la alfabetización que no es el aprendizaje de sílabos, de palabras y de frases, sino a partir de palabras generadoras, aprender a leer el mundo. Entonces, allí hay elementos básicos que están en absoluta consonancia con la teología latinoamericana, y eso, es lo que está presente en mi libro sobre *Educación Popular*. Es decir, cómo se relacionan el pensamiento Freiriano con el pensamiento de los teólogos de la liberación. Constantemente, los unos citan a los otros. Freire, constantemente hace referencia a los teólogos. Utilizó constantemente categorías cristianas y los teólogos constantemente se refirieron a Freire, pero se ha sistematizado muy poco. Hay tesis en alemán, en inglés sobre eso. Hay un texto de Samuel Escobar, *La tesis de pedagogía sobre Freire*, pero, se carece todavía de una mayor sistematización de experiencias latinoamericanas que han coexistido y compartido mucho, pero que en lo teórico no se han sistematizado juntas.

JCG: *En ese sentido, cuando nos referimos en Freire a la relación entre opresor y oprimido, se logra ver también en la Teología de la Liberación como se polariza esta visión de la realidad, de forma contraproducente a los mismos movimientos de liberación, así las cosas, ¿cómo se podría apuntar a superar ese binomio, romperlo y no que sea simplemente un cambio de posición, en esa relación y justicia?*

MP: Bueno, el binomio existe. No es el invento de intelectuales izquierdosos. Es decir, es un hecho, histórico, social y cultural. Hay culturas opresoras y culturas oprimidas también. Yo creo que, lo que paso en américa latina en muchas luchas sociales o revolucionarias, ha sido durante muchos años y décadas limitar la oposición oprimido-opresor en categorías socioeconómicas. Entonces, se pensaba que



después del triunfo de la revolución, después de construir o imponer una igualdad económica, entonces el resto de variables se iban a resolver. Y así podría mencionar aquí el tema de género, de indígenas, de afrodescendientes, de la niñez, juventudes, entre otros actores más, fueron asuntos sin resolver y se cayó, otra vez, en un esquema monocultural que representaba una imposición prácticamente semejante a las demás. En ese sentido, las corrientes indígenas fuertes en un país como Bolivia han, desde el principio, tenido una gran desconfianza en la educación popular, como la tuvieron después o la han tenido frente a la educación intercultural, porque les parece que les están introduciendo la misma “cosa” pero con otro nombre: colonización. Es decir, otra vez, sus derechos, su identidad están postergados. Entonces, la interculturalidad no es la panacea, es un proyecto complicado, donde nadie sabe si se lograra, pero hay que insistir nuevamente aunque no se va a lograr una interculturalidad sin una reconfiguración radical y profunda del modo de producción de las leyes económicas, de los sistemas políticos, etc. En otras palabras, interculturalidad y educación popular tienen que ir de la mano. Dependiendo de cada caso, cada coyuntura; no hay receta. Es obvio, que no se puede decir, en primer lugar, construyamos nuevas relaciones culturales y, después, veremos cómo transformamos las estructuras económico-políticas, o sea, no es Uno vs. el Otro, somos juntos. ¿Cómo? ¡No lo sé!

EV: *Hay una afirmación clave en tu libro: “no hay diálogo intercultural, sin diálogo interreligioso”. Muy cercana, si se quiere, a la tesis del profesor suizo Hans Küng, quien afirma que no habrá paz sin diálogo interreligioso. En este sentido ¿Qué tan cerca, o que tan lejos caminas de ese teólogo en particular?*

MP: Pues, no te podría contestar, porque yo he leído cosas, y algún libro de Hans Küng, pero digamos, no es una referencia en mi trabajo y en mi reflexión. Lo cual no dice ni bien ni mal de él, ni probablemente dice mal de mí. Sin embargo, conozco parte del libro que me mencionas y pienso que seguramente este es un insumo útil e importante en América Latina, y en Bolivia y, al mismo tiempo estoy convencido que es un insumo que tiene que ser completamente repensado desde la realidad religiosa e interreligiosa boliviana. Y con cosas muy sencillas, es decir, los cristianos católicos o evangélicos



bolivianos en su práctica y en su discurso no demuestran reconocer el pluralismo religioso existente, los católicos piensan que todos los bolivianos son católicos y que todos los indígenas por ser bautizados en un 90% en la iglesia católica son católicos, y están tranquilos con eso. Es una caricatura, pero tiene visos de verdad. Los evangélicos piensan que fuera de los salvos evangélicos el resto de la humanidad está hundida en la idolatría. Esto evidentemente no está propicio para el reconocimiento religioso mutuo. Y digamos que es otra caricatura, pero que tiene lamentablemente mucha fuerza entre nosotros.

Entonces, diríamos que ni en Bolivia ni en el resto de América Latina estamos frente a una coexistencia pacífica o violenta entre religiones reconocidas, tal y como sucede en otros países. En la India, por ejemplo, el cristianismo es una minoría casi insignificante. Pero queda claro que este cristianismo está frente a religiones milenarias establecidas que no las puede negar, no las puede pretender -aunque algunos quisieran y pretendiesen- conquistarlas y evangelizarlas. No sé, siempre habrá gente para buscar eso, pero no va a resultar. Mientras que en nuestros países estamos frente a sistemas religiosos dominantes, conquistadores, coloniales *versus* dispersiones -aunque no es una palabra técnica, ni científica- pero, manifestaciones e instancias religiosas dispersas, desintegradas, colonizadas, que no tienen -y peor en Bolivia- donde los idiomas ancestrales hasta muy poco no tenían ningún soporte escrito.

Entonces, por un lado una cultura minoritaria que enfrenta a ese monstruo que ha acumulado escritos, estructuras, instituciones, y por otro lado, una cultura minoritaria dispersa, desorganizada. Es decir, si tú haces un taller -y eso me consta, porque participe en varios de ellos- sobre cosmovisión *andina-aymara*, en una comunidad de Noruro, en una comunidad de Potosí, donde hay coexistencia entre la cultura aymara y quechua, vas a ver que lo que recoges de cosmovisión *andina-aymara* tiene expresión, idioma, simbología, no opuestos, pero sí diversos; con matices, que a veces son muy relevantes.

EV: Insistiendo sobre la idea de conflicto intercultural y coyuntura política ¿qué observación haces del panorama de legitimidad de un Gobierno como el Colombiano que recientemente es desafiado

abiertamente por los indígenas en la lucha por sus tierras expulsando la fuerza pública de sus territorios?

MP: No te puedo contestar, porque me falta completamente la información y el conocimiento. Te puedo decir alegremente que sospecho o intuyo, que la situación puede ser aquí como fue en el Perú. Los indígenas se volvieron carne de cañón, tanto para el ejército, como para Sendero Luminoso, y que ninguno de los mandos armados tuvo la más mínima capacidad ni interés de entender de qué se trataba. Si esto aplica a Colombia o no, no lo sé, y no pretendo decirlo. Si tuviera que responder, si o si a tu pregunta, te dijera que es desde mi intuición muy especulativa que me hace imaginar esto. Y esa especulación imaginaria, tampoco está completamente tomada de los pelos, porque conociendo la matriz filosófica e ideológica de los ejércitos latinoamericanos y, de los grupos armados latinoamericanos, uno sabe que aunque no sean matrices ideológicas iguales, en última instancia, vinculan valores que son de la modernidad, de la colonialidad, etc. Ahora, puede ser que existan grupos armados que hayan integrado esa dimensión y que no respondan a lo que yo digo, y los haya en Colombia, lo sé.





El Oficio Pragmático de la Teoría en Clave Descriptiva

JHON SNEIDER GONZÁLEZ MOSQUERA

Reseña bibliográfica recibida el 18 de septiembre de 2013 y aprobada el 13 de octubre de 2013

Resistencia, Profecía y Utopía en la Iglesia Hoy.

*Nicolás Castellanos Franco*¹.

Madrid: Editorial Herder, 2012. 118 pp.

De los fríos sínodos teológicos emanaba NICOLÁS CASTELLANOS preocupado por la realidad que conocía tan de cerca como solamente dos tipos de personas lo pueden hacer: los que la viven y los que se solidarizan, bien aclara que no debe confundirse solidarizarse con identificarse, porque este último podría llevar a la esquizofrenia². Desde entonces, quiso actuar a favor de las comunidades menos favorecidas, y es desde esa labor que provienen cada una de las páginas que el

1. Misionero español (18 de Febrero de 1935 -) radicado en Bolivia debido a su compromiso con las comunidades más necesitadas de la ciudad de Santa Cruz, trabajando por medio del *Plan 3000*, el cual gestiona la formación educativa a nivel escolar y universitario, algunas alternativas de recreación, programas de salud, hogares para invidentes, formación de microempresas y dirige el centro cultural en los barrios más pobres; en profundidad, el cometido está en formar personas con sensibilidad social. También es escritor de múltiples libros en donde intenta vincular detalladamente sus experiencias con los diferentes pensamientos teológicos, lo que significa la unión entre teorización y pragmatismo.
2. Relacionar *identificación* con *esquizofrenia* tiene la intención de explicar que no se debería pretender, por parte de quien realice obra social, ser (identificar) como los individuos a quienes apoya en las comunidades de trabajo ya que no es posible, más bien el intento debería estar en acercarse e incluirse (solidarizar) como individuo autónomo que es.



lector tendrá en sus manos y podrá examinar meticulosamente para evaluar la correlación entre conjetura teórica y disposición experiencial. Desde el inicio, el autor presenta un postulado: la teología de la inclusión, que intentará desarrollar a lo largo de todo el ejemplar, el cual denomina como *nuevo paradigma*, y en el proceso aspira a diseñar este nuevo perfil. Inquisitivamente señala a la globalización como un suceso irredento con sus males intrínsecos demasiados perversos. Sin embargo, y como fuerza contraria a esta denuncia, considera el uso de un lenguaje vernáculo en algunos apartes queriendo significar la importancia de los pueblos originarios. Y haciendo honor al título de utopía, a continuación se desglosa esta sugestiva obra.

El primer capítulo se desenvuelve en la tentativa por demostrar la necesidad de apreciación y realización del nuevo paradigma en los estándares de comunidad marginal para la sociedad moderna. La preocupación que presenta NICOLÁS CASTELLANOS se fundamenta en la visión que ha tenido del contexto donde ha radicado su labor pastoril, una mezcla de hambre, analfabetismo, enfermedad y armamentismo que sustenta con las estadísticas registradas por las instituciones no gubernamentales como parte del proceso de verificación en los países del *subcontinente* latinoamericano. Desde este apartado se empieza a proponer un análisis a los signos de los tiempos como cimiento para el cambio del antiguo paradigma y la construcción del nuevo a manera de respuesta para los acontecimientos de la modernidad.

El segundo capítulo se constituye con el formato del papel profético, es decir, en él se denuncia la representación anquilosada de la iglesia como una institución estática que no sabe dialogar con la modernidad y tiene miedo de mirar al futuro por permanecer con una postura de sospecha ante las manifestaciones científicas, además de percibirse constantemente turbada en sus temores de ir perdiendo estrados de poder en las comunidades ya que no se deja interrogar por la realidad. No obstante, el anverso de estas acusaciones está en la propuesta para mirar detalladamente el cambio de época, es decir, percatarse de las mutaciones lingüísticas y el simbolismo que llega con las generaciones, de esto se nutre el nuevo paradigma, que tiene en cuenta la sustantividad de niños, jóvenes y adultos, sus premuras en cuanto a educación, sexualidad, alimentación, la alegría y humor



en medio de la crisis. De esta manera, el escritor expone una alternativa a esta crisis, la cual llama: ética de la convivencia, y consta de un estilo de vida en consonancia con la naturaleza, respetando su valor integral.

Ya en el tercer capítulo, luego de convenir sobre las problemáticas comunitarias como la educación, alimentación y recreación, es expuesto de forma detallada el punto de partida para la realización del nuevo paradigma, la teología de la inclusión. Este quehacer teológico es una invitación a las experiencias de vida más allá de regirse por un sistema dogmático, recalcando la importancia de apreciar las exigencias de los tiempos. Ahora bien, dilucidar qué ofrece y clarifica la teología de la inclusión en cuanto esbozo por antonomasia de las comunidades de trabajo, permitirá descubrir el perfil paradigmático representado en la utopía.

Lo que compete al cuarto capítulo es detallar uno de los puntos de oscilación que ha presentado hasta este momento el libro, denominado como el nuevo pentecostés, en otras palabras: el concilio Vaticano II. Por consiguiente, se reitera que es muy importante el rostro de la iglesia cristiana, una iglesia distinta que no se enquiste en hablar de dios, sino que dios hable a través de ella, y que tenga la capacidad de recuperar el humanismo cristiano, un ejercicio que pueda concentrarse en la dignidad y derechos de todos, de hombres y mujeres por igual en sociedad.

Para el quinto capítulo, se expone detalladamente por qué debe cambiarse el paradigma que ha regido la iglesia y en qué debería inspirarse la nueva conformación arquetípica circundada por actitudes receptivas como el diálogo; por consiguiente, menciona la ambigüedad de la situación actual pero con terminología filosófica de la más alta y antigua stirpe, refiriéndose a la inclita cuestión entre ética y estética. Ahora bien, el intento del autor le lleva a estipular siete insinuaciones que constituirían la esencia hacia el nuevo paradigma:

1. El misterio de la iglesia tiene su origen en el misterio trinitario.
2. La iglesia centrada en Jesús y en su proyecto del reino.
3. “Iglesia, baño del espíritu”



4. Ser creyente implica una fuerza profética y exige una carga martirial intensa y extensa.
5. Cómo sentirse en casa en la iglesia.
6. El pequeño rebaño.
7. La belleza.

En cuanto a esto, se hace responsable en definir qué es un profeta y cuál es su aporte; deja entrever sus conocimientos del pensamiento teológico tanto católico como protestante; y sigue insistente en sus refutaciones hacia la globalización como germen estructural mientras no responda a la conjugación del verbo *compartir*. Por tanto, conviene descubrir en la lectura de estos axiomas a qué refiere la identidad humana.

Por otra parte, NICOLÁS CASTELLANOS dedica el sexto capítulo a definir qué es y de dónde nace la *resistencia*, refiriéndose a la suplantación que ha hecho la iglesia de su fortaleza humanizadora por el imperativo jurídico e institucional, ya que no puede callar las injusticias de orden social como la económica o la política, e inclusive propone que las reformas agrarias son una necesidad teológica, debido a que la tierra, dice el autor casi que remontándose a los más grandes eruditos veterotestamentarios, es signo de justicia y reconciliación, por lo cual, los individuos y las comunidades merecen dignidad de territorio. Se hace importante aclarar que en Latinoamérica la cuestión de las tierras es el mayor causante de los problemas de pobreza regional. Toda esta sustentación la usa para encaminar la resistencia hacia un referente histórico que el lector podrá descubrir al pasar de las páginas por medio de la cohesión de ideas.

El séptimo capítulo se ocupa especialmente de las propuestas que harán del evangelio, según el escritor, un intérprete y ejecutante en la actual sociedad del siglo XXI, teniendo en cuenta su compleja multiculturalidad. Son exactamente 16 sentidas expresiones coherentes con el ideal de utopía del autor quien plasma en cada asunto además de sus sueños, su experiencia. Gracias a ello hilvana los puntos de forma tal que logra configurar un sumario aforístico aplicable a cualquier contexto social.



Octavo capítulo, más que un capítulo, una cuestión a resolver. De forma decidida y concreta, el literato define en sí el nuevo paradigma en relación a la utopía posible, y es cuando el lector tendrá que pasearse gratamente por cada hoja de esta sección concatenando todo lo expuesto en los siete capítulos anteriores. En esta maniobra se provocan algunas cuestiones: ¿cuándo presentar a dios como una necesidad llega a ser una jugada con doble intención? ¿es realmente la propuesta evangélica la opción que la sociedad necesita? ¿será posible el sueño utópico del autor? Como estas, un sin número de interrogantes se generan con una lectura detallada ya que es de muy fácil comprensión, alentando la creación de nuevas corrientes de armonización sapiencial y práctica.

En conclusión, la recurrente mención de diversos autores de las muchas expresiones literarias, hacen del libro una conjunción epistemológica capaz de articular múltiples intenciones en una sola causa; y a su vez, este ejercicio representa en NICOLÁS CASTELLANOS una habilidad para encauzar singulares corrientes del pensamiento hacia un mismo propósito. Con una poca de osadía, se percibe ineludible equiparar esta expresión gramatical con su diligente ejercicio pastoral. El papel del lector, entonces, será descubrir/se a lo largo del estudio bibliográfico con el nuevo paradigma cuán identificado está hoy.





Artículos para publicación se reciben
permanentemente. Envíelos a la dirección electrónica:

comunicaciones@unibautista.edu.co

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

Artículos publicados en esta edición

Nuevas Agendas de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: Un análisis de la Carta Pastoral de CLADE V

Nicolás Panotto

De la Teología de la Prosperidad y sus Males: ¿Verdad Bíblica o Neoliberalismo Disfrazado de Espiritualidad?

Luis Carlos Rincón

Balance Historiográfico del Protestantismo en Colombia

Raúl Solano Patiño

Institucionalidad y Evangelización en el Heraldo Bautista: Dos conceptos clave para la comprensión del problema de la prensa evangélica colombiana

E. Alexander V. Morea

Percepción de los Docentes y los Estudiantes Universitarios sobre el uso del Lenguaje No Verbal en la Comunicación

Martha Graciela Cantillo Sanabria

Entrevista

Entrevista a Mathías Presweirk a propósito de la presentación de su último libro Contrato Intercultural en la Facultad de Teología de la Universidad Bautista

Juan C. Gaona y E. Alexander V. Morea

Reseña Crítica

El Oficio Pragmático de la Teoría en Clave Descriptiva

Jhon Sneider González Mosquera



Avenida Guadalupe 1B-112 Cali-Colombia

Tels: (57-2) 513 2320 - 513 2323

513 2324 Fax: 513 0781

comunicaciones@unibautista.edu.co

investigaciones@unibautista.edu.co

www.unibautista.edu.co

Cali - Colombia