

Directivos

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Teo. Viviana Lizeth Castro
Directora Departamento de Bienestar Universitario

Dra. Betty Ruth Lozano
Directora Departamento de Investigaciones

Teo. Álvaro Domínguez Valencia
Director Departamento de Extensión

Esp. Jessica López Ospina
Coordinadora de la Especialización en Cuidado Psicoespiritual

Esp. Gloria Ángel
Directora Administrativa

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología a Distancia

Consejo de Facultad

Mg. Pablo Moreno
Rector

Mg. Leonel Rubiano
Vicerrector académico

Mg. Eneried Arboleda
Directora Teología Distancia

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Directora de Investigaciones

Esp. Jessica López Ospina
Coordinadora de la Especialización

Dr. Roberto Caicedo
Profesor

Juan Camilo Esguerra
Representante estudiantil



Directora

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Comité Editorial

Mg. Pablo Moreno Palacios
Dra. Betty Ruth Lozano Lerma
Mg. Isdalia Ortega Sánchez
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

Dra. Elsa Tamez Luna
Dr. Hans de Wit
Mg. Adelaida Jiménez Cortes
Dr. Antonio José Echeverry Perez

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

ISSN: 2145-7468

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

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

Diagramación e impresión: Artes Gráficas
javiercardonariza@gmail.com

Cali - Colombia



Contenido

Presentación5

Dra. Betty Ruth Lozano

Artículos

Poder y religión, hacia un horizonte de equidad ministerial 11

Isdalia Amparo Ortega Sánchez

Power and religion, towards a horizon of ministerial equity 11

Isdalia Amparo Ortega Sánchez

Evangelio de Juan y el papel de la Memoria social 35

Roberto Caicedo

Gospel of John and the role of Social Memory..... 35

Roberto Caicedo

*Construcciones históricas sobre los evangélicos durante
La Violencia en Colombia, 1946-1958* 77

Pablo Moreno



*Un análisis socio-histórico al desarrollo de la ekklesia
en las primeras comunidades cristianas paulinas.....* 93
Daniel Andrés Zambrano

*A socio-historical analysis of the development of
the ekklesia in the first Pauline Christian communities.....* 93
Daniel Andrés Zambrano



Presentación

DRA. BETTY RUTH LOZANO LERMA

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

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 esforzando 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 las realidades sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre ***Kronos Teológico*** refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

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



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



En este número, el 11, les estamos ofreciendo cuatro artículos que pueden leerse como continuación de la reflexión entregada en el número anterior sobre las situaciones de conflicto que vive Colombia desde hace muchas décadas, mostrándonos panoramas y perspectivas que hacen más complejo el análisis, no obstante, nos aportan a la posibilidad de construcción de una paz verdadera que tome en cuenta sujetos particulares y que esté iluminada por el texto bíblico.

El primer artículo es de la profesora Isdalia Amparo Ortega Sánchez, titulado *Poder y religión, hacia un horizonte de equidad ministerial*. En él la autora analiza las complejas relaciones entre el poder, la religión y el género para develar los tipos de dominación que se ejercen contra las mujeres en una sociedad patriarcal como la colombiana. Nos muestra, en una coyuntura en la que se pretende echar atrás los derechos conquistados por las mujeres, a partir de la invención del género como una ideología a combatir porque se supone un peligro para la familia, como la alianza entre religión y política se ha esforzado históricamente en impedir que las mujeres avancen en la conquista de derechos que les permitan desplegar todo su potencial en los diversos ámbitos de lo social sin restricciones de ninguna clase. Esto se realiza, dice la autora, desde un abuso de poder basado en una interpretación errónea del orden establecido por Dios para la familia y para la iglesia. Si bien el panorama es gris dado que parece que camináramos hacia atrás, especialmente en el campo de la ordenación de las mujeres, la historia que nos muestra la profesora Isdalia nos



deja ver la tenacidad y fuerza de las mujeres que han transformado la historia contra todo pronóstico.

El artículo del profesor Roberto Caicedo *Evangelio de Juan y el papel de la Memoria social*, procura una nueva mirada al texto bíblico a partir de exponer algunos de los aportes de los estudios de la memoria social a la exégesis y a la hermenéutica bíblica, la cual ha sido muy poco usada en este tipo de estudios. Este artículo nos hace una muy útil introducción al origen de la memoria social como campo de estudio sociológico. La intención del profesor es que esta categoría pueda ser usada en la hermenéutica del texto bíblico en contextos en donde la construcción de la memoria es determinante en la búsqueda de la superación de la victimización de la mujer. Por eso su aplicación en el estudio de la perícopa de Jesús y la mujer adúltera. Con base en el trabajo de comprensión de la relación entre la tradición oral y la escrita en el contexto de las comunidades cristianas de comienzos del cristianismo, se plantea la importancia de concebir la memoria como un proceso dinámico.

Construcciones históricas sobre los evangélicos durante La Violencia en Colombia, 1946-1958, del profesor Pablo Moreno nos ofrece una mirada sobre el papel desempeñado por la época conocida en Colombia como “La Violencia” en el desarrollo del protestantismo en nuestro país, a través del análisis de tres estudios sobre el tema que corresponden a sendas perspectivas; estas investigaciones son pioneras en el campo de los estudios sobre el protestantismo en Colombia. Se trata del libro de Francisco Ordoñez, *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*, publicado en 1956, del de James Goff, *The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes*, de 1968 y finalmente de la tesis doctoral de Augusto Libreros, *Conflicts Politiques et Luttes Religieuses en Colombie dans la decennie 1948-1958*, de 1969. Este artículo comienza introduciéndonos a los esfuerzos de las primeras iglesias cristianas en el país por organizarse para defender los derechos civiles que estaban siendo vulnerados en el contexto del enfrentamiento bipartidista padecido por el pueblo colombiano en esta época. Las preocupaciones por la violencia contra los creyentes evan-

gólicos dan surgimiento a la primera organización de iglesias protestantes: la CEDEC. Este artículo pone en cuestión la idea de que los evangélicos fueron perseguidos por su fe, al contrastar la posición de los autores analizados.

Daniel Andrés Zambrano, egresado del programa de Teología de nuestra institución, en el artículo *Un análisis socio-histórico al desarrollo de la ekklesia en las primeras comunidades cristianas paulinas*, nos ofrece un acercamiento a la manera como el término *ekklesia* fue apropiado y resignificado por el apóstol Pablo, convirtiéndose esta palabra de origen grecorromano en parte de la identidad de los cristianos del primer siglo. El artículo se divide en tres secciones para hablarnos en una primera parte de la importancia del lenguaje para dar identidad a una comunidad, en una segunda plantea el desarrollo de la *ekklesia* en contextos judíos y grecorromanos y en una tercera analiza la re-significación socio-histórica de hiciera Pablo del concepto y la forma en que, según el autor del artículo, lo aplica a las comunidades que dirigía. Este artículo nos muestra que el lenguaje no es un ente estático, todo lo contrario, es dinámico y cambiante y nos da ejemplos de cómo las comunidades lo usan, transforman y resignifican de acuerdo a sus propias experiencias.

Confiamos que estos cuatro artículos sean de sumo provecho en la reflexión teológica-bíblica puesta al servicio de sus prácticas pastorales con el propósito de acercar el Reino de Dios a la tierra.





Poder y religión, hacia un horizonte de equidad ministerial

ISDALIA AMPARO ORTEGA SÁNCHEZ¹

Recibido: 26.09.2019 / Aprobado: 06.11.2019

Resumen

El presente artículo es un esfuerzo por reflexionar en torno a los vínculos entre poder, religión y género en una sociedad patriarcal; alianza que afecta directamente a las mujeres, y en particular desde los intereses de este trabajo en sus derechos y posibilidades de reconocimiento ministerial que tiene su mayor expresión en el ministerio ordenado.

Desde tres cortos apartes: el poder y sus conexiones con el tema de género y con el religioso, obstáculos que históricamente se han interpuesto en el ejercicio del derecho de las mujeres a ser reconocidas como capaces, reflexivas, lideresas y ministras, y a partir de experiencias paradigmáticas --que arrojan luces de esperanza-- seguir la lucha hasta lograr una equidad ministerial que pueda

1 Isdalia Ortega Sánchez es licenciada en Ciencias Teológicas con énfasis en pedagogía, profesional en Lenguas Modernas con énfasis en lingüística, candidata a magister en Teología con énfasis pastoral y candidata a magister en Religiones, género y diversidades.



impulsar cambios importantes para conseguir la equidad en todas las áreas de lo público y lo privado, lo secular y religioso.

Palabras clave: poder, religión, género, ministerio ordenado.

Abstract

This article is an effort to reflect on the link between power, religion and gender in a patriarchal society; a connection that directly affects women, and in particular their rights and possibilities for ministerial recognition in its highest expression, that of ordained ministry.

Through three parts: power and its connection with gender and religion; historical obstacles to the right of women to be recognized as capable, reflexive leaders and ministers; and from some paradigmatic experiences- that shed light of hope- to continue to struggle to achieve equality in ministry that can drive important changes to obtain equality in public, private, secular, and religious areas.

Key words: power, religion, gender, ordained ministry.

Poder, género y religión

Poder y género

Ha existido históricamente una relación de subordinación entre hombres y mujeres, con un ejercicio de poder de los hombres --aunque las mujeres tengan ciertos poderes-. Ellas han sido consideradas como menores de edad, propiedad privada de los varones, en cualquier relación de sus vidas: padre-hija, esposo-esposa, hijo-madre, hermano-hermana, tío-sobrino, abuelo-nieta, jefe-subalterna, pastor (sacerdote)-feligresa, entre otras. Es decir, ellas son definidas por su relación de dependencia del varón, y es así como considerándose ellos tutores, mayores, cuasi dueños hacen con las mujeres, sus cuerpos, sus bienes, su tiempo y sus deseos como quieren, llegando algunas veces a situaciones violentas como el encierro, el abandono, la administración del salario de la mujer, la violación y el feminicidio.

Por eso como lo afirma Boehler para la comprensión de género del feminismo se debe tener en cuenta “el lugar de las preguntas hechas por las mujeres acerca del “no lugar” que a ellas les ha sido asignado, así como el lugar de los ¿por qué?”, relacionados con las condiciones educativas, económicas, laborales, lo público y lo privado, y la imagen masculina que se ha transmitido de la divinidad y demás (2018, p.5). ¿Dónde queda su dignidad, su autoridad y su poder como seres humanos?

De allí la necesidad de retomar palabras de Isabel Rauber (2003) cuando afirma:

La cuestión de género no es “cosa de mujeres”; se refiere a las lógicas que rigen las relaciones sociales entre hombres y mujeres establecidas sobre la base de patrones económicos, sociales y culturales de poder que instalan, justifican y reproducen las relaciones discriminatorias respecto a las mujeres establecidas a través de los siglos, aunque las reconoce incorporadas y asimiladas por hombres y mujeres en la vida cotidiana, y acuñadas como “naturales” por la fuerza de la costumbre, de las tradiciones, etc., de la cultura de ese modo creada y recreada. (pp.5-6)

Estas relaciones están además mediadas por una comprensión desde el sistema patriarcal tanto de autoridad como de poder, y, para los contenidos de este artículo, autoridad y poder otorgados a los hombres por la divinidad. Esto puede verse claramente en la institución del patriarcado, por ejemplo en la Biblia, a través del cual el varón, *pater* familia, tiene autoridad y poder sobre la esposa, los hijos y las hijas, justificando su lugar mediante las posiciones que le otorga el sistema económico, político, religioso que crea “oportunidades para que los más fuertes abusen de su poder” (Poling 1991, p. 5); posición cimentada en la percepción acrítica de que Dios es “masculino”, y en la interpretación de textos sagrados sacados del contexto o leídos sin los conocimientos hermenéuticos, semánticos, antropológicos e históricos suficientes, y sustentados más bien en las tradiciones.

Especialmente la religión tiene que apelar a la tradición, a su *modus operandi* cuando siente amenazas de cambio en sus sistemas de relaciones y ve en riesgo el ejercicio de su poder, como ha sido



evidente en los tiempos últimos con los cambios aportados por la modernidad, con la ruptura del Estado con la Iglesia y la finalización de los concordatos, y con el surgimiento de muchas otras iglesias y religiones; comprensión a la que nos lleva Hérieu-Leger (2005)

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

De manera tal que la religión y su liderazgo masculino recobra su estatus de poder y autoridad. Ahora bien, “el imaginario social en torno al ejercicio de la autoridad y el poder está configurado a partir del modelo de masculinidad patriarcal”, como lo describe Rodríguez (conferencia octubre 2017) citando a Benno de Keijzer (congreso en Lima, 2001) quien define el concepto de masculinidad patriarcal como:

...el conjunto de atributos, valores, funciones y conductas que se suponen esenciales al varón en una cultura determinada [...] existe un modelo hegemónico de masculinidad [...], en donde se presenta al varón como esencialmente dominante, que sirve para discriminar y subordinar a la mujer y a otros hombres. (p. 5)

Además, la mujer debe tener a su lado a alguien que la vigile, la cuide y le ponga límites porque es ella la responsable de que el pecado haya llegado al mundo. Muy tempranamente en la historia de la iglesia lo afirmaba Tertuliano, siglo II de nuestra era, en una estigmatización en clave escritural de la condición femenina que llevara a la prohibición del ejercicio ministerial de las mujeres:

Tú [mujer] eres la puerta del diablo, tú quien destapó el árbol prohibido, tú la primera transgresora de la Ley divina; tú fuiste quien persuadió a aquél a quien el diablo no tuvo suficiente coraje para acercarse, tú estropeaste la imagen de Dios: el hombre Adán; por tu castigo, la muerte, incluso el Hijo de Dios



hubo de morir, [...] ¿No sabes que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia del Señor sobre tu sexo está vigente hoy; la culpa, necesariamente, sobrevive hoy también. (Tertuliano *De cultu feminarum*, I, 12)

Es así como las religiones cristianas han atribuido al ser humano el pecado original transmitido generación a generación, ¿a través de la madre? De acuerdo con la sentencia de Tertuliano y reafirmada más adelante por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, ¿no cabe duda! No es así para la teología Menonita² que considera que el ser humano nace siendo portador de la imagen de Dios, como ser bueno, que en el proceso de su vida toma la decisión de hacer cosas malas, pecaminosas y alejarse de Dios y de su prójimo.³ Desde esta perspectiva, ¡la mujer no es la culpable!

El manejo de poder

En nuestro mundo, inequitativo no sólo por la condición de género sino también por la de raza, etnia, edad, opción sexual, nivel social, territorio (rural-urbano, norte-sur), entre otros, el manejo de poder es jerárquico y delegado. Poling (1999) afirma que “las leyes e instituciones sociales ratifican el poder de los padres y sostienen su autoridad. La credibilidad de los adultos sirve como instrumento ideológico para encubrir la complicidad social” (p. 5) y afirmar la condición del mundo adulto masculino como el privilegiado y el mundo de las mujeres –o quienes social y políticamente son como ellas– como el que obedece y afirma el poder de los demás. Aunque las leyes otorguen la autoridad y el poder a ambos padres (madre y padre) es finalmente el varón quien tiene la autoridad y el poder, y lo delega en la madre (“su mujer”) cuando él esté ausente.

2 Soy pastora menonita y como tal he estudiado la teología y eclesiología menonitas, y estoy muy de acuerdo con esta postura teológica. Reconocemos la tendencia pecaminosa del ser humano, sin embargo desde nuestra interpretación de la Biblia consideramos que un niño o una niña nace completamente inocente, una de las razones que nos ha llevado como anabautistas a no bautizar niños y niñas, pues no hay ninguna mancha que quitar.

3 Para los menonitas una cosa es ser y otra hacer. El ser humano es bueno en su esencia, como creado a imagen y semejanza de Dios, pero puede realizar hechos malos.



El poder es un maravilloso regalo de la divinidad y de la vida a la humanidad. Sin embargo, la palabra *poder* es un término que puede tener distintas connotaciones personales, sociales y religiosas. El problema no radica en tener poder, pues el poder es necesario para que la interacción de las personas sea posible, sino en el ejercicio que se hace de él y en cuántas manos se concentra. Cuando el poder se ejerce *con* y *para*, puede lograr promover el desarrollo de las potencialidades y posibilidades de las personas y transformar el devenir histórico de una comunidad, un territorio, una nación y por supuesto las relaciones de género. El ejercicio de poder, de esta manera, es promotor de bien e impulsa cambios y transformaciones, pues no sólo se comparte, sino que potencializa el poder de los y las demás. Sin embargo, el poder se maneja especialmente como un poder *sobre*. Un poder así es egoísta, ambicioso; busca el dominio sobre y puede llegar a aniquilar a quien se opone a sus intereses. Por ejemplo, en el campo religioso, muchas de las mal llamadas guerras santas son promovidas por este tipo de poder.

Poder y religión

Un ejemplo claro del poder religioso en Colombia es lo sucedido con la Iglesia Católica tal y como lo narra Carlos Leopoldo Piedrahita G. en su artículo *religión y poder: confrontando al mundo moderno* (2005), y desde “una interpretación sociológica sobre los vínculos causales que puedan existir entre las ideas religiosas dominantes en Colombia durante la primera mitad del S. XX y los intereses materiales y culturales perseguidos por sus mentores, en el contexto general de las reformas políticas, jurídicas y sociales promovidas por los gobiernos de la República Liberal, entre 1929 y 1946.”, para lo cual sigue la perspectiva sociológica de Max Weber. Piedrahita afirma a partir de su investigación:

En la perspectiva weberiana, el estudio de las relaciones establecidas entre el poder político y el poder religioso pertenece al análisis de las formas y tipos de dominación social. De acuerdo con ello, en las sociedades tradicionales la concepción del mundo de la clase sacerdotal se basa en



la preservación del orden social, al considerar éste como un reflejo del orden divino que sólo podrá ser alterado entrando en contraposición con ella. (p.3)

Empero, esta posición no corresponde sólo a la iglesia católica, sino a muchas protestantes y evangélicas que pretenden además del poder religioso, el económico y más recientemente el político, pero que igual que la primera con sus destinos “cimentados” en la delegación divina, están particularmente en las manos de sus patriarcas, obviamente masculinos. Nos recuerda Weber (2004) que los protestantes se fueron vinculando mucho más que los católicos en actividades económicas (capitalistas), desde una hermenéutica de las Sagradas Escrituras (la Biblia) que les llevó a entender por un lado los recursos económicos como un resultado de su obediencia y derecho como hijos e hijas de Dios (dueño del oro y la plata) y por el otro como resultado de su trabajo —un llamado vocacional de parte de Dios—, recompensa de su disciplina y del uso efectivo del tiempo. El mundo evangélico no reclama justicia social en cuanto a los privilegios de la iglesia católica, sino que reclama esas dispensas también para sus instituciones.

Siguiendo la pista de Piedrahita,

la clase sacerdotal colombiana se opuso a cualquier alteración del orden social tradicional, en la medida en que sus intereses económicos, políticos y espirituales se vieron amenazados por las reformas sociales que los gobiernos de la República Liberal quisieron implementar. Los jefes y sacerdotes no sólo se opusieron a cualquier intento de reforma, sino que condenaron y persiguieron a sus proponentes y, junto a ellos, a los fieles y practicantes de otras confesiones que contravenían sus sacras concepciones. (p.3)

La preocupación de los jefes católicos radicaba en que, con las propuestas liberales y sus presupuestos económicos provenientes del capitalismo, y el comienzo de la migración del campo a la ciudad más las transformaciones de las relaciones sociales, la iglesia estaba perdiendo el liderazgo espiritual. Pero, ¿qué implicaciones tendría —ha tenido ya— esta pérdida? El liderazgo y los recursos del Estado en los centros de educación incluyendo los universitarios, las capellanías



–y sus partidas económicas– en las cárceles, en todos los batallones del ejército en sus distintas áreas, y las de las clínicas. Esto también implicaría pérdidas de privilegio en cuanto a las rentas de las propiedades de las que son exentas. Entonces,

con argumentos basados en la moral católica, la clase sacerdotal pretendió salvaguardar el orden jurídico [y sus privilegios] y las buenas costumbres convocando a la población a confrontar las reformas liberales invocando la autoridad ética de Dios. Por ese entonces amplios sectores de la Iglesia sostenían que la potestad de educar era exclusividad del clero y lo consideraban un asunto de soberanía política y religiosa. (p.4)

Aliados con el ala política más conservadora, algunos jefes católicos como el obispo Ezequiel Moreno apoyaron a los conservadores en su guerra contra los liberales, denominada la *Guerra de los mil días*, 1899-1902, donde murieron centenares de personas no sólo por su color político sino por su color religioso, pues los protestantes eran considerados liberales. Citando a González (1989), Piedrahita afirma que “la guerra la ganaron los conservadores, nacionalistas y católicos, opuestos a la secularización y al materialismo que, según ellos, penetrarían a Colombia por la vía del capital extranjero proveniente de los países protestantes industrializados” (p.5).

Tendríamos que asegurar que no hubiese una relación tan fuerte entre religión y política como lo sugiere Parker (2014)

...las opciones religiosas de los ciudadanos no parecen ser una determinante fuerte de sus opciones políticas. Las múltiples variaciones de posturas políticas de los adherentes (o no) a distintas Iglesias y confesiones parecen estar influenciadas por una cantidad de variables y no exclusivamente por sus convicciones y valores religiosos o no religiosos. (p.59)

Más en Colombia, sobre todo con iglesias pentecostales y neo pentecostales, todavía la influencia es grande, por el concepto tan marcado sobre autoridad y poder delegados por Dios a los líderes religiosos y políticos. En la coyuntura actual en nuestro país, las opciones religiosas y morales sí fueron determinantes en la elección del nuevo Senado y nuevo Presidente.



Será necesario investigar mucho más este tipo de fenómenos, tal vez una tarea para la sociología de la religión.

La pregunta a formular que nos queda es si hubo algún cambio para las mujeres en esos avances del liberalismo y de mudanza en las relaciones Estado-Iglesia. Al respecto Piedrahita nos señala

En cuanto a la condición de la mujer, excluida bajo el régimen conservador de derechos políticos y sociales, el liberalismo intentó tímidas modificaciones en su estatuto de derechos. La exclusión de la mujer para ejercer cargos públicos era apenas la proyección de la subordinación a la que estaba sometida la población femenina, a pesar de su creciente participación en actividades vinculadas con la industria. (p.8)

Y advierte que pese a todas las oposiciones y obstáculos tanto del conservadurismo como del catolicismo y algunos de orden social-familiar, que satanizaron la educación mixta, el uso del pantalón por parte de la mujer y el montar a caballo a piernas abiertas, “la mujer pudo comenzar a formar parte de la vida universitaria, al tiempo que se desarrolló en el país el bachillerato femenino, y en algunos establecimientos se comenzó a establecer la educación mixta” (p.8). Por cierto importantes avances. Hoy hay un alto porcentaje de mujeres profesionales en el país.

En realidad, el poder *sobre* debería usarse para combatir el mal y a aquellos poderes que oprimen y vulneran los derechos de los y las demás, y jamás para dañar a quienes están al cuidado de, son parte de y confían en. Las iglesias desde su postulado de que “para ser libres nos liberó Cristo” (Evangelio de Jun 8: 31) deberían usar su poder *con y para* las mujeres –y todos los postergados— a fin de que pudieran vivir en plenitud y equidad como humanas.

Con tristeza, sin embargo, consideramos que muchas de las justificaciones del abuso de poder están cimentadas en una mala comprensión del orden establecido por Dios para la familia y en consecuencia para la iglesia –familia de Dios–, al leer los textos bíblicos que hablan de la creación y de la familia, tales como Génesis 1y 2; 1 de Corintios 11, y Efesios 5. Interpretaciones que ponen al varón como cabeza, autoridad y quien toma las últimas decisiones



de la familia, alimentan el uso y abuso de poder *sobre*. Este tipo de autoridad y de poder es confirmado por la Iglesia, que hacia el siglo II “traspasó el orden de la casa doméstica a la casa de Dios” (Moya, 2008, p.1) y quien ha perdido su rol profético, olvidando su función veedora y contestataria en lugar de cómplice de los sistemas que sustentan el poder de unos *sobre* otros y otras, en una sociedad altamente inequitativa como la nuestra en Colombia donde las alianzas entre los poderes religioso, político y económico, representados en su gran mayoría por varones, sigue perpetuando las inequidades de todo tipo, cuyas intersecciones terminan siempre oprimiendo a las mujeres.

Ministerio ordenado de las mujeres, un paso adelante y dos atrás

En el proceso histórico por lograr la ordenación de mujeres al ministerio sacerdotal o pastoral, las mujeres han encontrado muchos obstáculos. Para este escrito recogeremos algunos de ellos y plasmaremos también logros significativos. Hablaremos además de los avances en sus ministerios ordenados.

Obstáculos

Ser mujer

Un primer obstáculo es el hecho mismo de ser mujer. El mundo humano se ha dividido en dos: hombre y mujer. Su definición inicial está mediada por su genitalidad y no admite posibilidad de cambio; se nace mujer o se nace hombre; ¡es un designio divino! Esta condición “natural” pone en desventaja a la población femenina, a quien la divinidad —o la naturaleza— no dotó de los elementos necesarios para liderar, mucho menos para enseñar y gobernar a los varones, y sí la puso para servir, cuidar y proteger. Teólogos, además llamados padres de la Iglesia, como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, afirmaron en sus escritos la “inferioridad natural” de la mujer. En las “Confesiones” de Agustín se lee:

Así como en el alma humana hay una parte que manda por la reflexión y otra que se somete y obedece, del mismo modo la mujer fue creada físicamente para el hombre; sin duda, tiene una mente y una inteligencia razonable semejantes a las del varón, pero su sexo la coloca bajo la dependencia del sexo masculino. (Confesiones XIII, 32)

Y Tomás de Aquino define a la mujer como un “varón imperfecto”, aduciendo en la Summa Teológica

Con respecto a la naturaleza particular, la mujer es algo deficiente y accidental; porque la virtud activa que se encuentra en el semen del marido tiende a reproducir su semejante perfecto según el sexo masculino; pero cuando se engendra una mujer, es a causa de la debilidad de la virtud activa, o a causa de una indisposición cualquiera de la materia, o incluso a causa de alguna transmutación accidental [...]

Difícil de aceptar un argumento bastante tirado de los cabellos. Bajo un orden patriarcal, a la sazón, “el papel femenino quedaba reducido exclusivamente a la reproducción y al cuidado de la especie. Un «precepto» biológico avalado por la religión en tanto instrumento favorecedor de la ideología hegemónica” (González, 2010, p. 471).

Inclusive muchas mujeres y movimientos de mujeres han contribuido a perpetuar este pensamiento y modelo de división de la humanidad. Un ejemplo significativo es el Movimiento de la Verdadera Mujer. En algunos apartes de su manifiesto, tomado por Schüssler Fiorenza (2012, pp. 98-99) ellas declaran:

Hombres y mujeres son ambos creados a imagen de Dios e iguales en valor y dignidad, pero ellos tienen distintos roles y funciones en el hogar y la iglesia.

Como mujeres estamos llamadas a afirmar y alentar a los hombres en su búsqueda por expresar la masculinidad divina, y honrar y apoyar el liderazgo masculino ordenado por Dios en el hogar y en la iglesia.

Cuando nosotras respondemos humildemente al liderazgo masculino en nuestras casas e iglesias, demostramos la noble



sumisión a la autoridad que refleja a su vez la sumisión de Cristo a Dios su padre.⁴

Los niños son una bendición de Dios; las mujeres están designadas de una forma única para ser portadoras y cuidadoras de la vida...⁵

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

Sin vacilaciones podemos afirmar que

la religión, por medio de la «palabra de dios», ha favorecido la construcción social de la diferencia entre géneros; una distinción que comienza prácticamente desde el nacimiento y que coloca a la mujer en un status inferior al del varón. Pero además de favorecer la desigualdad inter-géneros la religión ha justificado dicha situación recurriendo en muchos casos al tema de la creación y del «pecado original» ... [y] argumentar por qué la mujer se encuentra en una situación marginal en la sociedad y por qué su lugar está en el espacio privado del hogar, al margen del ámbito público y de la presencia socio-económica, política e intelectual. (González, 2010, p. 476)

Desde perspectivas y declaraciones como la del *Movimiento de la Verdadera Mujer*, las mujeres se convierten en propiedad del varón para quienes han nacido. Ellos entonces serán sus señores y como tales pueden disponer del tiempo, los recursos, y los cuerpos de “sus” mujeres, colonizados en la casa como satisfactores y reproductores, y en la Iglesia como facilitadores sacrificiales del beneplácito de

4 Dos opiniones al respecto: 1) teológicamente hablando, Cristo no puede someterse a Dios, porque desde los textos bíblicos se nos dice que él es Dios. 2) si la mujer es comparada con Cristo, ella entonces es la sentenciada a sufrir, a morir, y el varón sería comparado con Dios, quien tiene la supremacía, la autoridad.

5 No existen derechos sexuales ni derechos reproductivos desde esta perspectiva.



“sus” patriarcas religiosos. Se podría decir conjuntamente con Segato (2016)

la primera colonia en la historia de la humanidad fue el cuerpo de la mujer. Antes que nada [...] habla de masculinidad, de un mandato de masculinidad, la cofradía masculina, la hermandad masculina entendida como un pacto que necesita de víctimas sacrificiales. La mujer juega un papel funcional ahí por el lugar en el que es colocada. (p.157)

Jamás personas con concepciones como las anteriores forjarán y reflexionarán en una teoría de género que “reconoce la diversidad de géneros y la existencia de las mujeres y los hombres, como un principio esencial en la construcción de una humanidad diversa y democrática. [...]que] plantea que la dominación de género produce la opresión de género y ambas obstaculizan esa posibilidad” (Lagarde, 1996, p. 13). Tenemos por delante un desafío tremendo con las nuevas generaciones para llegar un día a declarar como Simone de Beauvoir que “no se nace mujer, se llega a serlo”.

Ahora bien, las causas para discriminar a las mujeres por serlo —llegar a ser—son multidisciplinarias: histórica, psicológica, biológica, sociológica, ontológica, antropológica, cultural y religiosa. Sin embargo, lo de fondo es el poder patriarcal que quiere perpetuarse y al hacerlo elimina de distintas formas lo que pueda oponerse o implique riesgo; un poder con sabor a religión, igualmente.

Complementariedad

Circula en los medios especialmente evangélicos la “teología de la complementariedad” que afirma, un poco en la línea mencionada en el aparte anterior, que, aunque hombres y mujeres fueron creados a imagen y semejanza de Dios, aparentemente en igualdad de condiciones, tienen roles diferentes que privilegian al varón y ponen a la mujer en subordinación. Rodríguez (2017, p.5), citando a la profesora evangélica Susan Foh afirma que “aunque el modo en el que la mujer fue creada no denota inferioridad, sí indica una diferencia en cuanto a las funciones. La mujer fue creada para ayudar a su marido; su función depende de él. Al igual que le siguió en la Creación, debe



seguir el liderazgo que él ejerce como marido”. Según esta teología, la mujer no se ve afectada porque fue así como Dios puso este orden antes de la transgresión del ser humano (¡de la mujer!) en el *Edén*. La misma profesora Foh afirma que hay tres principios claves, dados antes de la “caída”

(1) El hombre y la mujer son iguales en su ser. (2) La mujer está funcionalmente subordinada a su marido. Él fue creado primero para que quedara clara su condición como cabeza; la mujer fue creada después, a causa del hombre y para ayudarlo (Gén. 2:21-23; 1 Co.11:8-9). (3) El marido y su mujer son una sola carne (Gén. 2:24). Debido al tercer principio, los otros dos pueden operar armoniosamente. La interrelación del hombre y de la mujer debería evitar que ninguno abusara de su posición. (Rodríguez, p. 4)

Estas posturas, no sólo teológicas, dan pie a que el mundo de lo público sea masculino, haciendo de los varones los dueños de la producción –aunque la mayoría de los empleados que producen para ellos sean mujeres–, dueños del saber, de la política y del poder. Para lograrlo se crea un mundo privado subordinado (¿complementario?) a sus necesidades: el mantenimiento, la reproducción y el crecimiento de relaciones de subordinación entre los mundos de lo público y de lo privado, entre los hombres y las mujeres. Eso resulta en desventaja para las mujeres, pues

lo público se valora como resultado de las interacciones sociales, mientras que lo doméstico (lugar de la individualidad y lo personal) se aísla de lo político y se rodea de un halo de naturalidad. Ello, relacionado con el establecimiento de un sistema sexo-género con dominio masculino, implica que el espacio doméstico, como campo de la mujer se naturaliza y se aísla de la política, se vive como adecuado a presuntas características femeninas, también de índole natural, considerando la utilización de la biología como dispositivo del poder. (Rauber, 2003, p.17)

Desde las afirmaciones anteriores, es la mujer el ser incompleto, “varón imperfecto” que necesita del hombre (padre, hermano, esposo, hijo, jefe, sacerdote o pastor) para realmente ser, lo que se convierte



en un asunto ontológico. No así del hombre, “varón perfecto” que no necesita ser complementado en su ser, sino en su quehacer, es decir, el asunto es lo práxico: en quién delegar, a quién mandar, a quién representar, de quién diferenciar, a quién guiar y a quién nombrar –dicho sea de paso, que a la mujer se le negó la posibilidad de nombrar, dada al varón en el relato de Génesis 2. Aquí surge entonces el problema del lenguaje que para lo ontológico y práxico, respecto de las mujeres, tiene el inconveniente del uso del lenguaje patriarcal. Se hacen necesarias propuestas que permitan la des-patriarcalización del lenguaje y la creación de nuevos lenguajes que expresen los saberes, los sueños y las formas diversas de ser mujeres. Relacionamos una apuesta de las mujeres indígenas que registra Gargallo (2014)

Las mujeres indígenas se disponen a descolonizar la palabra que han retomado en la lucha política de sus pueblos y donde deciden colectivamente refundar sus relaciones entre sí y con los hombres, a través de una educación y una comunicación propias. A la vez que se declaran “en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos”. (p.47)

El lenguaje crea realidades. Necesitamos nuevos lenguajes. Es imperativo que las mujeres se tomen la palabra, y la Palabra sagrada y las re-creen, la re-lean y la re-signifiquen.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (2012, p. 99) asegura que la complementariedad de género “es una conceptualización romántica moderna de la mujer y del matrimonio, que ha reemplazado el mandato kyriarcal de la Escritura para la subordinación y la sumisión, tal como lo encontramos en el así llamado Código Doméstico de la tradición textual”, de allí la necesidad de nombrar los hechos por sus verdaderos nombres y rechazar los eufemismos. No somos tan persuasibles como quieren hacernos creer.

Hay muchos otros obstáculos y razones para justificar la no ordenación de mujeres por parte del poder patriarcal religioso, que por razones de espacio no introdujimos, pareciéndonos imprescindibles los ya descritos.



Muy a pesar de todos estos impedimentos, podemos constatar la terquedad y la lucha de las mujeres —y algunos hombres, sus cómplices creativos— hasta lograr pasos importantes en el reconocimiento del ministerio ordenado de las mujeres; sin que podamos negar que a veces se ha dado un paso adelante y después dos atrás.

Pasos adelante y hacia atrás

Las mujeres han sido históricamente la mayoría de los miembros de las iglesias en América Latina y el Caribe, y han participado de distintos ministerios, especialmente los de servicio. Muchas iglesias les permiten y reconocen el ejercicio de dones y ministerios en la enseñanza a la niñez y a la mujer, la administración, la visitación, la evangelización, y otros relacionados con la ayuda a la comunidad de fe.

Aunque en los últimos 40 años se ha avanzado mucho en el reconocimiento de las labores, capacidades y desarrollo ministerial de las mujeres, todavía hay denominaciones en América Latina y el Caribe que impiden que las mujeres sean ordenadas al ministerio, especialmente al ministerio pastoral. Pese a que muchas denominaciones e iglesias independientes reconocen al tenor de Gálatas 3:28 que “ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer”, y que “la labor de las hermanas es vital en el crecimiento y desarrollo de la iglesia”⁶, no se acepta la ordenación de las mujeres al pastorado porque “el Señor Jesús no escogió mujeres como apóstoles y ellas por sus múltiples roles familiares y a veces laborales no tienen la capacidad de liderar y gobernar una comunidad”.⁷

Si apelamos a la historia temprana de la Iglesia, o del movimiento iniciado por Jesús de Nazaret y consolidado por sus seguidores y seguidoras, nos daremos cuenta que en los dos primeros siglos del cristianismo, las mujeres participaban en los ministerios eclesiales en igualdad de condiciones que los hombres, tales como los de: apóstol

6 Palabras de estudiante de teología, miembro de una iglesia pentecostal unitaria.

7 Idem



(a), diaconisa, presbítera, misionera, evangelistas, profetizas, teólogas, maestras-catequistas, y viudas (que no sólo era una condición civil sino que tenían cargos administrativos) o célibes dedicadas de lleno a la comunidad y la liturgia, que posteriormente dieron origen al monaquismo femenino. Sin embargo, “un preconcepción en las iglesias cristianas de hoy es que las mujeres no fueron llamadas para ser discípulos de Jesús sino sólo los hombres; esto como reflejo de un pleno desconocimiento de lo que la misma Biblia dice al respecto” (Moya, 2008, p.1). Muy a nuestro pesar, después de haber dado pasos agigantados en las comunidades primitivas, con el volcamiento hacia los códigos domésticos y de honor de las culturas judía, romana y griega, y posteriormente con la institucionalización de la religión por parte del imperio, jerárquico y patriarcal, se dieron muchos pasos hacia atrás. Esto no sólo ocurrió en este hito de la historia sino en muchos otros. Por ejemplo, entre iglesias luteranas, calvinistas, presbiterianas y anabautistas del primer siglo de las Reformas, las mujeres tuvieron un protagonismo significativo en sus comunidades, hombro a hombro con sus hermanos y esposos: predicaron, enseñaron, escribieron, teologizaron, compusieron música e himnos sacros, exhortaron y fueron mártires. Más, de nuevo, con la institucionalización fueron relegadas a lo privado, lo doméstico y ciertos servicios en la Iglesia bajo la autoridad de su marido o de su pastor u obispo. El estudio de este tipo de fenómenos es también tarea de la Sociología de la Religión. Así como lo plantea Max Weber (2012) y citado por Rodríguez en su ponencia justamente en su análisis sobre la institucionalización afirmando que

las mujeres han formado parte activa al inicio de los movimientos religiosos carismáticos, pero que han perdido paulatinamente el protagonismo al ritmo que se institucionalizaba dicho movimiento, ya que todo proceso de institucionalización ha estado condicionado por el sistema patriarcal que permea los procesos de rutinización, y por la tradicionalización consecuente. (2017, p. 8)

Las razones para estos pasos hacia atrás son diversas: el poder, que en consonancia con la sociedad patriarcal permanece en manos de los hombres, como ya se dijo; una interpretación acomodada o



descontextualizada de ciertas porciones bíblicas; la tradición eclesial que a veces pesa por encima de la experiencia y evidencias. “En América Latina, la mujer (...) es heredera de dos vertientes de dominación masculina. En primer lugar, ella depende del modo masculino en que se formó la sociedad latinoamericana y, en segundo lugar, de la lectura masculinizada de las Escrituras..., (que) las misiones implantaron desde los primeros días de la conquista y colonización” (Pixley, 1986).

La asignación de muchos de los roles permitidos para las mujeres en las iglesias evangélicas y protestantes se debe también a la concepción que en el Continente se tiene de los roles sexual-reproductivos de la mujer y una función social y eclesial centrada en los quehaceres doméstico-maternales del cuidado, servicio, administración, educación de las mujeres y de las siguientes generaciones de niños y niñas, y por supuesto de su sujeción al liderazgo masculino sea en la casa, la iglesia y la sociedad.

Es así como por muchos años, los centros de Estudios Teológicos admitieron las mujeres solamente en el campo de la Educación Cristiana, donde se les preparaba no solamente para la enseñanza sino para el servicio, la administración, de tal manera que la Iglesia era vista como una réplica de la casa (familia). En institutos como el Bautista de Educación Religiosa, y seminarios como el de Educadoras Cristianas, se propusieron inicialmente “ofrecer a las señoritas vacacionadas una educación que les habilite [ara] como esposas, aptas para ser ayudantes del varón en el ámbito familiar y denominacional” (Pixley, 1986).

Todavía faltan muchos logros en el campo del ministerio ordenado, especialmente entre grupos pentecostales, ortodoxos y católicos más fundamentalistas, pero hay muchas luces que nos permiten ver hacia adelante con esperanza. En el siguiente aparte se recogen tres de ellas para animar a seguir *hacia un horizonte de equidad ministerial para las mujeres*.



Luces para el camino

Casos emblemáticos

En su mayoría las iglesias que ordenan mujeres al ministerio pastoral, de la Palabra y sacramental son: Anglicana, que además ordena mujeres al obispado; Metodista, Presbiteriana Reformada, Presbiteriana y Presbiteriana Cumberland; Bautistas del Norte, Luterana, Menonita (ordena al ministerio que puede ser cualquiera de los cinco (5) ministerios que aparecen en Efesios 4,11); Adventista (denominadas ancianas), ortodoxa oriental (al diaconado femenino); Ejército de Salvación, Asambleas de Dios, Movimiento Misionero Mundial; algunas comunidades de Hermanos Menonitas. También algunas independientes y mega iglesias como la Carismática Internacional, En su Presencia, Misión del Pacífico Sur, La mayoría de las iglesias Pentecostales, entre otras (dato aportado durante la consulta *Challenges and Opportunities of the Role of Women in the Church* for the Consultation on “Ecumenical Perspectives on the Role of Women in the Churches, Monastery of Bose in Mangano, Italy on October 3-7, 2017.”⁸. Como lo afirma Schüssler Fiorenza (2012, p.101) “A través de los siglos, tanto la teología como las instituciones de educación superior centradas en el varón, han silenciado a las mujeres impidiéndonos el ejercicio de posiciones de autoridad religiosa, y nos ha excluido del ministerio ordenado y de la teología académica”. Continúa diciendo Schüssler Fiorenza que después de tantos siglos de silencio, las mujeres han llegado a la academia y al ministerio ordenado a reclamar su herencia religiosa, han recobrado su voz y empezado a hablar.

Un segundo caso es el movimiento de mujeres que se siguen llamando católicas romanas, pero se han declarado en desobediencia clerical y han decidido su ordenación al sacerdocio y al obispado, ejerciendo las mismas funciones ministeriales de los sacerdotes (varones). “¿Que solo ellos son los representantes de Cristo? No tiene asidero. Todos hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios. Todos somos iguales”, dijo Olga Lucía Álvarez, vestida de

8 Tuve el privilegio de ser invitada a este encuentro desde mi rol en la junta del Consejo Latinoamericano de Iglesias, CLAI y como pastora ordenada.



alba y con la estola violeta de la Cuaresma, para oficiar misa en una casa encaramada en los cerros orientales de Bogotá” (El Tiempo) Por supuesto la Santa Sede no las reconoce, pues para el Vaticano, “la función apostólica está reservada a los hombres desde la teología y las Sagradas Escrituras. Por eso, sostiene que las ordenaciones femeninas no solo no tienen validez, sino que, por la propia simulación del sacramento, implican la excomunión de estas mujeres” (periódico El Tiempo. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15493230>), pero eso no es impedimento para lograr el ejercicio de su liderazgo y autoridad ordenada. Ellas son parte de la **Asociación de Mujeres Presbíteras Católicas Romanas**, con 210 sacerdotes mujeres en Europa y Estados Unidos, de las cuales cuatro (4) son colombianas, las primeras latinoamericanas. Una luz más de esperanza desde la autoafirmación, el impulso del llamado de la divinidad, a través de una relectura y resignificación de la Escritura, en contravía de la autoridad patriarcal religiosa, y haciendo nuevos caminos. Y finalmente, mi último caso está en la historia de la Reforma Radical, de la cual soy heredera. Elisabeth Dirks fue una diaconisa menonita acusada de ser maestra de herejes y de tener una copia de los evangelios en latín. En el interrogatorio se le ofreció salvar la vida a cambio de dar información sobre el paradero de Menno Simons, líder anabautista de donde nos viene el nombre de menonitas. Al negarse fue sentenciada a muerte, metida en un saco y ahogada. Esta era una de las formas de muerte para los rebautizadores (Thielman Jans van Braght, 1659 d.C., El espejo de los mártires). Traigo este caso porque desde los inicios del anabautismo-menonita y desde la comprensión teológica de ser una comunidad de iguales, los menonitas han ordenado a hombres y a mujeres al ministerio, para ejercer cualquiera de los cinco descritos en Efesios 4:11: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (léanse también en femenino). Salvo en casos de mucha influencia pentecostal en algunas iglesias menonitas se ha roto la tradición.

Esta última luz de larga trayectoria nos hace reconocer que sí se puede plantear un cambio de paradigma que permita que vayamos hacia una equidad ministerial, que pueda cuestionar las otras inequidades sociales, políticas, económicas y culturales. Quedan muchos caminos por recorrer y muchos más por trazar.



Conclusiones

El poder, don otorgado al ser humano ha sido mal distribuido, usurpado y acaparado por un sector de la humanidad representada en el patriarcalismo, en cualquiera de sus expresiones: política, económica, familiar y para este artículo, el poder religioso. Este poder patriarcal ha socavado los derechos de las mujeres a aspirar al liderazgo y la autoridad propia en cualquiera de los campos y muy especialmente en el campo eclesial. Ese ejercicio de poder se ha caracterizado por ser *sobre* los y las demás. Un cambio significativo y necesario para lograr la equidad ministerial de género tendría que conllevar el uso de poder *para y con* las y los demás, y que reconozca el poder que hay en cada quien.

El sistema patriarcal, y éste también en el campo religioso-eclesial, busca justificar de distintas maneras la hegemonía masculina, y siempre en detrimento de las mujeres, sus cuerpos, sus sentimientos, su historia, en últimas su ser. Naturaliza el ser mujer y hombre, sus roles y lugares en la historia, la sociedad y la iglesia.

La participación insistente, permanente y generosa de las mujeres, especialmente en sus servicios en el campo religioso, y su espiritualidad no puede dejar de ser un llamado a la exclusión y señalamiento histórico hecho a la mujer de ser la que introdujo el pecado en el mundo y ser negada de administrar la gracia que viene de la divinidad al mundo.

Relecturas patriarcales de las Escrituras han perpetuado el modelo de autoridad masculina y de sumisión femenina. Aunque experiencias y textos bíblicos sean tan claros en mostrar la inclusión de las mujeres en actos estratégicos libertarios y hasta salvíficos, y de manera especial la participación de ellas en el movimiento de Jesús y en la diversidad de ministerios en la Iglesia en sus primeros siglos, el poder y anhelo de superioridad ha impedido a muchos varones en la historia ver esta verdad, aún aquellos que como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino han guiado un sector de la Iglesia de vieja data y son considerados doctos en los textos sagrados.

Hubo esfuerzos significativos en la historia de la Iglesia que dan razón de cómo la equidad de género ministerial en ciertas



comunidades da razón de que el ser humano fue creado en condiciones de igualdad, dotados de capacidades para liderar, independientemente de su condición sexo-genital. Tristemente, cuando volvió el egoísmo, el ansia de poder sobre los demás, entonces se dieron retrocesos en el camino. Sin embargo, seguimos encontrando luces que iluminan y guían el camino hacia el propósito de la equidad de género en lo ministerial.

Referencias

- Aquino, T. *Summa Theologica I, qu. 92, art. 1*. Recuperado de <http://www.newadvent.org/summa/1092.htm>
- Boelher, G. (2018). *Teorías, Teologías, Género e Ideologías*, en Vida y pensamiento-UBL, 38 (1), 1-32, Enero-Junio. San José, Costa Rica: UBL.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Gargallo, F. (2014). *Rutas epistémicas de acercamiento a los feminismos y antifeminismos de las intelectuales indígenas contemporáneas*. En *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México, México: Creative Commons.
- González Pérez, T.(S/f). *Desigualdad, mujeres y religión. Sesgos de género en las representaciones culturales religiosas*, en la revista Tribuna Abierta. Recuperado de <http://revpubli.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/3797/2673>. ULERvistas.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Trad. Maite Solana. Barcelona, España: Herder Editorial S.L.
- Hipona, A. *Confesiones XIII, 32*. Recuperado de https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/conf_13.htm
- Lagarde, M. (1996). "El género", *fragmento literal: 'La perspectiva de género'*, en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid, España: Ed. HoeA.

- Moya, C. (2008). *Mujeres y Obispado, a propósito de Primera de Timoteo*. Quito, Ecuador: CLAI.
- Parker G., C. (2014). *Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual*. Almeigeiras, Aldo (comp.). Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Piedrahita G., C. L. (2006). *Religión y poder: confrontando al mundo moderno*, en *Universitas Humanística* No 61, Jan/June. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pixley, J. Editor. (1986). *La mujer en la construcción de la Iglesia*. Sabanilla, Costa Rica: DEI.
- Poling, J. N. (1991). *The abuse of power. A theological problem*. Nashville, USA: Abingdon Press. (BJM)
- Rauber, I. (2003). *Género y poder: Ensayo-Testimonio*. Recuperado de <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.38.pdf>
- Rodríguez Fernández, L. (2017). *El ministerio eclesial de las mujeres, el patriarcado y el poder en las iglesias*. 37 Congreso de Teología. Asociación teológica Juan XXIII 1. Recuperado en http://congresodeteologia.info/download/congresos/37_congreso/El-ministerio-eclesial-de-las-mujeres-e
- Schüssler Fiorenza, E. (2012). *Poder, diversidad y religión*, en *Vida y Pensamiento*, edición especial, Vo.32, No 2. San José, Costa Rica: UBL
- Segato, R. (2016). *Cinco debates feminista. Temas para una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres*. En *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Creative Commons.
- Tertuliano http://www.tertullian.org/works/de_cultu_feminarum.htm
- Van Braght, T. (1659). *El espejo de los mártires*. Traducido y Publicado por: www.laiglesiaprimitiva.com Setiembre del 2010, Lima-Perú.



- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Digitalización de Pereira, Andrés, de la traducción de Chávez Martínez, José (9na edición). Puebla, México: Premia Editora.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid, España: Akal.

Evangelio de Juan y el papel de la Memoria social

ROBERTO CAICEDO⁹

Recibido: 15.08.2019 / Aprobado: 17.10.2019

Resumen

El siguiente artículo, fruto de la investigación personal en el área de la memoria social y colectiva, busca aprovechar los aportes de dicha categoría en el campo de la exégesis y hermenéutica bíblicas. Se ha tomado como punto de partida para dicha investigación un texto que, desde la crítica textual, aparece como una interpolación muy tardía en el evangelio de Juan; se trata de la perícopa de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio. ¿Debemos entonces desechar esta historia a partir de la crítica textual? ¿Puede tener cabida dentro de la tradición de las comunidades cristianas de los primeros siglos y del mismo Jesús? Éstas son las inquietudes que se pretenden discutir a partir de la categoría de memoria social en el contexto de las primeras comunidades cristianas y su aporte en la elaboración de los relatos

9 El Profesor Roberto Caicedo Narváez es licenciado en Biblia, con maestría en Teología y Doctorado en Ciencias Sociales. En el presente profesor de Nuevo Testamento en la Fundación Universitaria Bautista. Pastor Menonita, casado con Isdalia Ortega Sánchez y padre de Ana Ruth y Juan Daniel.



escritos que hoy conocemos como evangelios. Lo que aquí se presenta es una primera parte de la investigación en donde se exponen algunos de los aportes de los estudios de la memoria social a la exégesis bíblica, queda pendiente un desarrollo posterior de los elementos planteados para una mejor comprensión y apropiación del texto en particular. Confiamos que esta primera parte de la investigación provoque una nueva mirada al texto bíblico a partir de los estudios de la memoria social.

Palabras claves: memoria social, exégesis y hermenéutica, crítica textual, evangelio de Juan, Jesús y la mujer adúltera.

Abstract

The following article, product of personal research in the area of social and collective memory, seeks to take advantage of the contributions of this category in the field of biblical exegesis and hermeneutics. The starting point for this investigation is a text that from the perspective of textual criticism appears as a very late interpolation in the Gospel of John; the *perícopa* about Jesus and the woman caught in adultery. Should we then discard this story based on textual criticism? Can it have a place in the tradition of the Christian communities of the first centuries and of Jesus himself? These are the concerns that we aim to discuss based on the category of social memory in the context of the first Christian communities and their contribution in the development of the written stories we know today as Gospels. What is presented here is a first part of the investigation in which some of the contributions of social memory studies in biblical exegesis are set forth. A further development of the elements is pending a better understanding and application of the text. We hope that this first part of the research will provoke a new look at the biblical text based on the contributions of social memory studies.

Key words: social memory, exegesis and hermeneutics, textual criticism, Gospel of John, Jesus and the adulterous woman.



Introducción

Los estudios acerca de la memoria social, desarrollados en las últimas décadas en las ciencias sociales, abren un área de investigación para el estudio de la Biblia y su relación con las comunidades identificadas con Jesús y su mensaje en los primeros siglos. La investigación bíblica y hermenéutica intenta dar razón de esa relación, desde diferentes miradas y métodos, sin agotar completamente su explicación, y a veces ha dejado de lado la contribución del fenómeno humano de la construcción colectiva de la memoria a la elaboración de la tradición bíblica en sus diferentes momentos, comenzando en la tradición oral y también escrita. Por esta razón nos preguntamos ¿Cuál es el lugar de la construcción de la memoria social en torno a las comunidades identificadas con Jesús, en el texto bíblico? ¿*Si tiene*, o no, un lugar decisivo para comprender el proceso en la comunicación del mensaje compartido por Jesús a sus discípulos (as) a las generaciones posteriores? Desde nuestra mirada, muchos siglos después, ¿*cómo podemos discernir* y aprovechar el lugar de la memoria social en la configuración del texto bíblico y como reflejo de las comunidades del primer siglo?

En el artículo se plantean unas pautas iniciales para la exégesis bíblica a partir de la contribución de los estudios de la memoria social, así como para su contextualización en nuestras comunidades desde la construcción de memoria social en medio de una sociedad inmersa en conflictos sociales y culturales como la nuestra. La investigación nace de la inquietud generada alrededor del texto de Juan 8.1-11, pues es un texto que implicó un trabajo redaccional *más a largo plazo que otras narraciones del evangelio de Juan* y que implica una incorporación tardía a dicho evangelio. En este primer artículo sentamos las bases para continuar con el estudio de la pericopa de Jesús y la mujer adúltera, así como de otros textos que generan preguntas e inquietudes en cuanto al lugar e importancia de la tradición oral, y que luego se constituye en escrita, en el origen de los textos del Nuevo Testamento.



Estudios de la memoria social y la exégesis bíblica

En el desarrollo de la exégesis en las últimas décadas ha hecho un aporte fundamental, para el entendimiento del texto bíblico, la perspectiva social y contextual del mismo¹⁰. Por su parte los estudios desarrollados acerca de la memoria social, especialmente desde los estudios de M. Halbwachs¹¹, han hecho un aporte significativo en la comprensión de las dinámicas profundas de la historia de las comunidades y sociedades, tanto ayer como hoy. Sin embargo, la categoría de memoria social ha sido muy poco usada en los estudios de la exégesis y hermenéutica bíblicas, aunque ya encontramos un mayor interés en el tema¹². Se pretende aquí llenar en algo este vacío y aprovecharlo, en primer lugar, en la hermenéutica del texto bíblico y, en segundo lugar, para su apropiación en contextos en donde la construcción de la memoria ha sido determinante en la búsqueda de la superación de la victimización de la mujer, como es el nuestro.

Los estudios de la memoria social

Con el surgimiento de los *social memory studies*¹³ se agrupó una diversidad de estudios sobre la memoria social que abarcan desde la obra pionera de Maurice Halbwachs (2004) hasta los aportes del construccionismo social de Peter Berger y Thomas Luckmann (1995). “Berger y Luckmann muestra que las sociedades se forman una realidad

10 Por ejemplo: Aguirre, Rafael. 2001. Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. Navarra: Verbo Divino. Miquel, Esther. 2011. ¿Qué se sabe del Nuevo Testamento desde la Ciencias Sociales? Navarra: Verbo Divino. Reyes, F. 1997. Hagamos Vida la Palabra. Bogotá: CEDEBI. Como por citar algunos de los textos que dan cuenta de ello.

11 Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos. Halbwachs, M. 2004. *La Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.

12 Mencionamos por ejemplo dos textos que recogen esta línea de investigación: (Kirk y Thatcher, 2005) Kirk, A. y Thatcher (ed.), T. 2005. *Memory, Tradition and Text: Uses of past in Early Christian*. Semeia Studies, vol. 52. y el de Aguirre, Rafael. 2015. *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Navarra: Verbo Divino.

13 Los sociólogos Jeffrey Ollick y Joyce Robbins proponen el término de *Social Memory Studies* para recoger esta tendencia en el campo sociológico (Erl, 2012, p.70)



que luego se presenta como algo dado y termina repercutiendo en sus propios creadores” (Erll, 2012, p.71), identifican tres principales estadios en los cuales se desarrollan estos procesos: la externalización del sentido subjetivo supuesto, la objetivación o rememoración de dicho sentido y la interiorización e incorporación en la conciencia del “mundo social rememorado”, “la *formación del sedimento y la tradición* hacen parte del proceso de *institucionalización* del saber social de la realidad. Para transmitir el saber de una generación a otra, es necesario que se den ciertos procesos semióticos y mediales” (Erll, 2012, p.71). Los procesos semióticos tienen que ver, entre otras cosas, con la construcción de un sistema de símbolos y códigos interpretativos comunes a la comunidad o grupo que se apropia de dicha tradición y memoria social.

En los años 20 también Aby Warburg, contemporáneo a Halbwachs, introduce el concepto de “memoria social” a partir de sus estudios de la historia de la cultura y el arte asociados a un teoría de la memoria colectiva como “memoria visual”. Para Warburg “el símbolo es un acervo de energía cultural (y) la cultura reposa en la memoria de los símbolos... (y) hace énfasis en los cambios y *actualizaciones de la memoria social* (de los símbolos) que son típicos de cada tiempo y lugar” (Citado en Erll, 2012, pp.26-27). Warburg abre una línea que después va a ser retomada en los estudios culturales y la relación arte y memoria.

Desde los años ochenta surgen investigaciones a partir de las ciencias sociales y políticas alrededor de la “función social” de la memoria y las implicaciones éticas del recordar u olvidar. Nuevamente muy inspirados en los aportes de la sociología del conocimiento y de los estudios de lo semiótico-cultural. Marie-Clarie Lavabre, relaciona estas “políticas de la memoria” con la “memoria histórica” y la plantea entre lo individual y lo colectivo. Entonces,

Una interacción entre las políticas de la memoria -también denominadas “memoria histórica”- y los recuerdos- “memoria común” de lo que se ha vivido conjuntamente. Se sitúa en la confluencia de lo individual y lo colectivo, lo psíquico y lo social (...). En otras palabras, las memorias colectivas se constituyen mediante el trabajo de homogeneización de las representaciones del pasado y de la



reducción de la diversidad de los recuerdos y, finalmente, se producen en los “hechos de comunicación” que se registran entre los individuos (Marc Bloch), en las “relaciones interpersonales” que constituyen la realidad de los grupos sociales como conjuntos “estructurados” (Roger Bastide) y en el seno de las “comunidades afectivas” o de los “grupos intermedios” entre el individuo y la Nación (Maurice Halbwachs) o también *para grupos definidos como «realidad simbólica»*, basada en la historia (Anselmo Strauss, Espejos y Máscaras). (Aguilar, 2008, p.50)

Entonces, el proceso de “institucionalización” de la memoria, presente en la elaboración de una tradición, constituye con el paso del tiempo la elaboración de un “discurso” acerca del pasado común de una comunidad o grupo social. Con el paso del tiempo, “las “políticas de la memoria” se expresan en “memorias institucionales u oficiales, (... que pueden llegar a ser dominantes y tienden a ocupar un lugar privilegiado en el ámbito público)” (Aguilar, 2008, p.63). En las memorias colectivas “los miembros de un determinado grupo van construyendo relatos comunes sobre el pasado, partiendo del intercambio entre las memorias individuales y de la información acumulada sobre un hecho en común” (Aguilar, 2008, pp. 63-64). Sin embargo, a pesar que algunas de las expresiones de la memoria social se constituyen en hegemónicas y dominantes, otras se constituyen en todo lo contrario, memorias “contra-hegemónicas” o “memoria *emancipans*”. Según Carlos V. Zambrano (2006):

La memoria *emancipans* es entonces esa capacidad colectiva de apropiarse del presente y una cualidad al mismo tiempo. Está situada específicamente en el hiato de la relación memoria-comunidad, por lo que deviene su constitución en fuerza que orienta la acción política a través de signos y símbolos, bajo la forma de referentes, pensados e interpretados. Es una fuerza en sí misma que responde al ¿qué puedo hacer? Es decir, al poder. (p.56)

También el concepto está relacionado con procesos de construcción de “identidades narrativas” de las víctimas de conflictos socio-políticos (Carrillo, 2008). Las narrativas van a formar parte de la tradición e identidad de una comunidad o grupo social, como es el



caso de las comunidades cristianas primigenias. En este sentido, la memoria “es sobre todo un acto social más que un contenido mental individual” (Gaborit, 2006, p.10).

Otro aporte de los estudios de la memoria social es señalar que hay un aspecto “normativo” y otro “formativo” de la memoria, “formativo, porque invita a la praxis, incorpora e instruye a nuevos miembros, mantiene la unidad de la comunidad; normativo, porque la memoria es ejemplificadora para el grupo que recuerda de ese modo su pasado” (Wit, 2008, pp. 95-96). En esta perspectiva, la memoria es “una fuente de conocimiento, lo cual significa que hace más que proporcionar un conjunto de categorías mediante las que, de un modo inconsciente, un grupo experimenta lo que le rodea; también le proporciona el material para la reflexión consciente” (Fentress, J. y Wickham, Ch., 2003, p. 46). Es en la construcción de la identidad colectiva en medio de los conflictos producidos por la memoria donde se plantea la deslegitimización de la memoria hegemónica¹⁴ por una contra hegemónica, es a partir de los discursos de las víctimas o de la comunidad que hace frente a los “discursos oficiales” de la memoria (Erll, 2012, p. 72).

A partir de los estudios de Halbwachs, quien a su vez parte de la sociología de Durkheim, se propone que la memoria es siempre una construcción social y por lo tanto colectiva¹⁵. Esto implica que la memoria no sólo se concreta en forma colectiva, sino que se “ubica socialmente”, en el tiempo y el espacio. Esta memoria colectiva, como

14 El concepto de Hegemonía tiene su trasfondo en el pensamiento de Gramsci, quien lo retoma de Lenin, sobre “hegemonía y el bloque histórico”, pero se diferencia de su antepasado pues “para Gramsci, en cambio, el terreno esencial de la lucha contra la clase dirigente se sitúa en la sociedad civil: el grupo que controla la sociedad civil es el grupo hegemónico y la conquista de la sociedad política remata esta hegemonía extendiéndola al conjunto del Estado (sociedad civil + sociedad política)” (Portelli, 2003, p. 70). “Hegemonía es, entonces, gobernar por consentimiento, o liderazgo cultural e intelectual alcanzado por una clase particular, fracción de clase, estrato o grupo social como parte de un proyecto mayor de gobierno de clase o dominación de clase. Lo que implica, por lo tanto, de los subalternos, internalizar la lógica social del sistema de dominación en sí mismo” (Rodríguez, 2010, p. 32). En palabras del mismo Gramsci “la supremacía (luego hegemonía) de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio (nivel político) y como ‘dirección moral e intelectual’ (nivel ideológico)” (Gramsci, 1975, p. 387).

15 En 1925 publicó su primer libro sobre el tema: *Los Marcos Sociales de la Memoria* y en 1950 se publicó como obra póstuma un segundo libro: *La Memoria Colectiva*.



se dijo, es fundamental en la construcción de la identidad colectiva y también de la relación con la construcción del “poder social” en una sociedad. Algunas de las críticas, desde temprano, al concepto de memoria colectiva tienen que ver con la dificultad de usar un término propio de la conducta humana a la colectividad.

Sin embargo, no necesariamente es lo que se entiende por una “memoria colectiva”, pues no se trata de asumir una visión literal del término sino más bien analógico¹⁶, algunos lo plantean metafórico. Según Astrid Erll (2012):

Se puede hablar de la *memoria colectiva*, en cuanto *metáfora* y se puede hablar de la *memoria colectiva en cuanto metonimia*. Cuando la *memoria* es concebida entonces *como un fenómeno de la cultura*, entonces se le está dando un uso literal al concepto de memoria. Se da en cambio una *metaforización del concepto de memoria*, cuando se habla de *memoria de la cultura*, para aludir a la cultura en cuanto fenómeno de la memoria. El mismo concepto de memoria se convierte en memoria”. (p.133)

Peter Burke (Burke, 2011), retomando el aporte de Halbwachs, plantea que “son los individuos los que recuerdan en sentido literal, físico, pero son los grupos sociales los que determinan lo que es “memorable” y cómo será recordado... de ahí que la memoria pueda describirse como la reconstrucción del pasado por parte de un grupo” (p.66). Al precisar el proceso de memorización y la relación entre la memoria individual y la colectiva, Halbwachs (2004) plantea lo siguiente:

¿Quiere esto decir que la memoria individual, por oposición a la memoria colectiva, es una condición necesaria y suficiente de la rememoración y del reconocimiento de los recuerdos? De ninguna manera. Ya que, si este primer recuerdo se ha anulado,

16 “la palabra griega “analogía” significa proporción o proporcionalidad, designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas... en toda analogía hay un nombre común a muchas cosas, pero la razón, noción o concepto significado por ese nombre se relaciona con ellas de modo diverso. Así, en la analogía tenemos tres elementos: un nombre común a varias cosas, una razón o concepto significado por ese nombre, y unas relaciones que tienen las cosas analogadas con esa razón significada” (Beuchot, 2004, p. 14).

si no podemos volver a encontrarlo, es porque hace ya mucho tiempo que no formamos parte del grupo en cuya memoria sigue vivo. Para que la memoria (individual) se ayude de la de los demás, no basta con que éstos nos aporten sus testimonios: además, hace falta que no han dejado de coincidir con sus memorias (individuales) y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo (memoria colectiva) que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común. Esta reconstrucción debe realizarse a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en la mente al igual que en la de los demás, porque pasan sin cesar de éstos a aquella y viceversa, lo cual sólo es posible si han formado parte y siguen formando parte de una misma sociedad (o colectividad). (p.34)

Para Halbwachs (2004), “la memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (p.60), y esta historia vivida es también una historia colectiva. Nos dice Astrid Erll (2012): “Según Nora, *los lugares del recuerdo* tienen *tres dimensiones*: una dimensión material, una dimensión funcional y una dimensión simbólica” (p.32). Estas tres dimensiones integradas en el concepto de memoria, se pueden plantear de la siguiente forma (p.142):

- La dimensión material la constituyen los “medios” y “artefactos” de transmisión de la memoria, las objetivaciones culturales como objetos, monumentos, ritos por medio de los cuales se hace asequibles los contenidos a los miembros de la comunidad.
- La dimensión social, involucra los “portadores” de la memoria, las personas e instituciones que participan en su producción, almacenamiento y evolución en la comunidad y por fuera de ella.



- La dimensión simbólica, semiótica¹⁷, la forman los “esquemas”¹⁸ propios de la “cultura” de la comunidad; *códigos que hacen posible el recuerdo común* a través de la “construcción simbólica” y los efectos en las “disposiciones mentales” que forman parte de la misma.

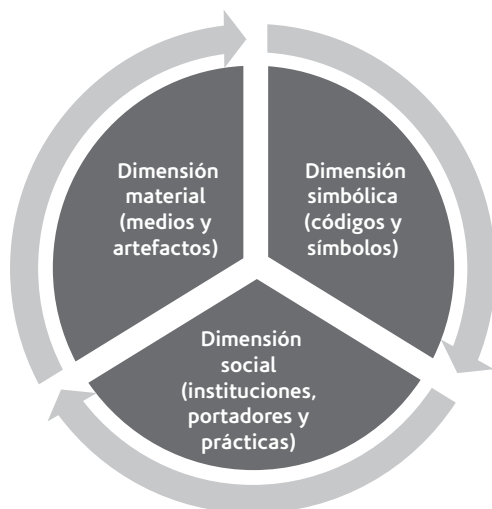


Ilustración 1. Dimensiones de la Memoria Social.

Fuente: Elaboración propia.

Finalmente plantea Erll (2012): “Si se pudieran ‘congelar’ las constelaciones de los usuarios de los signos, textos, y códigos de una cultura del recuerdo y se las pudiera observar en un momento

17 Además del enfoque semiótico general como “estudio de los signos”, se introduce el aporte de la semiótica al estudio de los “procesos culturales involucrados en la formación de los signos”. Entonces “la semiótica ha buscado estudiar a los artefactos y a las prácticas culturales de cualquier tipo, sobre la base de los principios unidos, y en su mejor intento ha dado una mayor coherencia a los estudios de la media y la cultura. En este sentido, la semiótica ha animado a la ‘descodificación’ de una variedad amplia de fenómenos culturales y populares” (Chandler, 1998, p. 121, entre ellos la memoria colectiva.

18 Los esquemas de códigos más comunes en las culturas lo conforman lo familiar, social, político y religioso-ideológico. Estos esquemas conforman grupos de códigos y símbolos propios para su comunicación. “los esquemas (son) procesos generales de la argumentación (de una cultura)” (Klinkerberg, 2006, p. 315).

determinado, entonces se estaría estudiando la *memoria colectiva (collective memory) en cuanto tipo de estructura semiótica*” (p.141). La memoria colectiva se expresa entonces como memoria social, aunque no *únicamente*. Veamos los componentes de esta memoria en el siguiente gráfico:

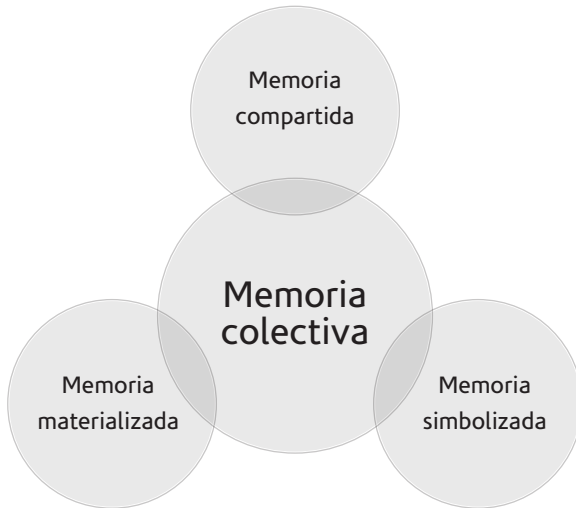


Ilustración 2. La Memoria Colectiva

Fuente: Elaboración propia.

El recuento teórico aquí realizado relaciona la categoría de memoria colectiva con la memoria individual en las tres dimensiones ya planteadas (material, social y simbólica). Si asumimos la construcción de memoria, desde una perspectiva colectiva, queda la inquietud de si la memoria debemos primarla como histórica, cultural o social. Conforme a lo planteado hasta aquí, esta primacía estaría relacionada con la decisión de enfatizar en la dimensión material, la funcional o la simbólica al tratar la construcción de la memoria, colectiva e individual; es decir cuando se cruzan estas tres dimensiones tanto en lo colectivo como en lo individual, así:



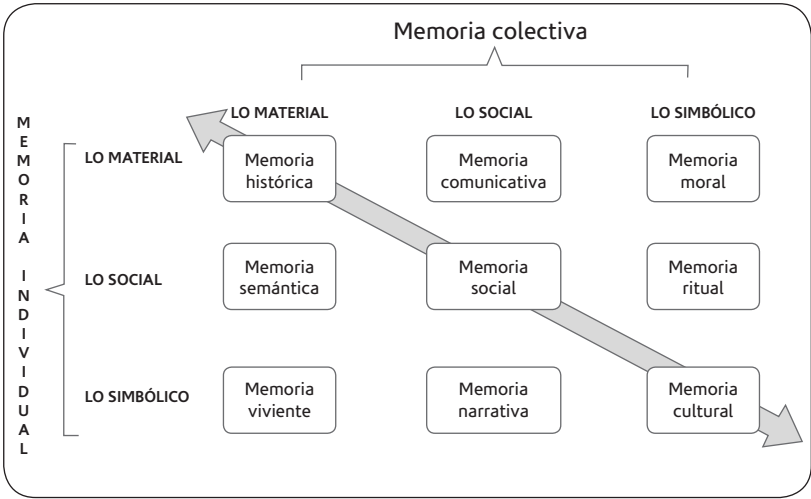


Ilustración 3. Cruce de dimensiones en la Memoria

Fuente: elaboración propia.

El concepto de *memoria colectiva* abarcaría los otros conceptos considerados en torno a la memoria, lo histórico, social y cultural, como una categoría común a las otras formas de interpretación de la memoria. Aunque esta división podría ser también el resultado de la diversidad interpretativa al abordar la categoría de memoria desde sus inicios.

Así opina Carlos Zambrano (2006):

Al hablar de la memoria colectiva se emplean los conceptos de memoria histórica, memoria social, memoria cultural y en adelante prosiguen formas de división arbitraria de la memoria comprensible en ámbitos disciplinarios. Esta división, producto de una división del trabajo académico, también es impuesta a las comunidades que pueden ser culturales, sociales, políticas, etc., es mucho más difusa”. (p.40)

Para este autor, la memoria colectiva “es una construcción reflexiva de referentes para la acción colectiva y no (tan sólo) la huella de los recuerdos y los olvidos de una sociedad. Su efecto se relaciona con la experiencia colectiva que construye *comunidades políticas*” (Zambrano, 2006, p. 34). Esta definición, entonces, asume

la categoría de memoria como *memoria colectiva*, pero no descarta la posibilidad de entenderla también como una acción histórica, social y cultural, y así poderla enriquecer desde un sujeto social. Por tanto, la construcción de la memoria colectiva se trataría de la forma de cómo los sujetos “se apropian, de manera activa, consciente, constructiva y que responde a las necesidades del presente, de un pasado que está relacionado con su identidad” (Erll, 2012, p. 28) y con sus luchas sociales, políticas y culturales.

Por otra parte, “en las discusiones sobre memoria colectiva también se ha reflexionado mucho acerca de la identidad colectiva. En las teorías de la memoria de los Assmann, Halbwachs y Nora, el concepto de identidad colectiva desempeña un papel central” (Erll, 2012, p. 148). Y se concluye que:

La identidad colectiva es tanto un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural y explícita, como también un fenómeno de la memoria colectiva que es cultural implícita: la identidad colectiva se codifica de manera consciente pero también se manifiesta de manera inconsciente, por ejemplo, en las creaciones discursivas, en los modelos de comportamiento, en las estructuras de pensamiento y en la idiosincrasia. (p.150)

Si primamos la dimensión simbólica de la memoria colectiva podemos relacionarla también con la construcción de una identidad colectiva de un determinado sujeto social, con factores explícitos e implícitos a su propia dinámica colectiva, pues es tanto un fenómeno en relación con la memoria cultural y explícita, como también un fenómeno de la memoria cultural implícita. La identidad colectiva se codifica de manera consciente, pero también se manifiesta de manera inconsciente, en las creaciones discursivas, en los modelos de comportamiento, como en las estructuras de pensamiento y en la simbólica propia de las comunidades (Erll, 2012). El sujeto social se identifica colectivamente, va generando un “nosotros” frente a “otros”. Este elemento será entonces crucial a la hora de entender lo que ha sucedido con un texto como el de Juan 8, pues detrás del texto hay una memoria e identidad colectiva, que se articula en torno de él y lo integra a la memoria misma de Jesús.



Exégesis bíblica y memoria colectiva

¿Cómo podemos aprovechar este aporte de los estudios de la memoria a la exégesis bíblica? ¿Cómo podemos relacionar el texto bíblico con estos procesos de construcción de memoria y de identidad colectiva?

Tal vez la primera premisa con la que nos encontramos a partir de estos aportes de la memoria colectiva es que los textos bíblicos son el reflejo de una identidad colectiva más que de una identidad individual. Sin necesariamente desconocer que exista el aporte de esta última, los textos son principalmente el fruto de una tradición y memoria colectiva en torno de la cual se gesta una identidad comunitaria, eso sí cambiante y no monolítica, ni sin tensiones. Texto, memoria e identidad comunitaria se trenzan en una relación dinámica a través del tiempo, diacrónica. Así lo plantea Guijarro (2008):

La importancia de la memoria colectiva en el proceso de construcción y mantenimiento de la identidad social revela que ésta posee una dimensión diacrónica... El influjo de esta dimensión diacrónica en la construcción de la identidad de grupo viene determinado por la orientación temporal del mismo, de modo que un grupo orientado hacia el pasado tenderá a identificarse o compararse con otros grupos del pasado. Las referencias al pasado o al futuro revelan la necesidad que tienen los individuos y los grupos de establecer una continuidad en el tiempo y explican por qué los grupos crean relatos grupales que vinculan pasado, presente y futuro en una representación coherente. (pp. 202-203)

Esta labor de “reconstrucción” del pasado es más necesaria cuando hay mayor distancia en el tiempo y en el espacio con los hechos fundantes de la comunidad. Existe una cierta “ruptura de tradición” (Assmann, 2008) que es necesario salvar a partir de la relectura de los hechos fundantes y resaltando en ellos la confrontación con otros grupos con los cuales se quiso tomar distancia, la identidad del “nosotros” se contrapone a la de “ellos”, los que no pertenecen a la comunidad. Entonces se intensifica esa búsqueda y recuperación



del pasado para poder mantener dicha identidad comunitaria con el tiempo.

La mayoría de las veces que aparece explícitamente la confrontación con otros grupos, ésta tiene que ver con la recuperación de la memoria cultural. Es una disputa sobre la memoria. Ulteriores investigaciones sobre cómo otros grupos de discípulos de Jesús definieron su identidad recordando el pasado e imaginando el futuro contribuirán, sin duda, a un mejor conocimiento de este complejo e innovador proceso que caracteriza los comienzos del cristianismo. (Guijarro, 2008, p. 128)

Ya en los años 60, Birger Gerhardson introduce en el mundo del estudio del N.T. la memoria como un concepto clave, aunque no lo hace a partir del trabajo de Halbwachs sino a partir del estudio del judaísmo rabínico y farisaico, a partir del año 70 e.c. hasta el siglo V, y su utilización de la memoria en forma más bien “mecanicista” y repetitiva. Basado en esta analogía construye un modelo de la tradición temprana de Jesús en la cual la memoria asumió el rol de facilitador principal del proceso de trasmisión. En este modelo entonces la tradición no alteró radicalmente los relatos acerca de Jesús¹⁹ (Kelber, 2002), es como una “memoria fría”. Una perspectiva diferente sería la de una “memoria caliente” que propulsó una memorización activa y socialización de la memoria, en la cual “la memoria es dinámica, incesable, porque está conectada a un presente siempre cambiante” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 10).

Entonces, frente a esta perspectiva más bien “repetitiva”, pasiva, de la memoria hay otra más “recolectiva”, dinámica, que reconstruye el pasado en perspectiva de las necesidades e identidad de la comunidad

19 “Based on the assumed model of Pharisaic, rabbinic transmission techniques, the synoptic materials, cast in memorable modes of communication, were repeated many times over, until they arrived, more or less intact, in the narrative gospels” (Kelber, 2002, p. 59). “Gerhardson visualizó un compromiso mecánico de los materiales para la memoria y una transmisión pasiva a través de la repetición continua. Los cambios ocurridos en el proceso de los temas tradicionales permanecen confinados a las adaptaciones interpretativas... No fue hecha una concesión, en este modelo, para una participación activa de la memoria en la operación de la tradición ((Kelber W. , The works of memory: Christian Origins as MnemoHistory-A response, 2005, p. 232).



que memoriza, un modelo más constructivista de la memoria. “Muy a menudo, la memoria existe en una tensión paradójica entre dos aspiraciones: resucitar las imágenes del pasado para trasportarlas dentro del presente, y la reconstrucción de las imágenes del pasado para ser integradas dentro del contexto presente” (Kelber W. , *The works of memory: Christian Origins as MnemoHistory-A response*, 2005, p. 234).

El segundo aporte tiene que ver con la relación entre tradición oral y la tradición escrita, aplicada en este caso a la memoria de Jesús en las comunidades cristianas juaninas. Al respecto, James Dunn (2014) plantea que hay una tarea pendiente en la crítica formal literaria de considerar las implicaciones de la tradición oral en la conformación de la tradición literaria y, en este sentido, la crítica de las formas (*formgeschichte*)²⁰ se propuso la tentativa de alcanzar las formas orales subyacentes, como formas previas a la tradición escrita. Así, citando a Bultmann, el propósito fue “estudiar la historia de la tradición oral subyacente a los evangelios” (p.55). Pero este esfuerzo tuvo dos debilidades: la primera es que se supuso ciertas “leyes de estilo”, una forma “pura”, original, y su evolución “natural” en la trasmisión oral, desde lo más simple a lo más complejo. Estas leyes, al parecer “no fueron extraídas de lo que se conoce del folclore de ese tiempo, ni fueron validadas por el carácter de la tradición en los mismos evangelios” (p.55). La segunda es que supuso un “modelo literario para explicar el proceso de trasmisión” (p.55) oral, compuesta por una serie de estratos en donde cada edición era una versión editada del anterior, así pretendió diferenciar los estratos helenísticos de los más primitivos, de origen palestino, y planteó una “evolución” lineal

20 “Según Keith (2011, p. 163), la deuda del enfoque de la *Formgeschichte* se hace evidente cuando la tarea principal del enfoque -identificar las auténticas y prístinas tradiciones en los evangelios y separarlas del material interpretativo (inauténtico)- se compara con las presuposiciones del enfoque de la *Formgeschichtliche*. El enfoque, como lo describe Keith, asume que (1) Los evangelios escritos consisten en materiales auténticos e inauténticos; (2) el material auténtico fue absorbido por las posteriores y tempranas tradiciones interpretativas cristianas; y (3) es posible distinguir entre el material auténtico y no auténtico. Como tal, el ‘criterio de aproximación al Jesús histórico refleja el enfoque de la crítica de las formas a la tradición de Jesús’ (Keith 2011, p.163). La única diferencia entre los dos enfoques es que el enfoque de criterios sustituyó la tradición pre-literaria con la del Jesús histórico” (Eck, 2015, p. 2).

en la conformación de los textos y, entonces, asumió que la tradición oral se comportaba como la tradición escrita.

Dunn (2014) reconoce que a partir de Bultmann²¹ se empezó a prestar mayor atención a la tradición oral y su transmisión. Para la tradición oral, “su primera función es la de preservar y recordar lo importante del pasado” (p.57), como memoria, esto lo hace recreándolo para darle sentido en el presente de la comunidad, usando el principio de una “variación dentro de lo mismo” (p.57). Esto concordaría con el carácter de la tradición sinóptica plasmada como tradición escrita donde se trasmite “lo mismo pero diferente”, pero lo explica de una mejor forma: “*El material era tradición oral, (y) su diversidad cristalizada en las diversas versiones de los evangelios sinópticos*” (p.57).

El modelo de dependencia literaria, concluye, puede explicar textos con una amplia concordancia verbal. Pero tiene menos sentido cuando esta concordancia es poca, menos del 40 %, donde se explica mejor desde la tradición oral que luego es puesta por escrito. En este sentido, “El modelo de la transmisión oral subvierte la idea de una versión “original” ... cada transmisión es, propiamente hablando, un “original”” (p.57), sería mejor pensar en un “múltiple” origen. Esta conclusión cobra más sentido cuando analizamos la tradición del Evangelio de Juan, en donde la explicación de una dependencia literaria deja más vacíos que certezas.

Lo anterior, de alguna forma, replantea la búsqueda de un “original”²² en la cual se compromete la crítica textual y literaria y del cual ella misma no puede dar cuenta en forma certísima, pues siempre deja la cuestión abierta de un “posible original” detrás de lo que tenemos.

21 Cf. Bultmann, R. 2000. *Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sígueme. Original en alemán de 1921.

22 El término original puede entenderse en diferentes dimensiones: en primer lugar, como un texto predecesor, un texto que se puede encontrar detrás y que tuvo un papel en la composición posterior; en segundo lugar, una forma de texto autográfica, es decir, el texto que saldría del “escritorio” de los escritores de las partes de lo que se convirtió en nuestro N.T.; en tercer término, una forma canónica del texto, es decir, en el momento en que adquirió la autoridad consensual o cuando su canonicidad fue formalmente establecida, y en cuarto lugar, una perspectiva interpretativa, que representa cada intento interpretativo o reformulación de una escritura o de las variantes individuales creadas y usadas para reproducir un texto (Epp, 1999, pp. 276-277).



Podemos hablar, concluye, de un acontecimiento original; pero ciertamente podemos dudar antes de hablar de una *tradicón* original del acontecimiento... Las diferencias no indican (necesariamente) “equivocaciones” o “errores” o “contradicciones”. Simplemente indican *los diversos modos como se recordó (memorizó) a Jesús y el hecho de que la tradición de Jesús fue manejada y presentada en contextos diferentes*. La tradición de los dichos y hechos de Jesús no se consideró como algo fijo y solidificado, fue una *tradicón viva*, que ellos (sus seguidores) celebraban, de la que vivieron y a cuya luz rindieron culto. (Dunn, 2014, pp. 58-59, agregados nuestros)

No necesariamente en la transición de la tradición oral a la escrita, podemos argumentar que la primera es la “auténtica” y la otra es una “especie de “caída” en desgracia, la muerte de la palabra (oral) viva” (p.59), como lo planteó Werner Kelber (1983), pero tampoco que el material escrito y su trasmisión sea más confiable que la oral, como a veces pensamos hoy. La flexibilidad y creatividad pueden presentarse en ambas tradiciones, aunque en forma diferente, y ambas circularon simultáneamente y, a veces, en los mismos contextos, sin que se anularan mutuamente. No hubo, entonces, una única forma de transición entre la tradición oral a la escrita, ni ésta anuló a la otra, ni le puso fin. “las formas orales, concluye Dunn, de la tradición de Jesús continuaron junto con las versiones escritas hasta (por lo menos) el siglo II” (Dunn, 2014, p. 61) cuando la tradición escrita va ganando mayor peso que la oral dentro de la iglesia institucional.

En parte la crítica textual, en autores como David Palker y Eldon Epp²³, ha reconocido que la...

23 “Parker no evita el “intento de recuperar las primeras formas de texto”, no lo hace, porque tal búsqueda es “una parte necesaria de esa reconstrucción de la historia del texto sin la cual... nada se puede entender”. sin embargo, Parker distingue la recuperación de “formas anteriores del texto” frente a la “original”, afirmando que “de esto no se sigue que también es necesario recuperar un solo texto original”. Él afirma: “La cuestión no es si podemos recuperarla, sino por qué queremos hacerlo”. A la pregunta “si la tarea de la crítica textual es recuperar el texto original”, responde Parker, “puede ser, pero no tiene que serlo”, y elige no enfatizar y, a menudo, no buscar un único original” (Epp, 1999, p. 264).



Trasmisión de las formas escritas no acabaron con la flexibilidad de la tradición. Al contrario, lo que tenemos en la tradición textual es prueba de diversas versiones de estos textos, de las diferentes versiones que constituyeron los escritos del Nuevo Testamento para diferentes comunidades que con frecuencia reflejan los diferentes intereses y las diferentes necesidades de las diversas comunidades. En otras palabras, la misma tradición textual testimonia la continua flexibilidad (en este caso) de la tradición de Jesús (pero no la explica lo suficiente). (Dunn, 2014, pp. 61-62, agregados nuestros)

Un tercer aporte tendría que ver con la pluralidad de versiones que encontramos sobre el ministerio de Jesús y su enseñanza, la cual se amplía si consideramos no sólo los cuatro evangelios canónicos sino la diversidad de textos extra-canónicos que afrontan dicha tarea. Las diferentes “miradas” a la figura de Jesús, algunas controversiales, puede obedecer precisamente a la dinámica propia de la memoria colectiva y social relacionada con diferentes comunidades de creyentes, ubicadas en contextos geográficos, culturales y temporales particulares. Si consideramos las dificultades y posibilidades limitadas de la comunicación entre diversas comunidades de creyentes en los primeros siglos del cristianismo, así como la disposición a la defensa de la tradición propia, de cada comunidad, podemos explicar mejor la diversidad de “versiones”, memorias, sobre una “memoria fundante”, la de Jesús.

Al respecto, hablando de los evangelios canónicos, plantea Dunn (2014): “Cada uno a su manera, ayudó a establecer la memoria de Jesús como una narración de la pasión con una extensa introducción como la forma por la cual esta memoria puede llamarse “evangelio”” (p.89). Y esto incluye, a pesar de las diferencias, al Evangelio de Juan (EJ) el cual “retoma” elementos de Mateo y Lucas, empleando el formato ya expuesto por Marcos, y aunque coloca los discursos de Jesús en una tradición semejante a las de los sinópticos va “llenando” algunos aparentes vacíos que dejaron los otros evangelios (Dunn, 2014, p. 92). Así concluye Dunn el tema: “Aunque Juan nunca emplee ni el sustantivo (*euangelion*) ni el verbo (*euangelizesthai*) podemos



decir justificadamente que Juan afirmó y subrayó fuertemente el *sine quo non* de su mensaje sobre Jesús” (p.95).

La investigación actual sobre la conformación diversa de los evangelios considera con mayor importancia la relación entre la memoria, la tradición oral y los textos escritos. Así lo plantea Rafael Aguirre (2015):

La “memoria social” es un concepto que nos ayuda a entender el proceso de la tradición en los orígenes del cristianismo. Entendemos por memoria social los recuerdos colectivos en que se basa la identidad de un grupo, en nuestro caso el de los discípulos de Jesús. La memoria social puede ser una manera de designar la memoria colectiva o, mejor, la parte de la memoria colectiva en que se juega la identidad social del grupo. (p.201)

En ese sentido, cada tradición escrita puede responder a una intencionalidad social alrededor de la memoria colectiva en relación con una identidad o identidades grupales diferenciadas en el contexto del primer siglo y los siguientes, mientras se constituye una “tradición” abarcante que recoge a algunos de ellos y sus principales versiones. Mientras esto sucede, la memoria social se realiza bajo un control “informal”, de parte del grupo o comunidad anamnética, y otro “formal” desde las instancias “autorizadas” para hacerlo, es decir, la institucionalidad y liderazgo de la *ekklesia*. La interacción en la construcción de esta memoria social, puede ser colaborativa o conflictiva.

La memoria social está, por una parte, al servicio de la identidad del grupo, pero también del legado fundacional de las comunidades creyentes, que retoma la función anamnética que en este caso le remonta a Jesús mismo. Inicialmente, principalmente, un proceso oral, en una primera generación, en donde el control es más informal pero no arbitrario pues se refiere a elementos fundantes significativos para la comunidad de seguidores (as) de Jesús y que luego va tomando, pero no únicamente, la forma escrita en una segunda y tercera generación, en donde puede haber un mayor control “formal”



pero que continúa con la apertura a la función anamnética del grupo²⁴. La flexibilidad dada por una “tradición informal controlada”²⁵ en el material recordado puede estar, entonces, en relación con la importancia del mismo para la identidad del grupo.

Lo que se concluye, en primer término, es que las tradiciones oral y escrita se mantienen simultáneamente en el proceso hacia una conformación más definitiva de la última, la primera no desaparece una vez surge la segunda. “En el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral” (Aguirre, 2015, p. 203). Hay una “continuidad” entre la tradición oral y la escrita, la cual supone la representación (*performance*) oral del texto, y que los textos escritos no se percibían como “copias” exactas de otro texto, “no hubo aún un texto autoritativo de los evangelios” sino tal vez a fines del siglo cuarto²⁶.

La tensión entre una tradición y otra se hace presente desde el mismo siglo I. Eusebio, por ejemplo, dice que Papías, de finales de siglo, valoraba aún más la tradición oral que los mismos textos escritos²⁷. Así, esta perspectiva...

24 “Bailey presenta la idea de la “tradición informal controlada”, para distinguirlo de los modelos utilizados tanto por Bultmann (“tradición informal sin control”) y Gerhardsson (“tradición controlada formal”). En la tradición controlada informalmente, la historia se puede volver a contar en el contexto de una reunión del pueblo por cualquier miembro del pueblo presente, pero generalmente los ancianos, y la comunidad en sí misma ejerce el ‘control’” (Dunn, 2003, p. 206).

25 Bailey “distingue los diferentes niveles de control, (i) Sin flexibilidad: poemas y proverbios (ii) Una cierta flexibilidad - parábolas y recuerdos de personas y eventos importantes para la identidad de la comunidad-. ‘Aquí hay flexibilidad y control. Los hilos centrales de la historia no se pueden cambiar, pero la flexibilidad en detalles se permite’, (iii) Total flexibilidad -humor y noticias casuales. ‘El material es irrelevante para la identidad de la comunidad y no se juzga sabio o valioso “. “En el *haftat samar*, la comunidad ejerce control sobre la recitación. Estos poemas, proverbios e historias forman su identidad. El buen decir de estas historias son críticas para esa identidad. Si alguien dice la historia “mal”, el recitador es corregido por un coro de voces. Algunas historias pueden ser nuevas. Pero las historias que importan son los cuentos conocidos por todos. La ocasión es informal pero la recitación está controlada” (Dunn, 2003, pp.206-207).

26 “El supuesto cierre del canon en el siglo cuarto, ni cambió su estatus ni aumentó su autoridad, era ya tan alto como podría ser. Con respecto a la función de estos libros, se podría decir con razón que ya existía un canon, o al menos la categoría de un canon, mucho antes del siglo IV... (sin embargo) Si el “cierre” del canon se refiere a un acto oficial de la Iglesia del Nuevo Testamento, entonces nos cuesta mucho encontrar tal acto antes del Concilio de Trento en el siglo XVI” (Kruger, 2012, p.37).

27 “Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba las palabras de



... tiene repercusiones de gran trascendencia a la hora de entender la relación de los evangelios entre sí y cuando se busca el “texto original” de un evangelio, como ha solido pretender habitualmente la crítica textual. Es obvio que una tradición podía ser puesta por escrito, pero no por ello cesaba de ser transmitida oralmente. A su vez los materiales que habían encontrado una forma escrita, se escuchaban y se transmitían oralmente. Es el fenómeno de la “oralidad secundaria”, que acompaña todo el proceso de transmisión de los recuerdos de Jesús y que persiste, incluso, una vez redactados los evangelios”. (Aguirre, 2015, p. 204)

Hay un proceso constante de “reinterpretación”, en donde fidelidad se une con creatividad, por lo menos en un momento de la tradición escrita o quizás a través de ella. La crítica clásica planteó una perspectiva dualista entre memoria “auténtica”, relacionada con el Jesús histórico, y la tradición “fabricada” de las comunidades cristianas. Pero en una nueva perspectiva, desarrollada inicialmente en el marco del *Jesús Seminar*²⁸, se revalora el papel de la memoria de (sobre) Jesús dentro de la “cáscara” de la tradición transmitida por las comunidades posteriores.

Tal trabajo es necesario porque la memoria de Jesús fue ahogada por la dificultad de los primeros cristianos en distinguir entre los recuerdos genuinos de Jesús y las adiciones posteriores de la tradición. Los seguidores de Jesús no captaron las sutilezas de esta posición y revirtieron, una vez que Jesús no estaba allí para recordarles, a la visión que habían aprendido desde Juan el Bautista. Como una consecuencia de esta reversión... los escritores del evangelio superpusieron la tradición de dichos y parábolas con sus propios recuerdos de Jesús. (Kirk y Thatcher, 2005, p. 28, traducción nuestra)

los ancianos, que era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Jacobo, o Juan, o Mateo, o por cualquiera de los otros discípulos del Señor, e incluso lo que decían Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor, pues creí que no obtendría el mismo provecho de lo que aprendiera de los libros como lo aprendía por medio de una voz viva y perdurable” (Cesarea, p.39,4).

28 Robert W. Funk et al., *the Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary* by Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and the Jesus Seminar. New York: Macmillan, 1993.

En una primera perspectiva, la memoria se plantea como “actos individuales de recolección”, que pueden ser juzgados como falsos o verdaderos en el sentido que representen o no “experiencias empíricas” de Jesús. La debilidad, entonces, es su limitación de la memoria como una significativa categoría analítica en la búsqueda de Jesús, lo cual puede ser atribuido también, en parte, a la crítica de las formas, *form criticism*, donde las investigaciones se centraron en buscar pequeñas unidades de la tradición. Sin embargo, se acentúa que “desde esta perspectiva memorias y tradiciones son de una diferente sustancia, despliegan diferentes propiedades y operan en diferentes formas” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 29). Esto permitiría aislar la una de la otra, identificando la situación vital de la comunidad (*sitze im Leben*).

La dificultad del modelo desarrollado por Bultmann, que se asemejó a quitar las capas de una cebolla, fue llegar a su núcleo del proceso de la tradición. El modelo no precisó la relación entre memoria y tradición, aunque reconoce que debe existir una relación entre ellas. La cuestión que se plantea es: ¿Qué procesos se encuentran en la interface entre la “original” memoria de Jesús y la subsecuente actividad de la tradición de las comunidades? Regularmente se partió de la idea que la tradición “traiciona” la memoria de los eventos fundantes. “La tradición evangélica era así una entidad bifurcada: las capas de la tradición fabricada se superponían a las huellas cada vez menores de la memoria, que por su parte eran más o menos inertes con respecto al proceso tradicional” (Kirk y Thatcher, 2005, pp. 29-30).

Una nueva perspectiva, al considerar la memoria, toma en cuenta la realidad social de las comunidades como un factor decisivo en la apropiación y construcción del pasado. Pero se aparta, del anterior acercamiento, al plantear que el cultivo de la memoria toma lugar dentro de una serie de ajustes propios de la “vida comunitaria”, identidad, y un amplio rango de prácticas de memoria. La perspectiva desde la memoria social plantea que el ejercicio de conmemoración del pasado ejerce una poderosa influencia en la vida e identidad de la comunidad anamnética y viceversa.

Desde esta perspectiva, “tradición” y “memoria” no son elementos de los Evangelios que puedan ser separados a través de la aplicación



de algún criterio particular. Más bien, la tradición es la indisoluble, irreductible y complejo artefacto de la **continua negociación y una interpenetración semántica de las realidades sociales presentes y el pasado memorizado**. Aplicado al problema del proceso de tradición en el Evangelio, este acercamiento arguye que Jesús fue representado a través de múltiples actos de rememorización que semánticamente fusiona las situaciones presentes de las respectivas comunidades con su memoria del pasado como se resuelve en prácticas conmemorativas, sin que ningún factor sea tragado por, o considerado epifenomenal del otro. (Kirk y Thatcher, 2005, p. 33, negrita nuestra)

Entonces, “‘Tradición’ es así una abreviación para las incontables transacciones entre el pasado sacralizado y el presente vital actualizado de la vida de una comunidad” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 33). Así, la cuestión no es intentar separar sino entender su interconexión.

Este proceso implicaría tanto “conservación” como “re-creación” de los textos escritos, así como de las tradiciones orales. Crossan²⁹ describe la cuestión de la memoria en torno a Jesús como un “edificio de tres niveles”, en cuya cima estarían los Evangelios escritos, después de que los materiales “originales”, fundantes, fueran ampliados y se crearan nuevos materiales. Aunque lo plantea, lastimosamente, desde una perspectiva cronológica lineal. En una mirada diferente, “Schröter ve la tradición de los evangelios como un producto integral de memorización de Jesús en un siempre cambiante contexto de recepción... uno no puede hablar acerca del Jesús histórico aparte de los actos de recepción; como Jesús fue *recordado* (*remembered*) en varios contextos sociales e históricos de las primeras comunidades” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 39).

Para entender el proceso de la tradición,

El paradigma de la edición literaria es confirmado como totalmente inapropiado: en la tradición oral, contar una historia no es en absoluto una edición de una narración previa; más bien, cada narración comienza con el mismo asunto y

29 Crossan, John D. 1998. *The birth of Christianity*. San Francisco: Harper. “(la) *conservación* de los materiales originales de Jesús, una *ampliación* de los materiales conservados y una *creación* de materiales totalmente nuevos” (Kirk y Thatcher, 2005, p. 39).



tema, pero las narraciones son diferentes; cada narración es una actualización de la tradición en sí misma, no es la primera, o tercera, o vigésimo tercera ‘edición’ de la tradición. Nuestra expectativa, en consecuencia, será tomar la transmisión oral de la tradición de Jesús como una secuencia de recuentos, cada uno comenzando desde la misma alacena del recuerdo comunitario, de eventos y enseñanzas, y cada uno tejiendo el inventario común del conjunto de diferentes patrones para diferentes contextos. (Dunn, 2003, p. 209)

Hay tres elementos o premisas en este nuevo paradigma:

(1) Una comunidad (que) está preocupada lo suficiente como para ejercer cierto control sobre sus tradiciones; (2) el grado de control ejercido variará tanto en relación con la forma como con la relativa importancia de la tradición para su propia identidad, y (3) el elemento en la historia (tradición) considerado como su núcleo o clave para su significado sería su elemento más firmemente fijo. (Dunn, 2003, p. 209, añadidos nuestros)

Entonces, conforme a los estudios de Halbwachs (1992), Burke (1989) y otros, “La memoria social es selectiva y cambia con el tiempo de modo que sólo se conservan los recuerdos que se consideran más importantes para la vida de la comunidad” (Hearon, 2005, p. 101). Holly Hearon (2005) presenta, a partir de los aportes de la memoria social, un método para analizar los textos narrativos:

- Primero la identificación de aquellos elementos que parecen ser más estables con respecto a la memoria e identidad de la comunidad anamnética.
- Luego la identificación de los elementos que parecen ser inestables y que pueden indicar puntos en los cuales la memoria es sujeto de disputa y reinterpretación para la comunidad.
- Y, finalmente un examen de cómo estos elementos que son inestables reorientan la memoria en cada versión diferente, en términos de la imagen o identidad de la comunidad que proyecta.



Aquí nos ayudaría la propuesta que Henry Tajfel y John Turner³⁰,

De acuerdo a Tajfel, la “identidad social” es esa parte de una identidad individual que viene de un sentido de pertenencia a un grupo en particular. Esta abarca una dimensión cognitiva (el sólo hecho de pertenecer a un grupo como tal), una dimensión emocional (como sentido de pertenencia) y una dimensión evaluativa (como los miembros califican a sus grupos en relación con otros). Porque los miembros de los grupos a menudo se definen a sí mismos en contraste con otros grupos de afuera-quienes no son ellos. Los fenómenos intergrupales ocupan un lugar destacado en la teoría de identidad social. (Esler, 2005, p. 157)

Complementando lo anterior, Cinnirela propone que...

...los grupos sociales crearán ‘historias de vida’ o narraciones compartidas por el grupo que vinculan el pasado, presente y el futuro predicho en una representación coherente...los miembros del grupo estarán motivados para volver a interpretar y reconstruir posibles identidades sociales pasadas, presentes y orientadas hacia el futuro, de modo que se perciba que existe un sentido de continuidad temporal. (Cinnirela, 1998, pp. 235-236)

Es particularmente significativo el énfasis puesto en la forma en que un grupo orientado hacia el pasado usa las imágenes de su pasado como “prototipos” de su identidad presente y genera unas “personalidades sociales” (*selves*) para sus miembros, se combinan entonces las memorias colectivas y nuevas visiones de dicha memoria para construir su identidad (Esler, 2005, pp. 157-158). En términos del autor:

Una cosa que esto demuestra es cómo los potenciales cambios futuros en las identidades y los grupos son a menudo colectivamente evaluados en términos de si el cambio propuesto es compatible con el pasado del grupo. Las incompatibilidades percibidas pueden llevar a la resistencia colectiva al cambio

30 The social identity theory and intergroup behaviour, 1986.



o a la reinterpretación del pasado para construir una memoria colectiva revisada y coherente. Una implicación importante de estos argumentos es que cualquier teoría adecuada sobre el cambio en la identidad social, debe tener en cuenta el grado en que las reacciones al cambio están condicionadas por la representación social del pasado del grupo. (Cinnirela, 1998, p. 236)

Entonces hay una “dimensión temporal” de la identidad como lo hay de la memoria, la cual es tanto retroactiva como proactiva. Así, “de acuerdo a Halbwachs, Las memorizaciones que hacemos son en gran medida *reconstrucciones del pasado...* generadas en un contexto colectivo tal como familias, clases de escuela o grupos religiosos” (Esler, 2005, p. 159). Entonces...

...De esta manera, aunque la memoria religiosa intenta aislarse a sí misma del ámbito de la sociedad temporal, obedece a las mismas leyes que toda memoria colectiva: no preserva el pasado, sino que lo reconstruye con la ayuda de las huellas materiales, ritos, textos, y tradiciones dejadas atrás por ese pasado, y con la ayuda además de datos psicológicos y sociales recientes, es decir, con el presente. (Halbwachs, 1992, p. 119)

Estas reconstrucciones del pasado son, en buena medida, una adaptación de antiguas tradiciones y hechos históricos a las necesidades del grupo en el presente. Aplicando esta teoría, cuyo sustento está principalmente fundamentado en la psicología social y los estudios en la memoria colectiva, a la composición de los textos sobre Jesús, principalmente los evangelios, podríamos concluir que:

La asimilación de Jesús en una figura “memorialmente” accesible es realizada recurriendo no sólo a las memorias recientes, de o acerca de Jesús, sino a la memoria distante del grupo. Encontramos aquí lo que podemos llamar una **arqueología de la memoria**, la cual opera no sólo selectivamente, para considerar a Jesús y su subsecuente tradición, sino temporalmente, usando un pasado venerable y profundo para la presente identificación y mitificación. ((Kelber W., 2005, p. 242, negrillas y traducción nuestras)



En esta misma línea Barry Schwartz (2005) plantea que los seguidores de Jesús emplearon tres formas del trabajo de la memoria social y colectiva:

- Acuñaron imágenes de Jesús directamente de la historia sagrada de Israel (*framing*). Aquí el marco de referencia de la memoria es transmitido a través de los rituales, el poder del ritual reside en su capacidad para ensamblar y despertar a sus participantes emocional y moralmente induciendo unos símbolos sagrados.
- Revisaron y concibieron múltiples versiones de la vida de Jesús, sin necesariamente hacer referencia a la historia de Israel, al *framing*. El trabajo reproductivo (*reproduction*) escrito, de la memoria, refiere a proyectos emprendidos por diferentes razones, corrige o colorea las versiones iniciales de un evento o explica un evento que ha decepcionado o confundido, pero el desenlace son versiones alternativas de la vida de Jesús.
- Sostuvieron una tensión entre la creatividad autoral, la “historia inventada”, en un lado, y en el otro, entre la disciplina autoral, la “historia auténtica” (*dual representation*). La memoria social es dinámica, un interminable flujo, creación imaginativa, variable, abierta, pero a veces también cerrada.

La memoria social descansa no tan sólo en los eventos históricos sino en la narrativa que hace que éstos tengan significado para una comunidad. Hay un relato o narrativa anamnética. Pero hay que tener en cuenta que: “sin puntos de referencia históricos, podemos decir solamente que la memoria social varía, no podemos conocer cuánto y en qué dirección” (Schwartz, 2005, p. 259).

Para concluir, exponemos los puntos en que Kirk y Thatcher (2005) pueden ver el aporte e intersección entre la teoría de la memoria social y los estudios de los orígenes del Cristianismo:

- La memoria como una categoría analítica relevante. En este sentido, esta teoría rehúsa considerar las líneas que unen pasado y presente como no-problemáticas y realza los efectos de la realidad presente de las comunidades en la construcción del pasado.



- El concepto de tradición como un factor sustancial de la memoria que tiene su origen en las actividades conmemorativas de las comunidades. La teoría ofrece nuevos puntos de apalancamiento en el antiguo problema de la crítica de formas de la conexión entre memoria, enseñanza y predicación de la iglesia temprana y las formas asumidas por la tradición oral del Evangelio.
- La tradición oral considerada como memoria cultural. La “tradición oral” no es tanto un “contenido” como más bien un “modo de representación” (*performance mode*), las dinámicas de la recepción de la tradición oral son esencialmente las dinámicas de la memoria social, son términos relacionados cercanamente.
- Los evangelios como artefactos conmemorativos en la transición desde la oralidad a la escritura en la cristiandad temprana.
- La conmemoración de la cristiandad temprana. La teoría brinda más satisfactoriamente un panorama total de las actividades conmemorativas de las comunidades, ofrece un modelo holístico para analizar las actividades conmemorativas que tradicionalmente han sido caracterizadas como hechos aislados el uno del otro- instrucción, ritos, liturgia, credos, escritos y cualquier otra actividad con la cual la memoria de Jesús fue evocada. La memoria, la tradición, los rituales, los textos son vistas como eventos paralelos por los cuales se da la conmemoración de las comunidades.
- La memoria normativa. La teoría proporciona una conexión entre conmemoración y formación moral, la relación entre géneros del discurso y memoria, entre textos “normativos” y “formativos”.
- Continuidad y cambio en la cristiandad temprana. Schwartz plantea “el presente es constituido por el pasado, pero la retención del pasado como también su reconstrucción desde ser anclado en el presente”. El pasado y el presente se determinan mutuamente, como una interacción dinámica.

Vamos ahora a implementar a la lectura del texto de Juan 8 los aportes de la memoria colectiva.



Juan 8.1-11. Desde la perspectiva de la memoria social

Una primera constatación, desde la perspectiva de la crítica textual, es que...

Esta historia está ausente de los principales y más antiguos manuscritos griegos que atestiguan con mayor solidez la forma original de Juan. En dichos textos, Juan 7:52 va seguido de 8:12. Incluso las antiguas versiones (en siríaco y en los dialectos coptos sahídico y bohárico) no consignan este pasaje. Los manuscritos bizantinos comienzan a incluirlo en el siglo XIX; sin embargo, aun en esa época, los escribas expresaron sus reservas mediante marcas editoriales al margen... Sin embargo, esta narración gozaba de buena salud en Occidente. Aparece en los escritos de Ambrosio (397), Ambrosiaster (350) y Agustín (430). Cuando Jerónimo comenzó a trabajar en la Vulgata Latina en el siglo IV, afirma que encontró esta historia en muchos códices griegos y latinos (*Contra Pelagio*, 2:17). Jerónimo la consignó en la Vulgata y con ello pasó a formar parte de la principal tradición textual en latín y del canon de la iglesia occidental. A pesar de lo mencionado, los indicios de la existencia de este relato en los primeros años de la iglesia son abundantes. (Burge, 2011, p. 433)

A partir de la crítica textual, entonces, se puede concluir que el texto es insertado en el evangelio de Juan tardíamente, finales siglo IV o comienzos del siglo V, así lo cita el comentario textual de Metzger (2002):

La evidencia del origen no juanino de la perícopa de la adúltera es abrumadora. Está ausente de manuscritos tan tempranos y diversos como P^{66,75} a B L N T W X Y D Q Y 0141 0211 22 33 124 157 209 788 828 1230 1241 1242 1253 2193 *al*. Los códigos A y C son defectuosos en esta parte de Juan, pero es muy probable que ninguno contenga la perícopa, ya que una medición cuidadosa revela que no habría habido suficiente espacio en las hojas faltantes para incluir la sección junto

con el resto del texto. En Oriente, el pasaje está ausente de la versión más antigua de la versión siríaca (syr^{c,s} y los mejores manuscritos de syr^p), así como de las versiones en sahídico, el sub-achmimico y los antiguos manuscritos Boháiricos. Algunos manuscritos armenios y la versión georgiana antigua lo omiten. En Occidente, el pasaje está ausente de la versión Gótica y de varios manuscritos latinos antiguos (it^{a,18,9}). Ningún padre de la Iglesia griega antes de Eutimio Zigabenus (siglo XII) comenta sobre el pasaje, y Eutimio declara que las copias exactas del Evangelio no lo contienen. (pp. 187-188)

Principalmente el texto se va a encontrar en el evangelio de Juan en el códice Bezae Cantabrigensis (D)³¹ (c. 400) que es el principal representante griego del texto Occidental (Western text type).

31 “El Codex Bezae Cantabrigensis, designado por siglum D^m o 05 (en la numeración Gregory-Aland), δ 5 (von Soden), es un códice del Nuevo Testamento que data del siglo V escrito a mano en uncial en una vitela. Contiene, en griego y latín, la mayoría de los cuatro Evangelios y Hechos, con un pequeño fragmento de 3 Juan... El lugar de origen del códice todavía está en disputa; tanto Francia como el sur de Italia han sido sugeridos. Se cree que el manuscrito fue reparado en Lyon en el siglo IX, como lo revela una tinta distintiva utilizada para páginas complementarias. Estuvo estrechamente vigilado durante muchos siglos en la biblioteca monástica de San Ireneo en Lyon. El manuscrito fue consultado, tal vez en Italia, para lecturas controvertidas en el Concilio de Trento, y fue aproximadamente al mismo tiempo recopilado para la edición de Stephanus del Nuevo Testamento griego. Durante los disturbios de las Guerras de Religión en el siglo XVI, cuando el análisis textual tuvo una nueva urgencia entre los protestantes de la Reforma, el manuscrito fue robado de la biblioteca monástica en Lyon cuando los hugonotes franceses saquearon la biblioteca en 1562. Fue entregado al protestante erudito Theodore Beza, el amigo y sucesor de Calvino, quien lo dio en 1581 a la Universidad de Cambridge”. recuperado de https://en.wikipedia.org/wiki/Codex_Bezae



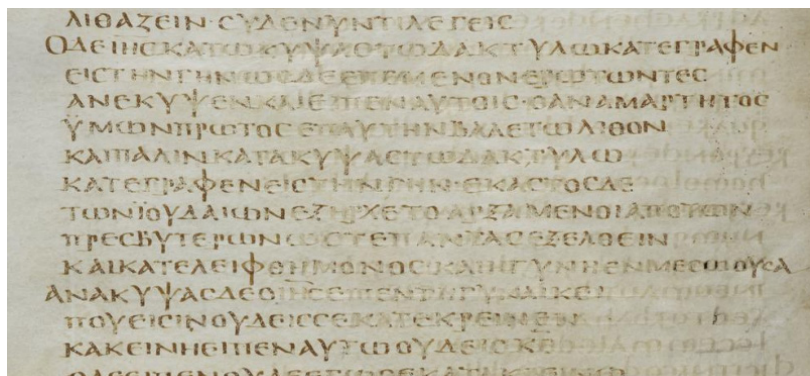
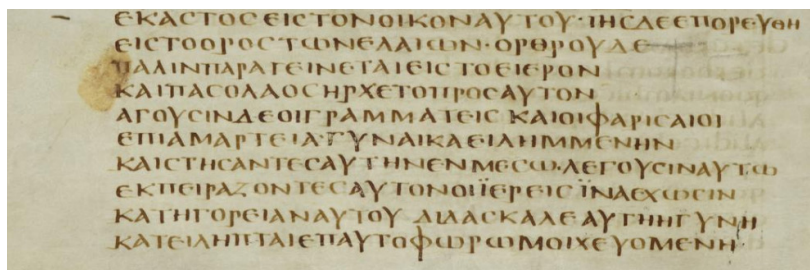


Ilustración 4. Juan 7.53-8-11. Codex Bezae.

Fuente. Universidad de Cambridge, Digital Library³²

Si bien el texto no es citado por los Teólogos griegos orientales si lo es por los latinos de Occidente, por ejemplo es citado por Jerónimo³³, Ambrosio (s. IV), Paciano (s. IV) y por Agustín³⁴, en el s. V, quien menciona unas nueve veces la perícopa en sus escritos. Luego, también se va a encontrar en otros lugares del Nuevo Testamento,

32 Recuperado de <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/236> <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-NN-00002-00041/238>

33 (ca. 415 CE, PL 23:553): “in ev. sec. Ioh. in multis et Gracis et Latinis edd. invenitur de adultera muliere quae accusata est ap. dominum”. [“En el Evangelio según Juan en muchos manuscritos, tanto griegos como latinos, se encuentra la historia de la mujer adúltera que fue acusada ante el Señor”] Citado en ((Willker, 2011, p. 11, traducción nuestra).

34 (354-430, c. 400 CE): “Certain persons of little faith, or rather enemies of the true faith, fearing, I suppose, lest their wives should be given impunity in sinning, removed from their manuscripts the Lord’s act of forgiveness toward the adulteress, as if he who had said, Sin no more, had granted permission to sin”

como en el evangelio de Lucas, en documentos datados en el siglo X y XI³⁵.

Además de estas citas debe llamarnos la atención que la perícopa³⁶ la encontramos mencionada en algunos textos apócrifos como la *Didascalia Apostolarum* (siglo III) y las Constituciones Apostólicas (siglo IV), basado en la *Didascalia*, en el libro 2, capítulo 24, citado de la siguiente manera³⁷:

και αλλη τινι αμαρτωλω γυναικι λεγει, Αφεωνται σου αι αμαρτιται αι πολλαι, οτι ηγαπησας πολυ. Ετεραν δε τινα ημαρτηκυιαν εστησαν οι πρεσβυτεροι εμπροσθεν αυτου, και επ αυτω θεμενοι την κρισιν εξηλθον. ο δε καρδιογνωστης Κυριος, πυθομενος

αυτης, ει κατακριναν αυτην οι πρεσβυτεροι, και ειπουσης οτι ου. ειπεν προς αυτην, Υπαγε, ουδε εγω σε κατακρινω.

También le dice a otra mujer que fue pecadora: “Tus pecados, que son muchos, son perdonados, porque amas mucho”. Y cuando los ancianos pusieron a otra mujer, que había pecado, delante de él y le dejaron el juicio y salieron. Pero el Señor, que conoce los corazones, preguntándole si los ancianos le habían condenado y respondiendo que no, le dijo: “Ve, porque yo no te condeno”.

Veamos algunos elementos comparables entre los textos. La perícopa tiene la expresión: οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω (Jn. 8:11 GNT), que coincide con en el texto citado. La mujer se le llama

35 “Es necesario señalar que hay manuscritos en los que la perícopa en mención se encuentra en otros lugares. Así, por ejemplo, el manuscrito minúsculo 225 presenta el episodio después de Jn 7,36, mientras que en los manuscritos de la familia 1 (*f*¹) se encuentra al final del cuarto evangelio (Jn 21,25). También se encuentra en el tercer evangelio, o antes del relato de la pasión (Lc 21,38), como en los manuscritos de la familia 13 (*f*¹³), o al final de todo el evangelio (Lc 24,53), como en el manuscrito 1333^c” (Sánchez, 2018, p. 20).

36 En el futuro nos referiremos al texto de Juan 8.1-11, como “la perícopa”. Una perícopa es una unidad literaria que conserva una unidad temática.

37 Citado en ((Willker, 2011, p. 10). Traducción nuestra.



pecadora, o que había pecado (hmarthkuiav), usando un participio perfecto singular, en contraste con la otra mujer mencionada con “muchos pecados”, en este caso la mujer es sorprendida y llevada delante de Jesús por su pecado, que en el caso de la perícopa se especifica como adulterio (μοιχεία). En el texto son los sacerdotes (πρεσβυτεροι) quienes traen delante de Jesús a la mujer, mientras que en la perícopa son los escribas y fariseos (γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι), aunque en ambos son representantes de autoridad quienes traen a la mujer delante de Jesús, lo más probable es que sea asunto de los sacerdotes hacer tal acusación³⁸. El término sacerdotes también lo encontramos en la perícopa en la expresión εἰς ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ κατελείφθη μόνος (Jn. 8:9 GNT), pero que regularmente se ha traducido como “ancianos”, la expresión podría ser traducida como: “uno a uno los que lideran, desde los sacerdotes, lo dejaron atrás solo”, en este sentido concordaría con la expresión del texto citado. Ya en Jn 7.45 aparecen los sumos sacerdotes (ἀρχιερεῖς) junto con los Fariseos en el complot que se va orquestando contra Jesús.

38 (Jn. 8:3 GNT)





Ilustración 5. Christ and the woman taken in adultery de Rembrandt

Fuente: Wikipedia³⁹.

Pero, ¿se puede encontrar mención del encuentro de Jesús con una mujer pecadora en documentos anteriores? Es el caso de una referencia a Papías (c. 125), citada por Eusebio en su Historia Eclesiástica (39,17), y que dice:

evkte,qeitai de. kai. a;llhn i`stori,an peri. gunaiko.j evpi.
Pollai/j a`marti,aij diablhqei,shj evpi. tou/ kuri,ou(hn] to.
kaqV ~Ebrai,ouj euvagge,lion perie,cei.....

Entonces (Papías) expuso otra historia sobre una mujer con muchos pecados presentada delante del Señor, según está en el evangelio de los Hebreos contenido

Esto nos lleva a otra cuestión: ¿De qué mujer se trataría en el Evangelio de los Hebreos, de dónde Papías conoce la historia (i`stori,an)? El texto menciona una mujer con “muchos pecados”⁴⁰,

³⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Jesus_and_the_woman_taken_in_adultery#/media/File:Jesus_and_Ehebrecherin.jpg

⁴⁰ Similar al relato que encontramos Lucas 7.36ss.



que podría ser diferente a la mujer de la perícopa, pero también dice que esta mujer es presentada ante el Señor para que la “vea cuidadosamente” (diablhqeí,shj), es decir, para ser examinada por él. Pero, en el relato acerca de la mujer con “muchos pecados”, la mujer no es presentada delante de Jesús por las autoridades, sino que viene por su propia voluntad ante Jesús. Tenemos así una mezcla de los dos relatos ¿En Papías o en el Evangelio de los Hebreos?

Se dificulta precisarlo pues no contamos con el texto de Hebreos sino a través de citas indirectas como la de Papías. Por ejemplo, en su texto contra Pelagio, Jerónimo dice:

En el evangelio según los Hebreos, que está escrito en caldeo y en sirio, pero con letras hebreas, y es utilizado hasta hoy por los nazarenos, el Evangelio según los Apóstoles o, como muchos sostienen, según Mateo, que se encuentra también en la biblioteca de Cesarea. Citado en (Klauck, 2006, pp. 62-63)

Al respecto agrega Klauck (2006),

Clemente de Alejandría y Orígenes usaron un EvHeb en el período anterior a Jerónimo... No hay duda de que Clemente y Orígenes leyeron el EvHeb en griego. Se puede datar su composición en las primeras décadas del siglo II. También Jerónimo, que vivió en Egipto entre los años 385 y 386, conoció el EvHeb en Alejandría. (p.63)

Pero es una cita de Dídimo de Alejandría, conocido también como Dídimo el ciego, del siglo IV, que podría despejar la duda, en un comentario dice:

Se narra en algunos evangelios que una mujer fue condenada por los judíos a causa de un pecado, y la llevaron para apedrearla al lugar donde se solía apedrear. Se nos dice que, cuando el Salvador la vio y observó que se disponían a apedrearla, dijo a quienes querían arrojarle piedras: “Quien no haya pecado, que tome una piedra y se la tire. Si alguien está seguro de que no ha pecado, que tome una piedra y se la tire”. Y nadie se atrevió a hacerlo. Cuando se examinaron y reconocieron que también ellos eran responsables de algunas acciones, no se atrevieron [a apedrearla]. Citado en (Klauck, 2006, p. 69)

El relato es más corto que la perícopa que encontramos en Juan, pero guarda la misma sentencia de Jesús, aunque omite la frase final de Jesús a la mujer. Klauck (2006) plantea: “Es probable que no se trate de una versión abreviada de Jn 8,3-11, sino de la versión de **una tradición independiente**, muy antigua, encontrada por Dídimo en un evangelio no canónico transmitido en Alejandría” (p.69). Ya sabemos que el Evangelio de los Hebreos (EvHeb)⁴¹ contaba con una divulgación en Alejandría, de hecho Dídimo fue maestro de Jerónimo. También es interesante, en la cita de Dídimo, que él mencione que la historia se encuentra en “algunos evangelios”⁴², ¿Incluye al evangelio de Juan o se refiere sólo a textos apócrifos, como el EvHeb?

Conclusión

La memoria social es también un campo en construcción y de conflicto, encontramos una tensión entre las diferentes formas de memoria en una sociedad, entre un aspecto normativo y otro más crítico. Y al lado de la memoria, que se asume como colectiva, está la construcción de la identidad colectiva de las comunidades. Señalamos tres dimensiones de esta memoria: la material, la funcional y la simbólica. Igualmente, que la memoria colectiva se expresa fundamentalmente como construcción social, pero también como memoria histórica y cultural. Los sujetos sociales se identifican colectivamente y para ello la memoria colectiva juega un papel fundamental en los discursos, tradiciones y expresiones propias de estos (as) sujetos.

41 “Jerónimo afirma que estaba escrito en hebreo; pero también afirma (al igual que Eusebio de Cesarea y Epifanio de Salamina) que aunque los caracteres del escriba eran hebreos, la lengua era caldea o siríaca, equivalente modernamente al arameo. El contenido y los testimonios nos remiten a un ambiente judeo-cristiano (tal vez nazarenos y ebionitas). Desde los tiempos de Jerónimo, un tema importante es la relación de este escrito con el *Evangelio de Mateo*”. (Peña, Roberto. Introducción y notas, 1999, p. nota 172)

42 “Hay que observar que ni los alejandrinos ni escritores posteriores consideran el EvHeb como un texto herético. Aunque no están dispuestos a concederle el mismo estatus que a los Evangelios canónicos, lo citan con respeto, probablemente porque para ellos este texto estaba indisolublemente unido al «Proto-Mateo» hebreo”. (Klauck, 2006, p. 65)



Se expuso en el aporte de estos planteamientos alrededor del estudio del texto bíblico, que es también un resultado de memoria social y de una identidad social. El texto, la memoria y la identidad comunitaria se complementan en un proceso comunitario como fue el caso de las comunidades cristianas. Se planteó la importancia de concebir la memoria como un proceso dinámico.

Se trabajó en una comprensión de la relación entre la tradición oral y la escrita en el contexto de las comunidades cristianas de comienzos del cristianismo, planteando que estas dos tradiciones son complementarias y subsisten en el tiempo en el desarrollo del texto bíblico y las primeras comunidades. La misma crítica textual ha mostrado esta apertura en su discusión y propósitos de la búsqueda de un texto “original” de los evangelios.

Se planteó, también, el papel de la memoria colectiva en la explicación acerca de la pluralidad de tradiciones escritas acerca de Jesús y los (as) primeros (as) discípulos (as). Así, sólo hasta finales del siglo IV, se podría hablar de un texto “autoritativo” de los evangelios. Encontramos que hay una constante “reinterpretación” en donde hay tensión entre fidelidad y creatividad, sin caer en la dualidad entre autenticidad y redacción, entre memoria y tradición.

Es necesario reconsiderar esta dualidad y plantear la importancia de la apropiación y construcción del pasado como algo fundamental en la vida e identidad de las comunidades. El desafío no es tanto separarlas sino entender cómo se da su conexión en la comunidad. Para esto se propone unas tres premisas de esta nueva perspectiva o paradigma y su aplicación al estudio de textos, especialmente narrativos, y por lo menos tres formas en que se pudo emplear la memoria social en la conformación de las tradiciones cristianas registradas en los evangelios.

Para concluir este primer análisis metodológico se plantean algunos puntos de intersección entre la teoría de la memoria social y los estudios sobre el origen del cristianismo, dejando abierta la discusión sobre su aplicación hacia el futuro, e intentar aplicarlo en el caso del estudio de la perícopa de Jesús y la mujer adúltera.



Una vez expuesta la discusión de la crítica textual y los aportes desde la mirada de la memoria social, alrededor de la perícopa mencionada, se podrían concluir las siguientes cuestiones y dejar algunos planteamientos para seguir con el proceso hermenéutico. Uniendo pues los diferentes cabos que se expusieron, se puede plantear que la perícopa, que tardíamente es incluida en Juan, de Jesús y la mujer adúltera pertenece a una tradición, oral o escrita, que proviene de comunidades judeo-cristianas transmitida en un texto cercano a Mateo, conocido como Proto-Mateo, pero que no es incluido en la versión posterior del evangelio. La perícopa es conocida principalmente por teólogos alejandrinos y luego transmitido y conocido en tradición Occidental y Latina. La perícopa recoge una memoria de comunidades judeo-cristianas, que luego es asumida en una forma más amplia por comunidades cristianas posteriores e insertada en el texto juanino. La cuestión que queda pendiente es: ¿Por qué fue importante para estas comunidades cristianas retomar la historia de Jesús y la mujer adúltera, a pesar de no ser incluida en la redacción del texto mateano, como podría esperarse? Y ¿cuál es la importancia del legado de la perícopa para nosotros (as) hoy?

Bibliografía

- Aguilar, P. (2008). *Políticas de la Memoria y Memorias de la Política*. Madrid: Alianza.
- Aguirre, R. (2015). *La Memoria de Jesús y los Cristianismos de los orígenes*. Estella: Verbo Divino.
- Aguirre, R. (2015). La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios. En R. A. (ed), *Así empezó el cristianismo* (pp. 195-254). Navarra: Verbo Divino.
- Assmann, J. (2008). *Religión y Memoria Cultural: Diez estudios*. Buenos Aires: Limod.
- Berger, P. y Luckmann, Th. (1995). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.



- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Querétaro, México: Herder.
- Burge, G. (2011). *JUAN, del texto bíblico a una aplicación contemporánea. NVI, COMENTARIOS BÍBLICOS CON APLICACIÓN*. Zondervan.
- Burke, P. (2011). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza.
- Carrillo, M. (2008). *Identidades narrativas y memoria social, experiencias de juventud (tesis especialización)*. Bogotá: UPN.
- Cesarea, E. d. (s.f.). *Historia Eclesiástica, libro III*. Bibliotheca Patrística.
- Chandler, D. (1998). *Semiótica para principiantes*. Quito: Abya Yala.
- Cinnirela, M. (1998). Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities. *European Journal of Social Psychology*, 28, 227-248.
- Dunn, J. (2003). *Jesus remembered*. Grand Rapids: Eerdmans pub. comp.
- Dunn, J. (2014). *Del Evangelio a los Evangelios*. Bogotá: San Pablo.
- Eck, V. (2015). Memory and historical Jesus studies: Formgeschichte in a new dress? *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, 71(1), 10. doi:doi:10.4102/hts.v71i1.2837
- Epp, E. J. (1999). The multivalence of the term “Original Text” in New Testament Textual Criticism. *The Harvard Theological Review*, 92(3), 245-281.
- Erll, A. (2012). *Memoria Colectiva y Culturas del Recuerdo*. Bogotá: UNIANDES.
- Esler, P. (2005). Collective memory and Hebrews 11: Outlining a new investigative framework. En A. K. Thatcher, *Memory, tradition and Text* (pp. 151-171). Atlanta: SBL.
- Fentress, J. y Wickham, Ch. (2003). *Memoria Social*. Madrid: Cátedra.
- Gaborit, M. (2006). “Memoria Histórica: Relato desde las Víctimas” Vol. 2, No. 6. *Pensamiento Psicológico*, 2(6), 7-20.

- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 5*. México: Era.
- Guijarro, S. (2008). Memoria Cultural e identidad de grupo en el Documento Q. En C. G. Carmen Bernabé, *Reimaginando los orígenes del Cristianismo* (pp. 193-218). Estella: Verbo Divino.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halbwachs, M. (2004). *Los Marcos sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hearon, H. (2005). The Story of “the woman who anointed Jesus” as social memory: A methodological proposal for study of tradition as memory. En A. K. (eds), *Memory, tradition and text* (pp. 99-118). Atlanta: SBL.
- Kelber, W. (1983). *The Oral and the Written Gospel*. Filadelfia: Fortress.
- Kelber, W. (2002). The case of the Gospels: Memory’s Desire and the limits of Historical Criticism. *Oral Tradition*, 17/1, 55-86.
- Kelber, W. (2005). The works of memory: Christian Origins as MnemoHistory-A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Traditions and Text* (Vol. Semeia Studies 52). SBL.
- Kirk y Thatcher. (2005). *Memory, Tradition and Text: Uses of past in Early Christian* (Vol. 52). Semeia Studies.
- Klauck, H.-J. (2006). *Los evangelios apócrifos, una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Klinkenberg, J.-M. (2006). *Manual de semiótica general*. Bogotá: Fundación Jorge Tadeo Lozano.
- Kruger, M. J. (2012). *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Book*. Wheaton: Crossway.
- Metzger, B. M. (2002). *A textual Commentary On The Greek New Testament* (4 revisada ed.). New York: United Bible Societies .
- Peña, Roberto. Introducción y notas. (1999). Biblioteca de Patrística. *Jerónimo, Comentario al evangelio de Mateo*. Madrid: Ciudad Nueva.



- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el Bloque Histórico*. (22 ed.). México: Siglo XXI.
- Rodríguez, Y. (2010). El Alba: la integración Subalterna desde América Latina, una mirada Gramsciana de la Relaciones Internacionales. En M. H. (comps), *Librémonos de la Guerra. Segundo seminario internacional Antonio Gramsci 20*. Bogotá: UNIJUS.
- Sánchez, W. G. (09 de Mayo de 2018). *Jesús y la mujer adúltera, análisis exegetico-teológico de Juan 7.53-8,11*. Obtenido de <https://es.scribd.com/>: <https://es.scribd.com/document/378699799/Jesus-y-La-Mujer-Adultera-pdf>
- Schwartz, B. (2005). Jesus in first-century Memory- A response. En T. T. Alan Kirk, *Memory, Tradition and Text* (pp. 249-261). Atlanta: SBL.
- Turner, H. T. (1986). *The social identity theory and intergroup behaviour*. Chicago: Nelson-Hall.
- Willker, W. (2011). *A textual Comentary on the Greek Gospel. Vol. 4b*. Obtenido de An Online Textual Commentary: <http://www.willker.de/wie/TCG/TC-John-PA.pdf>
- Wit, H. D. (2008). “Camino de un día” (Jonás 3,4) Jonás y la Memoria Social de los pequeños. *Theological Xaveriana*, 58(165), 87-126.
- Zambrano, C. (2006). *Memoria Colectiva y Comunidad Política*. Bogotá: UNIJUS.
- Vivas, M. d. (2002). La misión de las mujeres en la Biblia. *Theologica Xaveriana*, 683-698.
- Von Rad, G. (1976). *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Yugueros, A. J. (2014). La violencia contra las mujeres: conceptos y causas. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*. N° 18., 147-159.

Construcciones históricas sobre los evangélicos durante La Violencia en Colombia, 1946-1958

PABLO MORENO⁴³

Recibido: 06.11.2019 / Aprobado: 25.11.2019

Resumen

Los relatos sobre La Violencia se convirtieron en un mito del nacimiento del protestantismo contemporáneo, para salir de las cenizas de la Violencia y emerger como una minoría religiosa políticamente activa. Tres trabajos son analizados en este artículo, el libro de Francisco Ordoñez, *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia* (1956), para la celebración del centenario de la presencia protestante en Colombia; el libro de James Goff, *The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes* (1968) que presenta una importante documentación de casos de afectación a la población por razones religiosas; y la tesis doctoral de Augusto Libreros, *Conflicts Politiques et Luttes Religieuses en Colombie dans la decennie 1948-1958* (1969) realizada en la Sorbona de París un año después de la publicación del trabajo de Goff, a quien cuestiona en su interpretación de la “persecución religiosa” contra los evangélicos.

43 Rector y profesor titular de la Fundación Universitaria Bautista. Magister en teología e Historia del Seminario Teológico Bautista Internacional y de la Universidad Nacional de Bogotá, respectivamente. Candidato a Doctor en Teología de la Universidad Libre de Ámsterdam, Holanda.



Palabras clave: *protestantismo, historiografía, persecución, imaginario, religión, política.*

Abstract

The stories about *La Violencia* turned into a myth about the birth of contemporary Protestantism, its rise from the ashes of *La Violencia* and emergence as a politically active religious minority. Three works are analyzed in this article: Francisco Ordoñez's book, *History of Evangelical Christianity in Colombia* (1956), for the celebration of the centenary of the Protestant presence in Colombia; James Goff's book, *The Persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes* (1968) that presents important documentation of cases of affectation of the population for religious reasons; and the doctoral thesis of Augusto Libreros, *Conflicts Politiques et Luttres Religieuses in Colombie dans la decennie 1948-1958* (1969) completed at the Sorbonne in Paris a year after the publication of Goff's work, which questions his interpretation of the "religious persecution" against evangelicals.

Keywords: Protestantism, historiography, persecution, imaginary, religion, politics.

Los Antecedentes

Desde 1929, cuando apenas existían cuatro denominaciones en Colombia, hubo interés en reunirse para dialogar sobre la forma más efectiva de llevar a cabo el cumplimiento de la evangelización protestante en Colombia. Esta primera reunión se llevó a cabo en Cali, con la participación de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, la Unión Misionera Evangélica, la Alianza Cristiana y la Iglesia Presbiteriana Cumberland. A esta reunión siguieron otras realizadas en Palmira, Armenia y Bogotá. En 1939 se llevó a cabo una de las más importantes reuniones en la que se encontraron 12 denominaciones en la sede de la Iglesia Presbiteriana Central de Bogotá.

Estos primeros encuentros pueden verse como antecedentes de la fundación de Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC),



porque en cada una de esas reuniones se manifestó la intención de crear una organización que representara los intereses del pueblo evangélico. Una de las razones para ese anhelo fue la necesidad de tener una interlocución con el Gobierno central en torno al cumplimiento de las leyes establecidas en cuanto a los derechos civiles, que en muchos casos y regiones eran violados por sectores intransigentes del catolicismo.

En consecuencia, del 21 al 25 de junio de 1950 se reunió, en Bogotá, la Asamblea Constituyente de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC), en el templo de la Iglesia Presbiteriana Central, ubicado en el centro de Bogotá frente a la Biblioteca Nacional. Con la participación de 40 delegados que representaban a 17 denominaciones se redactó una constitución y una confesión de fe, que fueron aprobadas y luego sometidas a la ratificación de diversas iglesias y convenciones nacionales.

La primera junta fue presidida por el Reverendo José Fajardo, presbiteriano cumberland quien había realizado estudios en los EE.UU. y había regresado al país recientemente; además fueron elegidos tres pastores colombianos y cuatro misioneros norteamericanos.

La segunda asamblea se reunió en Medellín del 3 al 5 de junio de 1951, en la sede del Seminario Bíblico de Colombia. En esta oportunidad estuvieron representadas 12 denominaciones y los temas más apremiantes de la agenda fueron: la violencia, la necesidad de levantar un censo evangélico y la organización de una oficina de reclamos ante el gobierno.

Durante los primeros diez años de CEDEC, la violencia y sus efectos al interior de las iglesias evangélicas fue el tema dominante.

Después de 1948 se había desatado una ola de violencia que involucró a la población civil en las contiendas partidistas y que dejó una estela de muerte, desapariciones, desplazamientos y pobreza. No sólo los evangélicos fueron afectados por esta ola de violencia, sin embargo, la magnitud de los efectos produjo un “sentimiento de persecución” que coincidía con la realidad de muchas poblaciones del país, especialmente en zonas rurales que era el espacio donde mayormente se habían extendido estas iglesias.



La construcción de una historia

La obra de Francisco Ordoñez (Ordoñez, 1956), publicada originalmente en 1956 a propósito de la celebración de los 100 años de presencia evangélica en Colombia, fue la única historia que se difundió sobre las iglesias evangélicas durante más de tres décadas. Aunque, como se mencionará más adelante, Ordoñez utilizó una tesis no publicada de Allen Clark, misionero presbiteriano, titulada “*Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA.*” (Clark, s.f), para exponer la historia correspondiente al siglo XIX y principios del siglo XX; su obra ha sido considerada como la “historia del cristianismo evangélico en Colombia”.

Juana B. de Bucana, historiadora evangélica dijo del libro de Ordoñez:

Es un libro muy detallado. Se supone que Ordoñez basó su obra en fuentes primarias, pero no las citó, posiblemente para proteger a los creyentes del hostigamiento prevaleciente en el momento histórico. Yo he considerado el libro como una fuente primaria en sí, y, por esto, una parte importante de este capítulo ha sido extraída de la obra de Ordoñez. (Bucana, 1995, p. 99).

La autora refleja en su aclaración el valor que se le reconoció por décadas al libro de Ordoñez, incluyendo la consideración como fuente primaria, cuando en realidad el mismo Ordoñez reconoce su dependencia de la tesis de Clark y luego del trabajo que estaba adelantando James Goff sobre “La Violencia”.

El trabajo de Ordoñez, se asemeja a los de historiadores del siglo XIX que estaban muy comprometidos con una causa cuando escribían su historia. Las historias patrias, por ejemplo, evidenciaban ser una “construcción histórica” (Colmenares, 1986, pp.7-23). El compromiso que tiene Ordoñez con su fe evangélica lo lleva en un momento cumbre de la historia de las iglesias evangélicas, 100 años de presencia en Colombia y la experiencia de una gran crisis por la



persecución, a moldear los hechos de acuerdo a sus expectativas y que calcen en el molde interpretativo que les da unidad.

El mismo autor advierte en su prólogo de 1956:

La finalidad de este libro es múltiple. Queremos primeramente dar gloria a Dios por el cuidado paternal con que ha protegido y prosperado a Su pueblo, rodeándole de bendiciones aún en las horas más sombrías. Es también un testimonio de gratitud a los esforzados paladines del Cristianismo Evangélico, nacionales y extranjeros, que han trabajado infatigablemente al servicio de la causa de Cristo, sin temores ni desmayos ante la adversidad o los peligros. (Ordoñez, 1956, p. 9)

Expresiones como “dar gloria a Dios por su cuidado paternal”, reflejan una visión providencial de la historia, que sirve como telón de fondo para los hechos que menciona a continuación: “aún en las horas más sombrías”, “esforzados paladines”, “que han trabajado infatigablemente”, “sin temores ni desmayos ante la adversidad o los peligros”.

Para destacar el protagonismo de Dios en esta historia hay que caracterizar los hechos que rodean la cotidianidad de los evangélicos como una lucha por la supervivencia en medio de la intolerancia católica, los avatares de la violencia y de las persecuciones. Todos estos términos corresponden a una narrativa que se construye sobre el pasado y se prolonga hasta el presente de la publicación de la obra y aún más allá. Las iglesias evangélicas se sienten parte de una historia llena de sufrimientos que ahora merece ser cambiada por otro estatus, el de la victoria y el reconocimiento público.

Ordoñez dice más adelante “abrigamos por fin la esperanza de que este humilde trabajo hecho sin la menor pretensión literaria o personal, sirva de estímulo a nuestros hermanos en Cristo, de cualquier grupo o denominación que sean.”⁴⁴ Luego menciona que como en un teatro, el lector podrá ver el desfile y actuación de “misioneros ilustres, siervos abnegados del Señor; pastores ejemplarmente consagrados... maestros, profesionales y humildes creyentes... mártires como

44 Ordoñez 10



los de las Catacumbas y de los tiempos de la Reforma.”⁴⁵ Con esta última alusión, conecta la historia del cristianismo antiguo con el de la Reforma Protestante y el presente de la iglesia evangélica en Colombia.

Esta construcción histórica, se basa en otra narrativa que construyeron los historiadores de la Iglesia sobre el cristianismo antiguo y el de la Reforma del siglo XVI. Aquí hay una mezcla de hechos históricos diferentes, en calidad y cantidad; por ejemplo, no es lo mismo hablar de persecuciones en el siglo III o IV d.C. que hablar de persecuciones en los años 1950s en Colombia, pero lo que se busca es inspirar a los lectores con relatos extraordinarios que evidencien la soberanía divina en medio del sufrimiento de los fieles cristianos.

Ordoñez reconoce que su fuente más importante para la construcción de esta historia es una obra del misionero Allen Clark, *“Tentative history of the Colombia Mission of the Presbyterian Church”* (Clark, s.f.), así que su construcción ya deviene de otra, con una perspectiva misionera que promovió el apoyo para el establecimiento de la iglesia Presbiteriana en Colombia. Esta primera ola de protestantes había enseñado que el cambio de fe significaría el cambio social y político del país, por eso se orientó a sectores de clase media que tenían una perspectiva de progreso en la sociedad (Piedra, 2002, p.119ss).

En el caso de los evangélicos en Colombia el relato de Ordoñez no sólo “animó” sino que ayudó a “comprobar” que lo dicho acerca del pasado no había terminado, que el sufrimiento de los misioneros, pastores y miembros de las iglesias era parte de la historia que continúa hasta el presente.

La manera como Ordoñez comprende la historia se asemeja a la descripción que hace Jorge Lozano en su trabajo sobre el Discurso Histórico, en donde dice: “Saber históricamente, pues, es ver. La historia desde la historiografía griega comienza a ser considerada como el relato de aquel que puede decir ‘he visto’ o, en su defecto, ‘he oído’ de personas fiables – porque han visto” (Lozano, 1987, pp.24-

45 Ordoñez 10

25). De manera semejante Ordoñez como historiador de hechos, advierte:

Para lo relacionado con la persecución religiosa de los últimos años hemos acudido al voluminoso archivo de más de mil declaraciones firmadas por personas fidedignas ante el Comité de Investigaciones de la CEDEC, el cual confrontó y clarificó dichas declaraciones entrevistando a varios informantes; la mayor parte de las veces en el mismo teatro de los acontecimientos, logrando de tal manera establecer la veracidad de tales hechos fuera de toda incertidumbre. (Ordoñez, 1956, p.11)

Ordoñez construye una imagen del pasado en el que los evangélicos son víctimas de la Violencia de los años 1950s, que son una minoría que no ha logrado el reconocimiento de sus derechos, que siempre se le ha negado la oportunidad de aportar a la sociedad la luz del desarrollo y el progreso.

El desarrollo del libro transcurre en la descripción de la llegada de la mayoría de las iglesias protestantes que ingresaron a Colombia desde 1845 y 1856, bautistas en San Andrés y presbiterianos en Bogotá respectivamente, hasta 1956, fecha en que fue publicado el libro. A continuación destaca su desarrollo y en casi todos los casos menciona hechos de limitación a la libertad de cultos o como el abiertamente lo denomina una “persecución religiosa”.

Un segundo trabajo que ayudó a fortalecer este imaginario, es el de James Goff, *The persecution of protestant Christians in Colombia, 1948-1958 with an investigation of its background and causes* (Goff, 1968)⁴⁶. James Goff fue misionero presbiteriano que trabajó en Colombia en este período, además jugó un papel muy activo en la CEDEC siendo parte de la Comisión de Investigaciones sobre la persecución religiosa.

Este asunto había sido tratado en la asamblea de 1952 realizada en Cali, allí se propuso realizar un pronunciamiento ante el gobierno

46 Este libro fue la publicación de su tesis doctoral presentada en 1965 al San Francisco Theological Seminary, como requisito parcial para la obtención de su Doctorado en Teología.



estadounidense sobre la situación de las iglesias evangélicas en los primeros años de la Violencia. Esta comisión estuvo dirigida por James Goff y otro misionero, Lorentz Emery.

Ordoñez dice sobre ellos que “recorrieron los campos y las poblaciones afligidas por la violencia religiosa, entrevistaron a toda clase de personas: evangélicos perseguidos, agentes del gobierno, católicos de los dos partidos políticos; gente de toda clase y condición” (Ordoñez, 1956, p. 471).

El resultado de este trabajo según Ordoñez fue la recolección de “...más de mil declaraciones firmadas y muchísimas fotografías que demuestran hasta qué grado de crueldad y vandalismo llegó la persecución sufrida por los cristianos evangélicos” (Ordoñez, 1956, p. 472). Al revisar los archivos de CEDEC, hoy CEDECOL, no se ha encontrado ni el 10% de lo que dice Ordoñez que se recopiló en la década de los 1950s, sólo se encontraron fotografías de templos incendiados, familias víctimas migrando y sedes de escuelas cerradas con vestigios de daños físicos.

Las estadísticas elaboradas por James Goff parecen ser más contundentes, si nos atenemos a la concepción de la historia que se refleja en el texto, como decía Ranke “mostrar las cosas tal como sucedieron” (Lozano, 1987, p. 80) para demostrar objetividad histórica, el misionero presenta en unos Apéndices los datos que logró identificar para ser recopilados (Goff, 1968, Apéndice 12, pp. 17-39).

La documentación de los hechos ocurridos en la década 1948-1958, dio como resultado en síntesis: 116 muertos por causa de la violencia, más de 66 templos, capillas y casas destinadas al culto fueron destruidas y un número bastante grande de casas y propiedades de evangélicos fueron confiscadas; cerca de 200 escuelas fueron clausuradas y en algunos lugares los gestos de intolerancia directa hacia los evangélicos permitieron confirmar una “política de persecución contra los no católicos” (Goff, 1968, Apéndice 1, p. 7).

Estos hechos como en todos los casos fueron objeto de una interpretación inmediata al ser difundidos en Colombia y en el exterior. Aquí fueron asimilados por los evangélicos como parte de su ser, con base no sólo en los documentos y boletines de CEDEC sino

en los testimonios vivos que fueron contados en las reuniones anuales de varias iglesias por parte de las víctimas y desplazados durante este período.

La obra de Goff se caracteriza por ser muy documentada y reflejar el trabajo de campo realizado en las visitas mencionadas anteriormente. Goff tiene seis Apéndices, el primero con el texto del Concordato con el que fortalece entre sus lectores una de las causas del sufrimiento de los protestantes en Colombia, el segundo con Acuerdos adicionales al Concordato, como el Fuero Eclesiástico, la dirección de los cementerios y el registro civil. Estos temas fueron una bandera de lucha para los protestantes desde la década de los 1920s. El tercer Apéndice habla del Acuerdo entre la Santa Sede y el gobierno colombiano, el cuarto trata sobre los mártires protestantes entre 1948-1958, citando con nombres propios, localización y breve descripción del hecho ocurrido. Goff registra en este Apéndice 125 casos y en algunos utiliza a Ordoñez como fuente de su información. El quinto menciona las escuelas protestantes cerradas entre 1948-1958, el total reportadas fue de 248 casos. El sexto y último Apéndice menciona las iglesias destruidas en este período, aquí se registraron 60 casos de templos y sitios de reunión destruidos.

Hay diferencias entre los trabajos de Ordoñez y de Goff. El libro de Ordoñez es un relato o crónica que estaba dirigida a los creyentes miembros de las iglesias en la celebración del centenario de la presencia evangélica en Colombia; Ordoñez usa el término “evangélico” en lugar de protestante, debido a la creciente presencia de este tipo de iglesias, cuyo origen no estaba en una denominación histórica sino en movimientos de misión promovidos por amigos de diferentes denominaciones.

El trabajo de Goff está orientado hacia las autoridades estadounidenses, aún permanece sin ser traducido al español; además, tenía el propósito de demostrar que el catolicismo colombiano no toleraba la presencia protestante. Goff diferenció entre católicos liberales y conservadores, lo que no aparece claramente en el texto de Ordoñez. La obra de Goff demandaba, por su propósito, más rigurosidad en términos de datos y documentación levantada en los territorios que fueron escenario de la violencia.



Ambos trabajos coinciden en que fortalecen el imaginario protestante o evangélico de ser gente “perseguida” por su fe. La difusión de la obra de Goff en el exterior tenía el objetivo de presionar a sectores políticos norteamericanos para que intervinieran ante su gobierno e influenciaran en los cambios esperados en Colombia. Hablar de “persecución” no era una buena señal para las relaciones diplomáticas con Estados Unidos. Además añade, “El corazón de este estudio es una descripción de la persecución de los protestantes y las restricciones puestas sobre sus derechos civiles” (Goff, 1968, p. 8) en lo que coincide con Ordoñez plenamente.

Augusto Libreros, presbiteriano, teólogo graduado en Campinas, Brasil y Sociólogo de la Universidad de París, fue docente de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad del Valle, líder protestante junto a Orlando Fals Borda y Gonzalo Castillo en los años 1960-1970, con quienes formó un grupo de investigación y acción conocido como la Rosca, y posteriormente dejaron la iglesia Presbiteriana de Colombia porque parte del liderazgo de ésta pidió su salida. Augusto Libreros después siguió trabajando en espacios eclesiales pero en perspectiva ecuménica e interreligiosa, proponiendo la economía solidaria como un medio de activación de las comunidades para avanzar en su propio desarrollo.

Libreros presenta una tercera explicación sobre el mismo período de 1948-1958, el trabajo es su tesis doctoral escrita en Francia en la *École Pratique des Hautes Études*, en la sección *Sciences Economiques et Sociales* de la Universidad de París, Sorbonne (Libreros, 1969). Es importante mencionar que de los tres trabajos realizados sobre la situación de los evangélicos en este período, sólo el de Ordoñez ha sido publicado en español, el de Goff fue publicado en inglés en México, mientras que la tesis de Augusto Libreros está en francés.

Libreros toma en cuenta el trabajo de Goff y cuestiona el concepto de “persecución religiosa” de Ordoñez. Al inicio de su obra distingue tres acercamientos al tema de la “persecución religiosa” en Colombia: el primero, la obra de Ordoñez que califica como “puramente confesional” porque hace una apología de la resistencia protestante ante el catolicismo (Libreros, 1969, p.3). Lo que más demanda en su crítica del libro de Ordoñez es que “...no refleja jamás un esfuerzo de



comprensión de la dicha persecución religiosa. Es en el mejor de los casos una presentación doxológica y apocalíptica de la persecución religiosa” (Libreros, 1969, p. 5), lo que constituye un elemento a favor de lo que se ha venido diciendo en este artículo, que la obra de Ordoñez tenía como propósito fortalecer un imaginario religioso sobre el ser evangélico en Colombia.

Luego, cita otro trabajo, el de Gabriel Muñoz, *La libertad Religiosa en Colombia: ¿hacia dónde vamos?* (Libreros, 1969, p. 5) que también califica como confesional, semejante al de Ordoñez y que se basa principalmente en argumentos jurídicos para defender la libertad religiosa.

Finalmente, el tercer trabajo que cita Libreros es el de James Goff, del cual dice: “...es una fuente precisa de información sobre la mayoría de casos de persecución contra los protestantes colombianos... Sin embargo, la narrativa del autor no se deja atrapar en su visión confesional” (Libreros, 1969, p. 6).

Augusto Libreros menciona el otro punto de vista, el católico desde el cual se alimentó también el imaginario protestante; cita la obra de Eduardo Ospina y de Gabriel Porras (Libreros, 1969, pp. 8-10). Una síntesis de la visión católica sobre los protestantes ya había sido expuesta por Goff:

...misioneros y pastores protestantes han atacado y ridiculizado la fe católica la cual es la más sagrada posesión de los colombianos. La gente común ha reaccionado de manera natural... (Además) los protestantes se han aliado por sí mismos con fuerzas antigobiernistas en la ‘guerra de bandidos’ y han sufrido las consecuencias naturales de entrometerse en la política colombiana. (Goff, 1968, p. 3)⁴⁷

El aporte de Libreros al estudio de este problema, lo deja explícito al decir: “En nuestro conocimiento no hay un análisis sociológico del fenómeno de la persecución religiosa hasta la fecha” (Libreros, 1969, p. 10) es decir 1969, diez años después, cuando las consecuencias de

47 El autor cita comunicados del ministro de Relaciones Exteriores, Evaristo Sourdis, del ministerio de Gobierno, Lucio Pabón Nuñez y de Eduardo Ospina, S.J. en un estudio sobre la persecución de los protestantes en Colombia.



estos acontecimientos no se percibían con distancia académica como lo propone Libreros.

La estructura de la obra de Libreros nos explica las conclusiones a las que llega, él comienza con un análisis sociológico de la dinámica religiosa, luego pasa una mirada a la historia de Colombia subrayando el rol de la Iglesia Católica en la sociedad, describiendo cómo el protestantismo representó desde el principio una amenaza contra la estabilidad católica y analizando el período de 1947-1958 bajo una subdivisión de tres momentos: 1947 como la pre-violencia, 1948-1953 como el primer gran período de la Violencia, 1953-1954 como un intervalo de paz, y 1954-1957 como el segundo gran período de Violencia, finalizando en 1958 con un epílogo de la violencia (Libreros, 1969, p.137).

Este marco conduce a la conclusión que la persecución de los protestantes no fue estrictamente hablando una persecución “religiosa”, sino una persecución religioso-político de protestantes y liberales en los dos momentos más agudos de la Violencia, 1953-1954, un intervalo a finales de 1954 y un recrudecimiento entre 1954-1957.

Libreros compara los períodos de mayor intensidad de la Violencia en el país con el agravamiento de la situación de los protestantes; se nota de manera clara que ese paralelismo se puede explicar por la afinidad política de la mayoría de los protestantes afectados con los liberales perseguidos (Libreros, 1969, pp.138-143).

Finalmente, Libreros constata con esta subdivisión que en la primera etapa de violencia intensiva, la afectación se dio en casi todo el territorio nacional, mientras que durante el intervalo de 1954 se limitó a la región del Sumapaz, y en la última parte entre finales de 1954 hasta 1957 se identifican unos polos de Violencia en Caldas, Tolima, Norte del Huila, Noreste del Cauca y el Este del Valle del Cauca (Libreros, 1969, p. 11).



Los resultados de la construcción histórica

En este artículo se han presentado tres estudios diferentes sobre un mismo acontecimiento histórico, la situación de los evangélicos en Colombia durante el período de “La Violencia” 1948-1958. Cada estudio se realiza desde una perspectiva diferente, el de Ordoñez completamente confesional y apologético del rol de los evangélicos en medio de La Violencia. El de Goff, más empírico y con base en recolección de datos, realización de entrevistas y con el propósito de presentar un informe en los Estados Unidos sobre la situación del país. Finalmente, del estudio de Libreros, más académico y crítico que los dos anteriores, procurando desmitificar el rol de los evangélicos en medio de La Violencia, e incluir las motivaciones políticas en la persecución de los evangélicos.

En este período de la Violencia se puede ver una lucha de imaginarios que conformaron un discurso caracterizado por la intolerancia mutua entre lo católico y lo protestante; aquí hemos reseñado solamente la perspectiva protestante o evangélica como la hemos usado siguiendo el uso variado de este término en los estudios citados.

Esta lucha de imaginarios se concretó en enfrentamientos locales, tal como lo documenta Goff, y que empeoró en los momentos en que la Violencia se agudizaba por razones políticas, como lo constata Libreros. En este sentido hay cierta complementariedad entre los tres estudios, si bien cada uno tiene un propósito diferente.

Los tres estudios fueron realizados y publicados⁴⁸ poco tiempo después de ocurridos los hechos de La Violencia. Por esa razón se puede percibir en ellos el calor del debate y el dolor de los acontecimientos que trastornaron la vida de familias enteras e iglesias que tuvieron que abandonar sus territorios para emigrar hacia las crecientes ciudades que los albergaron.

El imaginario del evangélico perseguido no es fruto de una mente afectada por el delirio de persecución, tiene su base en hechos concretos y refleja una sociedad intolerante hacia las nuevas ideas e

48 La tesis de Augusto Libreros no ha sido publicada.



intransigente con las minorías⁴⁹, pero lo que se ha querido subrayar en este artículo es cómo el imaginario serviría para explicar todo el pasado y proyectar un futuro soñado como diferente. Queda por investigar hasta dónde se logró ese anhelado cambio, o si los eventos recientes de la irrupción de los evangélicos en lo público y en la política colombiana, son la concreción de ese sueño hecho realidad. Este imaginario logró darle identidad y cohesión al ser evangélico, definiéndose a sí mismo frente a sus adversarios tanto como en la distinción respecto a sus aliados anticatólicos, como los socialistas, espiritistas, teósofos, asociaciones obreras y liberales; con estos últimos su adhesión continuó por varias décadas (Moreno, 2010, pp.106-127).

Estas historias, con excepción del trabajo de Libreros que es más crítico, contribuyeron a formar ese imaginario, que veía a la Iglesia Católica asociada con el atraso, el oscurantismo y la pobreza, mientras que el protestantismo aliado con el liberalismo, representaban desarrollo, educación, libertad de expresión y progreso (Moreno, 2010, pp. 95-101).

Este imaginario fue fortalecido por historias de iglesias y denominaciones⁵⁰ escritas posteriormente en referencia a este pasado; a manera de ejemplo pueden citarse la historia de Eloy Anderson “Hacaritama” sobre su obra misionera en Norte de Santander, El Magdalena Medio y los Llanos Orientales (Anderson, 1977, p. 25), en este libro se confirma el imaginario del evangélico perseguido y en asociación con el liberalismo. “Ingenuamente, aún creemos que la Violencia tiene que ver solamente con la política y no nos damos cuenta de que nosotros, los cristianos evangélicos, los detestados protestantes, también estamos en la lista de personas por exterminar” (Anderson, 1977, p. 126). Cita igualmente un artículo

49 Esta hipótesis se desarrolló en varios trabajos sobre el protestantismo en América Latina y el grupo de CEHILA-protestante. Jean Pierre Bastian, *protestantes, liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX* (México: FCE y CEHILA, 1990): 7-14 en la que destaca el rol activo de las minorías protestantes a pesar de la intransigencia católica y que se aleja de la visión de una minoría perseguida, pasiva y reducida en su acción política.

50 Una “denominación” incluye varias iglesias, tiene una organización nacional y en muchas ocasiones es filial de una organización internacional.



publicado en la revista *Time*, el 24 de abril de 1950, titulado “Fuego en Colombia” en el que entre otras cosas dice: “Durante el año pasado los conservadores católicorromanos habían intentado de forma sistemática acabar con los protestantes por medio de palizas, bombas, incendios premeditados e intimidaciones. Los misioneros de la Alianza Evangélica fueron obligados a escapar, huyendo hacia Venezuela”. Anderson (1977, p. 127) nos da a entender que el hecho de la persecución tuvo características similares en varias regiones del país, pero que estas historias confesionales no logran analizarlo desde una perspectiva más amplia, sino que hace de lo religioso un elemento central de la explicación histórica del acontecimiento de La Violencia.

La obra de Roberto Searing y Gloria Osuna sobre la iglesia Alianza Cristiana y Misionera en algunos títulos de sus capítulos reflejan ese imaginario que se fue acentuando: “Lluvia de piedras”, “Contra viento y marea” y “Nuevos refuerzos para la conquista” (Searing, Osuna, 1999, p. 5).

Queda entonces por continuar el análisis de la historiografía posterior ya que el tema de la persecución se convirtió en un lugar común de casi todos los trabajos publicados en las décadas siguientes; habría que revisar además en qué momento se da el giro hacia una nueva visión de sí, que estas iglesias comienzan a producir y su relación con el entorno. Ya hay algunos avances en ese sentido que identifican 1991, fecha de la nueva Constitución de Colombia como un punto de inflexión de las historias de los evangélicos en Colombia, pero las relaciones de éstas con las que hemos mencionado en este artículo aún no se ha logrado.

Referencias

- Anderson, E. (1997). *Hacaritama*. Cali: Libros Cali.
- Bucana, J. (1995). *La Iglesia Evangélica en Colombia, Una historia*. Bogotá: Buena Semilla.



- Clark, A. (s/f). *Tentative History of the Colombia Mission of the Presbyterian Church in the USA, with some account of the other missions working in Colombia*. Unplubished mss UPL.
- Colmenares, G. (1986). “La Historia de la Revolución por José Manuel Restrepo: Una prisión Historiográfica”, Colmenares, G. varios autores, La Independencia, Ensayos de historia Social. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Colmenares, G. (1987). *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Goff, J. (1968). *The persecution of Protestant Christians in Colombia, 1948-1958, with an investigation of its background and causes*. Cuernavaca: CIDOC.
- Libreros, A. (1969). *Conflicts politiques et lutttes religieuses en Colombie dans la decennie 1948-1958, tesis*. Paris: L'Université de Paris (Sorbonne).
- Lozano, J. (1987). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moreno, P. (2009). *Por momentos hacia atrás...por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945*. Cali: Editorial Bonaventuriana.
- Ordoñez, F. (2011). *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Bogotá: CLC.
- Piedra, A. (2002). *Evangelización Protestante en América Latina*, volumen 2. Quito: CLAI.
- Searing, R. y Osuna, G. (1999). *Pasando la antorcha, 75 años de la iglesia Alianza Cristiana y Misionera*. Bogotá: Buena Semilla.

Un análisis socio-histórico al desarrollo de la *ekklesia* en las primeras comunidades cristianas paulinas

A socio-historical analysis of development of the *ekklesia* in the first Pauline Christian's communities.

DANIEL ANDRÉS ZAMBRANO⁵¹

Recibido: 07.11.2018 /Aprobado: 03.12.20178

Resumen

El presente artículo tiene como fin exponer al lector el desarrollo socio-histórico de la palabra *ekklesia* en las primeras comunidades cristianas dirigidas por el apóstol Pablo. Este escrito muestra al lector o lectora la aplicabilidad que el Apóstol propone a la *ekklesia* cristiana tomando por referencia la idea de la *ekklesia* grecorromana y la traducción de la palabra hebrea *qahal* (קהל) al griego por parte de la Septuaginta, la LXX. Se analiza la manera como Pablo resignifica esta palabra, que, en un principio no tenía vínculos próximos con la cristiandad, pero que aporta aspectos importantes que convierten la

51 Teólogo – Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional, Cali. Maestrante en Historia – Universidad del Valle, Cali. Correo: zambranodanielandres@gmail.com – zambrano.daniel@correounivalle.edu.co Registro de ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6320-8998>



palabra *ekklesia* en una identidad simbólica para los comportamientos socio-religiosos de las primeras comunidades cristianas, del siglo I e.c.

Palabras claves: Iglesia, judíos, grecorromano, Templo, casa-familia, símbolo, identidad.

Abstract

The purpose of this article is to present to the reader the socio-historical development of the word *ekklesia* in the first Christian communities led by the apostle Paul. This article shows the reader the applicability that the apostle proposes for the Christian *ekklesia* by referring to the idea of the Greco-Roman *ekklesia* and the translation of the Hebrew word *qahal* (קָהָל) into Greek by the Septuagint, the LXX. This is an analysis of the way in which Paul redefined this word, which at first did not have a close link with Christianity, but which provides important aspects that make the word *ekklesia* a symbolic identity for the socio-religious behaviors of the first Christian communities in the first century.

Key words: Church-*Ekklesia*, Jews, Greco-Roman, temple, home-family, symbol, identity.

Introducción

Tradicionalmente se relaciona la palabra *ekklesia*⁵² a la asociación de creyentes que profesan la religión cristiana, ignorando que esta palabra tiene sus raíces en un ambiente socio-cultural un tanto distanciado de la cristiandad, que, en un proceso de re-significación, el cristianismo primigenio adopta y la hace propia.

Ya en el texto bíblico neotestamentario, son pocas las referencias que se hacen sobre la palabra *ekklesia* en los escritos que no provengan

52 Iglesia. Se coloca la equivalencia fonética de la palabra en griego εκκλησία.



de Pablo. En efecto, es Pablo el que desenvuelve de manera amplia el término de *ekklesia* en el cristianismo del primer siglo; debido a esto, Raymond Brown (1998, pp. 50-62), Pablo Richard (1998, pp.115-121), Herman Ridderbos (2000, pp. 557-562) plantean que el apóstol es el que propone y establece una línea muy importante para el concepto socio-histórico de la iglesia en el cristianismo primitivo.

Fitzmyer (2008) expone que en los evangelios se nombra la palabra *ekklesia* únicamente en Mateo 16,18 y 18,17 y, en Hechos de los Apóstoles, aparece en 5,11 antes de la entrada protagónica de Pablo en el 8,1; que, desde ese capítulo en adelante, la narrativa de Hechos va a girar en torno al Apóstol y a sus viajes misioneros en las principales ciudades del Imperio Romano y la conformación de ciertas *iglesias* (pp. 187-188). Fitzmyer concluye que es en los escritos paulinos donde más se ve referenciada la palabra *ekklesia* como un ente socio-religioso que sigue los parámetros del Resucitado. (Hechos, 17 veces; Romanos, 5 y 1ª Corintios, 15).

Para hablar de la *ekklesia* en el Nuevo Testamento es necesario analizar el aporte socio-histórico de Pablo para el desarrollo de la palabra *ekklesia*, dado que, “el apóstol a los gentiles” es uno de los pioneros en presentar el desarrollo social de las primeras comunidades cristianas del siglo I e.c.

Es preciso mencionar que en el presente artículo se trabaja con los escritos que se le adjudican a Pablo como escritor primigenio e histórico con respecto al denominado “corpus paulino”. Estas cartas se las conocen como *proto paulinos o cartas de la primera generación paulina*, son manuscritos que tienen como principal autor a Pablo, el apóstol. Estas cartas son siete: 1 Tesalonicenses, 1 y 2 de Corintios, Filipenses, Filemón, Gálatas y Romanos (Fabris y Romanello, 2009, p. 7). Los otros escritos en el corpus paulino están divididos en las *Deutero paulinas* y las *pastorales*⁵³. Por tanto, el enfoque de estudio serán las siete cartas ya mencionadas. El argumento más válido para probar la autenticidad de estos primeros escritos paulinos es el contenido y coherencia histórica de los presupuestos teológicos y eclesiológicos que se ven reflejados en estas cartas, con Pablo

53 **Deutero Paulinas:** Colosenses, Efesios, 2ª Tesalonicenses. **Pastorales:** 1 y 2 Timoteo y Tito.



como personaje histórico. No se desmeritan las otras divisiones del corpus paulino, ya que también tienen un alto contenido sociológico y teológico de la *ekklesia*, pero éstas reflejan un período de tiempo posterior a la vida de Pablo; es decir, tienen ya una tradición paulina pero no son propias del Apóstol (Brown, 1998, pp. 41-81).

Se expondrá al lector o lectora la manera de Pablo en re-significar y aplicar el término *ekklesia* en las primeras comunidades cristianas, del siglo I. Este escrito tendrá tres secciones: la importancia del lenguaje para dar identidad a una comunidad, el desarrollo de la *ekklesia* en contextos judíos y grecorromanos en el primer siglo y, por último, la re-significación socio-histórica que Pablo da al concepto *ekklesia* y su aplicabilidad a las comunidades que dirigía.

La importancia del lenguaje para el desarrollo histórico y cultural de la sociedad

Según Eco (1998) el lenguaje va relacionado con el sentido que tiene el símbolo dentro de una cultura. Esto quiere decir, que la cultura es la gestora del lenguaje y solamente en el entendimiento de dicha cultura específica se podrá comprender el lenguaje y los símbolos que abriga. Por su parte, Paul Tillich (1969, pp. 54-65) analiza el lenguaje como forma de símbolo, y su interpretación por parte de una comunidad en particular, mostrando una identidad propia en el proceso de re-significación que, en muchos casos, es diferente a la interpretación del proceso hermenéutico que tienen otras comunidades en relación con el mismo símbolo.

Tillich (1969) plantea que “el símbolo representa algo que no es él mismo, algo que aquel representa y de cuyo poder y significación participa” (p. 56). Como menciona Tillich, el símbolo no es lo que representa sino a quien lo representa, es decir, no se agota en lo que dice sino en quien interpreta lo que dice. Así que, es la comunidad la que participa de ese nuevo significado y es ésta la que va a reinterpretar el símbolo para adquirir una identidad propia. En otras palabras, no es el árbol, el río, el sol, la persona o la divinidad que crea un significado, sino que es la comunidad que utiliza ese objeto o



sujeto, sea histórico o mitológico, para crear una realidad y junto con ella su propia identidad, participando así en la construcción de dicho símbolo.

En el caso de Pablo, él reinterpreta la palabra *ekklesia* en un ambiente grecorromano y judeo-helénico para dar identidad a una emergente comunidad que se ve caracterizada por la experiencia colectiva de la resurrección de Cristo.

El lenguaje va a jugar un papel importante para la sociedad y su cultura, ya que, en la utilización de ciertas palabras que en su momento eran ajenas y muy probablemente profanas para una comunidad en particular, pasan a tener una aplicabilidad propia de dicha comunidad, con su nuevo significado.

Desarrollo socio-histórico de la palabra *ekklesia*

Ambiente grecorromano

La palabra *ekklesia*, proviene de dos vocablos en el griego, εκ que quiere decir *fuera* y καλεω que quiere decir *llamar*, en otras palabras, es una comunidad *de los llamados* (González, 2010, p. 147). La noción de la *ekklesia* no era en un principio un término que se relacionaba con el ámbito religioso cristiano, por el contrario, este término se utilizaba para definir la reunión o asamblea de los hombres libres de una comunidad, los cuales tenían la facultad de escoger el futuro de la *polis* o ciudad.

Ekklesia, vocablo derivado de καλεω [*kaléo*], *llamar* (llamada), a través de εκ – καλεω [*ekkaléo*], que se empleó para la movilización del ejército, y atestiguado desde Eurípides y Heródoto (s. V a. C), designaba en el lenguaje de la antigüedad la *asamblea plenaria* de los ciudadanos en plenitud de derechos de la *πολις* [*polis*], *ciudad*. Tuvo su período álgido en el s. V a. C. y se celebraba a intervalos regulares (en Atenas de 30 a 40 veces por año; en otras partes con menos frecuencia); también en casos urgentes se llevaba a cabo como



ekklesia extraordinaria. (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, p. 322)

La *ekklesia* tenía una estructura social propia. Las personas que se congregaban en esta asamblea poseían la facultad de cambiar las leyes de la ciudad, de elegir un funcionario para la dirección principal de la urbe, y de administrar el ambiente jurídico, regulándolo mediante las cortes de la justicia ordinaria. Esta *asamblea* era un espacio donde se tomaban las mayores decisiones de una ciudad. Queda por aclarar que las personas que conformaban esta asamblea eran hombres libres, con derecho al voto y que en su mayoría pertenecían a familias adineradas o eran aristócratas, los cuales decidían sobre el pueblo (Roloff, 2005, pp. 1250-1267). No podían estar las mujeres, niños, esclavos o extranjeros residentes (Álvarez, 2009, pp. 143-150).

Según Coenen, Beyreuther y Bietenhard (1990), los que conformaban esta asamblea tenían el derecho a expresarse y proponer asuntos políticos, económicos y jurídicos. Estas propuestas eran aceptadas si existía un relevante número de personas que secundaban ciertas ofertas. Se estima que existía un promedio de cuatrocientas personas que conformaban la *ekklesia* en el contexto grecorromano (pp. 322-324).

La *ekklesia* no se encargaba tan solo de administrar legislativamente la ciudad, sino que también tenía un tinte religioso muy predominante, ya que giraba en torno a la adoración de los dioses o patronos de la ciudad. Harland (2003) plantea que la *ekklesia*, en el entorno grecorromano, comenzaba sus reuniones adorando y haciendo sacrificios a los dioses o a los benefactores de la ciudad en donde se encontraba. Este fenómeno se debe a que las sociedades antiguas eran muy religiosas y el proyecto socio-político era el de honrar a los dioses y patronos para que la ciudad pudiera ser prosperada.

Xavier Espulga y Mónica Miró (2003) refiriéndose a la relación de la religión con los aspectos socio-políticos en la cultura romana dicen: “en la mentalidad romana, cualquier acción individual o colectiva en la vida de los hombres implicaba la participación activa o pasiva de la divinidad” (p. 87). Por este postulado es necesario recalcar que, en las sociedades grecorromanas, era indispensable la religión y el culto a los dioses, ya que conllevaba el favor – una correcta adoración – o



el repudio – una incorrecta adoración – de los dioses para el pueblo. Por esta razón, las reuniones hechas en las ciudades-estados tenían un vínculo religioso muy profundo e importante.

El escritor romano Valerio Maximus, 15 a.e.c – 35 e.c., (como es citado en Espulga y Miró, 2003, p. 87) se refiere a las reuniones políticas que se hacían en el período grecorromano, planteando lo siguiente:

Nuestra ciudad consideró que todo tenía que ser puesto siempre después de la religión, incluso aquellas cosas que quiso adornar con el honor de la suprema majestad. Por eso, los romanos no dudaron en poner al servicio de los actos sagrados sus poderes, pensando que gobernarían los asuntos humanos siempre que lo sometieran de manera correcta y constante a la pujanza divina. (Hechos y dichos memorables I, 1,9)

Todos los asuntos políticos eran llevados a cabo con el aval de los dioses. En la cosmovisión grecorromana era indispensable colocar los asuntos políticos y sociales en mano de los dioses. La propuesta era descansar en la provisión y el amparo de la divinidad, estableciendo así una forma de refugiar al pueblo en la fe de la deidad. Así que, colocar en la política asuntos religiosos no es nada nuevo, desde épocas antiguas las culturas tenían esta práctica.

En cuanto a la propuesta de Harland (2003), la *ekklesia* grecorromana unía el poder socio- político con la adoración religiosa a los dioses o benefactores de cada ciudad, ya que la religión era el eje transversal que movía los otros aspectos sociales. Esta es una práctica que Pablo va a retomar y reinterpretar para que la *ekklesia* cristiana la practique, pero bajo la adoración del Cristo y del reino prometido a sus fieles.

Es preciso mencionar que la *ekklesia* grecorromana tenía una cierta autonomía con respecto a las políticas imperiales de ese entonces. Según los autores Gil (2015) y Horsley (1997), la *ekklesia* dentro del ambiente grecorromano tenía un carácter alternativo, autónomo e independiente. La *ekklesia* en el ambiente grecorromano era una asamblea que tenía fines socio-políticos y jurídicos en los cuales decidían aspectos que beneficiaran al pueblo; esta asamblea tenía



un tinte religioso, pero también era exenta y con carácter facultativo frente a las políticas imperiales que los gobernaban.

Por tanto, la *ekklesia* era utilizada para designar el grupo que se reunía para ordenar leyes políticas y sociales en las sociedades grecorromanas, que si bien es cierto tenían un tinte religioso, su objetivo funcional no era un aspecto propio de la religión.

Desarrollo sociológico de la palabra *ekklesia* en el ambiente judío helenístico

El pueblo judío ha vivido varias conquistas en su tierra, primero por parte de los babilonios (Reino del Sur), luego por los medos-persas, griegos, y por los romanos⁵⁴. En el intervalo de tiempo de conquistas entre los griegos y romanos, se dio la dominación del periodo Tolomeo (301-198 a.e.c) el cual suministró la traducción de los escritos sagrados judíos al griego, lo que se conoce como la Septuaginta; “fue durante el reinado de Filadelfio que la Ley judía (El Pentateuco) fue traducida al griego. Los otros libros del Antiguo Testamento fueron traducidos posteriormente” (Harrison, 1987, p. 6). Es necesario esclarecer que esta traducción tiene un proceso de varios años para que el producto final saliera aproximadamente un siglo antes de la era común (Paul, 1978, pp. 32-38). A causa de esto, es necesario revisar cómo se utiliza la palabra *ekklesia* para entenderla en un contexto judeo-helenístico.

En el ambiente judío-helenístico, esta palabra como representación de un grupo posee la exclusividad de simbolizar la reunión de una asociación de fe. La *ekklesia* se utilizaba para definir la reunión de una agrupación religiosa, tal como lo hizo la traducción LXX y posteriormente en los escritos del Nuevo Testamento. En la traducción de LXX, la palabra *ekklesia* aparece unas cien veces y tres de ellas sin equivalencia en el hebreo, mayormente para definir el término en hebreo *qáhál* קהל; término que se utilizaba para hablar de la *asamblea*

54 Existieron después otras conquistas, pero, para este escrito, interesa hasta el dominio del Imperio Romano



de todo el pueblo de Yahvé cf. Dt. 9.10, 23.2; Jue. 20.2; 1R. 8.:55, 65 (Kittel y Friedrich, 2003, p. 1087-1092).

Pero, si bien es cierto esta palabra era utilizada en la traducción del *qáhál* en la LXX, no siempre fue así. En el siglo V a.e.c., en los grupos judíos de la diáspora, comenzaron a utilizar la palabra *sinagoge* (συναγωγή) proveniente del verbo (συναγω) para traducir en ciertos contextos literarios la palabra *qáhál*. La cual quiere decir *reunir, convocar*, con el fin de proponer una tertulia en donde se pudieran leer y aprender los textos sagrados judíos. Según Coenen, Beyreuther y Bietenhard (1990), la palabra *qahal* no siempre será traducida por *ekklesia*, antes bien, en muchos casos será traducida como *sinagoge*, un sinónimo de *ekklesia*.

Así p. ej. en Gn, Lv y Nm *qáhál* se traduce 21 veces por *synagoge*; de los 15 pasajes de Ez, *ekklesia* sólo aparece en Ez 32, 3.23; y en los 5 pasajes de Jer nunca sale, sino que la mayoría de las veces se encuentra *synagoge*; junto a este término en todos esos pasajes aparece también οχλος [*óchlos*], *tropel de gente* (p. ej. Jer 31,8; Ez 16,40; 17, 7) y πληθος [*pléthos*], *multitud* (Ex 12, 6; 2 Cr 31, 18). Por contraposición, la palabra *synagoge* (225 veces, de ellas 34 sin equivalente hebreo) ha sido empleada, salvo contadas excepciones, para traducir la hebrea 'edah, para la que prácticamente no se encuentra otra traducción de importancia; excepciones: Nm 4, 34: δειμος [*demos*], *pueblo*; 17, 5: επισυστασις [*episystasis*], *levantamiento, insurrección*; Sal 1,5: βουλή [*boulé*], *consejo*; en 9 pasajes no se ha traducido directamente la palabra hebrea, sino que se ha omitido por tautología. (p. 323)

Es decir que el *qáhál* tiene de por sí un llamamiento más solemne y especial, esta palabra va a significar el llamado de Dios al pueblo para cumplir las leyes mandadas por Él; mientras que el 'edah no tiene ese peso simbólico cultural y social, el 'edah traducido principalmente como *sinagoga* va a significar una *comunidad que teme a Yahvé*. Por tanto, estos autores llegan a la conclusión que:

Mientras *qáhál* podía evidentemente traducirse por los dos vocablos griegos, nunca fue traducido 'edah por *ekklesia*. Por tanto, parece que *synagoge* está en la situación de expresar el contenido



de ambos equivalentes hebreos, mientras que *ekklesia* sólo puede emplearse con un sentido muy específico. (Coenen, Beyreuther y Bietenhard, 1990, p. 323)

La palabra *qáhál* se va a relacionar mucho con la idea de la *ekklesia* en el ambiente grecorromano, debido a que ambas palabras evocan a una comunidad reunida con el fin de analizar y poner en práctica las leyes sean civiles o religiosas. Otra similitud es que en esta comunidad únicamente podrán participar los hombres y cabe recalcar que, tanto la palabra *qáhál* y la *ekklesia* van a tener un significado de una reunión solemne y especial. Así que, fue mucho más fácil relacionar la palabra hebrea *qáhál* con la palabra griega *ekklesia* cuando se hizo la traducción de los textos hebreos al griego. Pablo re-significa esta idea de la *ekklesia* judía-helénica y la va a colocar en las colectividades de fe, como una comunidad que se reúne para adorar a Dios tal como lo plantea 1ª Cor. 2. 1-5; 14, 1ss; 1ª Tes. 1:3-10. Textos que plantearán el sentido religioso de la *ekklesia*, como organización que adora a Dios.

Desarrollo sociológico de la palabra *ekklesia* en las primeras comunidades cristianas paulinas

La palabra *ekklesia* no es una invención del cristianismo ni mucho menos de Pablo, debido a que antes de que las primeras comunidades cristianas existieran, ya existían asambleas llamadas *ekklesia* tanto en el ambiente grecorromano como en los textos de la LXX.

Pero es en los textos paulinos donde más se nombra el término *ekklesia*, debido a que Pablo desarrolla de manera amplia este término, re significándolo con el fin de darle una identidad a las primeras comunidades cristianas que dirige.

La importancia de Pablo, como el personaje que aplica el término en el ambiente cristiano, se debe al gran uso que el Apóstol le da a la palabra *ekklesia*, en sus escritos. Según Roloff (2005), los textos en que más se utiliza esta palabra son los escritos de Pablo; este autor afirma lo siguiente:



Las 114 veces que aparece el término en el NT se distribuyen muy desigualmente. Entre los Sinópticos, únicamente Mateo ofrece tres ejemplos (16, 18; 18, 17 [bis]). El término falta por completo en el evangelio de Juan. Se emplea con la mayor frecuencia en Pablo (46 ejemplos; 22 de ellos en 1 Corintios), las Deuteropaulinas (16 ejemplos) y Hechos (23 ejemplos). Hebreos ofrece 2 ejemplos. En cuanto a las Cartas católicas, el término aparece únicamente en 3 Juan (3 veces) y en Santiago (1 vez). De las 20 veces que aparece en Apocalipsis, 19 se encuentran en expresiones formulísticas empleadas en las cartas dirigidas a las siete iglesias (Ap 1-3). (pp. 1251-1252)

Por tanto, la importancia del término desarrollado en Pablo se debe a que, en sus escritos, aparecen 46 ejemplos de *ekklesia*, siendo un apunte interesante que en la carta de los romanos sólo se hace referencia de esta palabra en el capítulo 16⁵⁵. Ahora bien, la *ekklesia* cristiana paulina no parte de la nada, el mismo Pablo toma elementos de varias organizaciones y sus estructuras sociales, las reinterpreta a la luz del Cristo y las aplica en las comunidades a las que dirige. Pablo hace que la *ekklesia* tome una función alternativa a la sociedad mediterránea del siglo I, proponiendo un modelo de comportamiento que es muy diferente al patrón social del Imperio Romano pero que no se sale de la cotidianidad de las personas que conforman la *ekklesia*. En otras palabras, Pablo no inventa algo nuevo, simplemente lo resignifica, haciendo una reforma social a partir de las comunidades que siguen al Cristo. Más adelante se ampliará este tema, más la idea aquí es mostrar al lector que Pablo toma varias estructuras sociales y las aplica a las comunidades cristianas.

55 Gil (2015); Horsley (1997); Stegemann y Stegemann (2001) y Perrot (1989) proponen que este último capítulo de la carta a los romanos es un fragmento añadido posteriormente, la cual en un principio, era dirigida a una iglesia desconocida. Estos autores llegan a esta conclusión debido a que durante toda la epístola no se hace mención a la *ekklesia*; siendo "Romanos" la carta impersonal de Pablo.



El desarrollo de las comunidades paulinas en el medio urbano

Una de las múltiples razones para que la teología y eclesiología paulinas sean tan importantes para el cristianismo, es precisamente porque las comunidades paulinas se desarrollaron en un ambiente urbano. Las comunidades paulinas tuvieron mucha cercanía con las principales ciudades del imperio, razón por la cual, el evangelio a los gentiles se extendió de manera sorprendente. En otras palabras, Pablo fue un hombre estratégico y consciente de la importancia de la diversidad cultural externa al judaísmo de Jerusalén, ya que inició comunidades en puntos específicos para la expansión del evangelio en la civilización grecorromana. Meeks (1988) hace una referencia respecto a lo mencionado: “hoy todo el mundo reconoce que el cristianismo, después de sus primeros comienzos en Palestina, fue todo un fenómeno urbano” (p. 28). Tal como lo afirma Meeks, una característica social de las comunidades paulinas fue que se establecieron en las principales cosmópolis del Imperio Romano; tales como Roma, Damasco, Filipo, Éfeso, Corinto, Tesalónica, entre otras ciudades.

Esta idea de expansión misionera en las principales ciudades grecorromanas, ayudó a que el evangelio llegara más rápido a lo largo y ancho del Imperio. Pero no todas las confesiones de la incipiente fe vieron con agrado esta expansión misionera paulina. En otras palabras, la razón primordial del conflicto no consistió en la restricción de la predicación sino en los deberes que debían cumplir los nuevos convertidos sobre la “Ley mosaica”. Un ejemplo fue la rivalidad de la *ekklesia* jersusalina con la *ekklesia* de los gentiles (Gál. 2:11-18; Hch. 15), aspecto que a lo largo del cristianismo del primer siglo fue siempre una discusión de nunca acabar. Por este motivo, Pablo toma distancia con la *ekklesia* de Jerusalén y comienza a reinterpretar el concepto del Nuevo Israel (Ro. 9-11) proponiendo una visión de “ser” una comunidad integradora a las demás culturas del Imperio Romano. Pablo renovó su pensamiento judeo-helénico y dialogó con otras espiritualidades yacentes del Imperio.



¿Movimiento Social o sectas?

Para el sociólogo White (2007) el movimiento paulino fue sincretista y sectario, debido a que Pablo hará una diferencia entre *ellos* y *nosotros* (2ª Cor. 6,14-18; Gál. 5,18-26). Este autor argumenta que las comunidades paulinas fueron asociaciones que involucraron distintas espiritualidades; “fue movimiento integrador, a menudo sincretista, que se importa eficazmente (por traslado o mutación) a otro sistema cultural religiosamente definido, con el que trata de sintetizar su novedosa visión simbólica del mundo” (p. 170). Pablo, con el contacto de otras culturas diferentes a la judía y con la predicación del Cristo, va a tener un movimiento que incluya a todas las personas. Este involucramiento provocó un acceso a variadas expresiones de fe, teniendo una derivación de distanciamiento sobre las tradiciones judías fundamentalistas.

Por otro lado, Ekkerhard Stegemann y Wolfgang Stegemann (2001) van a plantear todo lo contrario, ellos no llamarán el movimiento de la *ekklesia* paulina como un movimiento sectario y sincretista sino como un elemento reinterpretativo. Para estos autores, la idea de la secta paulina no es conveniente debido a que llaman a este movimiento, como *movimientos sociales*, argumentando que “el término que nos parece menos convincente es el de *secta*, por ser un grupo que no dice nada más sobre la entidad en cuestión, a no ser que se trata de un grupo minoritario” (p. 387). Lo que plantean estos teóricos es que la *ekklesia*⁵⁶ paulinas, en sus diferentes características y problemáticas, fueron asociaciones que reinterpretaron su contexto socio-político y religioso con una visión renovada partiendo de la fe en el Resucitado.

Se considera que ambas posiciones pueden llegarse a complementar. Por un lado, la *ekklesia* se convierte en una secta judía debido a que se aleja de ciertos preceptos tradicionales de la religión y propicia el espacio de involucramiento de otras expresiones de fe depuradas por

56 Resaltar que, en términos generales, es posible hablar de la *ekklesia paulina* (singular) como modo de una línea ideológica, práctica y teológica en común, donde el apóstol fundamentó las principales doctrinas. Pero sería descabellado mencionar que esta *ekklesia* fue uniformada al pensamiento único de Pablo; es por esto que se hace referencia en esta parte a la *ekklesias* (en plural), ya que cada comunidad que Pablo fundó u organizó tuvo sus características esenciales y propias que las diferenciaban de otras iglesias en el Imperio instruidas por el apóstol.



la creencia en el Cristo, creencia que de por sí ya es una herejía para el claustro judío religioso tradicional; pero por otro lado, la *ekklesia*, en su función de secta, cumple labores de un movimiento socio-religioso que hace incidencia en la civilización mediterránea grecorromana. Siguiendo con esta idea, se expone cómo Pablo interpretará muchas formas sociales y religiosas que eran comunes en las sociedades mediterráneas del primer siglo, haciendo una re-significación y colocando una identidad al primigenio cristianismo paulino.

Estructuras sociales reinterpretadas por la *ekklesia* paulina.

Pablo no inventó una palabra, sino que se apropió del concepto de la *ekklesia* que tenían las sociedades grecorromanas y judía-helénicas. Pablo toma varias formas organizativas y las aplica a las comunidades que siguen al Cristo, haciendo que estas comunidades adquieran una identidad propia, de ahí lo que propone Álvarez (2009) como una comunidad alterna a la sociedad imperante del siglo I e.c. Algunos sociólogos y profesores llamarán este proceso social de la *ekklesia* paulina como *alternación* (Berger, 1976) o también llamados como *grupos de interés* (Stegemann y Stegemann, 2001, pp. 386-387). Así que esta comunidad llevará procesos de re-socialización que permitirá al individuo adoptar una nueva identidad. Por tanto, las analogías que Pablo utiliza para aplicarlas a la *ekklesia* son: *casa y familia; asamblea popular y las reuniones de oraciones*.

Casa y familia.

El apóstol Pablo reinterpreta el modelo patriarcal y plantea un modelo donde la *ekklesia* es una familia, en el cual, el único Señor será Cristo (Gál. 3, 28). El Apóstol propone que no existe ningún tipo de jerarquización entre los miembros de la comunidad, sino que todos siendo muchos son uno en Cristo (Ro. 12,5), formulando que Cristo es el *κύριος* de la *ekklesia* y por ende todos están bajo el dominio de Jesucristo. Un claro ejemplo de lo expuesto se puede ver en la carta que Pablo escribe a Filemón, diciendo que reciba a Onésimo ya



no como un esclavo sino como un *hermano amado* en Cristo (Flm. 1,16). Pablo rompe la jerarquización en las comunidades cristianas que dirige, y muestra una forma alternativa de vivir la vida bajo el dominio de Dios. Él hace hincapié que, en la *ekklesia de Dios*, no existe amos o esclavos (equidad social), hombres o mujeres (equidad de género); sino personas que reconocen el dominio de Cristo y se tratan entre sí como hermanos, trabajando con diferentes dones para la edificación del *cuerpo de Cristo* (1ª Cor. 12, 12-31).

A las metáforas de la casa y de la familia corresponden también las amonestaciones éticas al amor al prójimo y al amor fraterno. Estas se inspiran, a su modo, en antiguas normas de reciprocidad, en las que el amor fraterno representa más bien un comportamiento solidario en el seno de la familia nuclear o en la parentela, y el amor al prójimo más bien la reciprocidad equilibrada entre vecinos y amigos. (Stegemann y Stegemann, 2001, p. 377)

Pablo bosqueja una representación ideológica de familia; la *ekklesia* pertenece a una familia, a un mismo cuerpo (Ro. 12, 5; I Co. 15, 5ss) “Pablo busca que las asambleas reflejen algo del rostro de Dios, su paradójica identidad, su paradójico modo de estar en la historia, su paradójico proyecto para restaurar Israel” (Gil, 2015, p. 138). Por tanto, una buena analogía que el Apóstol reinterpretará e implementará es la de la familia proyectando una forma novedosa de vida a los congregantes de la *ekklesia*.

Por otro lado, Pablo corta lazos con el concepto colectivo sobre templos paganos y con el templo de Jerusalén (2 Cor. 6, 16) debido a que se va a dar un cambio socio-cultural en las comunidades que maneja, creando una comunión más íntima y más recíproca⁵⁷. Él se aleja de los cultos a través de los templos, debido que en los templos no existía un concepto de unión, antes bien eran lugares donde le interesaba más el factor económico y político antes de una genuina adoración a la divinidad.

57 La práctica de que la adoración a la divinidad, sea cual sea, sólo se hace en el/los templo/s dedicados a dios (Álvarez, 2009, pp. 25-28).



Cabe aclarar que el alejamiento de Pablo con respecto a un templo físico no era una idea nueva en las sociedades mediterráneas del primer siglo (principalmente en las comunidades judías) ni tampoco fue una novedad inventada por el cristianismo paulino. Más bien, en las sociedades judías antes del primer siglo, existía la concepción de que la *comunidad era el templo de Yahvé*, debido a tres factores esenciales: uno de ellos fue porque en el Templo se movía mucha corrupción, y por lo tanto, muchos judíos tomaron distancia del Templo Físico. Otra causa fue que muchas comunidades judías estaban lejos de Jerusalén y se les imposibilitaba la adoración a Yahvé en el Templo. Finalmente, el tercer factor consistía en que el Templo físico no era construido por Dios sino por hombres así que, interpretaron que la comunidad, construida por Yahvé, sería el templo del Señor. Lo dicho anteriormente es respaldado por los escritos de la comunidad del Qumrán; aquí se puede analizar que esta comunidad se apartó del Templo físico en Jerusalén y comenzó a resignificar el concepto *templo* aplicándolo a la comunidad.

Adolfo Roitman (2013), refiriéndose al pensamiento qumranita concerniente al Templo en Jerusalén, cita uno de los textos del Qumrán que plantea:

Cuando estas cosas existan en Israel, el consejo de la comunidad será establecido en verdad como una plantación eterna, una casa santa para Israel y el fundamento del santo de los santos para Aarón, testigos verdaderos para el juicio y escogidos de la voluntad (de Dios) para expiar por la tierra y para devolver a los impíos su retribución (VIII, 4-7). (p. 16)

Este texto se encuentra en el manuscrito llamado *Rollo del Templo*, y relata precisamente que esta comunidad qumranita tenía en su imaginario que el Templo de Yahvé era la misma comunidad, debido a que no miraban con buenos ojos el Templo de Jerusalén.

La pregunta que surge es: ¿fue Pablo influenciado por el pensamiento qumranita con respecto a su postura frente al templo? No se puede decir a ciencia cierta si Pablo fue influenciado por esta postura qumranita, pero lo que sí se sabe, por la comparación de los escritos paulinos y otros escritos de la época, es que la proposición de que Pablo re significara el concepto de *Templo* aplicándolo a la



comunidad no es una estipulación paulina, sino que estaba en el imaginario colectivo de ciertas comunidades sectarias judías de esa época. Se puede plantear que Pablo no utilizó el concepto *Templo* como se lo venía manejando durante siglos en la cosmovisión judía tradicional, sino que re-significó el *Templo* aplicándolo a la comunidad cristiana como *Templo de Dios*. Esto ocasionó que las reuniones de los integrantes de la creciente fe se hicieran en un ambiente familiar, en un ambiente en el cual se reinterpretan los patrones familiares del patriarcalismo grecorromano, dando un sentido de existencia a la *ekklesia* de ser una comunidad que no tiene jerarquías (Gal. 3, 28) y que la comunidad es el *Templo de Dios* y ya no un lugar físico como lo consideraba el gran número de judíos residentes en Jerusalén.

En otras palabras, Pablo en sus primeros escritos, da una identidad a la *ekklesia* muy significativa e importante, debido a que plantea que los miembros se deben preocupar los unos por los otros, tal como lo hace una familia, siendo Cristo el Señor de la *ekklesia*. Y, por otro lado, infunde en el pensamiento de estas comunidades que el *Templo de Dios* es la misma comunidad, por ende, donde esté la comunidad ahí está el *Templo de Dios* (2 Cor. 6, 16-7,1). Lo que diferencia este imaginario paulino de otros imaginarios va a ser la creencia en el “Cristo Resucitado”.

Asamblea popular.

Como se ha mencionado, las *ekklesia* grecorromanas eran organizaciones en que sólo podían participar hombres libres, ciudadanos de la ciudad y con dinero. Pero en este caso, Pablo reinterpreta esta asamblea y la convierte en algo popular donde no existe orden jerárquico, donde no existe una distinción inequitativa entre la mujer, hombre o niños, sino que todos son iguales delante de Dios. Pablo plantea que en las comunidades cristianas no deben existir distinciones entre hermanos (Flm. 1) sino que todos, señores y esclavos, hermanos y hermanas en Cristo, estaban reunidos para la adoración a Dios.

El historiador Celso (como es citado por Gil 2015, p. 118), el cual vivió a mediados del siglo II (e.c.) describe el escenario de



ciertas comunidades cristianas que aún, en siglo II vivían de manera comunitaria, sin jerarquizaciones ni dominios del uno hacia el otro.

En las casa privadas vemos también a tejedores de lana, zapateros remendones, limpiadores de ropa y a los más iletrados y toscos del campo, que no se atrevían a decir nada frente a sus maestros mayores y más inteligentes; pero tan pronto se apoderan en privado de algunos niños y, con ellos, de algunas mujeres estúpidas, estos iletrados comienzan a pronunciar algunas afirmaciones sorprendentes... Dicen (a los jóvenes) que si les gusta (el Evangelio) pueden dejar a sus padres y maestros para ir con las mujeres y los niños pequeños a la tienda de los tejedores de lana, o a las tiendas de los zapateros remendones o de los lavaderos, de manera que puedan aprender la perfección. (Orígenes, Contra Celso 3,55)

Según esta fuente, en las primeras comunidades cristianas se evidencia una especie de vivencia equitativa y fraternal entre los participantes de la misma; si bien es cierto, hay una dominación de parte de los hombres a los niños y mujeres, en realidad, los estudios sociológicos proponen que, en las primeras comunidades cristianas no se planteaba, por lo menos en la teoría, ese dominio de los unos hacia los otros. Pablo quiso que la *ekklesia* sea diferente a la estratificación social del primer siglo, pero no es por eso que no existió anhelo de dominio de un grupo a otro, es más, las mismas cartas paulinas reflejan este deseo, pero Pablo intenta apaciguar estas ideas (Gal. 3, 28; Fil. 2, 5ss; 1Cor. 14).

En cierta medida, esto fue una novedad social en el primer siglo, Theissen (1985) y Malina y Rohrbaugh (1996) exponen que la estratificación social no permitía que hombres adinerados se juntaran con pordioseros o personas del común, debido a que las normas sociales como el *honor* y *vergüenza* no concebían esta práctica como algo correcto. En otras palabras, lo que Pablo deseó es que la *ekklesia* fuese una asamblea donde no existiera estratificación de clases o de grupos sociales, sino una comunidad que se reuniera con el fin de exaltar a Dios.

En cuanto a esta analogía con la *ekklesia* grecorromana, la *ekklesia* que muestra Pablo no iba a adorar a los dioses romanos



ni al *Pontifecum* debido a que el Cristo, el *κυριος*, era el único que debía ser adorado. Un claro ejemplo de esta protesta por parte de las comunidades cristianas primigenias a la *pax deorum* se encuentre en Filipenses 2, 9-11; en este texto, el Apóstol hace una crítica a la estabilidad idolátrica de los dioses romanos (Álvarez, 2009). Este texto, el cual la tradición cristiana ha considerado como el *cántico de la encarnación del Cristo*, es en realidad una reprobación a la *pax romana* y la *pax deroum*, ya que las primeras comunidades cristianas esparcidas en las principales ciudades del Imperio Romano, no iban a seguir con la tradición cültica de la civilización en general sino que únicamente adorarían al Cristo Resucitado. El texto de Fil. 2, 9-11 va a plantear que sólo Cristo será exaltado, haciendo que tanto los reyes de la tierra como el Emperador Romano se rindiera al dominio de Jesucristo. Tal vez para el cristianismo en la actualidad es normal y alentador leer este texto, pero en realidad para las comunidades paulinas, este texto representaría el exterminio, segregación y exilio; ya que este texto va a bajar del pedestal al dominio del Imperio Romano, debido a que el Imperio junto con su Emperador Romano era el Señor de todo el mundo conocido de ese entonces; y, para el ego imperial, esto iba en contra de lo ya establecido. Este texto es una reprobación política al Imperio y una afirmación de que el Cristo es el Señor de la Tierra, dando como resultado que en ciertos sectores del Imperio las comunidades fueran perseguidas, exiliadas o exterminadas.

Esta visión de adoración al Cristo provocó una serie de disgustos por parte del Imperio, debido a que la sociedad romana era muy religiosa y creía que si los dioses no eran adorados, la maldición caería sobre el Imperio. Esto desagradó al Imperio Romano, debido a que las comunidades cristianas provocaron no tan solo el disgusto a sus dioses, sino una inestabilidad económica, ya que el culto religioso iba de la mano de los intereses políticos y sociales.

Un aspecto que es importante señalar es que el Imperio Romano respetaba el libre culto de otras expresiones religiosas, siempre y cuando estas pagaran tributos; a estos grupos religiosos se les dio el nombre de *collegia*, tal como lo tenían los judíos. Pero las comunidades cristianas no tenían este título, ya que las comunidades



cristianas paulinas se distanciaron de ciertos aspectos del judaísmo tradicional de Jerusalén, por tanto, no los amparaba la religión judía ni la religión imperial; en otras palabras, eran una amenaza para sus primos-hermanos judíos y para la *pax deroum* y la *pax romana*.

David Álvarez (2009) menciona cómo estas comunidades paulinas fueron en cierta medida controladas por el Imperio Romano. ... Tal hostilidad se manifestó de diversas formas y grados: desde la divulgación de rumores insidiosos, pasando por la aplicación de castigos físicos a los culpables de los altercados, hasta su condena a la cárcel e incluso a la pena capital, como sucedió con el mismo Pablo (p. 150).

Así que, la *ekklesia* paulina por un lado era una sub-sociedad que suscitaba la equidad entre los participantes de la asamblea, teniendo una identidad y un sentido único de adorar al Cristo, pero, por otro lado, sus prácticas religiosas atentaban contra la *pax romana* y la *pax deroum* del Imperio, estableciéndose como una sociedad alternativa que promovía un culto diferente que no iba acorde a las prácticas religiosas y sociales del Imperio.

Reuniones de oración.

Pablo, teniendo una tradición muy apegada al judaísmo (Fabris y Romanello, 2009, pp. 33-35), no rompe completamente con las tradiciones y conceptos del judaísmo, sino que los reinterpreta. La *ekklesia* paulina se distanciaba del templo de Jerusalén, pero no de todas las prácticas judías. Pablo las reinterpreta con el fin de que puedan servir para un buen manejo eclesiológico de las comunidades cristianas primigenias.

Pablo no se aparta de la sinagoga, sino que piensa que es la *ekklesia* la que guiará a la sinagoga y al pueblo de Israel a reencontrarse de nuevo con Yahvé. Pablo toma el significado de la sinagoga como un lugar de oración (*proseuche*) planteando que la *ekklesia* en cualquier lugar en que se reúna, sea una comunidad de oración. Si bien es cierto, las sinagogas del primer siglo ya estaban institucionalizadas por el judaísmo (Gower, 1990), Pablo se apropia del valor simbólico

para plantear que en el lugar que sea, la *ekklesia* puede tener un tiempo de oración, de lectura de las Escrituras, de hospitalidad, entre otros aspectos que se practicaban en la sinagoga, pero refleja que la *ekklesia* es la comunidad llamada de Dios (Stegemann y Stegemann, 2001, pp. 396-410).

Conclusión

David Álvarez (2009) hace una mención comparativa de lo que se ha mencionado hasta ahora y es un buen resumen para aclarar al lector o lectora sobre el desarrollo sociológico de la *ekklesia* cristiana paulina:

Era una estructura fundamentalmente privada (como la casa), pero con una vocación pública muy llamativa (como la *ekklesia*); era una organización mixta y plural (como las asociaciones voluntarias), pero con una alteración de los roles hegemónicos (como en algunos cultos místéricos); cultivaba fuertes vínculos afectivos (como la casa), pero no renunciaba a una dimensión supralocal (como la sinagoga o las asociaciones); creaba un espacio de oración y recogimiento (como la sinagoga o los cultos), pero desafiaba los valores hegemónicos dominantes desde el sentido de la cruz exigiendo recrear las relaciones personales y sociales; etc. (p. 126)

De esta forma, las comunidades paulinas lograron salir adelante en medio de los obstáculos políticos y socio-religiosos. Una de las razones de la trascendencia socio-religiosa paulina fue que sus comunidades de fe estuvieron ubicadas en lugares estratégicos como las principales ciudades cosmopolitas del Imperio Romano, pero, por otro lado, los parámetros sociales que se manejaban eran integradores en medio de una pluralidad cultural. Los parámetros que planteaba Pablo en la identidad de la *ekklesia* intentaban hacer el diálogo intercultural y aplicándolo con las enseñanzas del Cristo. Por estas razones el desarrollo sociológico de la *ekklesia* paulina fue la más notoria en el Nuevo Testamento.

Como ya se ha analizado, las palabras tienden a re-significarse, y esa re-significación formula una representación de objetos, personas



y asociaciones, que utilizan la comunidad intérprete para plasmar una identidad propia. Como plantea Tillich (1969), el símbolo está en constante cambio para re-significar comportamientos dentro de una sociedad.

Se ha mostrado que el desarrollo de la palabra *ekklesia* en la época antigua no es una invención del cristianismo, sino que existieron organizaciones socio-judiciales y religiosas antecesoras a la religión cristiana que utilizaron esta palabra para otros fines distintos en un principio, pero que las comunidades paulinas las entretejieron para darse a sí mismas una razón de existir. Es importante insistir que Pablo fue un hijo de su época, nunca se salió del mundo que lo rodeaba, sino que estuvo inmerso en él, y que, mediante la predicación del evangelio, provocó, a través de sus ideales, cambios significativos en la sociedad en que se encontraba, partiendo de las comunidades cristianas que inauguraba.

Concluyendo con lo mencionado, las palabras simbolizan acciones, comportamientos y grupos dependiendo de la comunidad que reinterprete dichas palabras; en el caso de Pablo y las comunidades dirigidas, el apóstol reinterpretó el concepto de *ekklesia* bajo los parámetros sociales, políticos y jurídicos grecorromanos y las directrices religiosas del judaísmo helénico, provocando un nuevo e innovador imaginario de espiritualidad partiendo de la fe en el Crucificado, dando como resultado una incidencia significativa en la civilización grecorromana del primer siglo. La importancia que tienen los primeros escritos de Pablo recae sobre el imaginario innovador *de comunidad de fe* que el “apóstol a los gentiles” relata en sus primeras cartas frente a los factores socio-religiosos y políticos de las sociedades mediterráneas. El éxito de Pablo, como pionero de una identidad transformadora de y desde la fe, se debe a tres puntos esenciales: a) el intento, medianamente acertado, de involucramiento de las distintas expresiones de fe que se encontraban en las ciudades del Imperio a través de la creencia en el Χίστος (christos), alejándose de ciertos conceptos tradicionales del judaísmo de Jerusalén (los cuales le condujeron a complicaciones con el cristianismo de Jerusalén y sus alrededores), pero adoptando ideas intransigentes al judaísmo institucionalizado; b) la visión geopolítica en plantar



comunidades cristianas en las ciudades comerciales y culturales más importantes del Imperio Romano y c) el valor de re-significación a ciertos comportamientos sociales mediterráneos; dando como resultado una nueva postura frente al pensar y actuar desde la fe en el Ungido Resucitado.

Referencias

- Álvarez, D. C. (2009). *Pablo y el Imperio Romano*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Berger, P. (1976). *Introducción a la sociología*. México: Limusa.
- Brown, R. (1998). *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron* (IV Edición ed.). Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Coenen, L., Beyreuther, E., & Bietenhard, H. (1990). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. (3 Edición ed., Vol. II). (M. Salas, & A. Herrera, Edits.) Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Eco, U. (1998). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen.
- Espulga, X., & Miró, M. (2003). *Vida religiosa en la Antigua Roma*. Barcelona: UOC.
- Fabris, R., & Romanello, S. (2009). *Introducción a la lectura de San Pablo*. Bogotá: Paulinas.
- Fitzmyer, J. (2008). *Teología de San Pablo*. Madrid: Ediciones Cristiandad .
- Gil, C. A. (2015). *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*. Estella: Verbo Divino.
- González, J. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE.
- Gower, R. (1990). *Usos y Costumbres de los tiempos bíblicos*. Grand Rapids: Portavoz.
- Harland, P. (2003). *Associations, synagogues and congregations: claiming a place in Ancient Mediterranean Society*. Mineápolis: Fortress.



- Harrison, E. (1987). *Introducción al Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Subcomisión Literatura Cristiana.
- Kittel, G., & Friedrich, G. (2003). *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Libros Desafío.
- Malina, B., & Rohrbaugh, R. (1996). *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Navarra: Verbo Divino.
- Meeks, W. (1988). *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*. Salamanca: Sígueme.
- Paul, A. (1978). *Intertestamentario*. Navarra: Verbo Divino.
- Perrot, C. (1989). *La carta a los Romanos*. Estella: Verbo Divino.
- Richard, P. (1998). *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia: Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Bilbao: Sal Terrae.
- Ridderbos, H. (2000). *El pensamiento del apóstol Pablo*. Grand Rapids: Libros Desafíos.
- Roloff, J. (2005). Ekklesia. En H. Balz, & G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* (C. G. Ruz, Trad., Vol. I, págs. 1250-1267). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Roitman, A. (2013). Juan Bautista, Jesús, Pablo y la Comunidad de Qumrán. *Cuadernos Judaicos* (30), 1-19.
- Stegemann, E., & Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Navarra: Verbo Divino.
- Theissen, G. (1985). *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Tillich, P. (1969). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu editores S. C. A.

White, M. (2007). *De Jesús al cristianismo: El Nuevo Testamento y la de cristiana, un proceso de cuatro generaciones*. Navarra: Verbo Divino.





Artículos para publicación
se reciben permanentemente.

Envíelos a cualquiera de las siguientes direcciones:

investigaciones@unibautista.edu.co

comunicaciones@unibautista.edu.co

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