

Edición No 1. Enero – Junio de 2017

PALABRA Y VIDA

Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial

*Perspectivas bíblica y pastoral desde
la realidad colombiana*



Corporación Universitaria
REFORMADA

1

ISSN 2590-5937 (En línea)

PALABRA Y VIDA

Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial

**Programa de Teología
Corporación Universitaria Reformada**

PALABRA Y VIDA

Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial del Programa de Teología de la Corporación Universitaria Reformada

Edición No 1 Enero – Junio de 2017

ISSN 2590-5937 (En Línea)

Rector

Helis Barraza

Editor

César G. Carhuachín

Director Programa de Teología

Luis Berner Romero

COMITÉ EDITORIAL

Mg. Milton Mejía,
Director del Grupo de Investigaciones
OIDHPAZ

Mg. Luis Berner Romero
Director Programa de Teología

Dr. César G. Carhuachín,
Docente e Investigador de OIDHPAZ

Mg. Adelaila Jiménez
Docente e Investigadora de OIDHPAZ

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

René Krüger, Argentina,
Instituto Superior Evangélico de Estudios
Teológicos, Argentina

Deivit Montealegre, Suiza,
Globethics, Sudamérica

Marcelino Bassett, Nicaragua
Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y
Sociales

Rubén “Tito” Paredes, Perú
Centro Evangélico de Misiología Andino-
Amazónica

Formato y Diagramación
Jerry Garavito

Corporación Universitaria Reformada

Dirección postal: Carrera 38 No 74-179
Teléfono: + 57 5 368-0130
www.unireformada.edu.co |
palabrayvida@unireformada.edu.co

CONTENIDO

Presentación.....	1
--------------------------	----------

Primera parte: Artículos de reflexión, teóricos y ensayos

- El Salmo 22: un lamento femenino Colombiano..... 2
(Angélica Múnera)
- Sodoma y Gomorra: La defensa del código de hospitalidad..... 12
(Luis Romero)
- Percepciones y desafíos eclesiales ante la crisis climática..... 22
(Milton Mejía)
- Iglesia Presbiteriana de Colombia y Misión Carismática Internacional: Similitudes y diferencias doctrinales y sociopolíticas..... 37
(Alexandra Díaz)
- Los efectos negativos del alcoholismo en la persona y la familia, y los efectos positivos de la fe cristiana en el alcohólico..... 50
(Cesar Carhuachín)
- Desarrollo de la sesión en el acompañamiento pastoral..... 63
(Daniel Tomasini)

Segunda parte: Testimonios

- Entrevista a la Rev. Alicia Winters..... 72
(Maribey Villareal)
- Visión franciscana de un mundo globalizado..... 77
(Christian Rodríguez)
- Experiencias en México de la Cátedra Jorge Pixley..... 81
(Nelson Alvarez)

Norma para autores.....	82
--------------------------------	-----------

PRESENTACIÓN

El Comité Editorial de la Revista Palabra y Vida del Programa de Teología de la Corporación Universitaria Reformada se complace en retomar y presentar este primer número electrónico de nuestra revista, que se había interrumpido por algunos años por circunstancias ajenas a su voluntad. El Comité Editorial hace dos años fue conformado por los miembros del grupo de investigación OIDHPAZ para reactivar la circulación de la Revista Palabra y Vida “siguiendo con el carácter de la investigación bíblica, teológica y pastoral, que conecte el espacio académico con la iglesia y la sociedad, la cual estará dirigida a pastores, pastoras, líderes cristianos y miembros de iglesias, así como a estudiantes y profesores de teología”. La Revista Palabra y Vida es un órgano de publicación del Programa de Teología, del grupo de investigación OIDHPAZ y del semillero de investigación REMEFES, abierta a las producciones teológicas presentadas por teólogos y teólogas de otras instituciones académicas.

La Revista tiene en este número tres secciones en la primera parte: Investigación bíblica, análisis teológico y ético, y perspectivas pastorales, incluyendo dos artículos en cada una. En la segunda parte tiene tres testimonios académicos y eclesiales de experiencias significativas. Buscaremos mantener este mismo formato en los siguientes números anualmente.

En este número tenemos en la primera parte seis artículos relacionados a la perspectiva: a) feminista colombiana del Salmo 22; b) social de Sodoma y Gomorra; c) ecológica focalizada en la crisis climática; d) sociocomparativo de dos formas de ser y funcionar como Iglesia; e) pastoral al tratamiento del problema del alcoholismo; y, f) pastoral sobre la sesión del aconsejamiento. Y, tenemos en la segunda parte: a) una entrevista a la Rev. Alicia Winters; b) el testimonio de un franciscano sobre su visita a Roma; y, c) el testimonio de un estudiante de la casa sobre su experiencia en México. Los contribuidores a este número son docentes de varias instituciones educativas tales como la Universidad Reformada; del Sinú; del Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires; del Colegio Americano de Barranquilla; y, también estudiantes de la Universidad Reformada y la Universidad Santo Tomás.

Esperamos que los artículos y testimonios de este número informen teológicamente y pastoralmente, y estimulen a un compromiso activo en la construcción de una sociedad más justa y pacificadora en Colombia y nuestra América Latina.

César Carhuachín, Editor

EL SALMO 22: UN LAMENTO FEMENINO COLOMBIANO

PSALM 22: A COLOMBIAN FEMALE LAMENTO

Angelica Munera, M.Th - mariangelmunerav@hotmail.com

Universidad del Sinú, Cartagena, Colombia

Resumen

Una primera lectura del Salmo 22, solo me permite preguntarme como mujer una sola cosa: Es posible dibujar unos labios, ojos, un rostro femenino al frente de quien escribió en ese entonces el Salmo, o pensar en la posibilidad de que fuera un corazón femenino la fuente creadora de este Salmo? Más allá de tratar de dar una autoría femenina a este Salmo, pretendo reflejar la potencia de este, como el resultado de unos sentimientos descritos con mucha fuerza, con dolor, con angustia, con lágrimas (es posible imaginarnos el rostro de esta persona lleno de lágrimas mientras clamaba a Dios). Sentimientos que nos permite a nosotras, las actuales mujeres lectoras, identificarnos con este Salmo, por que describe el dolor y la injusticia por las cuales hoy en día aún atravesamos desde el cuerpo, potencia de vida de las mujeres y abusadas por parte de nuestros opresores. Sentimientos que nos obligan a nosotras a hacerlo parte de nuestras lecturas diarias y a las ministras usarlo como texto principal de nuestro sermón en nuestras iglesias para llevar un mensaje de esperanza en un Dios que escucha nuestros lamentos a diario.

Palabras claves: Sufrimiento, Labios, Cuerpo, Corazón, Salmo 22

Summary

A first reading of Psalm 22, just as a woman I ask one thing: You can draw lips, eyes, a woman's face in front of whom he wrote at the time the Psalm, or thinking about the possibility of it being a female heart the creative source of this Psalm? Beyond trying to give a female authorship of this Psalm is intended to reflect the power of this, as the result of some very strong feelings described, with pain, anguish, tears (you can imagine this person's face filled with tears as she cried out to God). Feelings that allows us, the current women readers, identify this psalm that describes the pain and injustice which today still cross from the body of life of women and abused by our oppressors. Feelings that obliges us to make it part of our daily readings and ministers use as the main text of our discourse in our churches to bring a message of hope in a God who hears our cries daily.

Key words: Suffering, Lips, Body, Heart, Psalm 22

*Como toros una banda de enemigos,
Han rodeado mi casa por completo,
Me han amarrado las manos y los pies.
¡Puedo contarme entre los muertos!*

*Mis enemigos no me quitan las manos de encima,
Se han llevado a mis hijos para la guerra,
Han abusado a mis hijas,
Y han cambiado mi suerte.
Pero tu Señor eres mi fuerza,
No te alejes, ven pronto en mi ayuda,
Líbrame de morir en vida o en manos de los
Que empuñan un arma.*

(Angélica Munera) basado en el Salmo 22.

INTRODUCCIÓN

Quiero comenzar el camino hacia el estudio del Salmo 22, compartiendo una pregunta presente en mi cabeza: cuantas veces en el año es leído el Salmo 22 como lectura central del sermón del domingo. No sé cuál haya sido la respuesta, pero mi descubrimiento en el calendario litúrgico es que el uso del Salmo 22 durante un sermón, además de ocupar un segundo lugar, solo se encuentra en conexión con las lecturas del evangelio correspondientes al viernes Santo.

Todo parece indicar que las imágenes de sufrimiento presentes en el Salmo 22 de principio a fin, solo han sido conectadas e identificadas con las imágenes de sufrimiento de Jesús en la cruz. Sí, no me cabe ninguna duda de que Jesús y su sufrimiento tienen un significado trascendente para la humanidad y que jamás debe ni será olvidado este sufrimiento. Pero también estoy segura, que este lugar y uso exclusivo del Salmo 22 durante el viernes Santo, es injusto y no nos permite apreciar toda la riqueza que el Salmo contiene en sí mismo para las mujeres cuyas vidas siguen envueltas en situaciones de sufrimiento y cuyos cuerpos son violados de múltiples formas por el enemigo.

“La palabra Salmo, en el texto hebreo sefer tehillin, se deriva de la raíz hll que significa himnos, alabanzas, cantos de alabanza” (De freitas; 2003; pág. 97-105). “El contexto de los salmos es cada una de las experiencias del pueblo de Israel, estas experiencias incluye, sentimientos como: esperanza, sufrimiento, dolor, alegría, rechazo, disgusto, deseo, temor, desconfianza, pesimismo, venganza, alabanza, fortaleza, etc.” (De freitas; 2001; pág. 57-68).

Teniendo esto en cuenta, entonces como decirle no a la lectura de un Salmo, como el 22, en donde cada uno de sus versículos

reflejan todos los sentimientos antes mencionados.

Una primera lectura del Salmo 22, solo me permite preguntarme como mujer una sola cosa: Es posible dibujar unos labios, ojos, un rostro femenino al frente de quien escribió en ese entonces el Salmo, o pensar en la posibilidad de que fuera un corazón femenino la fuente creadora de este Salmo?.

Más allá de tratar de dar una autoría femenina a este Salmo, pretendo reflejar la potencia de este, como el resultado de unos sentimientos descritos con mucha fuerza, con dolor, con angustia, con lágrimas (es posible imaginarnos el rostro de esta persona lleno de lágrimas mientras clamaba a Dios). Sentimientos que nos permite a nosotras, las actuales mujeres lectoras, identificarnos con este Salmo, por que describe el dolor y la injusticia por las cuales hoy en día aún atravesamos desde el cuerpo, potencia de vida de las mujeres y abusado por parte de nuestros opresores. Sentimientos que nos obligan a nosotras a hacerlo parte de nuestras lecturas diarias y a las ministras usarlo como texto principal de nuestro sermón en nuestras iglesias para llevar un mensaje de esperanza en un Dios que escucha nuestros lamentos a diario.

ACERCÁNDONOS AL SALMO 22

Dentro de las categorías de Westermann, el salmo 22 ocupa el lugar de salmo de lamento individual, al leerlo podemos darnos cuenta de la presencia de varios de los elementos que caracterizan a este tipo de s

- Comienza con una pet Dios nacido desde lo profundó del corazón: Dios mío, Dios mío, porque me has abandonado? (v1).

- Hay una descripción respecto a la situación y condición del salmista (v6)
- El salmista apela a Dios por ayuda (v2)
- Reconoce la respuesta divina, (v 5)

Sin embargo un elemento de la lista de Westermann, no está presente en el salmo 22, “no hay una confesión de pecado directo, ni tampoco una exposición de una completa inocencia por parte del salmista” (Westermann; 1981; pag 97-121).

Quiero comenzar el camino hacia el estudio del Salmo 22, compartiendo una pregunta presente en mi cabeza: cuantas veces en el año es leído el Salmo 22 como lectura central del sermón del domingo. No sé cuál haya sido la respuesta, pero mi descubrimiento en el calendario litúrgico es que el uso del Salmo 22 durante un sermón, además de ocupar un segundo lugar, solo se encuentra en conexión con las lecturas del evangelio correspondientes al viernes Santo.

Todo parece indicar que las imágenes de sufrimiento presentes en el Salmo 22 de principio a fin, solo han sido conectadas e identificadas con las imágenes de sufrimiento de Jesús en la cruz. Sí, no me cabe ninguna duda de que Jesús y su sufrimiento tienen un significado trascendente para la humanidad y que jamás debe ni será olvidado este sufrimiento. Pero también estoy segura, que este lugar y uso exclusivo del Salmo 22 durante el viernes Santo, es injusto y no nos permite apreciar toda la riqueza que el Salmo contiene en sí mismo para las mujeres cuyas vidas siguen envueltas en situaciones de sufrimiento y cuyos cuerpos son violados de múltiples formas por el enemigo.

“La palabra Salmo, en el texto hebreo *sefer tehillin*, se deriva de la raíz *hll* que significa himnos, alabanzas, cantos de alabanza” (De freitas; 2003; pág. 97-105). “El contexto de

los salmos es cada una de las experiencias del pueblo de Israel, estas experiencias incluye, sentimientos como: esperanza, sufrimiento, dolor, alegría, rechazo, disgusto, deseo, temor, desconfianza, pesimismo, venganza, alabanza, fortaleza, etc.” (De freitas; 2001; pág. 57-68).

Teniendo esto en cuenta, entonces como decirle no a la lectura de un Salmo, como el 22, en donde cada uno de sus versículos reflejan todos los sentimientos antes mencionados.

Una primera lectura del Salmo 22, solo me permite preguntarme como mujer una sola cosa: Es posible dibujar unos labios, ojos, un rostro femenino al frente de quien escribió en ese entonces el Salmo, o pensar en la posibilidad de que fuera un corazón femenino la fuente creadora de este Salmo?.

Más allá de tratar de dar una autoría femenina a este Salmo, pretendo reflejar la potencia de este, como el resultado de unos sentimientos descritos con mucha fuerza, con dolor, con angustia, con lágrimas (es posible imaginarnos el rostro de esta persona lleno de lágrimas mientras clamaba a Dios). Sentimientos que nos permite a nosotras, las actuales mujeres lectoras, identificarnos con este Salmo, por que describe el dolor y la injusticia por las cuales hoy en día aún atravesamos desde el cuerpo, potencia de vida de las mujeres y abusado por parte de nuestros opresores. Sentimientos que nos obligan a nosotras a hacerlo parte de nuestras lecturas diarias y a las ministras usarlo como texto principal de nuestro sermón en nuestras iglesias para llevar un mensaje de esperanza en un Dios que escucha nuestros lamentos a diario.

ACERCÁNDONOS AL SALMO 22

peligro por la persecución de la que es víctima en manos de su enemigo.

En el trascurso de esta exposición y queja en el salmo 22, se pueden notar una serie de paralelismos que a su vez nos ayudan a ver y reflexionar más sobre qué es el dolor y el sufrimiento en labios del salmista (labios femeninos en mi lectura), de la siguiente manera:



Nuestro primer paralelismo se mueve dentro de las palabras *duda (A)* y *seguridad (A')*, en los primeros versículos podemos ver a un ser humano que duda de la ayuda de Dios, mediante un sin número de cuestionamientos que parecen reclamos angustiosos, en dos palabras, por qué? (v1-3) . Esta duda se ve claramente contrapuesta a la seguridad que expresa el salmista en el versículo 20, donde declara que él Señor es su fuerza. Es importante notar que aunque el salmista pasa del sentimiento de duda, al de seguridad, el sigue elevando esta oración y suplica en un mismo tiempo, en el presente.

En un segundo momento el salmista trae a la memoria cada uno de los actos realizados por Dios, *actos de amor y ayuda por parte de Dios en el pasado (B)*, son opuestos a los *actos violentos del enemigo en el presente* que mata con sus espadas y oprimen con sus bocas y cuernos (B'). El clamor por justicia y justicia social, es elevado en medio de situaciones de opresión y este ser necesita ahora sentirse liberado. Mediante esta descripción de boca de leones y cuernos de toros, se pueden imaginar los efectos de los diferentes mecanismos de opresión y los males que éstos provocan en sus víctimas. En estos versículos, se hace un juicio negativo del opresor. Desde el oprimido, se determina la maldad de las actitudes y de los actos de quienes le oprimen y se recuerda el amor de Dios, protector de sus antepasados.

El tercer movimiento se desarrolla dentro de un mismo espacio, el cuerpo. *Un cuerpo* que primero es descrito como *insignificante y expuesto a la burla (C)* y luego este mismo *cuerpo* será testimonio de agradecimiento y motor o inspiración para que otros cuerpos *bailen y canten en gratitud a Dios (C')*. Las implicaciones de la presencia del cuerpo en este salmo son sumamente importantes, teniendo en cuenta las diferentes formas en

como el cuerpo fue oprimido dentro de la historia de Israel.

En la historia del primitivo Israel, el cuerpo, cuerpo femenino en su gran mayoría, era expuesto a múltiples opresiones por parte del enemigo. Dentro de un contexto donde había una clara dinámica patriarcal de subordinación y sumisión y donde la violencia sexual es institucionalizada y legalizada por levitas o sacerdotes, en fin, por hombres de fe o ejercida por el enemigo como símbolo de triunfo sobre el cuerpo subordinado. Es interesante apreciar el significado y poder del cambio de cuerpo burlado a cuerpo que alaba en este salmo, como una transición de poder de Dios sobre nuestro cuerpo, hecho a su imagen y semejanza, sobre el poder del enemigo que quiere adueñarse de nuestro cuerpo y burlarse de él.

Para nuestro cuarto paralelismo, 3 imágenes necesitan ser sumadas: cuerpos femeninos, pobres y oprimidos, 3 imágenes conectadas a un mismo ser, Dios. *Dios como partera que da vida (D)*, que saca del vientre, cuida a esa vida que ha nacido, de esa misma manera *Dios cuida al pobre y oprimido (D')* como una madre cuida a sus hijos más débiles y que requieren por tanto más cuidado. Dios está atento al clamor de los oprimidos, hace suyos sus sufrimientos, es el Dios que hace justicia al pobre y libera al oprimido. La representación femenina de Dios como partera, sintetiza cada una de las cualidades de un Dios que es madre de pobres y oprimidos. Dios, no es una madre neutral frente a la opresión de la que es víctima sus hijos, puesto que Él ha traído la vida, la ha cuidado y la mantiene en sus brazos. La injusticia y la opresión están en contra de los planes divinos y viceversa, la justicia y la liberación obedecen a la voluntad divina. Las condiciones de: despojo de tierra, sometimiento a trabajo forzado, negación del

justo salario, obligación a pagar impuestos. No son los sueños de una madre para sus hijos.

Podemos dibujar en este Salmo 22 a Dios, con manos de mujer, con sentimientos de mujer, de madre que cuida, que protege, que saca del vientre. Es sumamente importante tener presente la personificación que se le da a Dios en este Salmo, como un argumento más de la imagen de nuestro Dios como aquel que está a favor de la vida y de la dignidad del ser humano. Frente a un cuerpo sometido y violado, Dios se presenta como una partera, como aquel que cuida la vida. Esta es una poderosa imagen de la relación de Dios con los seres humanos, como la de una Madre con sus hijos.

Luego pasamos a un quinto paralelismo que además nos presenta un interesante contraste entre la descripción de dos personajes centrales durante todo el salmo. Por un lado la identificación y descripción de los enemigos como toros (E) y por el otro lado la descripción e identificación de Dios como Rey (E'). Mientras que los toros (enemigos) abren sus bocas, rugen y desgarran; mientras acaban con nuestra vida. Dios verdadero y único Rey, sigue gobernando en todos los confines de la tierra buscando preservar la vida *de todas las familias, de todos los pueblo*.

Nuestro último paralelismo que ve ahora entre dos palabras, cargadas de fuerza y significado: muerte (F) y vida (F'). Muerte producida y sentida por la soledad (v2), el desprecio (v6), la burla (v7), la angustia (v11) y la amenaza del enemigo (v12, 13). Cada una de los símbolos y las formas anteriores como el salmista expresa su sufrir podrían ser resumidos hasta aquí, en la palabra, muerte. Es interesante notar aquí como no solamente se produce un cambio en cuanto al estado de ánimo del salmista en el principio del salmo, mediante las sucesivas frases que

expresan duda, a un estado de seguridad al final del salmo.

Este cambio se va tejiendo y preparando en el trascurso de todo el salmo, durante la primera parte hasta el versículo 16, la muerte estaba presente expresada de diferentes formas y ahora pasamos de la muerte a la vida, expresada también de diferentes formas. Vida sentida gracias a la seguridad de Dios como fuerza (v20), disposición y alegría para adorarlo (v23), la mano y el oído atento de Dios al clamor del pobre, la provisión del alimento para sus vidas (v 26) y la confianza de que Dios es Rey de reyes y Señor de señores (v 29).

Es entonces el cuerpo un elemento que se mueve con propiedad a través de todo el salmo, por momentos sentado lamentándose, en otras ocasiones burlado y abusado, rodeado de muerte y en otros momentos danzando, agradecido, lleno de vida. Es precisamente el cuerpo una imagen que gana más potencia y significado en los versículos 17 al 19(G), cuando es descrito de manera detallada cada uno de los abusos y agresiones de los cuales es víctima el cuerpo humano.

Cuerpo rodeado, cuyas manos y pies son desgarrados, asediado por los ojos del enemigo quien lo mira con intenciones de hacerle daño y que posteriormente le quitan la ropa para hacer del cuerpo y del sujeto objeto de burla. Es precisamente en esta escena en donde podemos hablar de un clímax de la lamentación y es justo aquí donde se desarrolla con mucha más fuerza el dolor y el sufrimiento en manos de nuestros opresores y que ahora me permito transportar a mi contexto específico, Colombia.

EL SALMO 22: UN LAMENTO FEMENINO.

UNA NUEVA HERMENEUTICA PARA LAS MUJERES EN COLOMBIA HOY

Al terminar el estudio de este Salmo, solo puedo traer a mi memoria mi contexto Colombiano y los miles de rostros femeninos, de los cuales yo soy uno. Llegan a mi memoria, porque cada uno de los actos violentos y de sufrimientos presentes en el Salmo 22, me recuerdan a mí, mujer colombiana, la agudización del conflicto armado interno en Colombia y el uso de estrategias de guerra violatorias del derecho internacional humanitario, los cuales han expuesto a la población civil a graves hechos de violencia que incluyen las amenazas, los enfrentamientos armados, las desapariciones, las incursiones armadas, las masacres, la destrucción de poblados, entre otros hechos que afectan a miles de colombianos.

“Dentro de esta dinámica de la guerra las mujeres suelen lidiar con buena parte de los efectos y consecuencias. Son amenazadas, heridas, violadas, prostituida se les fuerza a abortar, se les marcan pautas corporales y de comportamiento, se les hace viudas, huérfanas, cabezas de familia; están obligadas a servir a unos y otros para luego ser asesinadas, detenidas o judicializadas” (Bochatty; 1996; pág. 81).

En otros casos, se les convierte en objetivo militar al ser presionadas por los actores armados para que se vinculen a sus filas. Debido a las graves condiciones de pobreza en que viven y a los altos índices de violencia en el interior de sus hogares, indiscutiblemente todas ellas se sienten amenazadas ante la posibilidad de ser agredidas en su persona y por ser mujeres, por alguien más poderoso que ellas. Parece que puedo escuchar su voz e identificarlas claramente en los versículos del Salmo 22, ver sus cuerpos violentados en manos del enemigo.

Cotidianamente nos enfrentamos a situaciones arbitrarias de atropellos a la vida, las libertades ciudadanas y a los abusos de poder, que se constituyen en retos para transformar el miedo y la muerte, en vida; para multiplicar la esperanza y no declinar en la construcción de sus sueños de una vida digna defendiendo siempre a nuestra nación Colombia y sosteniéndonos fuerte de la mano de nuestro Dios, el Dios que es partera, el Dios que cuida.

La violencia ejercida por las nuevas guerras es una mezcla entre violencia física (uso de pipetas de gas, minas antipersonal, asesinatos selectivos, masacres y ataques a poblaciones); violencia económica (confinamientos y restricciones para el acceso de la gente sitiada a alimentos y medicinas, extorsiones, secuestros); y violencia psicológica (destrucción de la historia, los valores, la cultura, la autoestima y la confianza al interior de las comunidades) (Valencia; 1992; pag 43).

Es por estas situaciones de abuso de poder y nuestro contexto de guerra, que se hace necesario darle un nuevo significado al mensaje poderoso que incluye denuncias, suplicas y confianza en Dios, expuestos de manera tan real y dramática en el Salmo 22.

La presencia de símbolos como el cuerpo, las formas como se describe los abusos del parte del enemigo nos recuerda pasajes en donde las mujeres son víctimas de situaciones como las descritas en el salmo, ya sea por sus opresores, adversarios e incluso abusos por parte de su propia familia. Pero sin duda alguna estas descripciones un tanto duras, envueltas en sus simbologías directas e indirectas, nos ayudan a percibir el sufrimiento junto con sus contrastes, nos ayudan a ver a Dios y su justicia en medio de los seres humanos y sus injusticias.

Nos permiten a nosotras las actuales mujeres lectoras, identificarnos con este salmo, cuya fuerza principal camina a través de todo el salmo con el símbolo del cuerpo. Nos permite recordar nuestro cuerpo y el cuerpo de miles de mujeres que generan vida y que hoy en diferentes países y por diferentes circunstancias es expuesto a la burla por diferentes enemigos y opresores.

Es hora de crear un encuentro, entre las mujeres y el Salmo 22, un encuentro que nos permita acercarnos al texto, caminar en sus sendas, sumergirnos en sus aguas, enamorarnos por medio de sus palabras, escuchar sus gritos y también sus silencios. Un encuentro permanente, a solas, en donde podamos acariciarlo y besarlo. Un primer espacio perfecto para tal encuentro es el pulpito, un buen intermediario, nosotras, las mujeres ministras, creyentes, víctimas y llamadas a seguir llevando un mensaje de esperanza, en medio de un contexto devastador, en donde las manos y los ojos de nuestros enemigos siguen asechando nuestros cuerpos, nuestras vidas para oprimirnos y en donde solo tenemos una salida, lamentarnos y creer, lanzarnos a los brazos de Dios, porque en definitiva Él es nuestra partera, quien cuida y protege nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bochatty, Alexandra. (1996). *Discurso Sobre la Guerra y las Mujeres*. Ediciones cátedra. Valencia: Universidad de Valencia.
- Coogan Michael D. (1989). *The New Oxford*, Oxford University Press.
- De Freitas Faria Jacir. (2003). “Salmos de sufrimiento: ¿expresión de interiorización de las relaciones con Dios!”, RIBLA 45.
- De Freitas Faria Jacir. (2001). “Esperanza de los pobres en los Salmos”, RIBLA 39.
- Miller Patrick D. (1986). *Interpreting the Psalms* , Fortress Press.
- Valencia Alejandro V. (1992). *La humanización de la guerra. Derecho Internacional Humanitario y conflicto armado en Colombia*,: Tercer Mundo Editores.
- Westermann Claus, (1981) *Praise and Lament in the Psalms* , Jhon Knox Press.

SODOMA Y GOMORRA: LA DEFENSA DEL CÓDIGO DE HOSPITALIDAD

Luis Berner Romero, M.Ed (c)- lromero@unireformada.edu.co

Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen:

El presente documento tiene como propósito en primer lugar, demostrar que la narrativa de Sodoma y Gomorra, hace parte de una tradición antigua en medio oriente, que defiende el Código de Hospitalidad para con el extranjero, y que ésta tradición es compartida con la narrativa del “Levita y su concubina” narrada en Jueces 19; en segundo lugar, desvirtuar la idea de que este documento está meramente empeñado en la condena de la homosexualidad, como se lee tradicionalmente en el texto; en tercer lugar, describir la concepción que se tenía detrás de la formula “Sodoma y Gomorra”, a tal hecho de que no se menciona detalle alguno del pecado de Gomorra, pero que da por sentado su sentido en el texto y en sus lectores; y en cuarto lugar, encontrarle un sentido a la narrativa de la destrucción, dentro de la unidad mayor en la que se encuentra incorporada, a saber la saga de Abraham y Lot, desde la cual el cumplimiento y no cumplimiento de este código, materializan un marco ético para el tratamiento de los extranjeros y los refugiados hoy.

Palabras claves: Código de hospitalidad, Sodoma y Gomorra, Homosexualidad, Abraham y Lot, Levita y concubine.

Abstract:

The purpose of this document is, in the first place, to show that the narrative about Sodom & Gomorrah is part of a Middle East ancient tradition described in the Code of Hammurabi for the stranger, and that this tradition is shared with that about the Levite and the concubine described in the book of Judges 19. Second, to minimize the idea that the purpose of this document is to condemn homosexuality as it is traditionally written in the text. Third, to describe that the whole idea behind Sodom& Gomorrah although there is no given details of the sin of Gomorrah its meaning is stressed in the text. Forth, to find the meaning in the destruction of Gomorrah described within the whole story about the saga between Abraham and Lot which is to give an ethical frame for the treatment of foreigners and refugees today.

Key words: Hospitality code, Sodom and Gomorrah, Homosexuality, Abraham and Lot, Levite and concubine

BASE BÍBLICA: GÉNESIS 19: 1-29

19 Empezaba a anochecer cuando los dos ángeles llegaron a Sodoma. Lot estaba sentado a la entrada de la ciudad, que era el lugar donde se reunía la gente. Cuando los vio, se levantó a recibirlos, se inclinó hasta tocar el suelo con la frente² y les dijo:—Señores, por favor les ruego que acepten pasar la noche en la casa de su servidor. Allí podrán lavarse los pies, y mañana temprano seguirán su camino. Pero ellos dijeron:—No, gracias. Pasaremos la noche en la calle.³ Sin embargo, Lot insistió mucho y, al fin, ellos aceptaron ir con él a su casa. Cuando llegaron, Lot les preparó una buena cena, hizo panes sin levadura, y los visitantes comieron.⁴ Todavía no se habían acostado, cuando todos los hombres de la ciudad de Sodoma rodearon la casa y, desde el más joven hasta el más viejo, ⁵ empezaron a gritarle a Lot:—¿Dónde están los hombres que vinieron a tu casa esta noche? ¡Sácalos! ¡Queremos acostarnos con ellos! ⁶ Entonces Lot salió a hablarles y, cerrando bien la puerta detrás de él, ⁷ les dijo: —Por favor, amigos míos, no vayan a hacer una cosa tan perversa. ⁸ Yo tengo dos hijas que todavía no han estado con ningún hombre; voy a sacarlas para que ustedes hagan con ellas lo que quieran, pero no les hagan nada a estos hombres, porque son mis invitados. ⁹ Pero ellos le contestaron: — ¡Hazte a un lado! Sólo faltaba que un extranjero como tú nos quisiera mandar. ¡Pues ahora te vamos a tratar peor que a ellos! En seguida comenzaron a maltratar a Lot y se acercaron a la puerta para echarla abajo, ¹⁰ pero los visitantes de Lot alargaron la mano y lo metieron dentro de la casa; luego cerraron la puerta, ¹¹ e hicieron quedar ciegos a los hombres que estaban afuera. Todos, desde el más joven hasta el más viejo, quedaron ciegos. Y se cansaron de andar buscando la puerta. ¹² Entonces los visitantes le dijeron a Lot: — ¿Tienes más familiares aquí? Toma a tus hijos, hijas y yernos, y todo lo que tengas en esta

ciudad; sácalos y llévatelos lejos de aquí, ¹³ porque vamos a destruir este lugar. Ya son muchas las quejas que el Señor ha tenido contra la gente de esta ciudad, y por eso nos ha enviado a destruirla. ¹⁴ Entonces Lot fue a ver a sus yernos, o sea, a los prometidos de sus hijas, y les dijo: —¡Levántense y váyanse de aquí, porque el Señor va a destruir esta ciudad! Pero sus yernos no tomaron en serio lo que Lot les decía. ¹⁵ Como ya estaba amaneciendo, los ángeles le dijeron a Lot: —¡De prisa! Levántate y llévate de aquí a tu esposa y a tus dos hijas, si no quieres morir cuando castigemos a la ciudad. ¹⁶ Pero como Lot se tardaba, los ángeles lo tomaron de la mano, porque el Señor tuvo compasión de él. También tomaron a su esposa y a sus hijas, y los sacaron de la ciudad para ponerlos a salvo. ¹⁷ Cuando ya estaban fuera de la ciudad, uno de los ángeles dijo: —¡Corre, ponte a salvo! No mires hacia atrás, ni te detengas para nada en el valle. Vete a las montañas, si quieres salvar tu vida. ¹⁸ Pero Lot les dijo: —¡No, señores míos, por favor! ¹⁹ Ustedes me han hecho ya muchos favores, y han sido muy buenos conmigo al salvarme la vida, pero yo no puedo ir a las montañas porque la destrucción me puede alcanzar en el camino, y entonces moriré. ²⁰ Cerca de aquí hay una ciudad pequeña, a la que puedo huir. ¡Déjenme ir allá para salvar mi vida, pues realmente es una ciudad muy pequeña! ²¹ Entonces uno de ellos dijo: —Te he escuchado y voy a hacer lo que me has pedido. No voy a destruir la ciudad de que me has hablado, ²² pero ¡anda!, vete allá de una vez, porque no puedo hacer nada mientras no llegues a ese lugar. Por eso aquella ciudad fue llamada Sóar. ²³ Cuando ya había amanecido y Lot había llegado a Sóar, ²⁴ el Señor hizo llover fuego y azufre sobre Sodoma y Gomorra; ²⁵ las destruyó junto con todos los que vivían en ellas, y acabó con todo lo que crecía en aquel valle. ²⁶ Pero la mujer de Lot, que venía siguiéndole, miró hacia atrás y allí mismo quedó convertida en una estatua de sal.

27 Al día siguiente por la mañana, Abraham fue al lugar donde había estado hablando con el Señor; 28 miró hacia Sodoma y Gomorra, y por todo el valle, y vio que de toda la región subía humo, como si fuera un horno. 29 Así fue como Dios destruyó las ciudades del valle donde Lot vivía, pero se acordó de Abraham y sacó a Lot del lugar de la destrucción. (Versión Dios Habla Hoy)

El presente análisis tiene como propósito releer la narrativa de Sodoma y Gomorra, desde el Código de la Hospitalidad, un principio nómada que Israel, junto con otras culturas circundantes, ha heredado desde tiempos ancestrales. Se busca redimensionar la interpretación popular, que centraliza el pecado de Sodoma y Gomorra en la práctica de la homosexualidad, partiendo de la imagen que podemos reconstruir de Sodoma y Gomorra en el resto de la literatura bíblica, especialmente en la profética, donde halla su mayor uso. Se pretende encontrar la debida dimensión de la homosexualidad, dentro de la tradición judía, defendiendo la idea de que esta práctica, no constituye una causa única de la destrucción de Sodoma y Gomorra, planteando la necesidad de acudir a la tradición bíblica, para la reconstrucción de los conceptos e ideas que se contemplaban detrás de la fórmula “Sodoma y Gomorra”. El presente trabajo pretende encontrarle un sentido a la narrativa de la destrucción, dentro de la unidad mayor en la que se halla canónicamente incorporada, a saber, la saga de Abraham y Lot, desde la cual el cumplimiento y no cumplimiento de este código, materializan un marco ético para el tratamiento de los extranjeros.

La lectura cuidadosa del texto debe resolver una serie de preguntas que iluminan el sentido y propósito de esta tradición: ¿cuál era el pecado que había cometido Sodoma y Gomorra para ser objeto de este juicio; ¿a qué se debe que la narrativa mencione la fórmula

Sodoma y Gomorra, cuando no nos dice nada acerca de la ciudad de Gomorra?; ¿a qué se debe que la narrativa no mencione explícitamente en qué consiste el pecado que ha llegado a los oídos de Yahvéh?; ¿era la Homosexualidad el pecado por el que Sodoma y Gomorra eran juzgadas en la tradición Bíblica?; ¿Es la homosexualidad una práctica juzgada en la tradición de Israel?; ¿La narrativa de Sodoma y Gomorra comparte una misma memoria histórica con la narrativa del Levita y su concubina, mencionada en el libro de los jueces capítulo 19?; ¿Se puede reconstruir las características de Sodoma y Gomorra a partir de la tradición bíblica, y de lo que de ellas se menciona?; ¿Cuál era la función de sentido que guarda la narrativa dentro de la saga de Abraham y Lot?; ¿El pecado de Sodoma y Gomorra, consiste en el no cumplimiento del Código de Hospitalidad?; ¿Qué papel Juega la práctica de Hospitalidad de Abraham, en contraste con la violencia con la que estos mismos mensajeros son recibidos en la ciudad de Sodoma?. Estas y otras preguntas son vitales para resolver con detalle el sentido de esta tradición en la literatura bíblica.

La destrucción de Sodoma y Gomorra ha sido una narrativa muy conocida, especialmente entre las lecturas populares, que han hecho de ella un símbolo duro juicio que Dios ejecuta sobre la humanidad pecadora, especialmente aquella, que se desvía de los planes iniciales de Dios. Las mayor parte de las lecturas que se han hecho del texto, parten de un acercamiento literal, no solo para creer en que efectivamente cayó del cielo fuego sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra, sino también para entender que el verdadero pecado de estas comunidades, lo constituyen su inclinación por las relaciones homosexuales, pecado por el que finalmente fueron destruidas por Dios. Hoy ésta lectura parece tomar fuerza, en el contexto de las

reformas jurídicas que el país ha venido teniendo frente a los derechos jurídicos de los homosexuales, sobre todo para encontrar en la biblia un argumento para enjuiciar moralmente ésta práctica.

Los estudios histórico críticos han planteado que las narrativas bíblicas, tal y como aparecen en nuestro canon, deben ser abordadas con detenimiento, especialmente por los avatares históricos que rodean sus redacciones finales y por sus intencionalidades teológicas, que desde la mentalidad oriental, estaban claramente justificadas y avaladas. La teoría de las fuentes, ha sido una de las respuestas más ambiciosas de la alta crítica, para resolver la pregunta por la redacción final del pentateuco, bloque canónico al que pertenece la narrativa en cuestión. Su respuesta es simple, los textos tal y como los conocemos no son producto de una redacción lineal, en realidad son el cúmulo de tradiciones, ideas, historias, memorias, que fueron elaboradas en distintos momentos históricos y por distintos redactores, que al final son ensambladas por un redactor final, que de acuerdo a su intencionalidad y a la necesidad de sus destinatarios acopla, para transmitir lo más claro posible sus ideas. En esta construcción, las historias que al lector actual le parecen fantásticas, son asumidas por los redactores y lectores orientales, como verdades teológicas firmes, donde lo que importa no es la historia, sino su significado último. Esta particularidad de los textos bíblicos, es la que más confusión crea al lector occidental. Desde esta perspectiva, los lectores de la tradición de Sodoma y Gomorra, no luchaban para incorporar en sus mentes una historia fantástica, sino más bien de mantener en la memoria del pueblo, principios y valores, que encontraban su sustento desde la teología y la fe.

Álvarez (2008) sostienen que la historia de Sodoma y Gomorra no es otra cosa que una leyenda, que pretende explicar la extraña topografía de la región, ya que en efecto, Sodoma se hallaba situada, según la Biblia, al sur del Mar Muerto. Y éste es un lugar sombrío e inhóspito, geológicamente inestable, con permanentes terremotos y movimientos sísmicos (unos 200 temblores al año). El suelo está lleno de azufre y alquitrán, altamente inflamables. Una gruesa capa de sal recubre la superficie del lugar, e impide cualquier forma de vida. En los alrededores se ven montañas y prominencias salitrosas, algunas de las cuales se asemejan a estatuas de personas hechas de sal. Para Álvarez, este tipo de escenario, hacían pensar en la mente de los israelitas, que tal escenario, solo se podía explicar como consecuencia de algún pecado cometido por sus antiguos moradores. Y así surgiría la leyenda detrás de estas dos ciudades.

Abordajes desde la alta crítica, como los hechos por de Gerhard Von Rad, han planteado que el corazón de la narrativa de Sodoma y Gomorra, debe encontrarse en el Código de Hospitalidad, que debió ser el principio defendido en cuestión. Esto significa que en la narrativa, hay que identificar dos grandes retazos, la primera la que corresponde a la saga sobre la vida de Abraham y Lot y la segunda, la historia de dos ciudades que se convirtieron en símbolo de juicio, por su incapacidad de incorporar en sus tradiciones culturales, los protocolos de recibimiento al extranjero.

En efecto, en el mundo antiguo, y especialmente en Israel, una de las obligaciones primordiales era la de ofrecer alojamiento al extranjero. Los profetas la tenían entre las virtudes principales (Is 58.7). El santo Job dice haberla practicado siempre en su vida (Jb 31.32). Era una acción tan noble que hasta Dios la practica (Sal 39.13). Su

observancia era capaz de limpiar cualquier pecado, como se ve en la historia de la destrucción de Jericó, cuando Dios mató a todos sus habitantes, excepto a una prostituta a la que protegió (a pesar de que la prostitución es un grave pecado en la Biblia), porque ella unos días antes había dado hospitalidad en su casa a dos hebreos (Jos 6.22-25). (Álvarez, 2008, p.3)

El Código de Hospitalidad, tal y como De Vaux lo expresa, se halla presente en el Código de Hammurabi (1750 a.C), como una muestra de lo importante que era para las tribus nómadas el respeto por la vida de quien se encuentra lejos de su tribu, norma que se sustentaba en la incapacidad de concebir a un individuo desvinculado de un colectivo humano, pero además en el alto grado de respeto por la vida de los individuos que se hallaban en estado de indefensión, tales principio sustentaban la protección del huérfano, la viuda y el extranjero.

La hospitalidad es una necesidad de la vida en el desierto, necesidad que ha venido a ser una virtud, y una de las más estimadas entre los nómadas. El huésped es sagrado: recibirle es un honor por el que se rivaliza, pero que normalmente corresponde al **seih**. El forastero puede disfrutar de esta hospitalidad durante tres días, y cuando se marcha, todavía se le debe protección, cuya duración es variable: en algunas tribus «hasta que haya salido de su vientre la sal que ha comido»; en las grandes tribus como los **rwala** de Siria, durante otros tres días y en un radio de 150 kilómetros. (De Vaux, 1964, Pg. 33)

El lector de hoy debe saber, que el redactor final del texto debió existir entre los siglos VI al IV a.C. y que en la búsqueda de sus intencionalidades reaccionales, incorporó dentro de la saga de Abraham y Lot, la historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Otros elementos deben ser clarificados, y es

que la figura de ángeles, son una incorporación postexílica (siglo VI a.C.), de procedencia persa, que se incorpora como trabajo de la redacción final. Así que al acercarnos al texto debemos dejar claro dos cosas, primero, que la narrativa de la destrucción de Sodoma y Gomorra, hacen parte de una memoria antiquísima y ya presente en la tradición oral del pueblo de Israel que gira alrededor del Código de Hospitalidad de manera independiente de la saga de Abraham y Lot, y segundo, que la saga de Abraham y Lot, son el contexto literario donde se incorpora esta memoria por intencionalidad del redactor final, por lo tanto, el trabajo del lector hoy, es tratar de responder a la pregunta ¿Cuál es el sentido que el redactor final quiere darle a la saga de Abraham y Lot, al incorporar en medio de ella una leyenda como la de Sodoma y Gomorra?

Los argumentos para sustentar la independencia literaria de la narrativa de la destrucción de Sodoma y Gomorra lo constituyen en su mayoría la identificación de una **memoria común**, entre el texto en cuestión y la narrativa de Jueces 19, aquella que narra la agresión contra los dos extranjeros (el levita y su concubina), ambas narrativas conservan la misma estructura literaria (leyenda común) y refieren al Código de Hospitalidad. Las narrativas refieren a un mismo principio, ya presente en la memoria cultural: ciudades que violentan al extranjero y el duro juicio de Yavé para con las ciudades que violan el Código de la Hospitalidad.

La ausencia de detalles acerca del pecado por el cual es enjuiciada Gomorra en la narrativa de Génesis 19, solo podría ser explicada a partir de una tradición oral con la que ya el lector de su tiempo, en la que se ha reconstruido ya, la fórmula “Sodoma-Gomorra”, juego de palabras que aparece claramente identificada en otras tradiciones escritas como la profética, que abordaremos

más adelante. Para Gerhard Von Rad, la narrativa original debió mencionar únicamente el juicio contra Sodoma, que no se dejó persuadir, ni aún por los mensajeros que Dios mismo puso entre ellos. Una ciudad caracterizada por el “desenfreno”.

La independencia literaria de la narrativa de la destrucción de Sodoma y Gomorra, puede ser un tema que el lector actual asuma sin mucha resistencia. Sin embargo, la relectura del pecado por el que es juzgada Sodoma y Gomorra, puede despertar mayores discusiones. La narrativa no nos especifica cuál es el pecado que mueve la visita fiscal de los mensajeros de Yahvéh. La conversación previa de Abraham acerca del juicio, solo dejan ver que hay una queja, que ha llegado a sus oídos. La imagen antropomórfica de Yahvéh hace que el lector olvide la omnisciencia de Dios y se deje llevar por una trama que al final genera en Abraham, las esperanzas de salvación. El lector esperaría que aquello que parece confidencial sea declarado a Abraham, pero la narrativa inicia y termina sin una clara descripción del pecado que ha llegado a la presencia de Dios. Desde esta perspectiva, las inclinaciones homosexuales que la mayoría de lectores asume como causales, solo son un ingrediente más de la maldad de este pueblo.

Dada la oscuridad que el texto guarda respecto al pecado de Sodoma y Gomorra, la mayor parte de los exégetas propone una reconstrucción de la imagen que ésta fórmula guarda (Sodoma y Gomorra) en la tradición bíblica. Dado que el redactor final, parece contar con este contenido informativo, del cual carecemos hoy en la mera saga de Abraham y Lot. El acercamiento a las tradiciones proféticas guardan una interesante lectura, Sodoma y Gomorra son dos ciudades insignias del pecado y la maldad, pero la centralidad de sus pecados no lo constituye sus inclinaciones sexuales, sino más bien sus grandes problemas

acerca de la práctica de la justicia Social. Para la tradición de Isaías, el pecado reinante de Sodoma y Gomorra lo constituye su incapacidad de administrar adecuadamente la justicia, su culto superficial, la opresión de los más pobres (Is 1.10-17) y la corrupción de los jueces (Is 3.9), todas estas cosas dejaban ver su pecado (Is. 1.10; 3;9) ; para Ezequías era el orgullo, la gula y la indolencia (Ez. 16: 46), mientras que para Jeremías su pecado lo constituía el adulterio, la mentira y la impenitencia (Jer. 23:14). En ninguno de los casos, tal y como lo sostiene Gerhard Von rad, se refiere a pecado contra natura, o en otras palabras a ser señalados por sus inclinaciones homosexuales. Ésta reconstrucción del pecado, que debió motivar la visita fiscal de Yahvéh, es el recurso exegético utilizado para comprender el sentido último de la narrativa. Yahvéh juzga duramente la injusticia, y lo hace sobre todos los pueblos, aspecto de apertura teológica post-exílica.

Para muchos estudiosos en la actualidad, el verdadero reto al abordar la narrativa, consiste en desvincularla de la lectura tradicional, donde la homosexualidad, es el mero asunto en cuestión. En la búsqueda de este objetivo, se alude a tres argumentos, el primero, al término ENOSHIM (habitantes) con el que se refiere a la comunidad de Sodoma, esto implicaría que tanto hombres, como mujeres y niños, aparecen vinculados al evento, haciendo de la agresión a los huéspedes, un asunto que proviene no solo de los hombres. Habían también mujeres; el segundo argumento gira alrededor de que Lot ha puesto a disposición a sus hijas, cosa que indicaría que sus vecinos tenían intereses heterosexuales y el tercer argumento, que las hijas de Lot, se encontraban comprometidas con hombres de Sodoma, lo cual demuestra que no todos los sodomitas, tenían inclinaciones homosexuales. No obstante los estudiosos resaltan que a lo largo de la Biblia,

muchas veces se menciona a Sodoma, y jamás autor alguno dice que sus habitantes realizaran esa práctica, tal y como se mostró en la tradición profética.

El Nuevo Testamento también habla varias veces del pecado de Sodoma: San Mateo (10.14-15; 11.23-24), San Lucas (10,12; 17.29), la 2ª carta de Pedro (2.6-8), el Apocalipsis (11.7-8). Pero ninguno precisa cuál era dicho pecado. Sólo la Carta de Judas (1,7) hace una leve alusión: “También Sodoma y Gomorra fornicaron y fueron tras una carne diferente” (es decir, no humana, sino de ángeles). O sea que el pecado habría consistido en querer unirse sexualmente a seres de otra especie, de un género distinto al género humano, como lo eran los ángeles. No se trata de la homosexualidad. (Álvarez, 2008, p.4).

No se discute en este apartado, el hecho de que dentro de la tradición judía la homosexualidad fuese duramente juzgada, pues así aparece en la tradición levítica (Lv.18: 22). Sin embargo, para algunos exégetas, esta actitud debe verse dentro de las muchas costumbres extranjeras, que debían rechazarse para mantener la identidad en medio de un contexto de tradición variada.

En Canaán —que ya por entonces era un antiguo país con cultivos—estaban a la orden del día las perversiones sexuales más variadas. En todo caso, los cananeos les parecieron a los inmigrantes israelitas—ligados a costumbres y mandamientos patriarcales muy estrictos—seres desenfrenados; en especial por su culto erótico y orgiástico a las divinidades de la fecundidad Baal y Astarté (Lev 18,22ss; 20,13-23). (Von Rad, 1982, p.267)

A pesar de que la homosexualidad era de antaño una costumbre duramente juzgada en la tradición Judía, no encontramos en la biblia, que Sodoma sea condenada por el pecado de la homosexualidad, hay una tendencia en los

estudiosos actuales en reconocer que fue a partir del siglo II a.C, cuando se empezó a relacionar a Sodoma con las prácticas homosexuales, debido a que los judíos habían empezado a tener mayor contacto con las ciudades de cultura griega, y veían cómo en ellas la homosexualidad no sólo era frecuente, sino incluso socialmente aceptada, generando esto el peligro de incorporar nuevas ideas culturales. Este proceso de rechazo, ha quedado ausente de nuestro canon, pero debidamente registrado en algunos apócrifos. Tal es el caso del llamado Testamento de Neftalí (4.1), que data del año 50 a.C. allí por primera vez aparece de manera tácita la identificación de los Sodomitas con las prácticas homosexuales. A partir de entonces aparecen otras menciones en el 2º libro de Enoc (10:3), en la obra de Filón de Alejandría “Abrahamo (26.134-136),” y más tarde, el mismo historiador Flavio Josefo, (Antigüedades Judías del año 93 d.C.) utiliza la palabra sodomía para referirse en general a la práctica homosexual. Así, pues, a fines del siglo I d.C. se había generalizado entre los judíos la idea de que el pecado de Sodoma era el de la homosexualidad.

Lo que hasta aquí se quiere dejar claro, es que si bien las costumbres homosexuales eran juzgadas con dureza en la tradición Judía, el texto, tal y como aparece, no permite decir que éste es el pecado causal de la destrucción de Sodoma y Gomorra, lo que se plantea en este abordaje es que el verdadero pecado va contra el Código de la Hospitalidad, asunto que los mensajeros de Yahvéh, están dispuestos a probar, pues el pecado más grande de la comunidad fue no haberlos recibido en sus casas, luego de que ellos hubieran pasado la noche en la plaza de la ciudad. Ninguno de los habitantes propios de esa tierra expresó muestra de Hospitalidad, sino que por el contrario, se mostraron violentos y despreciables para con los extranjeros. Tanto la

narrativa de Génesis (Sodoma y Gomorra) como la de los Jueces (EL levita y su concubina), estructuran una ironía, los extranjeros solo son atendidos por otros extranjeros, pues tanto los mensajeros de Yahvé como el levita y su concubina, fueron víctimas de la dureza de estas ciudades para con los forasteros.

El lector actual puede entonces acudir al cúmulo de imágenes que sobre Sodoma se dibujan en la tradición bíblica, un pueblo que tiene grandes dificultades con la práctica de la justicia, que oprime al pobre, que corrompe a sus jueces, que sufre de indolencia y que se comporta violento con los extranjeros, una imagen amplia para comprender que estas características hacen de Sodoma una comunidad, que desde la perspectiva Judía, no merece existir ante los ojos de Yahvéh.

En este punto del análisis, nos queda localizar la destrucción de Sodoma y Gomorra dentro de una visita de juicio y condena que contrasta con la perícopa anterior, donde Yahvéh mismo visita la casa de Abraham. EL redactor final hace que el lector se vea casi obligado a contrastar una visita de salvación (promesa de un hijo a Sara) con la visita de condena y juicio (destrucción de Sodoma y Gomorra). Abraham ha practicado con justicia el Código de Hospitalidad para con los mensajeros de Yahvéh, los mismos que son violentados en la ciudad de Sodoma. El redactor final no quiere que el lector simplemente se concentre en el recibimiento en Sodoma, sino en la práctica de la hospitalidad de Abraham y sus frutos de salvación. Mientras que en la visita a Abraham se garantiza la vida bajo la promesa, esa misma que se le garantiza a Lot, que por razón de su relación filial con Abraham, se convierte en objeto de salvación en medio de la destrucción, en la segunda se produce una condena a razón de la ausencia de Hospitalidad, por eso al final de la perícopa, el

redactor nos pone en la mirada de Abraham quien a de lejos ve subir la humarada y de manera inesperada nos pone en los pensamientos de Yahvéh, quien dice se acordó de Abraham.

Sodoma fue destruida, según la Biblia, porque sus habitantes realizaban una de las prácticas más perversas del mundo antiguo, la de no ser hospitalarios. Esto no significa que Dios haya mandado realmente fuego sobre la ciudad. Lo que se pretende es dejarnos una gran enseñanza: las ciudades se destruyen cuando sus habitantes no practican la hospitalidad. (Álvarez, 2008, p.4)

EL precepto oriental de hospitalidad, adquiere una gran importancia para los análisis hermenéuticos de este texto, sobre todo para la defensa de quienes sufren exclusión y violencia en nuestras sociedades. Aquellos que se justifican en el desconocimiento del otro y niegan el principio a ser tratados como iguales. El Alto Comisionado de la ONU para los Refugiados, António Guterres, afirma que en efecto, en 2015 la violencia se ha propagado por el mundo, y ha dejado cerca de 60 millones de desplazados, 20 millones de refugiados y varios millones de muertos. Y cuando se compara la lista de los países más azotados por la guerra, la corrupción o la miseria y la de los orígenes de los refugiados, coinciden. Hoy más que nunca millones de seres humanos viven en calidad de extranjeros, esperando que existan políticas para los refugiados, un código de Hospitalidad que devuelva la esperanza a todos aquellos seres humanos que han sido víctimas de las injusticias. Los grandes problemas que se viven hoy acerca de las leyes migratorias, las igualdades jurídicas de todos, quienes hacemos parte de la sociedad, y de quienes de lejos llegan a participar de nuestras realidades culturales y sociales, pueden encontrar en esta narrativa una perspectiva que defiende la vida y el amor,

como el acto hospitalario de ofrecer un lugar donde refugiarse y un alimento que llevar a la boca. Si en algo hay de defensa en medio de esta narrativa, es al derecho de ser reconocido, aceptado y amado donde quiera que nos encuentre; un mundo de todos y para todos; un texto que defiende la idea de un Dios, que vela por los seres humanos en estado de vulnerabilidad, y que señala duramente los actos violentos y poco hospitalarios con aquellos que han perdido su tierra y nación.

El presente análisis nos permite llegar a las siguientes conclusiones: el pecado de Sodoma y Gomorra, tiene una fuerte referencia al incumplimiento del Código de Hospitalidad; el contraste entre Génesis 19 y Jueces 19 permiten concluir que hay un evento común a las narrativas, y que éste refiere al incumplimiento del código de Hospitalidad, del que debe ser objeto un extranjero; El contexto literario en la que ha sido incrustada la narrativa, permite hacer un contraste con la aplicación del código de hospitalidad por parte de Abraham a los mismos mensajeros que quieren violentar en la ciudad de Sodoma. El narrador muestra el resultado de aplicar el código y de no hacerlo; la fórmula “Sodoma y Gomorra”, ya existían en la memoria de los judíos, haciendo innecesario en la narrativa una descripción del pecado en Gomorra; La tradición Bíblica restante referida a Sodoma y Gomorra no le señalan por el pecado de la homosexualidad, sino más bien por sus grandes dificultades para practicar la justicia y el bien; Sodoma y Gomorra, eran ciudades vistas y reconocidas por su pecado desde antaño. El redactor final trabajó con esta tradición oral como marco fundamental para la interpretación de su narrativa. El problema para el lector actual, es que no cuenta con esta memoria de tradición oral; Solo los textos apócrifos y éstos a partir del siglo segundo a.C, le atribuyen tal pecado, y esto como apología a los principios culturales judíos que se estaban

viendo permeados por las culturas extranjeras en ese momento; la homosexualidad era una práctica duramente juzgada en la tradición de Israel, como cualquier práctica cultural de origen extranjero. Lev. 18 (contra la cultura Cananea y Egipcia) Lev. 20:13 lo condena con la muerte, como se juzgaban la mayoría de pecados concernientes a la sexualidad por fuera de lo instruido, así como la idolatría; La narrativa de Sodoma y Gomorra comparte una misma memoria histórica con la narrativa del Levita y su concubina, mencionada en el libro de los jueces capítulo 19. El corazón de ambas narrativas debió ser la historia de una ciudad que se agolpara para violentar a los extranjeros, en vez de cobijarlos bajo el código de la hospitalidad; El pecado de Sodoma y Gomorra a partir de la tradición profética es ésta: su incapacidad de administrar adecuadamente la justicia, su culto superficial, la opresión de los más pobres (Is 1:10-17), la corrupción sus jueces (Is 3.9), el orgullo, la gula y la indolencia (Ez. 16: 46); el adulterio, la mentira y la impenitencia (Jer. 23:14); La narrativa de Sodoma y Gomorra es un terreno fértil para los análisis hermenéuticos que reflexionen sobre las políticas migratorias actuales y los derechos a la tierra en medio de la concentración de la propiedad en uno pocos y de la injusticia en la concentración de la riqueza. Es el terreno fértil defender el derecho a la vida para todos y en cualquier lugar.

Referencias

- Álvarez, Ariel. (2008). *¿Qué pecado cometieron los sodomitas?. Signos de Vida*, 2 (48)
- De Vaux, R. (1964). *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- MALY, Eugene. (1971). *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Tomo 1.
- Von Rad, Gerhard. (1982). *El Libro Del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Disponible en: <http://rafaelcondill.blogspot.com/2014/12/1592-sodoma-y-gomorra-existen.html>

Otros links:

- <http://clio.rediris.es/images/RIMG0613.JPG>
- <https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis+19&version=DHH>
- <http://www.taringa.net/posts/apuntes-y-monografias/6101979/Sodoma-y-Gomorra-el-porque-de-la-destruccion.html>
- <http://www.msperu.org/espirt/Emiliano%20Jimenez/Abrahan/abrahan18.htm>
- <http://www.semana.com/mundo/articulo/migrantes-europa-huyen-del-infierno/442187-3>

PERCEPCIONES Y DESAFÍOS ECLESIALES ANTE LA CRISIS CLIMÁTICA

PERCEPTIONS AND CHURCH CHALLENGES TO THE CLIMATE CRISIS

Ph.D (c) Milton Mejía - mmejia@unireformada.edu.co

Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen

El artículo es una investigación de aula con estudiantes del curso Investigación socioreligiosa del programa de teología de la Corporación Universitaria Reformada sobre las percepciones de la comunidad educativa en relación al cambio climático. El artículo explora una perspectiva bíblico-teológica sobre el cuidado de la creación y da elementos y herramientas para que las iglesias realicen incidencia a nivel local, nacional e internacional y concientizar y contribuir para detener el cambio climático.

Palabras claves: Cambio climático, cuidado de la creación, Incidencia, calentamiento global, investigación de aula

Abstract

This article is a practical study with students of the course “Socioreligious research” of the Theology Program of the Reformed University Corporation on the Perceptions of the education community about the climate change. This article explore a biblical and theological perspective about the creation care and offers elements and tools for churches become involved on raise awareness and contribute to stop climate change on local, national and international levels.

Key words: Climate change, Creation care, Incidence, Global warming, Classroom research

Introducción

Este ensayo es el resultado de un proyecto de investigación en el aula realizado durante el primer semestre de 2015 con estudiantes participantes en los cursos de Investigación Socio Religiosa y Electiva Profesional del Programa de Teología de la CUR. En este proyecto de aula se indaga acerca de las percepciones y desafíos que la comunidad educativa y eclesial tiene sobre la crisis climática y el calentamiento global desde su experiencia y una perspectiva teológica. La investigación se realizó por medio de lecturas, elaboración de fichas y se aplicó una encuesta de selección múltiple a un número cercano a 200 personas de la comunidad educativa y en algunos barrios de Barranquilla donde hay presencia de iglesias. Como profesor responsable de la elaboración del proyecto, sistematizar las encuestas y redactar este ensayo final se incluye el trabajo de los estudiantes, las investigaciones y los productos que hicieron los mismos para educar a la comunidad desde una perspectiva ecológica.

LAS IGLESIAS Y EL CAMBIO CLIMÁTICO A NIVEL GLOBAL Y REGIONAL

La realidad del calentamiento global en la vida cotidiana de las personas, las comunidades, los países y la naturaleza están forzando para que muchos sectores de la sociedad colombiana procuren atender y den respuestas a sus efectos en la vida humana y socio ambiental. El mayor movimiento inicia en el proceso de preparación de la Cumbre sobre Cambio Climático que se realizará en París (COP 21¹) en diciembre de 2015, donde

¹ Más información sobre la CPO 21 se puede ver en: <http://www.cop21.gouv.fr/es>

los países concluyen un proceso de negociación de varios años para adoptar un nuevo acuerdo global de lucha contra el cambio climático que relevará el Protocolo de Kioto (1997)². El proceso de negociación de este acuerdo está liderado por las Naciones Unidas, donde participan diplomáticos de todos los países y de organizaciones internacionales. Por su parte representantes de la sociedad civil y comunidades afectadas por el cambio climático realizan diversas acciones para incidir en estas negociaciones por un acuerdo que proteja la vida humana y de la naturaleza. Las iglesias y el movimiento ecuménico se han unido a estos procesos y han realizado consultas, cumbres interreligiosas y campañas de movilización de la opinión pública e incidencia para que los organismos internacionales y los Estados tomen medidas para detener el cambio climático y se haga justicia a las comunidades más afectadas. La Iglesia Católica Romana liderada por el Papa Francisco ha hecho pública una encíclica sobre cambio climático, que tiene el título “Laudato Si” sobre el cuidado de la casa común, donde hace un llamado a proteger la casa común y a unirnos como familia humana para buscar un desarrollo sostenible e integral.

Este movimiento se da en razón a lo expresado según investigadores desde mediados del siglo pasado en cuanto al ritmo acelerado de explotación y destrucción ecológica de casi la mitad de los grandes bosques de la tierra, que son los pulmones del planeta. Se han soltado a la atmósfera cantidades inmensas de dióxido de carbono y de otros gases de efecto invernadero producen una elevación de la temperatura en un

² El protocolo de Kioto compromete a los países industrializados a estabilizar las emisiones de gases de efecto invernadero. Más información se puede ver en: http://unfccc.int/portal_espanol/informacion_basica/protocolo_de_kyoto/items/6215.php

promedio de 0,5° Celsius y si no se han tomado correctivos al respecto. En los próximos años se podría incrementar a la temperatura entre 2° y 5° Celsius. Esto ha provocado un gigantesco agujero en la capa de ozono que protege la vida de la radiación ultravioleta, lo cual amenaza la salud de muchos organismos vivos. Se ha socavado gravemente la fertilidad del suelo y su capacidad para sustentar la vida vegetal con lo que se ha perdido un 65% de tierras que una vez fueron cultivables y otros 15% de la superficie terrestre se está desertizando. Desaparecen todos los años cincuenta mil especies, casi todas ellas como consecuencia de la actividad humana con lo que se podría estar sufriendo la mayor extinción masiva de la historia de la tierra (Hathaway y Boff, 2009: 31-32).

Representantes de organizaciones ecuménicas e iglesias en América Latina y el Caribe (ALC) han dado respuestas a la realidad de la crisis climática en la región. Una de estas respuestas se dio en Lima, Perú durante la COP 20 y la Cumbre de los Pueblos, realizadas entre el 1° al 12 de diciembre de 2014. En una declaración de los representantes de iglesias y organizaciones ecuménicas que participaron en estas reuniones manifestaron su preocupación ante los efectos cambiantes del clima y que están produciendo sufrimiento, en forma alarmante, a extensas regiones y poblaciones en América Latina durante los últimos años (COP 20).

En la declaración firmada por representantes de cerca de 15 iglesias y organizaciones ecuménicas se analizan los efectos del cambio climático en la región donde se destaca que:

La riqueza natural de América Latina y el Caribe permite que la región tenga la mayor biodiversidad del mundo, pero también la hace más vulnerable ante los efectos del cambio

climático. Se calcula que por el cambio climático América Latina, será severamente afectada en los próximos años por el aumento de la temperatura y la correspondiente disminución de la humedad del suelo. Esto provocará: una sustitución gradual de los bosques tropicales por desiertos, la vegetación semiárida se transformará progresivamente por vegetación de tierras áridas, pérdidas de diversidad biológica con la extinción de especies en muchas áreas de la América Latina tropical, la productividad de algunos cultivos importantes disminuirá y con ella la productividad pecuaria, afectará negativamente a la seguridad alimentaria, cambios en los patrones de precipitaciones, la desaparición de los glaciares ocasionará una disminución notable en la disponibilidad de agua para consumo humano y agrícola, el aumento del nivel del mar intensificará las inundaciones, las mareas de tempestad, la erosión y otros fenómenos costeros peligrosos (COP 20).

La declaración considera que los efectos del cambio climático son verdaderamente amenazas para la vida humana y a la naturaleza, don precioso de la creación y que Dios pide cuidar. Hace un llamado urgente para que como seres humanos se cambie el estilo de vida consumista que no puede llevar y pide a los gobiernos más poderosos del planeta que pongan límites a la voracidad e irracional política de acumulación de riqueza basadas en el extractivismo y en una industria generadora de emisión de gases de efecto invernadero. Además afirma que “el mensaje de la fe cristiana y la espiritualidad de los pueblos ancestrales nos convoca a iniciar una nueva relación con la tierra que respete todos los seres vivos que en ella habitan” (COP 20).

En esta misma perspectiva se manifestaron quienes participaron en La Cumbre Interreligiosa sobre Cambio Climático realizada en septiembre de 2014 en Nueva

York. En la declaración de esta cumbre se afirma que en América Latina se aprecian las manifestaciones del cambio climático en todas partes, esto, evidenciado a través de los medios de comunicación. Hermanos y hermanas de todo el mundo hablan acerca de los efectos del cambio climático sobre las personas y la naturaleza. Estos efectos tienen consecuencias de manera desproporcionada en las vidas, las condiciones sociales y los derechos de los más pobres, los marginados y las poblaciones más vulnerables, incluidos los pueblos indígenas. Cuando los que menos han contribuido al cambio climático son los golpeados más fuertemente, se convierte en un problema de injusticia” (Declaración Interreligiosa sobre cambio climático).

Para superar esta injusticia es necesario, de manera urgente, establecer una nueva relación con la tierra ya que se están tocando los límites físicos del planeta Tierra con la voracidad productivista y consumista. Según Boff, ante dicha voracidad “la Tierra responde con huracanes, tsunamis, crecidas devastadoras, terremotos y una incontenible subida del calentamiento global. Si la temperatura aumentará 2°C , la situación todavía sería manejable. Pero si no se disminuye drásticamente la emisión de gases de efecto invernadero y no se reorienta relación con la naturaleza hacia la autocontención colectiva y el respeto a los límites de soportabilidad de cada ecosistema, entonces se prevé que el clima puede elevarse de 4° a 6° Celsius. Ahí se conocerá la “tribulación de la desolación”, para usar una expresión bíblica, y gran parte de las formas de vida que existen, inclusive partes de la humanidad, no podrán subsistir” (Boff 2015).

PERCEPCIONES LOCALES DEL CRISIS CLIMÁTICA

Al leer investigaciones y estudios especializados sobre dicha realidad, el desafío es actuar frente a lo observado en las personas y en las manifestaciones del calentamiento global y el cambio climático, debido a que éstos, se han experimentado en diferentes formas y son interpretadas de muchas maneras por todas las comunidades. Para captar las distintas percepciones existentes sobre el cambio climático y que iniciativas se realizan ante sus efectos se procede a indagar sobre el conocimiento, las consecuencias y las reacciones de las personas acerca del calentamiento global y el cambio climático. Esta indagación se obtuvo por medio de una encuesta a partir de una muestra acerca de 200 personas entre quienes estaban: estudiantes de la Universidad Reformada (CUR), miembros de algunas comunidades y otros de diversas iglesias en Barranquilla. Los resultados de esta indagación se detallan a continuación:

Gráfico No. 1. Encuesta cambio climático. (1 son estudiantes, 2 son personas de la comunidad y 3 son personas de iglesias).

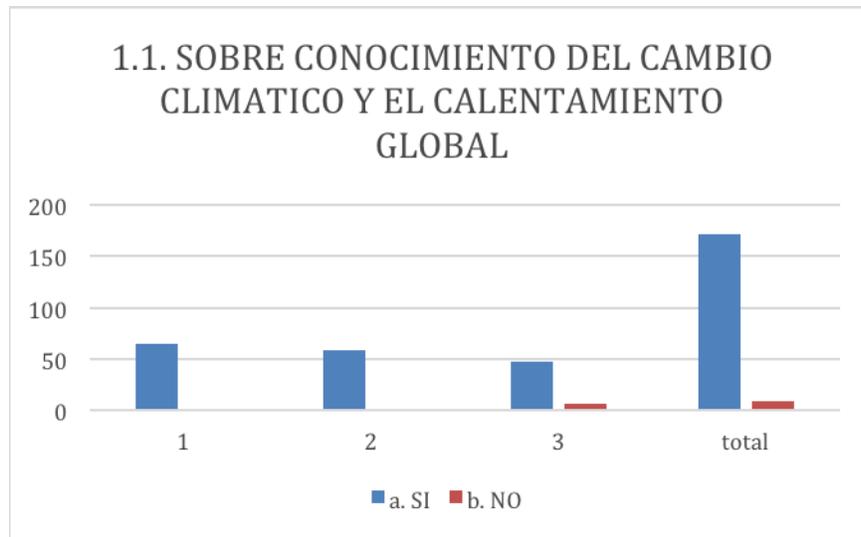


Gráfico No. 2. Encuesta cambio climático.

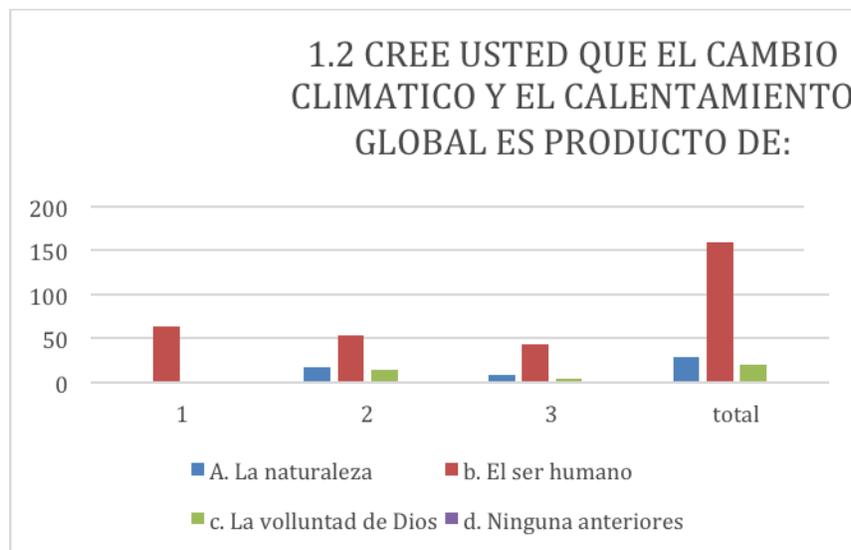


Gráfico No. 3. Encuesta cambio climático.

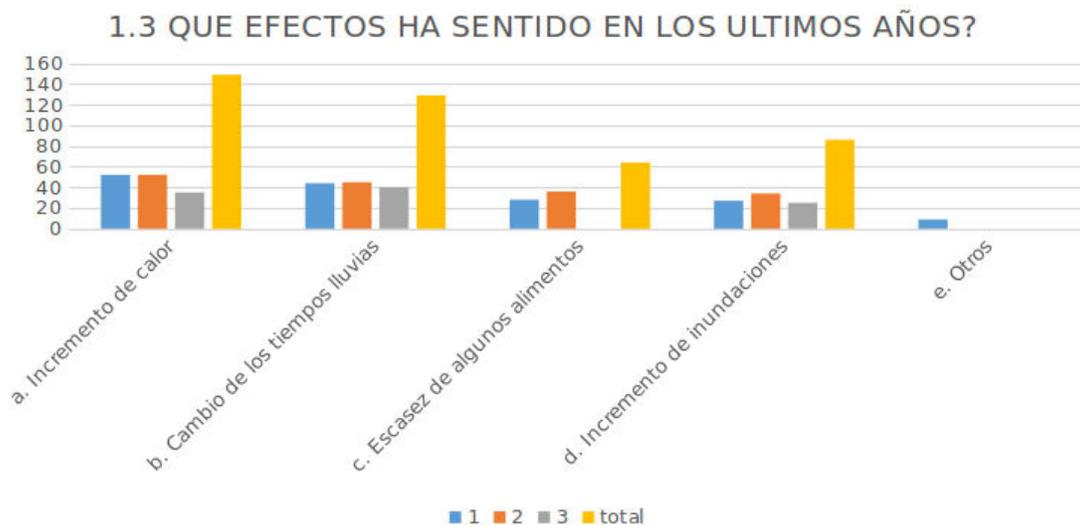


Gráfico No. 4. Encuesta cambio climático.

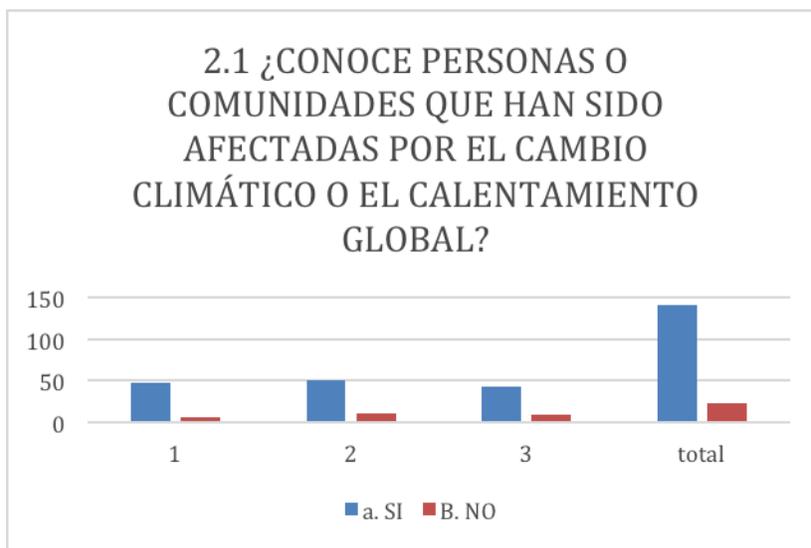


Gráfico No. 5. Encuesta cambio climático.

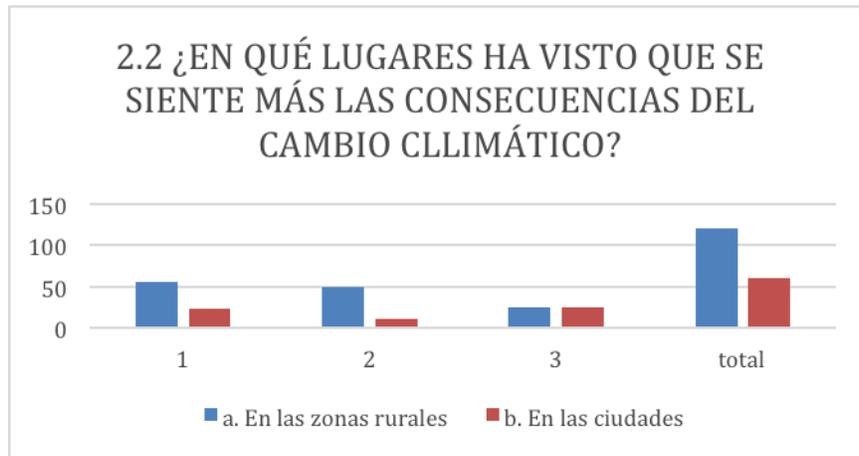


Gráfico No. 6. Encuesta cambio climático.

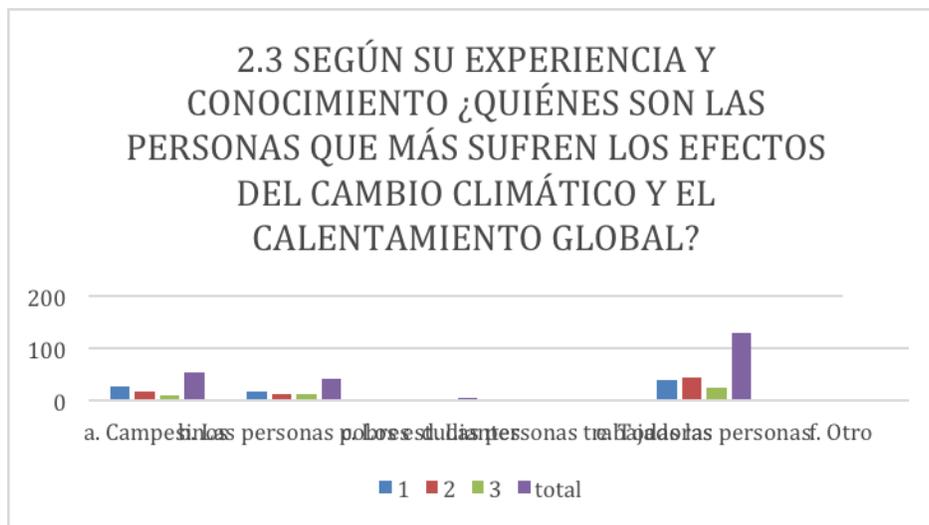


Gráfico No. 7. Encuesta cambio climático.

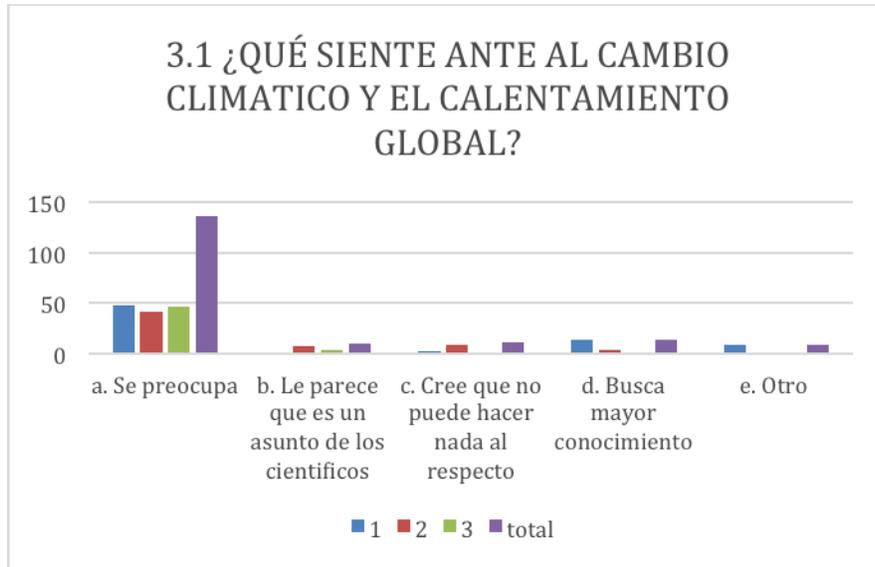


Gráfico No. 8. Encuesta cambio climático.

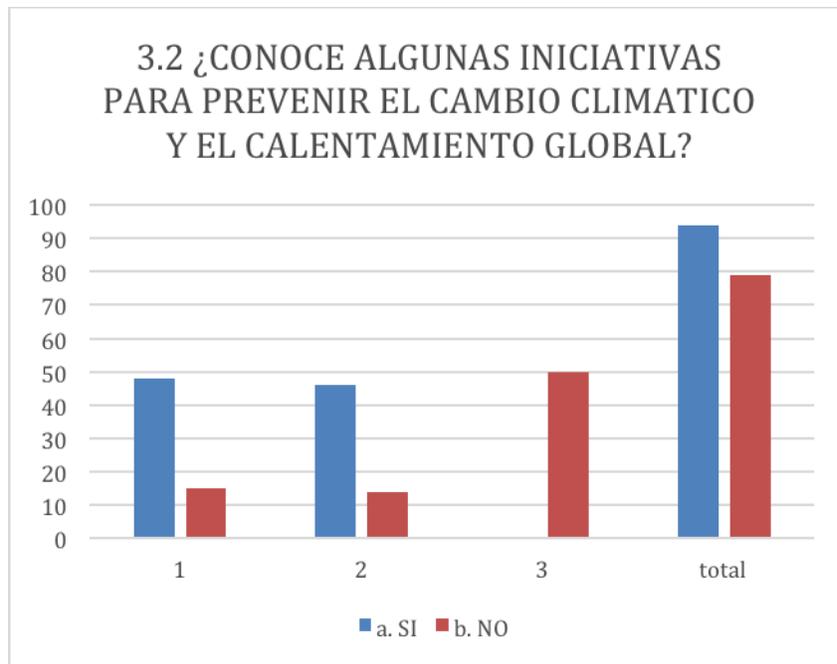
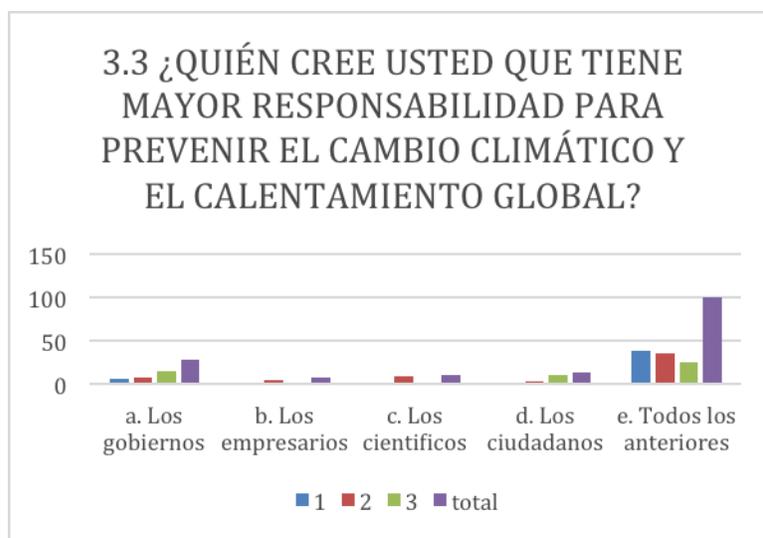


Gráfico No. 9. Encuesta cambio climático.



Al analizar las respuestas y las propuestas dadas por las personas participantes en la encuesta, con los y las encuestadoras se valora que la experiencia fue muy positiva. Permitted que los estudiantes de los cursos quienes hicieron la indagación tuvieron un acercamiento no sólo teórico y de lecturas del tema, sino que dialogarán con diversas personas sobre la forma como sienten y viven la realidad del calentamiento global en la vida cotidiana. Los estudiantes al valorar los diálogos sintieron que completar la encuesta fue de interés debido a que las personas entrevistadas manifestaron tener información, pero falta ser más conscientes de los efectos del calentamiento global, por lo que en algunas ocasiones se generó un diálogo donde se animó a los estudiantes a seguir trabajando este tema y a promover iniciativas que amplíen el trabajo de educación y sobre el cuidado de la naturaleza.

En el análisis de los resultados de las encuestas se puede reconocer que cerca del 100% de las personas tienen información de la situación del cambio climático y el calentamiento global. A la pregunta sobre las causas de éste, cerca del 80% responde que este fenómeno es producto del ser humano, un porcentaje menos dice que '...a es de la misma naturaleza o es voluntad de Dios. Todo indica el conocimiento real de las personas frente a una información básica sobre la crisis climática actual.

Fue pertinente haber realizado las encuestas en Barranquilla donde se experimenta un tiempo prolongado sin lluvias y gran incremento del calor, cerca de un 70% considera que los efectos del cambio climático que más han sentido son el incremento del calor y el cambio de los tiempos de lluvias y según un alto porcentaje de las personas encuestadas, quienes más sufren sus efectos son los campesinos y personas pobres. Es

significativo considerar que los estudiantes y los trabajadores. Al analizar las respuestas y las propuestas dadas por las personas participantes en la encuesta, con los y las encuestadoras se valora que la experiencia fue muy positiva. Permitted que los estudiantes de los cursos quienes hicieron la indagación tuvieran un acercamiento no sólo teórico y de lecturas del tema, sino que dialogarán con diversas personas sobre la forma como sienten y viven la realidad del calentamiento global en la vida cotidiana. Los estudiantes al valorar los diálogos sintieron que completar la encuesta fue de interés debido a que las personas entrevistadas manifestaron tener información, pero falta ser más conscientes de los efectos del calentamiento global, por lo que en algunas ocasiones se generó un dialogo donde se animó a los estudiantes a seguir trabajando este tema y a promover iniciativas que amplíen el trabajo de educación y sobre el cuidado de la naturaleza.

En el análisis en poco los efectos del calentamiento global debido a que la mayoría de las personas encuestadas pertenecen a estos grupos. Ante esto surge la pregunta ¿Por qué los estudiantes y las personas trabajadoras no sufren los efectos del cambio climático?

Ante este fenómeno la mayoría de las personas encuestadas muestran preocupación ante los efectos producidos por el calentamiento global, y es muy poco el porcentaje de personas que buscan mayor información o buscan conocer iniciativas para prevenir el mismo. De hecho solo la mitad de las personas entrevistadas conocen alguna iniciativa para prevenir el calentamiento global.

Relacionando las respuestas se interpreta que la mayoría de las personas encuestadas tienen una información básica de la problemática, pero son pocas quienes están experimentando de manera consciente los

efectos del cambio climático. Esto refleja que un gran número de personas lo que más siente es el incremento del calor, lo cual se atenúa con el uso de aires acondicionados, los cuales disminuyen la temperatura pero tienen efectos negativos al incrementar la contaminación. Esta observación también se puede constatar con las pocas iniciativas de las personas entrevistadas en cuanto al conocimiento sobre cómo prevenir el calentamiento global.

Las propuestas hechas por los entrevistados para fortalecer la acción de las iglesias y las instituciones educativas se pueden organizar en tres grupos:

El primer grupo incluye un proceso de educación a niños, jóvenes y personas de todas las edades para sensibilizar y concientizar sobre los daños que se le están haciendo a la naturaleza y los peligros a los que se está expuesto como seres humanos por el calentamiento global. Este proceso de educación implica que los colegios, las universidades y las iglesias incluyan la realidad del cambio climático en sus procesos educativos por medios de publicaciones escritas y audiovisuales, en los cursos, con conferencias, talleres, escuela dominical y predicaciones.

La segundo grupo de propuestas tiene que ver con la incidencia política para que el gobierno nacional, las autoridades locales y el congreso elaboren e implementen políticas públicas y programas de protección de la naturaleza, descontaminación ambiental y fomenten un desarrollo económico bajo en carbono. En esta área, las iglesias y universidades necesitan formar líderes que investiguen sobre el tema y hagan propuestas al gobierno nacional y los gobiernos locales.

En el tercer grupo se incluyen campañas y acciones para cuidar la naturaleza. Entre las campañas que se proponen están: De oración y

ayuno para detener el cambio climático, recolección y reciclaje de basuras, siembra y para prevenir la tala de árboles, la reducción de gases contaminantes, cuidar los ríos, ahorro de agua, proteger los bosques y los animales vía de extinción.

HACIA UNA IGLESIA COMPROMETIDA CON EL CUIDADO DE LA CREACIÓN

La realidad actual donde los efectos del cambio climático afectan cada día más y la necesidad de un mayor compromiso de los centros de educación y las iglesias en el cuidado de la creación desafían a trabajar en las propuestas que hicieron las personas encuestadas para fortalecer procesos educativos, de incidencia y programas que involucren a las personas y las comunidades en la protección de la naturaleza y la vida en todas sus formas.

Al pensar en procesos educativos es importante resaltar que una educación social y teológica que promueva el cuidado de la naturaleza tiene que superar la interpretación clásica donde la naturaleza es vista para ser dominada y explotada por el ser humano. Moltman hace ver esto cuando explica que si queremos entender la naturaleza como creación de Dios y percibir la presencia del Espíritu de Dios en ella, entonces debemos dejar de pensar en términos de dominio y aprender a pensar de otro modo: un modo de pensar comunicativo, de colaboración e integrador entre los seres humanos y con la naturaleza (Moltman, 1992: 89). Se trata de superar la cultura dominante que mira la naturaleza como objeto para ser investigado, explotado y vendido por el ser humano. Esta es la concepción antropocéntrica clásica que sitúa al ser humano “varón” en el centro de mundo y quien se toma el poder de controlar y

dominar toda la creación, a partir de una lectura descontextualizada de la biblia (Chipana, Leon y Mubig, 2011: 21).

Esta concepción antropocéntrica moderna tiene una fuerte influencia filosófica de la ilustración “que redujo a Dios a un relojero, quien –una vez que ha puesto en función la mecánica del mundo- se retiró de su obra, dejándole al ser humano la tarea de dominarlo, controlarlo y beneficiarse de ella. A su vez, las corrientes del empirismo, empezando con Francis Bacon, desarrollaron las ciencias modernas naturales, apoyadas por la filosofía del racionalismo, sobre todo con René Descartes, quien –basado en el antiguo dualismo griego- cambió la relación entre ser humano y naturaleza en una relación de dominación del sujeto (persona) sobre el objeto (naturaleza)”. (Chipana, Leon y Mubig, 2011: 21).

Superar esta concepción clásica de dominación y control de la naturaleza y entre los mismos seres humanos ayudará para experimentar un cambio en la forma de pensar y vivir que permita leer los textos bíblicos desde el contexto cultural donde se originaron, donde el hombre, junto con todos los demás seres vivos creados por un mismo Dios para ser una familia, por lo que es un mismo Dios para todos para vivir, cuidarnos unos a otros y respetarnos, lo que permite tener vida abundante y agradecer al Dios que nos creó a su imagen y semejanza.

Sobre la incidencia política donde se enfocan el segundo grupo de propuestas, hay “aceptación al hablar de incidencia política y se hace referencia a un grupo consciente y organizado de un determinado grupo para ejercer influencia por medio de la persuasión y/o la presión sobre quienes tienen poder de formular e implementar políticas y programas públicos. El fin último es lograr cambios económicos, políticos, sociales y en la forma

como se organiza la sociedad. De acuerdo con esta perspectiva, la incidencia política es una forma de trabajar por el cambio o la transformación de la sociedad desde grupos que no tienen o están al margen de las instancias de poder”. (Mejía, 2014: 17).

Los líderes religiosos que se reunieron en la Cumbre por el Clima en septiembre de 2014 en Nueva York en relación a la incidencia hicieron un llamado a todos los gobiernos para expresar un compromiso que permita limitar el calentamiento del planeta por debajo de 2 ° Celsius y pidieron que todos los Estados que comparten en la responsabilidad de formular y aplicar estrategias de desarrollo bajas en carbono que lleven a una de-carbonización y a la eliminación completa de los combustibles fósiles para mediados de siglo. También pidieron a todos los Estados que trabajen de manera constructiva hacia un acuerdo climático global de largo alcance en París en 2015, basándose en la transparencia, la adecuación y la responsabilidad. Según los líderes religiosos el nuevo acuerdo global sobre el clima deberá ser: suficientemente ambicioso como para mantener el aumento de temperatura muy por debajo de 2° Celsius; suficientemente justo como para distribuir las cargas de manera equitativa; y suficientemente vinculante a nivel jurídico para garantizar que las políticas climáticas nacionales puedan frenar eficazmente las emisiones, estas estarán bien financiadas y serán plenamente implementadas (Declaración Interreligiosa sobre cambio climático).

Tradicionalmente se ha valorado la política como negativa por estar asociado con partidos y procesos electorales pero en nuestro tiempo la incidencia política es vista como una herramienta importante para que las organizaciones de la sociedad civil y las iglesias promuevan cambios globales y locales que beneficien a los sectores más

desprotegidos de la sociedad y protejan creación de Dios. En esta perspectiva como líderes de iglesias, el desafío es aprender a diseñar e implementar una estrategia de incidencia política a nivel local y nacional donde la realidad de la crisis climática es una buena oportunidad para empezar.

El último grupo de propuestas está centrado en acciones o campañas para que a nivel personal y comunitario se involucre en prevenir el calentamiento global y cuidar la creación de Dios. En esta perspectiva se considera que la incidencia ante los organismos internacionales y los gobiernos son importantes debido a la creación de políticas de protección de la naturaleza que pueden surgir de aquí, pero esto no es suficiente si como ciudadanos no se actúa a nivel local y con un compromiso particular para que dichas políticas se implementen en la sociedad y cambie el estilo de vida, que prime el valor hacia el cuidado de la naturaleza a partir de acciones locales que se articulen a nivel global.

Un ejemplo de acciones articuladas, tanto a nivel local como global, es la cadena de ayuno por el cambio climático durante un año que se realiza en estos momentos, donde 365 personas de diversos contextos, tradiciones de fe y pertenecientes a todos los continentes están ayunando durante un día desde el 1 de diciembre de 2014, cuando se inició la conferencia climática de la ONU en Lima, Perú (COP 20), hasta el 30 de noviembre de 2015, que comenzará la conferencia en París, Francia (COP 21). Quienes participan de esta campaña cada primer sábado de cada mes hacen un ayuno colectivo. Al ayunar estas personas y comunidades lo hacen para solidarizarse con las personas vulnerables que son las más afectadas por los impactos climáticos peligrosos y para hacer un llamado a los gobiernos y a los líderes mundiales a actuar y lograr un acuerdo global que permita

hacer frente a la crisis climática que nos afecta como humanidad (<https://www.facebook.com/fastfortheclimate/timeline>).

Campañas como estas desafían a las iglesias a articularse desde acciones locales como la oración, el ayuno, procesos de educación y acciones de incidencia para construir una Red local, nacional e internacional de acción de las iglesias junto con otros sectores sociales para actuar a favor de la protección de la naturaleza.

A continuación, algunos recursos educativos que los y las estudiantes elaboraron durante el curso para concientizar y educar a las iglesias:

TU AMBIENTE VA A CAMBIAR

Canción de Alma Inés Estrada

CALENTAMIENTO GLOBAL//

El mundo se va a quemar, calentamiento global

Yo no sé qué va a pasar el mundo se va a quemar

Si te quieres refrescar arboles debes plantar y así la brisa soplará

CORO

Cuando empieces a sudar agua te tendrás que echar y así te aliviarás

Tu mundo va a cambiar

Cuando empieces a respetar y los árboles no talar

Tu ambiente mejorará y el calentamiento disminuirá

La creación cuidarás y los demás te seguirán

CALENTAMIENTO GLOBAL//

Te invitamos a cambiar y valorar la humanidad

Apártate de tu maldad y el reino se establecerá

Vivirás tu realidad y la creación cuidarás

Dios te honrará y la tierra cuidarás

CALENTAMIENTO GLOBAL//

Vive tu realidad te invita a cambiar

Y a valorar la humanidad

POESIA A LA MADRE NATURALEZA

Por Angy Rodríguez Fábregas

A Nuestra Madre Naturaleza que vistes de
verdes prados,

mujer que llora y que gime por tus vestidos
fragmentados.

En cenizas se han convertido tus bosques
animados,

ya ni los pajarillos cantan, huyen los ciervos
y venados.

Ya la brisa no es fresca, huele a árboles
quemados

y los ríos de aguas claras su color han
dejado

y tu corazón muriendo por el aire tan
contaminado.

¡Oh, madre naturaleza!

hasta cuándo estarán los indolentes del
gobierno y muchos desalmados

que se hacen los desentendidos de lo que
está pasando

haciendo de este planeta un lugar cada vez
más deshabitado.

Pero estamos muchos de tu lado

y juntos te coseremos tus vestidos y tu
corazón destrozados

y lo haremos más lindo, como solo Dios lo
ha diseñado

un lugar de verde pastos y la paz en el que
todos estemos rodeados.

REFERENCIAS

- Archivo Encuestas Cambio Climático en Barranquilla, abril 2015, Realizadas por participantes en el curso investigación socio religioso y electivo profesional, Programa de Teología, CUR.
- Boff, L. (2015). A las agresiones humanas la tierra responde con flores. Disponible en: <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/02/26/a-las-agresiones-humanas-la-tierra-responde-con-flores/>
- COP 20: Organizaciones ecuménicas e iglesias llaman a cambiar estilo de vida consumista. Disponible en: <http://alc-noticias.net/es/2014/12/10/cop-20-organizaciones-ecumenicas-e-iglesias-llaman-a-cambiar-el-estilo-de-vida-consumista/>
- Declaración interreligiosa sobre cambio climático (2014). Disponible en: <https://www.oikoumene.org/es/press-centre/news/interfaith-declaration-on-climate-change> y <http://interfaithclimate.org/the-statement>
- Hathaway M y Boff L. (2009). El Tao de la liberación una ecología de la transformación. Editorial Trotta. Madrid.
- Mejía. M. (2014). Diaconía e incidencia para la paz, en el libro Diaconía para la Paz. Ediciones
- CUR. Barranquilla.
- Moltman. J. (1992). La Justicia crea Futuro, Política de Paz y ética de la creación en un mundo amenazado: Sal Terrae. Madrid.
- Otros materiales se pueden encontrar en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=ggBLWB149Ug>

IGLESIA PRESBITERIANA DE COLOMBIA Y MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS DOCTRINALES Y SOCIOPOLÍTICAS

PRESBYTERIAN CHURCH OF COLOMBIA AND INTERNATIONAL
CHARISMATIC MISSION: DOCTRINAL AND SOCIOPOLITICAL SIMILARITIES
AND DIFFERENCES

Alexandra Díaz Pabón, Socióloga - diazpabon.a@gmail.com

Ex-alumna Universidad del Rosario, Bogotá; Colegio Americano de Barranquilla, Colombia

Resumen

El presente artículo muestra las diferencias y similitudes entre dos iglesias no católicas, clasificadas, desde el análisis sociológico, como pertenecientes a un protestantismo histórico y a un neopentecostalismo. Dentro de esta comparación se analiza la concepción ético-civil de las dos denominaciones, examinando el papel que, desde el dogma religioso, juega el ser humano en la sociedad. También se analizan las propuestas, metas y objetivos que les permiten a estas iglesias verse a sí mismas como agentes facilitadores de cambio social.

Palabras clave: Protestantismo, Neopentecostalismo, Educación, Política, Medios de comunicación.

Abstract

This article shows the differences and similarities between two Christian churches (non-Catholic), which are classified as historical Protestantism (mainline) and neo-Pentecostalism from the sociological analysis. From this comparison, we can see the civil-ethical conception of each church, which shows the role of the human being in society, according to the religious dogma. It also shows the analysis of the proposals, challenges and goals that allow these churches to recognize themselves as a social change agent.

Keywords: Protestantism, Neo-Pentecostalism, Education, Politics, Mass media

Introducción

El estudio de las religiones en Colombia ha abordado una variedad de ofertas religiosas: desde el catolicismo, considerado lo predominante en el país, hasta nuevas ofertas sincréticas que mezclan elementos indígenas con lo *new age*. Se ha hecho especial énfasis en las comunidades pentecostales que son algunas de las más numerosas y con una tasa de crecimiento acelerada, enfocándose principalmente en sus prácticas multitudinarias y dejando un poco de lado la creciente brecha entre estos y los protestantismos históricos. Hay pocos análisis sobre protestantismos históricos en Colombia, a pesar de haber tenido gran relevancia en la historia del país como aliados del liberalismo. Las iglesias protestantes parecen haber quedado rezagadas y han perdido protagonismo en la región y muchas veces pareciera que los pentecostalismos son simplemente la evolución de dichas iglesias pues el fenómeno pentecostal ha tenido tal impacto, que en algunas ocasiones, ha permeado su liturgia y enfoque. Sin embargo, las diferencias que se pueden observar entre estas dos vertientes del cristianismo, vistas desde lo doctrinal y lo sociológico, muestran la necesidad de generar líneas divisorias más claras.

Abordar aspectos doctrinales y concederles importancia en el estudio de la relación iglesia-sociedad, es el camino escogido en esta investigación para estudiar sociológicamente el fenómeno religioso en nuestro país. Parte de los dogmas de estas denominaciones están internalizados por la feligresía e inciden de manera directa en los valores, normas de comportamiento, relaciones sociales, técnicas, etc (Berger y Luckmann, 1967/2006). Este camino nos permite buscar en los discursos institucionales las propuestas de las iglesias frente al contexto económico, político y social en el que se encuentran, y determinar cómo los

métodos de evangelización que utilizan hacen parte de la proyección social de las mismas. Esto nos lleva a una mejor comprensión de la diferencia entre neopentecostal y protestante, dos denominaciones que han sido objeto de confusión, debate y una posterior reclasificación. Se trata, en consecuencia, claramente de una perspectiva sociológica y no teológica o doctrinaria.

En el presente artículo se presentan los resultados de un estudio de caso, en el que se realizó una comparación entre dos iglesias: La Misión Carismática Internacional clasificada, desde la sociología, como un neopentecostalismo (Beltrán, 2004; 2006a; 2006b, 2007), y La Iglesia Presbiteriana de Colombia, un protestantismo histórico. Para este fin se ha realizado un análisis bibliográfico de fuentes primarias, tanto teóricas como estudios de caso, los cuales ofrecen elementos de análisis, clasificaciones tipológicas y diferenciaciones. De manera paralela, se realizó un trabajo de campo, entrevistas a pastores, funcionarios y fieles, análisis de documentos institucionales y sermones con el fin de identificar: las posturas ético- civiles, las propuestas de las dos iglesias y su relación con el entorno.

Contextualizando la evolución del campo religioso en Colombia

La Iglesia Católica romana detentó el monopolio religioso en el mundo occidental actual aun después de las divisiones causadas por el cisma de Bizancio (Rodríguez Santidrián, 1994: 223-224). La reforma protestante del siglo XVI le daba legitimidad para ejercer con la fuerza y eliminar las alternativas al universo simbólico; de esta manera, la Iglesia Católica fue autora de prácticas que impedían la diversidad religiosa. Los reformadores no estuvieron

exentos de dicha persecución y sus posteriores juicios; esta situación se perpetuó hasta los cambios que implementó el Vaticano a mediados del siglo XX, con el Concilio Vaticano II (Beltrán, 2004; Rodríguez, 1996).

Si la reforma protestante tuvo éxito en algunos países de Europa y en Norte América, en América Latina la situación fue distinta gracias a las labores de la Iglesia Católica con la Contrarreforma y la Inquisición. Algunos protestantismos históricos llegaron a Colombia a mediados del siglo XIX, como la Iglesia Presbiteriana que fue la primera en establecerse en Colombia y una de las primeras en llegar a Latinoamérica. Posterior a la llegada del protestantismo, América Latina vivió una serie de cambios sociales que permitieron las condiciones favorables para la explosión religiosa que ha marcado a la región desde mediados del siglo XX (Beltrán, 2004; Bidegaín, 1994; Bucana, 1995; Rodríguez, 1996; Tejeiro, 2007).

Colombia comparte muchos de estos elementos con otros países de Latinoamérica, entre los que se pueden contar las migraciones masivas del campo a la ciudad, las situaciones de violencia interna, la implantación de modelos de desarrollo y las crisis económicas. Estos elementos, entre otros, han llevado a una sensación de incertidumbre y vacío, personal y colectivo, que las nuevas ofertas religiosas ofrecen llenar. En estos países, los grupos protestantes han tenido la particularidad de presentarse como aliados del liberalismo, principalmente por las propuestas de libertad de cultos de las políticas liberales y por la alianza existente entre el catolicismo y el partido conservador (Beltrán, 2004; Rodríguez, 1996).

En Colombia este panorama fue particularmente trágico pues estuvo marcado por el vaivén político en el que los periodos liberales eran beneficiosos para estas iglesias,

mientras que los conservadores se distinguían por una notable persecución a las mismas. El asesinato de Jorge Eliecer Gaitán en 1948 agravó la violencia bipartidista ya existente, y en este periodo se vieron perjudicados los grupos protestantes, bien fuera por su filiación religiosa o porque esta estaba altamente ligada con el color político que se defendiera. Así que la violencia contra los protestantes no fue un fenómeno aislado de persecución religiosa sino que estaba ligada a la persecución a los liberales. El mandato de Rojas Pinilla (1953-1957) fue estrictamente anti protestante al decretar la libertad religiosa sólo para los extranjeros y en su ámbito privado. El posterior Frente Nacional no se manifestó ni derogando los decretos ni haciéndolos cumplir, de tal manera que la inacción del gobierno al respecto benefició la labor misionera de estas iglesias.

Con la nueva constitución política en 1991 se otorgó la libertad de culto que dio pie a que las nuevas ofertas religiosas tuvieran más visibilidad y participación social. A mediados del siglo XX, a pesar de los obstáculos políticos, incursionaron nuevas misiones evangelísticas en el país, de tal manera que la oferta religiosa existente en la década del 90 ya era considerable y la Constitución dio luz verde para que estos grupos tuvieran la posibilidad de desarrollarse con mayor libertad. Actualmente algunas de las iglesias que mayor éxito han tenido a nivel mundial son iniciativa de líderes colombianos. Estas confesiones religiosas tienen una alta visibilidad en el país, lo que ha llevado a concluir que los grupos pentecostales son la segunda fuerza religiosa después del catolicismo (Beltrán, 2004, 2006a, 2006b; Bucana, 1995; Rodríguez, 1996).

La Iglesia Presbiteriana toma su nombre de su forma de gobierno, una democracia representativa en la que un grupo de líderes

llamados presbíteros son escogidos por la congregación (Ojeda, 1981: 1; Rodríguez Santidrián 1994: 226). Esta iglesia surgió de la reforma protestante de Lutero y fue influenciada por diversos teólogos como Juan Calvino y Juan Knox quienes son considerados los padres de la misma. Hace parte de las llamadas Iglesias Reformadas, tiene influencias del puritanismo, el pietismo y el anglicanismo. Desde Escocia, la Iglesia Presbiteriana se expandió a varios lugares del mundo, entre ellos Estados Unidos de América, desde donde partieron las misiones que llegaron a América Latina. Llegaron a Colombia en 1856 y establecieron iglesias, colegios y otras instituciones educativas en diferentes ciudades (García, 2006; Ojeda, 1981; Rodríguez, 1996).

Actualmente en el país hay dos sínodos de la Iglesia Presbiteriana y una Iglesia Presbiteriana Cumberland con la que no hay relación institucional. Hay 45 iglesias locales, cada una con su pastor. Aunque los datos varían de una fuente a otra, a nivel nacional esta Iglesia tiene alrededor de 12.000 personas, lo que la hace una denominación relativamente pequeña en contraposición con la otra iglesia estudiada. Forma parte de diversas instituciones internacionales tales como el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), el Consejo Latino Americano de Iglesias (CLAI), la Red Ecueménica Mundial (REC), entre otras. Esta iglesia ha sido reconocida por diversas comunidades protestantes y evangélicas como pionera en los encuentros de tipo interreligioso en Colombia, siendo sede de encuentros de tipo ecuménico, por ejemplo, el que en la década del 50 dio origen a la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL) (Consejo Mundial de Iglesias, 2015).

La teología de esta iglesia se ha prestado para diversas interpretaciones y tergiversaciones. La teoría de la predestinación

que Calvino toma de San Agustín y del apóstol Pablo, ha desembocado en discrepancias con otras iglesias cristianas que la consideran incorrecta. Estas iglesias -reformadas- se catalogan a sí mismas como precursoras de cambios sociales, dentro del ala liberal de la Iglesia Presbiteriana de Colombia se ha hecho una lectura de la teología calvinista que se acerca en gran manera a la llamada teología de la liberación, defendiendo procesos sociales equitativos que poco tienen que ver con los resultados de la acumulación de la riqueza, propios de los modelos capitalistas actuales, con los cuales se ha asociado el protestantismo (García, 2006; Rodríguez, 1996; Ojeda, 1981; Weber, 1904/1995).

Es interesante ver como Beltrán (2004, 2006a, 2007) entiende el enfoque educativo de esta denominación no católica como una estrategia de evangelización y de lucha, leyendo dicho enfoque desde la teoría del campo de Bourdieu. Se podría complementar dicha idea resaltando la herencia puritana y calvinista de la Iglesia Presbiteriana que lleva a entender la relación con la vida académica como parte de una mentalidad protestante que viene de siglos, la cual que es fruto del contexto en el que dicha iglesia ha estado inmerso históricamente.

La Misión Carismática Institucional, ha sido catalogada, desde la sociología, como un neopentecostalismo. Comparte algunos elementos teológicos y doctrinales con otras iglesias cristianas no católicas, por ejemplo, la primacía del texto bíblico, la idea de la salvación por Gracia y una interpretación de la teoría de la Predestinación calvinista. Sin embargo, se aleja de las iglesias protestantes en cuanto a la manera de abordar el texto Bíblico, orientándose por una infalibilidad y literalidad del mismo. Este tipo de diferencias entre estas denominaciones religiosas deberían ser más valoradas en los estudios de caso (Bastian, ²⁰⁰⁶).

pues dan cuenta de una "*distancia del pentecostalismo con respecto al protestantismo histórico, especialmente por el carácter mágico de su ritual*" (Beltrán, 2007: 476).

Esta iglesia surgió en el seno de una familia colombiana en 1983, y en sólo 6 meses pasó de tener 8 miembros a tener aproximadamente 200. Esto se vincula, entre otros elementos sociológicos, al uso de su estrategia de crecimiento llamada G12, en la que cada miembro de la iglesia se hace cargo de la formación de -por lo menos- 12 miembros, hasta lograr una inmensa pirámide de creyentes. Esta estrategia ha sido ampliamente criticada por algunas iglesias, y admirada e incluso adoptada por otras. Hoy en día la Iglesia cuenta con más de 200.000 miembros en su sede principal en la ciudad de Bogotá, cuenta con una amplia infraestructura y una red de servicios mediáticos que ayudan a mantener la masa de creyentes que se ha formado a nivel nacional e internacional (Castellanos, 2006a; Misión Carismática Internacional, 2015).

La sede principal de esta iglesia es el 'Centro de Convenciones G12', un moderno edificio ubicado en una antigua bodega de Bogotá. Según datos oficiales tiene, entre otras cosas, gimnasio, spa, zona comercial y restaurante internacional. Esta iglesia le da una alta importancia a los medios de comunicación, cuenta con una casa editorial llamada G12 editores, una librería llamada G12 *Bookstore*, una emisora llamada MCI Radio y varios espacios televisivos. Además de esto, cuentan con un espacio en la *web* muy completo e interactivo donde se pueden encontrar información general de la iglesia, noticias, contactos, videos de música y videos institucionales. Cabe resaltar que esta iglesia en los últimos años ha desarrollado una completa plataforma de ventas *online* de sus

productos a nivel mundial (Misión Carismática Internacional, 2015).

La concepción ético-civil

Entre religión y sociedad hay una relación dialéctica que determina los procesos de formación y mantenimiento de la realidad, siendo la religión una institución legitimadora que determina el universo simbólico de una manera sólida (Berger y Luckmann, 1967/2006; Berger, 1967/1971), aun a pesar de los procesos de secularización que trajo consigo la modernidad. Dentro de la relación que hay entre religión, ser humano y sociedad, las doctrinas teológicas juegan un papel sumamente importante al proponer una explicación del mundo en el que vivimos, de la divinidad y de nosotros mismos (Weber, 1921/1997).

Dichas doctrinas teológicas hacen referencia a explicaciones del mundo espiritual pero también del mundo práctico. Lo que es más importante dentro del presente análisis es cómo dichas explicaciones se complementan, llevando al posible creyente a comportarse de determinada manera en su vida práctica (Weber, 1921/1997), gracias a la concepción del universo simbólico que se ha formado a través de la teología. Dicho proceso de internalización es sumamente complejo y es difícil determinar si ha sido llevado a cabo con éxito por parte de los diversos grupos religiosos, saliéndose de esta manera del marco del presente análisis (Berger, 1967; Durkheim, 1912/1992; Weber, 1921/1997).

Las comunidades religiosas en las que se realizaron las observaciones, mostraron diferencias que orientan a considerar el carácter mágico existente dentro de las organizaciones de tipo pentecostal (Beltrán, 2007), mientras que las organizaciones protestantes y en especial los reformados de

tipo calvinista se orientan hacia una religiosidad un poco más fría (Weber, 1921/1997, 1904/1995). Esto puede llevarnos a recordar la ‘mercantilización de la religión’ a la que Beltrán hace referencia (Beltrán, 2006a), pues se amplía la oferta religiosa para adaptarse a todos los posibles gustos, y nos muestra ese ‘Dios a la carta’ que viene con la gran proliferación de ofertas religiosas que se han mencionado en el presente documento.

Las dos iglesias están inmersas dentro del dogma principal del cristianismo: la creencia en un Dios que se hizo hombre y que se representa en la figura de Jesucristo, que murió por los pecados de la humanidad y que al tercer día resucitó y prometió volver para instaurar un reino de paz. Otro punto en común, es la concepción de Dios como parte de una trinidad –Padre, Hijo y Espíritu Santo– (Confesión de fe de Westminster, 1647; Ojeda, 1981). Aunque se supone que dentro de esta doctrina las tres partes son en igual medida Dios, es imposible no notar la inclinación del discurso hacia alguna de las tres figuras de la deidad, dependiendo la iglesia. Por el lado de la Misión Carismática Internacional el énfasis está en el Espíritu Santo, aunque se le adjudican características claras a cada parte de la trinidad (Castellanos, 2006a, 2006b, 2008). Mientras que en el caso de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, es notable el favoritismo por la figura de Jesucristo como salvador y portador de la esperanza y la promesa de un mundo mejor –buenas nuevas– e incluso como revolucionario en una época de opresión.

Siendo una iglesia más tradicional, la Iglesia Presbiteriana de Colombia se basa, entre otras cosas, en el fruto de un concilio realizado entre representantes de diversas iglesias –principalmente anglicanos y escoceses– con las cuales comparte sus preceptos teológicos del cual salió un

documento conocido como la “Confesión de Fe de Westminster” (1647) dentro de la que se encuentran los puntos básicos para entender su concepción de la divinidad. Por su lado, La Misión Carismática Internacional, así como otras iglesias pentecostales, no tiene un texto único de guía doctrinal como tal, sino que se basa en la amplia literatura que producen sus pastores, principalmente Cesar Castellanos; aun así dicha literatura está escrita en un lenguaje sencillo y de fácil acceso para su feligresía.

Las dos iglesias comparten la doctrina de la gracia, aunque en ocasiones los miembros de la Misión Carismática poco sepan de Lutero, se basan en el mismo pasaje de la biblia en que se basó el reformador, en el que dice que “*porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe*” (Efesios, 2: 8-9). Mientras que Presbiterianos adjudican este hecho a la voluntad inmutable de la divinidad, Carismáticos adjudican a la fe del creyente el poder de obtener la gracia salvadora de Dios. La Iglesia Presbiteriana de Colombia muestra una divinidad no manipulable, todopoderosa, inmutable y autosuficiente (Confesión de fe de Westminster, 1647; Ojeda, 1981: 5-6). Mientras que en la Misión Carismática Internacional, se propone que un cierto comportamiento se puede llegar a hacer ceder la voluntad divina, ya sea este una oración o un ayuno, entre otros, presentándonos así un modelo de Dios bastante más flexible. (Beltrán, 2006a, 2006b).

Así mismo comparten una visión dualista del mundo, pero en diferentes maneras. Por un lado, la Iglesia Presbiteriana de Colombia reconoce como una verdad la existencia del cielo y del infierno, reconociendo de esta manera la existencia de una división entre el bien y el mal, división que llega incluso al ser

humano a través de la concepción de un grupo de personas predestinadas para la salvación (Confesión de fe de Westminster, 1647; Rodríguez Santidrián, 1994: 160; Villar, 1998: 77). Por su lado, la Misión Carismática Internacional lleva un poco más lejos esta concepción, de tal manera que se considera el mundo del mal como algo activo contra lo que hay que luchar (CITA), y sobre esta creencia legitiman la gran mayoría de sus comportamientos adjudicándole a las fuerzas del bien o del mal hasta los aspectos menos religiosos de su vida (Castellanos, 2006a, 2008, 2008b).

Lo anterior cambia el papel que el ser humano juega dentro de su propia salvación y por supuesto también cambia la manera como este se ve dentro de un grupo social, pues mientras que la versión pentecostal se preocupa por realizar una construcción moral intrincada que permita conseguir el favor de Dios y la salvación de alma, el protestante calvinista toma la salvación desde el punto de vista de la determinación incuestionable de la divinidad que se manifiesta en el hacer de los seres humanos. En el énfasis dado a la religiosidad en las denominaciones pentecostales, el individuo tiene un rol protagónico porque por su acción u omisión puede ganarse el favor o el abandono de la divinidad. De ahí que su vínculo social se minimiza hasta cierto punto, pese a las manifestaciones masivas propias de este tipo de religiosidad. En la religiosidad presbiteriana el vínculo del creyente con la divinidad, vínculo personal, lleva sin embargo a una sociabilidad requerida por los seres humanos para la realización de la obra de Dios en la tierra.

En el caso del pentecostalismo el elemento comunitario está mediado fundamentalmente por la presencia de cultos colectivos y de masas, donde lo comunitario se desdibuja

grandemente y prima la relación personal con Dios, relación que puede tener diferentes acentos y matices; el fiel ora y suplica a Dios por sus necesidades individuales así lo haga en ceremonias colectivas o privadas. En el caso del presbiterianismo nos encontramos ante matices donde, sin dejar de lado totalmente lo anterior, hay elementos comunitarios que lo equilibran, estos son expresión del vínculo social o de la solidaridad, definiendo así unas relaciones sociales que pueden ser jerarquizadas, pero que de todas maneras definen vínculos de solidaridad así sean asimétricos.

La concepción del ser humano como “creación de Dios” coincide en las dos corrientes religiosas, pero mientras que la Iglesia Presbiteriana concibe al ser humano como un ser limitado y distanciado de su creador, la Misión Carismática lo dota de autoridad en la medida que “tiene al Espíritu Santo”. Por medio de esta autoridad puede determinar el propio éxito en diversos ámbitos de la vida cotidiana y en la lucha contra el “enemigo”, haciendo mayor referencia a la consecución de fines como muestras tangibles de la gracia positiva, por ejemplo, el éxito económico o la “bendición familiar”. Mientras que la visión reformada que nos ofrece el presbiterianismo hace referencia al trabajo, al estudio y a la vocación como parte de los deberes del ser humano es decir los medios y al cumplimiento de dichos deberes como las señales de dicha gracia positiva (Weber, 1904/1995: 244).

La Misión Carismática propone al ser humano como un ser sin una naturaleza humana definida y propenso tanto al mal como al bien, es decir a la influencia de los espíritus „inmundos“ -o malignos- o a la influencia del „Espíritu de Dios“. Mientras que la Iglesia Presbiteriana, en concordancia con la teoría de la predestinación, determina que hay una serie

de seres humanos -así como de “ángeles”- inclinados o predestinados a la maldad (Confesión de Fe de Westminster, 1647). De ahí que sólo por medio de la “gracia de Dios” las personas tengan el estatus de “salvos”. Dicha salvación solo puede ser aceptada por fe, es decir, no se tiene certeza de ella por medio de pruebas, pero los seres humanos deben tener un comportamiento ético en sus relaciones sociales como expresión de los mandatos divinos. Mientras que la idea pentecostal defiende que a través de una transformación en el estilo de vida se puede llegar a gozar de los beneficios de la salvación (Castellanos, 2006a, 2008, 2008b).

Por otro lado, la Misión Carismática privilegia el papel del individuo en relación con la sociedad o accionar para aprovechar mejor las oportunidades que esta brinda y sortear las dificultades individuales inherentes a las relaciones sociales (Quintero, 2007), mientras que la Iglesia Presbiteriana propone al ser humano en función de la sociedad, o accionar a través de esta para el mejoramiento social y colectivo (Altmann, 2000 ; Pérez, 1994) Es decir, mientras que los primeros hacen un énfasis en el desarrollo económico, social y religioso del feligrés, que se consigue a través de la lucha contra fuerzas que representan el mal (las malas amistades, las conductas antiéticas, la hechicería, etc.) y en consecuencia el individuo debe trabajar con la sociedad para lograr un mejor estatus expresado en el aumento de su capital económico, cultural, social, entre otros; los presbiterianos plantean la importancia de la vocación como la manera por excelencia de servir a Dios, vocación que se expresa en estudio y trabajo para sustentar a la sociedad, expresándose en fines y medios principalmente prácticos, así el incremento de su capital económico, cultural, social, entre otros (Bourdieu y Wacquant, 1995: 81-82) sería

entendido por estos como manifestación de su buen obrar en función de los semejantes.

Las intenciones de cambio social dentro de la Misión Carismática Internacional también se ven dirigidas hacia esta orientación individualista (Bonilla, 2007), pues aunque son mucho más tolerantes y laxos que otras comunidades pentecostales y neopentecostales, siguen teniendo la universalización de su religión como una parte fundamental de su razón de ser, enfocando el cambio social hacia una expansión de los preceptos morales y religiosos que se consideran correctos. Por el lado de la Iglesia Presbiteriana, las relaciones ecuménicas e interreligiosas son extremadamente ricas, aceptando las diferencias de las otras confesiones religiosas, llegando incluso en algunas ocasiones a no implementar estrategia alguna de crecimiento, lo que explica su reducida membresía.

La relación del campo religioso con otros campos de la sociedad: Asuntos teóricos

Los campos y las diferentes clases de capital que se manejan dentro de cada uno de estos, determinan y son determinados por las relaciones que tienen los agentes que interactúan dentro de los mismos (Bourdieu y Wacquant, 1995). Podría decirse que los campos están interrelacionados, pues los límites de estos son muy amplios, llevando a estrechas relaciones entre un campo y otro. Dentro del campo religioso se podría decir que las iglesias estudiadas se relacionan en la sociedad de diferente manera dependiendo, entre otras cosas, de sus propuestas teológicas y cosmológicas. Algunas dimensiones que más resaltan son las que se relacionan con el campo religioso, el económico, el político, el educativo y el mediático.

Por el lado de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, la relación con la economía lleva a

que esta iglesia, como parte de las iglesias reformadas, muestre en sus discursos un acercamiento a la llamada teología de la liberación, haciendo énfasis en mostrar una distribución del dinero que se considera injusta y contraria a la voluntad de la divinidad (Altmann, 2000; González Justo, 1994; Pérez, 1994). Este enfoque sigue siendo un poco sorprendente si pensamos en la relación que tienen estas iglesias con ideas calvinistas, las cuales han sido comúnmente asociadas al desarrollo de la mentalidad capitalista (Weber, 1904/1995); lo que nos llevaría a pensar que además de ser la semilla de la cual salió el capitalismo, el espíritu protestante puede verse también como el origen de una estrategia que contrarresta los desequilibrios en los que puede desembocar dicho sistema económico. La pobreza, por otro lado, no se ve como pecado o como fruto de este, sino más bien en relación con lo mencionado anteriormente, como fruto de un sistema que favorece algo que desde el pensamiento presbiteriano se podría entender como injusto (González Justo, 1994: 23).

A pesar que los preceptos en los cuales se basa el neopentecostalismo, son preceptos de orden moral, la practicidad de estas iglesias lleva a que su interés político-económico sea cada vez más grande. La Misión Carismática Internacional plantea propuestas teológicas cercanas a lo que se ha denominado teología de la prosperidad (Beltrán, 2004, 2006a, 2006b), llevando a los feligreses a concebir el mundo económico mucho más como una competencia en la cual la meta principal es adquirir estatus, aumentando el capital económico, y el camino por el cual este se adquiere es, antes que cualquier cosa, donando dinero a la iglesia. Con esto se muestra el carácter principalmente individual de esta iglesia, que lleva a que se haga énfasis en la consecución de metas personales por encima de cuestiones grupales o sociales.

Por el lado de la política vemos que los enfoques siguen siendo bastante diferentes pues mientras que la Iglesia Presbiteriana de Colombia permanece ejerciendo un papel crítico que a la vez la aleja de la participación activa en política electoral, la Misión Carismática Internacional desarrolla un rol mucho más activo que la lleva a hacer alianzas políticas y a usar el pulpito para proselitismo político. En Colombia, la participación activa y directa en política de la Iglesia Presbiteriana se ha limitado a una tímida relación con el partido político Movimiento Unión Cristiana (MUC) (Moreno, 2007). Mientras que la Misión Carismática Internacional ha desarrollado esta relación hasta el punto de tener varias curules en el congreso y otros altos puestos en el gobierno, con el partido mayoritario en el país en la primera década del siglo XXI, el partido de “la U”.

Dentro de la Iglesia Presbiteriana de Colombia se propone la profecía como una participación activa en los asuntos sociales y por supuesto en política, dicha participación incluye la denuncia de la injusticia y el “llevar las buenas nuevas” que significa divulgar lo que ellos entienden como la propuesta bíblica de un reino social de justicia. No se puede decir que haya evidencias de adhesión explícita de los miembros de esta iglesia a algún partido político en particular como sí sucede con la Misión Carismática Internacional, pero en general los miembros de esta iglesia dejaron entrever que sus preferencias, en lo personal más no en lo institucional o eclesial, se inclinaban más que todo por el Partido Liberal -como preferencia histórica-, el Polo Democrático Alternativo, y otros partidos independientes.

La Misión Carismática Internacional por su parte ha sido una iglesia que ha participado en política abiertamente desde sus inicios. Su pastora fundadora Claudia Rodríguez de

Castellanos fundó también el “Partido Nacional Cristiano”. Rodríguez de Castellanos ha ocupado varias curules en el congreso además de otros cargos políticos, ofreciéndoles un considerable apoyo a candidatos como Álvaro Uribe Vélez y Juan Manuel Santos Calderón en sus candidaturas presidenciales. En general llama la atención la adhesión al partido de “la U” de los candidatos a puestos políticos pertenecientes a esta iglesia, situación que se ha generalizado y se puede interpretar como una condición previa para la participación en política de los miembros de dicha iglesia. No se podría afirmar que todos los miembros de esta iglesia apoyen los procesos políticos de la misma e incluso hay algunos que se muestran su incomodidad ante el continuo proselitismo político que se realiza al interior de la misma.

Estas iglesias tienen diferentes enfoques desde los que interpretan su relación con la economía y la política, dichos enfoques, que están altamente ligados con sus postulados teológicos, determinan también el campo con el que se relacionarán dichas iglesias para aplicar una estrategia de difusión, es decir para realizar su evangelización. Para analizar las estrategias de difusión mencionadas hay que tener en cuenta que la voracidad (Beltrán, 2006b) de cada institución juega un papel fundamental, pues las iglesias históricas en general tienden a ser un poco menos voraces que las iglesias neopentecostales. Aunque en general se han utilizado diversos medios para realizar evangelización, hay uno que prima sobre los otros dependiendo de la institución religiosa de la que se esté hablando. En el caso de la Misión Carismática Internacional resalta la utilización de los medios de comunicación como estrategia principal, mientras que en la Iglesia Presbiteriana de Colombia es la educación la que toma protagonismo cuando de estrategias evangelizadoras se está hablando.

La Iglesia Presbiteriana de Colombia ha hecho énfasis en su relación con el campo educativo por medio de la fundación de instituciones de educación media y más recientemente de educación superior (Rodríguez, 1996; Beltrán, 2004). Este proyecto educativo ha sido de largo plazo, permaneciendo a pesar de los baches históricos por los que tuvo que pasar esta iglesia y sus instituciones educativas, e incluso a pesar de las divisiones internas que la iglesia ha sufrido. Estas instituciones educativas no tienen la intención principal y abierta de adoctrinar a la población estudiantil, o lograr que se conviertan en miembros o asistentes de la iglesia (Presbiterio de la Costa Norte, 2004: 3). Aun así, al estar tan ligadas las instituciones religiosas y las instituciones educativas, los estudiantes comienzan después de un tiempo a conocer y reconocer las figuras de poder religioso a las que se tiene acceso constantemente.

La Misión Carismática Internacional, así como otras iglesias pentecostales de primera y segunda generación, han hecho uso de los medios de comunicación masiva para llevar a cabo la difusión de sus mensajes (Beltrán, 2006b). En el caso de la emisora MCI Radio el papel que esta juega es doble, uno que lleva a que esta sea una herramienta bastante exitosa. Por un lado es una eficiente estrategia de evangelización que mezcla contenidos interesantes y música competitiva para llegar a oídos del que no es miembro, y por otro lado es un complemento a la vida religiosa de esta iglesia, sirviendo así para que la feligresía se mantenga, ayudando a reforzar los vínculos sociales que se dan dentro de este enorme grupo.

Desafíos y conclusiones

Pero los estudios del campo religioso colombiano nos ponen sobre la mesa, más que certezas, nuevas preguntas acerca de la importancia del fenómeno religioso. Los análisis comparados entre diferentes iglesias contemporáneas en Colombia son muy pocos, dando como resultado un vacío que urge ser llenado en la comprensión del fenómeno religioso de nuestro país. El presente artículo, si bien no pretende llenar esos vacíos, sí pretende aportar, en la medida de lo posible, a la construcción de dicho conocimiento, y generar discusiones que a su vez lleven a otros investigadores a interesarse por el estudio del tema.

Las dos iglesias comparadas en este artículo han tenido orígenes, desarrollos y énfasis muy dispares en la sociedad colombiana. Sus bases teológicas y doctrinales, así como sus percepciones de ser humano y sociedad tienen

elementos de convergencia, sin embargo discrepan en aspectos estructurales. La relación del campo religioso con el campo económico y político que cada una de estas denominaciones genera da como resultado una opción de difusión que las lleva a resultados muy diferentes, el énfasis educativo en el caso del protestantismo histórico y en los medios de comunicación masivos en el caso del neopentecostalismo.

Lo anterior nos lleva a retornar el argumento planteado por autores como Beltrán y Bastian, quienes no están de acuerdo con que dentro de las ciencias sociales se siga catalogando a los pentecostalismos latinoamericanos como parte del movimiento protestante, pues se puede llegar a caer en generalizaciones que poco tienen que ver con la realidad de estas corrientes religiosas.

Referencias

- ALTMANN, Walter. (2000). La justificación en un contexto de exclusión. En “Desafíos de la fe en tiempos de globalización”. CLAI. Ecuador.
- BASTIAN, Jean Pierre. (2006). De los protestantismos históricos a los protestantismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa. Revista de Ciencias Sociales (CI), número 061. Universidad Arturo Prat. Iquique, Chile.
- BELTRÁN, William Mauricio. (2004). Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá: un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. (2006a). De microempresas religiosas a multinacionales de la fe. Ed. Bonaventuriana. Bogotá.
- _____. (2006b). Pentecostales y Neopentecostales: Lógicas de mercado y consumo cultural. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. (2007). De por qué los pentecostalismos no son protestantismos. En “Creer y Poder Hoy. Cátedra Manuel Ancizar”. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 2007.
- BERGER P & Luckmann T. (1967/2006). La Construcción Social de la Realidad. Amorrortu. Buenos Aires.

- BERGER, Peter. (1967/1971). El Dosel Sagrado: Para una Teoría Sociológica de la Religión. Amorrortu. Buenos Aires.
- BIDEGAÍN, Ana María. (1994). La pluralidad religiosa en Colombia. En “Arte y Cultura Democrática”. Ed. Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán. Bogotá.
- BONILLA Morales, Jaime Laurence. (2007). Teología de la Prosperidad, Neoliberalismo y Esperanza Cristiana. En “Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina”. Ed. Bonaventuriana. Bogotá.
- BOURDIEU, Pierre y Wacquant, Loïc. (1987-1988/2005). Una invitación a la sociología reflexiva (primera edición). Editorial Siglo XXI. Buenos Aires.
- BUCANA, Juana B. (1995). La Iglesia Evangélica en Colombia: una historia. WEC Internacional. Bogotá.
- CASTELLANOS, Cesar. (2006a). Sueña y Ganarás el Mundo. G12 Editores. Bogotá.
- _____. (2006b). Pos-Encuentro: Jovenes. G12 Editores. Bogotá.
- _____. (2008). Encuentro. G12 Editores. Bogotá.
- _____. (2008b). Manual para Células: El Poder de la Sangre de Jesús, Siete Derramamientos de la Sangre de Jesús. G12 Editores. Bogotá.
- DURKHEIM, Emile. (1912/1992). Las formas elementales de la vida religiosa. Ediciones Akal. Madrid.
- GARCÍA, María del Rosario. (2006). La Reforma: Surgimiento de la iglesia cristiana protestante. En “Historia de las religiones”. Intermedio Editores, Bogotá.
- GONZÁLEZ, JUSTO L. (1994), Predicación Bíblica y Justicia Social en “Púlpito Cristiano y Justicia Social.” Publicaciones El Faro y Editorial Borinquén co.
- MORENO, Pablo. (2007). Evangelicos y Política en Colombia en la Decada del 90. En “Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina”. Ed. Bonaventuriana. Bogotá.
- OJEDA, Sergio. (1981) ¿Qué significa ser presbiteriano? Una orientación práctica para una feligresía más efectiva. Iglesia Presbiteriana de Colombia (Documento institucional). Bogotá.
- PÉREZ Álvarez, Eliseo. (1994). Migajas Homiléticas: Reflexiones en torno al método teológico y la predicación. En “Púlpito Cristiano y Justicia Social”. Publicaciones El Faro y Editorial Borinquén. México.

- PRESBITERIO DE LA COSTA NORTE. (2004). Proyecto educativo del presbiterio de la costa norte, El ministerio educativo presbiteriano y reformado. Documento institucional. Barranquilla. Abril de 2004.
- QUINTERO, Olga Lucía. (2007). ¿Profeta o político? Análisis sobre la compatibilidad del desempeño paralelo y unipersonal de los dos roles. Estudio de caso enmarcado en el neopentecostalismo en Bogotá. Aplicado a la Misión Carismática Internacional. En “Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina”. Ed. Bonaventuriana. Bogotá.
- RODRÍGUEZ, Javier. (1996). Contribución Para Una Historia Del Protestantismo En Colombia: La misión y la Iglesia Presbiteriana, 1856-1946. Tesis de Doctorado en Ciencias de la Religión. Instituto Metodista de Enseñanza Superior, San Bernardo del Campo, SP, Brasil.
- RODRÍGUEZ SANTIDRIAN, Pedro. (1994). Diccionario de las Religiones: terminología básica de los conceptos fundamentales de las diversas religiones del mundo. Alianza Ediciones. España.
- TEJEIRO, Clemencia. (2007). La investigación social del fenómeno religioso en Colombia. En “Creer y Poder hoy. Cátedra Manuel Ancizar”. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- VILLAR Rodríguez, Celia (Editora). (1998). Diccionario de las religiones, Tomos 1 y 2. Ed. Espasa. Madrid.
- WEBER, Max. (1904/1995). La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. Ed. Península. Madrid.
- _____. (1921/1997). Sociología de la Religión. Ediciones Istmo. Madrid.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

- CONFESIÓN DE FE DE WESTMINSTER. 1647. Disponible en: <http://www.presbiterianoreformado.org/estandares/cfw.php#toc>
- CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. 2015. Disponible en: <http://www.oikoumene.org/es/iglesias-miembros/regiones/america-latina/colombia/iglesia-presbiterianade-colombia.html>
- MISIÓN CARISMÁTICA INTERNACIONAL. 2015. Disponible en: <http://www.mci12.com.co>

CITAS BÍBLICAS

- Version Reina-Valera 1960. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea. 1994. Efesios, 2: 8-9

EFECTOS NEGATIVOS DEL ALCOHOLISMO EN LA PERSONA Y FAMILIA, Y EFECTOS POSITIVOS DE LA FE CRISTIANA EN EL ALCOHÓLICO

NEGATIVE EFFECTS OF ALCOHOLISM ON THE PERSON AND FAMILY, AND POSITIVE EFFECTS OF THE CHRISTIAN FAITH IN THE ALCOHOLIC

César G. Carhuachín, D.Min, Th.D. - c.carhuachin@unireformada.edu.co

Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Resumen

Este trabajo es una reflexión pastoral sobre cómo el alcoholismo afecta a la persona y su familia, y sobre los efectos positivos de la fe cristiana en ésta. La reflexión de tipo deductivo-inductivo trata conceptualmente el problema del alcoholismo a nivel general y con estadísticas el nivel local, en Barranquilla, Colombia. Se mencionan cómo los efectos del alcoholismo en la persona dañan sus esquemas estructurales del ser, su familia, economía y sus relaciones interpersonales. Se destaca la necesidad de un tratamiento profesional apropiado, afirmando que la fe cristiana, la Iglesia como comunidad terapéutica y la consejería pastoral pueden afectar positivamente en la última etapa de “seguimiento y rehabilitación”. Es allí donde ciertos conceptos teológicos, antropológicos, soteriológicos y eclesiológicos ofrecen su contribución desde la fe cristiana.

Palabras claves: Alcoholismo, Alcohólico y familia, Fe cristiana, Valores cristianos, Comunidad terapéutica

Abstract

This work is a pastoral reflection on how the alcoholism affects to the alcoholic and its family, and on the positive effects of the Christian Faith on the alcoholic. This reflection of deductive-inductive type, deals theoretically on the problem of alcoholism on a general level and deals statistically with the same problem on local level, on Barranquilla, Colombia. It mention how the negative effects of the alcoholism destroys its structural schemes of development of the being, its family, economy and interpersonal relationships. It's said that is necessary appropriate professional treatment to the alcoholism; affirming that the Christian faith church as a therapeutic community and the pastoral counseling can affects positively in the last stage “following and rehabilitation”. Its right there where some theological, anthropological, soteriological and ecclesiological concepts offers its contribution from the Christian faith.

Keywords: Alcoholism, Alcoholic and Family, Christian Faith, Christian Moral Values, Therapeutic Community

Introducción

La Organización Mundial de la Salud (OMS) refiere al alcoholismo como el “consumo crónico y continuado o al consumo periódico de alcohol que se caracteriza por un deterioro del control sobre la bebida, episodios frecuentes de intoxicación y obsesión por el alcohol y su consumo a pesar de sus consecuencias adversas” (1994, pp. 11-12). Según esta, el alcohólico es una “persona que padece alcoholismo” (p. 11), cuya dependencia del alcohol es de tal grado que, trastorna o produce conflictos en su salud física y mental, en sus relaciones personales y su vida social y económica o presentan síntomas de tales procesos. Por tal situación, la persona alcohólica necesita un tratamiento de tipo integral.

El alcoholismo es entendido de dos maneras: como un problema de dependencia del alcohol por una persona y como una enfermedad psiquiátrica, el cual tiene tres características que Ernesto Beltrán (1991) ha destacado como identificables de alcoholismo. La primera característica de alcoholismo se evidencia cuando hay abuso de una sustancia con una acción psicotrópica, como cambio de personalidad, estimuladora o relajante. De esa manera, el etanol como la sustancia de degradación del alcohol se absorbe en el intestino delgado, siendo mayor cuando más vacío esté el estomago, siendo menor si el estomago tiene alimentos; siendo más alta cuánto más graduación tiene la bebida, siendo superior cuando el sujeto tiene menos peso; y, es más elevada cuando hay post-gastrectomía. La segunda característica de alcoholismo se evidencia cuando se crea una dependencia, evocando dominio, sometimiento, necesidad

ineludible, nexo y vínculo entre un sujeto y otro, o entre un sujeto y una sustancia. Y, la tercera característica de alcoholismo se evidencia cuando se encamina la vida personal y familiar a su destrucción, generando y produciendo estructuras familiares disfuncionales (pp. 153-154, 159).

En América Latina, el alcoholismo es un problema multifacético, que afecta a todos los grupos sociales –como a ricos y pobres, grupos humanos –como a hombres y mujeres, grupos generacionales –como a adolescentes, jóvenes y adultos, grupos étnicos – como a indígenas, afro-descendientes, mestizos y criollos; y, a creyentes, agnósticos y no creyentes.

El alcoholismo es un problema social en Colombia. En general, el informe de la OMS (2014) sobre un estudio hecho en Colombia en 2010, en una población de tipo urbano, de 15 años en adelante, la cual representaba el 71% de la población total de 46,445,000, dice que los varones consumieron 15.2 litros de alcohol y las mujeres 9.4 litros en ese año. Además, señala que hubo dependencia del alcohol en un 4.5% de los varones y en 1.9% de las mujeres, así como también que hubo desordenes por el uso del alcohol en un 8.7% en los varones y un 3.3% en las mujeres. El mismo informe refiere a otro estudio hecho en 2012, en una población de 100,000 habitantes, de 15 años en adelante, el 23.2% de los varones y el 9.0% de las mujeres murieron por accidentes de tráfico atribuidos al alcohol. Además, señala que la muerte atribuida a la cirrosis de hígado fue del 56.0% en los varones y del 54.2% en las mujeres. Este informe revela que el alcoholismo (síndrome de dependencia del alcohol) es un tema a tratar en Colombia.

En particular, el problema del alcoholismo en el departamento del Atlántico y en el distrito de Barranquilla se expresa en el informe de la Alcaldía de Barranquilla (2014), sobre un estudio realizado en 2008, el “Estudio nacional de consumo de Sustancias Psicoactivas” en todo el país con estudiantes secundarios, de un total de 106,000, el número de estudiantes del Departamento del Atlántico fue de 4,601, que representó a sus 203,729 estudiantes secundarios. En el Distrito de Barranquilla, el estudio se realizó a 3,840 estudiantes secundarios que representó a sus 160,702 estudiantes secundarios en total, de un rango entre 11 a 18 años. Dicho informe, refiere también a otro estudio realizado en el 2011, el “Estudio nacional de consumo de Sustancias Psicoactivas en población escolar”, entre estudiantes de 11 a 18 años. Parte de ambos estudios, sobre el consumo de Sustancias Psicoactivas (SPA) son mencionados a continuación en el siguiente orden: a nivel nacional, a nivel departamental y a nivel distrital:

En 2008, el 86.1%, el 85.7% y el 86.8%, respectivamente, dijo haber consumido alcohol al menos una vez en su vida, estando Barranquilla un 0.7% por encima del porcentaje nacional. En 2011, el 63.4%, el 53.2% y el 57.1%, respectivamente, dijo haber consumido alcohol al menos una vez en su vida.

En 2008, el 61.2%, el 57.0% y el 60.2%, respectivamente, dijo haber consumido alcohol el último año de su vida, estando Barranquilla más cerca del porcentaje nacional. En 2011, el 56.7%, el 46.6% y el 50.0%, respectivamente, dijo haber consumido alcohol el último año de su vida.

En 2008, el 31.5%, el 17.8% y el 15.2%, respectivamente, dijo haber comenzado a consumir alcohol el año anterior (al estudio). En 2011, el 39.0%, el 33% y el 31.1%,

respectivamente, dijo haber comenzado a consumir alcohol el año anterior (al estudio). Estos porcentajes son contados como casos de nuevos consumidores de alcohol.

En 2008, la edad de inicio del consumo de alcohol a nivel nacional fue de 17.1 y en Barranquilla de 17.55. En 2011, la edad de inicio de consumo de alcohol a nivel nacional fue de 12.4 y en Barranquilla de 12.73. Llama mucho la atención que el inicio en el consumo de alcohol haya bajado una edad mucho más temprana.

Estos datos llevan a pensar que: a) el consumo del alcohol entre menores de edad, -lo cual es ilegal, no obstante, esta presente en Colombia y Barranquilla; b) si el consumo ilegal de alcohol entre adolescentes es alta, el consumo de alcohol entre los adultos es más alta aún; y, en consecuencia, mayor es la tendencia al alcoholismo (síndrome de dependencia del alcohol); y, c) que un trabajo pastoral que ministre y/o sirva a la persona alcohólica debe incluir también un tratamiento integral al problema del alcoholismo, que trate con la familia y el ambiente social, ya que se trata de un problema multifacético.

Este trabajo como reflexión pastoral sobre los efectos del alcoholismo en la persona y la familia y los efectos positivos de la fe cristiana en la persona alcohólica, asumiendo el alcoholismo bajo las categorías de la OMS y que su tratamiento exige un trabajo de tipo integral, en el que la fe cristiana, la Iglesia como comunidad terapéutica y la consejería pastoral tiene mucho que aportar. Los últimos temas, la fe cristiana, la Iglesia como comunidad terapéutica y la consejería pastoral serán vistos más adelante.

El rostro multifacético del alcoholismo

El alcoholismo tiene un lado social paradójico, pues la misma sociedad acepta y rechaza al mismo tiempo el consumo de alcohol, al mismo tiempo que fomenta su producción y consumo. F. Freixa y otros (1981) han señalado en tal sentido que la sociedad “presenta al alcohol como un elemento integrante y adaptador del individuo a la sociedad” y deja fuera de la norma social al abstemio, pero que ante la dependencia del alcohol, la misma sociedad “inevitablemente margina al alcohólico” (pp. 437-438).

Económicamente, el alcohol y su consumo incluye muchísimo dinero en su elaboración, comercialización y venta. Visto políticamente, los poderes públicos son quienes penalizan o legalizan el consumo de alcohol. En el alcoholismo hay una patología consecutiva que incluye a todas las ramas de la medicina y *la pérdida de los valores morales. Es justamente en esta última consecuencia –y causa inmediata, hacia donde se enfoca esta reflexión pastoral, debido a que la falta de una base moral dificulta la superación del síndrome de dependencia del alcohol y allí la fe cristiana puede llegar a tener efectos positivos.* Aizpiri Díaz y Marco Frías (1996) han registrado cómo los factores socio-religiosos afectan positivamente en la rehabilitación de los alcohólicos/as, enmarcándose en un tratamiento interdisciplinario del alcoholismo. Básicamente porque, la psicoterapia de grupo ha llegado a ser el mejor método para la rehabilitación de la persona alcohólica y porque la iglesia puede satisfacer sus necesidades espirituales, así como la familia puede satisfacer sus necesidades afectivas (González Campa, 2014).

Yves Pélicier (1978) menciona las cinco formas de alcoholismo que Jellineck reconoce: a) el alcoholismo alfa, que usa el alcohol para superar el dolor emocional o neutralizar el

dolor corporal (con efectos fármaco-dinámicos, tranquilizante), pero se bebe irregularmente –no hay dependencia ni intoxicación, al principio; b) el alcoholismo beta, que tiene complicaciones orgánicas como polineuritis, cirrosis, gastritis –se puede dejar de beber; c) el alcoholismo gamma, que conlleva la pérdida de control de la cantidad que se bebe, un ardiente deseo de beber con la aparición de síntomas físicos si se corta bruscamente la bebida, hay modificaciones del metabolismo celular del alcohol –hay dependencia física; d) el alcoholismo delta, que implica imposibilidad de dejar de beber por 24 horas sin que aparezcan trastornos motivados por ello -pero puede limitar la cantidad absorbida en una sesión; y, e) el alcoholismo épsilon (dipsomanía), que refiere al bebedor impulsivo, que bebe por periodos más o menos largos debido a crisis (cap. 3).

Entonces, el alcoholismo como tal, es un problema multifacético, cuyo rostro patológico abarca todas las ramas de la medicina, así como también la vida espiritual.

La persona bajo el efecto y control del alcohol

Es necesario distinguir dos grupos de personas. Por un lado, los bebedores sociales, que son aquellas personas que beben por el placer de la bebida y la comparten; y, por otro lado, a las personas alcohólicas, que no saborean la bebida e incluso les parece desagradable, pero que beben a impulsos, generalmente a solas y buscan fundamentalmente el efecto euforizante, estimulante o relajante del alcohol. El segundo grupo de personas busca el alcohol porque lo necesita, lo tolera cada vez más y aumenta progresivamente su dosis, porque su organismo le demanda aquello a lo que se ha

acostumbrado. Éstas personas son quienes están bajo el control del alcohol.

E. Beltrán (1991) señala que hay que distinguir entre la *intoxicación alcohólica aguda* (embriaguez) y la *intoxicación alcohólica crónica*. La *intoxicación alcohólica aguda* equivale a embriaguez, en la que se distinguen tres tipos: a) la intoxicación alcohólica subclínica, la cual no es detectable, salvo con análisis complementarios; en cuyo caso, la alcoholemia suele ser inferior a 0.5 gr./l; b) la intoxicación alcohólica ligera, la cual es detectable en la ligera excitación o euforia suave, lenguaje atropellado, dilatación pupilar, palpitations, excitación y alteración de conducta; en cuyo caso, la alcoholemia se sitúa entre el 0.5 y 1.5 gr./l; y, finalmente, c) la intoxicación alcohólica grave, la cual es detectable en la dificultad de la expresión verbal, visión borrosa y pérdida de control; en cuyo caso, la alcoholemia se sitúa entre 1.5 y 3 gr./l. El estado de coma en la persona suele presentarse cuando la alcoholemia se sitúa entre 4-5 gr./l, en cuyo caso, se corre el riesgo de producirse la muerte por paro cardíaco-respiratorio a causa de la depresión bulbar debido a que se interrumpe la respiración (p. 166).

La *intoxicación alcohólica crónica* se da cuando hay repetidas intoxicaciones agudas, dañando al organismo en afecciones patológicas como: a) en el aparato digestivo, produciendo gastritis aguda y crónica, trastornos de absorción en el intestino, diarrea y estreñimiento; b) en el páncreas, produciendo pancreatitis aguda, crónica y recidivante; c) en el hígado; produciendo esteatosis hepática o hígado graso y cirrosis hepática; d) en la nutrición; produciendo anemia; e) en el corazón; produciendo cardiopatía, cardiomegalia; f) en el sistema nervioso; produciendo alucinaciones alcohólicas, delirium tremens (síndrome de abstinencia que

incluye temblores o nerviosismo y ansiedades), encefalopatía, síndrome de Korsakoff, neuritis y polineuritis, atrofia cerebral, delirio celotípico; g) en la familia; produciendo desajustes familiares, separación matrimonial; y, finalmente, h) en lo social; produciendo desajuste laboral, absentismo, inestabilidad en el trabajo, incapacidad laboral, conducta antisocial, delitos (Ibidem).

Estudios multidisciplinares han identificado algunos motivos por los cuales las personas

consumen alcohol: a) por la herencia, en el sentido de la disposición genética no determinante y que solamente se dispara si hay “algo” que lo haga; b) por la sociedad, puesto que ella incita al consumo del alcohol, así como también las fiestas, las reuniones de trabajo, los compromisos, la estimulación del apetito, la estimulación del sueño, la facilitación de la digestión, etc.; c) por los rasgos de la personalidad, expresadas en dichos como “beber para olvidar”, “beber para no estar deprimido”, “beber por desesperación”, o beber para completar la personalidad mutilada, etc.; y, d) *por razones espirituales, como son las necesidades religiosas, el temor a morir y la pérdida de sentido en la vida* (H. Clinebell 0, p. 19).

Howard Clinebell arg que el consumo del alcohol se debe a su poder estimulante de las facultades místicas en el sujeto. Por eso un bebedor consciente tiene cierta conciencia mística. Además sugiere que *muchas personas alcohólicas, el alcohol es su dimensión trascendente –espiritual; en cuyo caso, puede darse una forma de idolatría, ya que da un valor absoluto a la existencia que no es última, intentado de esa manera satisfacer sus necesidades espirituales*. Sin embargo, con el abuso del alcohol ellos descubren que su dios los traiciona, tornándose en un demonio, alienándolos espiritualmente,

dejándolos vacíos y llevándolos a lo peor (Ibidem.). En este sentido, V. Frankl (1985) habla de un área espiritual en la persona que exige una psicoterapia espiritual.

La recuperación plena de la persona alcohólica debe incluir maneras sanas de satisfacer las necesidades espirituales universales tales como la confianza en sí mismo, el valor de su persona y la responsabilidad por sus propios actos, el significado en la vida, la experiencia de lo trascendente -Dios, perdón y un desarrollo más elevado de uno mismo. En este punto, la Iglesia que funcione como una comunidad terapéutica, por medio de sus diversas actividades, en las que estimula la formación de valores humanos y dignificantes (lo que se verá más adelante), puede ayudar a la persona alcohólica “a modificar pautas de comportamiento individual y social a fin de estar en condiciones de asumir la deshabitación de su dependencia” (Paz Reverol, 2011, p. 313).

Los efectos negativos del alcoholismo en la familia

Según Yves Poinso-Roland Gori (1972), los efectos negativos del alcoholismo en la familia se hallan en cuatro esquemas estructurales. Primero, el efecto en el carácter pre-genital del yo alcohólico, quién es muy intolerante a la frustración y que reacciona a ella según la ley de todo o nada y con una intensa regresión. Hay que recordar que el hijo de una persona alcohólica tiene cinco veces más posibilidades de incidir en el alcoholismo de sus progenitores.

Segundo, los efectos negativos en la relación paradójica del alcohólico con su mujer. Los estudios médicos muestran una imagen de la mujer del alcohólico en tres dimensiones, interconectadas una con otra: a)

inicialmente como víctima en la situación, b) luego como coautora de la situación; y, c) finalmente como elemento inductor de la situación. Estas tres dimensiones realmente ocurren todas a la vez e ilustran la gran verdad que detrás de un paciente de alcoholismo hay una familia disfuncional que precisa asistencia profesional. Torres Hernández (s.f.) se refiere a este aspecto como a “los cambios de papeles en la estructura familiar”, en el que se van desdibujando los propios roles y modificando los de los demás, alterando las tareas y las responsabilidades obligando a substituir a la persona alcohólica.

Tercero, los efectos negativos en las relaciones familiares como la separación matrimonial, las influencias ambientales negativas para los hijos/as, la herencia de determinadas enfermedades mentales, las violencias verbal y física en la familia, y el abuso sexual dentro y fuera de la familia inmediata. Particularmente, el efecto negativo del abuso sexual, paradójicamente, según Torres Hernández (s.f.), llega a ser “una razón más para mantener la conducta alcohólica, por la culpabilidad y las dificultades emocionales que genera”. Este efecto directo y múltiple en todos los miembros de la familia produce una situación intolerable y destructiva de los seres más amados por la persona alcohólica. El alcoholismo no discrimina en sus efectos los aspectos psico-afectivos ni materiales de la familia del paciente.

Y, cuarto, el efecto negativo del alcoholismo en la economía familiar, debido al gasto económico por el tratamiento de recuperación, la pérdida de horas de trabajo y los accidentes laborales. En este punto, el alcoholismo afecta a la fuente de los ingresos familiares, amenazando su estabilidad financiera y tocando así la última área estable.

Torres Hernández (s.f.) señala un quinto efecto negativo del alcoholismo en la familia,

en su funcionamiento social. Este efecto negativo se evidencia de tres maneras: a) en las “dificultades para establecer rutinas y planificación de la familia por la acción del alcohólico, por no poder contar con él”, “creando incertidumbre e inseguridad”; b) en que “los compromisos sociales se ven afectados por la presencia, o con la ausencia del alcohólico; c) en el ocio *intra* y *extra* familiar, el cual se resiente con las actuaciones del alcohólico, sus indisposiciones, sus comportamientos anómalos o impredecibles, su temor “a hablar del problema con familiares y extraños”, restringiendo las actividades sociales y excusándose de las mismas, llevando a la familia a encerrarse “en sí misma y a perpetuar el consumo del alcohol”; y, finalmente, d) el problema de comunicación de la persona alcohólica, por lo que dice o por lo que no dice, manteniendo un mutismo absoluto frente a la sociedad, manteniendo en secreto una situación que se hará un problema de larga evolución, con dificultades de resolución.

Concluyendo con estos dos autores, se afirma que los efectos negativos del alcoholismo en la familia son múltiples, los cuales abarcan y afectan las estructuras físicas, psicológicas, relacionales, económicas y sociales.

Los efectos positivos de la fe cristiana en el alcohólico

El término fe cristiana en esta reflexión pastoral tiene dos comprensiones. Primero, no refiere al conjunto de doctrinas cristianas, sino más bien a ciertos conceptos teológicos, antropológicos y eclesiológicos de la tradición cristiana, tales como: a) la creación humana a imagen de Dios (Gn. 1,26-27) –que afirma la dignidad y el valor del ser humano; b) la invitación de Jesús a una nueva vida (Jn. 3) – que afirma la posibilidad humana de cambiar

la dirección de su vida; c) la iglesia como pueblo y familia de Dios (Ef. 2,19) – que afirma una forma particular de funcionamiento congregacional; y, d) la responsabilidad humana en la construcción de su propio futuro (Mt. 7,21-27) –que afirma el valor de la decisión y el control del ser humano de su propia vida. Estos conceptos teológicos son relevantes específicamente en la etapa de recuperación de la persona alcohólica.

Segundo, el término fe cristiana en esta reflexión pastoral no refiere a la afirmación literal de la doctrina cristiana, sino más bien asume el concepto de Jorge León (2011), quien sostiene que “la naturaleza de la fe cristiana es esencialmente terapéutica, porque tiene suficiente poder como para corregir algunas malas formaciones de la personalidad por deficiencias efectivas que son reemplazadas por el amor de Dios y el amor entre los miembros de la familia de la fe” (p. 73).

En referencia al objetivo terapéutico en el tratamiento de recuperación de la persona alcohólica, se diferencian tres tipos en la recuperación: a) la bebida controlada; b) la abstinencia absoluta; y, c) *la superación o la compensación óptimas de los trastornos orgánicos y psíquicos, la independencia social acompañada de integración social y el establecimiento de vínculos personales*. Es justamente en este último objetivo, en la cual, la Iglesia como comunidad terapéutica, entendida como formada por personas ya redimidas todas igualmente por la gracia de Dios y llamadas a formar una comunidad bajo el amor a Dios y al prójimo (1 Jn. 2,12; Ef. 2,8; Hch. 4,32-35), provee nuevas relaciones interpersonales sin alcohol y ayudarán al alcohólico encontrar un grupo de pertenencia social y al establecimiento de vínculos personales. Para esto, así como en todos los otros momentos de la rehabilitación, es necesario que la persona alcohólica tome

conciencia de su enfermedad y de la motivación suficiente para aceptar los efectos positivos de la fe cristiana para su vida y familia.

Fog y Gilmore (1992) han destacado el concepto de comunidad terapéutica, como “una aproximación sistemática para usar las relaciones sociales naturales como el mayor agente de cambio terapéutico” (p. 1273). Este concepto “enriquece la comprensión de cómo la naturaleza divina de Dios es vista en el mundo creado”, en cinco maneras claras.

Primero, porque hay igualdad entre los miembros del grupo, sin divisiones basadas en educación ni trasfondo, antes bien, todos son vistos como iguales delante de Dios, bajo su gracia y con todos igual importancia en la iglesia. Segundo, hay unidad en la diversidad; donde los miembros individuales ejercen separadamente sus dones particulares y guían con un liderazgo balanceado para el bien común. Tercero, la dignidad y el valor incondicional de cada persona es preservada de manera consistente con la creación a la imagen de Dios. Cuarto, los individuos son responsables no solo por sus propias acciones, sino también por el proceso de ministrar a los otros. Quinto, las relaciones son centrales en la vida de la comunidad (p. 1274). Esto refleja “la prioridad que Dios ubica sobre las relaciones divino-humana primeramente, en las relaciones humana-humana en segundo lugar. La expresión de esta verdad para las comunidades terapéuticas “esta en la aplicación de la confianza y cooperación entre las personas en necesidad de cuidado y sanación” (Ibidem.).

En general, en las cuatro fases terapéuticas tales como: a) la fase del contacto; b) la fase de la desintoxicación; c) la fase de la deshabituación; y, d) *la fase del seguimiento y la rehabilitación*; la presencia pro-activa de la familia hace una gran diferencia.

Particularmente, la pareja puede desempeñar un papel sumamente valioso en la rehabilitación. La fe cristiana enseña cómo cada cónyuge es responsable humanamente en la construcción de su futuro. La pareja debe amarse, respetarse, cuidarse y protegerse entre sí, así como Cristo ama, respeta, cuida y protege a su Iglesia (Ef. 5,21-33). El apoyo del cónyuge motivado por razones espirituales (además de las familiares, sociales y económicas), agrega nuevas motivaciones –y saludables en la lucha contra el alcoholismo, cuya vivencia diaria exige nuevas fuerzas para la lucha.

En todo el proceso de recuperación, es de gran utilidad la consejería, la psicoterapia, la consejería familiar y matrimonial. Esta aproximación se basa en dos supuestos: a) que la persona alcohólica busca felicidad, armonía, compañerismo, propósito y significado para su vida (Hamilton, 1981, p. 33); y, b) que el alcoholismo es una enfermedad socio-bio-psico-espiritual que involucra a todo el sistema familiar y que por lo tanto, es importante involucrar a la familia en el tratamiento de la persona alcohólica.

La Iglesia local con sus programas familiares puede servir de contención afectiva y temporal tanto a la pareja de la persona alcohólica, a sus hijos/as, así como también proveer la consejería cristiana a los miembros de la familia. El beneficio catalizador que provee la Iglesia como pueblo y familia de Dios, para la familia de la persona alcohólica tiene un efecto positivo incalculable (Ga. 6,1-3). Cada miembro de la familia natural y de la familia eclesial tiene la oportunidad por la misma gracia de Dios para comenzar una nueva vida (Jn. 8,1-11). En tal sentido, Jorge León (2011) asume a la Iglesia como una comunidad terapéutica, en la cual, conceptualiza a la iglesia como “enferma y enfermera” (pp. 57-58), donde la persona

alcohólica experimenta el amor de Dios y una familia espiritual que funciona como contenedora y sanadora, de su propia vida y de sus relaciones familiares afectadas negativamente.

H. Clinebell (1990) señala que, *en la fase del seguimiento*, se espera que una persona alcohólica sea dada de alta del tratamiento médico si ha conseguido un puesto fijo de trabajo, una vivienda y un estrecho contacto personal con una organización de seguimiento, tales como Alcohólicos Anónimos (AA) u algún otro. El objetivo es la estabilización y la motivación para la abstinencia y sentar las bases para un desarrollo ulterior de la personalidad. Específicamente, el alcohólico aprende a satisfacer en los medios interpersonales y espirituales las necesidades que intentó satisfacer por medio del consumo del alcohol (p. 19).

El concepto de la iglesia como familia, en donde cada uno tiene ciertas funciones que esta llamado a asumir para la salud del grupo, motiva a la persona alcohólica a asumir la responsabilidad de construir sus propias relaciones interpersonales y a valorarse con gran estima y valor. El concepto de nueva vida, le motiva también a reasumir su vida laboral como una nueva oportunidad, como una nueva etapa en su existencia y a retomar la responsabilidad de su vivienda.

Wilhelm Feuerlein (1989) afirma que, se sabe que no hay plena certeza de curación total al nivel de las personas normales no-alcohólicas, pero que sin duda, quién ha permanecido abstinentemente durante un año, suele serlo en los dos años siguientes. Sin embargo, en algunos casos hay recaída, aún después de varios decenios de abstinencia e integración social, en tanto aparezcan situaciones específicas de provocación. En todo momento, tanto las personas alcohólicas, los ministros/as y la congregación deben recordar y tener

siempre en cuenta que se trata de un asunto que a veces llevará meses (pp. 113-115). Lo anterior implica la toma de consciencia de que, ninguna prohibición impedirá que determinadas personas beban desmesuradamente mientras no se resuelva el problema personal y los condicionantes sociales. En tal sentido, Hernández Salazar y González García (2012) han señalado que, a través de la consejería es necesario enseñar a la persona alcohólica “en recuperación a identificar situaciones y sentimientos que promueven la urgencia de beber alcohol” y a desarrollar otras estrategias para enfrentarse a esas situaciones y sentimientos sin incluir alcohol” (p. 16).

En esta doble vía de acceso al alcoholismo, el psicológico y el relacional, Pélicier (1978), ha señalado la necesidad de hacer algunas distinciones. Primero, hay que diferenciar la desintoxicación en la persona alcohólica, quien buscará llevar al organismo a condiciones de suprimir el consumo de la bebida sin el efecto del “destete”; ya sea por “cura de asco” (creando un reflejo condicionado de repulsa – que asocia la toma de alcohol a la inyección de un producto que provoca vómitos- apomorfina) o ya sea por “cura de prohibición” (tomando diariamente un comprimido de naltabuse – creando malestar al ingerir alcohol). Segundo, hay que diferenciar también la ayuda que el ambiente social puede ofrecer a la persona alcohólica, así como también su familia a largo plazo, en este caso, también una Iglesia local. En ambos, se debe buscar una recuperación global como resultado de una aproximación integral al alcoholismo. Hay incluir en el tratamiento los problemas psicológicos y relacionales, así como también las relaciones entre el alcohólico y su entorno (p. 247).

Además, se debe enfatizar los efectos positivos de la fe cristiana en el alcohólico, es

necesario que las Iglesias locales y sus ministros/as asuman una actitud proactiva ante el problema del alcoholismo, como enfatiza Hamilton (1981). En tal sentido, H. Clinebell (1990) menciona que las Iglesias y sus ministros/as pueden cumplir cinco roles de gran valor en el tratamiento y la prevención del alcoholismo.

El primer rol es animar a la búsqueda de ayuda a quienes tengan problemas con el síndrome de dependencia del alcohol, para salir del alcoholismo oculto y aceptar la ayuda de afuera. El segundo rol es ofrecer una consejería pastoral a las personas alcohólicas, incluyendo la información relevante sobre el tema -tales como el alcoholismo, el proceso de recuperación, AA y otros recursos de tratamiento, ayudar al alcohólico y a sus familias a usar el potencial de recuperación que hay en ellas, animándolo a asistir a un grupo de AA y a profundizar sus bases morales para la vida.

El tercer rol es ofrecer consejería pastoral a las familias de las personas alcohólicas, a las parejas, a los hijos/as, a sus padres, la cual es una oportunidad para los ministros/as para aplicar algunos principios. Así por ejemplo, se puede usar con las esposas/os y padres el principio de “dejarlos”, es decir, “dejar ir” su sentido inapropiado de responsabilidad obsesiva, los intentos obsesivos contraproducentes de controlar la bebida de la persona alcohólica por alternar conductas de sobreprotección y castigo. “Ser dejado” por los miembros de la familia, incluye poner el control de la persona alcohólica sobre ella misma, para que decida todo lo que pueda y tener así una vida plenamente construida. Hay que referir también a los grupos de hijos/as de otras personas alcohólicas, lo cual provee un fuerte apoyo emocional de gente que comprende desde adentro la agonía de vivir con una persona alcohólica.

Cuarto rol, tomar la iniciativa en la comunidad, apoyando los recursos comunitarios sobre el alcoholismo, ayudando con el uso de instalaciones de la iglesia (prestándolas o alquilándolas a precios simbólicos), apoyando el concilio nacional y local de grupos de alcoholismo, ayudando a establecer programas de alcoholismo en los hospitales y expresar la afirmación de sus programas asistiendo a sus reuniones. Esta última iniciativa puede ayudar a una comprensión emocional más profunda al ministro/a sobre el tema del alcoholismo y a construir relaciones con personas que pueden ser significativas para referir en momentos de la evaluación del estado del alcohólico.

Quinto rol, prevenir por medio de programas que incluyan tres niveles: a) la educación a los padres y el apoyo mutuo, pueden ayudar al ministro/a y a la congregación a madurar la autoestima y la responsabilidad de los niños/as y los/as jóvenes que son la mejor defensa al uso incorrecto del alcohol. Hernández Salazar y González Garcia (2012) destacan la importancia de este tipo de prevención, señalando que, debido a la influencia familiar y a las presiones de tipo personal y social, las personas alcohólicas desarrollan una autoestima no adecuada a las demandas individuales, familiares y sociales, que intentan suplir con el consumo del alcohol (p. 14).

b) la consejería y la educación sobre el alcohol puede ayudar a desarrollar actitudes sociales constructivas sobre la bebida y la borrachera; y, c) al ayudar a la recuperación a los padres de la persona alcohólica, las probabilidades de adicciones futuras y otros problemas de personalidad entre sus hijos serán reducidas. Esta triple prevención es de suma importancia si tenemos presente que hay cinco veces más probabilidades que el hijo/a adulto de un alcohólico incida en alcoholismo.

Conclusiones y desafíos

Ante la realidad social del flagelo del alcoholismo, las comunidades de fe, la persona alcohólica y su familia, y el liderazgo cristiano tienen varios desafíos.

El primero, es tomar consciencia de la gravedad del tema social en discusión y asumirlo como parte del alcance del ministerio parroquial. Leer historias de familias con miembros alcohólicos e informarse sobre los datos estadísticos sobre el alcoholismo en Barranquilla puede ayudar a la toma de consciencia del mismo. La toma de consciencia de las iglesias implica un diálogo interno serio y comprometedor sobre esta realidad social y una remirada a los conceptos teológicos mencionados arriba para visionar y prepararse como grupo de pertenencia social para recibir a las personas alcohólicas y sus familias en su medio y acompañarlas en su proceso de recuperación. Es decir, las iglesias tienen que asumir su rol de comunidad terapéutica.

Segundo, las personas alcohólicas y sus familias tienen que, además de buscar ayuda profesional para enfrentar su situación, encontrar grupos de apoyo para el alcohólico y la familia misma. En la búsqueda de grupos de apoyo, ellos pueden considerar el acercarse a

una congregación que esté preparada teológica y socialmente para contenerlos afectivamente, acompañarlos en la recuperación y recibir la debida asesoría pastoral para el alcohólico, para la pareja y la familia. No todas las congregaciones están preparadas para ello, de allí que es importante encontrar la congregación idónea para esta etapa de recuperación. Asistir a una congregación que niegue y desprecie el tratamiento profesional médico al paciente alcohólico al sobredimensionar la fe puede resultar contraproducente.

Tercero, el liderazgo cristiano representado en los clérigos, presbíteros, maestros y consejeros, deben de prepararse adecuadamente para acompañar al alcohólico y su familia en la etapa de recuperación. Esta preparación particular incluye una formación teológica comprometida con la redención de la persona, la familia y su entorno; una formación específica y profesional de cómo acompañar como congregación y líderes en casos de alcoholismo en la feligresía. En el cumplimiento de su rol, el liderazgo cristiano no debe asumir el rol del psiquiatra, del psicólogo ni del psicoterapeuta. Su misión es acompañar como comunidad terapéutica, como familia espiritual, orientándose como iglesia con los conceptos teológicos como la iglesia como pueblo de Dios.

Referencias

- Aizpiri Díaz, J. y Marco Frías, J. F. (1996). *Actualización del tratamiento del alcoholismo*. Barcelona, España: Masson, S. A.
- Alcaldía de Barranquilla. (2014). *Análisis de la situación del consumo de sustancias psicoactivas en el distrito de Barranquilla*. Disponible en: <http://www.odc.gov.co/Portals/1/modPublicaciones/pdf/CO03942014-consumo-sustancias-psicoactivas-barranquilla.pdf>
- Beltrán, E. (1991). Drogodependencias. En: J. L. Ayuso Gutiérrez (Dir.). *10 palabras claves en Psiquiatría*. Estela, España. Editorial Verbo Divino.
- Clinebell, H. (1990). Alcohol Abuse, Addiction, and Thereapy. En: Rodney J. Hunter (Ed.). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- Feuerlein, W. (1989). Dependencia del alcohol. En: Raymond Battagay y otros (Dir.)
- *Diccionario de Psiquiatría*. Versión castellana de Diorki. Barcelona, España: Herder.
- Frankl, V. E. (1985). *La presencia ignorada de Dios*. Barcelona, España.
- Freixa, F.; Soler Insa P.A. y otros. (1981). *Toxicomanías. Un enfoque multidisciplinario*. Barcelona, España: Fontanella.
- Fog, J. J. y Gilmore, J. V. (1990). Therapeutic Community. En: Rodney J. Hunter (Ed.). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- González Campa, J. M. (2014). Factores socioreligiosos en la rehabilitación de pacientes alcohólicos y terapias de grupos. En: *Lupa protestante*. Disponible en: <http://www.lupaprotestante.com/blog/factores-socioreligiosos-en-la-rehabilitacion-de-pacientes-alcoholicos-y-terapias-de-grupo/>
- Hamilton, Allan. (1981). *La pastoral y el alcoholismo*. San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.
- Hernández Salazar, R. A. Del Rosario y González Garcia, D. X. (2012). *Niveles de autoestima manifestados en personas que participan de un proceso de recuperación alcohólica dentre de un grupo de alcohólicos anónimos* (tesis de

- licenciatura). Universidad San Carlos de Guatemala. Ciudad de Guatemala, Guatemala. Disponible en: http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/13/13_3848.pdf
- León, J. (2011). *Psicología pastoral de la Iglesia*. 6ta edición actualizada. Buenos Aires, Argentina: Kairos.
 - Organización Mundial de la Salud. (2014). *Colombia*. World Health Organization. Disponible en: http://www.who.int/substance_abuse/publications/global_alcohol_report/profiles/col.pdf
 - Organización Mundial de la Salud. (1994). *Glosario de términos de alcohol y drogas*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo. Disponible en: http://www.who.int/substance_abuse/terminology/lexicon_alcohol_drugs_spanish.pdf
 - Paz Reverol, C. L. (2011). *Padecimientos y tratamiento en torno al alcohol: Representaciones y prácticas* (tesis doctoral). Universitat Rovira i Virgili, Terragona, España. Disponible en: <file:///Users/cesarcarrhuachin/Downloads/TESIS%20CARMEN%20PAZ%20REVEROL.pdf>
 - Pélicier, Y. (1978). *La psychiatrie compréhensible*. París, Francia: Arthème Fayard.
 - Poinso-Roland Gori, Y. (1972). Alcoolisme. En: Yves Poinso-Roland Gori. *Dictionnaire Pratique de psychopathologie*. Paris, Francia: Éditions Universitaires, 1972.
 - Torres Hernández, M. A. (s.f.). *El alcohol y la familia*. Disponible en: <http://www.artictorrent.org/artcient.asp>

EL DESARROLLO DE LA SESIÓN EN EL ACONSEJAMIENTO PASTORAL

THE PROCEEDING OF THE SITTING IN THE PASTORAL COUNSELING

Daniel Tomasini (Teólogo y Psicoanalista) - danitomasini@hotmail.com.ar

Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires, Argentina

Introducción

El objetivo de esta presentación es brindar herramientas útiles para el aconsejamiento pastoral. Es un objetivo eminentemente práctico. Sin embargo, intentaremos extraer estas herramientas de la misma práctica de Jesús, al menos como se la puede ver en su acción terapéutica hacia los caminantes de Emaús, es un desafío de este trabajo integral en el modelo de aconsejamiento pastoral del camino a Emaús (Lc. 24:13-35) diversos elementos provenientes del campo de la teología y la psicología. Comenzaremos interpretando el texto de Lucas con miras a derivar de él un modelo de aconsejamiento pastoral. Continuaremos explicando dicho modelo con elementos provenientes de diversas disciplinas, y finalmente y finalizaremos analizando algunos casos de consejería pastoral sobre la base del prototipo que estamos utilizando.

EL CAMINO A EMAÚS: HACIA UN MODELO DE ACONSEJAMIENTO PASTORAL

Claves de interpretación del pasaje propuesto para la crítica histórico-literaria

La crítica histórica-literaria, indagando en la prehistoria del texto a partir de sus peculiaridades literarias, procura, entre otras cosas, poner de relieve la intencionalidad presente en el texto que serviría de clave exegética para su análisis. Lo cierto es que, al analizar el relato del camino a Emaús, la crítica literaria no llega a un consenso.

Para algunos, entre ellos R. Bultmann, el tema central de la perícopa, es el *reconocimiento del resucitado*, el pasaje del desconocimiento al reconocimiento como don de Dios, quien abre los ojos de los caminantes. J. Kremer descarta claramente esta determinación. Para él el tema del reconocimiento estaría presente sólo en una parte de la historia, no en todo el texto disponible. Estaría totalmente subordinado al tema de la *enseñanza* transmitida por un doble medio: la interpretación de las Escrituras y el partimiento del pan.

Para otros exégetas, por ejemplo H.D. Betz, lo que resalta es el motivo de la comida, ya que el reconocimiento del resucitado se produce al partir el pan. El tema motriz de la narración de Emaús sería, entonces, *la legitimización cristológica de la práctica de la comida eucarística*, ya que así se interpreta el partimiento del pan, que se lleva a cabo en la comunidad de fe de los tiempos de Lucas.

La crítica literaria considera la conversión de los jóvenes en el camino a Emaús como una inserción tardía en la redacción de una historia de Emaús originariamente más corta. Mediante el desarrollo de la conversión en el camino, aparentemente el evangelista ha provisto al conjunto de la perícopa con un nuevo acento. Según J. Wanke, se reúnen allí, como en un punto neurálgico determinadas líneas teológicas, características de Lucas. Especialmente la caracterización de Jesús como un “*Varón profeta, poderoso en obra y palabra, delante de Dios y de todo el pueblo*” (v. 19). También descubre la necesidad de que “*el cristo padeciera (...) y que entrará en su gloria*” (v.26), tal como lo declara la ley y los profetas en todas las escrituras. Por, esto para Wanke y otros autores, el motivo fundamental es la *enseñanza mesiánica* tendiente a corregir nociones deficientes en las comunidades que Lucas tenía en su horizonte.

Una nueva concepción referente al relato de Emaús, según W. Stenger, entre otros, coloca el énfasis del pasaje *sobre la enseñanza acerca de la iglesia*. Las menciones a Jerusalén y el grito de “*los once reunidos y de los que estaban con ellos*” (v.33), que decía “*ha resucitado el señor verdaderamente y ha aparecido a Simón*” se interpreta como que la vivencia de los caminantes de Emaús debe relacionarse con el credo de la iglesia primitiva y recibir su legitimación desde él. Pedro es el primero de los testigos predeterminados por Dios (Hch. 10:41) y, quien quiera tener

parecidas experiencias con el Resucitado, debe hacerlo al resguardo de la iglesia, volviendo a Jerusalén, al círculo de los apóstoles y de los hermanos. Como podemos apreciar, por la vía de la crítica literaria se llega a resucitados diversos entre sí.

Hacia una lectura más abarcativa del texto

Mientras que la exégesis histórico-crítica parte del texto actual y yendo a un pasado cada vez más remoto, la crítica de la redacción trabaja con el texto actual, *con el texto dado*. La pregunta que se formula es: ¿por qué él o los redactores *armaron* el texto final de esta manera y no de otra? ¿Cuáles son las intenciones teológicas y kerigmáticas del texto tal como está redactado? Del mismo modo, un tratamiento estructuralista permite una lectura más abarcativa. Tanto la crítica redaccional como la lectura estructuralista nos permitirán un mayor aprovechamiento del texto. Un primer límite de la interpretación histórico-literaria se relaciona con a globalización de la perícopa. Se tiende a explicar toda la historia de Emaús desde un rema único y original. Pero, como se ha visto, se arriba a resultados diferentes. Otra limitación de la interpretación histórico-literaria consiste en los motivos de la narración extraídos típicamente con carácter marcadamente didáctico-dogmático, privando al lector de ese contacto con el texto, que hace arder el corazón. La conmoción que nos provoca el relato trasciende los motivos puramente dogmáticos. Caminar junto con los dos jóvenes de Emaús nos hace vivenciar un proceso interior que va desde la ceguera, la pérdida de perspectiva, la tentación de la ilusión, la duda y la incredulidad hasta la fe, la visión, el gozo y la esperanza.

Si nos adentramos en la estructura narrativa del relato notamos los siguientes elementos:

A. Hay un camino que recorre en los direcciones.

B. En la dirección que va hacia Emaús se lo recorre con ceguera, tristeza desilusión, dudas e incredulidad.

C. En la dirección que va hacia Jerusalén se lo recorre con fe, visión , alegría y esperanza.

D. En la dirección que va hacia Emaús Jesús va iluminando el corazón de los caminantes progresivamente mientras les explica el padecimiento de Cristo a la luz de las escrituras.

E. El centro del relato, el clímax y el momento del cambio el que produce en el hogar de Emaús al partir el pan. Allí se produce el reconocimiento del Jesús resucitado y la vuelta de los caminantes a la iglesia en Jerusalén.

El relato es una parábola de la vida humana. Hay un solo camino. Hay una sola vida que puede ser recorrida en dos direcciones: hacia la muerte de (Emaús) o hacia la vida (Jerusalén). Todo depende de nuestro encuentro con el Cristo resucitado. Con la presencia del resucitado la noche se ilumina y el calor del corazón disipa el frío circundante y la vida cambia de sentido. Se busca, entonces la compañía de la comunidad de fe que celebra y testifica la victoria de Señor de la vida. En este proceso que experimentaron los caminantes, la acción pastoral y terapéutica de Jesús fue decisiva y ejemplar par todo discípulo que se proponga acompañar y ayudar a otros a pasar la ceguera, tristeza e incredulidad, a la fe, visión y alegría.

Como vemos, la recuperación del significado existencial del pasado nos lleva a una interpretación simbólico-narrativa. Esta interpretación, a su vez, permite la integración de los diversos temas citados por la exégesis histórico- crítica en un esquema incluyente y abarcativo.

Una lectura que posibilita la derivación de un modelo de aconsejamiento

La acción terapéutica de Jesús comienza con el acompañamiento. Él toma la iniciativa de acompañar a los caminantes desde su soledad, tristeza y desilusión, aún cuando ellos no pueden reconocerlo. A este acompañamiento lo llamaremos Koinonía-Comunión. La comunión activa de Jesús a lo largo del camino va iluminando la conciencia de los caminantes y haciéndola progresar desde el desconocimiento al reconocimiento del Resucitado. Este reconocimiento, que se produce al partir el pan en la intimidad del hogar, origina un cambio fundamental en los jóvenes. Ellos comenzaron a preguntarse: “¿No ardía nuestro corazón en nosotros mientras nos hablaba en el camino y cuando nos abría las escrituras?” (V.32). Ellos reconocen, entonces, que el resucitado era idéntico al Jesús Crucificado y pre-pascual. De la misma forma que actuaba, entonces, con oprimidos y enfermos, así actúa bien ahora: “... se acercó y caminaba con ellos...” (v.15). De la misma forma que partía el pan durante su ministerio, lo hacía también ahora, solícita y generosa. Hacemos, entonces, corresponder al tema del reconocimiento el de la koinonía.

Esa koinonía se transforma en diakonía-servicio cuando Jesús toma la iniciativa de preguntar: ¿Qué conversaciones son estas que tenéis entre vosotros mientras camináis, y por qué estáis tristes? (v.17). Es una pregunta empática que motiva a los caminantes a hablar.

En los versículos 19 al 24 se registra un extenso discurso de los caminantes en el que ellos hacen catarsis de sus preocupaciones y angustias. Jesús facilita el hablar de los caminantes, lo sostiene con preguntas (v.19) y escucha atentamente. Preguntar y escuchar con atención constituyen los aspectos fundamentales que hacen al servicio necesario que el consejero pastoral debe realizar para introducir el proceso curativo que llevará a sus interlocutores desde la ceguera al reconocimiento y desde la tristeza a la alegría y a la esperanza.

Jesús confrontó a los caminantes con su incredulidad (v. 25) y comenzó a “Explicarles en todas las escrituras lo que de Él decían” (v 27b). Estas palabras van cayendo sobre los caminantes como destellos de luz que iluminan el significado de la muerte y resurrección de su mesías. Pero hacen más: alumbran sus corazones y traen un nuevo calor vital a la fría incredulidad y desesperanza que los había invadido. Estamos aquí ante la martiría – anuncio. Se integra, entonces, el tema de la enseñanza mesiánica. Esta enseñanza arroja una nueva luz sobre lo sucedido y relanza hacia nuevos caminos de vida para el futuro.

Sin embargo, el momento decisivo para la vida de los caminantes fue el partimento del pan en medio del hogar. Allí se produce el reconocimiento y la desaparición de Jesús (vv. 30-32). A esto llamamos leiturgia-Liturgia. Se integra así el tema de la legitimación cristológica de la comida eucarística. Los actos litúrgicos, tales como la oración, el bautismo y otros, ocupan un lugar destacado y decisivo en el proceso curativo y liberador.

Finalmente, los caminantes emprendieron el mismo camino pero en una dirección opuesta. Ahora van a reunirse con la iglesia, a testificar acerca del Resucitado. Volvemos al punto de inicio del proceso curativo. Éste comenzó con el acompañamiento, a cercanía y

la comunión de Cristo con esos solitarios caminantes; ahora el proceso termina cuando los caminantes, habiendo tenido una experiencia liberadora con Él, están capacitados para la comunión narrativa en la comunidad, para la Koinonía –Comunión con la iglesia. Se integra así el tema de la enseñanza acerca de la iglesia.

Por lo que hemos expulsado, los motivos exegéticos derivados de la crítica literaria no se conciben excluyentes los unos de los otros y, entonces, sale a la superficie un esquema pastoral para los caminos de la praxis del cuidado espiritual curativo. En otras palabras: A la crisis y desengaño de los jóvenes, es resucitado responde con Koinonía (acercarse), diakonía se corresponde al tema del reconocimiento del resucitado, la martiría al tema de la enseñanza mesiánica, la liturgia al tema de la legitimación cristológica de la comunidad eucarística y, nuevamente la koinonía con la iglesia, se liga al tema de la enseñanza acerca de la iglesia. Este esquema nos permite intentar una definición del aconsejamiento pastoral: se trata de acompañar a otros en el camino desde la ceguera y la tristeza hasta la experiencia curativa en Cristo, ligándolo con la praxis del resucitado. Koinonía, Diakonía, Martiría y Liturgia, juntas constituyen según el relato de Emaús, el sistema de coordenadas del acompañamiento de la pastoral o consejo espiritual.

EXPLICACIÓN DEL MODELO DE ACONSEJAMIENTO PASTORAL DEL CAMINO A EMAÚS

La koinonía

El versículo 15 dice: y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían entre sí, el mismo Jesús se acercó y caminaba con ellos”. El acompañamiento y la cercanía del pastor facilitan todo proceso de

aconsejamiento pastoral. Al estar cerca y en comunión con los suyos, el pastor detectará las situaciones de crisis de sus hermanos y podrán tomar Iniciativas para ayudarlos. En este punto la personalidad y formación del pastor son claves, ya que éste experimenta miedos o angustias que se obstaculizan su acercamiento a otros en determinadas situaciones críticas, permanecerá a distancia, defendido e imposibilitado para ayudar. Se debe decir aquí que la vida espiritual del pastor, su equilibrio psicológico y su propia psicoterapia son fundamentales para que éste tenga mayor energía libre para ayudar a otros; de lo contrario gran parte de su energía vital deberá invertirla en sostener sus propios psíquicos.

El pastor debe tener presente la psicodinámica existente en las diversas crisis vitales tales como adolescencia, climatorio, etc; como así también crisis situacionales, tales como divorcio u otros duelos. Además, debe tener conocimiento de las diversas estructuras *psicopatológicas de personalidad* en que se inscriben dichas crisis o conflictos. Debe poder diferenciar una neurosis de una psicosis o de una perversión.

También es necesario decir que en este acompañamiento inicial comienza a gestarse la relación transferencial entre el pastor y el aconsejado. La actitud de acompañamiento atento del pastor ayudará al necesitado a desarrollar sentimientos positivos hacia él que lo motiven a hablar acerca de su situación conflictiva. Esta primera relación de transferencia imaginaria positiva es la que posibilita que muchos encuentros ocasionales denominados de Pre-asesoramiento, tales como breves charlas en el pasillo de un hospital o un llamado telefónico, se conviertan en la antesala de fructíferos procesos de asesoramiento pastoral.

La diaconía

La pregunta de Jesús “¿Qué conversaciones tenéis entre vosotros y por qué estáis triste?” (v.17) es el disparador preciso que da lugar al discurso de los caminantes que Jesús escucha activamente y sostiene con nuevas preguntas (V.19). Tenemos aquí los dos elementos esenciales de cualquier abordaje psicoterapéutico: la palabra del paciente y la escucha atenta y activa del terapeuta. A través de la palabra la persona en conflicto recuerda, repite y elabora situaciones traumáticas, mientras que el terapeuta escucha, pregunta, interpreta y focaliza el problema. En el caso de los caminantes de Emaús se observa que por debajo de la tristeza subyacía una profunda desilusión: “pero nosotros esperábamos que él fuera el que había de redimir a Israel” (v.21). sin embargo, esa desilusión encubría un fragmento simbólico olvidado quizá por los discípulos: la promesa de Jesús de que al tercer día resucitaría. Pero como lo reprimido vuelve, cierto vestigio aparecen en sus palabras: “Pero después de todas estas cosas, peste es el tercer día en que ellas sucedieron”. (v. 21b). Nada se reprime si no resulta conflictivo para la conciencia.

Evidentemente los caminantes no estaban muy dispuestos a crecer en la resurrección de Jesús. Siguen expresando: “Es verdad que algunas mujeres de las nuestras nos han asustado. Fueron temprano al sepulcro y encontraron todo tal y como habían dicho las mujeres. Pero a él no lo vieron” (vv. 22-24). El tercer día era clave: ¿estaban experimentándolo con fe y expectativa? No, más bien con tristeza, desesperanza temor y en el fondo, incredulidad. Allí apunta Jesús cuando dice: “Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho” (V.25).

Para realizar una labor diakónica efectiva el pastor debe tener conocimiento de los

distintos métodos psicoterapéuticos de abordaje tales como psicoanálisis de S. Freud, la logoterapia de V. Frankl, el counseling de C. Rogers, la terapia de comportamiento de J. Wolpe, entre otros. Si bien no se espera que el pastor sea un erudito en el conocimiento de cada uno de estos métodos, se aconseja que se familiarice con alguno o algunos de ellos sin intentar aplicarlos al aconsejamiento, sino dejando, más bien, que estos saberes operen desde el propio inconsciente del pastor. Otra tarea fundamental para el pastor es avanzar en un diálogo crítico entre la teología y la psicoterapia.

La martiría

Jesús después de confrontar la incredulidad de los caminantes, comenzó a calmar la ansiedad que de ella surgía cuando le preguntó: “¿No era necesario que el Cristo padeciese estas cosas y así entrar en su gloria?” y empezando por Moisés y por todos los profetas les explicó lo referente a él en todas las escrituras.” (vv. 26-27). Se trata del anuncio de las escrituras, ese anuncio que hace arder el corazón porque inscribe la palabra de Dios en nuestra propia historia vital. La palabra de Dios y las historias de la Biblia han de ser nuevas transformadoras de nuestra propia historia. Crean esperanza, ya que cuando se unen en el corazón las historias de Dios con nuestras propias historias nos hacen relanzar la vida hacia el futuro con una nueva visión. Nos ayudan a “recordar hacia adelante”. Las historias de salvación y fe de las escrituras tienen un insospechado poder curativo. En este punto del desarrollo del aconsejamiento pastoral se diferencia de otras aproximaciones psicoterapéuticas a través de este elemento distintivo: el uso de la Biblia. La aproximación simbólico-narrativa a las Escrituras es de gran valor a la hora de narrar historias divinas.

Martín Buber cuenta de un rabino a quien se le pidió que contara una historia. Y entonces contó este rabino: “Mi abuelo era paralítico. Un día se le pidió que contara una historia de su maestro Baalschem. Así contó él cómo este maestro acostumbraba a dar brincos y a bailar mientras rezaba. Mi abuelo se levantó y contó, y la narración le entusiasmó tanto que tuvo que mostrar dando brincos y bailando como lo hacía el maestro. A partir de ese momento mi abuelo se curó del mal que estaba padeciendo”. Si las historias de la Biblia nos arrebatan tanto como al abuelo del rabino, seremos transformados por ellas. Las historias que el pastor relata se relacionan con el foco de la problemática expuesta por el necesitado. En cierta ocasión un adolescente que había defraudado a un profesor del secundario por haber abandonado una actividad extracurricular y haber perjudicado así al grupo escolar, y que tenía vergüenza de presentarse nuevamente ante ellos, le leí la parábola del hijo pródigo (Lc. 15) y lo animé a pedir perdón como lo hizo el hijo pródigo. Pedir perdón... algo sencillo, a su vez difícil, pero muy esperanzador. En otra ocasión, a una persona desalentada por haber experimentado continuos fracasos en la tarea de buscar trabajo, que había bajado los brazos, le leí el relato de Simón Pedro, los otros pecadores, había estado pescando infructuosamente toda la noche, cuando a la mañana Jesús se le presentó y le pidió “Boga mar adentro y echas vuestras redes para pescar.” (Lucas 5:4). Pedro vaciló, puso reparos, pero finalmente obedeció a Jesús y se produjo una pesca milagrosa. Lo animé a echar la red en el nombre de Jesús y algo cambió en él. Al poco tiempo conseguido trabajo. ¡Cuántas veces en momentos de temor, ansiedad, desánimo, soledad, tentación u otras experiencias perturbadoras nos han servido los salmos u otras porciones del A.T. y N.T.!

La liturgia

Cuando estuvieron en el interior del lugar de Jesús “partió el pan y se los dio”(v.30). Esta cena, que recordaba la última cena antes de su muerte, festejaba la reunión, la cercanía de Dios. Éste fue el momento en que los ojos de los caminantes se abrieron y Jesús desapareció. Es aquí donde debemos subrayar el valor de los símbolos litúrgicos. Los símbolos de la fe y las acciones simbólicas remiten a un universo de sentido que va más allá de ellos. Hay en ellos una plusvalía polidimensional. Son símbolos de vida que presentifican al mismo Dios que nos marca y nos impulsa hacia adelante. Quizá uno de los actos litúrgicos más comunes en la consejería pastoral sea la oración. Este es otro de los elementos que diferencia la consejería pastoral de cualquier otra disciplina.

La koinonía.

Cuando los ojos de los caminantes fueron abiertos se levantaron y volvieron a Jerusalén para unirse a la iglesia en el testimonio del Resucitado. El encuentro con Dios produce un autoencuentro y un encuentro con la iglesia. Quien haya experimentado la obra de Dios en su vida, se unirá a la comunidad de la fe para narrar con ella su experiencia de vida y unirse a los que, en el nombre del Señor, perdonan y sanan, promoviendo así el reino de Dios. Vemos aquí que el consejo pastoral tiene como meta que el aconsejado se una a la iglesia y se integre a su práctica misionera. Hemos de recordar, como consejeros pastorales, que nuestra tarea no ha concluido hasta que no veamos a nuestro aconsejado trabajando activamente en la iglesia del Señor.

ANÁLISIS DE UN CASO SEGÚN EL MODELO DE EMAÚS

Don N. de 82 años, viudo desde hace once años, trabajó como profesor. Da la impresión de ser un señor mayor muy activo aún, corporal y espiritualmente. Por ejemplo, viajó el último año con un grupo en Tailandia. Yo entré en contacto con don N. a través de la religiosa del asilo en el que vive don N. Él me hizo saber, a través de la religiosa, que si quería podía dejarme caer por su casa. El hablaría gustosamente con un teólogo, sobre todo con uno joven. Conversamos sobre esto y aquello, sobre el asilo y sobre lo mucho que debían sufrir los seres humanos en la sección de cuidados. Don N. dijo entonces- intento reproducir lo mejor posible sus palabras: “A mi edad se piensa ya más frecuentemente en la muerte y por eso se reflexiona también mucho más sobre la religión. No me gustaría morir de repente, de un momento a otro”. Yo respondí: “¡A Usted le gustaría morir lo más consciente preparado posible!”. A Eso respondió don N.: “Mi hermano ha muerto hace poco, de repente, y casi no se pudo preparar para la muerte”. Yo le manifesté, lo mejor posible, mi condolencia: “Lo siento mucho”.

Don N. otra vez, tras un instante de silencio: “Mi mujer pudo morir tan solo después de un largo sufrimiento. Fue una época dura, esos tres meses que estuvo enferma. La visité cada día en el hospital... (Solloza). Al principio nos hacíamos mutuamente esperanzas de que aún viajaríamos mucho cuando estuviera bien. El médico me dijo enseguida que mi mujer iba a morir. Entonces cuando salí de la habitación, lloré mucho. Después de eso seguí dándole mucho ánimo a ella en la habitación. Al final se dio cuenta que iba morir”. Yo no me acuerdo lo que dije al respecto, er seguramente, no fue lo adecuado. Creo que le pregunté si no hubiera sido mejor decirle a ella la verdad. Hacia el final de la conversación sacamos a colación el tema de los asilados, que no tenían nada que hacer durante el día.

Estoy descontento con la forma en cómo transcurrió la conversación y me es muy difícil considerarla una conversación de consejo espiritual. Por razones de tiempo y espacio no me extenderé en el análisis pormenorizado de este caso, presentado y criticado por I. Baumgartner. Iremos haciendo algunas observaciones de acuerdo a los cinco momentos del modelo de Emaús:

Koinonía: acercarse y acompañar

Si bien el consejo espiritual escucha atentamente la frase “A mi edad se piensa y ama frecuentemente en la muerte y por eso se reflexiona también más sobre la religión”. “No me gustaría morir de repente, de un momento a otro” y responde empáticamente “ ¡A Usted le gustaría morir lo más consciente y preparado posible!”, sin embargo retoma tan sólo el significativo muerte y no el significativo religión. El consejero espiritual no toma en cuenta que don N. quiere hablar de la muerte nada más y nada menos que con un teólogo. Éstas son las cuestiones transferenciales que tenemos que tener en cuenta los consejeros espirituales. ¿Por qué motivo querría el anciano hablar con un teólogo acerca de la muerte si no se tratara de inquietudes religiosas? ¿Por qué enmudece el consejero espiritual casi totalmente cuando el señor N. le cuenta lo de la muerte de su hija y de cómo él, después de once años, no puede darla por cerrada? Probablemente haya miedos en el joven pastor que le impide abordar estas cuestiones. Quizá, como joven, ha reprimido el tema de la muerte, quizá no ha aprendido a hablar de su fe personal o de sus creencias, quizá tema a la crítica o al ridículo. No lo sanemos, lo cierto es que hay aquí algo que el consejero espiritual no puede escuchar ni abordar.

Diakonía: quedarse quieta en aquello que entristece

Don N. habla de la necesidad de estar preparado para la muerte. habla de la muerte del hermano, de la mujer y oculto detrás de ello aun, sobre la suya propia. Necesita claramente a alguien que permanezca sólido junto a él para descubrir un camino a través de las preguntas sin aclarar, a través de la tristeza, claro está, también de la culpa. Pero necesita a alguien que tenga tiempo y valor para quedarse quieto allí donde ya no sigue adelante. Quizá el consejero espiritual debe sacar a la luz alguna pregunta como esta: ¿acaso Usted no se siente preparado ni con Usted mismo ni con Dios para la muerte? Esta pregunta debería movilizar las culpas, los miedos y las dudas de don N. ¿Por qué le cuesta la estremecedora experiencia de la muerte de su mujer? porque don N. siente que no le ha sido leal a ella, que no la había podido acompañar y preparar para el momento de su muerte, que él la había abandonado a ella con anterioridad. ¿Qué sobre arroja esto sobre los años de común fidelidad? Quizá haya sido este el mundo interior del Señor N. que él haya querido ordenar y saldar cuando deseaba hablar con un teólogo. ¿Qué querrá decirle don N. aun a su mujer?

Martiría: alumbrar el sentido de las escrituras

¿Qué habría pasado si en un momento avanzado de esta conversación breve y abortada el consejo espiritual la hubiera podido decir a don N. que Dios está junto a aquellos que no han conseguido ser totalmente fieles hasta el final con el Señor? Podía haber recordado Mc. 14: 66-72 donde se narra cómo Pedro se distanció de Jesús cuando le sobrevino a esta la sombra de la muerte. lo consolador de esta relato bíblico está, y esto

podría haber transformado a don N. , en que Jesús no le recuerda la culpa a Pedro, sino que, a pesar de su infidelidad, se pone en contacto con él para restaurarlo (Jn 21). Quizá un día don N. pueda concebir la promesa de paz de Dios en tal grado que le posibilite hacer las paces con su mujer. Quizá un día pueda reflexionar sobre el perdón de Dios y pensar que su mujer que está en la gloria de Dios, también le extendería su perdón.

Liturgia: partir el pan

Según el relato, habían quedado frustrados viajes planeados con su mujer. La idea de viajar en una persona de 80 años se ligaría al último viaje: la muerte. Todo viaje preliminar es como un ensayo para el último gran viaje. El último viaje a Tailandia tenía la función de ensayar y a la vez escapar del último viaje. Observaremos que ante la muerte de su mujer él la animaba con la promesa de que viajarían mucho cuando ella estuviera bien. El viaje es para él un signo de esperanza y llega a ser para ambos un signo de lo compartido. Cuando el médico dice: “no habrá más días juntos”, don N. le habla a la mujer de

viajes compartidos. La conversación sobre viajar juntos se muestra como huida de la muerte de la mujer, como esencia del distanciamiento de ella. A través de los viajes se acerca y a la vez se distancia a la mujer el viaje es para él un símbolo de la fidelidad perdida. Deberíamos entonces pensar para don N. un símbolo equivalente con “el quedarse” cerca de su mujer muerta en la que continuará el diálogo terapéutico con ella, ese que quedó trunco, ese que no pudo enfrentar. Una carta de sinceramiento que llegaría a ser un verdadero símbolo curativo que le ayudaría a permanecer junto a su mujer y elaborar su duelo.

Koinonía: en la meta de la vida de Emaús

Todo cambia para aquel a quien se le ha aparecido el Señor. Si don N. hubiera hecho abriación de su mundo interior, superando la tristeza, experimentando el perdón de Dios, la esperanza de gloria y de reunión definitiva con su esposa, seguramente se habría reunido con la comunidad de fe, la comunidad de narración en la iglesia y no se cansaría de testificar acerca de cómo recobró la vida.

ENTREVISTA A LA REVERENDA ALICIA WINTERS

Maribey Villarreal Padilla y Juan Carlos Serrano Sandoval, estudiantes de teología

maribey.villarreal@unireformada.edu.co, juan.serrano@unireformada.edu.co

Corporación Universitaria Reformada, Barranquilla, Colombia

Introducción

Esta entrevista vía telefónica desde Estados Unidos con la Reverenda Alicia Winters, se logró gracias a la asignatura de fundamento pastoral y tiene como propósito conocer de sus propias palabras apartes de su perfil bibliográfico y cuáles son los desafíos pastorales y aportes que consiguió realizar en su estancia en Colombia, su concepto del teólogo con su llamado al ministerio dio directrices y consejos a los estudiantes de teología de la Corporación Universitaria Reformada para servir mejor en el ministerio. También a través de esta entrevista expresa, la reverenda, la falta que le hace el ambiente de la universidad y que pueden darse las condiciones para compartir mucho más de sus experiencias con los futuros Teólogos. Agradecidos con Dios por la oportunidad de acercarnos a una mujer sabia y llena de Él, que a pesar de la distancia está presta para la enseñanza, que es su pasión.

“UNA MUJER DEDICADA A LEER Y A ENSEÑAR LA BIBLIA DESDE LA EXPERIENCIA Y ESPERANZA DE LAS COMUNIDADES”

Una mujer que según sus propias palabras “Nunca tuve intención de venir a Colombia y menos ser misionera”. Nació en un pequeño estado de Michigan.

Cuando estudiaba derecho en la universidad en los Estados Unidos realizó un curso de español y como se destacó en esta lengua un profesor le recomendó que fuera misionera. Al finalizar el curso de español le tocó hacer un

discurso y donde expuso le desahogó por las cuales no sería misionera y así se convirtió en especialista en la ley tributaria para luego trabajar en el ministerio de hacienda de Washington por varios años, mientras asistía a la sexta iglesia Presbiteriana ubicada en el centro de la ciudad y conformada por gente de piel blanca; pero su templo estaba ubicado en un lugar donde vivía gente de color. Eran los años sesenta cuando aún estaba en la lucha por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos.

Esta violencia contra la raza negra le permitió vivir esa realidad muy de cerca y el

valor de esta gente por medio de una niña perteneciente a esa raza que conoció en el sector donde estaba la iglesia. Esto la motivó para animar a la iglesia a desarrollar programas sociales y de educación con esta comunidad lo que dio un giro a su vida laboral cuando renunció a su trabajo con el gobierno para estudiar teología. Sus estudios los realizó en el Seminario Teológico de Gordon Conwell cerca de Boston, el cual fue fundado por Billy Graham. Trabajó con comunidades negras e hispanas en Boston. Al terminar sus estudios en el programa de intercambio del seminario bíblico Latinoamericano en Costa Rica fue escogida para participar en esta experiencia en el año 1975.

Recibiendo una invitación de la Iglesia Presbiteriana de Colombia en el año 1977, después de volver a Estados Unidos, Alicia llegó a Colombia a trabajar en el Presbiterio del Noroeste cuando en esta región sólo había pequeños caseríos y se inició visitando las iglesias presbiterianas en la región ubicada entre Valencia en Córdoba y San Pedro de Urabá en Antioquia y, allí supo que Dios la estaba llamando para estar en este país, donde sirvió en ministerio por 34 años.

Su experiencia en la enseñanza y relectura de la biblia, le permitió participar en la organización de la Red de Biblistas en Latinoamérica en 1988 y esto le permitió publicar en RIBLA, la revista de Interpretación bíblica.

En Colombia desarrolló su labor educativa en el Instituto Bíblico ubicado al noreste de este país y en Urabá en lo que fue el seminario teológico presbiteriano, en iglesias por medio de la predicación y participó en talleres bíblicos, en los presbiterios y ciudades donde IPC tiene presencia y en las clases del programa de teología de la CUR donde fue pionera en sus inicios. Ella no sólo ha formado las últimas generaciones de pastores y pastoras

presbiterianas, sino que ha influido en una gran cantidad de líderes y pastores de iglesias de tradición católica, protestantes, evangélicos y pentecostales y han aprendido de ella, lo que significa la pasión de ser cristianos y pastores que podamos ser consuelo y señal de esperanza de lo que Dios desea de nuestra sociedad.

Hace cuatro años que se fue de Colombia (2011) y como dijo la reverenda Alicia

“Mi cuerpo se vino hace 4 años, pero mi corazón está con Colombia.”

Desafíos Pastorales según la reverenda ALICIA WINTERS.

“Lo que otros vieron en mi cambio de vida, como sacrificio para mí fue un motivo de gozo” Alicia Winters.

Para el examen final de la asignatura fundamentos pastoral el modelo pastoral contemporáneo de la reverenda Alicia Winters, fue el seleccionado y muy a pesar de las dificultades para adquirir información del modelo de ella, no se encontraron fotografías y hubo poca bibliografía. Todo lo anterior despertó el espíritu investigador que debe tener un teólogo y el retó a buscar las personas que un día estuvieron cerca de ella y lograr entablar una conversación directa con la reverenda. Después de indagar al fin se logró el contacto directo vía telefónica desde Estado Unidos con la reverenda Alicia Winters por medio de la decana de la facultad de teología la reverenda Adelaida Jiménez, y fue la mejor experiencia de los últimos tiempos. En la entrevista ella dijo: “yo fui una de las pioneras de la universidad donde tu estudias fui formadora de muchos teólogos y teólogas” y lo que más impactó es el deseo que tiene de estar nuevamente contacto con la universidad.

Transcripción de la entrevista con la reverenda Alicia Winters:

-“Buenas tardes a todos allá, les recuerdo en la universidad con mucho cariño y con mucha nostalgia, me hacen mucha falta.”

El aporte a la pastoral:

-“Comencé con la educación, definitivamente elemento importante de la pastoral para darle a las personas herramientas para hacer frente a la vida, trabajamos la teología pero la teología llegó a abarcar la salud la economía y muchos otros aspectos de la vida, con la educación a nivel primaria primero con pastores en la selva de Urabá crecí hasta llegar al nivel de la universidad, comencé desde el principio de esta universidad cuando era el Seminario Teológico Presbiteriano este ministerio creció para abarcar todo el país y abarcar elementos mucho más allá que reflejan también lo que es la pastoral del Perú, porque empezamos a trabajar ya los elementos que mencioné pero mucho más, empezamos a comprender que la pastoral incluye elementos de género, de elevar la condición de la mujer, elementos de raza, de elevar las minorías, que por tanto tiempo se han sentido con mucha razón oprimidas allá en la sociedad de hoy, y abarca también elementos de trabajo con otros grupos, no solamente de raza sino también grupos oprimidos como los ancianos, jóvenes, los niños, son grupos que en la sociedad en general no se les toma en cuenta, pero también la pastoral abarca cuestiones de derechos humanos abarca el derecho a la propiedad, el derecho a la tierra, el derecho a una vida digna, todo esto es parte de la pastoral en el proceso de la educación yo comprendí que todo esto es parte de lo que significa servir a Jesucristo no es solamente para decirles que tienen una mansión allá en el cielo, que es para llegar y hasta tener casa, y familia y sentido de dignidad personal en esta vida; también está lo que Dios desea para nosotros, y ha venido para darnos vida y vida abundante.”

-¿Cuáles son los desafíos para la pastoral hoy?

-“Yo diría que en cierto sentido ya contesté la pregunta porque todas las cosas que mencioné siguen siendo repetidos, pero yo diría que la verdad de Colombia de hoy tal como la conozco después lamentablemente un poco alejada pero trato de prender las noticias y algunos amigos me escriben, es la búsqueda, creo que es la búsqueda de la paz. Creo que es un enorme desafío para todos los que están haciendo pastoral en Colombia, paz en el hogar, paz en la comunidad, paz en el país y tienen que estar atentos para trabajar en todos estos 3 niveles podríamos añadir paz en el mundo porque creo que ustedes tienen voz y voto de lo que será el futuro de Colombia el futuro del mundo entero; representa un desafío tremendo descubrir como lo están haciendo pero me siento agradecida por saber que ya la iglesia en Colombia está cada vez tomando conciencia de lo que esto representa y está tratando de escuchar su voz.

También otro desafío es la igualdad mejor dicho la desigualdad de la sociedad, tienen que trabajar mucho para lograr que las personas que han sido oprimidas por mucho tiempo logren no solamente sentirse acomodados por los que tienen más, no es sin sentido darle de comer, es darle los recursos sentido de dignidad humana que pueden llegar a un nivel de bondad donde no hay paternalismo, donde no hay temor, sino que todos pueden trabajar lado a lado hombro a hombro para buscar un mejor futuro para todo el país en el nombre de Dios que nos ha venido para darnos paz.”

Una mujer que según sus palabras: -“Nunca tuve intención de ir a Colombia y menos ser misionera”. Ella nos explica que la reverenda tenía una idea de que el misionero era paternalista en ese tiempo y habían demasiados misioneros para las iglesias y en Latinoamérica las iglesias eran maduras y

no se necesitaban ya que los misioneros norteamericanos con esa arrogancia de no dejar actuar a la personas por sí solas, hacían lo posible para que todo quedara perfecto, así como los padres muchas veces no dejan que los hijos actúen por sí solos, hay que guiarles pero ellos tienen que aprender. El concepto hacia los misioneros en cuanto a ser paternalistas conllevó a una reducción de la libertad y autonomía de la persona o grupo, y la justificación utilizada es la protección de la persona o grupo frente al posible daño que esa persona o grupo pudiera causarse a sí mismo en caso de disponer de mayor autonomía y libertad. Al observar este modelo como limitante de la libertad, ella como teóloga quiso cambiar este concepto y lo hace a través de la defensa de los derechos de los pobres y mediante un llamado a la dignificación de la humanidad donde deja a la sociedad libre de aflorar por ellos mismos lo que pueden dar o desarrollar en su propio contexto en que conviven.

-¿Reverenda Alicia que le hizo cambiar de idea para llegar a ser teóloga y no socióloga?

-Me incliné por la teología porque para mí no hay teología sin sociología no hago una distinción entre las dos. La teología se basa en las ciencias sociales.

-¿Cómo fue su llamado al ministerio?

-Sentí que Dios me llamaba y me sentía feliz no era sacrificio era privilegio. Cuando nos convertimos estamos entregados totalmente y dispuestos a ir donde Dios nos llame. Nadie se mete en la teología por plata excepto uno o dos que conozco.

-Cuando regresaba a los estados unidos la gente me decía ¿por qué los grandes sacrificios de cambiar una Carrera prodigiosa como el derecho y un gran trabajo con el gobierno por irse a la selva? Yo les decía en Estados Unidos sólo tienes dos semanas por año de vacaciones

donde puedes ir a montar a caballo sólo en ese tiempo, en Colombia, en la selva yo podía hacerlo todos los días, entonces no era sacrificio era privilegio para mí.

Reverenda cual es la diferencia de un religioso y un teólogo?

-El religioso es el que va a la iglesia los domingos si no está lloviendo, es el que da la ofrenda más pequeña teniendo mucho para dar.

-El teólogo está de tiempo completo y no simplemente puede ser un pastor también puede ser un maestro en un colegio porque está enseñando como vivir. El teólogo trata de entender lo que Dios está haciendo con el fin de entender la voluntad y mensaje de Dios.

-Reverenda y ¿cuándo vienen a nuestra mente esas dudas esas incertidumbres en el ministerio?

-Las dudas son parte del proceso significa que estás pensando y se convierten en preguntas y precisamente son oportunidades de acercarte a Dios en oración.

-Reverenda Alicia ¿si a usted alguien le pide tres consejos para servir en el ministerio, que le diría?:

1. Orar
2. Buscar la paz
3. Empaparse de la palabra tratando de entender con sociología y todo lo aprendido en la

universidad y asociándose con otros que tengan el mismo deseo de conocer servir y entender lo que significa la palabra de Dios y lo que es ahora como responder a los problemas de la gente.

Bueno hasta aquí termina la entrevista con la reverenda Alicia Winters quien dejó una gran pregunta: ¿qué te motivó a estudiar

teología y que vas hacer después que seas teóloga (o)?... creo que sería algo maravilloso enlazar una relación con esta mujer desde el ámbito universitario para así lograr grandes proyectos para esta sociedad.

Se cierra la entrevista con esta frase final que dijo la reverenda Alicia Winters, que

motiva a seguir cultivando la pasión por estudiar y aprender Teología hoy:

“Tengo mucha confianza de que ustedes puedan hacer un impacto grande en el nombre de nuestro Señor”.

Bibliografía

Edición especial de la revista Palabra y Vida. Rev. Dra. Alicia Winters: Una mujer dedicada a leer y a enseñar la Biblia desde la experiencia y esperanza de las comunidades. (Adelaida Jiménez y Milton Mejia, 2011)

VISIÓN FRANCISCANA DE UN MUNDO GLOBALIZADO

Christian Rodríguez, OFM, estudiante de teología - rodriguezchristian512@gmail.com

Universidad Santo Tomás, Barranquilla, Colombia

Hace un año nos dimos cita en Roma Italia los animadores de Justicia y Paz de las diversas provincias franciscanas del mundo. En total pudimos llegar 23 delegados de 24 países de los distintos continentes. Nos dimos cita precisamente porque era necesario discutir algunas situaciones en donde nuestra presencia como frailes menores (franciscanos) es fundamental e importante al pueblo de Dios. Era pues necesario que una de las órdenes más antiguas de la Iglesia Católica Romana se reuniera a definir cómo aportar críticamente a un mundo globalizado en la construcción de justicia.

La cosa tampoco es nueva, realmente cada año o dos años nos encontramos los animadores de Justicia y Paz de las diversas provincias del mundo en un curso en nuestra universidad de San Antonio (Antonianum) en la “ciudad eterna”, para informarnos y dar aportes a nuestra presencia en medio de un mundo que cada vez, en palabras del Papa Francisco genera más descartados, marginados.

Para los franciscanos hay dimensiones que son ineludibles, tenemos ocho siglos, 800 años de existencia. Nos debemos a Francisco de Asís, un hombre que su vida era regida por el Evangelio de Jesús de Nazaret, y que desde allí se abrió a dimensiones insospechadas, algunas de las cuales en pleno siglo XXI

tratamos de rescatar. Es propio pues del franciscanismo la dimensión ecuménica y de diálogo interreligioso, tanto así que los franciscanos no sólo somos de la Iglesia Católica Romana, también en otras hermanas Iglesias de nuestra religión cristiana estamos presentes. Es una espiritualidad rica y profunda, en cuyo corazón el compromiso con el mundo y la realidad social es fundamental.

Para el franciscanismo el mundo es bello, es un regalo de Dios, no hay dimensiones malas en él. La lógica relacional no es de dominación sino de diálogo, le es propio al franciscano el diálogo y el respeto profundo a la diferencia, lo diverso. Dios actúa para los franciscanos no por necesidad sino por amor, es libre. No existe para nosotros el pecado original sino el amor original (en esto nos distanciamos de la doctrina tomista. Tal concepción fue desarrollada por un fraile genial del siglo XIV llamado Juan Duns Scoto).

Y movidos por esta rica historia llegamos a Roma en un frío y primaveral fin de semana. Nuestro primer deber fue acompañar a Francisco el Obispo de Roma, quien escogiera este nombre para su pontificado de acuerdo con nuestro querido Francisco el “pequeñuelo” de Asís (como le gustaba ser nombrado a San Francisco). Lo acompañamos en la

canonización de dos Papas que para la Iglesia Católica Romana son significativos pero que ambos representan posturas totalmente diferentes.

Era pues la canonización de Juan XXIII y Juan Pablo II, el primero fue quien abrió las puertas para el concilio ecuménico Vaticano II en 1962, y el segundo quien lo retrasara por más de 20 años. El primero fue en palabras del Papa Francisco “el papa de la docilidad del Espíritu”, el segundo “el papa de la familia”. Juan XXIII es para los católicos de rito romano quien nos abrió las puertas para nuevas consideraciones teológicas y eclesiales haciéndolas oficiales después de desafortunados 400 años de contra reforma. Era pues una Iglesia medieval incrustada en plena modernidad que oficialmente poco o nada decía al mundo, y esto fue lo que audazmente Juan XXIII supo leer y re-direccionar. Aunque algunos de sus sucesores, hoy canonizados tímida o sagazmente retardaron.

Toda esa mañana estuvimos acompañando al Papa en la celebración de estas canonizaciones a la cual llegaron personas de todo el mundo. Tanto el aeropuerto como las estaciones de tren parecían colapsar. Las diminutas y bellas calles de Roma adornadas en sus balcones por bellas flores de colores eran ríos de personas. Era imposible en ocasiones poder ver los adoquines finamente puestos sobre los cuales están construidas las calles. Fue una ceremonia sobria al estilo de Bergoglio, sin mayores detalles salvo el del saludo inicial que hiciera a Ratzinger antes de comenzar en muestra de comunión que muchos aplaudieron y otros simplemente observamos.

Con esta celebración comenzó nuestra llegada a Roma pero además nuestra “introducción” al curso, siendo parte de un acontecimiento sin duda histórico para el mundo religioso de occidente, y también

mundial. Éramos motivados por el ejemplo del buen Papa Juan XXIII a tener la capacidad de “leer los signos de los tiempos” y abrirnos a ellos sin miedo. De ir adelante en temas pendientes como el del diálogo interreligioso, ecuménico, la igualdad de géneros y otros temas que trata de tocar el Papa Francisco pero que evidentemente la curia vaticana trata de matizar cuando no de anular.

Con todo, cargados como de ciertos “buenos aires” salimos de la celebración a comer una buena pizza y a detallar, constatar ciertos temas que había estudiado en historia del arte pero que hasta el momento solo veía en libros e internet. Cosas como que la plaza del óbolo de San Pedro tiene un gran obelisco robado de Egipto como muestra a Roma de ser la capital del antiguo mundo. O como que las calles van conduciendo siempre hacia el mismo punto. O como que aquí se tomó un café Picasso, o que Dalí solía venir allá o tal cual... Después de estos detalles y ya en la universidad nos dispusimos para comenzar la semana tocando serios temas de la realidad mundial.

Comenzamos con algunos profesores de la universidad la presentación de nuestras regiones, África fue la primera. Dos frailes negros iniciaron su presentación mostrándonos con mapas regiones desde las que por las multinacionales mineras, relacionadas ser testigos de hambrunas como fenómeno aun persistente que genera migración interna dentro del continente. Las personas africanas siguen siendo marginadas, poca oportunidad de empleo y educación. Muchas enfermedades con poca atención. La Iglesia por medio de instituciones como Cáritas lo presente pero es insuficiente su trabajo hay apoyo de las instituciones civiles.

Estos hermanos africanos hablaban además de como desesperadamente muchos de sus hermanos africanos han tenido que intentar

pasar el mar mediterráneo para llegar a Europa. Cantidades de personas han naufragado, familias enteras. Pequeñas balsas cargadas de gente marginada por un sistema ahora planetario falsamente llamado “globalización”.

Es común ver en las calles de Roma personas pobres, de raza negra o asiáticos pidiendo alguna limosna, o incluso generando inconvenientes, ya que muchos italianos les miran con desprecio. Es normal ir caminando por alguna calle cualquiera y toparse con una de estas personas sentadas en pequeños corrillos conversando entre ellos. Algunos desde luego roban, otros piden y buscan trabajos en restaurantes o tiendas. Lo interesante del asunto es darse cuenta como una situación social del tercer mundo (África) afecta la vida tranquila (del primer mundo), esto es sin duda signos de cosas mucho más profundas.

Luego de los africanos escuchamos atentamente la realidad asiática. Nos comentaron sobre la situación difícil a partir de las catástrofes naturales. Lo que salió en las noticias realmente fue muy poco, la complejidad de la situación es mayor tanto así que apenas se superan daños colaterales: pandemias, enfermedades crónicas, y situaciones de las familias que quedaron afectadas después de los terremotos y maremotos. Exceptuando a China y Japón, es posible afirmar que el oriente también tiene muchos pobres y que hay hambre, entonces: ¿de qué globalización hablamos?

América central y del sur, aquí expusimos nuestra situación, un día antes nos reunimos mexicanos, salvadoreños, hondureños, chilenos, argentinos, ecuatorianos, brasileños y Colombianos. Pudimos hacer una presentación ágil de las situaciones que constatamos que nos afectan como región: minería, desigualdad social creciente, cambios de regímenes políticos y debate entre políticas neoliberales y

de izquierda, también sobre las nuevas estrategias de intromisión de EE.UU en la realidad regional.

Después de escuchar la realidad del “tercer mundo” podía constatar que eso llamado globalización no es otra cosa que la internacionalización de la indiferencia y de la pobreza mientras unos pocos realmente se hacen más ricos. También constataba que el “primer mundo” está siendo perturbado por personas del “tercero”, y que ese fenómeno de inmigración es sólo la consecuencia de una cuestión mucho más profunda que es la desigualdad y falta de oportunidades. Me albergaba una afirmación: seguimos siendo manejados por pequeñas élites de familias pudientes o pequeñas corporaciones con mucho poder, puesto que este fenómeno global obedece más a intereses económicos cuanto menos políticos.

Esto lo pude constatar mejor al escuchar a los hermanos de la región europea. Para Europa el problema es simplemente la “ola de inmigrantes” que amenaza su seguridad y estabilidad económica. Es, digamos en sentido figurado, “una perturbación estética”, así lo miran los gobiernos, el ejemplo más claro fue la controversia entre el Papa Francisco y el magnate ex presidente italiano Berlusconi: decía el Papa que Italia tenía que recibir a los africanos inmigrantes que sobrevivían al cruce del mediterráneo por lo que Silvio respondió que por qué el Papa no los metía mejor en el vaticano... De este tamaño son las discusiones en Europa debido a las situaciones de las personas pobres que salen de sus tierras buscando nuevas oportunidades.

Pero no sólo eso, la crueldad aumenta. Hacía unos días atrás un capitán de barco había dado la orden de soltar en plena altamar una balsa de inmigrantes que traía arriada desde costas africanas, no sólo les mintió sino que lo hizo para asesinarlos. Murieron más de 60

personas ahogadas en el Mediterráneo. Y como si fuera poco, el gobierno italiano había dado orden de no ayudar a las personas que estuvieran en peligro de ser ahogadas en este mar, y que si cogían a algún africano indocumentado en Italia debía ser deportado inmediatamente a su país de origen. Este tema álgido que se escuchaba en los noticieros fue sin duda un tema de debate en el cual no solo estaba metida la Iglesia sino también los franciscanos.

Tiempo atrás el Papa manifestó que tal situación era inaceptable y la condenó tajantemente. Inmediatamente dio orden para que las instituciones de la Iglesia así como las ONG con las cuales se tiene vínculo ayudaran a estas personas con o sin apoyo del gobierno. También los franciscanos en el sur de Italia, especialmente en Sicilia y la región del Nápoles abrimos casas y conventos para albergar a los naufragos sobrevivientes. Esto desencadenó una tormenta política y justo en ese momento estábamos en el curso en Roma, acto seguido era placentero escuchar a Bergoglio desde el palacio apostólico con fuertes críticas al gobierno y al mundo globalizado, en el ángelus del domingo siguiente tildó de mentirosos a la globalización y sus dirigentes. Era pues una tensa calma que el parlamento europeo logró sortear cuando mandó eliminar la restricción cruenta que imponía el estado italiano.

Así nuestro encuentro estuvo marcado por acontecimientos que ilustraban nuestros temas de reflexión. Temas que por la magnitud de los acontecimientos era más que meros contenidos académicos desfasados de la realidad, todo lo contrario. Nuestros temas partiendo de la realidad nos interpelaban para buscar algunas soluciones, y una de ellas, por lo menos la más votada fue continuar insistiendo a través de nuestro espacio en la ONU por medio de la

oficina “franciscans international” en influenciar decisiones que deben tomar los gobiernos. Promover investigaciones sobre la realidad y que sus resultados sean presentados ante autoridades de gobiernos locales y nacionales, promover al respecto opinión de la población civil. Y falta una propuesta, quizá la más interesante:

No perder de vista los pobres, los empobrecidos como lugar teológico antes que ideológico. En ellos acontece el misterio de la venida de Dios al mundo; la teología del Nuevo Testamento está fundamentada en la debilidad, los pobres son los débiles por excelencia que reflejan la solidaridad del Padre a través de su hijo hasta el límite más profundo del dolor humano representado en la Cruz. Y fue allí precisamente donde lo encontrara Francisco de Asís. Desde luego nada fácil para una Orden de 8 siglos pero no imposible, menos aún en un mundo que exige a gritos una presencia profética entre los que más sufren.

Después de esto y como necesario descanso fui a ver y contemplar algunos regalos que mis hermanos de Orden guardan en Alemania, país que por demás me pone a pensar en Colombia, pero ese es ya otro tema... En Múnich pues tuve entre mis manos las cartas que algún día Lutero describiera a Erasmo de Róterdam y que los franciscanos con visión de historia custodiaban en secreto, algo de ellas pude descifrar en latín... El mismo día que llegué a Baviera re encontrándome con algunos buenos amigos, y teniendo este tesoro entre mis manos era condecorado el Patriarca de la Iglesia Ortodoxa de Oriente en la facultad de teología católica de esta hermosa ciudad, a la vez me decía en lo profundo que las manos que yo tenía en mis manos estarán puestas en lo ecuménico y la justicia, nada más bello que el tesoro de la diferencia y lo justo, con esta sensación cerré mi periplo.

EXPERIENCIA DE LA CÁTEDRA JORGE PIXLEY EN MÉXICO

Nelson Alvarez, estudiante de teología – nelson.alvarez@unireformada.edu.co

Corporación Universitaria Reformada

Con miras a una óptima formación profesional, el intercambio estudiantil que ofrece la Corporación Universitaria reformada a través de la Comunidad Teológica de México es una oportunidad única para todo estudiante de esta alma máter. Mediante dichos intercambios se pueden contrastar opiniones tanto de estudiantes como de docentes de todas las razas y culturas, además permite la práctica de determinadas teorías a partir de trabajos de campo y otras técnicas.

El pasado mes de noviembre (2014) durante la participación en la cátedra Jorge Pixley; se convirtió en un intercambio dual: estudiantil y cultural. El hecho de viajar temporalmente a otro país enriquece como persona y profesional, de igual manera lo involucra con una cultura nueva. Consecuentemente, la experiencia se inscribe dentro de un aprendizaje que va más allá del académico, se relaciona con las costumbres y la vida cotidiana de un país casi totalmente desconocido hasta ese momento.

Esta experiencia muy valiosa e importante como estudiante lo es, no sólo por lo que se aprende académicamente, sino por la experiencia cultural. Esta es una oportunidad para compartir con profesionales muy reconocidos en el área de la teología en muchos países, entre los cuales se encontraba el Dr. Dan González, Rector de La Comunidad Teológica de México, el Dr. Jorge Pixley, panelista principal de la ponencia, el Dr. Ignacio Castuera, miembro del Centro de estudios procesuales de Claremont, el Dr. Luis Rivera Pagan, profesor emérito del Princeton

Theological Seminary, el Dr. Jung Mo Sung profesor en el programa de postgrado de estudios religiosos en la prestigiosa Universidad Metodista de São Paulo, y otros más.

Los intercambios internacionales posibilitan conocer otros métodos de pedagogía en la teología, adquirir nuevas habilidades de lectura básica que permiten adecuar la escritura a una nueva contextualización del mismo texto sagrado en la sociedad actual en un país como el nuestro con altos índices de violencia y discriminación sectorial, Vivir ese ambiente académico es muy importante y una experiencia significativa en el ámbito académico, práctico y social.

Experimentar en un nuevo ambiente constituye un aprendizaje en varios sentidos, además de permitir, como estudiante poder comparar métodos y prácticas de enseñanza diferentes al modelo de la Universidad, lo cual complementa el proceso de formación como futuro Teólogo.

Estos intercambios son muy importantes para los estudiantes de la Corporación Universitaria Reformada porque permiten conocer otros modelos de enseñanza y de práctica universitaria; compararlos y de esta manera realizar un análisis de las fortalezas y debilidades de nuestra Institución frente a las demás, realizar un proceso de retroalimentación que sirve para el mejoramiento de las facultades y de si mismos como futuros profesionales.

Norma para autores - Revista Palabra y Vida

PROGRAMA DE TEOLOGÍA
Corporación Universitaria Reformada

Presentación

La *Revista Palabra y Vida* del Programa de Teología de la Facultad de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades de la Corporación Universitaria Reformada (Barranquilla, Colombia) es una publicación semestral electrónica que tiene un carácter doble: de investigación bíblica, teológica y pastoral, y de testimonio, con el propósito de conectar el espacio académico con la Iglesia y la sociedad. La Revista está dirigida a pastores, pastoras, líderes cristianos y miembros de iglesias, así como a estudiantes, profesores y profesoras de teología. La Revista tiene dos partes: a) la primera parte tiene tres secciones: Investigación Bíblica, Análisis Teológico y Ético, y Perspectivas Pastorales; b) la segunda parte tiene testimonios de participación académica y eclesial relevante con el fin de la revista, conectar el espacio académico con la Iglesia y la sociedad.

La revista “Palabra y Vida” busca ser un medio de publicación de investigaciones, ensayos, reseñas y artículos de opinión, con fundamentación bíblica, teológica y pastoral, que respondan a las problemáticas contemporáneas y desafíen a las comunidades eclesiales y teológicas de la academia.

Secciones:

- **Artículos de investigación bíblica:** son aportes que exhiben las herramientas de la investigación bíblica que sean producto de avances o proyectos ya finalizados. La estructura de estos artículos será la siguiente:
 - a) Introducción
 - b) Desarrollo
 - c) Desafíos
 - e) Conclusiones
 - f) Referencias
- **Artículos de reflexión sobre pastoral:** buscan abordar temas y situaciones pastorales que se presentan en las iglesias y la sociedad. La reflexión debe incluir:
 - a) Introducción
 - b) Descripción y ubicación de situación o tema pastoral a trabajar
 - c) Perspectiva nueva que desea aportar
 - d) Desafíos y conclusiones
 - e) Referencias

- **Artículos o ensayos teológicos académicos sobre temas de actualidad:** estos consisten en el desarrollo de posiciones personales sustentadas bíblica y teológicamente sobre tópicos de actualidad, que sean de interés general.
- **Reseñas de libros, eventos y experiencias:** consisten en informes de lectura sobre el contenido de libros preferiblemente con resultados de investigación o libros especializados en al área de influencia de la revista. Se trata de un trabajo breve donde se realiza una descripción formal del libro, eventos y experiencias reseñada señalando sus diferentes partes y el resumen de sus contenidos. Se debe señalar la importancia del tema en cuestión. Las reseñas en general, serán de único autor.

NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN

Las contribuciones podrán ser presentadas por investigadores (as), docentes y estudiantes con filiación institucional o con quienes se tiene convenios, en calidad de investigadores (as) independientes, de acuerdo con las siguientes disposiciones:

- a) Los trabajos para publicación deberán ser enviados como archivo adjunto al Comité Editorial de la revista, al siguiente correo electrónico:
palabrayvida@unireformada.edu.co
- b) Los trabajos deberán ser redactados en formato de procesador de texto (Word office.), con márgenes de 2,54 cm en todos los lados, hoja tamaño carta, letra Times New Roman de 12 puntos, interlineado espacio sencillo (1.0).
- c) La extensión de los artículos de investigación debe tener entre 8 a 12 páginas incluyendo mapas, cuadros, fotos y figuras. Los artículos de opinión o ensayos académicos tendrán entre 6 a 8 páginas. Las reseñas informativas tendrán un máximo de 3 páginas. En todos los artículos el total de páginas incluyen la hoja de presentación, resumen y referencias. Los trabajos, tanto de investigación como teóricos deben tener entre 10 a 20 referencias dando evidencia de aporte al conocimiento teórico y práctico.
- d) La primera página del trabajo deberá contener:
 - Título del artículo (en español), este debe ser específico y conciso. Se sugiere una extensión máxima de 14 palabras.
 - Nombre de los autores (as).
 - Títulos académicos y adscripción institucional.
 - Datos de contacto de los autores (as), tales como dirección postal, teléfono y correo electrónico permanente.
 - Los nombres de los autores (as) deberán incluirse en el orden que desean que aparezca en la publicación.

- e) El trabajo deberá estar precedido de un resumen en español e inglés, con extensión no superior a 140 palabras, en las cuales se debe reflejar con claridad el objetivo del artículo, el método y los resultados (si aplica), y además estará acompañado de las palabras claves correspondientes (mínimo 3, máximo 5).
- f) Los mapas, cuadros, fotos y figuras, deberán estar en formato JPG, las cuales irán con numeración indo arábica secuencial e independiente, y deben estar anunciadas en el texto antes de su presentación.
- g) Los artículos deberán estar presentados conforme a las normas de citación de la Asociación Americana de Psicología (APA, por su sigla en inglés) acorde a su última edición vigente (se recomienda revisar los siguientes links para su orientación:
<http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/01/>,
<http://www.apastyle.org/learn/tutorials/basics-tutorial.aspx>).

Ejemplos de normas APA:

- a. **Libro:** Zacchetto, V. (1999). La danza de los signos. Buenos Aires: La Crujía.
- b. **Capítulo de libro:** Frankfurt, H. G. (2007). Sobre el preocuparse. En: H. G., Frankfurt. Necesidad, volición y amor. (pp. 243-278). Buenos Aires: Katz.
- c. **Revista especializada:** Testa, M. & Simonsom, D. C (1996). Current concepts: Assesment of Quality-of-life Outcomes. New England Journal of Medicine, 334 (1), 835-840.
- d. **Revista especializada de acceso virtual con DOI:** Jaffe, P., Wolfe, D., Wilson, S. & Zak, L. (2010). Similarities in behavioral and social maladjustment among child victims and witnesses to family violence. American Journal of Orthopsychiatry, 56 (19), 142-146. DOI: 10.1111/j.1939-0025.1986.tb01551.x
- e. **Revista de acceso electrónico:** Bertrand, M., Guzzi-Heeb, S. & Le... C. (2011). Introducción: ¿en qué punto se encuentra el análisis de redes en Historia? REDES-Revista hispana para el análisis de redes sociales, 21 (1). Disponible en: http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol21/vol21_1.pdf
- h) Si los artículos usan otras normas, éstas necesitan tener consistencia en su aplicación.
- i) Los contenidos de los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores (as).

Aviso de derechos de autor

Los autores que contribuyen en la Revista Palabra y Vida no reciben compensación económica por ello, conservan los derechos de autor y garantizan a la revista el derecho de ser la primera publicación del trabajo.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona. El proceso de revisión es de tipo doble ciego, se realiza de forma anónima y la única persona que conoce las identidades tanto del autor como del revisor es el editor de la revista, quien se encarga de enviar la correspondencia.



Corporación Universitaria Reformada

Personería Jurídica por medio de Resolución No. 1021 del 14 de mayo del 2002 expedida por el MEN
Institución de Educación Superior sujeta a inspección y vigilancia por el Ministerio de Educación Nacional
Teléfono: 361-04-32 | Carrera 38 No. 74 -179 | Barranquilla - Colombia