

Didaje

Revista para la formación y el acompañamiento de las iglesias cubanas

No. 28

julio-diciembre, 2025

Comer con Jesús en el Evangelio de Lucas

“Dadles vosotros de comer”

La sabiduría del vivir y el convivir

Fe y cultura, un diálogo que ilumina

Samuel Escobar (1939-2025):
reflexiones sobre su vida y obra

Libertad religiosa en Estados Unidos, América Latina
y el Caribe: entre el derecho y la hegemonía

Cuba: movimientos religiosos y algo más

Cuando la fe sobrevivió a las UMAP:
testimonio a los 60 años

Mensaje pastoral de Pentecostés

Didaje: Índices. Números 23-28
(enero de 2023-diciembre de 2025)

Didajé

Revista para la formación y el acompañamiento de las iglesias cubanas

Fundada en 1998
Publicación semestral

Director
Ary Fernández Albán

Editora General
Beatriz Ferreiro García

Diseño gráfico
Arnulfo Espinosa

Revista orientada a la formación y actualización de conocimientos de pastores y laicos en temas bíblicos, teológicos, antropológicos y pastorales.

Ocasionalmente publica resúmenes de talleres, jornadas y demás eventos auspiciados por el Seminario Evangélico de Teología de Matanzas.

Las opiniones expresadas en este número representan las ideas de los autores, con las que no necesariamente coincide la institución patrocinadora.

Inscrita en el Registro Nacional de Publicaciones Seriadas con el número 0506. ISSN 2307-3861.

Suscripción anual

Cuba	10.00 pesos
América del Norte	15.00 USD
América Latina	10.00 USD
Europa	15.00 USD
Resto del mundo	20.00 USD

Pedidos a:

Seminario Evangélico de Teología
Apartado Postal 1439.
Matanzas. 40100
Matanzas, CUBA

Teléfono: (53) 45290575

C-electrónico: cubateologica@gmail.com

Website: <https://setcuba.org/publicaciones/>

Didajé

No. 28

julio-diciembre, 2025

- Presentación/ *Beatriz Ferreiro García* 3
- Comer con Jesús en el Evangelio de Lucas 6
Orestes Roca Santana
- “Dadles vosotros de comer”/ *Francisco Rodés González* 17
- La sabiduría del vivir y el convivir/ *Ofelia Ortega Suárez* 20
- Fe y cultura, un diálogo que ilumina 24
Amós López Rubio
- Samuel Escobar (1939-2025): reflexiones sobre su vida y obra 30
Nimrod López
- Libertad religiosa en Estados Unidos, América Latina y el Caribe: 33
entre el derecho y la hegemonía/ *Eliezer E. Burgos Rosado*
- Cuba: movimientos religiosos y algo más 46
Carmelo E. Álvarez
- Cuando la fe sobrevivió a las UMAP: testimonio a los 60 años 50
Alberto I. González Muñoz
- Mensaje pastoral de Pentecostés 54
Concilio General de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba
- Didajé*: Índices. Números 23-28 (enero de 2023-diciembre de 2025) 58

De los autores

ORESTES ROCA SANTANA. Teólogo, profesor y pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Es licenciado y máster en Teología por el Seminario Evangélico de Teología (SET) de Matanzas. Obtuvo el doctorado en Filosofía, en el área de Teología, por la Graduate Theological Foundation, de Sarasota, Florida (Estados Unidos), en conjunto con el SET. En la actualidad, se desempeña como pastor de la Primera Iglesia Bautista de Matanzas y como profesor del Departamento de Ciencias Bíblicas del SET.

FRANCISCO RODÉS GONZÁLEZ. Pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba y profesor del Seminario Evangélico de Teología. Es director del Centro Kairós, para las artes, la liturgia y el servicio social, en Matanzas, y coordinador de la Capellanía Carcelaria Evangélica Cubana, programa del Consejo de Iglesias de Cuba. Autor de los libros *Centenario. Una historia de fe. Apuntes para una historia de la Iglesia Bautista de Matanzas* (1999) y *Y me seréis testigos. Un acercamiento a la evangelización y la misión desde Cuba* (2004).

OFELIA ORTEGA SUÁREZ. Teóloga, profesora y pastora presbiteriana-reformada. Es bachiller y máster en Teología por el Seminario Evangélico de Teología, de Matanzas, y doctora en Ministerio por el San Francisco Theological Seminary de California. Entre 1985 y 1997, trabajó en el Consejo Mundial de Iglesias, donde se desempeñó como profesora en el Instituto Ecuménico de Bossey y como secretaria ejecutiva para América Latina y el Caribe del Programa de Educación Teológica. Actualmente dirige el Instituto Cristiano de Estudios sobre Género. Es autora de *Soñar, luchar, vivir: una teología desde la praxis y la visión de una mujer cubana* (2020).

AMÓS LÓPEZ RUBIO. Teólogo y pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba. Es máster en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana, de San José, Costa Rica, y doctor en Teología por el Instituto Universitario Isedet, de Buenos Aires. Actualmente, ejerce como pastor de la Iglesia Bautista William Carey, en El Vedado, La Habana, y como profesor y decano del Seminario Evangélico de Teología, de Matanzas. Es autor de *Celebrando con los salmos. Una guía bíblica para el culto cristiano* (2005) y compilador del libro *Liturgia, fiesta de la esperanza. Una introducción al culto cristiano desde una perspectiva ecuménica y latinoamericana* (2018).

Presentación

En la narrativa bíblica, las comidas trascienden lo físico para convertirse en actos cargados de significado espiritual y comunitario. Son momentos de revelación, donde Jesús enseña, perdona y establece una nueva alianza, especialmente en el Evangelio de Lucas. La mesa compartida se erige así como un poderoso símbolo del reino de Dios, un espacio de gracia, inclusión y encuentro auténtico con el Maestro.

Vinculado estrechamente a este tema, el compartir representa la respuesta práctica —y a veces milagrosa— a la necesidad humana. El relato de la multiplicación de los panes y los peces no es solo un prodigio sobrenatural, sino un modelo profundo de comunidad. Al partir y distribuir lo poco, se manifiesta la providencia de Dios y se funda una fraternidad basada en la generosidad, anticipando así el banquete eterno.

En este número de *Didajé*, Orestes Roca comparte con los lectores un interesante análisis sobre las comidas como encuentros transformadores en el Evangelio de Lucas, donde destaca cómo el evangelista propone un modelo comunitario que desafía las normas de exclusión y desigualdad. Esta perspectiva resuena con las luchas

contemporáneas por la justicia social y la dignidad humana, invitando a una reflexión sobre nuestra propia práctica de la hospitalidad en un mundo dividido.

De manera complementaria, Francisco Rodés reflexiona sobre el compromiso con los sectores más empobrecidos, tomando como punto de partida el milagro de la multiplicación. Según el autor, para Jesús, la alimentación de los hambrientos constituye una responsabilidad directa de sus seguidores. La proclamación del evangelio, por tanto, no se reduce a un discurso de consuelo, sino que implica un llamado a la compasión activa. No caben justificaciones evasivas: el auténtico seguimiento exige afrontar la realidad del sufrimiento humano.

Asimismo, se incluye “La sabiduría del vivir y el convivir”, sermón predicado por Ofelia Ortega durante el V Instituto Nacional de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba, celebrado en La Habana en enero pasado bajo el tema “Desafíos de la IPRC: historia, misión y testimonio”. En su reflexión, Ortega se centra en el mensaje de Qohelet, “un sabio que, en medio de todas las dificultades, valora los aspectos valiosos de la vida presente. Su invitación es a vivir con dignidad en las situaciones más difíciles, recuperando así la esperanza que nos han intentado arrebatar”.

Didajé propone también un trabajo de Amós López sobre el diálogo entre fe y cultura, en el que recorre varios textos bíblicos que demuestran cómo Dios revela sus propósitos a través de la diversidad de experiencias y culturas, sin distinciones, favoritismos ni exclusiones de su proyecto de salvación. Para el autor, “si la cultura pretende ser todo aquello con que el ser humano afina o desarrolla las facultades de su espíritu, si con ella se quiere hacer más humana la vida, entonces no puede asumirse como arma de dominio, sino como posibilidad de realización y libertad”.

De igual modo, resulta de interés la evocación de Nimrod López sobre Samuel Escobar, influyente teólogo, misionólogo y líder evangélico peruano. Escobar fue una figura clave en el movimiento de la misión integral en América Latina y, como miembro fundamental de la Fraternidad Teológica Latinoamericana, dedicó su vida a promover una teología que articulaba la proclamación del evangelio con la responsabilidad social y la transformación de estructuras injustas.

Se presenta, además, un análisis de Eliezer E. Burgos sobre la libertad religiosa en Estados Unidos, América Latina y el Caribe, expuesto en el XI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, celebrado en La Habana en julio. Para el autor, en nuestro continente, “urge repensar el papel de la religión en la esfera pública, no como un arma de control político, sino como un puente hacia una sociedad más justa y equitativa”.

A modo de homenaje, reproducimos un texto de Carmelo E. Álvarez sobre el movimiento religioso cubano. Este teólogo e historiador puertorriqueño, recientemente fallecido, fue un destacado exponente de la teología de la liberación y un incansable promotor del ecumenismo en América Latina. Dedicó su vida a la docencia teológica, la investigación histórica y la escritura, con una vasta obra que explora el protestantismo y la fe en el contexto latinoamericano. Su profundo amor por Cuba y su compromiso con su pueblo serán por siempre recordados.

En sintonía con esta memoria histórica, presentamos el relato del reverendo Alberto I. González Muñoz, expresidente de la Convención Bautista de Cuba Occidental, escrito con motivo del 60 aniversario de la creación de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP). En él, el pastor González — quien, al igual que miles de jóvenes cubanos, entre ellos seminaristas, pastores y creyentes de diversas denominaciones, fue confinado en esos campos— nos confronta con una de las páginas más oscuras de la historia nacional y eclesial de Cuba. Su testimonio personal da voz a una herida colectiva que permanece en la memoria.

Casi al cierre, publicamos el “Mensaje pastoral de Pentecostés” emitido en junio por el Concilio General de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba, que realiza un urgente llamado a una transformación estructural en el país. El documento no se limita a una reflexión teológica, sino que constituye una interpelación directa que denuncia la grave situación nacional y exhorta al cambio. Sin duda, este texto marca un hito al unir la fe con un compromiso cívico valiente y una clara demanda de justicia social y política.

Por último, agregamos los índices de los números 23 al 28 de nuestra revista, publicados entre enero de 2023 y diciembre del presente año.

Esperamos que esta nueva entrega sea de gran utilidad para las iglesias en el cumplimiento de su misión en un momento tan complejo de la historia nacional, marcado por una profunda crisis socioeconómica y un persistente anhelo de esperanza y renovación.

Un cordial saludo y una buena lectura para todos.

Beatriz Ferreiro García

Editora General

Comer con Jesús en el Evangelio de Lucas

Orestes Roca Santana



Las comidas como motivo en Lucas

En su Evangelio —y también en Hechos de los Apóstoles—, Lucas presta más atención a los hogares y a las comidas que cualquier otro escritor del Nuevo Testamento. John Koenig sostiene que “comer y beber” constituye, de hecho, el motivo central del Evangelio.¹ Robert J. Karris señala al respecto: “En el Evangelio de Lucas, Jesús va a una comida, está en una comida o regresa de una comida”.² Alan Streett, por su parte, destaca el papel único que desempeñan las comidas en Lucas, frente al hecho de que “otros escritores de los evangelios posicionan las mismas enseñanzas en diferentes contextos sociales”.³ Esto demuestra el peso que Lucas otorga a las comidas como parte integral del ministerio de Jesús. De hecho, las escenas de comida revelan muchos de los temas teológicos centrales de su relato.⁴

Extracto de la tesis doctoral “De expañeros a compañeros. La comida en el camino de Lucas. Una lectura detallada de Lucas 7,36-50”, bajo la dirección del doctor Christopher Levan y presentada a la Graduate Theological Foundation, de Sarasota, Florida, y al Seminario Evangélico de Teología, de Matanzas, en mayo de 2025.

Es innegable que estas escenas son significativas para comprender la narrativa lucana, así como el propósito y la teología que subyacen a su redacción. En la antigüedad mediterránea, las tradiciones de comida estaban cargadas de significados sociales, culturales y religiosos, como el vínculo social, la obligación, la estratificación y la desigualdad.⁵ Halvor Moxnes⁶ observa las relaciones patrón-cliente —uno de los mecanismos para aliviar la desigualdad social— en dos esferas: la de centro-periferia (ciudad-aldea) y la de Dios-seres humanos. También vale la pena mencionar la representación que hace Lucas de las mujeres como clientas y, a la vez, como patronas. Las mujeres aparecen como seguidoras de Jesús y también como personas que le servían con sus propios recursos (Lc 8,1-3; 10,40). El término *diakonia* (servicio, ministerio) en los tiempos del Nuevo Testamento incluía una amplia gama de servicios, entre ellos la asistencia financiera. María Magdalena, Juana, Susana y las demás mujeres galileas “proveían” a Jesús y a sus discípulos *ek tōn hyrarjōntōn autais* (“de sus propios bienes”; Lc 8,3).⁷ Así, las mujeres ejercen una parte activa en el establecimiento y ministerio del movimiento cristiano primitivo, casi a la par que los hombres.

El mundo social de Lucas-Hechos es un mundo de honor y vergüenza, y está sesgado en cuanto a género. Por ello, leer el texto a través de esta lente nos ayuda a comprender el universo de Lucas e interpretar sus conflictos. Jerome H. Neyrey observa que las comidas y la comunión de la mesa son eventos sociales complejos, y postula que son una base de información sobre el universo simbólico de un grupo. Según él, las comidas deben examinarse en cinco áreas: 1) ceremonia, 2) el reflejo de sistemas sociales, 3) el simbolismo corporal, 4) la reciprocidad y 5) las relaciones sociales.⁸ Lucas describe la “comensalidad abierta” de Jesús, un modelo de hospitalidad que crea o reconstruye radicalmente la comunidad campesina en torno a ideas de honor y vergüenza, patrocinio y clientela, y relaciones recíprocas.

Los factores presentes en las escenas de comidas —como los participantes, la existencia de reciprocidad y el propósito— revelan los significados sociales implícitos en la comunión de la mesa de Jesús.⁹ Cabe destacar que, a lo largo del Evangelio, Jesús es presentado como un extraño peregrino, especialmente en la narrativa del viaje (9,51—19,47), que lo identifica como un predicador itinerante (Samaria, 9,52; Betania, 10,38-42; entre Samaria y Galilea, 17,11; y Jericó, 19,11). En las narraciones de las comidas, Jesús es siempre huésped y, al mismo tiempo, un sin techo; pero Lucas resalta su hospitalidad y su preocupación por los excluidos, lo que se convierte en un elemento central para la fe cristiana y una característica distintiva de la iglesia.

Comidas como encuentros transformadores

En Lucas, “las comidas mismas son parte integral del desarrollo de la narrativa del Evangelio. De hecho, las comidas funcionan como encuentros transformadores, encarnando el desafío y la oportunidad de la proclamación de Jesús para aquellos que están presentes”.¹⁰ Muchos de estos encuentros ocurrieron al escuchar a Jesús enseñar después de la comida. El contexto de la comida resultaba transformador para quienes rodeaban a Jesús. Es significativo que Jesús siempre compartiera las comidas con otros —nunca come solo en el Evangelio— y que fuera en la comida comunitaria donde moldeaba el comportamiento y las creencias de la gente.¹¹ Sobre la naturaleza transformadora de las comidas lucanas, Streett observa:

En Lucas, las comidas son ocasiones en las que Jesús rompe las fronteras étnicas y sectarias y llama a una fraternidad de la mesa más inclusiva, que refleje la visión social de Dios para su reino. Es probable que Lucas incluya estas discusiones para abordar luchas sociales y políticas similares a las que enfrentaba su comunidad cristiana cuando se reunía para la fraternidad de la mesa.¹²

Jesús utilizó la fraternidad de la mesa para perturbar las “sensibilidades socio-religiosas” de quienes observaban las comidas.¹³ Curiosamente, Jesús normalmente es el invitado de otros y, por tanto, el destinatario de la hospitalidad, más que el anfitrión. Sin embargo, Jesús “‘hace girar la mesa’: convierte a sus anfitriones en huéspedes para que puedan recibir su hospitalidad”.¹⁴ Fue en el papel de anfitrión como Jesús moldeó el comportamiento, los valores y las creencias de quienes estaban alrededor de la mesa.

Por sí sola, la variedad de invitados alrededor de la mesa habría desafiado las normas culturales. La naturaleza de las comidas lucanas es inclusiva. De hecho, los fariseos se quejaban de que Jesús comía con publicanos y pecadores, aquellos que debían ocupar los márgenes de la sociedad judía (Lc 15,12). Comer con alguien en el mundo antiguo equivalía a extenderle intimidad, solidaridad y aceptación; los compañeros de mesa eran tratados como si fueran parte de la familia extendida”.¹⁵ Que Jesús se identificara tan estrechamente con recaudadores de impuestos como Zaqueo (Lc 19,1-10), por ejemplo, perturbó profundamente a los fariseos. Es en ese contexto donde Jesús reorientó las expectativas culturales de quienes se molestaban por sus compañeros de mesa. N. T. Wright declara:

Comía con “pecadores” y se mantenía en compañía de personas que normalmente se encontraban encima o más allá de las fronteras de una sociedad respetable, lo que, por supuesto, en su época y su cultura, significaba no solo respetabilidad social, sino rectitud religiosa, comportamiento adecuado en el pacto, lealtad a las tradiciones y, por tanto, a las aspiraciones de Israel.¹⁶

Es importante considerar el contexto sociocultural de la audiencia original de Lucas. Es posible que esta hubiera leído por primera vez el Evangelio alrededor de una mesa, en un banquete con personas de diferentes géneros (hombre/mujer), orígenes étnicos (judío/gentil), niveles económicos (rico/pobre) y estatus cultural (esclavo/libre).¹⁷ El ministerio de Jesús a los marginados sociales a través de la hospitalidad y las comidas habría validado y reforzado la experiencia de la iglesia primitiva, en la que “no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer”, sino que todos son “uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28). Es probable que esta remodelación de las expectativas culturales fuera experimentada no solo por las personas que participaban en las comidas descritas en el Evangelio, sino también por quienes lo leyeron o escucharon después de haber sido compuesto.

Las quejas hacia Jesús por su actitud en las comidas

Una evidencia de que las comidas de Jesús son encuentros transformadores es la cantidad de quejas que suscita su manera de comer o comportarse en ellas, especialmente por parte de fariseos y escribas.

Estas quejas reflejan las fricciones que Jesús enfrentó y, de algún modo, también los conflictos y confrontaciones que vivieron las comunidades cristianas a medida que el mensaje se propagaba en el siglo I. Por tanto, la forma en que se presentan y resuelven estas críticas en las Escrituras ilustra cómo los seguidores de Jesús adaptaron su mensaje para satisfacer las demandas de su tiempo, y cómo estas quejas captaron los recelos de la cultura en general.

Chris Levan ha analizado las quejas hacia Jesús en los evangelios y concluye que sus acciones y hechos fueron criticados desde dos perspectivas principales: 1) cómo comía y con quién comía, y 2) su autoridad para sanar y predicar de la manera en que lo hacía.¹⁸

En el Evangelio de Lucas, en particular, de las doce quejas hacia Jesús, siete están relacionadas con la comida o las prácticas alimentarias (5,33; 6,1-5; 7,36-50; 11,37-38; 5,27-32; 19,1-10; 14,1-6). Quienes critican a Jesús son los fariseos y los escribas en seis de ellas, y la multitud en una.

Surge entonces una pregunta: ¿por qué molestaba tanto la forma en que Jesús comía o se relacionaba en las comidas? Comer implicaba compartir una serie de ideas y valores: ¿quién come con quién?, ¿dónde se sienta cada uno?, ¿cuál es la conversación apropiada? Las respuestas a estas preguntas dan una idea de las relaciones sociales en una comida, y Jesús cruza los límites de todos los presupuestos culturales de su sociedad. Para algunos, esta transformación resultaba demasiado costosa, de ahí que lo acusaran y se quejaran.

Clasificación de las escenas de comidas en Lucas

En Lucas se identifican diez escenas de comidas, comenzando con la comida de Jesús con Leví (5,29-39) y concluyendo con la comida con sus discípulos después de la resurrección (24,13-49). En ocho de estas escenas la comida es explícita, y en dos, implícita. El relato de la hospitalidad en casa de Marta y María (10,38-42) probablemente incluyó una comida,¹⁹ al igual que el encuentro con Zaqueo (19,1-10), donde Jesús se invita a su casa.

De estas diez comidas, seis (10,38-42; 11,37-54; 14,1-24, 19,1-10; 24,13-35 y 24,36-53) son únicas en el Evangelio de Lucas; dos —la alimentación de los cinco mil (9,10-17) y la Última Cena (22,7-38)— se encuentran en los cuatro evangelios; y otras dos (5,27-32 y 7,36-50) tienen algún paralelo en otro evangelio. Existen otros pasajes donde la comida sirve como ocasión para otras enseñanzas (4,1-4; 5,33-39; 6,1-5; 10,1-9; 11,1-13; 12,35-37; 15,11-32; 16,19-31; 13,28-29 y 22,28-30).

En cada una de las diez escenas donde Jesús come, se descubre cómo usa las comidas para moldear la cultura de quienes lo rodeaban. Las utiliza como un medio para alterar los valores sociales y trastocar las normas habituales de conducta y honor.

Estas comidas pueden tipificarse de varias maneras.²⁰ A continuación se ofrecen tres categorías diferentes:

1. Clasificación según quién sirve como anfitrión

- Comidas ofrecidas por sus discípulos y amigos:
 - Banquete en casa de Leví (5,27-32).
 - Hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10).
 - Partir el pan en Emaús (24,13-35).
 - Cena con los discípulos (24,36-53).
- Comidas ofrecidas por fariseos:
 - Comida en la casa de Simón el fariseo (7,36-50).
 - Comida en casa de un fariseo (11,37-54).

- Comida de shabat en casa de un fariseo (14,1-24).
- Comidas ofrecidas por Jesús mismo:
 - Alimentación de los cinco mil (9,10-17).
 - La Última Cena (22,7-38).
- 2. Clasificación según los comensales
 - Comidas con pecadores:
 - Banquete en casa de Leví (5,27-32).
 - Hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10).
 - Comidas con fariseos:
 - Comida en la casa de Simón el fariseo (7,36-50).
 - Comida en casa de un fariseo (11,37-54).
 - Comida de shabat en casa de un fariseo (14,1-24).
 - Comidas con discípulos y con otras personas:
 - Alimentación de los cinco mil (9,10-17).
 - Hospitalidad en casa de Marta y María (10,38-42).
 - La Última Cena (22,7-38).
 - Partir el pan en Emaús (24,13-35).
 - Cena con los discípulos (24,36-53).
- 3. Clasificación según la transformación ocurrida en la comida
 - Comidas donde ocurre un proceso de incluir al expañero²¹ (ajeno) como compañero.
 - Banquete en casa de Leví (5,27-32).
 - Comida en la casa de Simón el fariseo (7,36-50).
 - Comida de shabat en casa de un fariseo (14,1-24).
 - Hospitalidad en casa de Zaqueo (19,1-10).
 - Partir el pan en Emaús (24,13-35).
 - Comidas donde no ha ocurrido transformación de expañero a compañero.
 - Comida en casa de un fariseo (11,37-54).
 - Comidas de la comunidad inclusiva donde todos son compañeros.
 - Alimentación de los cinco mil (9,10-17).
 - Hospitalidad en casa de Marta y María (10,38-42).
 - La Última Cena (22,7-38).
 - Cena con los discípulos (24,36-53).

Al analizar las comidas de Jesús en Lucas, resulta evidente que este las utiliza como una estrategia para desafiar el exclusivismo social y religioso, y como una herramienta de reconstrucción social. Al comer con toda clase de “pecadores”, ofendía la sensibilidad de la elite religiosa. Por otro lado, se niega a perpetuar las tradiciones religiosas sobre el lavado de manos, el ayuno o el shabat, atacando

así un sistema religioso que priorizaba las reglas por encima de las personas. Además, cuando era invitado por fariseos, Jesús solía ofender tanto al anfitrión como a los invitados al señalarles sus prioridades equivocadas, honrando a menudo a algún pecador presente. En estos banquetes, Jesús puso patas arriba las reglas del orden social.

La comida como instrumento de transformación cultural en el Evangelio de Lucas: inclusión, reversión de roles y hospitalidad radical

En las escenas de comidas, Jesús moldeó intencionalmente la cultura —comportamiento, valores y creencias— de quienes lo rodeaban. En el Evangelio de Lucas, el medio principal para lograrlo fue la comunión de la mesa. C. T. McMahan lo expresa con acierto:

De todos los medios por los que Jesús podría haber elegido ser recordado, eligió serlo mediante una comida. Lo que consideraba memorable y característico de su ministerio era su fraternidad de la mesa. La comida, una de las prácticas más básicas y comunes de la humanidad, fue transformada por Jesús en una ocasión de encuentro divino. Fue en el compartir la comida y la bebida que invitó a sus compañeros a compartir la gracia de Dios. La quintaesencia de la misión redentora de Jesús se reveló en su comida con los pecadores, tanto arrepentidos como no arrepentidos.²²

Si bien Jesús utilizó muchos mecanismos para la creación de cultura —como crear un sentido de urgencia o la enseñanza—, su principal herramienta para influir en el comportamiento, los valores y las creencias de sus discípulos y otras personas fueron las comidas. El motivo de la comida tiene prominencia en Lucas, en comparación con los otros evangelios. Como observa Gordon T. Smith: “Las comidas fueron una forma central en la que Jesús retrató los valores y la visión del pacto y el significado del gobierno de Dios”.²³

Las reacciones de la gente ante estas comidas fueron mixtas. Algunos de los fariseos, por ejemplo, se enojaron con Jesús y se opusieron a él después de estas experiencias (11,53-54). A otros, como los discípulos de Emaús, se les abrieron los ojos para ver quién era y sintieron que sus “corazones ardían” (24,31-32). Otros, como Zaqueo, experimentaron una transformación completa de su vida en el curso de la comida (19,8).

Las escenas de comidas en el Evangelio de Lucas exponen las disparidades socioeconómicas y religiosas que eran la experiencia cotidiana de su audiencia. La proclamación de las “buenas noticias a los indigentes” es clave para sus

narraciones. Lucas utiliza este anuncio para abordar el tema de los marginados sociorreligiosos y económicos, porque la “buena noticia” no lo es “a menos que ofrezca un alivio inmediato a su miseria física y les otorgue un sentido de su propia dignidad como personas humanas”.²⁴

La comida es un lenguaje universal. Al utilizarla como vehículo, Lucas desplaza los límites externos que segregan a las personas en lo concerniente a cuestiones sociorreligiosas y económicas. Los relatos de las comidas cumplen una función social al reunir a personas de diversos estratos. La comunión de la mesa en Lucas redefine las relaciones sociorreligiosas y económicas en el propio acto de comer. La comensalidad de Jesús demuestra una inclusión radical al comer con recaudadores de impuestos y pecadores, y “señala formalmente que Dios extiende una invitación inclusiva a los no observantes y a los pecadores para que sean miembros del pacto y obtengan el estatus de personas perdonadas”.²⁵ Las comidas lucanas se utilizan como una ocasión para invertir roles y estatus.

El Jesús de Lucas es aquel que se esfuerza por incluir a quienes previamente habían sido excluidos en términos de realidades sociorreligiosas; su etiqueta en la mesa y sus exhortaciones acogen a todos bajo un mismo paraguas y los unen en una relación de parentesco. La mayoría de los relatos muestran la asociación de Jesús con recaudadores de impuestos y pecadores, lo que se convierte en una fuente de conflicto con los fariseos. En Lucas encontramos tres relatos de comidas donde Jesús es invitado por un fariseo (7,40; 11,37; 14,1), y las tres son comidas controvertidas. Los fariseos han criticado al Jesús de Lucas por violar sus leyes orales (11,38; 14,1-3) y por su asociación con recaudadores de impuestos y pecadores, lo que les hace considerarlo ceremonialmente impuro (5,30; 7,39; 15,2). Sin embargo, los recaudadores de impuestos son retratados como fieles seguidores de Jesús; de hecho, Lucas los ilustra como personas generosas que comparten su casa y sus posesiones con los marginados y los indigentes. El Jesús de Lucas transforma la mesa exclusiva en un símbolo de inclusión con sus compañeros de mesa. Rompe los límites religiosos, establece la armonía e incluso promueve la igualdad de género (cap. 10).

Las comidas lucanas personifican la reciprocidad generalizada en todos los ámbitos de la vida, superando límites como las relaciones de parentesco y los iguales sociales, algo extraño en relación con las máximas de la amistad grecorromana.²⁶ Quienes han tenido un encuentro con Jesús ejercen una reciprocidad generalizada, independientemente de las consideraciones socioeconómicas.

En suma, resulta claro que Lucas presta atención a las dimensiones sociales, económicas y culturales de los extraños. Su presentación de Jesús como extraño–invitado–anfitrión–sirviente nos obliga a reevaluar nuestra cristología en términos de una teología de la hospitalidad.

El recorrido por las escenas de comida en el Evangelio de Lucas ha evidenciado que dichas narraciones no son meros detalles narrativos, sino auténticos lugares teológicos donde se dramatiza una ética de la inclusión y se desafían las normas de pureza, honor y exclusión vigentes. A través de ellas, Lucas presenta la comensalidad como un momento de revelación del reino de Dios, un espacio paradigmático donde los marginados son acogidos y los poderosos cuestionados. De este modo, el análisis narrativo confirma que estas comidas no son episodios aislados, sino que constituyen un eje estructural fundamental para comprender la propuesta teológica y social del evangelista: la mesa compartida como anticipo y símbolo de una nueva comunidad regida por la gracia. ♦

Notas

- 1 John Koenig: *The Feast of the World's Redemption. Eucharistic Origins and Christian Mission*, Trinity, Harrisburg, PA, 2000, p. 181. Karris está de acuerdo y señala: "El tema de la comida aparece en cada capítulo del Evangelio de Lucas". Véase Robert J. Karris: *Luke. Artist and Theologian, Luke's Passion Account as Literature*, Paulist, New York, 1985, p. 56. Blomberg sostiene una opinión alternativa. Desde su perspectiva, "sería difícil argumentar que la comunión de la mesa de Jesús con los pecadores formó el tema central de su evangelio". No obstante, acepta que "claramente juega un papel destacado en su narrativa". Craig Blomberg: *Contagious Holiness. Jesus' Meals with Sinners*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 2005, p. 160.
- 2 Robert J. Karris: *Eating Your Way through Luke's Gospel*, Liturgical Press, Collegeville, 2006, p. 14.
- 3 R. Alan Streett: *Subversive Meals. An Analysis of the Lord's Supper under Roman Domination during the First Century*, Pickwick Publications, Eugene, OR, 2013, p. 132. Un ejemplo de esto es el relato en Lucas del encuentro de Jesús con los discípulos en el camino a Emaús. Lucas incluye detalles de una comida con estos discípulos (24,30) que no está incluida en el evangelio de Marcos (16,1213). Véase A. T. Robertson: *A Harmony of the Gospels*, Harper Collins Publishers, New York, 1950, p. 244.
- 4 Dennis E. Smith: "Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke", *Journal of Biblical Literature*, vol. 106, no. 4, Atlanta, GA, 1987, p. 638.
- 5 Dennis E. Smith y Hal E. Taussig: *Many Tables. The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*, SCM, London, 1990, pp. 31-33.
- 6 Halvor Moxnes: "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts", en Jerome H. Neyrey, ed.: *The Social World of Luke-Acts. Models of Interpretation*, Hendrickson Publishers Inc., Peabody, MA, 1991, p. 257.
- 7 Véase Richard Bauckham: *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, 2002, pp. 110-114.
- 8 Jerome H. Neyrey: "Ceremonies in Luke-Acts. The Case of Meals and Table-

- Fellowship”, en Jerome H. Neyrey, ed., ob. cit., pp. 362-368.
- 9 Ibidem, p. 362.
 - 10 Kylie Crabbe: “A Sinner and a Pharisee. Challenge at Simon’s Table in Luke 7:36-50”, *Pacifica*, vol. 24, no. 3, Victoria, Australia, 2011, p. 249.
 - 11 Robert L. Kelley, Jr.: “Meals with Jesus in Luke’s Gospel”, *Horizons in Biblical Theology*, vol. 17, no. 2, Leiden, Netherlands, 1995, p. 124.
 - 12 R. Alan Streett, ob. cit., pp. 132-133.
 - 13 Joel B. Green: *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 87.
 - 14 Martin William Mittelstadt: “Eat, Drink, and Be Merry. A Theology of Hospitality in Luke-Acts”, *Word & World*, vol. 34, no. 2, St. Paul, MN, 2014, p. 136.
 - 15 Joel B. Green, ob. cit., p. 87.
 - 16 N. T. Wright: *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis, 1997, p. 149.
 - 17 Amanda C. Miller: “Bridge Work and Seating Charts. A Study of Luke’s Ethics of Wealth, Poverty, and Reversal”, *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, vol. 68, no. 4, Richmond, Virginia, 2014, p. 421.
 - 18 Christopher Levan: *Having Jesus for Dinner: Community or Cannibalism. Can Christians Reset the Table for a New Expression of Jesus’ “Holy” Meal?*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2023, p. 112.
 - 19 La comida en esta historia está implícita, pero es muy probable. Smith señala que el término *diakonia* se usaba regularmente para referirse al servicio de la mesa, lo que implica que entre las tareas que realizaba Marta estaba servir la comida. Véase Dennis E. Smith, ob. cit., p. 622.
 - 20 Dado que la mayoría de las escenas de comidas en Lucas incluyen múltiples enseñanzas, imágenes y alusiones, las divisiones aquí propuestas resultan un tanto reduccionistas. Cabe señalar que existen también otras divisiones que pueden ser útiles.
 - 21 La etimología de la palabra “compañero” se remonta a la forma latina *cum panis*, que literalmente denota “aquel con quien se comparte el pan”. Surge, no obstante, la cuestión léxica de cómo designar a aquel con quien no se comparte el pan, ya sea por distanciamiento o exclusión deliberada. Una posibilidad terminológica sería “extranjero”, que en su sentido amplio puede aludir a alguien ajeno al círculo de confianza o familiaridad; sin embargo, su acepción predominante en español remite inequívocamente a la procedencia de una nación diferente, lo que limita su idoneidad para expresar la exclusión específica de la mesa compartida. Otra alternativa, “excluido”, si bien refleja la situación de hallarse al margen de un grupo o sistema —ya sea por factores sociales, económicos o morales—, carece de resonancia etimológica vinculada al acto de comer o compartir alimento. Por ello, se propone aquí el neologismo “expañero”, formado a partir del prefijo latino *ex-* (“fuera de”) y la voz *panis* (“pan”), con el significado de “persona con quien no se comparte el pan”. Esta construcción

pretender llenar un vacío semántico y mantener una simetría conceptual con el término “compañero”.

- 22 Craig Thomas McMahan: “Meals as Type-Scenes in the Gospel of Luke”, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY, 1987, p. 1.
- 23 Gordon T. Smith: *A Holy Meal. The Lord’s Supper in the Life of the Church*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005, p. 13.
- 24 Philip F Esler: *Community and Gospel. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 199.
- 25 Jerome H. Neyrey: “Ceremonies in Luke-Acts. The Case of Meals and Table-Fellowship”, ed. cit., p. 378.
- 26 Véanse Philip F. Esler, ob. cit., p. 176; A. C. Mitchell: “The Social Function of Friendship in Acts 2: 44-47 and 4: 32-37”, *Journal of Biblical Literature*, no. 111, Atlanta, GA, 1992, p. 267; Douglas E. Oakman, “The Ancient Economy”, en Richard L. Rohrbaugh, ed.: *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Hendrickson Publishers Inc., Peabody, MA, 1996, p. 129.

Viene de la página 2

NIMROD LÓPEZ. Teólogo y profesor ecuatoriano. Es licenciado en Teología y cursó estudios de maestría en Biblia en el Seminario Teológico Centroamericano (Seteca), de Guatemala. En la actualidad se desempeña como profesor en el Instituto Bíblico Bautista y como editor en Coalición por el Evangelio, en Ecuador.

ELIEZER E. BURGOS ROSADO. Teólogo y columnista puertorriqueño. Es aspirante al ministerio pastoral en la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) y cursa el Doctorado en Filosofía, con especialidad en Teología, en la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Posee formación en Ciencias Sociales, Justicia Criminal y Divinidad. Es fundador de Ediciones Didásko. Su trabajo académico se centra en los campos de la ética, la eclesiología y la justicia social. Es autor de *Pisando firme en el suelo* (2022) y *Discursos de libertad* (2024).

“Dadles vosotros de comer”

Francisco Rodés González



Con los ánimos ya sosegándose tras la ira vertida en las redes sociales —ira que llevó a la renuncia de una ministra, puso en entredicho el papel de control de una comisión parlamentaria y sacudió todos los niveles del Gobierno—,¹ cabe reflexionar sobre lo ocurrido. En una atmósfera social caldeada por las penurias de la población, el suceso actuó como una válvula de escape para las tensiones acumuladas. Es saludable que las personas expresen su malestar y ansiedad; manifestar lo que sienten forma parte de un proceso de maduración de la responsabilidad ciudadana. De este episodio, sin duda, habrá que extraer consecuencias para el futuro.

No obstante, el propósito de esta breve reflexión es abordar el tema del compromiso con los sectores más empobrecidos, que no compete exclusivamente al Gobierno, sino a todas las instituciones de la sociedad civil, y de modo preferente a las organizaciones religiosas, de las cuales se espera que promuevan valores de compasión y solidaridad. Para las iglesias cristianas, en particular, ha de ser un motivo de profunda meditación y serio cuestionamiento. No basta con ejercer una denuncia profética en las redes sociales

sobre lo que está mal; es necesario ser también ejemplo de amor y servicio efectivo a los más pobres.

Resulta significativo que el único milagro que se relata en los cuatro evangelios sea el de la alimentación de una multitud hambrienta, el de los célebres panes y peces. Vale la pena detenerse brevemente a considerar este episodio.

Ante la situación que se presentó aquel atardecer a Jesús y sus discípulos —niños, hombres y mujeres que llevaban todo el día con ellos y ahora sufrían el aguijón del hambre, sin lugar alguno donde comprar alimentos—, estos pretendieron lavarse las manos: “Despídelos —le dicen, según una traducción libre—, para que vayan y resuelvan ellos mismos su problema”. Es decir, no asumían responsabilidad alguna. Jesús los desafía entonces con lo que bien podría parecer un chiste de mal gusto: “Dadles vosotros de comer”. Pero no bromeaba; hablaba en serio. Los discípulos se defendieron: “¿Acaso olvida el Maestro que somos un grupo de pobres sin recursos?”.

Jesús no hace casos de los pretextos. Toma la iniciativa, les manda que organicen a la multitud en grupos fácilmente contables y recibe la ofrenda del único que había aceptado el reto de alimentarla: un muchacho. De lo que sucedió después todos estamos al tanto; concentrémonos, más bien, en la actitud que Jesús esperaba de sus discípulos. Para él, alimentar a los hambrientos es un problema que atañe directamente a quienes forman el grupo de sus seguidores. La misión de proclamar el evangelio no se reduce a un discurso de consuelo para los hambrientos; es un llamado a la compasión activa. No caben justificaciones evasivas: si somos verdaderamente sus seguidores, hemos de afrontar la realidad del sufrimiento humano.

Ciertamente, los gobiernos son elegidos para atender las necesidades del pueblo: salud, educación, recreación, etc. Creemos que ese es su deber. Sin embargo, la situación de las personas vulnerables —presentes incluso en las sociedades del primer mundo— exige la participación no solo de las autoridades, sino de toda la sociedad. Hace un tiempo he visitado dos grandes ciudades de Norteamérica: la cosmopolita Nueva York, con su deslumbrante imagen de riqueza y bienestar; y Atlanta, que impresiona por sus edificaciones integradas en bosques, señal de una estrecha relación con la naturaleza. En ambas he compartido con la comunidad creyente, y me llamó poderosamente la atención la labor de distribución de alimento y abrigo que algunos cristianos realizan entre las personas sin hogar (*homeless*). He visto parques y otros lugares menos públicos donde transcurre la vida nocturna de estas personas, que pernoctan en frágiles covachas hechas de diversos materiales. Hasta esos lugares llegan los voluntarios de iglesias y otras organizaciones humanitarias para llevar sustento a miles de empobrecidos.

Menciono esto solo para señalar que la existencia de personas en situación de pobreza extrema no es exclusividad de nuestro pequeño país; se da en todas partes, especialmente en las grandes ciudades. También es una referencia a la necesidad de que personas motivadas por la compasión asuman un servicio activo ante estas necesidades, sin esperar a que el Estado lo resuelva todo.

Ahora bien, debo confesar que en el discurso del Primer Ministro, Manuel Marrero Cruz, en la Asamblea Nacional, hubiera deseado escuchar una mención —y a la vez una invitación— a la sociedad civil cubana para participar en una campaña a favor de las víctimas de la pobreza extrema en nuestro país, que es un reto de envergadura. Se sabe que algunas instituciones religiosas y fraternales están realizando una labor meritoria. Hay iglesias y practicantes de otros cultos que ofrecen desayunos, almuerzos e incluso hospedaje. Creo que un día sería bueno dar mayor visibilidad a estas iniciativas que, aunque aún insuficientes, son un ejemplo para otras organizaciones. Particularmente, las iglesias evangélicas, que han experimentado un desarrollo tan rápido en las últimas décadas, deberían enfocar su atención en el llamado de Jesús a alimentar a la multitud. Tal vez esfuerzos coordinados entre varias congregaciones vecinas, y otras iniciativas que puedan surgir, tendrían un impacto significativo.

Estoy seguro de que, al igual que los discípulos del relato, surgirán excusas y pretextos. ¿Acaso creemos que con solo invitar a alguien a la iglesia o regalarle una Biblia ya hemos cumplido con nuestro deber? Por favor, trabajemos más en respuesta a Aquel que nos dice: “Tuve hambre, y me disteis de comer; estuve desnudo y me vestisteis; fui forastero, y me recogisteis” (Mt 25,35). La invitación está hecha. ¿Será solo un niño quien entregue su merienda?

Termino recordando la exhortación de 1 Juan 3,18: “Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad”. Que el Señor despierte al pueblo evangélico con la misma compasión que movió a Jesús a responder a las necesidades apremiantes del pueblo. Amén. ♦

Nota

- 1 Se refiere al caso de la exministra cubana de Trabajo y Seguridad Social, Marta Elena Feitó Cabrera, que en julio de este año fue destituida de su cargo tras realizar unas polémicas declaraciones en el Parlamento que negaban la existencia de la mendicidad en Cuba y que provocaron una ola de indignación en el país. Sus palabras, transmitidas por la televisión nacional, generaron críticas tanto desde la ciudadanía como desde dentro del propio oficialismo, incluyendo a las más altas figuras gubernamentales. [*Nota de la editora general*].

La sabiduría del vivir y el convivir

Ofelia Ortega Suárez



Para nuestra reflexión, he seleccionado las palabras del libro de Eclesiastés, las cuales cobran una notable actualidad en tiempos como los nuestros, donde los horizontes parecen cerrarse y el presente se vuelve exigente, demandando sacrificios y suprimiendo sueños.

Para el autor de Eclesiastés, la realidad que experimenta es *hebel*, término hebreo que denota un vacío inmenso. El presente es vanidad, una frustración total, donde resulta difícil vislumbrar algo nuevo. El autor percibe los horizontes cerrados, carece de una visión clara del pasado y se siente incapaz de conocer el futuro. El lenguaje y las ideas de este libro pertenecen al siglo III a. C. Su autor se autodenomina Qohelet, nombre común en hebreo que en las versiones griega y latina se traduce como Eclesiastés.

Las palabras de sabiduría de este libro se perciben como rayos de luz en una habitación oscura. Por ello, constituye una propuesta de lectura para tiempos de desesperanza.

La palabra *hebel* (vanidad) es clave en la introducción del libro y expresa el análisis del contexto en que vive la comunidad. Sí, “vanidad de vanidades, todo es vanidad” (1,2). No se vislumbra nada nuevo en el futuro. Es como un vacío inmenso, un hueco

en el estómago; los horizontes aparecen cerrados y es difícil conocer lo que sucederá (cf. 6,12; 8,7; 7,23).

La biblista Elsa Tamez, en su libro *Cuando los horizontes se cierran*, traduce *hebel* como “porquería”, expresión que en todos los idiomas denota frustración. Esta palabra se encuentra 73 veces en el Antiguo Testamento, de las cuales 41 aparecen en Eclesiastés.

La comunidad ha perdido la memoria del pasado; ya no recuerda las acciones maravillosas del Dios liberador de la esclavitud de Egipto. Las fuerzas imperiales dominantes lograron elaborar estrategias para hacerles olvidar, creando así una cultura de desesperanza.

La propuesta de Eclesiastés es acoger la vida como un don de Dios y aprovechar los momentos gratificantes del presente. Esto no significa esperar con los brazos cruzados a que llegue el tiempo bueno, sino reconocer que, en determinados momentos de la historia, es necesario construir, sembrar y buscar la paz.

Antonio Bonora denomina a Eclesiastés “el predicador de la alegría”. Es interesante que este libro sagrado, presente en la traducción judía, se leyera durante la Fiesta de las Tiendas o de los Tabernáculos, celebración que siempre fue alegre y placentera. Borona afirma también que Qohelet nos enseña a vivir y convivir con muchos problemas no resueltos.

Esto implica realizar cada día con alegría todo lo que debemos hacer, esforzándonos por mejorar la vida, pero sin permitir que este esfuerzo nos impida vivirla plenamente.

La propuesta de Eclesiastés es, en definitiva, acoger la vida como un don de Dios. Para lograrlo, el libro presenta tres aspectos fundamentales que nos permiten aprovechar los momentos gratificantes del presente.

Propuestas edificadoras de Eclesiastés

1. Afirmación de la fe

En una primera lectura, Eclesiastés podría parecer un texto que no ofrece esperanza. Sin embargo, no pretende formular un discurso sistemático sobre ella, sino comunicar, de manera poética, indicios seguros de cómo vivir esperanzados.

En el poema del tiempo (capítulo 3), el autor enfatiza que todo tiene su tiempo y su hora. En este poema reside la propuesta liberadora de que, en el tiempo que nos toca vivir, debemos descansar siempre bajo la gracia de Dios. La palabra clave aquí, y en todo el libro, es “tiempo”. Este término aparece 28 veces y significa la búsqueda de posibilidades de vida para cada ocasión.

Se trata, pues, de afirmar la presencia de Dios en el tiempo que nos ha correspondido vivir, con las dificultades que afectan nuestra condición humana

finita y limitada, pero seguros bajo la continua protección del Dios liberador. El autor utiliza el poema del tiempo, junto con otros estribillos y proverbios sapienciales, para afirmar la esperanza. La literatura sapiencial bíblica nos enseña que cada cosa tiene su momento.

Sí, todo tiene su tiempo: tiempo de nacer y tiempo de morir, tiempo de amar y tiempo de odiar, tiempo de abrazar y tiempo de dejar de abrazar, tiempo de sembrar y tiempo de arrancar, tiempo de guardar y tiempo de tirar, tiempo de rasgar y tiempo de coser, tiempo de callar y tiempo de hablar, tiempo de guerra y tiempo de paz (cf. 3,1-8). Este es el gran paso para liberarse de las preocupaciones que nos paralizan y carecen de soluciones inmediatas. El poema es una invitación a descansar en el tiempo, en mi tiempo, en tu tiempo, bajo la gracia de Dios.

2. Afirmación de la alegría de vivir

La alegría de vivir se manifiesta en este libro de manera magistral. Consideremos el siguiente texto de Eclesiastés 3,10-13: “Yo he visto el trabajo que Dios ha dado a los humanos para que se ocupen de él. Todo lo hizo hermoso en su tiempo, y ha puesto eternidad en el corazón del ser humano, sin que este alcance a comprender la obra que ha hecho Dios desde el principio hasta el fin. Yo he conocido que no hay para ellos cosa mejor que alegrarse y hacer bien en su vida, y también que es don de Dios que todo ser humano coma y beba, y goce del bien de su labor”.

El sabio autor nos invita a vivir y convivir con problemas no resueltos. La invitación se extiende a nosotras y nosotros, en este tiempo que nos ha tocado vivir. Todo cuanto hacemos será siempre poco, pero la vida que vivimos es siempre mucho, si aceptamos recibirla como un don precioso.

Eclesiastés nos invita a usar la risa como medio poderoso para vencer las dificultades y los momentos difíciles. ¡Vive la vida!, es el precioso poema del autor en el capítulo 9, versos 7 al 10: “Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen agrado tu vino, que tus obras ya son agradables a Dios”. Se trata de afirmar la vida en tiempos de guerra y de paz, de amor y de odio, de canto y de llanto. Se trata de vivir la esperanza bajo un cielo impregnado por la gracia de Dios en medio de todas las dificultades.

Recordemos las palabras de Proverbios 17,22: “El corazón alegre constituye un buen remedio, mas el espíritu triste seca los huesos”. Por ello, me gusta afirmar que la sonrisa es como un sacramento, el primer sacramento de la vida, porque es el signo visible de un alma abierta de par en par.

La Biblia habla incluso de la risa de Dios. En el libro de Génesis, Sara exclama: “Dios me ha hecho reír” (21,6). En los salmos hay varias referencias: “El Señor se ríe de los malvados porque sabe que les llega su día” (37,13), y “Pero tú, Señor, te ríes de ellos” (59,8). La risa es una bendición y debemos disfrutarla.

En palabras de Charles Chaplin: “Una sonrisa cuesta poco y produce mucho. No empobrece a quien la da, y enriquece a quien la recibe. Nadie es tan rico que pueda vivir sin ella, ni nadie tan pobre que no la merezca. El día que no rías es un día perdido”.

Una buena sonrisa es más un arte que una herencia, es algo que hay que construir pacientemente. ¿Cómo? Eclesiastés nos orienta invitándonos a aprender a vivir la vida, dejando que la alegría interior ilumine todo cuanto nos ocurre a diario.

3. Afirmación para la búsqueda de la unidad

Creo también que la invitación de Qohelet a buscar la unidad es un llamamiento importante para nuestras iglesias y comunidades. La unión nos fortalece (cf. 4,9-12).

En estos versículos, el autor enfatiza la necesidad de trabajar unidos, ayudándonos mutuamente en los éxitos y en las caídas. “Uno solo puede ser vencido, pero dos pueden resistir”. El proverbio final (4,12b) resume el consejo: “La cuerda de tres hilos no se rompe fácilmente”.

No es posible avanzar hacia el bienestar común en las iglesias y en la sociedad si no trabajamos con el compromiso de buscar la unidad entre jóvenes y adultos, mujeres y hombres. Incluye también a la niñez de nuestras iglesias y comunidades —que saben amar, pensar y actuar—, así como a todas las personas vulnerables por problemas físicos, psicológicos o materiales que acuden a nuestras iglesias en busca de sostén y ayuda.

Conclusiones

Qohelet es un sabio que, en medio de todas las dificultades, valora los aspectos valiosos de la vida presente. Su invitación es a vivir con dignidad en las situaciones más difíciles, recuperando así la esperanza que nos han intentado arrebatar.

Para Qohelet, el futuro se ha de lograr asumiendo de modo diferente el presente. La vida debe celebrarse ahora, en el hoy. No se debe esperar a celebrarla en un futuro por venir; el futuro debe vivirse en el instante presente. Todo tiene su tiempo. Que la desolación y la muerte no se anticipen, ni que la desesperanza y la frustración invadan nuestro presente.

¿Podemos nosotras y nosotros, como cristianas y cristianos, presbiterianas y presbiterianos-reformados, vivir, soñar y actuar con las enseñanzas y la sabiduría de este formidable libro? ♦

Fe y cultura, un diálogo que ilumina

Amós López Rubio



El 20 de octubre de 1868, Peruchó Figueredo escribió y entonó por primera vez el himno nacional de Cuba en la ciudad de Bayamo, en los inicios de nuestras luchas de independencia contra el dominio español. Por ello, cada 20 de octubre celebramos el Día de la Cultura Nacional.

Responder a la pregunta de qué es la cultura podría parecer una tarea sencilla. Me gustaría compartir algunas definiciones que, si bien poseen enfoques diferentes, se complementan entre sí. Una primera definición sostiene que lo que no es naturaleza es cultura. Un río es naturaleza; un canal, cultura. Un pedazo de piedra es naturaleza; una punta de lanza, cultura. Un gruñido es natural; una palabra, cultural. La cultura es la obra de la mente y las manos de los seres humanos. De ahí que incluya el habla, la educación, la tradición, el mito, la ciencia, el arte, la filosofía, el sistema de gobierno, las leyes, las creencias, los ritos, los inventos y la tecnología.

Una segunda definición afirma que la cultura es el sistema integrado de patrones de comportamiento aprendidos que caracteriza a los miembros de una sociedad, y que dichos patrones no se heredan biológicamente, sino a través de las relaciones conductuales. Una

tercera definición señala que la cultura es el conjunto de valores materiales y espirituales creados por la humanidad a lo largo de los siglos.

Ahora bien, ¿cómo entendemos y valoramos el tema de la cultura desde la fe cristiana? ¿Cómo se relacionan la fe y la cultura: de manera antagónica, con indiferencia o de modo respetuoso y conciliador? Quisiera comentar el tema a partir de tres ideas fundamentales.

La cultura como continuidad de la obra creadora de Dios

El libro del Génesis nos recuerda que Dios creó a los seres humanos a su imagen y semejanza. En cada persona está presente la imagen de Dios; cada una ha sido santificada por la presencia divina, por la semejanza que habita en su ser, porque a través de cada ser humano se transparenta la luz de Dios y se manifiesta el sello del Creador. Esto quiere decir que cada cultura humana es una prolongación del mismo proceso creador que se inició en los comienzos del mundo. En cada cultura, los seres humanos han dado continuidad a la obra creadora de Dios, que habita en ellos. Precisamente, la capacidad de crear es una de las huellas de la imagen de Dios en cada uno de nosotros.

A través de muchos pasajes, la Biblia nos habla del amor de Dios por todas las personas, pueblos y culturas. El salmo 104 da testimonio del cuidado de Dios por toda su creación: “¡Cuántas son tus obras, Señor! Todas las hiciste con sabiduría, la tierra está llena de tus criaturas. Todos, Señor, están pendientes de ti y esperan que les des la comida a su tiempo”. La Biblia relata cómo Dios llamó al pueblo de Israel para proclamar sus maravillas y convertirse en simiente de una nueva humanidad, de una nueva creación. Pero, al mismo tiempo, enseña que el Dios de Israel ama a todos los pueblos y que también, a través de ellos, su proyecto y su mensaje son revelados a toda la humanidad.

En el libro del profeta Amós encontramos este mensaje de Dios a los habitantes del reino de Israel: “¿No son ustedes para mí como etíopes, hijos de Israel? —Palabra del Señor—. ¿No saqué yo a Israel de Egipto, a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir?”. En el libro de Isaías, Dios declara que Ciro, el rey persa, es su elegido para llevar adelante su proyecto histórico: “Yo soy quien dice a Ciro: ‘Tú eres mi pastor, el que realizará mi voluntad’. Yo soy quien dice a Jerusalén: ‘Te reconstruirán’, y al templo: ‘Pondrán de nuevo tus cimientos’”. En la historia del profeta Jonás, Dios muestra su misericordia por el pueblo de Nínive. El sentimiento nacionalista y estrecho de Jonás no le permitía ver que la salvación de Dios es para todas las culturas.

El Evangelio de Mateo narra la visita de los sabios de Oriente, quienes, provenientes de la cultura de los caldeos en Mesopotamia, no solo reconocieron

la señal de la estrella en el firmamento —anunciando la llegada de un tiempo nuevo de salvación—, sino que también fueron ellos mismos señal de ese tiempo nuevo, mensajeros del reino de Dios que viene. Una mujer sirofenicia hizo comprender al propio Jesús que la salvación de Dios no era solo para los judíos, sino para todas las personas, comenzando por su hija enferma. Jesús mismo afirmó que en todo Israel no había encontrado una fe tan grande como la de un oficial romano que lo llamó, preocupado por la salud de su siervo.

Este breve recorrido por algunos textos bíblicos —que no son los únicos— demuestra cómo Dios revela sus propósitos a través de la diversidad de experiencias y culturas, sin distinciones, favoritismos ni exclusiones de su proyecto de salvación. Esto nos lleva al segundo punto de nuestra meditación.

Dios se manifiesta a través de los valores de las culturas

No basta con reconocer que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios, y que en todas las manifestaciones de la vida Dios se hace presente. No basta reconocer que en todos los pueblos y culturas, el Dios del universo ha dejado su huella. Es necesario preguntarse por el propósito que Dios tiene con su creación.

La iglesia cristiana ha tenido, y aún sigue teniendo, grandes dificultades para reconocer la voz de Dios más allá de las fronteras de sus propias creencias. Olvidamos que Dios también nos habla a través del libro de la Vida, como afirmaba Agustín. Hemos interpretado nuestra misión de “ir y predicar el evangelio a toda criatura” como una especie de guerra religiosa y cultural, ignorando, condenando y pisoteando el valor y la belleza de tradiciones y sabidurías milenarias de muchos pueblos alrededor del mundo.

Baste recordar que la llegada del cristianismo a nuestra América vino revestida de una conquista militar, cultural y religiosa. La fe cristiana no entró en diálogo con la religiosidad de nuestros pueblos originarios, sino que intentó erradicar esas creencias por considerarlas demoníacas. Sin embargo, la visión religiosa del pueblo mapuche en América del Sur, por solo mencionar un ejemplo, nos aporta hoy un hermoso legado ético para la supervivencia de la especie humana en los tiempos de crisis ecológica que estamos viviendo.

Ellos afirman: “Así como la tierra es sagrada, también el ser humano es sagrado. Nuestro cuerpo tiene valor, no lo podemos ensuciar. Tenemos que aceptarnos como somos. El Padre Grande nos dio valor, nos dio nuestra sangre, nuestro pensamiento y nuestro idioma. Buscar la armonía de la tierra, el equilibrio, el respeto, es el mandato fundamental que brota desde la tierra misma. La tierra se merece respeto y hay que defenderla de los atropellos”.

El pueblo mohawk es una de las culturas originarias de Canadá y Estados Unidos. Ellos nos dicen: “Dirigimos nuestra atención a las fuerzas de la Vida en la Madre Tierra, a las aguas que sacian nuestra sed y garantizan el bienestar y la fuerza de la vida vegetal; a los animales que nos ofrecen comida, ropa, abrigo y belleza; a los árboles de todas las formas y tamaños que nos ofrecen abrigo y frutas de muchas variedades; a las plantas medicinales que cumplen las instrucciones del Creador para curar dolencias y enfermedades. Por todo esto decimos: ¡gracias!”. ¿No resuena en estas palabras de sabiduría de las culturas antiguas de nuestro continente el mensaje que también encontramos en la Biblia sobre el llamado que Dios nos hace para cuidar de su creación, para construir un cielo nuevo y una tierra nueva donde moren la paz, la justicia y la vida digna?

Sri Ramakrishna, un importante profeta hindú que vivió en la segunda mitad del siglo XIX, inspiró, a través de sus discípulos, la Orden Ramakrishna, la cual bebe de la filosofía transmitida por los Vedas, las escrituras sagradas más antiguas de la India. Algunos de los principios que sustentan el trabajo de esta orden son: promover la idea de la unidad de la existencia como base de la ética y la moral, y considerar que toda acción es una forma de adoración: servir a Dios a través del servicio al ser humano. ¿No es este el mandato que Jesús nos dejó: servir a Dios a través del servicio a nuestro prójimo? ¿No es este el mismo sentido de las palabras del apóstol Pablo cuando pedía a los miembros de la iglesia en Roma que ofrecieran sus cuerpos como sacrificio vivo y agradable delante de Dios?

“No robar, no mentir, no matar” son tres de las cinco grandes obligaciones del budismo, presentes también en los mandamientos de Moisés y figuradas dentro de los principios que pueden conformar una ética mundial que garantice una vida plena para todas las personas. He aquí otro aporte ético que las culturas pueden brindar hoy al proyecto de salvación de la humanidad y del mundo.

¿Y qué decir de nuestra cultura cubana? ¿Cómo nos ha hablado Dios a través de esa historia en la cual se ha ido conformando nuestra identidad cultural? Como hemos dicho, la cultura de un pueblo es la expresión de la vida y los valores de ese pueblo. Se manifiesta en su arte, tradiciones, manera de hablar, de vestir, de comunicar afecto. Pero la cultura abarca también el pensamiento, la historia, los ideales y sueños que sustentan la vida. En ese sentido, el sentimiento solidario, el pensamiento crítico, el sentido de soberanía, independencia y justicia han sido valores que han animado la conformación de nuestra identidad cultural de ayer y de hoy. Son los valores que siguen inspirando la construcción de una conciencia de cubanidad, de sentirnos y proyectarnos como cubanas y cubanos.

En ese camino, Dios ha sido inspiración y fuerza. Nuestro Dios, el Dios de Jesús, nunca ha estado ajeno a nuestra historia. Desde la rebeldía de Guamá y Hatuey, hasta los desafíos actuales por construir una sociedad más justa,

democrática, sostenible en lo económico y participativa en lo político-social, nuestra historia y cultura han sido también señal y semilla del reino de Dios y su justicia. No identifico el reino de Dios con algún sistema político, lo cual no está acorde con el evangelio, sino que hago un llamado a discernir en qué momentos de nuestra historia y cultura hemos sido imagen y semejanza de Dios, hemos sido capaces de trabajar y crear para el bien y la justicia, para la liberación y la dignificación del ser humano.

Dios nos llama a trabajar por una cultura que promueva vida, esperanza y paz

Qué bueno es saber que Dios es el creador de las culturas y que se manifiesta a través de ellas. Pero todavía nos queda un paso más: aceptar el llamado que Dios nos hace a trabajar por una cultura que promueva vida, esperanza y paz.

¿Cuál ha sido y cuál sigue siendo el desafío para hombres y mujeres creados a imagen y semejanza de Dios? Vivir de tal manera que nuestras palabras y acciones proclamen esa imagen de Dios en toda su plenitud. En esta perspectiva, el pecado humano ha consistido y consiste en no comprender y tergiversar el sentido de nuestra semejanza con Dios.

Ignorar la imagen de Dios en nuestra vida nos ha llevado a ignorar el propósito para el cual hemos sido creados: vivir en armonía con toda la creación, llevar frutos de amor, esperanza, reconciliación y justicia; usar y administrar de manera responsable los recursos que Dios no ha dado para la vida. El camino de la violencia, el engaño, el abuso, el egoísmo, la ambición sin medida y la injusticia arroja una mancha sobre esa imagen divina en nuestras vidas.

En el libro de los Hechos, capítulo diez, el Espíritu Santo revela al apóstol Pedro que Dios ha hecho puro todo lo que la cultura judía consideraba impuro. Conservarse puro era un gran valor para los judíos, pero su preocupación por la pureza generaba una actitud negativa y excluyente hacia otras personas y culturas. En toda cultura hay valores que animan y antivalores que debilitan. En las tradiciones y costumbres de los pueblos, no todo promueve la vida, no todas las personas son tratadas de igual manera.

Debemos mantener una alerta crítica y honesta frente a todo tipo de imposición o crueldad realizada en nombre de un supuesto valor cultural en detrimento de otros. De ahí que la cultura siempre necesite re-crearse, avanzar hacia realidades superiores cuando las establecidas atentan contra el desarrollo de otras culturas o contra la vida misma de las personas. La cultura como valor no puede convertirse en un contravalor. Eso es lo que sucede en el etnocentrismo, el racismo, el nacionalismo sectario, la exclusividad religiosa y el imperio actual del mercado, el consumo y la tecnología.

Si la cultura pretende ser todo aquello con que el ser humano afina o desarrolla las facultades de su espíritu, si con ella se quiere hacer más humana la vida, entonces no puede asumirse como arma de dominio, sino como posibilidad de realización y libertad.

La cultura se nos revela como el alma de los pueblos, su historia más profunda, su identidad irrepetible y más bella, su modo de estar y relacionarse con el mundo de las múltiples culturas humanas. El espíritu de la cultura es la tarea de la vida que nunca termina, el cultivo de lo más verdadero y bondadoso. José Martí no concibe la cultura como algo que se consume, sino como algo que se produce. Para él, la auténtica vida humana consiste en el servicio, en el aporte fundamental de cada pueblo a los otros.

En esta tensión entre lo recibido y lo dado, reclama Martí que la cultura proviene de la patria y de la humanidad. Pero más importante es el tronco de la patria misma, del cual manan el color, la raíz y el sabor propios. En dicho tronco han de injertarse los valores culturales de la humanidad. En este tronco ha de fundirse también la fe cristiana y la celebración de esa fe.

Celebremos, entonces, nuestra fe con la alegría que nos llega de nuestra naturaleza, del ritmo contagioso de nuestra música, del rico sabor de nuestras comidas. Celebremos la esperanza que se alimenta de la ética humanista y solidaria cosechada a lo largo de nuestra historia. Celebremos el amor a lo nuestro, a lo que somos, al barro con que Dios nos ha moldeado. ♦

Samuel Escobar (1939-2025): reflexiones sobre su vida y obra

Nimrod López



En el año 2002, el teólogo peruano Samuel Escobar compartió en un evento internacional una reflexión que marcó a muchos de los presentes, en particular con esta frase: “La misión de la iglesia no solo es transmitir un mensaje, sino ser testigo de un reino que ya ha comenzado”.¹ Esta afirmación refleja en cierta medida la vida de Escobar, quien dedicó sus esfuerzos tanto a la reflexión teológica como a la acción misionera. Pero más allá de su labor académica, Escobar fue un hombre que luchó por la justicia social, el bienestar de las comunidades y la integridad del mensaje cristiano.

Al conocer la noticia de su fallecimiento, ocurrido el 29 de abril de 2025, se abre un espacio para reflexionar sobre su vida y obra, incluso a pesar de las posibles diferencias teológicas que se puedan sostener con algunos aspectos de su enseñanza.

Orígenes y formación

Samuel Escobar nació en 1939 en Arequipa, Perú. Creció en un ambiente evangélico y fue

Fuente: Coalición por el Evangelio, Orlando, FL., 30 de abril de 2025. Disponible en: <https://www.coalicionporevangelio.org/articulo/samuel-escobar-reflexiones/>

testigo de las tensiones sociales y políticas que caracterizaron a América Latina durante las décadas de 1960 y 1970. Esta realidad influiría profundamente en su desarrollo teológico.

Escobar estudió teología en el Seminario Evangélico de Lima y posteriormente en el Seminario Teológico de Princeton. También realizó estudios en la Universidad de Madrid, lo que le permitió un contacto más cercano con el pensamiento teológico europeo.

Su vida personal y ministerial estuvo siempre ligada al servicio eclesial y a la enseñanza, algo que se reflejó a lo largo de toda su trayectoria. Escobar fue un hombre de diálogo, comprometido con la unidad del movimiento evangélico global y con la búsqueda de justicia. Aunque sus posturas no siempre fueron bien recibidas en sectores teológicamente más conservadores, su trabajo ha sido valorado por teólogos latinoamericanos al abordar los temas de la misión y la justicia.

En este sentido, cabe mencionar las críticas que recibió debido a sus énfasis en la “misión integral” o por su participación en la integración de temas sociales dentro de la predicación cristiana. Algunos sectores lo acusaron de diluir el mensaje evangelístico al otorgar excesiva importancia a los problemas sociales. Otros, en cambio, como el teólogo René Padilla, han sostenido que Samuel Escobar fue un visionario y un verdadero líder del pensamiento evangélico en América Latina, quien comprendió y promovió que la misión de la iglesia es integral y, por lo tanto, inseparable de la justicia social.

Postura teológica y línea de pensamiento

Escobar es reconocido por su enfoque centrado en la misión de la iglesia y la proclamación del evangelio. Su visión de la teología no se limitó a la salvación personal, sino que incorporó de manera esencial el compromiso social y político de los creyentes. A lo largo de su vida, defendió una teología de la misión integral que busca la transformación tanto espiritual como social.

Dicha teología es uno de los pilares de su pensamiento, y la sostuvo frente a quienes pretendían separar la evangelización de la justicia social. Para Escobar, la misión no consistía solo en predicar el evangelio, sino también en luchar contra la pobreza, la injusticia y la exclusión.

Cabe señalar que Samuel Escobar no suele ser considerado un teólogo de la liberación. Aunque compartió con este movimiento la preocupación por la justicia social, la pobreza y la opresión, su enfoque fue más moderado y de raíz evangélica, orientado hacia una comprensión bíblica del evangelio que no se alineaba necesariamente con las propuestas políticas y sociales más radicales de la teología de la liberación.

Ministerio y aportes

Escobar desarrolló una extensa carrera de servicio a la iglesia y al mundo evangélico, tanto en su país natal como en el ámbito internacional. Fue líder en la Asociación Latinoamericana de Evangelización, así como docente, conferencista y mentor de generaciones de teólogos y pastores. Además, participó en la creación de diversas iniciativas de desarrollo social en América Latina.

Su libro *Misión integral* se ha convertido en un texto de referencia que reafirma la importancia de combinar la predicación del evangelio con la transformación social. Asimismo, fue un defensor del pensamiento teológico latinoamericano, subrayando la necesidad de desarrollar una teología contextualizada que responda a las realidades de la región.

Reflexión final

Para concluir, la trayectoria de Samuel Escobar resalta la importancia de la teología contextual y del compromiso cristiano con los desafíos sociales del mundo moderno.

La importancia de contextualizar la teología: Escobar nos invita a reconocer que una teología que no toma en cuenta las realidades sociales, políticas y económicas de su contexto es una teología incompleta. No obstante, es preciso evitar exceder los límites de la vocación y las competencias propias de la iglesia de Cristo.

El diálogo ecuménico en ciertos sectores religiosos: aunque Escobar se enfocó en demostrar que, a pesar de las diferencias, es posible unirse en torno a los principios fundamentales del evangelio y trabajar juntos por el bien común, es necesario recordar siempre los principios bíblicos que fundamentan la verdadera unidad en Cristo.

Samuel Escobar ha dejado una huella perdurable en el pensamiento teológico evangélico y en la práctica de la misión cristiana. Aunque algunos de sus enfoques hayan generado controversia, su legado nos recuerda que la misión de la iglesia es integral: abarca tanto la predicación del evangelio como el compromiso, guiado por principios bíblicos, con las realidades del mundo.

Nota

- 1 El evento se llevó a cabo en la ciudad de México y se llamó Congreso Internacional de Misiones de la Alianza Evangélica Mundial.

Libertad religiosa en Estados Unidos, América Latina y el Caribe: entre el derecho y la hegemonía

Eliezer E. Burgos-Rosado



El XI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos nos convoca a reflexionar sobre las dinámicas de hegemonía y lucha contrahegemónica en un mundo en conflicto, con un énfasis en el papel de las religiones dentro de estos procesos. En este contexto, es crucial analizar cómo la libertad religiosa, lejos de garantizar un derecho fundamental, ha sido utilizada como un dispositivo de poder en América Latina, Estados Unidos y el Caribe.

En la actualidad, la retórica de la libertad religiosa es empleada por ciertos sectores para justificar la exclusión de minorías y consolidar una hegemonía religiosa en el espacio público. Esto se observa en la creciente influencia de grupos cristianos conservadores que buscan imponer su visión en las políticas estatales, restringiendo derechos en nombre de la fe.

Un fenómeno paralelo a esta instrumentalización es el nacionalismo cristiano, una ideología que no solo entrelaza la identidad religiosa con la política, sino que la transforma en una herramienta de control social

Ponencia presentada en el XI Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, celebrado en La Habana del 15 al 18 de julio de 2025.

y exclusión. Este fenómeno, aunque más visible en Estados Unidos, también tiene profundas raíces en América Latina y el Caribe.

Esta ponencia abordará cómo las leyes de libertad religiosa, en lugar de garantizar un derecho equitativo para todas las expresiones de fe, han sido diseñadas para otorgar privilegios a ciertos sectores cristianos, perjudicando la diversidad religiosa y la equidad social.

Nacionalismo cristiano: definición y caracterización

El nacionalismo cristiano no es meramente una identidad religiosa o cultural; constituye una ideología política que busca entrelazar la fe cristiana con el aparato estatal, sirviendo como justificación para políticas discriminatorias y la exclusión de expresiones de fe divergentes. El concepto, así como sus efectos, ha sido interpretado desde diversas perspectivas que evidencian tanto su complejidad como su uso ideológico. Algunos autores lo definen como una ideología,¹ mientras que otros lo conciben como un conjunto de creencias compartidas,² una identidad social que fusiona fe y pertenencia nacional,³ un marco cultural para interpretar la realidad,⁴ o incluso como una cosmovisión sociopolítica⁵ y una forma de teología política. Esta variedad de aproximaciones refleja no solo la falta de consenso académico, sino también la manera en que el concepto ha sido moldeado por intereses políticos y religiosos en contextos específicos.

En el marco de su análisis, Corwin E. Smidt propone una definición operativa más concreta: el nacionalismo cristiano consiste en el intento de privilegiar la fe cristiana en la vida social y política de los Estados Unidos mediante la acción del Estado.⁶ A nuestro juicio, esta definición permite diferenciar con mayor claridad entre quienes desean una presencia pública de la religión y quienes buscan imponer el cristianismo como fundamento normativo del orden político.

En América Latina, el nacionalismo cristiano ha operado como un dispositivo legitimador de marcos jurídicos que, bajo el pretexto de la libertad religiosa, otorgan privilegios desproporcionados a iglesias y movimientos cristianos conservadores, permitiéndoles influir en la educación, la moral pública y la legislación. Como advierte Josep M. Margenat al interpretar a Jacques Maritain, “la nación se diviniza y el nacionalismo la pervierte”, al punto de convertirse en una “religión de sustitución” que desplaza la moral y la fe auténtica en favor de un proyecto ideológico absolutista.⁷ En este sentido, el nacionalismo cristiano no solo opera como un dispositivo ideológico, sino que se transforma en una estrategia para excluir a quienes no se alinean con esa visión hegemónica del orden político y religioso.

Este fundamentalismo ha sido clave en la radicalización del discurso religioso en países donde los sectores conservadores han logrado capitalizar su influencia política para promover legislaciones restrictivas, justificadas bajo la defensa de los llamados “valores cristianos”.⁸ Tal como señala Camila María Ventura, el sistema de valores promovido por el nacionalismo cristiano se entrelaza con las alteridades construidas por la ultraderecha brasileña y el neopentecostalismo conservador, articulándose en torno a posturas anticomunistas, patriarcales y abiertamente hostiles hacia las diversidades sexuales.⁹ Así, la defensa de los llamados “valores cristianos” no responde a una ética del bien común, sino a una estrategia de exclusión que transforma la religión en un instrumento de poder ideológico.

Desde esta perspectiva, el nacionalismo cristiano no puede disociarse del fundamentalismo cristiano, dado que ambas corrientes buscan la imposición de un modelo homogéneo de sociedad en el cual la fe cristiana funge como criterio rector de las políticas públicas y de las estructuras estatales. En este sentido, Claude Geffré advierte que “las religiones vivieron la modernidad casi siempre como una amenaza”, y que en muchos casos han respondido a ella replegándose en “fundamentalismos de identidad”.¹⁰ Esta reacción defensiva explica por qué el nacionalismo cristiano ha ganado terreno en América Latina, donde ciertos sectores religiosos han impulsado discursos de resistencia frente a la secularización y los avances en materia de derechos humanos.

No obstante, este repliegue fundamentalista no se circunscribe a una reacción teórica contra la modernidad, sino que ha encontrado expresiones concretas en el ámbito político y social. Un caso paradigmático es el de Brasil, donde el neopentecostalismo conservador ha sido un pilar esencial del bolsonarismo, contribuyendo a la formulación de políticas exteriores y domésticas que restringen los derechos de grupos minoritarios.¹¹ Luis N. Rivera-Pagán subraya que las ortodoxias excluyentes han sido históricamente empleadas para fortalecer jerarquías de poder dentro de las estructuras religiosas y estatales.¹² Esta instrumentalización de la fe en la esfera pública ha permitido la consolidación de un modelo sociopolítico que niega la diversidad y la pluralidad religiosa que caracterizan a América Latina.

En este sentido, “ya no es viable postular una facultad de inquisición racional universal, vigente en todo tiempo y lugar”;¹³ una afirmación que desmonta la pretensión hegemónica del discurso nacionalista cristiano. Asimismo, podemos insistir en que “toda teología nace y se desarrolla en un contexto histórico, social y cultural definido”,¹⁴ lo que nos permite reforzar la idea de que la libertad religiosa no puede ser interpretada de manera absoluta, sino en función de las estructuras de poder que la moldean y la condicionan.

Desde esta óptica, el nacionalismo cristiano no solo reacciona contra la modernidad, sino que construye una narrativa donde el pasado es idealizado como un período en el que la fe cristiana dictaba el orden social y político. Es preciso entonces resaltar que “el fundamentalismo aparece así como una estrategia política que busca restaurar un pasado idealizado, en el que la fe dominaba el espacio público”.¹⁵ Esta afirmación es crucial para comprender por qué ciertos sectores religiosos buscan instrumentalizar el discurso de la libertad religiosa como un mecanismo para imponer una cosmovisión excluyente que niega la diversidad contemporánea.

No obstante, la instrumentalización de la libertad religiosa no es un fenómeno exclusivo de América Latina. Como señala Elizabeth Shakman Hurd, en la política exterior estadounidense este concepto ha sido empleado como un dispositivo geopolítico que promueve una narrativa de redención global, justificando intervenciones estratégicas a favor de ciertos modelos religiosos, particularmente cristianos.¹⁶ De esta manera, la expansión del discurso de la libertad religiosa no se presenta como un derecho equitativo, sino como un instrumento de consolidación del poder global.

Libertad religiosa como dispositivo hegemónico

En teoría, la libertad religiosa debería ser un derecho universal que garantice la libre expresión de todas las creencias sin discriminación. Sin embargo, en América Latina, Estados Unidos y el Caribe, este derecho ha sido distorsionado para consolidar hegemonías religiosas y excluir a quienes no comparten una visión cristiana conservadora. Como explica Nicolás Panotto, ciertos sectores religiosos que han ganado visibilidad pública no solo buscan proteger sus creencias, sino que actúan como agentes organizados de resistencia contra proyectos de ley relacionados con derechos humanos y agendas inclusivas. En muchos casos, logran una articulación sorprendente a nivel político, logístico y mediático, con el fin de ejercer presión sobre las políticas estatales desde una cosmovisión excluyente.¹⁷ Esto demuestra que la noción de libertad religiosa no está siendo aplicada en su sentido más amplio, sino que se ha convertido en una herramienta para imponer agendas particulares en los sistemas políticos y jurídicos.

Uno de los principales mecanismos de control ha sido el uso de leyes de libertad religiosa que, lejos de garantizar el pluralismo, han servido como herramientas para eximir a ciertos sectores religiosos de cumplir con normas de derechos humanos, promoviendo discriminación en nombre de la fe. Como advierten Andrew L. Whitehead y Samuel L. Perry, el nacionalismo cristiano genera un marco simbólico en el que los derechos religiosos son privilegiados

por encima de otros derechos civiles, permitiendo que se justifiquen actos de exclusión en nombre de la conciencia religiosa.¹⁸ En este contexto, la libertad religiosa deja de ser un derecho equitativo y se convierte en una excusa para sostener privilegios y estructuras de poder excluyentes.

Es importante considerar que las teologías de la liberación pueden servir para “resignificar y recontextualizar memorias rebeldes”,¹⁹ lo que enfatiza la posibilidad de usar la fe como un instrumento de resistencia en lugar de un mecanismo de dominación. Es decir, mientras algunos sectores buscan consolidar su dominio bajo el pretexto de la libertad religiosa, otros abogan por una reinterpretación de la teología que priorice la equidad y la inclusión de los marginados.

Además, la imposición de un modelo occidental de libertad religiosa ha llevado a que ciertas expresiones de espiritualidad sean marginadas. Hurd señala que este modelo “comprime un conjunto diverso de actividades humanas en el molde de lo que las autoridades en el poder decidan definir como ‘religiones que merecen protección’”,²⁰ lo que ha tenido consecuencias negativas para tradiciones indígenas y afrodescendientes en América Latina. En este sentido, la noción de libertad religiosa ha sido utilizada como un criterio excluyente, más que como un medio para garantizar el derecho de todos a profesar sus creencias.

Ejemplos de instrumentalización en diferentes regiones

Como se ha expuesto, los discursos sobre la libertad religiosa han sido utilizados en múltiples regiones no como herramientas para promover la convivencia y el pluralismo, sino como mecanismos para reforzar estructuras de poder y exclusión. Tal como se ha argumentado, esta instrumentalización convierte un derecho humano fundamental en un recurso estratégico al servicio de agendas políticas y religiosas específicas. A continuación, se exploran algunos casos representativos en Estados Unidos, América Latina y el Caribe, donde dicha distorsión del principio de libertad religiosa revela su potencial para legitimar desigualdades, marginar expresiones de fe no hegemónicas y reforzar proyectos ideológicos de dominación.

Estados Unidos

En el contexto estadounidense, el nacionalismo cristiano ha adquirido una dimensión política estructural que trasciende lo simbólico. Como han demostrado Perry, Whitehead y Joshua B. Grubbs, esta ideología fue uno de los predictores más sólidos del apoyo a Donald Trump en 2016, 2020 y durante

su campaña de reelección en 2024, especialmente entre sectores evangélicos blancos.²¹ Su estudio muestra cómo el nacionalismo cristiano no solo movilizó a votantes afines, sino que funcionó como una barrera que impidió que antiguos partidarios reconsideraran otras opciones políticas, consolidando así una lealtad electoral basada en una visión providencialista del país, donde el éxito nacional se interpreta como señal del favor divino.

La instrumentalización política de los símbolos religiosos en Estados Unidos ha alcanzado niveles sin precedentes. Un ejemplo revelador es la publicación de una edición especial de la Biblia promovida por Donald Trump, titulada *God Bless the USA Bible*, que incluye documentos seculares como la Constitución, la Declaración de Independencia y el Juramento a la Bandera. Esta versión fue impulsada directamente por el entonces candidato como parte de una campaña para recaudar fondos destinados a enfrentar sus causas legales, bajo el lema *Make America Pray Again*.²² La mezcla deliberada de lo sagrado y lo nacional refuerza la narrativa del nacionalismo cristiano, convirtiendo la fe en una herramienta de identidad política y financiera, y diluyendo las fronteras entre lo religioso y lo estatal.

Por su parte, Smidt refuerza esta perspectiva al mostrar que quienes defienden el nacionalismo cristiano esperan que el gobierno federal favorezca explícitamente la fe cristiana por encima de otras expresiones religiosas.²³ Esta postura no debe confundirse con el reconocimiento público de la religión, sino que implica la aspiración de institucionalizar un orden político cristianizado, excluyente y monocultural, que margina otras creencias y cosmovisiones.

Una de las expresiones más preocupantes de esta lógica es la forma en que se ha instrumentalizado el concepto de libertad religiosa o de conciencia para restringir los derechos de personas LGTTTIQA+. Diversas iniciativas legislativas, impulsadas por grupos evangélicos conservadores, han buscado amparar actos de discriminación en áreas como la salud, la educación y el empleo, bajo el argumento de proteger la conciencia religiosa. Este uso estratégico de la religión revela cómo un principio concebido para garantizar derechos puede convertirse en excusa para limitar libertades civiles y sostener desigualdades estructurales.

Como advierte Hurd, esta concepción de la libertad religiosa promovida globalmente desde Estados Unidos no es neutral ni equitativa. Funciona como un dispositivo geopolítico que establece jerarquías entre religiones “merecedoras de protección” y otras espiritualidades marginadas. En sus palabras: “Legalizar la libertad religiosa destila un campo desordenado y difícil de manejar de prácticas vividas en algo gobernable. Comprime un conjunto diverso de actividades humanas en el molde de lo que las autoridades en el poder decidan definir como ‘religiones que merecen protección’”.²⁴ Esta lógica excluyente ha

tenido consecuencias especialmente negativas para comunidades indígenas, afrodescendientes y otras expresiones no normativas, tanto en Estados Unidos como en América Latina.

América Latina: Brasil y Argentina

En Brasil y Argentina, la reivindicación de la libertad religiosa ha sido utilizada como un mecanismo para reforzar hegemonías religiosas y justificar políticas de exclusión. En ambos países, sectores religiosos conservadores han ganado protagonismo en la esfera pública, utilizando discursos sobre la “defensa de la fe” para influir en la legislación y en la construcción de políticas que restringen derechos a comunidades minoritarias. En particular, esto se ha reflejado en iniciativas que buscan limitar la educación en diversidad de género, bloquear leyes de ampliación de derechos para personas LGTBTTIQA+ y fortalecer el papel de la religión en la educación y en las instituciones del Estado.

En el caso argentino, la lucha por la libertad religiosa ha sido utilizada como un pretexto para consolidar el privilegio de sectores cristianos dominantes, en detrimento del pluralismo religioso.²⁵ Esta dinámica se ve favorecida por la ausencia de una ley orgánica específica sobre libertad religiosa, lo que ha dejado un vacío normativo que se llena con interpretaciones jurisprudenciales. Tal como advierte Alfonso Santiago, “al no existir en la Argentina una ley orgánica sobre libertad religiosa, el conocimiento del tratamiento que a ella ha dado la jurisprudencia constitucional es decisivo e imprescindible”.²⁶

En su análisis, Raúl Ernesto Rocha retoma a Seyla Benhabib para subrayar que la libertad religiosa debe comprenderse dentro del paradigma del reconocimiento, que valora la identidad y visibilidad pública de los grupos, más que como una mera cuestión de redistribución de derechos.²⁷ Esta perspectiva resalta la necesidad de que los grupos religiosos minoritarios sean reconocidos como sujetos legítimos en la construcción de políticas públicas, evitando así que la libertad religiosa se convierta en un instrumento de exclusión.

Este patrón no se limita al contexto argentino. En Brasil, el gobierno ha promovido legislación que otorga privilegios a iglesias evangélicas para influir en la educación pública y en políticas de género.²⁸ La interferencia de las iglesias en la educación demuestra cómo ciertos sectores religiosos buscan moldear el sistema educativo conforme a su visión ideológica, en detrimento del pensamiento pluralista. Este fenómeno es particularmente preocupante, ya que el control del contenido educativo permite la reproducción de discursos religiosos excluyentes, afectando el derecho a la educación laica y el desarrollo del pensamiento crítico en las nuevas generaciones.

Como advierte Rivera-Pagán, “la imposición de dogmas religiosos en la educación no solo restringe la pluralidad de pensamiento, sino que también refuerza dinámicas de poder que perpetúan desigualdades estructurales”.²⁹ La educación, cuando es instrumentalizada bajo una agenda religiosa específica, deja de ser un espacio de formación integral y se convierte en una herramienta de adoctrinamiento político-religioso, algo que históricamente ha sido utilizado para reforzar modelos autoritarios de control social.

El Caribe: Cuba y Puerto Rico

Un claro ejemplo de esta instrumentalización también se encuentra en Cuba y Puerto Rico. Aunque se trata de realidades políticas y sociales distintas, en ambos escenarios la libertad religiosa ha sido instrumentalizada como mecanismo de control, más que como una garantía equitativa de derechos.

En Cuba, según estudios realizados por el Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), la libertad religiosa ha sido históricamente gestionada bajo un modelo de control estatal, donde las instituciones religiosas operan dentro de los límites establecidos por el Gobierno. Aunque el informe no menciona un favorecimiento explícito hacia una religión específica, sí describe un entorno donde las expresiones religiosas se ejercen dentro de un marco normativo definido por la lógica del control estatal. En palabras del documento, “las expresiones religiosas practicadas entre sectores populares no presentaron oposición al proceso revolucionario”,³⁰ aunque su desarrollo ha estado condicionado por procesos de institucionalización y regulación. Esta observación permite comprender que, aunque existe una pluralidad de cultos reconocida formalmente, el ejercicio de la religión ha evolucionado dentro de un marco definido por la vigilancia y la mediación estatal constante.

Además, el informe incluye elementos que permiten comprender el alcance de la regulación estatal sobre la actividad pública de las organizaciones religiosas. Por ejemplo, se habla sobre requisitos a cumplir para solicitar la inscripción en el Registro de Asociaciones vigente en el Ministerio de Justicia de Cuba, y se mencionan causas de desaprobación de solicitudes por motivos políticos, sociales o jurídicos.³¹ Aunque el informe no emite un juicio explícito sobre estas prácticas, algunos actores religiosos las perciben como formas de limitación de su acción pública. Esta política de supervisión no implica un favorecimiento explícito de una confesión sobre otra, sino un modelo de control que impide la consolidación de cualquier poder religioso autónomo que pudiera desafiar la hegemonía estatal.

A partir de lo anterior, puede afirmarse que el ejercicio de la libertad religiosa en Cuba se encuentra sujeto a condiciones estructurales que limitan su autonomía

plena. Aunque se reconoce formalmente este derecho, su práctica continúa determinada por mecanismos administrativos que restringen el desarrollo de comunidades diversas y su capacidad de incidir en el espacio público. En consecuencia, más que una libertad de creencias plena, lo que se observa es una regulación estratégica de lo religioso, orientada a evitar que adquiera un papel de oposición frente al aparato estatal.

A diferencia del caso cubano, donde la regulación estatal se ejerce desde una lógica de control político directo, en Puerto Rico la instrumentalización se articula mediante marcos legislativos que operan dentro de un sistema democrático formal. La recién aprobada Ley Núm. 14 de 2025, originada como el P. del S. 1, ha sido promovida como una defensa de la libertad religiosa, pero en realidad se configura como un intento de establecer privilegios exclusivos para sectores religiosos específicos. Esta legislación no solo abre la puerta a la discriminación hacia personas **LGBTQTIA+** y otras minorías, sino que también erosiona la separación entre Iglesia y Estado, sentando un precedente que transforma la libertad religiosa en una herramienta de control social y exclusión. En lugar de fomentar la coexistencia pacífica entre credos y visiones del mundo, este tipo de leyes refuerzan dinámicas de poder que favorecen a un sector sobre los demás.

Como ha advertido Rivera-Pagán, desde años antes a la firma de esta ley, “la sacralización de los derechos religiosos ha llevado a justificar desigualdades estructurales y sistemas de opresión”.³² Esta afirmación permite reflexionar sobre cómo el concepto de lo sagrado ha sido utilizado no solo para la vivencia espiritual, sino también para la consolidación de estructuras de exclusión y privilegio. La historia demuestra que cuando la fe se convierte en un dispositivo político, es más probable que sirva para perpetuar injusticias que para erradicarlas.

Por su parte, Silva Abbott, en su contribución al informe de la Comisión Interamericana, advierte que el entonces Proyecto del Senado 1 “presenta varias deficiencias y vacíos respecto de este derecho, contribuyendo más a su debilitamiento que a su protección”.³³ Esto significa que la libertad religiosa, aplicada sin una visión equitativa e inclusiva, corre el riesgo de convertirse en un factor que erosiona los principios de equidad y justicia en una sociedad democrática.

El análisis de ambos contextos evidencia que el problema no reside exclusivamente en la forma de gobierno, sino en cómo ciertos sectores logran convertir la religión en instrumento de poder político. Incluso cuando tenemos presente la historia compartida de conquista y evangelización impuesta con violencia, así como el control ejercido desde la época colonial, se hace evidente que, tanto en contextos autoritarios como en democracias liberales, la libertad

religiosa corre el riesgo de ser manipulada como un recurso de poder cuando se priorizan intereses particulares sobre derechos universales.

Conclusión

El nacionalismo cristiano y la instrumentalización de la libertad religiosa han sido utilizados en América Latina, EE. UU. y el Caribe como herramientas para consolidar poder y restringir derechos. Este fenómeno no es aislado, sino parte de una estrategia más amplia en la que se desvirtúa un derecho humano fundamental, convirtiéndolo en un dispositivo de dominación y exclusión.

Quiero ser claro: ¡soy cristiano! Como cuestión de hecho, soy un pastor que valora profundamente la libertad de culto y la considera un derecho humano esencial. Sin embargo, no puedo simpatizar con una propuesta que fomenta la exclusión y el privilegio de unos sectores por encima de otros, algo que contradice el ejemplo del propio Cristo. Jesús no vino a privilegiar a un grupo, sino a incluir, abrazar y redimir a todas las personas, especialmente a aquellas que eran marginadas. Proyectos como estos, aunque revestidos de buenas intenciones, no reflejan ese espíritu. Al contrario, abren la puerta a la posibilidad de que se justifiquen formas de exclusión y discriminación hacia quienes no encajan en los moldes predominantes.

Esta distorsión de la libertad religiosa no solo compromete la igualdad y la convivencia social, sino que pervierte el verdadero significado de la fe, convirtiéndola en un instrumento de poder en lugar de un llamado a la justicia. La historia ha demostrado que cuando la religión se utiliza para justificar estructuras de exclusión, el resultado es una sociedad dividida y polarizada. No podemos permitir que la libertad religiosa se confunda, o peor aún, sea manipulada para que se transforme en libertad de discrimen. La verdadera libertad religiosa no busca imponer, excluir o privilegiar, sino garantizar un espacio donde todas las personas puedan vivir su fe —o su ausencia de ella— en condiciones de equidad y respeto.

Si realmente deseamos una sociedad donde la libertad religiosa sea un derecho para todos, debemos resistir los intentos de convertirla en un privilegio exclusivo. Esto exige vigilancia ciudadana, participación activa en el debate público y una teología que no solo mire hacia adentro, sino que se comprometa con la justicia social. La fe no debe ser usada como un medio para consolidar hegemonías políticas ni para justificar la desigualdad. En lugar de ello, debemos promover una libertad religiosa que defienda la dignidad humana, respete la diversidad y favorezca la construcción de sociedades más justas e inclusivas.

No basta con señalar los peligros del nacionalismo cristiano; es necesario generar alternativas donde la fe sea un motor de igualdad y solidaridad, no de exclusión. Y una de esas alternativas urgentes es la promoción decidida del diálogo. Es vital que construyamos espacios de encuentro interreligioso, donde creyentes de distintas tradiciones podamos coincidir en los valores fundamentales de respeto, dignidad y convivencia pacífica; tal y como podríamos hacerlo con personas no creyentes también. Pero reconozco, como cristiano, que para caminar hacia ese horizonte común, debemos comenzar por casa: hace falta un mayor compromiso con el diálogo ecuménico dentro de nuestras propias confesiones cristianas. Solo cuando aprendamos a escucharnos entre hermanos en la fe, podremos ofrecer un testimonio creíble y abierto hacia el resto de la humanidad.

Por ello, urge repensar el papel de la religión en la esfera pública, no como un arma de control político, sino como un puente hacia una sociedad más justa y equitativa. La verdadera espiritualidad no se mide por el poder que acumula, sino por la capacidad de transformar realidades con justicia y amor. ♦

Notas

- 1 Andrew L. Whitehead, Samuel L. Perry y Joseph O. Baker: “Make American Christian Again: Christian Nationalism and Voting for Donald Trump in the 2016 Presidential Election”, *Sociology of Religion*, vol. 79, no. 2, Oxford, 2018, p. 148. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx070>.
- 2 *Ibidem*, p. 153.
- 3 Andrew L. Whitehead y Samuel L. Perry: “A More Perfect Union? Christian Nationalism and Support for Same-sex Unions”, *Sociological Perspectives*, vol. 58, no. 3, California, 2015, p. 426. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/44290121>.
- 4 Andrew L. Whitehead y Samuel L. Perry: *Taking America Back for God*, Oxford University Press, New York, 2020, p. 10.
- 5 Cora Adler y Emanuel Schaublin: “Contemporary Christian Nationalism in the US”, *CSS Analysis in Security Policy*, no. 288, Zürich, 2021, pp. 1-4. Disponible en: <https://doi.org/10.3929/ethz-b000490707>.
- 6 Corwin E. Smidt: “Christian Nationalism, Civic Republicanism, and Radical Secularism in Contemporary American Politics Over Time”, *Religions*, vol. 15, no. 11, Oxfordshire, England, 2024, p. 4. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel15111364>.
- 7 José María Margenat Peralta: “Cuestión nacional y nacionalismos en el pensamiento social cristiano”, *Revista de Fomento Social*, vol. 73, nos. 3-4, Córdoba, 2018, p. 591.
- 8 Se recurre a las comillas para resaltar la distancia abismal que existe entre los valores cristianos —modelados por Jesús de Nazaret y narrados en la Biblia— y los “valores” que alegan estos sectores.

- 9 Camila María Ventura: “Religión e ideología política en la política exterior: las vinculaciones entre el neopentecostalismo (conservador) y la ultraderecha brasileña en la política exterior de la administración de Jair Bolsonaro (2019–2022)”, Universidad Nacional de Rosario, Ciudad de Rosario, 2024, p. 56.
- 10 Claude Geffré: “El futuro de la religión entre el fundamentalismo y la modernidad”, en *Fundamentalismo y modernidad*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2005, p. 98.
- 11 Camila María Ventura, ob. cit., p. 29.
- 12 Luis N. Rivera-Pagán: *La teología en los albores del siglo XXI*, Departamento de Publicaciones de Ateneo Teológico–Lupa Protestante, Barcelona, 2008 p. 9. (Cuadernos de Ateneo Teológico). Disponible en: <https://www.lupaprotestante.com/wp-content/uploads/2011/09/cuadernosat2.pdf>.
- 13 *Ibidem*, p. 6.
- 14 *Ibidem*, p. 10.
- 15 Claude Geffré, ob. cit., p. 101.
- 16 Elizabeth Shakman Hurd: *Libertad religiosa, laicidad y globalización: perspectivas contextuales*, Otros Cruces, Santiago de Chile, 2024, p. 21.
- 17 Nicolás Panotto: *Religiones, política y Estado laico: nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*, 3ª ed., REDLAD, GEMRIP, Santiago de Chile, 2019, pp. 21–23.
- 18 Andrew L. Whitehead y Samuel L. Perry: *Taking America Back for God*, ed. cit., p. 48.
- 19 Luis N. Rivera-Pagán, ob. cit., p. 19.
- 20 Elizabeth Shakman Hurd, ob. cit., p. 25.
- 21 Samuel L. Perry, Andrew L. Whitehead y Joshua B. Grubbs: “The Devil That You Know: Christian Nationalism and Intent to Change One’s Voting Behavior for or Against Trump in 2020”, *Politics and Religion*, vol. 15, no. 2, Cambridge, 2022, p. 231. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S175504832100002X>.
- 22 Rachel Treisman: “Donald Trump is Selling a ‘God Bless the USA’ Bible for \$60”. NPR, 27 de marzo de 2024. Disponible en: <https://www.npr.org/2024/03/27/1241186975/donald-trump-bible-godbless-usa>.
- 23 Corwin E. Smidt, ob. cit., p. 11.
- 24 Elizabeth Shakman Hurd, ob. cit., p. 25.
- 25 Raúl Ernesto Rocha Gutiérrez: “El rol del Estado argentino ante la reivindicación de la libertad religiosa plena como problema social”, *RiHumSo*, vol. 1, no. 10, Buenos Aires, 2016, p. 12. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/5819/581968937001.pdf>.
- 26 Alfonso Santiago: “La jurisprudencia de la Corte Suprema argentina en materia de libertad religiosa. Principales fallos dictados a lo largo de las distintas etapas de la historia del máximo tribunal (1863–2020)”, Universidad Austral, Buenos Aires, 2020, p. 5.
- 27 Raúl Ernesto Rocha Gutiérrez, ob. cit., p. 14.
- 28 Camila María Ventura, ob. cit., pp. 31–33.
- 29 Luis N. Rivera-Pagán, ob. cit., p. 23.

- 30 Ileana Hodge Limonta, Sonia Jiménez Berrios, Aurora Aguilar Núñez *et al.*: *Libertad religiosa y convivencia social en Cuba*, Editorial Acuario, La Habana, 2022, p. 10.
- 31 *Ibidem*, pp. 109-110.
- 32 Luis N. Rivera-Pagán, *ob. cit.*, p. 21.
- 33 Max Antonio Silva Abbott: “Breves comentarios a un reciente estudio de la Comisión Interamericana sobre Libertad Religiosa”, en *Estudios sobre libertad religiosa en América Latina y el Caribe*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Washington, DC, 2025, p. 51.

Viene de la página 16

CARMELO E. ÁLVAREZ. Pastor, historiador y ecumenista puertorriqueño. Doctor en Historia por la Universidad Libre de Ámsterdam. Es ministro ordenado de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) e investigador del impacto del protestantismo y el pentecostalismo en América Latina. Fue profesor en diversas instituciones de educación teológica en Latinoamérica, el Caribe y los Estados Unidos. Entre sus obras más destacadas se encuentran *El protestantismo latinoamericano: entre la crisis y el desafío* (1981), *Pentecostalismo y liberación: una experiencia latinoamericana* (1992) e *Introducción a la unidad cristiana* (2010).

ALBERTO I. GONZÁLEZ MUÑOZ. Pastor y teólogo bautista cubano residente en Estados Unidos. Ejerció el pastorado en diversas iglesias de Cuba y presidió la Convención Bautista de Cuba Occidental entre 2002 y 2007. Su vasta experiencia en el ministerio se ve reflejada en su obra escrita, que incluye los libros *Dios no entra en mi oficina: luchando con la amargura cuando somos víctimas de la injusticia* (2003), *Vivir la fe* (2010), *Vivir la sexualidad: la belleza y el disfrute de un regalo de Dios* (2010), *Vivir el Evangelio: más allá del discurso y los métodos de evangelización* (2010) y *Vivir la iglesia: una relación de amor entre la decepción y la esperanza* (2011), entre otros.

Cuba: movimientos religiosos y algo más

Carmelo E. Álvarez



Durante años he visitado Cuba en relación con las iglesias protestantes históricas y pentecostales clásicas, acompañado de delegaciones de iglesias norteamericanas y latinoamericanas, estudiantes de teología y ejecutivos denominacionales protestantes. Mis responsabilidades como secretario regional del Caribe hispano en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), presidente de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (Celadec), rector del Seminario Bíblico Latinoamericano y director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) con sede en Costa Rica, me ofrecieron una visión amplia y enriquecieron tanto mi conocimiento intelectual como mi vivencia de fe del pueblo cubano.

En los últimos años, mi actividad principal ha sido impartir cursos en el Seminario Evangélico de Teología, en Matanzas, del cual soy profesor visitante. Dos programas en particular ocupan mi tiempo y atención: los talleres para líderes pentecostales y la Maestría en Teología. En mi visita más reciente (del 4 al 16 de noviembre de 2013), ofrecí un taller sobre el don del discernimiento a líderes pentecostales de varias iglesias nacionales. Asimismo, dicté un curso sobre

movimientos carismáticos, neopentecostales y neoapostólicos a los estudiantes de los programas de Maestría en Teología y Ciencias de las Religiones (Isecre) en las instalaciones de la catedral episcopal (anglicana) de La Habana. Ambas experiencias me han confirmado la importancia de la formación teológica y la pertinencia de ofrecer espacios de reflexión bíblico-teológica en el contexto de la sociedad cubana actual. Me resulta revelador y conmovedor encontrarme en el aula con estudiantes que profesan la fe musulmana, distintas expresiones protestantes, la santería, y algunos que, honestamente, se confiesan no creyentes, pero muestran un vivo interés por lo religioso.

Este cúmulo de experiencias corrobora lo que he vivido durante un largo tiempo (¡cerca de cuarenta años!) en Cuba: se trata de un país con profundas raíces religiosas, expresadas en una diversidad y pluralidad de creencias, cuya incidencia cultural contribuye a conformar lo que se ha denominado “la cubanía”, esa identidad nacional que conforma la sociedad cubana.

Debo confesar que en múltiples ocasiones he recibido las más diversas y curiosas reacciones de personas creyentes en Latinoamérica, el Caribe, Estados Unidos y Canadá sobre la vida religiosa en Cuba. Algunas preguntan, con gran asombro e incredulidad: “¿Existen iglesias en Cuba?” “¿Hay libertad de culto en Cuba?” “¿Crecen y se desarrollan las religiones en Cuba?”. La incredulidad aumenta cuando afirmo que existe un crecimiento en esa variedad de experiencias religiosas y que cada día es más evidente y visible en la vida cotidiana de la sociedad cubana la profesión de la fe. La realidad es que Cuba es un país profundamente religioso.

Al intentar responder estas preguntas, propongo que las iglesias y los sistemas religiosos no cristianos en Cuba viven su fe en la cotidianidad e intentan ser fieles tanto a la fe que profesan como a su lugar en la Cuba socialista. La libertad de culto está mediada por el sistema de ordenamiento y control que existe en una sociedad socialista. Y el crecimiento está mediado por la propia dinámica, proyección y pertinencia del tipo de proselitismo y prácticas evangelizadoras de las diversas confesiones cristianas, incluyendo la Iglesia católica. No hay la menor duda de que las iglesias existen y se propagan por todo el territorio cubano.

Las iglesias y las religiones no cristianas han sido y son una expresión histórica desde la época colonial, pasando por la llegada de esclavos africanos que trajeron sus creencias, y las evoluciones propias de los sistemas religiosos, incluyendo sincretismos e integraciones, que promueven y propician nuevas experiencias religiosas.

Varios libros dan cuenta de la importancia que estos temas tienen en Cuba, y han tenido por mucho tiempo. Consideramos que la obra *La herencia misionera*

en Cuba (DEI, San José, 1986), editada por el finado doctor Rafael Cepeda, y fruto de una consulta de las iglesias protestantes realizada en Matanzas, Cuba, del 26 de octubre al 3 de noviembre de 1984, marcó un hito definitivo sobre el tema y sus desafíos para las iglesias del país. Otro libro muy valioso es *La religión en la historia de Cuba. Conformación y evolución del campo religioso. Cronología comentada*, editado por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), y copublicado por el Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba y el CLAI (2001), el cual refleja la importancia del tema y su vigencia en la sociedad cubana. Quien esto escribe editó y publicó una serie de entrevistas en el libro *Cuba, testimonios y vivencias de un proceso revolucionario*, con prólogo del fallecido doctor Carlos Rafael Rodríguez y como homenaje al doctor José Felipe Carneado (DEI, San José, Costa Rica, 1989). A estas publicaciones se suman cientos de artículos sobre religión en Cuba y temas relacionados, en revistas cubanas e internacionales.

Recientemente se ha publicado un estudio revelador y pertinente sobre el campo religioso en la Isla: *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. El trabajo fue coordinado por un equipo de investigadores bajo la dirección de la doctora Ofelia Pérez. Tuve la grata experiencia de conversar ampliamente con este colectivo cuando procesaban e interpretaban la investigación, que ha sido publicada en conjunto por el Centro Félix Varela y el CIPS (Publicaciones Acuario, La Habana, 2013).

Este estudio viene a problematizar —en el mejor sentido— nuestras percepciones sobre los movimientos religiosos en Cuba. Intenta configurar las variadas expresiones religiosas y cómo se manifiestan a través de todo el territorio cubano. Aún para quienes conocemos algo del mapa religioso cubano, la información sorprende con un abanico impresionante de formaciones religiosas, particularmente protestantes, que no hubiéramos imaginado sin la diligencia de esta investigación. Impresiona, además, la presencia de iglesias y movimientos que proceden directamente de Latinoamérica y el Caribe, como es el caso más emblemático de la Iglesia Universal del Reino de Dios (denominada “Pare de Sufrir” en casi todas las ciudades donde está presente).

La lectura y ponderación del estudio plantean varias interrogantes a las “iglesias establecidas”, como son las llamadas “iglesias históricas” y las “iglesias pentecostales clásicas”. Se trata no solo del quiebre de la “hegemonía” protestante que han ejercido, sino también de los desafíos a la vida y misión de estas expresiones evangélicas en Cuba. El propio Consejo de Iglesias de Cuba es desafiado a pensarse como una expresión más amplia, al ser ente convocante de las iglesias primordialmente protestantes, aunque ya desde hace algún tiempo ha mantenido diálogos iniciales con la comunidad judía, la sociedad islámica y

las iglesias ortodoxas presentes en Cuba. El tema ecuménico seguirá siendo un eje principal de las discusiones. La diversidad y la pluralidad de las experiencias religiosas en Cuba constituyen otro desafío inevitable.

Los nuevos movimientos religiosos en Cuba es un estudio que marca una ruta en el abordaje de un tema complejo y polémico. Esperamos que en el futuro el CIPS nos mantenga actualizados por medio de sus investigaciones y nos provoque a ponderar, examinar y discernir lo que ello implicará para la evangelización y la convivencia religiosa. La tolerancia será también un tema obligado.

Esperamos, además, que las iglesias en Cuba sigan desafiadas sobre su papel y lugar en la sociedad, en medio de una demografía religiosa tan cambiante y compleja. Redescubrir su misión es siempre una tarea ineludible. Creemos que aportes como estos alertan, advierten y deben proveer a la reflexión seria y detenida de una problemática que no ha de disiparse, sino que se acrecentará. ♦

Cuando la fe sobrevivió a las UMAP: testimonio a los 60 años

**Alberto I. González
Muñoz**



En este mes de noviembre se cumplieron 60 años del establecimiento en Cuba de las Unidades Militares de Ayuda a la Producción (UMAP), una institución a la que fueron llevados miles de jóvenes, teóricamente reclutados para el Servicio Militar Obligatorio (SMO), pero que tenía además otras características.

Jamás olvidaré el discurso que escuché en la primera unidad a la que fui conducido, tras un terrible viaje en tren por casi veinticuatro horas, en el cual todos los vagones iban repletos de jóvenes custodiados por soldados con armas largas. Es significativo que ninguno de los muchos viajes —ya fuera en tren, ómnibus o camiones— realizados para llevar hasta Camagüey a miles de jóvenes de todas las provincias fuera reportado en los medios informativos. ¡Era una operación secreta!

Al arribar nuestro tren en la madrugada a la estación de ferrocarril del Central Lugareño, fuimos llevados hasta el estadio de pelota, donde nos dividieron en grupos de 120 hombres destinados a distintos campamentos. A nueve estudiantes del Seminario Bautista de la Habana y otros 111 reclutas se nos trasladó en camiones sin techo en plena madrugada, con un frío terrible.

Nadie llevaba abrigo, pues creíamos haber sido reclutados para unidades militares en la provincia de La Habana. El hambre, el desconcierto, el maltrato y el frío hicieron que este último recorrido por terraplenes entre campos de caña nos pareciera interminable. Fue al amanecer que llegamos al campamento en plena sabana camagüeyana. Y allí escuchamos un macabro saludo de bienvenida: “Ustedes están aquí por tener un comportamiento errado en la sociedad y no se sabe si algún día saldrán de aquí, pues dependerá de que cambien su conducta y manera de pensar”, dijo el teniente que nos recibió. ¿Cómo olvidar tal amenaza que nos amedrentó a todos? Según la ley, el Servicio Militar Obligatorio era solo por tres años. ¿Por qué ahora todo dependía de un cambio en nuestra conducta y pensamiento? ¿Por qué no se sabía si saldríamos de allí o no? Se nos advirtió de que nuestra ubicación era un secreto militar y que por el momento no era posible la comunicación con nuestros familiares. Además, dormiríamos en el piso de la barraca, pues las literas llegarían en los días siguientes; pero llegaron casi dos meses después.

En todos los lugares donde hubo campamentos UMAP, se advirtió a los campesinos que vivían en los alrededores que los reclutas éramos delincuentes peligrosos, por lo cual debían evitar toda relación con nosotros. Nunca supimos oficialmente cuantos “soldados” UMAP ni cuántas unidades existieron en toda la provincia.

Los excesos y la crueldad que primaron en las UMAP no tienen justificación, pero sí explican el silencio que se impuso tras su clausura definitiva y que, al pasar los años, una historia que afectó grandemente a miles de jóvenes reclutas y a sus familiares fuera ignorada por muchos.

En las UMAP —vale aclararlo— no solo hubo jóvenes de las edades comprendidas en el SMO. En nuestra unidad estuvo recluido también un abogado de 53 años, castigado por una razón que nunca supimos; un testigo de Jehová trabajador agrícola de 30 años de edad, a quien se le negó el derecho a recibir visitas de su familia, correspondencia, ni pase cuando se nos dio el primero siete meses después de estar allí. También había varios jóvenes excelentes cuyos familiares habían emigrado y, por ser ellos menores de 27 años, no se les permitió salir del país con ellos; sufrían doblemente: por la lejanía de sus familiares y por no poder recibir visitas.

Para colmo, también un día llegó a la unidad —¡increíble!— un miembro del Partido Comunista de 33 años de edad, que, según él mismo dijo, era primer capitán del ejército y estaba castigado por alguna razón que en realidad nunca supimos. Definitivamente, ¿qué eran las UMAP?

El traslado de miles de jóvenes de todo el país hasta Camagüey no fue reportado por los medios informativos de la nación. Solo casi cinco meses después, el 14 de abril de 1966, el periódico *Granma* publicó por primera vez una información

del periodista Luis Báez, que decía lo siguiente: “El objetivo de las UMAP no es castigar a nadie. La misión fundamental es hacer que tales jóvenes cambien su actitud, educarlos, formarlos, salvarlos. Evitar que el día de mañana sean parásitos, incapaces de producir nada, delincuentes contrarrevolucionarios, o presos comunes y seres inútiles a la sociedad”.

Las UMAP, sin embargo, dejaron una huella traumática que el tiempo no pudo borrar, lo cual es entendible, pues marcaron para siempre a quienes fuimos allí internados, a sus familiares y también —¿por qué no decirlo?— a las iglesias que vieron partir a sus más activos y mejores jóvenes tras catalogarlos como lacra social: estudiantes de seminarios cristianos, pastores, sacerdotes y líderes denominacionales. A la vez, ¡qué historia! Los jóvenes cristianos que estuvieron recluidos en las UMAP para ser “reeducados”, casi todos llegaron a ser líderes no solo en sus iglesias locales, sino de la obra cristiana en Cuba. La dura e injusta experiencia les fortaleció en su fe y regresaron para amar y servir a Dios y a sus iglesias con más intensidad aún. En ese aspecto, las UMAP fueron un fracaso total y es comprensible que a quienes las idearon no les agrade que se hable de ellas.

Aún recuerdo con enorme emoción el 29 de junio de 1968, cuando a las 5:00 p. m. se nos ordenó a los reclutas de la última unidad donde estuve salir del campo, pues había llegado la orden final de desmovilización. ¡De inmediato se desató una algarabía inmensa! Todos tiraban sus sombreros al aire, chocaban unos con otros sus machetes y corrían alocados de un lado para otro, formando grupos compactos de hombres que juntos saltaban, gritaban, cantaban, se abrazaban, reían y también lloraban sin vergüenza alguna. ¡Sí, lloraban como niños!

En realidad, casi nos resultaba increíble que aquella experiencia tan horrenda hubiera llegado a su final. Hasta los jefes disfrutaron de la emocionante clausura.

Ese día murieron las fatídicas y despreciables Unidades Militares de Ayuda a la Producción. ¡Jamás muerte alguna pudo provocar tanto gozo!

Por ello me agrada recordar que hayan pasado sesenta años de aquella penosa historia. Insisto en “recordar”, no “celebrar”, pues la historia de las UMAP no merece celebración alguna; tales unidades jamás debieron haber existido.

¿Será por ello que sus propios creadores decidieron cubrirlas con un manto de silencio que durante un tiempo fue efectivo? Cuando comencé a escribir sobre las UMAP en la revista *La Voz Bautista* más de treinta años después, muchas personas en Cuba —incluso dentro de las iglesias— ignoraban totalmente lo sucedido y les costaba trabajo creerlo.

Fuera de las iglesias, alguien me advirtió: “¿Para qué hablar de ello después de tanto tiempo? Usted debe ser una persona muy amargada y rencorosa. ¿Era necesario hablar de las UMAP después de tantos años?”.

Le expliqué que solo estaba narrando mi experiencia personal y que, además de esos artículos, estaba escribiendo un libro que con mucho gusto le enviaría al terminarlo.¹ Le supliqué que, después de leerlo, me dijera si en realidad seguía pensando que yo era una persona amargada y rencorosa.

Cuando meses después “casualmente” nos encontramos de nuevo, me confesó con total sinceridad: “Lo que más me molesta es que todo lo que usted cuenta comprobé que es cierto, solo que no coincido con algunas de sus interpretaciones. Era muy joven en esa época, y en el medio en que me crié y desarrollé jamás se habló de ello. Por primera vez supe algo sobre las UMAP cuando me hablaron de sus escritos en *La Voz Bautista*.”

Una de las grandes lecciones que, tras cualquier suceso —incluso los más crueles, como fue el caso de las UMAP—, debiéramos de tener en cuenta, es que en todas las distintas situaciones que afrontemos en la vida podremos aprender lecciones valiosas. Lo cual dependerá, por supuesto, de la forma en que seamos capaces de reconocerlas y valorarlas como corresponde.

Las UMAP, sin duda, jamás debieron existir y siempre serán una vergüenza en la historia de Cuba. Por tanto, creo que es bueno “recordar” su fundación, aunque hayan transcurrido ya sesenta años, pero no “celebrarla”. ¿La razón?: ¡es un penoso, muy penoso aniversario! ♦

Nota

- 1 La mención corresponde al libro *Dios no entra en mi oficina: luchando con la amargura cuando somos víctimas de la injusticia* (Editorial Bautista, La Habana, 2003), el cual ha sido reeditado en múltiples ocasiones. [*Nota de la Editora General*].

Mensaje pastoral de Pentecostés

Creemos que estamos llamados en el Espíritu a rendir cuentas de la esperanza que hay en nosotros mediante Jesucristo y a creer que la justicia prevalecerá y la paz reinará.

CONFESIÓN DE ACCRA, artículo 32.

Por su identidad reformada y su sensibilidad patriótica, la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba (IPRC) asume su co-misión en el mundo con responsabilidad social y política, al reconocer que los valores del reinado de Dios, encarnados, vividos y proclamados por Jesús de Nazaret el Cristo, y testificados por la iglesia durante siglos, se confiesan y viven atendiendo a las necesidades de su contexto inmediato.

Es la proclamación y defensa de esos valores lo que nos impulsa a reflexionar sobre la pertinencia de nuestra voz, y lo que guía nuestras acciones como iglesia. En el contexto actual, marcado por una profunda y multisectorial crisis, resulta imprescindible analizar cómo se expresan los valores de amor-justicia, paz, inclusión, diálogo, pluralidad... y ahí donde haya escollos y cizaña, decantarse a favor de un presente y futuro digno y justo para nuestra nación; y ahí donde haya vida y luz, fortalecer y reconstruir.

Desde una visión profética y encarnada, entonces, el Concilio General de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba dirige este mensaje a su feligresía, al pueblo cubano y a la dirección del país. Cuba ha vivido momentos de grandes logros, pero también ha sufrido profundas crisis que han marcado a nuestro pueblo, y en general a todo el entramado social, con negativo impacto en el bienestar ciudadano. El agolpamiento de estas crisis ha colocado a la sociedad cubana en un callejón, acaso, con estrecha salida, en el que la apelación gubernamental a la “resistencia”, “resiliencia”, “creatividad”, “paciencia”, “confianza”... han pasado a ser fórmulas irrelevantes para el pueblo, síntoma del agotamiento de la reserva ideológica que sustentaba la Revolución bajo supuestos de la construcción de un socialismo real.

Por otra parte, la incoherencia del discurso oficial se hace cada vez más evidente cuando hoy, por ejemplo, tantas familias viven con temor en viviendas en peligro de derrumbe, mientras se erigen frente a ellas enormes hoteles como fantasmas inertes y arrogantes rascando el cielo; o cuando las leyes, decretos y

medidas no contemplan las más elementales necesidades del pueblo, sino que lo sumen en una cada vez más grande pobreza.

La inseguridad ciudadana crece al ritmo de asaltos impunes, desabastecimiento, dolarización, apagones, carencia de maestros, médicos y profesionales en general; infraestructuras dañadas. Al mismo tiempo crece el temor a expresar la opinión propia cuando no coincide con la oficial, y crece el temor por establecer cualquier acción de resistencia, aunque sea esta pacífica, so pena de ser víctimas de juicios ejemplarizantes.

Una sociedad que fue electrificada por una revolución energética carece hoy de electricidad. Una sociedad digitalizada carece de acceso al mundo virtual. Una sociedad que ha sido dolarizada cobra salarios en moneda nacional depreciada. Una sociedad a la que se enseñó a pensar no puede expresar con libertad lo que piensa. Una sociedad en tales condiciones necesita de cambios profundos para que sea funcional, para que sea justa, para expresar en ella a plenitud los valores del reinado de Dios.

Ante este contexto complejo la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba, tal como hiciera en junio de 2021, y en el ánimo de Pentecostés, Fiesta del Espíritu que invita a la armonía en la diversidad, que ve la pluralidad como bendición y no como amenaza, que impulsa a proclamar y vivir por doquier las buenas nuevas de un mundo en el que no existan:

poderes que opriman,
 ni estructuras que privilegien a los más fuertes,
 ni incoherencias que indignen,
 ni presiones que intimiden,
 ni leyes que excluyan,
 ni atropellos que vejen,
 ni violencias que impongan,
 insta a la dirección del país a:

- Establecer un diálogo genuino, seguro y transparente con el pueblo, para escuchar sus legítimos reclamos, y actuar a su favor, a fin de transitar un camino de cambios necesarios en estructuras, presupuestos jurídicos, institucionales y de cualquier índole que ameriten transformación.
- Revisar y corregir las medidas punitivas y las sentencias que afectan a ciudadanos y ciudadanas que, por causa de sus ideas, hoy sufren prisión o acoso policial.
- Abrir un proceso de celebración de foros de participación democrática con concurrencia plural de visiones, apelando al capital humano de dentro y fuera de Cuba, para el diseño de un nuevo modelo de país próspero, justo e inclusivo.

- Reconocer y expresar excusas públicamente por los perjuicios ocasionados a sectores de la sociedad civil cubana que han sido afectados por políticas excluyentes y discriminatorias.

A nuestro pueblo, y en particular a la feligresía presbiteriana-reformada, les animamos a:

- Ejercer el derecho de participar de procesos de cambio constructivos en nuestro país, de manera voluntaria, sincera y transparente.
- Optar prioritariamente por la vía pacífica para la construcción de un país nuevo y renovado.
- Mirar el futuro con esperanza, y al pasado bajo el signo de la justicia, el perdón y la reconciliación.
- Pasar de la resignación a la perseverancia, de la apatía al activismo social y político, para fundar un momento nuevo y restaurador, que sane los odios y aleje los resentimientos.
- Unirnos en oración y acción a favor de una nueva sociedad, con paz y justicia.
- Reforzar las acciones diaconales en nuestras comunidades, y prestar particular atención al contexto para desarrollar las acciones de acompañamiento que sean necesarias, en particular a los sectores más vulnerables.
- Hacer nuestras y descansar en las palabras del profeta Jeremías que guían la reflexión de nuestra iglesia en este bienio: “Yo sé los planes que tengo para ustedes, planes para su bienestar y no para su mal, a fin de darles un futuro lleno de esperanza” (Jeremías 29,11).

La Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba, puesta en manos de Dios, y en la esperanza de que “El Señor escucha a su pueblo cuando lo invoca y lo rescata de todas sus angustias” (Salmos 34,17), ora por un momento nuevo y mejor para nuestro pueblo cubano, donde “no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor” (Apocalipsis 21,4b), y dispone sus manos para bien, para trabajar en unidad, armonía y pluralidad por una realidad digna y justa para Cuba.

Concilio General de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba.
La Habana, 3 de junio de 2025, año del Señor. ♦

La vocación necesita un lugar



DIACONIA

ESCUELA CUBANA PARA EL SERVICIO

Programa diseñado para pastores y líderes laicos ecuménicos de las iglesias, preferentemente involucrados en experiencias comunitarias de trabajo diaconico.

Su objetivo es contribuir a la formación bíblica, teológica, pedagógica y técnica de los mismos, para el cumplimiento eficaz de la misión diaconica de los cristianos en Cuba, hoy.

Se desarrolla en la modalidad presencial, en cinco encuentros durante un año.

Para inscribirse es requisito indispensable tener nivel preuniversitario o medio superior de instrucción.

Infórmate en el 45290575 o en docencia@setcuba.org



Dr.
Martin
Luther
King, Jr.

centro
memorial



CONSEJO
DE IGLESIAS
DE CUBA

Didajé: Índices. Números 23-28 (enero de 2023-diciembre de 2025)

Autores

- ÁLVAREZ, CARMELO E. Cuba: movimientos religiosos y algo más. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 46-49.
- ARCE VALENTÍN, DORA E. La Confesión de Accra. Ubicación histórica y eclesial. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 40-52.
- ARCE VALENTÍN, REINERIO. Lecciones y desafíos de la Confesión de fe presbiteriana-reformada cubana. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 35-39.
- _____, NELSON DÁVILA RODRÍGUEZ E ILEANA R. DOMÍNGUEZ GARCÍA. Perfeccionamiento de la labor docente, formativa y de investigación. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 15-24.
- BURGOS ROSADO, ELIEZER E. Libertad religiosa en Estados Unidos, América Latina y el Caribe: entre el derecho y la hegemonía. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 33-45.
- CERVANTES-ORTIZ, LEOPOLDO. El libro evangélico en América Latina. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 10-14.
- COMITÉ DE PALESTINA DEL DÍA MUNDIAL DE ORACIÓN. “Les ruego... sean tolerantes unos con otros en amor”. Programa para el Día Mundial de Oración 2024. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 36-44.
- [COMITÉ DE SÍNTESIS]. Reporte del Comité de Síntesis. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 42-47.
- CONCILIO GENERAL DE LA IGLESIA PRESBITERIANA-REFORMADA EN CUBA. Mensaje pastoral de Pentecostés. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 54-56.
- CONFERENCIA DE OBISPOS CATÓLICOS DE CUBA. Mensaje de Navidad 2023. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 34-35.
- [CONGRESO INTERNACIONAL DE EVANGELIZACIÓN MUNDIAL EN LAUSANA]. Pacto de Lausana. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 32-40.
- FERNÁNDEZ ALBÁN, ARY. Confesar la fe. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 5-9.
- _____. Realidades y desafíos de la educación teológica en Cuba: el caso del SET. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 7-14.

- _____. Relevancia del pensamiento teológico de Sergio Arce para la misión de las iglesias en el contexto cubano actual. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 11-15.
- FERREIRO GARCÍA, BEATRIZ. Marcos Antonio Ramos: bibliografía en sus 80 años. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 48-75.
- _____. Presentación. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 3-4.
- _____. Presentación. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 3-4.
- _____. Presentación. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 3-5.
- _____. Presentación. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 3-5.
- _____. Presentación. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 3-4.
- _____. Presentación. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 3-5.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, ALBERTO I. Cuando la fe sobrevivió a las UMAP: testimonio a los 60 años. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 50-53.
- HAM REYES, ADOLFO. Presencia y significado de Sergio Arce Martínez. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 26-30.
- HAM STANARD, CARLOS EMILIO. Arce, educador. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 37-40.
- _____. Economía y finanzas: búsqueda de sostenibilidad. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 40-41.
- _____. Enviados por Jesús resucitado para construir la paz. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 6-10.
- _____. Palabras de apertura. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 5-6.
- _____. Sergio Arce, más cercano que nunca. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 55-56.
- INFANTE ZAMORA, ALISON. La Iglesia debe reconfigurar sus estrategias, o de lo contrario no responderá de manera coherente y efectiva a las necesidades del pueblo. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 22-33.
- LIENDO, SEBASTIÁN. Pablo Deiros: “La teología no se expresa en un tratado, se expresa en el testimonio personal”. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 41-43.
- LÓPEZ, NIMROD. Samuel Escobar (1939-2025): reflexiones sobre su vida y obra. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 30-32.
- LÓPEZ RUBIO, AMÓS. Fe y cultura, un diálogo que ilumina. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 24-29.
- _____. Vocación, compromiso con el mundo. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 6-11.
- MACHADO BATISTA, MARIETA. Confesar la fe ante la diversidad de ideologías. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 15-19.
- MARRERO GUTIÉRREZ, FRANCISCO, BEATRIZ FERREIRO GARCÍA Y MORAIMA GONZÁLEZ ORTIZ. Mejoramiento de las infraestructuras académica, publicística y comunicacional. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 25-39.

- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, LUIS ERNESTO. El Seminario Evangélico de Teología en su aniversario 78. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 44-46.
- MOLINA RODRÍGUEZ, CARLOS R. El Apocalipsis, un mensaje siempre actual. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 12-19.
- MONTOYA ROSALES, DANIEL, CARMELO E. ÁLVAREZ, MARITZA MACÍN LARA Y AURELIO ALONSO TEJADA. Recordar hoy a Sergio Arce. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 45-54.
- MORALES GONZÁLEZ, ROSELID. Confesar en tiempos de crisis de esperanza. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 20-24.
- NUALLA PARETS, CARMEN E. El Concilio de Nicea todavía nos habla. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 25-29.
- ORTEGA SUÁREZ, OFELIA. Hacer teología con la vida. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 31-36.
- _____. La sabiduría del vivir y el convivir. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 20-23.
- PAPA FRANCISCO. Juntos: homilía en la Vigilia Ecuménica de Oración. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 19-21.
- PÉREZ, NICOLÁS. La Biblia en la misión de la Iglesia Ortodoxa Griega en Cuba. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 5-9.
- QUINTERO PÉREZ, MANUEL. Sergio Arce Martínez: digno constructor para el reinado de Dios. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 41-44.
- ROCA SANTANA, ORESTES. Comer con Jesús en el Evangelio de Lucas. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 6-16.
- RODÉS GONZÁLEZ, FRANCISCO. “Dadles vosotros de comer”. No. 28, julio-diciembre, 2025, pp. 17-19.
- _____. La Declaración de Barmen: una respuesta confesante ante el mesianismo idolátrico. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 30-34.
- _____. Un pastorado al servicio del reino de Dios. No. 24, julio-diciembre, 2023, pp. 15-18.
- SABATER PALENZUELA, VIVIAN M. Sergio Arce, cien años de presencia creadora. No. 25, enero-junio, 2024, pp. 16-25.
- [SEMINARIO EVANGÉLICO DE TEOLOGÍA]. Planeamiento organizacional del Seminario Evangélico de Teología en Matanzas. No. 23, enero-junio, 2023, pp. 48-56.
- SWAMIDASS, S. JOSHUA. Un monumento teológico a la unidad en medio de la diversidad. No. 26, julio-diciembre, 2024, pp. 20-31.
- VERDECIA ÁVILA, ROLANDO MAURO. “No se conformen a este siglo”. Una descripción de los tiempos de crisis desde la resistencia de nuestra fe. No. 27, enero-junio, 2025, pp. 10-14.

Títulos

- EL APOCALIPSIS, UN MENSAJE SIEMPRE ACTUAL [por] Carlos R. Molina Rodríguez.
- ARCE, EDUCADOR [por] Carlos Emilio Ham Stanard.
- LA BIBLIA EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA ORTODOXA GRIEGA EN CUBA [por] Nicolás Pérez.
- COMER CON JESÚS EN EL EVANGELIO DE LUCAS [por] Orestes Roca Santana.
- EL CONCILIO DE NICEA TODAVÍA NOS HABLA [por] Carmen E. Nualla Parets.
- CONFESAR EN TIEMPOS DE CRISIS DE ESPERANZA [por] Roselid Morales González.
- CONFESAR LA FE [por] Ary Fernández Albán.
- CONFESAR LA FE ANTE LA DIVERSIDAD DE IDEOLOGÍAS [por] Marieta Machado Batista.
- LA CONFESIÓN DE ACCRA. UBICACIÓN HISTÓRICA Y ECLESIAL [por] Dora E. Arce Valentín.
- CUANDO LA FE SOBREVIVIÓ A LAS UMAP: TESTIMONIO A LOS 60 AÑOS [por] Alberto I. González Muñoz.
- CUBA: MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y ALGO MÁS [por] Carmelo E. Álvarez.
- “DADLES VOSOTROS DE COMER” [por] Francisco Rodés González.
- LA DECLARACIÓN DE BARMEN: UNA RESPUESTA CONFESANTE ANTE EL MESIANISMO IDOLÁTRICO [por] Francisco Rodés González.
- ECONOMÍA Y FINANZAS: BÚSQUEDA DE SOSTENIBILIDAD [por] Carlos Emilio Ham Stanard.
- ENVIADOS POR JESÚS RESUCITADO PARA CONSTRUIR LA PAZ [por] Carlos Emilio Ham Stanard.
- FE Y CULTURA, UN DIÁLOGO QUE ILUMINA [por] Amós López Rubio.
- HACER TEOLOGÍA CON LA VIDA [por] Ofelia Ortega Suárez.
- LA IGLESIA DEBE RECONFIGURAR SUS ESTRATEGIAS, O DE LO CONTRARIO NO RESPONDERÁ DE MANERA COHERENTE Y EFECTIVA A LAS NECESIDADES DEL PUEBLO [por] Alison Infante Zamora.
- JUNTOS: HOMILÍA EN LA VIGILIA ECUMÉNICA DE ORACIÓN [por] Papa Francisco.
- LECCIONES Y DESAFÍOS DE LA CONFESIÓN DE FE PRESBITERIANA-REFORMADA CUBANA [por] Reinerio Arce Valentín.
- “LES RUEGO... SEAN TOLERANTES UNOS CON OTROS EN AMOR”. PROGRAMA PARA EL DÍA MUNDIAL DE ORACIÓN 2024 [por] Comité de Palestina del Día Mundial de Oración.
- LIBERTAD RELIGIOSA EN ESTADOS UNIDOS, AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: ENTRE EL DERECHO Y LA HEGEMONÍA [por] Eliezer E. Burgos Rosado.

- EL LIBRO EVANGÉLICO EN AMÉRICA LATINA [por] Leopoldo Cervantes-Ortiz.
- MARCOS ANTONIO RAMOS: BIBLIOGRAFÍA EN SUS 80 AÑOS [por] Beatriz Ferreiro García.
- MEJORAMIENTO DE LAS INFRAESTRUCTURAS ACADÉMICA, PUBLICÍSTICA Y COMUNICACIONAL [por] Francisco Marrero Gutiérrez, Beatriz Ferreiro García y Moraima González Ortiz.
- MENSAJE DE NAVIDAD 2023 [por] Conferencia de Obispos Católicos de Cuba.
- MENSAJE PASTORAL DE PENTECOSTÉS [por] Concilio General de la Iglesia Presbiteriana-Reformada en Cuba.
- UN MONUMENTO TEOLÓGICO A LA UNIDAD EN MEDIO DE LA DIVERSIDAD [por] S. Joshua Swamidass.
- “NO SE CONFORMEN A ESTE SIGLO”. UNA DESCRIPCIÓN DE LOS TIEMPOS DE CRISIS DESDE LA RESISTENCIA DE NUESTRA FE [por] Rolando Mauro Verdecia Ávila.
- PABLO DEIROS: “LA TEOLOGÍA NO SE EXPRESA EN UN TRATADO, SE EXPRESA EN EL TESTIMONIO PERSONAL” [por] Sebastián Liendo.
- PACTO DE LAUSANA [por Congreso Internacional de Evangelización Mundial en Lausana].
- PALABRAS DE APERTURA [por] Carlos Emilio Ham Stanard.
- UN PASTORADO AL SERVICIO DEL REINO DE DIOS [por] Francisco Rodés González.
- PERFECCIONAMIENTO DE LA LABOR DOCENTE, FORMATIVA Y DE INVESTIGACIÓN [por] Reinerio Arce Valentín, Nelson Dávila Rodríguez e Ileana R. Domínguez García.
- PLANEAMIENTO ORGANIZACIONAL DEL SEMINARIO EVANGÉLICO DE TEOLOGÍA EN MATANZAS [por Seminario Evangélico de Teología].
- PRESENCIA Y SIGNIFICADO DE SERGIO ARCE MARTÍNEZ [por] Adolfo Ham Reyes.
- PRESENTACIÓN [No. 23] [por] Beatriz Ferreiro García.
- PRESENTACIÓN [No. 24] [por] Beatriz Ferreiro García.
- PRESENTACIÓN [No. 25] [por] Beatriz Ferreiro García.
- PRESENTACIÓN [No. 26] [por] Beatriz Ferreiro García.
- PRESENTACIÓN [No. 27] [por] Beatriz Ferreiro García.
- PRESENTACIÓN [No. 28] [por] Beatriz Ferreiro García.
- REALIDADES Y DESAFÍOS DE LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA EN CUBA: EL CASO DEL SET [por] Ary Fernández Albán.
- RECORDAR HOY A SERGIO ARCE [por] Daniel Montoya Rosales, Carmelo E. Álvarez, Maritza Macín Lara y Aurelio Alonso Tejada.

RELEVANCIA DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SERGIO ARCE PARA LA MISIÓN DE LAS IGLESIAS EN EL CONTEXTO CUBANO ACTUAL [por] Ary Fernández Albán.

REPORTE DEL COMITÉ DE SÍNTESIS [por Comité de Síntesis].

LA SABIDURÍA DEL VIVIR Y EL CONVIVIR [por] Ofelia Ortega Suárez.

SAMUEL ESCOBAR (1939-2025): REFLEXIONES SOBRE SU VIDA Y OBRA [por] Nimrod López.

EL SEMINARIO EVANGÉLICO DE TEOLOGÍA EN SU ANIVERSARIO 78 [por] Luis Ernesto Martínez González.

SERGIO ARCE, CIENTO AÑOS DE PRESENCIA CREADORA [por] Vivian M. Sabater Palenzuela.

SERGIO ARCE MARTÍNEZ: DIGNO CONSTRUCTOR PARA EL REINADO DE DIOS [por] Manuel Quintero Pérez.

SERGIO ARCE, MÁS CERCANO QUE NUNCA [por] Carlos Emilio Ham Stanard.

VOCACIÓN, COMPROMISO CON EL MUNDO [por] Amós López Rubio. ♦

Regale una
suscripción de

Didajé

Revista para
la formación y
el acompañamiento de
las iglesias cubanas



Deseo suscribirme a la revista *Didajé* a partir del no.

Nombre y apellidos _____

Dirección (calle, número, entre calles) _____

Ciudad _____ Código postal _____ País _____



Deseo suscribirme a la revista *Didajé* a partir del no.

Nombre y apellidos _____

Dirección (calle, número, entre calles) _____

Ciudad _____ Código postal _____ País _____



Pedidos a:

Revista *Didajé*
Seminario Evangélico de Teología
Apartado Postal 1439. CP. 40100
Matanzas, Cuba.

Suscripción anual

Cuba	10.00 pesos
América del Norte	15.00 USD
América Latina	10.00 USD
Europa	15.00 USD
Resto del mundo	20.00 USD

CURSO BÁSICO PARA

CATEQUISTAS Y MAESTROS DE ESCUELAS DOMINICALES

EN EL SEMINARIO EVANGÉLICO DE TEOLOGÍA, MATANZAS, CUBA



OBJETIVO GENERAL

Contribuir a la adquisición de conocimientos y habilidades prácticas para el desarrollo de una adecuada educación cristiana con grupos de edades entre tres y once años.



PERSONA DE CONTACTO:

Deisy Monet
SECRETARIA DOCENTE

. docencia@setcuba.org
. (+53)53430149

PRIMER ENCUENTRO... **26-30 DE ENERO DE 2026**

REQUISITOS DE MATRÍCULA:

- . Nivel de escolaridad: 9no grado
- . Aval de su iglesia local
- . 2 fotos tipo pasaporte

COSTOS:

Matrícula: CUP \$ 1000.00
Costo por encuentro: CUP \$ 1000.00

Florecerá en sus días justicia,
y muchedumbre de paz, hasta que no haya luna.

SALMO 72,7

*Desde el quebranto de la tierra,
desde las durezas de la vida,
desde las preguntas sin respuesta,
florece tu Palabra como luz de esperanza sagrada.*

*Desde el silencio del alma,
desde los dolores ocultos tras los ojos en lágrimas,
desde los pesares que nos hacen perder la calma,
se vislumbra la paz que nos conforta,
revives nuestra confianza.*

*Desde la oscuridad de un cielo sin luna,
desde las sombras que intentan robarnos la esperanza,
desde los pesares que acompañan el camino,
se forjan lazos con la eternidad, adornados de tu esencia.*

Luisa Mildrey
Iglesia Morava en Cuba

