



ISSN: 2953-7738

REVISTA

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA

REFLEXIONES PARA LA PRAXIS CRISTIANA
EN LA IGLESIA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Praxis cristiana en clave hermenéutica



**Experiencias pastorales liberadoras
en América Latina**

ENERO 2026

Volumen 5, Número 1 - San José, Costa Rica

La revista *Teología Práctica Latinoamericana* es una publicación periódica de la Universidad Bíblica Latinoamericana, cuyo objetivo es promover y socializar la producción científica en las diferentes áreas disciplinarias de la teología práctica, tomando en cuenta las fuentes que dan vida al quehacer teológico cristiano: Biblia, tradición, razón y realidad socioambiental. El equipo editorial de la revista está consciente de la importancia de promover este tipo de publicaciones académicas, ya que a través de ellas se pueden abordar de forma crítica, responsable y transformadora los diferentes temas pastorales que enfrentan nuestras sociedades. Para mayor información sobre esta publicación, comunicarse al correo info@ubl.ac.cr



COORDINACIÓN EDITORIAL

Dr. Angel Eduardo Román-López Dollinger

M. Phil. Sara Baltodano Arróliga

Mgr. Nidia V. Fonseca Rivera

DIAGRAMACIÓN Y DISEÑO

Angel Eduardo Román-López Dollinger

San José, Costa Rica 2026

Editorial SEBILA

Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL

Apdo 901-1000, San José, Costa Rica

Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498

Fax.: (+506) 2283-6826

E-mail: libreria@ubl.ac.cr

www.ubl.ac.cr

Contenido

Praxis cristiana en clave hermenéutica	5
Experiencias pastorales liberadoras en América Latina	
<i>Angel Eduardo Román-Lopez Dollinger</i>	
El “guardián del río” disipa la “neblina silenciosa”	11
Imaginación productiva y ética del cuidado desde la hermenéutica ecofeminista	
<i>Sara Baltodano Arróliga</i>	
Hermenéutica pentecostal feminista	49
Reflexiones sobre el ministerio pastoral de mujeres en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica	
<i>Joseth Danisa Cortés Portuguese</i>	

De la discapacidad a la pastoral 79

Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad

Dayana Michel Monterroza Sánchez

Lo divino desde el margen 107

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes en una cultura hostil estadounidense

Nidia Fuentes Menjivar

La mujer como sujeto hermenéutico y teológico 151

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario colonial y patriarcal

Juan Pablo Vega Carvajal

Entrevistas

“La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical” 177

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

Caroline Sölle de Hilari

Entrevista al obispo metodista del Perú César Llanco Zavaleta 197

Una biografía de compromiso teológico y pastoral

Nidia V. Fonseca Rivera

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

a.roman@ubl.ac.cr

PRAXIS CRISTIANA EN CLAVE HERMENÉUTICA

Experiencias pastorales liberadoras en América Latina

CHRISTIAN PRAXIS IN A HEREMENEUTICAL KEY

Liberating pastoral experiences in Latin America



Artículo aprobado el 14 de noviembre de 2025

* Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano. Actualmente es docente en teología y asesor en investigación en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) de Costa Rica. Áreas de investigación e interés profesional: metodología de la investigación, teología práctica y estudios en masculinidades.

Praxis cristiana en clave hermenéutica

Experiencias pastorales liberadoras en América Latina

Es una profunda satisfacción y alegría presentar este número de la revista *Teología Práctica Latinoamericana*, la cual es un proyecto de producción científica de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). El título de este número no solo refleja un enunciado programático de la hermenéutica teológica y pastoral, sino también es un llamado urgente a fortalecer la reflexión crítica y productiva sobre los desafíos más apremiantes del quehacer teológico latinoamericano y caribeño. La teología práctica construida a partir de la reflexión crítica de las realidades de nuestros pueblos y culturas, no puede limitarse a ser una disciplina hermenéutica abstracta, sino debe seguir asumiendo el compromiso de construir conocimiento teológico que transforme realidades adversas. Esta exigencia teórica y práctica obedece a que la vitalidad metodológica de la teología práctica latinoamericana reside en su capacidad de interpretar el *kairós* histórico desde la fe y, de este modo, impulsar la *praxis* cristiana transformadora. En esta entrega de la revista, invitamos a las personas lectoras a sumergirse en una reflexión crítica sobre la intersección de los tres ejes fundamentales que abordan los artículos y que se sitúan en el desafiante y complejo contexto de la pastoral latinoamericana: *hermenéutica teológica, praxis cristiana e imaginarios religiosos*.

En la teología práctica latinoamericana, la hermenéutica es un instrumento metodológico que condensa conocimientos teológicos derivados de experiencias pastorales. La praxis cristiana en clave hermenéutica implica, entonces, reconocer que el compromiso de la fe es, sobre todo, un proceso de interpretación teológica, pues en toda acción pastoral —desde la más sencilla hasta la más compleja— media una comprensión del mundo, de Dios, del ser humano y de sus acciones. Por ello, la hermenéutica debe ser una epistemología de la acción transformadora y no solamente un ejercicio teórico de interpretación. En este contexto la pregunta hermenéutica crucial no se centra solo en el mensaje de un texto (sagrado), sino en el significado que ese mensaje tiene para las comunidades y en cómo se debe responder pastoralmente a ese significado. En este punto, los símbolos e imaginarios religiosos adquieren gran relevancia, ya que dan forma a la religiosidad popular y a la práctica pastoral, manifestándose en forma de metáforas, narrativas locales y otras representaciones culturales de la fe.

En el ámbito latinoamericano, esta articulación se concreta en la circularidad hermenéutica, una metodología clave de la teología latinoamericana de la liberación, compuesta por tres mediaciones dialécticamente interconectadas y orientadas a la transformación social: *ver-juzgar-actuar*. La mediación *ver* exige una lectura crítica de las realidades de vulnerabilidad y exclusión social. La mediación *juzgar* consiste en la interpretación teológica de esa realidad a la luz del Evangelio. Finalmente, la mediación *actuar* es la respuesta praxiológica (pastoral) que busca reconfigurar el mundo en perspectiva del Reino de Dios y su justicia. No obstante, los complejos desafíos actuales de las sociedades latinoamericanas, como la crisis ecológica, el empobrecimiento sistemático, la migración forzada, la violencia de género, el fundamentalismo religioso y los discursos de odio, exigen interpretaciones teológicas capaces de expandir esta matriz hermenéutica liberadora. Esta expansión se desarrolla en tres direcciones clave, todas ellas presentes en los artículos de este número: *hermenéutica desde el cuerpo y la identidad*, *hermenéutica del símbolo y del imaginario religioso*, y *hermenéutica de-colonial de la resistencia*.

La hermenéutica desde el cuerpo y la identidad reconoce el cuerpo como *locus teológico*. Desde la identidad de género, esto implica que el cuerpo violentado —como el de las mujeres migrantes, con discapacidad o con liderazgo religioso— se constituye en el texto sagrado para interpretar la realidad y construir nuevos conocimientos y saberes teológicos. Este enfoque es crucial porque la fe se experimenta en la corporalidad marcada por el género, la cultura y la funcionalidad, sentando así las bases de una *hermenéutica interseccional*.

La hermenéutica del símbolo y del imaginario religioso recupera la dimensión teológica-pastoral de estos elementos, a menudo subestimados, pero que son fundamentales para comprender las experiencias de fe populares. Esta hermenéutica busca construir nuevos símbolos e imaginarios religiosos que fomenten pastorales liberadoras y del cuidado mutuo, concibiendo, por ejemplo, a Dios como Madre/Padre de amor incondicional. Este enfoque se puede considerar como una *hermenéutica de la de-construcción y co-construcción*, pues su fin es desarticular imaginarios coloniales, patriarcales y exclusivistas para crear colectivamente metáforas del Reino de Dios inclusivas y liberadoras.

Por último, la hermenéutica de la resistencia decolonial busca ser una alternativa a los imaginarios hegemónicos basados en la colonialidad del saber y del poder. Según esta hermenéutica el poder patriarcal en contextos eclesiales no es un accidente histórico, sino producto de la lógica colonial. Por ello, la interpretación teológica crítica debe partir de una *hermenéutica de la desobediencia epistémica*, leyendo la Biblia, la tradición y las experiencias de vida desde los márgenes, es decir, desde las epistemologías del Sur. En ese sentido, para las mujeres y personas indígenas, afrodescendientes, inmigrantes y discapacitadas, la fe se convierte en un acto radical de agencia y empoderamiento que resignifica lo divino desde sus propias experiencias de resiliencia, distanciándose así de doctrinas impuestas por la tradición colonial.

Sobre la base de estas reflexiones, presentamos los siete artículos de este número de la revista, en los cuales se ofrecen herramientas hermenéuticas de gran valor, incluyendo análisis teológicos-pastorales y

reflexiones derivadas de entrevistas que muestran las implicaciones prácticas de esta hermenéutica.

El primer artículo, escrito por *Sara Baltodano Arróliga*, ofrece una reflexión hermenéutica-pedagógica para la teología práctica, abogando por un acompañamiento pastoral que trascienda lo discursivo para ubicarse en el universo simbólico y metafórico. A partir de un estudio de caso con un adolescente Ngäbe, la autora articula tres ejes conceptuales: enfoque narrativo, hermenéutica teológica ecofeminista y el papel teórico-práctico de la imaginación. Para la autora, la imaginación productiva conduce a una ética transformadora del cuidado. Al validar hermenéuticamente las cosmovisiones indígenas, subraya que las metáforas personales y colectivas son claves para comprender conflictos y anhelos profundos. Este aporte es un ejemplo concreto de interseccionalidad práctica, recordando que el acompañamiento pastoral también exige estar en sintonía con el lenguaje no verbal del alma.

El segundo artículo, escrito por *Josseth Danisa Cortés Portuguesez*, analiza la tensión teológica en torno al ministerio de las mujeres en la Iglesia de Dios Evangelio Completo en Costa Rica. La autora critica las interpretaciones bíblicas literalistas y patriarcales que han restringido históricamente el liderazgo pentecostal femenino, proponiendo un cambio de paradigma hermenéutico. Para ello, recurre a un sólido andamiaje metodológico que integra la estructura circular de la comprensión, los tres polos del método teológico, la desobediencia epistémica y la circularidad hermenéutica. La autora rescata el liderazgo histórico de mujeres pentecostales, validando la experiencia espiritual y el liderazgo femenino como fuentes legítimas de conocimiento teológico que promueven justicia de género en el ámbito pentecostal.

El tercer artículo, escrito por *Dayana Michel Moterrosa Sánchez*, aborda la discapacidad desde la perspectiva pastoral, un tema históricamente invisibilizado y cargado de estigmas religiosos. La autora busca dismantelar las narrativas que la conciben la discapacidad como un castigo divino o como un mero objeto de caridad. Propone, en cambio, pasar de una pastoral para personas con discapacidad a una pastoral

con ellas. Esto implica criticar los modelos (imaginarios) teológicos excluyentes y, a la vez, co-construir comunidades de fe auténticamente acogedoras y accesibles. Un aspecto vital de su aporte es el llamado que hace a fomentar una eclesiología de la comunión, donde la diversidad se perciba como una riqueza del Cuerpo de Cristo.

El cuarto artículo, escrito por *Nidia Fuentes Menjivar*, examina la resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes en el contexto estadounidense, donde la exclusión, el desarraigo y el racismo operan como un crisol que purifica la fe, de estas mujeres forzándolas a reinterpretar lo sagrado desde sus cuerpos y luchas cotidianas. Desde una perspectiva decolonial, la autora muestra la forma en que esta espiritualidad encarnada deriva en un acto radical de agencia, empoderamiento y resistencia. Aquí la fe funciona no solo como consuelo ante el trauma de la migración, sino como fuente de resiliencia y empoderamiento colectivo. Al redefinir su relación con lo divino fuera de las doctrinas patriarcales, estas mujeres desafían simultáneamente los discursos religiosos hegemónicos y proponen una teología viva que emerge desde los márgenes.

El quinto artículo, escrito por *Juan Pablo Vega Carvajal*, es una reflexión teológica sobre la exclusión histórica de las mujeres en el cristianismo patriarcal. El autor afirma que las epistemologías coloniales y los imaginarios religiosos patriarcales promueven la injusticia de género, violentan a las mujeres y les impiden el acceso a los espacios religiosos (eclesiales) de poder. Una clave hermenéutica alternativa es reconfigurar la presencia de las mujeres como sujetos teológicos legítimos. El autor concluye con unas orientaciones metodológicas para construir una teología con equidad de género. Asimismo, hace un llamado solidario a dismantelar las estructuras de poder masculinizantes y a construir comunidades de fe más justas y evangélicas.

El sexto artículo, escrito por *Caroline Sölle de Hilari*, es un análisis, a través de una entrevista, de la experiencia del colectivo “Sin Vergüenza” de Bolivia, el cual surgió como una obra misionera bautista y se distanció de su iglesia de origen debido a sus interpretaciones patriarcales

sobre género y sexualidad. Sus miembros ven esta ruptura como un “trauma eclesial”, pero a la vez consideran su vivencia eclesial anterior como un “capital social”. En su nuevo caminar, el colectivo construye una nueva hermenéutica teológica a partir de la relectura de textos bíblicos y de su labor socio-educativa. Su experiencia refleja la importancia de construir comunidades de fe alternativas y afirmativas, donde un acompañamiento pastoral abierto prevalece para sanar las heridas producidas por imaginarios religiosos conservadores.

El séptimo artículo, escrito por *Nidia V. Fonseca Rivera*, es una entrevista que describe la experiencia pastoral del obispo de la Iglesia Metodista del Perú César Llanco Zavaleta, cuya trayectoria ministerial y pensamiento teológico tiene como base la herencia de la Reforma Protestante: una iglesia que se reforma constantemente. Para el obispo es muy importante que la presencia pastoral activa de la comunidad haga realidad el principio wesleyano de “el mundo es mi parroquia”. Por ello, la misión de la iglesia es salir a la calle y acercarse al sufrimiento cotidiano de las personas, para acompañarlas desde sus propias realidades y poniendo énfasis en el valor pastoral de la dimensión lúdica, la cual, junto al estudio y la reflexión teológica crítica, permite fomentar la construcción de comunidades de fe saludables.

El equipo editorial de la revista confía que esta colección de reflexiones teológicas y pastorales sea una fuente de motivación y un catalizador para una reflexión teológica y una práctica pastoral que se fundamenten en una hermenéutica más consciente, inclusiva y crítica. Agradecemos a las personas autoras por la calidad y profundidad de sus aportes; asimismo, agradecemos a las personas lectoras por ser parte activa de la siempre reconfortante tarea de hacer teología práctica latinoamericana transformadora.

10 de noviembre de 2025

Ettingen, Basilea, Suiza

SARA BALTODANO ARRÓLIGA*

sarabaltodano1@yahoo.com

EL “GUARDIÁN DEL RÍO” DISIPA LA “NEBLINA SILENCIOSA”

Imaginación productiva y ética del cuidado desde la
hermenéutica ecofeminista

THE “GUARDIAN OF THE RIVER” DISPELS THE “SILENT FOG”

Productive imagination and ethics of care from
ecofeminist hermeneutics



Artículo aprobado el 29 de octubre de 2025

Artículo recibido el 22 de octubre de 2025

* Bachiller en Psicología (Universidad de Costa Rica); Maestría en Teología Práctica – M.Phil. (St. Andrews University, Escocia). Ha sido profesora de Psicología y Teología Práctica en el Seminario Presbiteriano en Bogotá, Colombia; Unión Evangélica Universitaria en La Paz, Bolivia; Seminario Presbiteriano en Fortaleza, Brasil; Universidad Bíblica Latinoamericana en San José, Costa Rica.

El “guardián del río” disipa la “neblina silenciosa”

Imaginación productiva y ética del cuidado desde la
hermenéutica ecofeminista

Resumen

El acompañamiento pastoral, en su más elevada concepción, constituye un acto de comunicación que trasciende la mera palabra para sintonizar con el lenguaje de los sentimientos y emociones, que a menudo se desvela en metáforas, imágenes y rituales. Este universo simbólico, personal y colectivo, opera como el mapa fundamental de la experiencia humana, delineando la percepción de la realidad, la identidad y la fe.

Si quienes acompañan pastoralmente se restringen a un plano meramente discursivo, centrado en los hechos de una vivencia sin explorar sus dimensiones subyacentes, corren el riesgo de ser superficiales. Ignorar, por tanto, la rica topografía del símbolo conlleva a que el acompañamiento pierda claves esenciales para la comprensión de los conflictos, los anhelos y las esperanzas más profundas. En contraposición, los enfoques que reconocen, validan e interactúan activamente con los universos simbólicos de personas y comunidades, se erigen como mediaciones potentes no sólo para la sanación, sino también para el crecimiento y el llamado a la praxis transformadora.

Este artículo desarrolla un ejercicio hermenéutico a partir de un estudio de caso con el objetivo principal de convertirse en una herramienta pedagógica para los diversos cursos de Teología Práctica. Basamos nuestras reflexiones a partir del caso de un adolescente de la etnia Ngábe desde tres marcos con-

ceptuales: Enfoque narrativo, Hermenéutica de la Teología Ecofeminista y “La imaginación en el discurso y en la acción” de Paul Ricoeur. Examinamos cómo las metáforas se convierten en vías privilegiadas para el acompañamiento pastoral, que respeta las singularidades de los universos simbólicos de las personas, las cosmovisiones y la sabiduría de las comunidades. Tomamos en consideración ejes transversales y las perspectivas interseccionales de género, edad, cultura y etnia desde el contexto latinoamericano y caribeño.

Palabras clave: acompañamiento, universos simbólicos, metáforas, imaginación, praxis transformadora.

SARA BALTODANO ARRÓLIGA

The “guardian of the river” dispels the “silent fog”

Productive imagination and ethics of care from
ecofeminist hermeneutics

Summary

Pastoral accompaniment, in its highest conception, constitutes an act of communication that transcends mere words to tune into the language of feelings and emotions, which is often unveiled through metaphors, images, and rituals. This symbolic universe, both personal and collective, operates as the fundamental map of human experience, delineating the perception of reality, identity, and faith.

If pastoral caregivers restrict themselves to a merely discursive plane, focusing on the facts of an experience without exploring its underlying dimensions, they run the risk of being superficial. Ignoring the rich topography of the symbol, therefore, causes the accompaniment to lose essential keys for the comprehension of deeper conflicts, longings, and hopes. In contrast, approaches that recognize, validate, and actively interact with the symbolic universes of individuals and communities are established as powerful mediations not only for healing but also for growth and the call to transformative praxis.

This article develops a hermeneutical exercise based on a case study, with the main objective of becoming a pedagogical tool for various Practical Theology courses. We base our reflections on the case of an adolescent from the Ngäbe ethnic group through three conceptual frameworks: Narrative Approach,

Ecofeminist Liberation Theology Hermeneutics, and Paul Ricoeur’s “The Imagination in Discourse and Action.” We examine how metaphors become privileged pathways for pastoral accompaniment that respects the singularities of people’s symbolic universes, worldviews, and the wisdom of communities. We consider cross-cutting axes and intersectional perspectives of gender, age, culture, and ethnicity within the Latin American and Caribbean context.

Keywords: accompaniment, symbolic universes, metaphors, imagination, transformative praxis.

El “guardián del río” disipa la “neblina silenciosa”

Imaginación productiva y ética del cuidado desde la
hermenéutica ecofeminista

El acompañamiento pastoral es un estudio y un arte que busca tender puentes entre la sociedad, la fe, la espiritualidad, la naturaleza y las complejidades de la responsabilidad social. En este delicado equilibrio, el lenguaje simbólico no es meramente una mediación auxiliar, sino un componente central y catalizador del proceso de sanación y crecimiento. A diferencia del lenguaje literal, que se enfoca en la descripción objetiva de la realidad, el lenguaje simbólico, compuesto por mitos, rituales y metáforas abre una puerta a la experiencia interior, que a menudo es inefable e irracional. Su valor radica en su capacidad para articular lo que cuesta decir en palabras, dando forma a las emociones, los conflictos y las esperanzas más profundas de las personas y las comunidades.

El ámbito del acompañamiento pastoral, en sus dimensiones tanto psicológica como teológico-pastoral, con frecuencia es abordado a través de paradigmas eurocéntricos que a menudo han demostrado ser insuficientemente sensibles a las particularidades culturales y socio-históricas de América Latina y el Caribe. Debido a ello es que ha estado emergiendo fuertemente un enfoque interdisciplinario e in-

terseccional que reconoce que las experiencias humanas y la cultura no constituyen un espacio neutro, sino un territorio intrínsecamente forjado por la etnia, la fe, la edad, el género, la historia y las cosmovisiones ancestrales.

La prioridad hermenéutica y metodológica de las experiencias situadas y encarnadas

El acompañamiento pastoral es parte de las disciplinas de la teología práctica. Toda conceptualización de teología práctica, como la que resumiremos aquí, debe ser dinámica, abierta y siempre reformándose para que no pierda su capacidad de responder científicamente a las necesidades de formación académica y, sobre todo, a las realidades pastorales actuales en el contexto de Abya Yala, continente plural y diverso. Para lograrlo, hacemos entretejidos y entrecruces reconociendo las epistemologías de los pueblos originarios afrodescendientes, validando y respetando las sabidurías y los valores que transmiten.¹

Respetamos las manifestaciones de Dios en medio de las vivencias propias y actividades cotidianas de comunidades originarias y afrodescendientes, interpelandonos desde la fe cristiana por los relatos indígenas y viceversa, promoviendo de esta forma otros tipos de conocimientos, los cuales van más allá de las fronteras tradicionales de la teología cristiana como formas legítimas de saber teológico. Así, la teología práctica como disciplina se convierte en una pedagogía ecuménica.²

La Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana organizó una Consulta sobre Teología Práctica latinoamericana y caribeña, realizada virtualmente durante febrero, marzo y abril de 2021. El equipo organizador de la consulta elaboró la siguiente conceptualización de teología práctica, no como una definición cerra-

1 Cf. Ruth Vindas y Raquel Huertas-Sánchez, “Pedagogía de la fe: Apuntes de la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (2024): 135.

2 Cf. *Ibid.*, 137.

da, con el fin que sirviera de guía metodológica para alcanzar elaborar los temas centrales a trabajar durante las conferencias y las mesas de trabajo de la consulta:

La teología práctica es una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre la praxis cristiana. Su objetivo es la construcción de conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora. Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Se orienta a proteger toda la creación y se compromete activamente con la justicia, la equidad y la participación plena.³

Las pesquisas en la teología práctica latinoamericana y caribeña trascienden la mera delimitación geográfica y se erigen en ejercicios reflexivos permanentes sobre el horizonte de sentido. La comprensión de la acción divina a través de la *Ruah* se articula fundamentalmente a partir de la lectura de los signos de los tiempos inscritos en la diversidad y complejidad de nuestros contextos históricos. De este modo, la historia de las comunidades de fe no es concebida como escenario neutral de acontecimientos, sino como lugar teológico privilegiado.

Sobre la base de esta primacía del contexto, se conceptualizan los marcos teóricos que proponemos y que deben estar en diálogo intrínseco con las comunidades. Dicho trayecto se encuentra permanentemente impulsado por una dimensión utópica que impulsa con fuerza y moviliza la reflexión hacia la construcción de realidades alternativas aún inexistentes. El quehacer de la Teología Práctica, por lo tanto, encuentra su mayor potencial en la construcción de la praxis de la fe a partir de este anclaje histórico, garantizando de este modo que la reflexión y la acción teológica se validen en la transformación concreta de la realidad.⁴

3 Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (2021): 10.

4 Cf. Sara Baltodano-Arróliga, “Sentémonos alrededor de la mesa: Conclusiones y reflexiones de las mesas de trabajo de la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (2024): 7-8.

Las reflexiones de este artículo se adscriben dentro de las ideas de los párrafos anteriores. El método que implementamos aquí proviene de la Circularidad Hermenéutica de la Teología Práctica latinoamericana, donde el orden procedimental se invierte respecto a los modelos teológicos de carácter deductivo.⁵ Los estudios de caso en cursos de Teología Práctica son ejercicios circulares de *praxis* que, partiendo de realidades concretas las ilumina con las teorías teológicas con el fin de transformarlas y, a su vez, generan nuevas teorías de acción desde esas mismas transformaciones.

Debido eso, este estudio no comienza con la exposición de marcos conceptuales para luego ilustrarlos mediante ejemplos. No. En su lugar, nos ceñimos al imperativo de partir de la vida concreta, de los dolores encarnados y las realidades situadas que constituyen puntos de partida y fuente primaria de la verdad teológico-pastoral. Dicha aproximación establece que la experiencia de José, un adolescente y el acompañamiento de la pastora doña Marta, ambos de la etnia Nāgbe, se constituye en el *acto primero* de la reflexión teológico-pastoral que desarrollamos.

José, un adolescente de 16 años de la etnia Nāgbe en Panamá, se siente triste, desmotivado, deprimido.⁶ A través del acompañamiento pastoral de doña Marta, José externaliza que siente como si lo rodeara una “neblina silenciosa”.

5 Para investigar más sobre la metodología de Circularidad Hermenéutica, sugerimos consultar los siguientes documentos: Nidia V. Fonseca Rivera, “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (2021): 2; Angel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022); Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020): 1; Lothar Carlos Hoch, “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, 3a ed., ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch (CLAI, 2011).

6 Este es el término que José utiliza para describir su estado de ánimo. No entramos a describir el concepto clínico de la depresión.

En el proceso de deconstrucción, José descubre que su depresión no es un dolor personal, sino que lo vincula con la metáfora de la “tristeza de la tierra” como el sufrimiento histórico y ambiental de su pueblo.

Esta metáfora facilita a José a re-contextualizar su dolor. En lugar de ver la “neblina silenciosa” (depresión) como un fracaso personal o desorden mental, termina relacionándola como parte de una tristeza colectiva más grande, lo cual lo lleva a reescribir una nueva narrativa de su identidad como “guardián del río”.⁷

Ilustración 1

“Neblina silenciosa”. Percepción de José sobre la situación que atraviesa



Fuente: Imagen elaborada con IA y descargada de la plataforma Freepik.

Iniciar con el resumen de las experiencias de José nos permite la práctica efectiva de la hermenéutica de la sospecha desde la etapa inicial. La depresión, a la que José le pone el nombre de “neblina silenciosa”, no debe considerarse como un mero síntoma clínico, sino como un clamor profético no expresado que interpela directamente a las teorías que se basan en el método científico positivista y deductivo.

De ahí que la experiencia de José es un llamado que nos interpela y nos obliga a cuestionar la validez de cualquier marco conceptual que no logre explicar o abordar la problemática que él encarna. Si una teo-

⁷ Creemos pertinente y responsable informar que en el presente escrito usamos un estudio de caso hipotético con propósitos pedagógicos que estimulan el ejercicio hermenéutico y el pensamiento crítico. La narrativa de José y su experiencia con la “neblina silenciosa” no corresponde a un acompañamiento real específico, sino que es una elaboración con fines demostrativos basada en experiencias empíricas. Aunque José no sea real en sí mismo, él encarna las problemáticas y las dinámicas descritas que sí son reales para muchas y muchos adolescentes que buscan su identidad en etnias que resisten la colonialidad y la destrucción de la creación.

ría sobre la espiritualidad o el malestar individual aísla a José dentro de su propia culpa, tendríamos que desautorizarla inmediatamente. Insistimos, solo después de sumergirnos en la narrativa de José legitimamos la convocatoria de los marcos de interpretación como mediaciones.

Marcos de interpretación y praxis liberadora

La premisa central sobre la que descansa nuestra reflexión que el lenguaje verbal, con su estructura lineal, a menudo es insuficiente cuando las personas intentan articular sus conflictos más profundos. Un trauma, un duelo no resuelto o una crisis de identidad, pocas veces se expresan completamente con palabras. Las experiencias complejas suelen articularse mejor a través de metáforas, sueños e imágenes. El lenguaje simbólico evita cualquier tipo de reduccionismo, pues su capacidad polisémica y habilidad para trascender la lógica del discurso le permite contener y expresar mejor las complejidades emocionales de la experiencia de José. A diferencia del lenguaje literal que, como ya dijimos, busca la precisión objetiva, el lenguaje simbólico es evocador, operando en las dimensiones de la imaginación y el sentimiento. El lenguaje simbólico no se limita a representar una realidad, sino sobre todo la encarna y la hace tangible a nivel emocional y espiritual.⁸

El acompañamiento pastoral a José se nutre de aportes de diversas vertientes filosóficas, terapéuticas y teológicas. Aquí articulamos

8 La metáfora del “desierto”, por ejemplo, podría ir más allá del lugar geográfico para simbolizar un período de soledad, falta de compromiso comunitario o una prueba de fe. Del mismo modo, un “río” puede evocar el fluir de la vida, la sanación o la purificación. Igualmente, una mujer que se describe a sí misma como “náufraga” podría estar reflejando no solo un sentimiento de soledad, sino un trauma histórico de migración y desplazamiento forzado. Quienes acompañan pastoralmente, en lugar de solo explorar la soledad, puede indagar sobre la “corriente” que la llevó a esa situación y las “tempestades” que enfrentó junto con sus familiares, dándole un sentido más amplio y colectivo a su dolor. De igual forma, un hombre que lucha por expresar sus emociones podría externalizar su rigidez como “un muro de piedra,” reconociendo finalmente que éste es una construcción impuesta por la sociedad, no una parte inherente de su ser.

tres mediaciones: un *enfoque narrativo*, la *hermenéutica ecofeminista de liberación* y la *teoría general de la imaginación* de Paul Ricoeur. La conjunción de estas propuestas adquiere particular relevancia en contextos de opresión propios de América Latina y el Caribe.

Estos marcos de interpretación no son verdades *a priori* a ser impuestas, sino herramientas convocadas por la realidad de José y su comunidad para deconstruir la problemática. Al partir de la experiencia encarnada de José, como acto primero, nos aseguramos que posea responsabilidad ética, dado que su validez emana de la capacidad de los marcos hermenéuticos para proponer y transformar la vida concreta y restaurar la armonía del cuerpo-territorio de José y de su comunidad.

Enfoque narrativo

Para estructurar el diálogo pastoral,⁹ adoptamos un enfoque narrativo que se sustenta en la estructura de la Terapia Narrativa. Este modelo terapéutico no se utiliza como un protocolo clínico, evitando así la necesidad de una validación clínica rigurosa, sino como una filosofía para la construcción de sentido que permite a la pastora doña Marta utilizar las preguntas mayéuticas para externalizar el problema y guiar a José hacia la co-construcción de nuevas narrativas de su historia personal y de su comunidad. Este enfoque es crucial para movilizarse la imaginación productiva (Paul Ricoeur) y la crítica a la opresión (Hermenéutica de Liberación), que desarrollamos más adelante.

Reiteramos que las siguientes fases no buscan replicar un protocolo clínico, sino utilizar la estructura de la narrativa para enmarcar la metáfora como el vehículo privilegiado de la verdad de José. Como

9 Deseamos destacar que, en el contexto de la Teología Práctica Latinoamericana, el acompañamiento pastoral trasciende el modelo institucional de la “oficina pastoral” (propio de algunas visiones eurocéntricas o norteamericanas). El diálogo de fe se desarrolla en el espacio-vida de José, en lugares de alta significación biocéntrica y comunitaria, como a la orilla del río, bajo un árbol o en el espacio compartido del hogar, donde la relacionalidad es visible y palpable. Esto subraya la importancia de la encarnación contextual del enfoque narrativo.

mencionamos anteriormente, este proceso permite trazar un camino desde la metáfora opresiva (la “neblina silenciosa”) hasta la metáfora liberadora (el “guardián del río”). De esta forma vemos cómo las personas y las comunidades utilizan sus propios símbolos y metáforas para dar sentido a sus vidas, en los procesos de externalización, deconstrucción, búsqueda de valores y co-construcción de nuevas narrativas de historias personales y colectivas.

La Terapia Narrativa propuesta por Michael White y David Epston,¹⁰ de la cual recibimos inspiración para el enfoque narrativo que aquí presentamos, es una especie de viaje de autodescubrimiento y empoderamiento que invita a José a convertirse en el autor de su propia historia y a encontrar significado y esperanza en su vida. Una de las características distintivas de dicho enfoque es el énfasis en despatologizar y no culpar a José de los problemas. En lugar de etiquetarlo según un diagnóstico o síntoma, este enfoque se centra en separar a José de sus problemas, permitiéndole examinar críticamente las influencias culturales y sociales que moldean su joven vida.

La conversación mayéutica es esencial en un acompañamiento pastoral no-directivo, convirtiéndose en un método de diálogo socrático para ayudar a la persona a “dar a luz” a sus propias verdades y la presencia transformadora de Dios que ya reside en su interior. En lugar de ofrecer respuestas o dar sermones, la mayéutica transforma el diálogo en un proceso de descubrimiento guiado por preguntas circulares, abiertas y éticamente responsables, priorizando la cosmovisión Ngäbe y la conexión ecológica, y, por supuesto, evitando el lenguaje clínico.

Creemos que es fundamental señalar que, aunque el acompañamiento utilice metáforas, imágenes y rituales como apoyo, el ritmo y la profundidad del diálogo son establecidos primariamente por José. Doña Marta, como acompañante con enfoque narrativo, intenta comprender el mundo simbólico de José haciendo preguntas desde una perspectiva del no saber. En cierta forma, esto garantiza que el camino

10 Cf. *Medios narrativos para fines terapéuticos* (Paidós, 1993).

hacia la sanación y praxis transformadora de José emane de su propia voz y de su propia cosmovisión.

Hemos de aclarar que las preguntas presentadas en los siguientes esquemas funcionan exclusivamente como ejemplos ilustrativos, no como un protocolo de interrogatorio cerrado. Estas preguntas sirven como referentes heurísticos para doña Marta, indicándole una posible dirección hermenéutica a seguir, pero que no agotan la conversación. Doña Marta debe mantenerse firmemente anclada en la ética del cuidado, lo que implica que la generación de nuevas preguntas en el diálogo sea un acto dinámico y orgánico que emerge directamente de las respuestas y del ritmo de José. Por lo tanto, doña Marta tiene la responsabilidad de priorizar la escucha atenta y permitir que la voz de José guíe la profundidad, el enfoque y la secuencia del diálogo, garantizando así que la creación de nuevas narrativas propias.

El enfoque narrativo tiene premisas que se podría organizar en ciertas secuencias que usaremos con fines pedagógicos en los esquemas a seguir: Identificar el relato dominante, externalizar el problema, explorar aspectos de valor para José, descubrir las implicaciones de los eventos extraordinarios.¹¹

Externalización


La externalización es el uso simbólico más importante en el enfoque narrativo que busca identificar el relato dominante. El problema se separa del individuo y pasa a ser una entidad con nombre y vida propia

11 Advertimos contra la falacia de concebir la sanación como proceso lineal ascendente por etapas o que va *in crescendo*. Es importante que doña Marta reconozca que la liberación narrativa es profundamente dialéctica, es decir, José no transita de “victoria en victoria”, sino que experimenta el crecimiento como un movimiento pendular. Es esperable que la “neblina silenciosa” reaparezca o que José experimente momentos de recaída y duda, los cuales él no debería interpretarlos como un fracaso, sino como una oportunidad para reafirmar su nueva identidad frente a la narrativa opresiva. La tarea de doña Marta es mantener un espacio ético que valide estos retrocesos como parte constitutiva de su crecimiento.

para que José lo vea como una entidad externa con la que puede interactuar. Por ejemplo, se busca que José pase de decir “soy una persona deprimida” a “la depresión me asfixia”, transformando la visión del problema y desarrollando un rol activo en su recuperación y reescritura de su historia. En el contexto latinoamericano, este procedimiento es crucial para desvincular el dolor de la culpa individual y conectarlo como consecuencia de los pecados de las estructuras sociales.

El *objetivo principal* es separar a José del problema, dándole un nombre y una identidad al relato dominante -“neblina silenciosa”- y así comenzar a interactuar con ella.

Cuadro 1
Separar a José del problema

Diálogo y preguntas ilustrativas	Resultados y nuevo significado
<p>Durante los diálogos pastorales, José logra nombrar su depresión como una “neblina silenciosa” que siente que lo asfixia. Doña Marta parte de la premisa que José no es el problema, el problema es la “neblina silenciosa”.</p>  <p>Fuente: Imagen descargada de la plataforma Pexels.</p>	<p>Siente que la “neblina silenciosa” aparece con fuerza cuando llegan a comprar los frutos de la tierra y su familia se queja que cada vez les pagan menos. José comienza a reconocer que él no es la neblina, sino que él es el observador.</p>
<p>Usando una imagen de la metáfora externalizada por José, proponemos algunas preguntas ilustrativas para el diálogo.</p> <ul style="list-style-type: none">- ¿Hace cuántos días o meses sientes que te rodea la neblina?- ¿En qué momentos la neblina te rodea con más intensidad?- Si pudieras dibujar o describir la “neblina silenciosa”, ¿qué aspecto tendría cuando está más densa y fuerte?- ¿Cómo reacciona tu cuerpo cuando la neblina te rodea?- José, si la “neblina silenciosa” pudiera hablar, ¿qué crees que te diría?- José, si esta neblina no sos vos, sino una fuerza externa, ¿en qué momento de tu vida empezaste a notarla?- ¿Te gustaría decirle a la neblina que se vaya y que no quieres que regrese más?	

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Cuadro con ilustración de diálogo y preguntas ilustrativas vs. Resultados y nuevo significado.

El arte del acompañamiento pastoral reside en la validación del lenguaje simbólico de José en la fase de externalización. Es necesario que doña Marta funcione como una especie de espejo, no como creadora de símbolos, sino partiendo de la metáfora de la “neblina silenciosa” que José expresa. Esta perspectiva no es solo metodológica, sino fundamentalmente ética. El imponer metáforas propias, por ejemplo, sugiriendo un símbolo que no resuena con la cosmovisión o la experiencia de José, constituye una forma sutil de violencia epistémica y anula sus capacidades para re-escribir su propia narrativa. Al honrar y reflejar las imágenes que ya existen en el universo simbólico de José, se respeta la autonomía y se facilita un proceso de sanación que es auténtico y, por ende, verdaderamente transformador.

Deconstrucción

Una vez que el problema se externalizó y se le dio un nombre, el enfoque narrativo invita a la deconstrucción de la “historia del problema”. Como herramienta metodológica, opera mediante una lectura minuciosa y crítica de una narrativa cultural, en el caso de José, buscando exponer las jerarquías tácitas y los presupuestos ideológicos que se presentan como naturales o universales. A través de la hermenéutica de la sospecha, la deconstrucción busca revelar las huellas del poder y la violencia que permanecen ocultas en las narrativas, preparando así el terreno para la reconstrucción o la liberación de nuevas narrativas.

Aquí, ambos, doña Marta y José, examinan la metáfora de la “neblina silenciosa” y los símbolos que la mantienen en el poder. En América Latina y el Caribe, estas metáforas a menudo reflejan cosmovisiones y experiencias culturales específicas.

Anteriormente enfatizamos que no debemos imponer metáforas en la externalización. Sin embargo, en la deconstrucción podríamos cuidadosamente sugerir una metáfora que surja de la experiencia José, que sea de su mundo simbólico y que conecte con la “neblina silenciosa”. En la deconstrucción, al sugerir la “tristeza de la tierra” con el

propósito de ayudar a José a nombrarla y a darle peso, no significa imponerla, sino presentar una posibilidad de sentido que José puede tomarla o rechazarla. Este momento de apertura suele ocurrir cuando la persona está deconstruyendo su narrativa opresiva pero aún no ha articulado plenamente su nueva identidad o su camino de acción.

El *objetivo principal* es desvelar o desenmascarar el origen cultural, social o histórico de la “neblina silenciosa”.

Cuadro 2

Desvelar el origen cultural, social o histórico de la “neblina silenciosa”

Diálogo y preguntas ilustrativas	Resultados y nuevo significado
<p>Se explora la hipótesis de conexión de depresión de José con la metáfora de la “tristeza de la tierra” (concepto ancestral de desequilibrio cósmico).</p> <p>Proponemos algunas preguntas ilustrativas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿Será posible que la neblina te oculta algo que ella no quiere que veas ni escuches? - ¿En qué pensás cuando sentís que la neblina te asfixia? ¿Qué te recuerda? - ¿Qué pasarías si la naturaleza, la tierra toda, te hablara y te dijera que está triste? - ¿Alguno de tus amigos también se siente deprimido? 	<p>José comienza a creer que la neblina es como una intrusa que busca ocultar cosas.</p> <p>Se pregunta que tal vez la “neblina silenciosa” intenta ocultar los valores de su cultura Ngäbe, tales como la curiosidad, el respeto, la conexión con sus ancestros y la de cuidar la naturaleza.</p> <p>José descubre que su dolor personal podría estar vinculado a la memoria histórica y al sufrimiento ambiental.</p> <p>Cree darse cuenta que su tristeza podría ser, en parte, una respuesta empática al sufrimiento de su tierra y su pueblo.</p>

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Cuadro de diálogo y preguntas ilustrativas vs. Resultados y nuevo significado

Explorar aspectos de valor de José y de su comunidad

En este proceso *no* se trata de crear una serie de fantástica de resultados mágicos, sino de encontrar resultados únicos, es decir, momentos en la vida concreta de José donde la neblina desaparecía. En el contexto latinoamericano, estos momentos a menudo se encuentran en las historias de resistencia, la sabiduría ancestral, y las narrativas de la comunidad.

El *objetivo principal* es encontrar momentos, habilidades o valores en la vida de José y su comunidad donde la “neblina silenciosa” perdió poder.

Cuadro 3

Momentos en la vida y la comunidad

Diálogo y preguntas ilustrativas	Resultados y nuevo significado
<p>Sugerimos algunas preguntas ilustrativas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - José, ¿alguna vez te sentiste más fuerte que la neblina? ¿En qué momentos? - Si esa tristeza que sientes es la “neblina silenciosa”, ¿qué te dice el río cuando estás cerca de él? - ¿Cuéntame alguna forma que tu abuela Ngäbe te enseñó a honrar la tierra y los ríos? - ¿Qué habilidades tienes que la neblina no te puede arrebatar? 	<p>José, usando otra de sus metáforas, recuerda que cuando está triste y desmotivado, se va solo al río y escucha la “voz del río”. Dice que eso le da fuerza (su resiliencia).</p> <p>También recuerda que la neblina se despejó cuando estaba ayudando a su padre y a la comunidad a sembrar maíz.</p> <p>José empieza a relacionar que la “voz del río” se podría convertir en su mayor fortaleza cuando la neblina aparezca otra vez.</p>

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Cuadro de diálogo y preguntas ilustrativas vs. Resultados y nuevo significado.

Antes de pasar a la co-construcción de nuevas narrativas, doña Marta le recomienda a José hacer un ritual para dar ese paso acompañado por una o dos personas de su mayor confianza. Consiste en escribir en un papel “neblina silenciosa”, doblarlo en forma de barquito y lanzarla al río para que, de forma simbólica, la “voz del río” arrastre y disipe la “neblina silenciosa”. Este es un ritual sencillo para “dejar ir” la depresión y que la “neblina silenciosa” pierda todo poder sobre José. Esto puede ayudarlo a cerrar un capítulo, a celebrar los logros e hitos importantes, y a comprometerse con nuevas formas de ser y actuar en el futuro.

Co-construcción de nuevas narrativas

Una vez que José, con la ayuda de la “voz del río”, identifica resultados únicos, que son precisamente los momentos, acciones o valores que disipan la “neblina silenciosa”, entonces ya se puede iniciar con el proceso de co-construcción o re-escritura de nuevas narrativas. Si durante ese proceso a José todavía se le dificulta articular la nueva narrativa, se le puede sugerir que busque una metáfora que cristalice su nueva identidad o acción.

Aquí hay que tener muy presente, que la construcción de nuevas narrativas no es solamente un proceso que se realiza de forma individual. En muchas culturas de nuestros pueblos originarios, la identidad está intrínsecamente ligada a la comunidad. Por esa razón es importante tener claro que el enfoque narrativo puede también incluir la narración colectiva, donde la historia de José se re-escribe en presencia de su familia o comunidad, fortaleciendo de esta forma los lazos y creando una narrativa compartida que se celebra en un ritual simbólico. Creemos que José no se libera de la “neblina silenciosa” él solito, sino que también es liberado por su pueblo.

El *objetivo principal* es que José re-escriba una nueva narrativa de su identidad empoderada y significativa.

Cuadro 4

Re-escribir una nueva narrativa de identidad empoderada y significativa

Diálogo y preguntas ilustrativas	Resultados y nuevo significado
<p>La tristeza se resignifica: ya no es una debilidad, sino una sensibilidad profunda que lo conecta con la tierra: la “tristeza de la tierra”.</p> <p>Se le apoya en su búsqueda de una nueva narrativa de identidad con preguntas ilustrativas como estas:</p> <ul style="list-style-type: none"> - ¿José, qué te imaginás que te dice la “voz del río”? - ¿Quiénes más del grupo de tus amigos necesitan escuchar la “voz del río” en este momento? - José, primero imaginémonos y luego ensayemos juntos varias formas de actuar como “guardián del río”. - José, dentro de un año, ¿qué historia imaginas que contarás sobre la primera vez que el “guardián del río” dispó completamente a la “neblina silenciosa”? - ¿Qué habrás logrado para ese entonces? 	<p>José trata de reescribir su historia, pasando de ser “asfixiado por la neblina” a “guardián del río”, como su nueva identidad.</p> <p>José articula que el río le está diciendo que lo cuida y termina con la nueva narrativa de “guardián del río”, lo que ayuda a José a nombrar su utopía personal.</p> <p>Esta metáfora es un puente entre el valor que ya existe en José y la acción futura que desea proyectar.</p> <p>Su nueva narrativa se centra en aprender a participar en la acción comunitaria del cuidado de su medio ambiente y en la recuperación de la sabiduría ancestral.</p> <p>José se propone dar los primeros pasos comenzando con jornadas cortas de limpieza del río (una hora por mes) invitando a participar a un grupo de amigos. Después de la limpieza, dice, jugarán fútbol y se bañarán en el río.</p> <p>Para su nueva identidad José asume para sí el verbo <i>ngubuoore</i> (cuidar) que subraya la profunda relación entre identidad y praxis.</p>

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Cuadro de diálogo y preguntas ilustrativas vs. Resultados y nuevo significado.

El enfoque narrativo no sólo usa símbolos para externalizar problemas, sino que se enriquece al reconocer la profundidad de las cosmovisiones y los símbolos culturales. Al hacerlo, se convierte en una herra-

mienta de sanación que no únicamente libera a José, sino que también honra y fortalece las narrativas ricas y resilientes de las comunidades latinoamericanas y caribeñas.

La “tristeza de la tierra” es una metáfora profundamente arraigada en la cosmovisión de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe. Como ya lo comentamos anteriormente, en el caso de José, no se trata de una depresión clínica individual, sino de un dolor colectivo, ancestral y espiritual que surge de la opresión, la explotación y la desconexión con la naturaleza. Simboliza el dolor que sienten los pueblos, los animales y la naturaleza en su conjunto debido a la ruptura del equilibrio cósmico.

Esta metáfora encapsula el trauma histórico de la colonialidad. Es un dolor que se siente en el cuerpo, afirman las teólogas feministas, en la memoria colectiva y en el espíritu. Es un sufrimiento que resulta de perder la conexión sagrada con la tierra, considerada una entidad viva y una madre, la “Pacha Mama”, reafirman las culturas ancestrales.

La destrucción del medio ambiente, la tala indiscriminada de árboles y la contaminación no son únicamente problemas ecológicos, sino heridas al alma que se interrelacionan con injusticias sociales, opresión y desigualdad económica que se perciben como un desorden que afecta a todo el cosmos. El hambre, la pobreza y la explotación son manifestaciones de esta tristeza que emana de la tierra misma.

A partir de eso, consideramos que las metáforas de José, la “neblina silenciosa” y el “guardián del río” y la que sugerimos respetuosamente sobre la “tristeza de la tierra”, además de liberarlo fomentan paulatinamente una conexión más estrecha con su comunidad.

Mientras José se encamina hacia la adultez, lo acompaña el verbo *ngubuore* (cuidar) que él lo adoptó como su nueva identidad, que lo empodera en su crecimiento de participación en las acciones de guardián y defensor de la creación junto con su pueblo.

Hermenéutica del cuidado de la Teología Ecofeminista latinoamericana

Hemos visto el enfoque narrativo como el primer marco de interpretación de las experiencias de José. El segundo marco que deseamos destacar ahora viene de la Teología Ecofeminista latinoamericana y caribeña.¹²

La conexión entre los pilares de la ecoteología y el caso de José no es casual. De hecho, el enfoque narrativo, en contextos de Abya Yala, opera como una praxis ecoteológica que utiliza las metáforas locales para descolonizar el dolor y el sufrimiento. Recordamos aquí el concepto teológico latinoamericano de que los problemas no son necesariamente personales, sino que están arraigados en narrativas históricas y colectivas de opresión, colonialidad, desigualdad que se consideran pecados estructurales.

El proceso sanador de José en su adolescencia, es un ejemplo paradigmático de la hermenéutica ecoteológica, la cual transforma el diagnóstico individual en un acto comunitario de justicia y liberación cósmica. El acompañamiento reconfigura el sentido de su depresión mediante la creación de metáforas que reintegran a José a su comunidad y a su territorio.

Estamos completamente conscientes que el fomento del pensamiento crítico demanda la constante revisión y fundamentación de las estructuras de conocimiento y creencias. La epistemología teológico-feminista emerge como alternativa rigurosa al positivismo tradicional,

12 Bibliografía para profundizar este punto: Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Trotta, 1996); Jonathan Pimentel Chacón, “Epistemología y teología en Ivone Gebara Discusión introductoria”, *Vida y Pensamiento* 27, núm. 1 (2007): 81–125; Lucía Ramón Carbonell, “Ecofeminismos y teologías de la liberación”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 125 (2014): 101–9; Priscila Barredo-Pantí, “Teologías e ecofeminismos da América Latina: o sopro da vida para a plenitude da vida”, *Temas de Nuestra América, Temas de nuestra América* 32, núm. 59 (2016): 115–28; Mary Judith Ress, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas* 1 (mayo de 2010): 111–24.

reconociendo que la construcción del conocimiento es inherentemente situada, subjetiva, experiencial, corporal y relacional. Este enfoque busca generar un conocimiento más justo, inclusivo y transformador, postulando que la objetividad absoluta es una ilusión en la interpretación teológica y social.

No olvidemos las narrativas de resistencia y resiliencia en América Latina y el Caribe que no son historias del pasado, sino fuerzas vivas que definen la identidad, la espiritualidad y la lucha de las comunidades hasta el día de hoy. Estos relatos, a menudo transmitidos de forma oral a través de generaciones, son la evidencia de la capacidad de los pueblos para sobrevivir, resistir y florecer ante la opresión, la violencia y el despojo.

A diferencia de los modelos teológicos tradicionales, la ecoteología se inspira en los principios de la teología de la liberación y las teologías feministas. Las teólogas latinoamericanas y caribeñas han emprendido una relectura crítica de los símbolos sagrados, cuestionando la visión androcéntrica y eurocéntrica presente en las narrativas bíblicas. En este marco, por ejemplo, la *figura de la sanadora*, concebida como aquella que alimenta y protege con ternura, adquiere una relevancia equivalente a la del pastor-líder. Los ritos, en particular aquellos que manifiestan sincretismo religioso, no son interpretados como expresiones heréticas, sino como formas legítimas y poderosas de la religiosidad popular que otorgan sentido y propician la sanación.

La Hermenéutica Feminista de Liberación es una corriente bíblico-teológica que utiliza la perspectiva de género y la perspectiva de liberación en la interpretación de textos, especialmente en aquellos textos que han sido tradicionalmente interpretados por voces masculinas, como ocurre con los textos religiosos. Esta corriente busca no solo comprender los textos desde una perspectiva de género, sino también utilizar esa comprensión para desafiar las estructuras de poder patriarcal y promover la liberación de las mujeres y de la colonialidad del conocimiento.

Sumado a lo anterior, la hermenéutica feminista también se contextualiza a sucesos o realidades sociales mediante una reinterpretación crítica que busca visibilizar las experiencias y perspectivas de las mujeres y etnias, así como cuestionar las narrativas dominantes que a menudo las han silenciado o subvalorado. El caso de José ilustra un proceso de liberación integral donde la praxis ecoteológica armoniza con el enfoque narrativo, validando las experiencias de dolor como una respuesta profética al deterioro del mundo.

Desglosemos tres aspectos importantes:

La “neblina silenciosa” como manifestación de colonialidad

Como pilar metodológico, la teología ecofeminista acude a la hermenéutica de la sospecha en todas las narrativas (bíblica, filosófica o científica) que promueven el control, el dominio o la jerarquización de la vida como un mandato de explotación, deconstruyéndolas y rele-yéndolas como un llamado al servicio y a la custodia.¹³

Jocabel Reina Solano Miseli ha reflexionado con bastante profundidad este tema. Una de esas reflexiones que vale la pena tomar en cuenta es la siguiente, donde plantea algunas afirmaciones relacionadas con la esperanza en contra del epistemicidio:

El “epistemicidio” trata de la destrucción de saberes propios de un pueblo. De la liquidación de algunas formas de apre(he)nder, crear y transmitir conocimientos comunitarios, ancestrales o los propios de ciertas culturas de naturaleza genuina especialmente tras el nacimiento y uso del método científico como el único validador por parte de las clases dominantes.

La teología ecofeminista constituye un giro hermenéutico y una ruptura de naturaleza descolonial con las estructuras de dominación epistémica, con el objetivo de reinterpretar la revelación y la tradición al desarticular el antropocentrismo inherente a la teología clásica occidental. Implica una crítica y una decons-

13 Cf. Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trotta, 2000).

trucción activa de los supuestos filosóficos y teológicos de matriz eurocéntrica y patriarcal que subyacen en el conocimiento canónico y hegemónico.¹⁴

Como se puede apreciar en este aporte de Solano Miseli, lo que plantea es que de esta forma se recuperan los saberes ancestrales, postulando la valorización y reincorporación de los conocimientos encarnados y situados, las prácticas y las contribuciones epistemológicas de la sabiduría de las culturas originarias y afrodescendientes, reconociéndolos como fuentes legítimas de verdad.

En todo caso, vale es muy importante reconocer que la teología ecofeminista ha evidenciado claramente la relación sistémica entre la subordinación de los grupos originarios y la sobreexplotación del medio ambiente como la profanación de cuerpos-territorios. Este enfoque se fundamenta en la sabiduría de los pueblos originarios de Abya Yala, quienes conciben la realidad a partir de una profunda interconexión biocósmica.

Cuadro 5

La “neblina silenciosa” como manifestación de colonialidad.

El sentimiento de depresión en José es la manifestación de una ideología de la opresión que busca ser internalizada en él. De ahí que el pecado estructural se contraponga al “fracaso personal”. El problema no es un desorden mental o apatía de José, sino la “neblina silenciosa” que contamina tanto el alma como el río de su pueblo que promueve el control, el dominio y la jerarquización de la vida.

Podemos decir que la neblina representa la violencia simbólica (colonialismo, racismo, machismo) que ataca el cuerpo-territorio de José, intentando silenciar la “voz del río” y el conocimiento ancestral. Al externalizarla, José deja de ser “el enfermo” para convertirse en el sujeto atacado por una fuerza externa.

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Resumen temático reflexivo.

14 “Grito de esperanza en contra del epistemicidio, la nación Guna Dule”, Folleto Integrador, 2019, 1. Jocabed pertenece a la nación Guna Dule, un pueblo indígena que es uno de los siete grupos étnicos originales en Panamá.

La “tristeza de la tierra” como el locus theologicus

El proceso de deconstrucción del enfoque narrativo se alinea con la hermenéutica ecoteológica, que concibe a la tierra como un sujeto teológico viviente. La manifestación de lo sagrado no se restringe a los textos canónicos, sino que se encuentra en los procesos vitales, los ciclos naturales y los elementos geográficos (ríos, montañas, semillas). Esto implica una revaloración del cuerpo y del territorio como lugares teológicos primarios.

Se establece una conexión analítica entre la opresión social y la degradación ambiental. Para alcanzar una sociedad equitativa, el ecofeminismo aboga por un modelo redistributivo, ecológico y sostenible. Cuestiona las relaciones de poder y dominación inherentes al sistema patriarcal y capitalista que promueven una cultura de extractivismo. Defiende la ética del cuidado, la justicia y la igualdad, proponiendo la imaginación de nuevos horizontes de convivencia basados en el respeto mutuo hacia la naturaleza y entre los seres humanos.

Jocabed Solano, indica que, desde la perspectiva de su pueblo Guna Dule, la tierra es nuestra madre y todos los seres vivos somos parte de una familia cósmica. También destaca cómo nuestros actos afectan al planeta y la necesidad urgente de justicia climática, llamando a unirnos en oración y acción para proteger nuestro hogar común. “Mi esperanza personal, dice, se basa en el reconocimiento de que el Creador ama a su creación y que, en el movimiento de su resurrección, está movilizando a muchas personas que, a través de sus luchas y resistencias, proponen narrativas alternativas a la destrucción de la tierra”.¹⁵ Esta esperanza se manifiesta en acciones concretas que generan vida. Reconocer que el mal no prevalecerá (Salmo 1:6) debe impulsarnos a seguir alzando la voz y a proclamar las buenas nuevas de Jesús, quien anhela la renovación total de la creación.

15 Jocabed Solano, “Reflexiones sobre la COP29. No hay justicia climática sin justicia para toda la creación, incluyendo a los seres humanos”, *Jocabed Solano*, el 10 de diciembre de 2024.

Al vincular el dolor de José a la contaminación del río o que la abuela ha dejado de hablar con las plantas, él abandona la narrativa de ser un joven fallido para verse como un componente sensible de un ecosistema sufriente. Su cuerpo se convierte en el lugar donde la opresión ecológica y social de su comunidad Ngäbe se hace explícita y se revela teológicamente. Su tristeza es, por tanto, una respuesta profética al desequilibrio cósmico.

Entre otras cuestiones epistemológicas, el concepto de relaciona-
lidad y crítica al dualismo recorren toda la obra de Ivone Gebara.¹⁶ Su pensamiento coloca la noción de la relacionalidad sistémica como principio rector de la teología y la ética. Esta conceptualización de-
construye directamente los dualismos tales como la distinción jerár-
quica entre lo humano-no humano, naturaleza-cultura y el yo-otro. De
hecho, la producción teológica de Gebara se caracteriza por un estilo
poética creacional que busca gestar lazos de interdependencia y otor-
gar rostro y voz a todas las personas marginalizadas, incluyendo a los
elementos del ecosistema.

Cuadro 6

La “tristeza de la tierra” como el *locus theologicus*

Al recontextualizar su dolor como la “tristeza de la tierra” y al escuchar la “voz del río”, José abandona el antropocentrismo. Su sufrimiento se convierte en una conexión profunda con la Pacha Mama que sufre por la contaminación. Esta es una revelación inmanente, su dolor es la forma en que lo divino y el territorio se comunican con él.

De esta forma se descoloniza el sufrimiento al proveerle a José un marco para que valide este dolor. Su depresión no es una debilidad, sino una sensibilidad profunda que le permite percibir el trauma colectivo e histórico de su pueblo Ngäbe, la pérdida de tierras, la marginación cultural. De esta forma el dolor de José se convierte en un lenguaje profético.

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Resumen temático reflexivo.

- 16 *Intuiciones ecofeministas*, 35–90. Recomendamos la revista de la UBL que contiene tres ponencias de Ivone Gebara y dos reflexiones de estudiantes de Maestría en Teología de esa época: Vida y Pensamiento, “Ivone Gebara–Reflexiones desde el ecofeminismo”, *Revista Vida y Pensamiento* 27, núm. 1 (2007): 7–132.

En el proceso de José se deconstruye la ruptura del vínculo relacional consigo mismo, con su comunidad y con la tierra. La curación solo puede ocurrir mediante la restauración de las redes familiares y comunitarias. Su dolor se transforma en la “voz del río», la cual simboliza la memoria ancestral y la sabiduría de la interdependencia que ha resistido la colonización y el extractivismo.

El “guardián del río” como praxis liberadora

Esta metáfora une la dimensión ecológica con la justicia social, inherente a las ecoteologías de liberación, y establece una meta escatológica alternativa al modelo patriarcal. Los pilares de la hermenéutica de los vínculos y la hermenéutica contextual guían la búsqueda de una nueva praxis, redefiniendo la identidad de José hacia la interdependencia y el propósito comunitario. Nos salta a la memoria la propuesta soteriológica de Ignacio Ellacuría que cambia la perspectiva al introducir el concepto de que la liberación de José ha de entenderse no como un evento individual, sino como parte de la salvación histórica integral, puesto que la redención es un proceso comunitario que exige la superación de las estructuras de opresión.¹⁷ La salvación no es individual porque el pecado es estructural, afirma Ellacuría. El pueblo crucificado tiene una doble vertiente, agrega. Es la víctima de los pecados del mundo y es también el que aportará la salvación al mundo. No hay salvación por el mero hecho de la crucifixión y de la muerte, “...solamente un pueblo que vive, porque ha resucitado de la muerte que se le ha infligido, es el que puede salvar al mundo”.¹⁸

El rol de “guardián del río” es una vocación de cuidado de la creación. Este rol se opone directamente al individualismo y a la pasividad. José, como guardián, es un actor que defiende el río porque el río, a su vez, lo sostiene. Es el Ayni (reciprocidad) puesto en acción, donde la sanación personal es inseparable de la sanación ecológica y comu-

17 Cf. “El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica”, *Revista Latinoamericana de Teología* 6, núm. 18 (1989): 305–33.

18 Ibid., 332.

nitaria. Isabel Casilla Sucelli analiza la práctica cultural del ayni en el contexto andino con el fin de establecer semejanzas con los valores del reino de Dios en prácticas cristianas andinas, que se conocen tradicionalmente como reciprocidad y solidaridad.¹⁹

La nueva narrativa de la identidad de José como el “guardián del río” es un paso hacia la construcción del buen vivir (*Sumak Kawsay*). Esta nueva vocación es la antítesis del individualismo capitalista. La identidad de guardián no busca la riqueza personal, sino la armonía y la sostenibilidad de la vida comunitaria, tanto humana como no-humana. Es una praxis de liberación que rechaza la dominación y abraza la reciprocidad (Ayni).

Las hermenéuticas feministas reconocen que las identidades son constructos interseccionales, es decir, multidimensionales y entrecruzados. Las experiencias y perspectivas están intrínsecamente influenciadas por la intersección de categorías como género, etnia, cultura, situación socio-económica, edad, sexualidad, entre otras, las cuales son elementos centrales de la reflexión teológico-pastoral.

Cuadro 7

El “guardián del río” como praxis liberadora

¿Podríamos considerar la nueva identidad de José (“guardián del río”) como una proyección utópica que transforma la soteriología del joven José? La salvación de su pueblo y de José no es escapar del mundo dentro de la “neblina silenciosa”, sino quedarse, cuidar el río y unirse a su pueblo para restaurar la armonía de su territorio.

La sensación de depresión es reemplazada por el propósito activo de proteger la vida, demostrando que la fe y la praxis de liberación van de la mano, buscando así una conexión profunda, no jerárquica, con la naturaleza, lo divino inmanente y la comunidad.

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Resumen temático reflexivo.

19 Cf. “El ayni como signo de la presencia de Dios en la cultura andina: Un análisis sobre la presencia de Dios en las prácticas culturales andinas de Cusco, Perú”, *Huella Teológica* 3, núm. 2 (2021): 113–41.

La imaginación productiva como praxis transformadora

Para el tercer marco de interpretación de las experiencias de José, hemos escogido el ensayo de Paul Ricoeur, “La imaginación en el discurso y en la acción”²⁰ que permite vincular la transformación con la crítica social.

En el subtítulo de este artículo utilizamos el concepto de imaginación productiva que ancla esta reflexión dentro del marco filosófico de Paul Ricoeur, llevando así el análisis más allá de una simple narrativa. La imaginación no es una evasión de la realidad, sino la función constitutiva que media entre la experiencia fragmentada y la acción ética.

La aplicación de este marco, vinculado con el enfoque narrativo en un contexto de liberación, como la Ecoteología Feminista, revela cómo la metáfora y la utopía se convierten en herramientas para dismantelar la ideología opresiva y configurar una nueva praxis de justicia.

La relación de la teoría de la metáfora de Ricoeur a la “tristeza de la tierra” es profundamente significativa en el contexto teológico, ecofeminista y de sanación, como en el caso de José. Ricoeur nos ayuda a entender por qué esta metáfora no es solo un recurso poético, sino una verdad transformadora que rompe con la forma tradicional de ver el mundo.

Veamos algunos aspectos de la teoría general de imaginación de Ricoeur, los cuales articulamos con los procesos de crecimiento de José hasta aquí revisados.

Imaginación crítica consciente

El primer ámbito de la imaginación productiva es postulado por Ricoeur al afirmar que cuando la imaginación critica lo real se produce la metáfora, un mecanismo de innovación semántico que quiebra la

20 Cf. *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción* (Prometeo Libros, 2008), 101–20.

clasificación lingüística para generar nuevo sentido. En la hermenéutica feminista y la ecoteología, esta función se utiliza para subvertir las categorías patriarcales que mistifican la opresión.

- *Desmantelación de la ideología*: La externalización de la depresión de José, al nombrarlo como “neblina silenciosa”, es una praxis que resuena con la crítica a la imaginación reproductiva de Ricoeur. La ideología dominante, positivista y patriarcal, tiende a individualizar el sufrimiento como un “fallo químico” o “personal”. Esta es una *imaginación reproductiva* que legitima el *status quo* al ocultar las causas estructurales del dolor. Por lo contrario, al José externalizar su dolor, el enfoque narrativo dota a los síntomas de depresión de una forma independiente, rompiendo y separando la identidad de José con los síntomas. La neblina no es José, sino una fuerza invasora de la que se puede distanciar. Al usar un lenguaje metafórico, se le da a la “neblina silenciosa” un rostro, un contorno. Esta distancia, facilitada por la metáfora, es el primer avance para *desmantelar la ideología* de la culpa individualizada.
- *Expansión referencial, la “tristeza de la tierra”*. La metáfora se manifiesta plenamente al conectar la tristeza y depresión de José con la “tristeza de la tierra”, que Ricoeur llama la fuerza heurística de la imaginación que es la capacidad de abrirse a nuevas realidades.
- *Innovación Semántica*: La imaginación de atribuir tristeza a la tierra, invita a José a redescibir su cuerpo como territorio y su pena como un reflejo legítimo de la opresión sistémica y ambiental. Esta redescipción de la neblina, encuentra su manifestación en el hecho mismo de actuar de José.
- El dolor, que antes era íntimo y secreto, se convierte en un lenguaje de crítica que denuncia el extractivismo y el despojo cultural.

Imaginación y prefiguración ética, la utopía en la acción

El segundo ámbito de la imaginación productiva, la utopía, es la facultad de proyectar un mundo radicalmente diferente, siendo la herramienta esencial de la hermenéutica de la acción.

El proyecto utopista es ser “guardián del río”. La búsqueda de resultados únicos en el enfoque narrativo se enlaza con la función utópica, donde la imaginación configura una nueva identidad orientada hacia la justicia.

- *Utopía*: La figura del “guardián del río” es un pequeño proyecto utópico. Esta nueva identidad no es solo una fantasía, sino un horizonte ético-existencial que demanda al adolescente José a actuar *como si* el río y la tierra merecieran ser defendidos. La imaginación previa a la acción de ser “guardián del río”, es un periodo que le permite ensayar las distintas maneras de ser guardián antes de pasar a la acción misma.
- *Acción transformadora*: No hay acción sin imaginación y ensayos previos. La construcción de nuevas narrativas se transforma en praxis de liberación. José, como guardián, pasa de la pasividad silenciosa a la acción política y cultural al proponer la defensa del río, del territorio Ngäbe y la recuperación de la abuela para volver a hablar con las plantas, un acto de justicia epistémica y ecológica. La imaginación, a través de la metáfora, ha mediado la transición del sufrimiento a la responsabilidad ética.

El caso de José ilustra cómo la imaginación, teorizada por Ricoeur, no es neutral, sino una *fuerza dialéctica*. Primero desenmascara la ideología que patologiza la depresión (“neblina silenciosa”), y luego *prefigura* la realidad de la liberación a través de la *identidad narrativa utópica* (“guardián del río”), anclando la sanación de José y su comunidad en la justicia ecoteológica.

Desafíos y consideraciones éticas desde una perspectiva intercultural

La práctica pastoral intercultural demanda una rigurosa formación y una profunda sensibilidad ética con el fin de evitar y mitigar la imposición de significados. En este estudio hemos hecho énfasis sobre los peligros de *sugerir metáforas* y la *individualización del sufrimiento* durante el acompañamiento pastoral. Aquí deseamos enfatizarlos de nuevo porque creemos que son aspectos muy importantes en el diálogo pastoral.

Estos son puntos críticos en cualquier acompañamiento, especialmente cuando abordamos traumas y opresiones estructurales. El riesgo de iatrogenia, daño causado por quien acompaña el proceso, se magnifica cuando se trabaja con cosmovisiones de los pueblos originarios. La iatrogenia en el acompañamiento a José no es necesariamente un error de técnica, sino que podría ser un fracaso ético y epistémico que ocurre al no reconocer la dignidad y la validez de su universo simbólico Ngäbe.

Riesgos de imposición de significados

Este riesgo surge si doña Marta, que es la pastora que acompaña a José, no respetara o ignorara las narrativas propias que él plantea. Esto ocurriría si doña Marta, al identificar un vacío de sentido en José, aun siendo de la misma etnia, pretende acelerar los procesos, imponiendo metáforas que sean ajenas a la cosmovisión Ngäbe que podrían no resonar en José, tales como ser un “luchador contra la oscuridad” (imposición bélica) o comportarse como un “verdadero siervo de Dios” (imposición dogmática).

Aquí se le produciría daño a José porque sería una manifestación de violencia epistémica y colonial. Doña Marta se convertiría en una figura que sustituye la opresión externa por una opresión pastoral, dictando y forzando el camino de la sanación. Esto anularía la capacidad

de José de darle nombre a lo que siente y evitaría que él se nombre a sí mismo, profanando su cuerpo-territorio al imponerle un lenguaje y un rol que no le son propios.

En el siguiente cuadro esquematizamos los principios éticos, que consideramos se deben tener presentes antes de sugerir o no sugerir el uso de una metáfora durante los diálogos que se producen en el acompañamiento pastoral:

Cuadro 8
Riesgos de imposición de significados

Principio ético	Descripción	Evitar
Respetar la cosmovisión de José	La metáfora sugerida debe surgir del universo simbólico de José (cultura Ngäbe, río, plantas, tristeza de la tierra) y no de quien acompaña. Ej. términos urbanos, bélicos, o ajenos a su fe y cosmovisión.	Metáforas clichés o que impongan una solución externa sin conexión con el universo simbólico de José Ej. “el ave fénix” que renace de las cenizas.
Ofrecer la metáfora como hipótesis	Si fuera necesario hacer una sugerencia, ha de ser presentada como una pregunta abierta o una observación tentativa (ej., “¿Será que...?”, “¿Qué pasaría si...?”).	Declarar la metáfora como la “verdad” indiscutible sobre la identidad de José. Ejs. “te declaro como guardián del río” o “vos deberías ser el guardián”.
Validación de parte de José	Si José no se apropia de la metáfora, no hace eco en él o se siente incómodo con ella, doña Marta está obligada a retirarla inmediatamente y buscar en conjunto la palabra que José verdaderamente sí pueda expresar por sí mismo.	Presionar o intentar “convencer” a José que una metáfora es la ideal para él.

Fuente: Cuadro elaborado por Sara Baltodano Arróliga. Cuadro con principios éticos para sugerir o no una metáfora durante los diálogos en el acompañamiento pastoral.

Riesgos por individualización del sufrimiento

Un acompañante formado exclusivamente en un marco psicológico occidental podría interpretar la desmotivación de José y la “neblina silenciosa” como un trastorno depresivo mayor endógeno o una falta de voluntad individual. Al hacerlo, quien acompaña impone un diag-

nóstico que aísla a José de su contexto. De esta forma se perpetúa el individualismo antropocéntrico. Si se le dice implícitamente a José que la solución está solo en su bioquímica o en su esfuerzo personal, se niega completamente que su dolor puede ser una respuesta sana al dolor de la tierra y a la opresión histórica de su pueblo. En lugar de liberar a José de su carga, este tipo de acompañamiento reforzaría la culpa y el fracaso personal, silenciando el clamor profético de su sufrimiento depresivo.

Para finalizar este punto sobre los desafíos y consideraciones éticas, consideramos que los tres marcos de interpretación que proponemos en esta publicación funcionan como una buena defensa contra los riesgos éticos mencionados anteriormente, pues desplazan el foco de la patología hacia las hermenéuticas del respeto, del cuidado y de la imaginación que conducen a la praxis liberadora.

El enfoque narrativo, como *hermenéutica del respeto*, previene la imposición. Al externalizar la “neblina silenciosa” y enfocarse en la co-construcción de nuevas narrativas, se respeta el principio ético de que José realmente es el experto en sus propios sentimientos. Doña Marta solo podría sugerir metáforas si éstas fueran necesarias, pero José es quien debe validar y encarnar esa nueva identidad, asegurando que ser el “guardián del río” provenga de su propia voz y cultura.

La teología ecofeminista, como *hermenéutica del cuidado en comunidad*, previene la individualización y el colonialismo epistémico. El uso de la “tristeza de la tierra” amplía el campo semántico del dolor e impide que el sufrimiento de José sea visto como un “dato clínico” y lo reubica como un dato ecoteológico y político, lo cual conduce a la descolonización del sufrimiento de José a través de la metáfora situada.

Las propuestas de Ricoeur, como *hermenéutica de la imaginación productiva*, previene la iatrogenia al validar los símbolos como caminos hacia la verdad. Al reconocer que las metáforas son capaces de generar una nueva visión del mundo (utopía), doña Marta ha de comprometerse a no reemplazar el lenguaje simbólico de José por un lenguaje literal y reduccionista.

Conclusiones

Hemos terminado el ejercicio hermenéutico del caso de José analizando la confluencia entre la Teoría de la Imaginación de Paul Ricoeur y la Hermenéutica Ecoteológica Feminista como praxis de liberación. A través de las experiencias de José, un adolescente de la etnia Ngäbe en Panamá, examinamos cómo el enfoque narrativo, a través de la mayéutica, facilita la externalización del sufrimiento (depresión) al conceptualizarlo metafóricamente como una “neblina silenciosa”. La clave de la sanación reside en la deconstrucción, donde el dolor de José se reinterpreta como “tristeza de la tierra”, un grito que vincula el trauma de José con la crisis ambiental y el legado de la opresión histórica de la colonialidad.

La imaginación productiva de Ricoeur, a través de la metáfora de la “voz del río”, se materializa en la nueva construcción narrativa de la identidad de José como el “guardián del río”. En el acompañamiento pastoral de doña Marta a José se demuestra que las metáforas son vehículos cruciales para la descolonización epistémica y el fomento de una ética del cuidado de la creación.

José, como “guardián del río”, aún en su adolescencia enrubándose a la adultez en sociedades adultocéntricas, pasa de la pasividad silenciosa a la acción política y cultural con la idea de comprometerse según sus posibilidades a defender el territorio y el respeto de los valores de la etnia Ngäbe. Este es un acto de justicia epistémica y ecológica. La imaginación, a través de las metáforas, ha mediado la transición de José del sufrimiento a la responsabilidad ética en una etapa temprana de la vida.

Podemos concluir que un modelo de acompañamiento que integra el enfoque narrativo y la pastoral a través del universo simbólico se presenta como una vía de sanación integral, particularmente pertinente para el contexto latinoamericano y caribeño. Este enfoque holístico, culturalmente consciente y sensible a las cosmovisiones ancestrales, trasciende los límites del intelecto para conectar con la sabiduría del

alma. Al liberar a José de los símbolos impuestos y guiarlo hacia la re-apropiación de su propia narrativa, se le empodera para encontrar un sentido más profundo y un lugar de autenticidad en su joven existencia.

Bibliografía

- Baltodano Arróliga, Sara. “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020): 1. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Baltodano-Arróliga, Sara. “Sentémonos alrededor de la mesa: Conclusiones y reflexiones de las mesas de trabajo de la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (2024): 7–10. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/633>.
- Barredo-Pantí, Priscila. “Teologías e ecofeminismos da América Latina: o sopro da vida para a plenitude da vida”. *Temas de nuestra América* 32, núm. 59 (2016): 115–28.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Trotta, 1996.
- Casilla Suclli, Isabel. “El ayni como signo de la presencia de Dios en la cultura andina: Un análisis sobre la presencia de Dios en las prácticas culturales andinas de Cusco, Perú”. *Huella Teológica* 3, núm. 2 (2021): 113–41. <https://www.coclic.org/revteo/index.php/ht/article/view/51>.
- Ellacuría, Ignacio. “El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica”. *Revista Latinoamericana de Teología* 6, núm. 18 (1989): 305–33. <https://doi.org/10.51378/rlt.v6i18.5933>.
- Fonseca Rivera, Nidia V. “Teología Práctica: ¿Qué metodología se transita desde la visión epistemológica latinoamericana y caribeña?” *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (2021): 2. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/217>.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta, 2000.

- Hoch, Lothar Carlos. “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, 3a ed., editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch. CLAI, 2011.
- Pimentel Chacón, Jonathan. “Epistemología y teología en Ivone Gebara Discusión introductoria”. *Vida y Pensamiento* 27, núm. 1 (2007): 81–125. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/418>.
- Ramón Carbonell, Lucía. “Ecofeminismos y teologías de la liberación”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, núm. 125 (2014): 101–9.
- Ress, Mary Judith. “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”. *Investigaciones Feministas* 1 (mayo de 2010): 111–24. <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE1010110111A>.
- Ricoeur, Paul. *Hermenéutica y Acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Prometeo Libros, 2008.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (2021): 7-13. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/211>.
- Solano, Jocabed. “Reflexiones sobre la COP29. No hay justicia climática sin justicia para toda la creación, incluyendo a los seres humanos”. *Jocabed Solano*, el 10 de diciembre de 2024. <https://jocabedsolano.com/reflexiones-sobre-la-cop29/>.
- Solano Miselis, Jocabed Reina. “Grito de esperanza en contra del epistemicidio, la nación Guna Dule”. Folleto Integrador, 2019. <https://jocabedsolano.com/wp-content/uploads/2019/05/Trabajo-Folleto-Integrador-Nuevo-joqui-12.pdf>.
- Vida y Pensamiento. “Ivone Gebara–Reflexiones desde el ecofeminismo”. *Revista Vida y Pensamiento* 27, núm. 1 (2007): 7–132. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/issue/view/77>.

- Vindas, Ruth, y Raquel Huertas-Sánchez. “Pedagogía de la fe: Apuntes de la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 3, núm. 1 (2024): 127–47. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/639>.
- White, Michael, y David Epston. *Medios narrativos para fines terapéuticos*. Paidós, 1993.

JOSSETH DANISA CORTÉS PORTUGUEZ*

josethcp1996@gmail.com

HERMENÉUTICA PENTECOSTAL FEMINISTA

Reflexiones sobre el ministerio pastoral de mujeres en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

FEMINIST PENTECOSTAL HERMENEUTICS

Reflections on the pastoral ministry of women in the Full
Gospel Church of God of Costa Rica



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Pastora pentecostal costarricense. Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Además, está realizando estudios de posgrado en el programa *Studies Doctorate of Ministry* (DMIN), en el Pentecostal Theological Seminary de Cleveland, Tennessee.

Hermenéutica pentecostal feminista

Reflexiones sobre el ministerio pastoral femenino en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

Resumen

Este artículo presenta algunas reflexiones orientadas a desarrollar una hermenéutica feminista pentecostal que fundamente bíblicamente el ministerio pastoral de las mujeres en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. Frente a las interpretaciones literalistas y patriarcales que restringen su liderazgo, el estudio propone un cambio de paradigma hermenéutico. Partiendo de un análisis histórico, se destaca la presencia fundacional de mujeres (como el caso de *mamá Dandie*) y los principios igualitarios en los orígenes de la denominación, contrastándolos con las estructuras jerárquicas patriarcales actuales que subordinan a la mujer. La propuesta hermenéutica integra enfoques metodológicos como la estructura circular de la comprensión (Gadamer), los tres polos del método teológico (De Mori), la desobediencia epistémica (Mignolo) y la circularidad hermenéutica (Román-López Dollinger). Sobre la base de estos enfoques contextuales y liberadores se busca visibilizar y validar la experiencia espiritual y el liderazgo femenino como fuentes legítimas de conocimiento teológico, asimismo, como formas de promover la equidad de género y empoderar a las mujeres pastoras pentecostales, siguiendo así el modelo de servicio y justicia de Jesús.

Palabras clave: hermenéutica pentecostal, feminismo, ministerio femenino, método teológico, Iglesia de Dios.

JOSSETH DANISA CORTÉS PORTUGUEZ

Feminist pentecostal hermeneutics

Reflections on the feminine pastoral ministry in the Full
Gospel Church of God in Costa Rica

Summary

This article presents reflections aimed at developing a Pentecostal feminist hermeneutic to biblically substantiate the pastoral ministry of women in the Iglesia de Dios Evangelio Completo of Costa Rica. In response to the literalist and patriarchal interpretations that restrict their leadership, the study proposes a shift in the hermeneutical paradigm. Beginning with a historical analysis, it highlights the foundational presence of women (such as the case of mamá Dandie) and the egalitarian principles at the denomination's origins, contrasting them with the current patriarchal hierarchical structures that subordinate women. The hermeneutical proposal integrates methodological approaches such as the circular structure of understanding (Gadamer), the three poles of the theological method (De Mori), epistemic disobedience (Mignolo), and hermeneutical circularity (Román-López Dollinger). Based on these contextual and liberating approaches, it seeks to make visible and validate spiritual experience and female leadership as legitimate sources of theological knowledge, as well as ways to promote gender equity and empower Pentecostal women pastors, thus following Jesus' model of service and justice.

Keywords: pentecostal hermeneutics, feminism, women's ministry, theological method, Church of God.

Hermenéutica pentecostal feminista

Reflexiones sobre el ministerio pastoral femenino en la
Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica

La lectura bíblica desde un enfoque pentecostal provocará la construcción o el mejoramiento de una hermenéutica feminista, esto desde el pensamiento de las mujeres que se encuentran en el ministerio pastoral de la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. La perspectiva de género está interrelacionada con el eje temático, porque precisamente, la intencionalidad es alzar la voz femenina sobre la lectura bíblica y los procesos interpretativos que se hacen de la misma.

La iglesia pentecostal se ha caracterizado por ser conservadora y caer en ciertos extremismos, que sin lugar a duda, han ocasionado daño en las personas. Los imaginarios religiosos resultan en la complejidad, porque cuando excluyen a cierto grupo, como en este caso, las mujeres no deben hacer tal cosa o no tienen voz ante tales decisiones; se permite, entonces, el auge a una hermenéutica marcada por el tradicionalismo y que no da lugar a las mujeres, como protagonistas de su propia historia. En fin, se percibe una integración con el eje temático propuesto.

El tema se puede justificar de diversas maneras. Inicio compartiendo que mi pasión por este tema existe desde mi adolescencia, porque fui testigo de las diferencias entre el ministerio del hombre y el de la mujer en la Iglesia de Dios, tanto a nivel local como en el resto de la estructura. Esto no consiste en una lucha contra el género masculino, ni en un rechazo por el ministerio que Dios ha depositado en ellos, sino en un análisis hermenéutico que nace desde el contexto de una comunidad de fe local, que busca fundamentar el llamado que Dios hace a la mujer a servirle con la misma responsabilidad y derechos; mediante la erradicación de lecturas literalistas/patriarcales de la Palabra de Dios.

Además, esta propuesta busca que la fundamentación bíblica sea a través de una hermenéutica feminista, escapando de la problemática que caracteriza a muchas comunidades de fe locales, lecturas literalistas/patriarcales de la Palabra de Dios que atentan contra el ministerio pastoral de la mujer. Algunos pasajes que se utilizan son: 1 Corintios 14,34-37, 1 Corintios 11,3, Efesios 5,22-24. Es un tema necesario, es una deuda que la iglesia tiene con las mujeres, y en realidad no solamente con las mujeres, porque hay muchos hombres que se caracterizan por una masculinidad menos tóxica, que la aprendida por la tradición patriarcal.

Formación y consolidación de la Iglesia de Dios

Este ensayo tiene como propósito desarrollar una hermenéutica pentecostal de corte feminista, capaz de abordar y resolver la problemática teológica que supone la lectura literalista y patriarcal de la Biblia en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. Consideramos que analizar esta cuestión es de suma relevancia, especialmente para las mujeres pentecostales que ejercen su ministerio dentro de este contexto eclesial. Dicha problemática no solo pone de manifiesto la rigidez teológica del conservadurismo cristiano en estas comunidades, sino que además revela cómo la institución replica estructuras jerárquicas que invisibilizan la labor pastoral femenina y excluyen, directa o

indirectamente, a las mujeres del liderazgo ministerial. Para una comprensión más acertada de esta situación y de nuestra propuesta, resulta indispensable conocer el proceso de formación y consolidación de la identidad pentecostal en la Iglesia de Dios costarricense. Este aspecto es fundamental, ya que es en dicho marco histórico donde se busca reivindicar el ministerio de las mujeres pentecostales.

La historia institucional de la Iglesia de Dios tiene sus inicios en un hecho religioso ocurrido en el año 1886 en una cabaña de Barney Creek (Tennessee) y que se puede denominar como un despertar o avivamiento pentecostal:

La Iglesia de Dios comenzó el 19 de agosto de 1886, en el condado de Monroe, Tennessee, cerca de la frontera de Carolina del Norte. El ex Bautista Richard Green Spurling predicó en un molino a lo largo de Barney Creek y ocho personas formaron una Unión Cristiana con el propósito de seguir el Nuevo Testamento como su regla de fe y práctica, otorgándose los unos a los otros los mismos derechos y privilegios para interpretar las Escrituras, y sentándose juntos como la iglesia de Dios.¹

Las personas que formaron la Unión Cristiana provenían de iglesia locales, donde había tratado infructuosamente de hacer reformas doctrinales y pastorales, por lo que, ese día, no titubearon en separarse de la iglesia donde habían permanecido hasta entonces. Este grupo de personas estaba compuesto por ocho personas, tres hombres y cinco mujeres, cuyos nombres son los siguientes: reverendo Richard G. Spurling (padre), John Plemons, Polly Plemons, Barbara Spurling, Margaret Lauftus, Melinda Plemons, John Plemons (hijo) y Adeline Lauftus.²

Los acuerdos fundacionales de la Unión Cristiana establecieron lo siguiente: adoptar el Nuevo Testamento como su única regla de fe y práctica, reconocer que todos sus miembros poseían igualdad de derechos para seguir su conciencia según la dirección de las Escrituras

-
- 1 IDDLA, “Breve Historia de La Iglesia de Dios”, *Iglesia de Dios Latinoamérica*, el 19 de abril de 2018.
 - 2 Cf. Charles W. Conn, *Como ejército poderoso. La historia de la Iglesia de Dios: 1886-1976* (Editorial Evangélica, 2011), 43.

y para congregarse como la Iglesia de Dios. Este origen es particularmente significativo, pues evidencia una marcada presencia femenina desde el inicio: cinco mujeres dieron un paso al frente en aquella cabaña para integrar la entonces llamada Unión Cristiana, en busca de renovación y unidad espiritual. El génesis de la Iglesia de Dios en otros países comparte esta misma característica, un punto que se explorará más adelante. Existe, además, una coherencia notable entre esos principios y lo que hoy se propone: la igualdad de derechos para guiarse por la Palabra de Dios como fuente de vida y dirección. En otras palabras, en los orígenes de la Iglesia de Dios no existía una jerarquía que subordinara a las mujeres a la voz masculina ni que reservara a los hombres la exclusividad de la interpretación bíblica.

Como lo revela su proceso de formación, la historia de la Iglesia de Dios está vinculada fuertemente al avivamiento espiritual. Esto se refleja en el anhelo constante de las personas que dieron vida a la Unión Cristiana y de otras personas que se les unieron con el tiempo, quienes se propusieron hacer de la santidad una norma de vida. De hecho, el Artículo 7 de su Declaración de Fe establece: “Creemos que la santidad es la norma de vida, de Dios, para su pueblo”.³ Cabe destacar que la doctrina de la santidad caló tan hondo en la población de esta zona rural, precisamente porque proponía una gracia no exclusivista, donde el avivamiento fue impulsado por personas humildes de esta región, quienes habían sido marginadas por sus iglesias tradicionales.

El desarrollo y consolidación de la organización fue notable: en 1944 la Iglesia de Dios se expandió a países como Nicaragua, Honduras y Costa Rica.⁴ Considerando que el estudio se centra en el contexto costarricense, se destinará un espacio para abordar su historia particular. La Iglesia de Dios Evangelio Completo⁵ en Costa Rica comenzó en

3 James E. Cossey, ed., *Minutas 2022: Enseñanzas, disciplina y gobierno de la Iglesia de Dios* (Casa Publicadora de la Iglesia de Dios, 2022), 21.

4 Cf. Conn, *Como ejército poderoso*, 260.

5 En Costa Rica el nombre de la denominación se constituyó como Iglesia de Dios Evangelio Completo. Según la tradición oral, en el momento de inscribirla el nombre Iglesia de Dios no estaba disponible.

la zona Atlántica del país, específicamente en la provincia de Limón. Su fundación no se realizó necesariamente bajo el nombre de Iglesia de Dios, sino que tuvo su origen en la labor individual de una mujer afrodescendiente. Su nombre completo era Rosebelle Dandie, conocida como *Mamá Dandie*. Ella perteneció al Ejército de Salvación⁶ y, al conocer el mensaje pentecostal, experimentó una transformación que despertó en ella un gran fervor misionero. Gracias a su gran labor misionera, se le podría considerar como una de las pioneras en la predicación del evangelio en la provincia de Limón.

Mamá Dandie, inició la obra misionera en uno de los barrios alejados al puerto, el cual se conoce actualmente como Cristóbal Colón. Predicaba en inglés, porque en ese tiempo en dicha zona se hablaba muy poco el español. Es difícil precisar la fecha exacta en que se originó su trabajo misionero, solamente se sabe que fue alrededor de 1930, es decir, en una época en la que el país atravesaba muchos problemas económicos, los cuales afectaban especialmente a la gente afrodescendiente. A finales de esa década, el ministerio de mamá Dandie consistía en recorrer las zonas comprendidas entre Limón, Siquirres y Línea Vieja, lo cual implica unos 100 kilómetros aproximadamente (actualmente es la zona de Guápiles), según diversa información oral, se considera que estableció entre cuatro y cinco iglesias en esa región.

Entre 1935 y 1938, el reverendo James H. Ingram llegó a Costa Rica como parte del acuerdo de la “Gira del Jubileo de Oro”, una iniciativa de la Iglesia de Dios para consolidar las misiones establecidas en distintos lugares. Fue en ese período cuando el reverendo Ingram y mamá Dandie mantuvieron una reunión con el objetivo de estructurar la Iglesia de Dios en el país, razón por la cual Ingram decidió permanecer por algún tiempo como misionero. Mientras tanto, mamá Dandie siguió predicando y ejerciendo como pastora en la Iglesia de Cieneguita, en

6 El Ejército de Salvación es una denominación cristiana protestante que busca “salvar” a las personas a través de la predicación del evangelio y por medio de la ayuda social. Su estructura jerárquica y lenguaje es similar a la militar, asimismo, sus uniformes tienen algunas características de ese tipo.

Limón, la cual conservó un vínculo cercano con las oficinas centrales de la Iglesia de Dios en Cleveland, Tennessee.

La historia de formación la Iglesia de Dios de Costa Rica no sería la misma si mamá Dandie hubiera rechazado la vocación divina de proclamar el evangelio a través de la predicación. Imaginemos que ella hubiera interpretado el pasaje de 1 Corintios 14,34-35 de manera literal, el cual instruye que “las mujeres guarden silencio en las congregaciones, pues no les es permitido hablar; deben permanecer sumisas, como establece la ley. Si desean saber algo, que interroguen a sus maridos en casa, ya que resulta indigno que una mujer hable en la asamblea”. Si ese hubiera sido el caso, entonces, seguramente no existiría, como la conocemos actualmente, la Iglesia de Dios de Costa Rica.

Características socio-eclesiales de la Iglesia de Dios en Costa Rica

Actualmente, la Iglesia de Dios en Costa Rica enfrenta diversos desafíos de carácter social, entre los cuales destaca la cuestión de género, particularmente en lo relativo a la participación activa de las mujeres en la esfera religiosa. Por este motivo, se considera pertinente exponer algunos datos estadísticos concernientes a esta problemática.

Respecto a la realidad laboral y, por consiguiente, económica del país, un informe local de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) indica que “las mujeres que trabajan a tiempo completo reciben un 4,2% menos de ingresos que los hombres, lo que sitúa al país como una de las brechas salariales más bajas de la OCDE”.⁷ La desventaja estructural de la mujer es una constante, hasta el punto de que estudios como el citado presentan a Costa Rica con una de las disparidades salariales más reducidas en el contexto comparado. En este sentido, los datos del Instituto Nacional de Estadística y

7 Brenda Camarillo, “Brecha salarial de género en Costa Rica es la cuarta más baja de la OCDE”, Noticia, *La República* (Costa Rica), el 17 de marzo de 2025, Digital Edición.

Censos (INEC) sobre la tasa neta de participación laboral según género el género son reveladores:

La tasa neta de participación laboral nacional fue 54,0 %, para los hombres 66,1 % y para las mujeres 41,9 %. Este indicador presentó una reducción estadísticamente significativa de 3,2 p.p. a nivel nacional, 2,5 p.p. para los hombres y 3,8 p.p. para las mujeres con respecto al mismo trimestre del año anterior.⁸

Por otra parte, una encuesta llevada a cabo el año 2024 en Costa Rica estima que “el porcentaje de quienes asisten todas las semanas al culto es significativamente diferente según el sexo del entrevistado, siendo 51% en las mujeres contra un 43% en los hombres”.⁹ Esto evidencia un vínculo fuerte de las mujeres con la religión, la cual constituye un componente relevante en su vida y les impulsa a tener una mayor disponibilidad para participar en los cultos semanales. Los datos revelan que, en comparación con los hombres, las mujeres asisten a los cultos con mayor regularidad. En esta encuesta, también se consultó a las personas participantes sobre quiénes, además de los pastores, ejercen un liderazgo destacado en su iglesia o congregación. Las respuestas arrojaron que un 66% considera que lo hacen hombres y mujeres por igual, un 16,9% optó por la opción de las mujeres y un 13,5% por la de los hombres.¹⁰

Los datos anteriormente expuestos ponen de manifiesto una significativa presencia femenina en los espacios eclesiales. No obstante, pese a que las mujeres constituyen el segmento más activo en la asistencia a los cultos y ejercen liderazgo al interior de sus congregaciones, no se observa una equiparación de oportunidades entre ambos géneros en lo que respecta a la ocupación de cargos directivos dentro de las denominaciones, la representación institucional ante organizaciones religiosas

8 INEC, “Encuesta Continua de Empleo, trimestre (Junio–Julio–Agosto 2025). Resumen de resultados”, Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, el 2 de octubre de 2025.

9 IDESPO, “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024”, Equipo de Investigación Unidad de Consultorías, IDESPO, febrero de 2025, 33.

10 Ibid., 38.

y otros aspectos que se analizarán a lo largo de este estudio. Por tales razones, abordar esta problemática no solo es relevante para visibilizar el ministerio femenino, sino también para el empoderamiento de las mujeres pentecostales de la Iglesia de Dios de Costa Rica.

En consonancia con lo anterior, para la correcta formulación del problema es fundamental comprender que la exclusión de las mujeres pentecostales en diferentes espacios de poder eclesial, se fundamenta en una serie de interpretaciones del texto bíblico, sustentadas en un método literal que, con frecuencia, está asociado a concepciones patriarcales. Dichas interpretaciones tienen como consecuencia la relegación de la mujer a un plano secundario dentro del ámbito ministerial. Asimismo, estas lecturas se caracterizan por imponer restricciones a la mujer en cuanto a sus funciones y conducta, al tiempo que enaltecen al hombre como el ser “espiritual” y la “cabeza” de la mujer y del hogar, generándose así una traslación de esta comprensión terminológica al contexto doctrinal de la iglesia.

En consecuencia, abordar esta problemática implica un cambio radical de paradigma hermenéutico. En ese sentido, Elsa Tamez expone lo siguiente:

El ver a las mujeres como sujetos doble o triplemente oprimidos exigía nuevas herramientas exegéticas y hermenéuticas que ayudaran a descubrir revelación de Dios en un mundo bíblico patriarcal. La lectura ingenua y literal de la Biblia puede fácilmente legitimar la violencia y asesinatos contra las mujeres y los homosexuales. Textos en los que hay un evidente patriarcalismo y homofobia pueden ser instrumentos de sacralización del patriarcalismo actual.¹¹

La problemática excede el mero análisis de las lecturas bíblicas conservadoras al interior de la Iglesia de Dios en Costa Rica, extendiéndose a las consecuencias de dichas interpretaciones, los paradigmas de pensamiento que generan y las acciones de violencia que estas conllevan. Asimismo, se observa la influencia determinante de la tradición

11 “La Biblia: Saltos exegéticos y hermenéuticos en América Latina”, *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (2007): 123.

en el ámbito eclesial pentecostal. La Iglesia de Dios, aunque pueda resistirse a reconocerlo, es una institución que valora y procura perpetuar ciertas tradiciones conservadoras. Una de ellas es su concepción particular del liderazgo femenino, lo que lleva a algunos líderes varones a justificar el patriarcado pentecostal con argumentos como: “así ha sido siempre; además, hoy las mujeres tienen mucho más poder, antes ni siquiera podían hacer esto”. Al repetir ciertas prácticas de manera constante, las personas terminan inmersas en ellas y las perciben con normalidad, un fenómeno que afecta a toda la comunidad de fe y que se manifiesta tanto en hombres como en mujeres.

La Iglesia de Dios en Costa Rica es una institución con una organización compleja, posee una estructura claramente definida y un trabajo estratégico que ha resultado de gran utilidad para su consolidación y desarrollo. Sin embargo, debido a que el ministerio institucional se ha concebido y promovido desde una perspectiva jerárquica y patriarcal, la mujer invariablemente ha ocupado y sigue ocupando un lugar secundario. Al respecto, Darío López sostiene que “Jesús irrumpió con una buena noticia de liberación, la cual niveló las relaciones mujer-hombre, forjando una comunidad de iguales, una comunidad horizontal en la sociedad piramidal de aquel tiempo”.¹² Esta visión jerárquica puede entenderse como patriarcal, ya que, al observar con detenimiento, quienes ostentan los cargos de autoridad son predominantemente figuras masculinas.

Lo anterior no constituiría un problema *per se*, pues es evidente que en la tradición cristiana y en el ministerio pentecostal hay muchas experiencias que muestran el llamado de Dios a los hombres para que guíen y acompañen a las comunidades de fe. Asimismo, en el contexto de la Iglesia de Dios, también existen numerosos ejemplos de cómo, gracias al trabajo masculino, el Evangelio se ha expandido y la estructura eclesial ha progresado. Sin embargo, la problemática central no debe reducirse a justifica esta labor ministerial de los hombres. El pro-

12 *Discípulos de Jesús: De invisibilizadas a protagonistas* (Ediciones PUMA, 2023), 22.

blema radica más bien en que la mujer no tiene acceso a las mismas oportunidades ministeriales que los hombres y, además, que nuestras comunidades de fe no logren concretizar la “comunidad de iguales” y “horizontalidad” a la que Jesús invitaba. La horizontalidad propuesta por Jesús no excluye a nadie, por eso, es fundamental tener presente que no solo las mujeres han estado en situación de vulnerabilidad debido a la visión jerárquica en el medio eclesial, sino también las niñas, los niños, las personas jóvenes y las personas adultas mayores.

En todo caso, esta problemática no puede abordarse sin señalar que, en múltiples ocasiones, la concepción teológica que se sostiene sobre el hombre y la mujer afecta los procesos hermenéuticos que se pretenden construir —en este caso, de corte feminista— desde una perspectiva pentecostal. Al respecto, Gabriela Miranda García indica lo siguiente:

Bajo la promoción de esta clasificación artificial, las mujeres a lo largo de gran parte de la historia occidental y aún de otras sociedades, han sido entendidas como seres meramente corporales, mientras que los varones son entendidos como seres más que corporales, lo cual deriva en una naturalización de la dominación masculina y la subordinación femenina.¹³

Esta perspectiva resulta sumamente valiosa, ya que permite identificar que una parte fundamental de la problemática reside en la concepción de la mujer como cuerpo y del hombre como mente o razón. En el ámbito religioso es frecuente observar el cumplimiento de esta afirmación; es común que, desde los púlpitos de comunidades conservadoras, se dicte a la mujer cómo debe vestir y arreglar su cabello, mientras que es prácticamente inexistente una predicación que imponga directrices similares sobre la apariencia masculina. Tampoco se insta al hombre con la misma insistencia a ser sabio y a edificar su hogar, como sí se le exige a la mujer con base en Proverbios 14,1: “La mujer sabia une a su familia; la mujer tonta la desbarata”.

13 “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 45.

Este fenómeno consolida la comprensión del hombre como un ser primordialmente intelectual, el “sacerdote” del hogar, cuya corporalidad y presencia no son objeto de escrutinio. La mujer, en cambio, no es percibida como un ser inherentemente apto para la santidad que persigue la religión, ya que su propio cuerpo se interpreta como un obstáculo para alcanzarla. Esta visión se ve reforzada por una estructura de dominación masculina justificada como “orden divino”, perpetuando así una distorsión teológica en torno a la mujer y sus atributos.

Dentro de la formulación del problema, es preciso establecer que, en contextos pentecostales, también existe un repudio o una incompreensión hacia los movimientos feministas, los cuales son vistos como alteradores del orden establecido por Dios. En la Iglesia de Dios, al menos en algunos de sus sectores, cualquier referencia al feminismo se considera una contradicción directa con la doctrina de fe. Por lo tanto, es crucial comprender el razonamiento que subyace en esta separación entre el pentecostalismo y la teología feminista. Cabe señalar que existe un posible puente entre ambos: la autoridad epistémica de la experiencia. La teoría feminista valora enormemente la experiencia vivida de las mujeres, tomándola como base para su crítica social y religiosa. El pentecostalismo, por su parte, otorga un lugar preponderante a la experiencia con el Espíritu Santo, ámbito en el que las mujeres son altamente participativas. Esto no significa que sean equivalentes o que compartan numerosas cualidades, sino que la intención es analizar la base de un repudio que, se cree, es mutuo.

El análisis que hace Fernando E. Alvarado¹⁴ sintetiza una idea de gran relevancia para este tema: la teología feminista tiene aportes significativos que ofrecer, y sería un error ignorarlos simplemente porque el término “feminista” resulte ofensivo para el sector religioso pentecostal. Sería necio negar sus elementos de verdad, pero también sería ingenuo adoptar todos sus postulados sin un análisis crítico, tan solo para alinearse con tendencias teológicas modernas o con el de-

14 “¿Cristianas y feministas? Una perspectiva pentecostal”, *Pensamiento Pentecostal Arminiano*, el 27 de marzo de 2022.

nominado marxismo cultural. La teología feminista, como cualquier otro sistema de pensamiento, posee aciertos y desaciertos. Es probable que esta separación se deba a la comprensión limitada que se tiene del movimiento feminista desde la óptica pentecostal, la cual suele asociarlo exclusivamente con el feminismo radical, desconociendo otras vertientes como el feminismo interseccional propuesto por Kimberlé Crenshaw¹⁵, por citar un ejemplo.

Finalmente, tras haber desarrollado la descripción del problema en sus diversas dimensiones, se concluye esta sección con una pregunta generadora, construida a partir del objetivo hermenéutico que nos hemos planteado: ¿Qué propuesta hermenéutica de corte feminista podría construirse para las ministras de la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica, desde un enfoque pentecostal, con el propósito de generar una fundamentación bíblica que sustente su ministerio pastoral? Esta pregunta será la guía de las reflexiones siguientes.

Enfoques teóricos para una hermenéutica feminista pentecostal

La hermenéutica es un tema relevante en el ámbito religioso, ya que permite al ser humano aproximarse al texto sagrado y elaborar interpretaciones que, a su vez, generan enseñanzas destinadas a ser aplicadas en la vida cotidiana. Sin embargo, en el panorama interpretativo ha predominado una visión patriarcal, sustentada en narrativas construidas desde una perspectiva masculina. De allí surge la necesidad de explorar una hermenéutica feminista, particularmente desde una lectura pentecostal en el contexto de las mujeres con ministerio pastoral de la Iglesia de Dios Evangelio Completo en Costa Rica.

Para una adecuada aproximación a la Biblia, es fundamental comprender el lenguaje simbólico. Este se caracteriza por no poseer un

15 “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum* 1989, núm. 1 (2015): 139–67.

sentido literal, sino por transmitir, mediante diversos elementos, significados profundos que aluden a algo o alguien de manera indirecta.¹⁶ Así, se logra una comprensión del mundo y de la experiencia humana en niveles de mayor complejidad. El lenguaje simbólico se manifiesta mediante la imaginación simbólica, entendida como la facultad central de la mente humana para articular lo racional con lo sensible, así como lo concreto con lo abstracto. Un ejemplo de ello se halla en los Evangelios (Mateo, Marcos, Lucas y Juan), donde las parábolas funcionan como símbolos integrales del Reino, expresando grandes verdades mediante comparaciones accesibles.

La recurrencia de símbolos en el ámbito religioso y social cumple una función evidente: afianzar el valor de lo simbólico y su impacto en la vida de las personas. Estos símbolos no solo refuerzan la cohesión comunitaria y la identidad grupal, sino que también se incorporan en lo cotidiano, formando parte de la rutina. Comprender el lenguaje simbólico permite adentrarse en la hermenéutica simbólica. Según Blanca Solares Altamirano, los aspectos centrales de esta hermenéutica contribuyen de manera holística a integrar las dimensiones racional y simbólica del conocimiento. En primer lugar, al concebir la religión como un sistema simbólico, se reconoce que su eficacia no reside en la literalidad de los discursos, sino en su capacidad de evocar lo inexplicable.¹⁷ Asimismo, la producción simbólica religiosa no es irracional, sino que constituye una forma de conocimiento abierta, afectiva y comunitaria. Las expresiones simbólicas universales, aunque varían entre culturas, configuran el imaginario religioso colectivo, articulando lo individual con lo cósmico y lo afectivo con lo trascendente.

Myriam García Piedras sostiene que el ser humano se define por sus acciones, y la práctica de las virtudes puede convertirse en un proyecto de vida; esta idea puede aplicarse tanto en el ámbito social y pasto-

16 Gilbert Durand, "Introducción. El vocabulario del simbolismo", en *La imaginación simbólica*, 2a ed. (Aamorrtu editores, 2007), 16.

17 "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 17.

ral como en el académico.¹⁸ La hermenéutica analógica se centra en el cultivo de las virtudes, lo cual permite su aplicación, dado que el quehacer académico implica contemplación. En la práctica pastoral, este enfoque adquiere una dimensión relacional, ya que toda práctica analógico-anagógica conlleva un compromiso con el otro, abarcando dimensiones sociales, políticas, espirituales y místicas, en la búsqueda de un mundo más humanizado y justo. De allí la pertinencia de una hermenéutica feminista en el contexto pentecostal.

Por otra parte, Mario Tomé Díez señala que, mientras en el pasado se distinguía entre logos y mito, o entre sentido *literal* y *alegórico*, en la actualidad se prefiere hablar en términos de comprensión e interpretación desde la hermenéutica simbólica.¹⁹ La experiencia en el ámbito religioso frecuentemente se relaciona con símbolos de misterio, lo cual se estudia desde la fenomenología de la religión. Las teofanías pueden comprenderse mediante los paradigmas de la hermenéutica simbólica; no obstante, en diversos contextos persiste una interpretación literal que genera prácticas excluyentes hacia la mujer.

Los procesos hermenéuticos en la práctica pastoral y teológica no deben subestimarse, ya que representan una labor valiosa, compleja y útil tanto para la iglesia como para el mundo en general. La interdisciplinariedad aquí expuesta es real y se acompaña de una premisa que el autor ya adelantaba: la hermenéutica es un arte. El arte no es rígido ni se sujeta a categorías absolutas de bien y mal, sino que es fluido y fomenta la creatividad. Esto no implica que cada individuo interprete según sus intereses personales o políticos, sino que reconoce que la realidad de cada sujeto influye en el proceso interpretativo. A lo anterior se suman los tres enfoques hermenéuticos propuestos por Alejandra Bertucci y María Luján Ferrari.²⁰

18 “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”, En-Claves Del Pensamiento, *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 139.

19 “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 173.

20 “Hermenéutica filosófica y ciencias sociales”, en *Cuestiones de teoría social contemporánea*, ed. Antonio Camou, Libros de Cátedra (Edulp, 2022).

En primer lugar, la concepción clásica de la hermenéutica, entendida como el arte de interpretar textos con base en técnicas auxiliares, reglas, preceptos y cánones. En segundo lugar, la hermenéutica como metodología de las ciencias del espíritu, donde el conocimiento histórico exige un método distintivo: la comprensión hermenéutica, centrada en la vivencia y la historicidad del sujeto intérprete. Finalmente, la hermenéutica como filosofía universal de la interpretación, que trasciende su función metodológica para convertirse en una ontología de la comprensión, en la cual comprender e interpretar no son solo métodos, sino procesos constitutivos de la existencia humana. En este sentido, Luis Mariano De la Maza expone la hermenéutica como un instrumento científico:

Heidegger transforma la fenomenología husserliana en una filosofía hermenéutica, comprender es un modo de ser del ser humano, entonces, se constituye en un movimiento de autointerpretación de la vida fáctica. La clave metodológica es el círculo hermenéutico, es un ir y venir constante, entre el contexto y el detalle. Por otra parte, Gadamer explora que toda interpretación implica una fusión de horizontes (intérprete y texto), porque a diferencia de las ciencias naturales se busca una conciencia histórica de los efectos y no una neutralidad metodológica.²¹

Ahora bien, en el contexto del desarrollo del conocimiento complejo, como proceso hermenéutico, Carlos Mendoza-Álvarez postula la imperiosa necesidad de reconfigurar el quehacer teológico, integrando las humanidades, las ciencias y los diversos saberes en función de la supervivencia de la humanidad. Para este autor, el primer criterio metodológico, basado en sistemas complejos y diversos, es el primado de lo real *teologal*, el cual sostiene que toda la realidad creada guarda una relación esencial con su fuente divina, Dios. Un segundo criterio, concerniente al estatuto epistemológico de las disciplinas en la era del post-humanismo, describe la evolución desde la mera opinión hacia un pensamiento científico justificado mediante la verificación experimental. El último criterio que propone en el cual aboga por un retorno

21 “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 131.

a lo real —complejo, diverso y resiliente—, subraya la imprescindible vinculación del conocimiento con su dimensión *praxiológica* y transformadora.²²

Sobre la base de la cristología de la liberación de Jon Sobrino²³ y en el ámbito de las posibilidades hermenéuticas no neutrales, Jorge Costadoat afirma que toda producción de conocimiento científico —por ejemplo, teológico— emerge de un marco contextual particular y está condicionada por intereses específicos. Por lo tanto, esta producción está constituida por una perspectiva definida, una localización epistemológica propia, una trayectoria intencional, un propósito disciplinario previsto y un público destinatario particular. Según Costadoat, esto significa que las teologías de la liberación, al invocar su legitimidad hermenéutica contextual, reconocen explícitamente su relatividad histórica y cultural, generando de esta forma una ruptura con el paradigma de la teología tradicional. En consecuencia, concluye el autor, se vuelve cada vez más problemático sostener la noción de una teología universalmente válida.²⁴

Asimismo, la hermenéutica feminista emerge como una perspectiva crítica orientada a resolver una problemática específica vinculada a la construcción, interpretación y transmisión de conocimiento, la cual consiste en la subordinación histórica de las mujeres en todos los ámbitos del conocimiento. Según Estela Serret, la interdisciplinariedad, en este contexto, no alude entonces a una homogeneización de lenguajes, sino a la incorporación de diversas disciplinas que iluminan el problema de la desigualdad de género, simbolizando así la confluencia

22 “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”, *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68.

23 La cristología de la liberación de sobrino está representada sobre todo en su libro: *Jesucristo liberador. Lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*, 4a ed., Colección Teología latinoamericana 17 (UCA Editores., 2000).

24 “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74.

de saberes heterogéneos y contextos distintos.²⁵ Esta perspectiva feminista deja en evidencia que las dimensiones ética, política y teológica juegan un papel fundamental para alcanzar el proyecto de equidad y justicia de género en los procesos orientados a construir conocimiento, por lo que deben formar parte inherente en la reflexión de todas las ciencias humanas. En resumen, el objetivo último de la hermenéutica feminista es la construcción de una epistemología crítica, interdisciplinaria y con justicia de género.

La teología y hermenéutica bíblica feminista representa una de las contribuciones más significativas de la teología latinoamericana. Por esa razón, Elsa Tamez afirma que estudiar su desarrollo histórico resulta indispensable para la construcción de una conciencia de género. Durante siglos, la teología cristiana fue predominantemente elaborada por varones inmersos en una iglesia de estructuras patriarcales, ya sea católica o protestante, y a menudo se limitaba a replicar el pensamiento de los teólogos del Primer Mundo. No obstante, Tamez también advierte que la teología de la liberación actuó como catalizador hermenéutico, impulsando a las mujeres latinoamericanas a desarrollar una hermenéutica bíblica feminista con identidad propia. Posteriormente, durante la década de los años 1970s, se consolidó el reconocimiento de la mujer como sujeto histórico oprimido y discriminado, pero también como sujeto teológico capaz de desarrollar su propia interpretación de la fe. La autora reconoce que, en ese período, además, existía una marcada dicotomía entre feministas y teólogas, caracterizada por la desconfianza mutua.²⁶ En la actualidad, se observa una mayor apertura para que las mujeres cristianas feministas participen en el diálogo hermenéutico, superando así los prejuicios religiosos de género y fomentando un intercambio teológico más integral y enriquecedor.

25 “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 18.

26 “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008), 48.

Método teológico en clave latinoamericana

El método teológico en perspectiva latinoamericana se caracteriza por ser eminentemente hermenéutico y contextual, lo cual es resultado de un proceso histórico de formación, desarrollo y consolidación. En este proceso, han sido fundamentales los aportes de diferentes perspectivas hermenéuticas y metodológicas, algunas de las cuales se presentan en este apartado.

La estructura circular de la comprensión (Gadamer)

Una perspectiva hermenéutica importante para el método teológico es la *estructura circular de la comprensión* propuesta por Hans-Georg Gadamer, quien redefine el acto de comprender como un proceso circular dinámico.²⁷ Según este enfoque, el diálogo entre el todo (interno y externo) y las partes del texto es fundamental. Sobre esta base integradora, la hermenéutica deja de ser un asunto meramente técnico para convertirse en un problema ontológico, donde la comprensión es parte intrínseca de la persona que interpreta (hermeneuta). Esto también significa que, durante el proceso de interpretación de un texto, la persona que interpreta no accede a él sin ningún tipo de conocimiento, sino que existe una pre-comprensión de los contenidos que aborda, es decir, los conocimientos previos (pre-juicios o pre-comprensión) sobre ese contenido temático influyen en el proceso hermenéutico.

Esta estructura circular de la comprensión (hermenéutica), aplicada a los textos bíblicos, impacta directamente en el método teológico, ya exige que la interpretación del texto sagrado no se haga desde fuera, ni desde un contexto lejano, ni tampoco rechazando el conocimiento previo (pre-juicio) propio. Sin embargo, Gadamer advierte que la persona que interpreta el texto no lo hace solamente desde la instalación de sus pre-juicios o conocimientos previos.²⁸ La interpretación debe

27 "Sobre el círculo de la comprensión (1959)," en *Verdad y método II*, Hermeneia 34 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998), 63.

28 Ibid., 66.

ser más bien contextual e integral, es decir, debe tener la capacidad de generar un diálogo constructivo entre los pre-juicios propios y las experiencias o vivencias que las comunidades de fe han tenido con el texto. Este enfoque no solo facilita una interpretación contextualizada de la Escritura, caracterizada por un sentido de vitalidad, sino también permite distanciarse de lecturas literalistas y patriarcales. En esencia, la propuesta de Gadamer permite promover una hermenéutica teológica crítica, contextual e inclusiva.

Los tres polos del método teológico (De Mori)

Otro enfoque hermenéutico interesante que puede contribuir a fortalecer el método teológico latinoamericano se encuentra en la propuesta de Geraldo Luiz De Mori basada en *los tres polos del método teológico*. Según De Mori, el método teológico se articula en torno a tres polos interrelacionados e indisolubles, cuya relevancia es significativa en la teología latinoamericana. Estos tres polos son: la persona destinataria, el mensaje y la persona emisora.²⁹

- *La persona destinataria*. Este polo del método se enfoca en el sujeto receptor del mensaje, el cual, según De Mori, es una *persona adulta y autónoma*. Esta persona destinataria recibe el conocimiento del texto en las coordenadas de su propio tiempo y espacio, asimismo, lee el texto bajo la influencia de las normas morales y los principios de la razón práctica de su época. Esto significa que, generalmente, la persona destinataria limita el dominio de lo trascendente a los límites de su propia razón práctica, convirtiéndolo así en un objeto de esperanza. Por esa razón, determinar la identidad particular de la persona destinataria es crucial para el método teológico latinoamericano.³⁰
- *El mensaje*. Constituye el segundo polo del método teológico y, aunque históricamente se consideró autoevidente, con el tiempo

29 “Los tres ‘polos’ del método teológico”, *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16.

30 Ibid., 5–9.

la necesidad de justificar su contenido generó que, según la época, surgieran diferentes corrientes hermenéuticas para interpretarlo. En todo caso, para De Mori el mensaje es el centro del método teológico y se puede concebir como *el hablar divino en cada tiempo y lugar*. Se trata entonces de percibirlo como una oferta de salvación y vida en plenitud, conservando así su sustancia y significado propios.³¹

- *La persona emisora*. Este tercer polo del método teológico adquirió relevancia conforme la realidad social de la persona emisora se fue convirtiendo en objeto de interés hermenéutico. En este sentido, la persona emisora, como transmisora del mensaje, inevitablemente involucra en el proceso de interpretación su propio contexto, perspectiva social y posicionamiento político. En todo caso, la identidad de la persona emisora —por ejemplo, una mujer indígena o un hombre *blanco*— supone una aplicación distinta del método debido a la realidad que subyace en su propia identidad religiosa, social, cultural y política. Por lo tanto, no se pueden ignorar los pre-juicios de la persona receptora (teóloga o teólogo) en la mediación entre el mensaje y la persona destinataria, ya que esto permite que el método teológico y su hermenéutica sean contextuales.³²

La interconexión de estos tres polos del método teológico pueden ser un factor importante para impulsar una teología contextual latinoamericana, ya que permite integrar coherente y dinámicamente estos polos presentes en la hermenéutica del quehacer teológico de nuestros contextos cristianos de América Latina.

Desobediencia epistémica (Mignolo)

Otro enfoque hermenéutico sumamente importante para el método teológico latinoamericano consiste en la propuesta de Walter Mignolo sobre la *desobediencia epistémica*, la cual se fundamenta en promover

31 Ibid., 9–11.

32 Ibid., 12–14.

metodologías hermenéuticas orientadas a descolonizar el conocimiento local. Al vincular la colonialidad del poder (política y económica) con la colonialidad del conocimiento (hermenéutica), Mignolo pone en evidencia la importancia de descolonizar el conocimiento latinoamericano, ya que, durante nuestra historia, el conocimiento se ha impuesto desde y ha funcionado como un instrumento imperial de colonización.³³ Esta perspectiva es relevante, especialmente en nuestros contextos actuales, donde las iglesias locales —sobre todo las que cuentan con grandes estructuras—, utilizan la concentración del poder jerárquico para controlar y dominar la producción de conocimiento teológico, lo cual fomenta la reproducción y continuidad de estructuras patriarcales y eurocéntricas, fortaleciendo de esa forma el pensamiento teológico (neo)colonial. Mignolo fundamenta esta propuesta de la siguiente forma:

Hoy más que nunca en la historia del mundo moderno/colonial el proceso se desplaza ya cambia de dirección para construir estructuras de conocimiento que surgen de la experiencia de la humillación y marginalización; experiencias y humillaciones generadas por la puesta en marcha y la constante actualización de la matriz colonial del poder. Estas cuestiones no se resuelven con políticas públicas y generosidad. Se necesita el vuelco descolonial y a partir de él horizontes de vidas pluriversales más que universales. Esto es, horizontes de vida basados en la pluriversidad como proyecto universal. (...) Para contribuir a un mundo en el cual muchos mundos sean posibles, serán necesarios procesos de descolonización del saber y del ser que surgen y están surgiendo de la geo- y corpo-políticas del conocimiento. Para que la descolonización se vuelva operativa, será necesario crear alternativas *a la modernidad y a la civilización neoliberal*.³⁴

En el ámbito de la teología, esta propuesta abre múltiples posibilidades hermenéuticas. En el contexto pentecostal, sobre todo en las relaciones de poder patriarcal, la desobediencia epistémica y su consecuente descolonización del conocimiento puede constituirse una base para construir una hermenéutica feminista pentecostal liberadora y

33 *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010).

34 Ibid., 112s.

orientada al empoderamiento de las mujeres y al reconocimiento de su trabajo en las estructuras eclesiales.

La circularidad hermenéutica (Román-López Dollinger)

En el contexto de la teología práctica Angel Eduardo Román-López Dollinger propone desarrollar estrategias hermenéuticas-teológicas basadas epistemológicamente en los aportes del quehacer teológico latinoamericano y metodológicamente en la circularidad hermenéutica.³⁵ Según esta propuesta, es importante revisar los aportes de la teología práctica y de la teología de la liberación, cuya relación es de complementariedad, es decir, aunque son enfoques teológicos que se pueden abordar de forma independiente, no se anulan ni metodológica ni epistemológicamente. Esta complementariedad se verifica en el hecho que la teología de la liberación se centra en desarrollar estrategias teóricas y prácticas para la transformación social desde el compromiso y praxis cristiana. Por su parte la teología práctica se interesa en formar personas que, desde sus áreas de acción pastoral, posibiliten esa transformación. Esto sugiere un enfoque hermenéutico-teológico liberador donde la teología práctica funciona no solo como un medio de interpretación contextual, sino también como una teoría de la acción pastoral orientada a la transformación social.

Según Román-López Dollinger, el método teológico que logra integrar las experiencias personales y comunitarias del contexto latinoamericano con el quehacer teológico es el conocido como circularidad hermenéutica, el cual cuenta con los siguientes tres momentos estratégicos:

35 Al respecto, ver los siguientes dos textos del autor: “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022); “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022).

- *Confrontación con la realidad (Ver)*: Es el punto de partida donde emergen las preguntas teológicas. Se requiere la presencia de experiencias contextuales (base para la labor teológica), sospechas reflexivas, y acciones de resistencia. La recuperación y visibilización de las vivencias de las personas y comunidades son esenciales para enriquecer el método.³⁶
- *Reflexión teórica (Juzgar)*: En esta etapa ocurre la construcción de argumentaciones teológicas sobre diversas temáticas. Es crucial reconocer la unidad dialéctica entre teoría teológica y práctica cristiana, y entender la fe cristiana como un detonante para el compromiso activo en proyectos sociales que buscan el bienestar integral. El objetivo de este momento es la producción de conocimiento teológico, no antropológico, sociológico o filosófico.³⁷
- *Transformación de la Realidad (Actuar)*: El momento final implica la evaluación de las estrategias propuestas. El propósito del método solo se considera alcanzado si se produce una transformación efectiva frente a las injusticias sociales y ecológicas.³⁸

En términos hermenéuticos, el método teológico latinoamericano (circularidad hermenéutica) aplicado en la teología práctica sigue esta secuencia: conocer empíricamente la práctica pastoral, interpretar los datos confrontándolos con la teoría existente, evaluar la validez de la interpretación a la luz de la práctica cristiana y elaborar pautas o criterios pastorales que impulsen formas liberadoras de abordar los problemas que se presentan en la realidad social.

En resumen, según lo reflexionado hasta este momento, se puede afirmar que el método teológico latinoamericano se fundamenta en una hermenéutica contextual que integra la experiencia histórica y social de nuestros pueblos y comunidades de fe. Desde la perspectiva de una *hermenéutica feminista pentecostal* en la Iglesia de Dios de Costa Rica, esta propuesta adquiere un carácter liberador y descolonizador.

36 Román-López Dollinger, “Teología Práctica como instrumento de cambio social”, ed. Román-López Dollinger (SEBILA, 2022), 195–99.

37 Ibid., 199–203.

38 Ibid., 203–7.

Por ejemplo, la *estructura circular de la comprensión* (Gadamer) permite interpretar las Escrituras desde la experiencia vital de las mujeres, reconociendo sus pre-comprensiones y vivencias comunitarias como fuentes legítimas de revelación y conocimiento. Asimismo, según la hermenéutica basada en *los tres polos del método teológico* (De Mori), la relación dialéctica y dinámica de la persona emisora, el mensaje y la persona destinataria permite visibilizar las experiencias de las mujeres pentecostales como emisoras activas del mensaje divino, reinterpretando el texto bíblico desde su corporeidad, espiritualidad y contexto sociocultural.

El enfoque hermenéutico basado en la *desobediencia epistémica* (Mignolo) promueve una ruptura con los modelos patriarcales y coloniales que históricamente han definido la teología, promoviendo así una epistemología hermenéutica orientada a la descolonización y a la recuperación y fortalecimiento de los saberes locales, en este caso, femeninos y pentecostales. Finalmente, la *circularidad hermenéutica* (Román-López Dollinger) se presenta como un método teológico práctico liberador, el cual se fundamenta en tres momentos —ver, juzgar, actuar— que permiten articular en el conocimiento teológico la fe y la acción transformadora. Aplicado a un contexto pentecostal, este enfoque impulsa una teología viva, guiada por el Espíritu, que busca la justicia de género, la inclusión comunitaria y la transformación de las estructuras eclesiales desde una praxis liberadora inspirada en la experiencia espiritual de las mujeres pentecostales de la Iglesia de Dios de Costa Rica.

Conclusión

En este artículo se ha tratado el tema de la hermenéutica feminista desde una lectura pentecostal en el contexto de las mujeres con ministerio pastoral en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica. El objetivo fue abordar la compleja interrelación entre Biblia, poder y género desde una perspectiva hermenéutica, centrando nuestra aten-

ción en el liderazgo femenino de dicha comunidad de fe. La motivación académica nace de la importancia de reinterpretar, en el contexto pentecostal, los textos bíblicos que, históricamente, han sido utilizados para justificar estructuras de poder patriarcales y para excluir a las mujeres de los espacios de autoridad espiritual. Asimismo, responde a una motivación personal y vocacional, la cual me exige no solo a abordar y criticar constructivamente la hermenéutica pentecostal tradicional, sino sobre todo a desarrollar reflexiones sobre una hermenéutica alternativa y liberadora que, con respeto y rigor académico, permita afirmar y respaldar el ministerio femenino.

La elección del tema responde a una preocupación teológica y pastoral ante la persistencia de una hermenéutica bíblica literalista y patriarcal, influida por el conservadurismo cristiano que predomina en el ámbito pentecostal y que perpetúa estructuras jerárquicas tradicionales y la exclusión de las mujeres del liderazgo eclesial. Frente a esta realidad, se hace urgente una hermenéutica que, desde la fidelidad al texto bíblico, recupere su potencial liberador y revele horizontes de equidad y empoderamiento femenino. A lo largo de este proceso de reflexión académica —y también espiritual— se han cuestionado las interpretaciones tradicionalmente literalistas y androcéntricas, proponiendo nuevas lecturas desde la experiencia y agencia de las mujeres creyentes y ministras de la Iglesia de Dios. De esta forma, se intenta que nuestras estructuras pentecostales comprendan que el poder no debe ser una imposición, sino debe asumirse como servicio (*diakonía*), donde la autoridad espiritual y la participación comunitaria deben seguir el modelo bíblico de equidad y justicia, el cual tienen como mayor representante a Jesús. En suma, una hermenéutica feminista puede hacer posible este propósito e impulsar el liderazgo y el empoderamiento de las mujeres que asumen el compromiso de ser ministras en la Iglesia de Dios Evangelio Completo de Costa Rica.

Bibliografía

- Alvarado, Fernando E. “¿Cristianas y feministas? | Una perspectiva pentecostal”. *Pensamiento Pentecostal Arminiano*, el 27 de marzo de 2022. <https://pensamientopentecostalarminiano.org/2022/03/27/cristianas-y-feministas-una-perspectiva-pentecostal-y-biblica/>.
- Bertucci, Alejandra, y María Luján Ferrari. “Hermenéutica filosófica y ciencias sociales”. En *Cuestiones de teoría social contemporánea*, editado por Antonio Camou. Libros de Cátedra. Edulp, 2022. <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/2220>.
- Camarillo, Brenda. “Brecha salarial de género en Costa Rica es la cuarta más baja de la OCDE”. Noticia. *La República* (Costa Rica), el 17 de marzo de 2025. Digital Edición. <https://www.larepublica.net/noticia/brecha-salarial-de-genero-en-costa-rica-es-la-cuarta-mas-baja-de-la-ocde/>.
- Conn, Charles W. *Como ejército poderoso. La historia de la Iglesia de Dios: 1886-1976*. Editorial Evangélica, 2011.
- Cossey, James E., ed. *Minutas 2022: Enseñanzas, disciplina y gobierno de la Iglesia de Dios*. Casa Publicadora de la Iglesia de Dios, 2022.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003>.
- Crenshaw, Kimberle. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. *University of Chicago Legal Forum* 1989, núm. 1 (2015): 139–67. <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- De la Maza, Luis Mariano. “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 122–38. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100006>.
- De Mori, Geraldo Luiz. “Los tres ‘polos’ del método teológico”. *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/7754/6886>.
- Durand, Gilbert. “Introducción. El vocabulario del simbolismo”. En *La imaginación simbólica*, 2a ed. Amorrortu editores, 2007.

- Gadamer, Hans-Georg. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”. En *Verdad y método II*. Hermeneia 34. Ediciones Sígueme, 1998.
- García Piedras, Myriam. “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”. *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55.
- IDDLA. “Breve Historia de La Iglesia de Dios”. *Iglesia de Dios Latinoamérica*, el 19 de abril de 2018. <https://iddla.org/sobre-nosotros/historia>.
- IDESPO. “Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas, 2024”. Equipo de Investigación Unidad de Consultorías, IDESPO, febrero de 2025.
- INEC. “Encuesta Continua de Empleo, trimestre (Junio–Julio–Agosto 2025). Resumen de resultados”. Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, el 2 de octubre de 2025. https://admin.inec.cr/sites/default/files/2025-10/coECE_JJA2025_02102025.pdf.
- López, Darío. *Discípulos de Jesús: De invisibilizadas a protagonistas*. Ediciones PUMA, 2023.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”. *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68. <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292>.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Ediciones del Signo, 2010.
- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.

- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.
- Serret, Estela. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”. *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.
- Sobrinho, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. 4a ed. Colección Teología latinoamericana 17. UCA Editores., 2000.
- Solares Altamirano, Blanca. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13–26.
- Tamez, Elsa. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3. Trotta, 2008.
- Tamez, Elsa. “La Biblia: Saltos exegéticos y hermenéuticos en América Latina”. *Vida y Pensamiento* 27, núm. 2 (2007): 115–28. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/235>.
- Tomé Díez, Mario. “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.

DAYANA MICHEL MONTERROZA SÁNCHEZ*

michelmonterros@gmail.com

DE LA DISCAPACIDAD A LA PASTORAL

Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad

FROM DISABILITY TO PASTORAL

Socio-pastoral guidelines for understanding disability



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Presbítera de la Iglesia Episcopal de Costa Rica, originaria de El Salvador. Licenciada en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

De la discapacidad a la pastoral

Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad

Resumen

Este ensayo aborda el tema de la discapacidad como fenómeno socialmente construido, examinando los imaginarios religiosos que la rodean y proponiendo pautas para una pastoral transformadora en espacios eclesiales. Tradicionalmente, las narrativas religiosas han presentado visiones problemáticas y deshumanizantes de la discapacidad: como castigo divino o como consecuencia del pecado. Esto no solo estigmatiza, sino, en algunos casos genera compasión, reduciendo la dignidad de la persona a un objeto de caridad y lástima. El ensayo propone un cambio de paradigma socio-pastoral: transitar de una pastoral *para* las personas con discapacidad a una pastoral *con* ellas, reconociéndolas como sujetos activos y protagonistas de la vida comunitaria. Esto implica fomentar una eclesiología de la comunión donde la diversidad funcional se perciba como una expresión valiosa de la riqueza del Cuerpo de Cristo. La tarea es doble: primero, de-construir críticamente los modelos teológicos y representaciones sociales excluyentes; segundo, la co-construir, junto a las personas con discapacidad, comunidades de fe auténticamente acogedoras, seguras y accesibles. El objetivo es que la iglesia se convierta en un signo visible e inclusivo del reino de Dios.

Palabras clave: discapacidad, percepciones socio-religiosas, culpa-pecado, prueba de Dios, pastoral práctica.

From disability to pastoral

Socio-pastoral guidelines for understanding disability

Summary

This essay addresses the topic of disability as a socially constructed phenomenon, examining the surrounding religious imaginaries and proposing guidelines for a transformative pastoral care in ecclesial spaces. Traditionally, religious narratives have presented problematic and dehumanizing views of disability: as divine punishment or as a consequence of sin. This not only stigmatizes but, in some cases, generates pity, reducing the person's dignity to an object of charity and commiseration. The essay proposes a socio-pastoral paradigm shift: transitioning from a pastoral care *for* people with disabilities to a pastoral care *with* them, recognizing them as active subjects and protagonists of community life. This entails fostering an ecclesiology of communion where functional diversity is perceived as a valuable expression of the richness of the Body of Christ. The task is twofold: first, to critically deconstruct exclusionary theological models and social representations; second, to co-construct, alongside people with disabilities, genuinely welcoming, safe, and accessible communities of faith. The goal is for the church to become a visible and inclusive sign of the kingdom of God.

Keywords: disability, socio-religious perceptions, guilt-sin, God's test, practical pastoral care.

De la discapacidad a la pastoral

Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad

La comprensión de la discapacidad exige ineludiblemente una aproximación transdisciplinaria, dada la complejidad ontológica y socioestructural del fenómeno. Su estudio se nutre y enriquece de campos epistemológicos diversos: psicología, sociología, historia, biología, medicina, antropología, etc. Sin embargo, la intersección de esta temática con la esfera teológica y la praxis pastoral constituye un área de investigación académica que todavía se encuentra insuficientemente explorada. El presente artículo, titulado “De la discapacidad a la pastoral: Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad”, se sitúa en este nexo crucial. Su objetivo principal es doble: primero, analizar las percepciones cristianas prevalentes y los constructos teológicos subyacentes en torno a la discapacidad; y, segundo, proponer un conjunto de pautas socio-pastorales sólidas destinadas a optimizar el ministerio y el acompañamiento integral de las personas con discapacidad y sus núcleos familiares inmediatos.

El desarrollo temático se estructura en tres secciones articuladas. El primer apartado establece el necesario sustento teórico y contextual. Se procede a una delimitación conceptual precisa de la discapa-

cidad, trascendiendo el modelo puramente clínico para adoptar una visión anclada en el modelo social y de derechos humanos. Además, se contextualiza la problemática en la realidad nacional de Costa Rica, revisando los indicadores estadísticos actuales y el marco normativo vigente. De manera crucial, esta sección incorpora la óptica de la decolonialidad, analizando críticamente cómo las lógicas coloniales han moldeado históricamente la definición de cuerpos e identidades a través de categorías de raza/etnia, y cómo esta matriz de exclusión ha impactado a las diversas corporalidades. Este abordaje busca abrir un sentido de posibilidades renovado para una atención de la discapacidad fundamentada en la justicia y la inclusión.

En la segunda sección se identifican y analizan los imaginarios religiosos y las nociones teológicas que históricamente han complejizado la integración. El foco recae en concepciones arraigadas como la culpa-pecado y la prueba de Dios. Para sustentar este análisis, se presenta la metodología y los resultados de una pequeña encuesta original dirigida a un grupo de personas de la comunidad cristiana.

Finalmente, el tercer apartado de este ensayo sintetiza la evidencia empírica obtenida. A partir de ella, se delinean una serie estructurada de pautas socio-teológicas y recomendaciones prácticas, específicamente diseñadas para el desarrollo de un ministerio contextualizado en el ámbito comunitario cristiano (católico o evangélico). La contribución de este trabajo radica en trasladar el diálogo de la abstracción teológica a la acción concreta, contextualizada y ética-pastoralmente fundamentada.

Enfoques teóricos y contextuales sobre la discapacidad

Para aproximarse a una comprensión integral de la discapacidad, es necesario establecer parámetros precisos sobre el uso del lenguaje y las definiciones conceptuales, evitando de esta forma catalogar a las personas desde concepciones estereotipadas. Asimismo, resulta fundamental analizar la realidad contextual, lo cual incluye la presentación

de datos estadísticos y la revisión del marco normativo y legal vigente en Costa Rica.

Durante el desarrollo de las reflexiones de este ensayo, se emplea de forma consistente el término discapacidad, bajo la consideración preliminar de que, bajo esa categoría, nos referimos a todas aquellas personas con deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales. Al respecto, la Organización Mundial de la Salud (OMS), en el año 2001, estableció criterios para el abordaje del tema a través de la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (CIF), en la que se define el concepto de discapacidad de la siguiente manera:

Discapacidad es un término genérico que incluye déficits, limitaciones en la actividad y restricciones en la participación. Indica los aspectos negativos de la interacción entre un individuo (con una “condición de salud”) y sus factores contextuales (factores ambientales y personales).¹

Es fundamental profundizar en el lenguaje, dado que, en la interacción cotidiana, las personas suelen emplear términos o frases inapropiadas para referirse a la discapacidad. Esto puede ocurrir, en parte, por el intento de darle un sentido eufemístico (por ejemplo, “capacidades especiales”) o, de forma consciente o inconsciente, mediante el uso de palabras obsoletas o peyorativas como “minusválido” o “impedido”. Sobre esta base, la OMS ha impulsado cambios en la terminología y clasificación vinculada históricamente al concepto de discapacidad:

Hay términos que se emplean en la clasificación cuyo uso puede inducir a error, y en la mayoría de los casos, esto es debido a que ese mismo término se utiliza habitualmente, tanto en el lenguaje hablado como escrito, con un significado diferente. Por ejemplo, los términos deficiencia, discapacidad y minusvalía se emplean frecuentemente, fuera del ámbito científico, como sinónimos, a pesar de que, en la versión de la CIDDDM de 1980, a estos términos se les adjudicaron definiciones específicas, lo que les proporcionó un significado exacto. Durante el proceso de re-

1 Organización Mundial de la Salud, “Clasificación internacional del funcionamiento de la discapacidad y la salud: CIF”, OMS, 2001, 227.

visión el uso del término “minusvalía” se abandonó, y el término “discapacidad” se utiliza como un término general para las tres perspectivas: corporal, individual y social.²

El lenguaje constituye un componente simbólico crucial en la manera en que individuos, comunidades y sociedades expresan, comprenden y abordan el tema de la discapacidad. Al respecto, la OMS establece parámetros que buscan un lenguaje unificado y estandarizado, y un marco conceptual para la descripción de la salud y los estados “relacionados con la salud”.³

Una comprensión apropiada de la discapacidad requiere revisar detenidamente y de forma crítica la terminología empleada, reconociendo que las personas con discapacidad interactúan y se desarrollan en diversos entornos vitales. En este sentido, la OMS destaca la influencia de los factores contextuales⁴, los cuales pueden dividirse en:

- *Factores ambientales*: Extrínsecos a la persona (incluyendo las actitudes de la sociedad, las características arquitectónicas, el sistema legislativo, etc.).
- *Factores personales*: Intrínsecos al individuo (como sexo, edad, raza, otras condiciones de salud, forma física, estilos de vida y de enfrentar diversas situaciones, entre otros).

Históricamente, la conceptualización y el abordaje social de la discapacidad ha evolucionado substancialmente. En ese sentido, Taibe Kusselman destaca tres modelos teóricos que considera principales sobre la discapacidad y que, definitivamente, han marcado su evolución y trayectoria: “modelo de la prescindencia” (Edad Antigua y Media), “modelo médico-rehabilitador” (principios del siglo XX) y “modelo social” (década de 1970). De estos tres modelos, el modelo de la prescindencia, ubicado en la Edad Media y la Edad Antigua, resulta relevante por sus conceptualizaciones y la influencia que han tenido en la historia:

2 Ibid., 243.

3 Ibid., 3.

4 Ibid., 21s.

El primer Modelo, llamado de la Prescendencia, se ubica en la Edad Media y Edad Antigua, época en la que el origen de la discapacidad se hallaba en motivos religiosos, vinculado especialmente al castigo de los dioses. Se consideraba a estas personas innecesarias para la sociedad, por lo cual se aplicaban políticas eugenésicas o se los relegaba a la marginalidad.⁵

Es posible que algunas ideas modernas que abordan el tema de la discapacidad mantengan sus raíces en la herencia de este modelo, pues en el contexto cotidiano hay vestigios de la vinculación entre discapacidad y castigo divino. Este punto será abordado con mayor detalle en el segundo apartado.

En relación al modelo denominado *médico-rehabilitador*, la OMS ha establecido que está compuesto por diferentes características.⁶ De ellas, las principales son las siguientes:

- Considera la discapacidad como un problema de la persona directamente causado por una enfermedad, trauma o condición de salud, que requiere de cuidados médicos prestados en forma de tratamiento individual por profesionales.
- El tratamiento de la discapacidad está encaminado a conseguir la cura, o una mejor adaptación de la persona y un cambio de su conducta.
- La atención sanitaria se considera la cuestión primordial y en el ámbito político, la respuesta principal es la de modificar y reformar la política de atención a la salud.

En cuanto al modelo social, la OMS también le ha asignado diferentes características que consideramos importante analizar.⁷ De ellas, las principales son las siguientes:

5 Taibe Kusselman, “Una aproximación antropológica al concepto de discapacidad. Una reconstrucción necesaria en vista a los procesos de inclusión educativa”, *Revista de Investigación y Disciplinas*, núm. 10 (septiembre de 2024): 90.

6 Cf. Organización Mundial de la Salud, “Clasificación internacional del funcionamiento de la discapacidad y la salud”.

7 Cf. *Ibid.*

- Considera el fenómeno fundamentalmente como un problema de origen social y principalmente como un asunto centrado en la completa integración de las personas en la sociedad.
- La discapacidad no es un atributo de la persona, sino un complicado conjunto de condiciones, muchas de las cuales son creadas por el ambiente social.
- El manejo del problema requiere la actuación social y es responsabilidad colectiva de la sociedad hacer las modificaciones ambientales necesarias para la participación plena de las personas con discapacidades en todas las áreas de la vida social.
- Según este modelo, la discapacidad se configura como un tema de índole política.

La discapacidad en clave decolonial y la categoría raza

¿Por qué hablar de la discapacidad en clave decolonial? Abordar la discapacidad en clave decolonial resulta pertinente, ya que permite analizar las categorías que estructuran la corporalidad, el género o la etnia/raza. Un aspecto crucial es la comprensión de los mecanismos que definen estas categorías, las cuales tienen sus raíces en la lógica de la colonialidad:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.⁸

Algunas investigaciones sobre la discapacidad ofrecen relecturas vinculadas a definiciones coloniales sobre la categoría *raza*. En este sentido, Sharon Díaz señala la importancia de analizar esta categoría desde lo decolonial, con el fin de dar cuenta de ciertos patrones que se

8 Anibal Quijano, “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo”, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, 2007, 93.

han interiorizado y reproducido en torno a la comprensión y producción teórica sobre la “discapacidad”.⁹ Esta perspectiva dialógica entre las categorías de *raza* y *discapacidad* es fundamental de complejizar, dado que ambas dimensiones atraviesan lo corporal. Díaz, en diálogo con Anibal Quijano, plantea estas dimensiones:

Así, retomando a Quijano (2000), se entiende que la raza ha sido un instrumento eficaz y duradero de dominación social, enraizado de forma especial en la división del trabajo. En este sentido, se enlazaron ciertas características de lo corporal (para la raza: el color de piel; para la discapacidad: la construcción de un prototipo de completud hegemónica), con ideas de productividad, funcionalidad, capacidad y posiciones diferenciadas.¹⁰

Comprender la discapacidad desde esta perspectiva nos invita a revisar las ideas socioculturales sobre los cuerpos con discapacidad, así como la forma en que el lenguaje empleado responde a una lógica imperial-colonial al imponer parámetros sobre lo que significa normalidad o anormalidad; es decir, se trata de la “completud hegemónica” de la que habla Díaz, la cual conduce a la invisibilización del sujeto discapacitado y a la anulación de su dignidad.¹¹ Sin embargo, el pensamiento decolonial plantea otras formas de comprender la discapacidad, las cuales se alejan sustancialmente de las concepciones anteriores:

¡Qué oportunidad nos ofrece el pensamiento decolonial! Este nos ofrece un abanico de combinaciones y tonos para *sentipensar* colectivamente con las personas en situación de discapacidad y sus luchas, trascendiendo lo teórico, e involucrando otros

9 “Entramados de la dominación colonial. Encuentros entre la producción de la raza y la ‘discapacidad’”, en *Decolonialidad y discapacidad. Nuevos horizontes de sentido*, ed. Ana Paula Gómez et al., Serie Crítica y discapacidad (CLACSO, 2023), 82.

10 Ibid., 84.

11 Cf. Sonia Marsela Rojas Campos, “Trazos de deshumanización: la discapacidad en la línea del no-ser”, en *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*, ed. Alexander Yarza de los Ríos et al., Serie Estado, políticas públicas y ciudadanía (CLACSO, 2019); Paula Mara Danel, “Discapacidad y matriz colonial: el caso de las políticas de discapacidad en Argentina”, en *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*, ed. Alexander Yarza de los Ríos et al., Serie Estado, políticas públicas y ciudadanía (CLACSO, 2019).

elementos que han sido históricamente ocultados/excluidos desde una racionalidad instrumental moderna: lo afectivo, los cuerpos, la sabiduría. Todo un mundo de posibilidades para repintar la lucha, contagiarla, extenderla, expandirla. Aquí el nicho hacia donde se desea haber contribuido.¹²

Es a partir de este *sentipensar colectivo* con las personas con discapacidad que debemos apropiarnos de la comprensión del tema desde las diferentes dimensiones de la vida. Es volver nuestra mirada sensible y empática, y evaluar nuestras propias concepciones socio-religiosas en torno a la discapacidad, y en qué medida son instrumentales y excluyentes. Estamos llamadas y llamados a la acción que atraviesa nuestros cuerpos y nuestras mentes.

Contexto sociocultural de la población con discapacidad en Costa Rica

Para abordar la situación actual de la población con discapacidad, esta investigación se delimita al contexto de Costa Rica, partiendo de los datos estadísticos que indican el porcentaje de personas con algún tipo de discapacidad. En la *Encuesta Nacional sobre Discapacidad* (ENAD), realizada por el *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos* (INEC) en el año 2023, se estima que a nivel nacional la cifra de *Personas con Discapacidad* (PcD) mayores de 18 años se ubica en 676 310, lo que representa el 17.2% de la población adulta del país.¹³ Asimismo, el INEC presenta la siguiente información estadística:

Según grupos de edades, se reconoce que de las 676 310 personas con discapacidad el 21,7% tienen entre 18 y 35 años, el 49,0% entre 36 y 64 años, y el 29,4% pertenece al grupo de 65 años y más. En comparación con la encuesta del 2018, se observan variaciones estadísticamente significativas en el grupo de

12 Sharon Díaz y Mariana Mancebo, “Primeros acercamientos a los movimientos sociales en torno a la discapacidad desde la perspectiva decolonial”, en *Decolonialidad y discapacidad. Nuevos horizontes de sentido*, ed. Ana Paula Gómez et al., Serie Crítica y discapacidad (CLACSO, 2023), 170.

13 INEC, *Encuesta nacional sobre discapacidades 2023: metodología* (Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, 2024), 44.

65 años y más, con un crecimiento de 5,5 puntos porcentuales (p.p.) (50 544 personas adicionales).¹⁴

De acuerdo con este informe, se concluye que más de la mitad de la población con discapacidad se ubica en el rango de edad intermedia (18 a 64 años), que, según la lógica socioeconómica, constituye la fuerza laboral potencial del país. Este dato es importante, ya que permite abordar los porcentajes de empleabilidad de estas personas en el marco de la ley. Es de recordar que este estudio establece diferentes criterios para comprender el grado de la discapacidad que enfrenta esta población. Se menciona que este grado está relacionado con la severidad de la discapacidad, comprendida como la dificultad para realizar las actividades cotidianas. Es así como se pueden dividir los grados de discapacidad entre las personas con discapacidad leve o moderada y las personas con discapacidad severa.¹⁵ En ese sentido, el INEC proporciona la siguiente información:

Para el año 2023 se estima que el 71,6% de las personas adultas con discapacidad tiene un grado severo, es decir, son personas que debido a las barreras que le impone los diferentes entornos, tuvieron una mayor dificultad para desempeñarse en actividades cotidianas, mientras que el 28,4% tiene una discapacidad de leve a moderada, lo cual corresponde a las personas que presentaron una dificultad menor para realizar actividades diarias.¹⁶

Aunque este informe ofrece un panorama nacional sobre la situación de PcD en Costa Rica, es importante tener presente las posibles variaciones que han enfrentado en el último año. Además, el análisis del grado de severidad permite una comprensión más profunda de la complejidad del tema, refutando la posibilidad de abordar “la discapacidad” como una categoría singular, dado que el término abarca diversas dimensiones y grados dentro de la población.

En materia legal, Costa Rica cuenta, desde 1996, con la *Ley de Igualdad de Oportunidades* (Ley N.º 7600), un marco jurídico de 84 artículos

¹⁴ Ibid., 50.

¹⁵ Ibid., 44.

¹⁶ Ibid., 47.

que establece los derechos, deberes de las personas con discapacidad y las disposiciones institucionales necesarias para garantizar la equiparación de oportunidades. En el artículo 3 se plantean los objetivos de esta ley:

ARTÍCULO 3.-Objetivos Los objetivos de la presente ley son: a) Servir como instrumento a las personas con discapacidad para que alcancen su máximo desarrollo, su plena participación social, así como el ejercicio de los derechos y deberes establecidos en nuestro sistema jurídico. b) Garantizar la igualdad de oportunidades para la población costarricense en ámbitos como: salud, educación, trabajo, vida familiar, recreación, deportes, cultura y todos los demás ámbitos establecidos. c) Eliminar cualquier tipo de discriminación hacia las personas con discapacidad. d) Establecer las bases jurídicas y materiales que le permitan a la sociedad costarricense adoptar medidas necesarias para la equiparación de oportunidades y la no discriminación de las personas con discapacidad.¹⁷

Estos elementos, de índole teórica y contextual, son cruciales para el análisis del abordaje de la discapacidad en el ámbito eclesial y para proponer estrategias que respondan a los desafíos pastorales implícitos en esta temática, la cual está intrínsecamente presente en la vida de los miembros de las comunidades de fe.

Percepciones teológicas sobre la discapacidad

Reflexionar la discapacidad desde una perspectiva socio-religiosa lleva a tomar en cuenta algunos componentes bíblicos-teológicos y como estos en cierto sentido pueden vincularse con el tema de la discapacidad desde el imaginario religioso. En este apartado planteamos de una forma teórica teológica categorías que tienen que ver con el pecado-culpa y prueba de Dios. Como antes lo hemos indicado esta in-

17 Asamblea Nacional de Costa Rica. *Ley de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad*, Ley N° 7600, 88 (1995); cf. *Ley de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad. Con reformas del 01 de agosto de 2019*, Ley N° 7600, 88 (1995).

vestigación tiene como objetivo conocer algunas percepciones cristiana sobre el tema de la discapacidad con el fin de reflexionar en pautas socio pastorales para un ministerio de personas con discapacidad y sus familias. Para ello, presentamos y analizamos parte de los resultados de una encuesta realizada a un grupo de personas cristianas sobre el tema de: Discapacidad y pastoral.

El trinomio *culpa-pecado-prueba de Dios* está compuesto por tres categorías de análisis de gran relevancia. La culpa se relaciona con el pecado, y no solo en el contexto de la discapacidad, sino también en las formas de comprensión de las relaciones interpersonales dentro de las comunidades cristianas. La culpa-pecado constituye un componente teológico presente en los discursos cristianos, a veces de forma sutil y otras de manera amenazante. Es fundamental examinar las repercusiones de esta dinámica en la vida de las personas. Carlos Domínguez Morano señala que la experiencia de la sensación de culpa en una persona no implica necesariamente la comisión de un pecado.¹⁸ Este autor propone dos conceptos para la comprensión de la culpa:

Porque existe, en efecto, una culpa (...) con tonalidad de depresión que surge como expresión del daño realizado. Daño infligido al otro, ruptura del encuentro, pérdida del amor y pérdida de los valores que (...) pretendemos que presidan nuestra vida y nuestro comportamiento. Esa culpa, que tiene su fuente en las mismas pulsiones de vida, busca la vida, el cambio, la reparación y el restablecimiento del vínculo roto por la transgresión. Guarda, pues, una función integradora e impulsa, mira y dinamiza el futuro. Pero existe también una culpabilidad “persecutoria” que a diferencia de la anterior, tiene su raíz en las pulsiones de muerte y guarda el único objetivo de la autodestrucción y el daño. No busca el cambio ni la reconciliación, tan sólo, como en el caso paradigmáticamente puesto de relieve por Judas, la autodestrucción y la muerte. Lejos de abrirse a la posibilidad de un futuro diferente, se queda atada al momento pasado de la transgresión. La dinámica de la omnipotencia y de la ambivalencia que ésta

18 “Psicoanálisis y cristianismo”, Proyección: Teología y Mundo Actual, *Proyección: Teología y mundo actual* 50, núm. 211 (2003): 345–50.

desencadena es, según venimos viendo, su motivación inconsciente más decisiva.¹⁹

Desde nuestro enfoque de investigación, se puede asociar que algunas ideas presentes en el imaginario religioso pueden desencadenar un tipo de culpabilidad persecutoria en relación con la culpa, el pecado y la discapacidad. Afirmar que una persona posee una discapacidad como consecuencia del pecado de sus padres o ancestros puede generar consecuencias nefastas tanto en la vida de la persona con discapacidad como en la de su familia.

Otro discurso habitual que tiende a una postura “optimista” es la aseveración de que todo lo que acontece en la vida es una “prueba de Dios”. Las pruebas pueden ser entendidas como una voluntad divina que implica, subyacentemente, la imposición de sacrificios. Como señala Ivone Gebara, imponer sacrificios a otros para acercarlos al Dios verdadero ha sido una práctica justificada por muchos teólogos cristianos.²⁰ En este sentido, Gebara también sostiene que, al enfatizar el sacrificio, la tradición cristiana tiende a invisibilizar el papel fundamental de la resurrección como elemento teológico liberador:

Las cosas de la religión se pasan de muchas maneras. Desde los símbolos, las celebraciones y hasta los contenidos más específicos de las teologías hay una nota indudable de presencia de sacrificio, que nos lleva a hacer preguntas sobre la condición humana y las respuestas de las religiones. En relación al cristianismo, es como si el sacrificio de Jesús y el nuestro fueran el camino privilegiado por Dios para llegar a una situación de vida mejor. Esta lectura de la tradición cristiana tiene implicaciones psicológicas y sociopolíticas en la vida de personas y grupos variados. Desarrolla formas de vida y espiritualidades que subrayan más la cruz que la fuerza de la resurrección en nuestras vidas.²¹

Desde la perspectiva teológica, el sacrificio de Jesús posee fuertes dimensiones en los imaginarios religiosos. Como bien indica Geba-

19 Ibid., 350.

20 “Buscando una teología más allá del sacrificialismo: aportes desde la subjetividad, el género y la sexualidad”, *Siwo Revista de Teología* 10, núm. 1 (2016): 74.

21 Ibid., 64.

ra, el sacrificio de Jesús no culmina en la cruz, sino que se proyecta hacia la resurrección. Al afirmar la resurrección en esta línea, se debe comprender que la discapacidad no es una prueba de Dios, sino una circunstancia resultante de la interacción entre las características corporales (factor personal) y las relaciones con el entorno (factores ambientales y personales). El camino a la resurrección ofrece una posibilidad de acercamiento a una idea distinta respecto al sacrificio: es el inicio de la liberación de la cruz para emprender el camino de la libertad, sin la carga de una culpa persecutoria, del pecado y del sacrificio. Implica reconocer la liberación en la misericordia y bondad de ese Dios de Jesús. Por consiguiente, es preciso prestar atención a estos conceptos, ya que a partir de estos imaginarios se pueden confrontar con propuestas más liberadoras.

Por otro lado, es importante destacar que las percepciones teológicas sobre la discapacidad no se limitan a enfoques teóricos, sino que también incluyen las construcciones empíricas que las personas cristianas elaboran en torno a este tema. Por esta razón, para conocer las percepciones sobre la discapacidad, se aplicó una encuesta breve a través de la plataforma Google Forms (9 de agosto de 2025). La muestra se delimitó a un grupo de personas cristianas activas, con edades comprendidas entre los 20 y 60 años o más. Participaron un total de 14 personas: 8 mujeres y 6 hombres. De ellas, 11 se identificaron como cristianas evangélicas, 1 como católica y 2 de otra denominación cristiana; 13 personas poseían nivel académico universitario y 1 con secundaria. Cabe señalar que la muestra fue seleccionada de manera aleatoria, y dentro de las respuestas, una de las personas manifestó tener una discapacidad mental y física. Las preguntas de contenido fueron variadas, incluyendo respuestas abiertas y de opción múltiple.

Interés por el tema de la discapacidad

Conocer la percepción de las personas sobre la discapacidad comienza por identificar el nivel de interés que manifiestan por el tema y las razones subyacentes. Por ello, se preguntó: “Señale qué nivel de

interés tiene por el tema de la discapacidad” y “Explique brevemente el porqué de su respuesta anterior (de acuerdo con el nivel que seleccionó)”. Respecto al nivel de interés, 11 personas expresaron estar muy interesadas en el tema, 2 algo interesadas y 1 poco interesado. Es importante destacar que una de las personas manifestó tener una discapacidad. Entre otras respuestas se identificó: el interés pastoral, la necesidad de no ignorar estos temas, la inclusión, y que “la sociedad necesita conciencia para aprender a tratar a todos por igual y ver sus limitaciones”, entre otros.

En relación con el espacio eclesial donde participan las personas, se preguntó: “¿En su iglesia existe algún ministerio de acompañamiento pastoral para las personas con discapacidad y sus familias?”. De las respuestas, 13 personas afirmaron que no existe esta pastoral y solo 1 indicó que sí. Paralelamente, una de las preguntas estuvo orientada hacia el nivel de importancia que tendría para las personas consultadas que la iglesia cuente con un ministerio de acompañamiento pastoral a personas con discapacidad y sus familias. Las respuestas de opción múltiple mostraron que 13 personas seleccionaron la opción: Muy importante. Estos datos permiten concluir que, para la mayoría de las personas entrevistadas, el tema de la discapacidad es relevante y consideran necesario que sus iglesias comiencen a abordarlo.

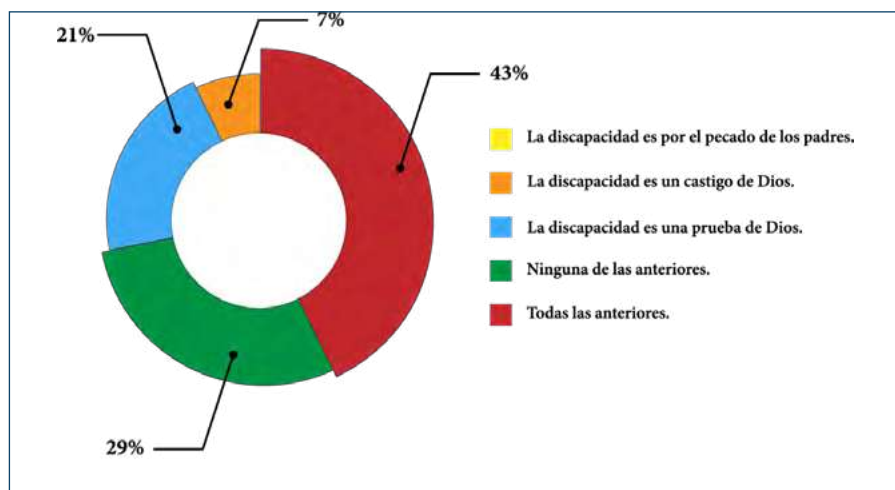
Concepciones socio-religiosas: entre la culpa y el pecado o prueba de Dios

Para identificar las posibles ideas bíblico-teológicas que las personas tienen sobre la discapacidad, se planteó la siguiente pregunta cerrada: “Indique: ¿Qué ideas religiosas ha escuchado sobre las personas con discapacidad?”. Se ofrecieron cinco opciones de respuestas relacionadas con las categorías de culpa (pecado de sus padres), pecado (castigo de Dios) o prueba de Dios (sacrificio), todas ellas vinculadas al tema de la discapacidad y las percepciones que las personas tienen sobre este tema en contextos eclesiales.

En la Gráfica 1, la cual se presenta a continuación, se muestran los resultados porcentuales que se obtuvieron a partir de la pregunta planteada para este apartado.

Gráfica 1

¿Qué ideas religiosas ha escuchado sobre las personas con discapacidad?



Fuente: Elaboración propia. Encuesta sobre “Religión y Discapacidad” realizada a través del sistema de formularios digitales de la plataforma Google en el mes de agosto de 2025.

Las posibles respuestas evalúan algunas de las concepciones socio-religiosas sobre la discapacidad que se vinculan con el pecado, la culpa, el castigo o una prueba de Dios. Seis personas seleccionaron la opción: Todas las anteriores, lo que indica que han escuchado las tres ideas (pecado, castigo o prueba). Mientras que 4 respondieron: Ninguna de las anteriores. Tres personas marcaron la opción discapacidad prueba de Dios y solo 1 indicó castigo de Dios.

Asimismo, se consultó sobre las repercusiones de estas ideas en personas con discapacidad: “¿Considera que las ideas religiosas anteriores pueden afectar emocional y espiritualmente a una persona con disca-

pacidad?”. La mayoría de las respuestas fueron afirmativas. Entre los argumentos expresados, se encuentran: “agrarar el dolor”, “es irresponsable y doloroso”, “depende del nivel de comprensión de la persona con discapacidad o capacidad especial”, “son ideas que se tenían antes de manera religiosa, ahora hay un entendimiento o percepción diferentes”, “puede haber un reclamo a Dios”.

Los datos muestran que las personas perciben que las ideas distorsionadas sobre la discapacidad tienen repercusiones psíquicas en el agravamiento del dolor (emocional-espiritual) en las personas con discapacidad y sus familias.

Apuntes para una pastoral sensible a la discapacidad

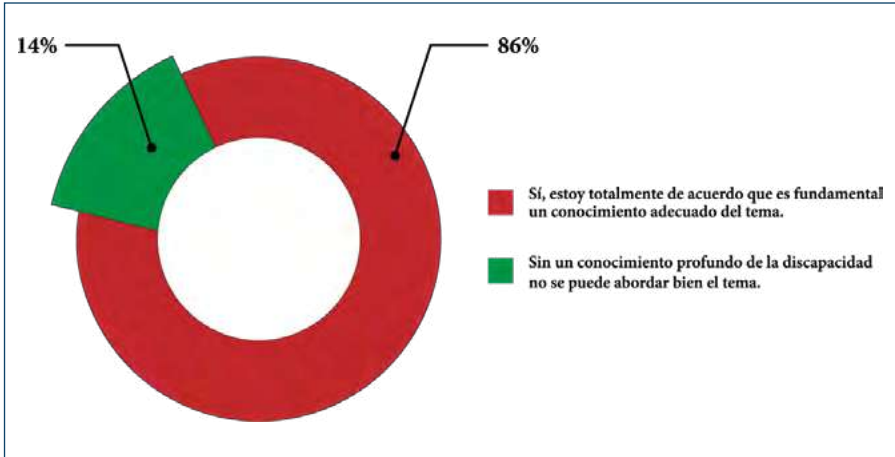
Las respuestas evidencian el interés de las personas por el tema de la discapacidad y su abordaje en la sociedad y en la iglesia, desde una perspectiva pastoral. Sin embargo, las iglesias no cuentan con ministerios pastorales específicos sobre discapacidad. Ante esto, otra de las preguntas giró en torno a la importancia de un conocimiento adecuado del tema antes de iniciar un trabajo pastoral: “¿Considera que un adecuado conocimiento sobre lo que implica el tema de la discapacidad es un elemento fundamental para comenzar un trabajo pastoral de personas con discapacidad en su comunidad de fe (iglesia)?”.

La totalidad de las personas manifestó estar de acuerdo con esta afirmación. Algunas de ellas expresaron: “promover campañas de cambio cultural sobre diversidad e inclusión, donde el amor (como eje fundamental) sobrepase los estereotipos, estigmas y juicios” y “Sin conocimiento profundo de la discapacidad no puede existir una pastoral adecuada”.

En la Gráfica 2, la cual se presenta a continuación, se muestran los resultados porcentuales que se obtuvieron a partir de la pregunta planteada para este apartado.

Gráfica 2

¿Considera que un adecuado conocimiento sobre lo que implica el tema de la discapacidad es un elemento fundamental para comenzar un trabajo pastoral de personas con discapacidad en su comunidad de fe (iglesia)?



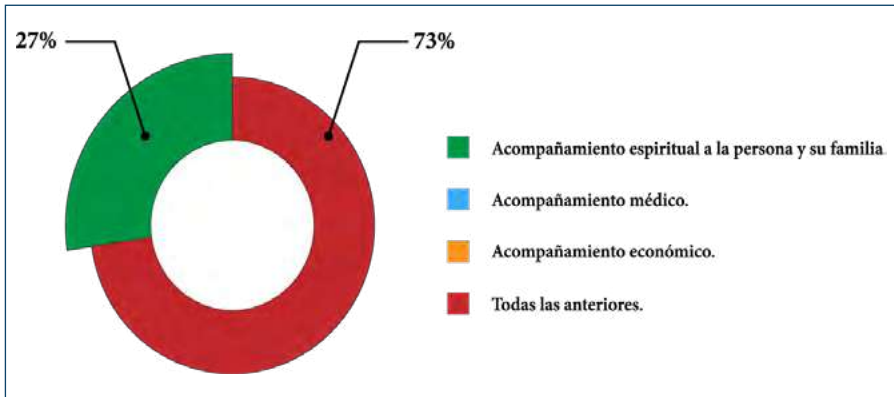
Fuente: Elaboración propia. Encuesta sobre “Religión y Discapacidad” realizada a través del sistema de formularios digitales de la plataforma Google en el mes de agosto de 2025.

Luego de la información anterior, y a través de una pregunta de opción múltiple, también se solicitó a las personas consultadas que indicaran qué elementos consideran que debería incluir una pastoral para acompañar a personas con discapacidad en el contexto eclesial o de las comunidades de fe. Esta pregunta es de mucha relevancia, ya que permite identificar diferentes aspectos que la pastoral de las iglesias debe tomar en cuenta cuando acompaña a personas discapacitadas.

En la Gráfica 3, la cual se presenta a continuación, se muestran los resultados porcentuales que se obtuvieron a partir de la pregunta planteada para este apartado.

Gráfica 3

Señale algunos elementos que debería de incluir una pastoral para las personas con discapacidad.



Fuente: Elaboración propia. Encuesta sobre “Religión y Discapacidad” realizada a través del sistema de formularios digitales de la plataforma Google en el mes de agosto de 2025.

También se les preguntó qué valores cristianos deberían acompañar una pastoral para las personas con discapacidad. En las respuestas, se identificaron valores recurrentes: el amor (5), empatía (5), misericordia (3), respeto (3), tolerancia (2), compasión (2), fe (2), generosidad (2). Otros valores mencionados una sola vez fueron: paciencia, perseverancia, bondad y armonía.

La preparación previa se considera indispensable, por lo que se preguntó: “Señale ¿Por qué considera importante que las personas que se preparen para atender este ministerio de personas con discapacidad estudien y reflexionen en algunos textos bíblicos sobre la discapacidad?”. De las tres opciones de respuesta: “Para reflexionar adecuadamente en los textos bíblicos evitando juicios como condena, culpa o pecado”, “Reflexionar en los textos en clave liberadora y transformadora” y “Todas las anteriores”, se marcó la última.

Desde las percepciones de las personas, a partir de sus respuestas, un componente fundamental para iniciar un trabajo pastoral implica

la preparación en el tema desde lo bíblico, teológico y pastoral, que incorpore los valores señalados con la finalidad de establecer una pastoral integral.

Pautas socio-pastorales para comprender la discapacidad

A lo largo de este escrito, se ha abordado la discapacidad en diversas dimensiones, incluyendo las percepciones socio-religiosas configuradas en los imaginarios cristianos y cómo estas pueden fomentar ideas negativas en el abordaje del tema. En este apartado final, se hace eco de las premisas de una Teología Práctica que aspira a promover cambios desde las realidades concretas:

Para que la teología práctica se pueda concebir como una teoría de la acción pastoral, debe ir más allá del simple análisis teórico o de la transformación acrítica de una realidad existente. Más bien, con sus instrumentos disciplinarios, debe promover acciones que, dentro de esa realidad existente, generan relaciones de justicia social, es decir, relaciones donde las personas que intervienen en esa realidad sean no solamente receptoras de la justicia, sino que también sean capaces de reproducirla y transmitirla a otras personas.²²

Para generar posibilidades de cambio, es necesario y urgente trazar estrategias y realizar pequeños pasos, pero significativos, que permitan a las personas que forman parte de una iglesia o comunidad de fe (independientemente de su denominación: católica, evangélica u otra cristiana) abrirse a nuevas comprensiones en torno a la discapacidad. Por ello, se proponen a continuación algunas pautas sociopastorales que pueden guiar el camino hacia una pastoral para personas con discapacidad en las iglesias.

22 Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022), 86.

La sensibilización comunitaria desde lo social

Definición

La sensibilidad se asocia aquí con la empatía, uno de los valores compartidos por las personas encuestadas. En el sentido social, la sensibilidad debe entenderse como un compromiso ético que conduce a la concienciación de la comunidad sobre el tema. Se refiere a la dimensión comunitaria, comprendida como el conjunto de personas y familias que asisten a una iglesia cristiana.

Esta sensibilidad social debe partir del interés por el tema, la reflexión sobre los usos del lenguaje al referirse a la discapacidad, y el conocimiento de las implicaciones médicas, biológicas, así como de las leyes y normativas vigentes en materia de discapacidad (como se señaló, en el primer apartado, el marco legal costarricense). La apuesta por la sensibilidad va más allá de la simple comprensión de que abordar la discapacidad implica modificar únicamente las estructuras físicas de las iglesias (p. ej., rampas de acceso o señalización de parqueos). Es una sensibilidad que busca transformar las estructuras mentales en torno a la discapacidad, invitando a la reflexión sobre la posibilidad de que todas las personas, en algún momento de la vida, puedan adquirir una discapacidad.

Acción: Reflexión comunitaria y participativa

A partir de la definición de la sensibilidad social, se recomienda visibilizar el tema de la discapacidad en las iglesias. Una propuesta concreta es generar espacios de reflexión comunitaria para conocer el marco legal. En Costa Rica, esto podría implicar la reflexión sobre la Ley 7600, *Ley de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad*. A esto se debe sumar la sensibilización sobre los usos del lenguaje, promoviendo la reflexión de la mano de expertos en la mate-

ria y/o personas con discapacidad que trabajen el tema, para conocer las formas apropiadas de expresión.

La sensibilización comunitaria bíblico-teológica

- *Definición:* La sensibilidad en este ámbito se asocia con las distintas formas de interés manifestadas por las personas encuestadas. El punto sensible radica en la reflexión profunda sobre las concepciones socio-religiosas de culpa-pecado-prueba de Dios, entre otras. Una sensibilidad comunitaria bíblico-teológica debe manifestar una apertura al amor y a la empatía, siendo capaz de transgredir con el amor la culpa y el pecado para superar las pruebas. Debe abrazar la resurrección en lugar de anclarse en el camino de la cruz.
- *Acción:* En cuanto a la sensibilidad bíblico-teológica, se retoma aquí una pregunta de la encuesta no incluida en el apartado anterior: “Comparta alguna cita o texto bíblico que le haga pensar en la discapacidad”. Algunas respuestas fueron: Juan 3:16, Juan 9 (la sanidad del ciego de nacimiento), Juan 3:16 (“todos somos iguales”), Juan 5:3, 2 Samuel 4:4; 9:3, Génesis 1:27, 2 Samuel 9, 2 Reyes 2:23-25, Mateo 2:1-12 (la historia del paralítico), y versos o frases como: “Si hablamos de discapacidad física Jesús curó al paralítico, lo hizo caminar”, “Todo lo puedo en Cristo que me fortalece. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza”, “Vengan a mí los que están cansados que yo los haré descansar”.

La pregunta sobre la preparación bíblica fue respondida de forma determinante por la totalidad de los encuestados. Para una acción pastoral sensible, se deben valorar estos textos y profundizar en una comprensión bíblico-teológica contextual, tanto del texto como del entorno de la comunidad. Es un desafío releer, repensar y reflexionar nuevamente en las historias bíblicas, desmarcándose de concepciones previas. No obstante, la lectura o estudio comunitario de la Biblia en clave de discapacidad constituye un paso importante.

Discernimiento y liderazgo

- *Definición:* Si bien la sensibilización sobre la discapacidad, tanto social como bíblico-teológica, está dirigida a toda la comunidad, es decir, a todas las personas interesadas en conocer, reflexionar y actuar pastoralmente sobre el tema, es en este punto donde los participantes pueden iniciar un proceso de autodiscernimiento. En lenguaje cristiano, esto se denomina discernimiento, y el liderazgo puede asociarse con la vocación. La clave es identificar a las personas dispuestas a continuar y asumir una responsabilidad pastoral específica sobre la discapacidad. Aquí no hay exclusión; se da apertura a todas las personas, independientemente de su rango eclesial o si ya lideran otro ministerio. La inclusión de personas con discapacidad es fundamental y valiosa, ya que su aporte desde su propia experiencia sensibiliza y promueve la reflexión en otras personas.
- *Acción:* Después de pasar por las fases de sensibilización, o si ya existía una sensibilidad previa (por ejemplo, con trabajos iniciales sobre el tema), las personas interesadas pueden comenzar a organizar pequeñas reuniones, asumir el reto de informarse, buscar reflexiones bíblicas y teológicas sobre la discapacidad, e identificar y dialogar con personas con discapacidad. Al mismo tiempo, deben establecer contacto con instituciones seculares que apoyen a estos grupos.

Acompañamiento pastoral interdisciplinario

- *Definición:* El acompañamiento pastoral, como parte de la teología práctica, es un ministerio que implica y que es el resultado de todos los pasos anteriores. Un elemento fundamental e ineludible es el diálogo interdisciplinario. Por ello, una de las preguntas de la encuesta fue: “Señale algunos elementos que debería incluir una pastoral para las personas con discapacidad”. Las opciones de respuesta eran: Acompañamiento espiritual a la persona y su familia (visitas, oración, lectura de la Biblia); Acompañamiento médico (cuando sea posible); Acompañamiento económico

(cuando sea posible); y Todas las anteriores, siendo esta última la más seleccionada. Este resultado subraya la importancia de la interdisciplinariedad en el tema.

- *Acción:* El diálogo interdisciplinario comienza por identificar a las personas dentro de la comunidad de fe que tienen experiencia en áreas como la medicina, la psiquiatría, la psicología, el derecho, o si son personas con alguna discapacidad. Asimismo, es necesario identificar otras instancias externas que puedan apoyar esta labor. Estas ya serían funciones propias del pequeño grupo de líderes que ha manifestado su interés en seguir trabajando en el tema.

Evaluación sobre las pautas pastorales

- *Definición:* Es importante tener presente que todo proceso ministerial debe desarrollar estrategias de evaluación que permitan a quienes trabajan en él analizar fortalezas, debilidades, desafíos y metas por cumplir. La evaluación puede reorientar el camino, los objetivos y las metas, con el fin de asegurar el avance y la viabilidad del ministerio.
- *Acción:* El grupo de la iglesia que ha manifestado su decisión de formar parte de este ministerio debe reunirse periódicamente para organizar las actividades y, al mismo tiempo, analizar constantemente su entorno, es decir, su realidad y la presencia de la discapacidad en su comunidad. Este proceso se puede denominar contextualización pastoral. En efecto, es clave aterrizar en el contexto, valorando todas las pautas pastorales y planteando una pregunta problematizadora: ¿Por qué es necesaria la pastoral para las personas con discapacidad en nuestra iglesia? Las reflexiones sobre esta interrogante tienen un carácter profundamente hermenéutico y guiarán al grupo para determinar si debe continuar con el ministerio o si es necesario replantear otras actividades que también aborden el tema, lo que les permitirá avanzar o reorientar sus propuestas.

Conclusiones

Este trabajo de investigación ha profundizado en la indagación de los imaginarios religiosos contemporáneos, centrándose en cómo las categorías de culpa, pecado y prueba de Dios configuran las percepciones sobre la discapacidad dentro de las comunidades cristianas. Los hallazgos confirman la persistencia de estos constructos teológicos en el discurso popular, lo cual genera a menudo narrativas de condena, victimización o justificación sacrificial que resultan perjudiciales para las personas con discapacidad y sus núcleos familiares.

De esta constatación surge la imperiosa necesidad de impulsar una hermenéutica bíblico-teológica renovada. Esta nueva sensibilidad debe basarse en los valores centrales de la fe cristiana, como la libertad, la empatía y el amor, para transicionar desde un modelo teológico anclado en la culpa persecutoria hacia una praxis pastoral liberadora que enfatice la resurrección como símbolo de vida plena y dignidad incondicional, superando el énfasis exclusivo en el sufrimiento y el sacrificio. La discapacidad, como parte intrínseca de la condición humana, demanda un abordaje comunitario que se comprometa con la justicia eclesial.

La visibilidad de la discapacidad, ya sea en sus manifestaciones físicas, sensoriales, intelectuales o mentales, exige una sensibilidad pastoral apropiada. Esta sensibilidad se traduce en una postura asertiva y de inclusión radical que rechaza activamente la victimización, la condenación, la culpabilización y la sobreprotección. Es una apuesta ética por concepciones que reconozcan la plena agencia y dignidad de cada individuo. La discapacidad no es un fenómeno ajeno a la experiencia humana, ya que todos podemos enfrentar, en algún momento de nuestras vidas, situaciones de vulnerabilidad o dependencia que nos obligan a reevaluar nuestra posición y la del otro.

Metodológicamente, esta investigación se limitó a explorar las percepciones de un grupo de individuos predominantemente no discapacitados. Este enfoque se adoptó para establecer el punto de partida y

la comprensión basal que posee la comunidad eclesial receptora sobre la discapacidad, identificando así los desafíos fundamentales para la implementación de las pautas sociopastorales propuestas. Los datos obtenidos, que revelan la urgencia y el interés de la comunidad por iniciar ministerios de acompañamiento, sientan las bases para una investigación de segundo orden.

Un trabajo futuro y de considerable valor disciplinario sería replicar este estudio con una muestra compuesta exclusivamente por personas con discapacidad. Este cambio metodológico permitiría contrastar las percepciones de las personas con la experiencia vivida, ofreciendo información de primer orden crucial para refinar, validar y reforzar la pertinencia y la eficacia de las pautas pastorales propuestas en este artículo.

Bibliografía

- Danel, Paula Mara. “Discapacidad y matriz colonial: el caso de las políticas de discapacidad en Argentina”. En *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*, editado por Alexander Yarza de los Ríos, Laura Mercedes Sosa, y Berenice Pérez Ramírez. Serie Estado, políticas públicas y ciudadanía. CLACSO, 2019.
- Díaz, Sharon. “Entramados de la dominación colonial. Encuentros entre la producción de la raza y la ‘discapacidad’”. En *Decolonialidad y discapacidad. Nuevos horizontes de sentido*, editado por Ana Paula Gómez, María Noel Míguez, y Sharon Díaz. Serie Crítica y discapacidad. CLACSO, 2023.
- Díaz, Sharon, y Mariana Mancebo. “Primeros acercamientos a los movimientos sociales en torno a la discapacidad desde la perspectiva decolonial”. En *Decolonialidad y discapacidad. Nuevos horizontes de sentido*, editado por Ana Paula Gómez, María Noel Míguez, y Sharon Díaz. Serie Crítica y discapacidad. CLACSO, 2023.
- Domínguez Morano, Carlos. “Psicoanálisis y cristianismo”. Proyección: Teología y Mundo Actual. *Proyección: Teología y mundo actual* 50, núm. 211 (2003): 333–55. https://seleccionesdeteologia.net/assets/pdf/172_08.pdf.

- Gebara, Ivone. “Buscando una teología más allá del sacrificialismo: aportes desde la subjetividad, el género y la sexualidad”. *Siwo Revista de Teología* 10, núm. 1 (2016): 63–100.
- INEC. *Encuesta nacional sobre discapacidades 2023: metodología*. Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC, 2024. https://admin.inec.cr/sites/default/files/2024-09/meSocialEnadis2023-01_1.pdf.
- Kusselman, Taibe. “Una aproximación antropológica al concepto de discapacidad. Una reconstrucción necesaria en vista a los procesos de inclusión educativa”. *Revista de Investigación y Disciplinas*, núm. 10 (septiembre de 2024): 88–100. <https://revid.unsl.edu.ar/index.php/revid/article/view/285>.
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. *Ley de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad*, Ley N° 7600, 88 (1995).
- Asamblea Legislativa de Costa Rica. *Ley de Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad. Con reformas del 01 de agosto de 2019*, Ley N° 7600, 88 (1995).
- Organización Mundial de la Salud. “Clasificación internacional del funcionamiento de la discapacidad y la salud: CIF”. OMS, 2001.
- Quijano, Anibal. “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo”. Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, 2007.
- Rojas Campos, Sonia Marsela. “Trazos de deshumanización: la discapacidad en la línea del no-ser”. En *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*, editado por Alexander Yarza de los Ríos, Laura Mercedes Sosa, y Berenice Pérez Ramírez. Serie Estado, políticas públicas y ciudadanía. CLACSO, 2019.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Teología Práctica como instrumento de cambio social. Algunas reflexiones teóricas y metodológicas”. En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.

NIDIA FUENTES MENJIVAR*

fuentesmenjivar1990@gmail.com

LO DIVINO DESDE EL MARGEN

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes en
una cultura hostil estadounidense

THE DIVINE FROM THE MARGIN

Resignification of faith in Hispanic immigrant women in a
hostile U.S. culture



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Católica salvadoreña, viviendo en los Estados Unidos, donde está comprometida con la pastoral de mujeres migrantes. Con estudios de licenciatura en Teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

NIDIA FUENTES MENJIVAR

Lo divino desde el margen

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes
en una cultura hostil estadounidense

Resumen

Este ensayo aborda la compleja realidad de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos, explorando cómo la exclusión, el desarraigo, la discriminación y el racismo actúan como catalizadores para una profunda resignificación de su espiritualidad. Lejos de adherirse a estructuras e imaginarios religiosos patriarcales impuestos, estas mujeres están reinterpretando lo sagrado desde sus cuerpos, sus experiencias migratorias y sus luchas cotidianas por la supervivencia y la dignidad. La fe, para ellas, se convierte en un acto radical de agencia y resistencia. Adoptando una perspectiva crítica y decolonial, el ensayo examina cómo esta espiritualidad encarnada funciona como una poderosa fuente de sanación ante el trauma de la migración y la hostilidad cultural. Esta teología viva no solo ofrece un consuelo individual, sino que también crea espacios colectivos de empoderamiento. Al redefinir su relación con lo divino, estas mujeres desafían simultáneamente los cánones religiosos conservadores que buscan controlarlas y los discursos sociopolíticos de la cultura estadounidense que intentan silenciarlas y marginalizarlas. El ensayo propone una reflexión alternativa para comprender la compleja y poderosa intersección entre fe, género y migración en la experiencia hispana.

Palabras clave: espiritualidad, mujeres inmigrantes, decolonialidad, resistencia, fe encarnada.

NIDIA FUENTES MENJIVAR

The divine from the margin

Resignification of faith in Hispanic immigrant women in a hostile U.S. culture

Summary

This essay addresses the complex reality of Hispanic immigrant women in the United States, exploring how exclusion, uprooting, discrimination, and racism act as catalysts for a profound reinterpretation of their spirituality. Far from adhering to imposed patriarchal religious structures and imaginaries, these women are reinterpreting the sacred from their bodies, their migratory experiences, and their daily struggles for survival and dignity. For them, faith becomes a radical act of agency and resistance. Adopting a critical and decolonial perspective, the essay examines how this embodied spirituality functions as a powerful source of healing in the face of the trauma of migration and cultural hostility. This living theology not only offers individual comfort, but also creates collective spaces of empowerment. By redefining their relationship with the divine, these women simultaneously challenge the conservative religious canons that seek to control them and the sociopolitical discourses of American culture that attempt to silence and marginalize them. The essay proposes an alternative reflection for understanding the complex and powerful intersection between faith, gender, and migration in the Hispanic experience.

Keywords: spirituality, immigrant women, decoloniality, resistance, embodied faith.

Lo divino desde el margen

Resignificación de la fe en mujeres hispanas inmigrantes
en una cultura hostil estadounidense

La pertinencia de este análisis se encuentra en la necesidad de reinterpretar la participación actual en la formación pastoral y en el liderazgo eclesial de las mujeres inmigrantes católicas de los Estados Unidos. En un curso reciente sobre el *Pensamiento Social de la Iglesia Católica*, dirigido a líderes y lideresas comunitarias con un total de 34 participantes, se observó una notoria desproporción de género: solo cuatro hombres frente a 30 mujeres. Este dato empírico subraya y confirma la relevancia pastoral, teológica y sociológica de la mujer hispana inmigrante como eje central en la vivencia y transmisión intergeneracional de la fe.

Ahora bien, en el contexto migratorio actual de los Estados Unidos, estas mujeres se sitúan en una coyuntura crítica, marcada por la desigualdad estructural, la discriminación interseccional y el choque cultural. En este escenario de vulnerabilidad, la experiencia de fe no se disuelve, sino que se dinamiza y transforma. El presente ensayo aborda la resignificación de lo divino que emerge desde los márgenes, demostrando que estas mujeres, lejos de ser receptoras pasivas de una espiritualidad impuesta, construyen activamente su relación con lo sagrado.

A través reflexionar sobre sus historias de vida, marcadas por el exilio, la maternidad, la precariedad y la esperanza, se revela una espiritualidad encarnada que opera como crítica y a la vez desafía tanto a las estructuras patriarcales de las instituciones eclesiales como a los discursos políticos y sociales que buscan su invisibilización.

El desarrollo del presente análisis se articula en tres momentos, los cuales se han adoptado de la metodología teológico-pastoral conocida como *ver*, *juzgar* y *actuar*. En el primer momento (*ver*), se describe, desde la perspectiva de los márgenes, la realidad socioeclesial de las mujeres hispanas migrantes en Estados Unidos. La exposición se enfocará en el análisis de tres testimonios narrativos que serán presentados en sus propias palabras, sirviendo de base empírica para el análisis subsiguiente.

En el segundo momento (*juzgar*), se hace un análisis hermenéutico orientado a la resignificación teológica y la resistencia que reflejan las historias de vida de las mujeres migrantes hispanas en Estados Unidos. Esta sección constituye el núcleo analítico y se divide en tres apartados interconectados, cada uno tomando como referencia una historia de vida. El primer apartado aborda la *espiritualidad encarnada como acto de resistencia*. Aquí se argumenta que la resignificación de la fe no es un proceso abstracto, sino que se ancla en la corporalidad, la lengua y las experiencias cotidianas de las mujeres. Este anclaje se convierte en un tríptico de resistencia, sanación y agencia frente a la opresión. El segundo apartado se refiere al *fortalecimiento de la fe en el trauma, la sobrevivencia y la resiliencia*. A partir del segundo testimonio, se explora el trauma generado en el proceso de tránsito migratorio y la llegada al nuevo contexto. Se examina cómo la fe, lejos de ser un paliativo pasivo, se constituye en una fuente de valor y empoderamiento que permite la superación activa de las dificultades. En el tercer apartado, se interpreta la *producción simbólica de lo sagrado* desde la experiencia de mujeres migrantes. Aquí se analiza cómo la producción simbólica de lo divino en la experiencia migrante femenina desvela que lo sagrado no es estático ni exclusivo de las instituciones religiosas. Se evidenciará

que las mujeres redefinen lo divino desde su cotidianidad, sus luchas y la afirmación de su corporalidad.

Finalmente, en el tercer momento (*actuar*), a modo de conclusión práctica, proponen algunos criterios pastorales para elaborar una teología desde el margen. Se trata de presentar estrategias pastorales que, a través de acciones concretas, permitan articular nuevas formas de nombrar, vivir y experimentar lo divino. En todo caso, se busca que estas estrategias prácticas sean coherentes con la teología emergente de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos.

Mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos (*ver*)

Las mujeres latinas han desempeñado un rol fundamental en la historia social de los Estados Unidos, caracterizándose por su resiliencia y su profundo compromiso con la familia, la comunidad y la fe. Sin embargo, a pesar de este legado, enfrenta hoy una compleja red de desafíos que limitan su desarrollo pleno, incluyendo el acceso restringido a espacios académicos y profesionales, la discriminación interseccional por razón de género y cultura, y la ausencia de entornos seguros que permitan la expresión completa de su identidad.

En el panorama migratorio actual de los Estados Unidos —país receptor de millones de personas en busca de mejores oportunidades de vida—, las latinas constituyen un grupo demográfico de gran relevancia. Según datos recientes, la población hispana asciende a 65 millones de personas, y las mujeres inmigrantes, con más de 23 millones, representan el 17% de la población femenina nacional.¹ Es importante destacar que más de la mitad de ellas han adquirido ya la ciudadanía estadounidense.² Su contribución es crucial para la fuerza laboral, particularmente en el sector servicios (como el cuidado personal, salones

1 Cf. US Census Bureau, “Nuevas estimaciones resaltan las diferencias de crecimiento entre las poblaciones hispana y no hispana de los Estados Unidos”, Información Estadística, Government, *Census.gov*, el 27 de junio de 2024.

2 Cf. Acceso Latino, “Derechos de las mujeres inmigrantes en Estados Unidos”, *Acceso Latino - Fundación Carlos Slim*, el 24 de octubre de 2023.

de belleza y servicio doméstico), si bien demuestran una creciente capacidad de liderazgo en el emprendimiento. A pesar de su dinamismo económico, persisten las barreras financieras; por ejemplo, el 17% reporta dificultades para obtener créditos, un porcentaje significativamente superior al de mujeres blancas, hombres latinos y hombres blancos.³

Asimismo, las recientes políticas migratorias han exacerbado un ambiente de vulnerabilidad sistémica e infundido miedo, lo que ha conducido a que muchas mujeres se vean obligadas a replegarse en sus hogares o a suspender sus actividades económicas, buscando proteger a sus familias. Estas condiciones no solo vulneran su estabilidad económica, sino que socavan su seguridad personal y comunitaria.⁴

Mujeres hispanas inmigrantes en perspectiva de género

La experiencia migratoria en Estados Unidos se halla particularmente marcada por el factor de género en el caso de las mujeres latinas, dada su conexión mayoritaria con la inmigración reciente.⁵ Históricamente, se ha documentado la migración de mujeres solas desde países como México con el objetivo de trabajar por un tiempo en los Estados Unidos, para generar remesas, las cuales sirven para apoyar a sus familiares en su país de origen. No obstante, la tendencia actual muestra un cambio hacia la migración familiar, con el objetivo de establecer residencia permanente en el país, un patrón observado en latinas de diversas nacionalidades (mexicanas, puertorriqueñas, guatemaltecas, salvadoreñas, nicaragüenses, etc.).

3 Cf. Jasmine Tucker y Sarah Javaid, “Women Gain 83% of Jobs While 170,000 Women Leave Labor Force in June”, *National Women’s Law Center*, el 8 de julio de 2022.

4 Cf. Gonzalo Zegarra y Krecyté Villarreal, “Ser mujer e inmigrante en la fuerza laboral de EE.UU. se ha convertido en un doble riesgo”, *Noticias de Estados Unidos, CNN*, el 1 de julio de 2025.

5 Cf. Luis Noe-Bustamante, “Latinos Worry More than Other U.S. Adults about Deportations”, *Pew Research Center*, el 30 de abril de 2025.

Para las mujeres latinas, es fundamental preservar sus raíces culturales, a través del idioma, la gastronomía y las tradiciones religiosas. Esta conexión con su herencia cultural es una fuente de orgullo y un anclaje identitario esencial en un contexto extranjero, con un idioma, una gastronomía y tradiciones totalmente diferentes. Sin embargo, esta realidad identitaria de las mujeres inmigrantes se cruza con las presiones culturales y la discriminación de género inherentes tanto a la sociedad de acogida como a su propia cultura de origen.

Es así, como la mayoría de las mujeres latinas experimentan una fragmentación identitaria derivada de la tensión entre sus roles: la participación en la fuerza laboral, las responsabilidades familiares no negociables (cuidado del hogar, hijos, hijas, educación) y la fuerte influencia de la cultura tradicional hispana, que históricamente ha cargado sobre la mujer el peso del rol de cuidadora. El desafío cotidiano radica en la búsqueda de un equilibrio dinámico ante esta triada de exigencias. En este contexto, diversas investigaciones confirman estas presiones normativas de género que recaen sobre las mujeres inmigrantes de América Latina y el Caribe:

Las investigaciones muestran que alrededor del 63% de las latinas enfrentan con frecuencia presiones familiares o laborales, y casi 7 de cada 10 sienten la necesidad de realizar tareas domésticas. Además, el 62% siente presión para mantener su apariencia y el 56% se siente presionada para casarse y tener hijos.⁶

Una investigación de 2024, realizada por el *Pew Research Center* indica que, sobre todo mujeres hispanas nacidas en Estados Unidos y que crecen en la intersección de valores culturales tradicionales latinoamericanos y de la cultura estadounidense, experimentan un dilema cultural. El arraigo a la cultura de los padres a menudo implica la presión, tanto familiar como eclesial, de anteponer las necesidades ajenas a las propias, y de adherirse a las características de un imaginario religioso que se puede denominar como *marianismo* (pasividad, subordinación, castidad y virtud). Esta presión se extiende incluso al ámbito educativo,

⁶ Latino Observatory, “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU., según investigación”, *Latino Observatory*, el 20 de mayo de 2024.

donde muchas jóvenes se ven obligadas a interrumpir estudios superiores para asumir el cuidado de familiares mayores. Simultáneamente, enfrentan la presión social de alcanzar el éxito por mérito propio en sus estudios o en sus carreras profesionales.⁷ Estas dinámicas, que se reproducen en la cultura hispana, son igualmente observables dentro de la comunidad eclesial católica de los Estados Unidos.

El camino de las mujeres latinas inmigrantes en Estados Unidos está, por tanto, marcado por el desarraigo, la discriminación y la constante tensión entre la asimilación cultural y la preservación identitaria. Según el Latino Observatory, casi la mitad de las mujeres inmigrantes hispanas perciben el sexismo como un problema en ámbitos como el trabajo o el entretenimiento, a diferencia de sus pares masculinos.⁸ Sin embargo, pese a las barreras lingüísticas y socioeconómicas, muchas de ellas logran la superación personal a través del emprendimiento y el liderazgo, empoderando de esta forma a las nuevas generaciones. Su espiritualidad, en este contexto, emerge como un espacio de refugio y resistencia activa frente a las estructuras sociales y eclesiásticas que sistemáticamente invisibilizan sus voces.

Tres historias de mujeres migrantes

Aunque la condición de inmigrante sitúa a estas mujeres en una situación de vulnerabilidad social inherente, la experiencia demuestra que la adversidad no implica la anulación de la esperanza. A continuación, se presentan tres historias de vida —los testimonios de Jeny, María y Majo—, los cuales ilustran la solidez de su fe y su compromiso con la solidaridad comunitaria. Sus palabras nos permiten acceder a una comprensión profunda y experiencial de lo divino que las impulsa a la acción social.

7 Cf. Luis Noe-Bustamante et al., “A Majority of Latinas Feel Pressure to Support Their Families or to Succeed at Work. Expectations to Excel at Work and to Do Housework, Be Beautiful and Start a Family Are Top Pressures”, *Pew Research Center*, el 14 de mayo de 2024.

8 Cf. “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU.”

Mi nombre es Jeny

Soy originaria del estado de Puebla, llegué a los Estados Unidos a la edad de 23 años, a un lugar totalmente diferente, diferente idioma, cultura, educación, con muchos sueños y con muchos deseos de salir adelante; pero Dios tenía planes diferentes, en medio de tantos obstáculos de los cuales me enfrento día a día, entré en momentos de tristeza y desconfianza de creer que realmente eso ¡había sido lo correcto!, lo único que me conformaba era que estaba con mi esposo el amor de mi vida y que todo se iba a mejorar y con el pasar de los años vino mi primera hija y eso me dio más fuerza para salir adelante, pero el camino seguía siendo muy complicado, sin embargo me llenaba de fuerza por mi hija, para ser una buena madre y esposa con la esperanza de mejorar.

A los tres años llegó la segunda niña ¡hermosa!, pero la situación en el lugar a donde estábamos no mejoraba y se presentó una oportunidad de movernos para el estado de Washington, y nos fuimos estableciendo poco a poco. También difícil porque al no conocer a nadie era aún más difícil. Crecieron mis hijas, y era complicado por el idioma inglés que no manejaba bien, pero aun así por la gracia de Dios aquí tuvimos más oportunidades de salir adelante. El acuerdo entre mi esposo y yo fue, que íbamos a pasar carencias, pero yo iba a cuidar de mis hijas y que él iba a trabajar duro.

Fueron momentos muy hermosos y al mismo tiempo dolorosos porque no alcanzaba para los gastos, cuando mi hija la mayor cumplió 7 años ella quiso hacer su primera comunión y ese fue el comienzo del cual El Señor nos empezó a llamar al servicio era confuso pero Él nos fue mostrando el camino que Él ya tenía marcado para nosotros, pero en esos momentos no lo podía ver porque me ocupaba de lo mal que lo pasábamos que no me daba cuenta que El Señor siempre estuvo cuidándonos, protegiéndonos y que en ningún momento estuvimos solos, nos

fuimos acercando más y más a la iglesia y así fue como empezamos a ser voluntarios en nuestra parroquia hasta el día de hoy, es un poco complicado para mi reconocer mis virtudes porque no soy muy de reconocermé a mí misma, pero creo que una es la paciencia, perseverancia, aprender a escuchar, dar consejo, ayudar al que necesita, y creo que al correr de los años he aprendido a confiar mucho más en Dios.

Soy María

Nací en un pequeño pueblo de Jalisco, en lo alto de una colina rodeada de ríos, árboles frutales y una naturaleza que parecía hablar. Éramos 13 hermanos y crecimos en medio de tradiciones antiguas: el nixtamal, los caballos al amanecer, el campo, el gallinero... una vida sencilla, pero llena de amor, trabajo y fe. Recuerdo correr por las mañanas a la cocina, donde mi madre ya tenía listo el desayuno. Yo agarraba mi vaso con chocolate y café y corría al corral, donde mi padre ordeñaba la vaca. Me llenaba el vaso de leche espumosa, me lo bebía de un solo trago y me quedaba con bigote de espuma. Él reía. Era una época tan inocente, donde todos aportan sin quejarse, con unidad y esperanza. Pero un día todo cambió. Mi padre emigró a Estados Unidos y con él se fueron los sueños de mi madre y las ilusiones de mis hermanas. Pasaron dos años sin noticias. Mientras tanto, mi madre trabajaba lavando ropa ajena y mis hermanas limpiaban casas a cambio de comida. Yo apenas tenía cuatro años, no sabía expresar mi tristeza, pero sentía que todo era gris a mi alrededor.

Después, mi madre también decidió irse, confiando solo en Dios. Se llevó a tres de mis hermanas y dejó a las demás al cuidado de una de 14 años. Me quedé sola muchas veces, hasta que doña Irene, una vecina, me abrió sus brazos y me dio cariño como una madre. Pasaron dos largos años y finalmente mi madre mandó traer a dos más de mis hermanas y a mí. Recuerdo

que era diciembre, las luces navideñas brillaban, y una señora nos recogió en la central camionera de Tijuana. Nos pidió que durmieramos, porque si no, no veríamos a nuestra madre. Cerré los ojos con miedo, y cuando los abrí, allí estaba esa voz que tanto había extrañado; era mi madre, nos abrazamos como si quisiéramos fundir los años perdidos. Vivíamos en un apartamento pequeño, todos apretados. Yo dormía en una tina de baño, cabía perfectamente. Mi madre trabajaba en una fábrica planchando ropa, hacía lo mismo que en el pueblo, pero ahora ganaba en dólares. A los pocos meses llegaron mis otras hermanas. Éramos nueve, más un primo con su novia que dormían bajo la mesa. Aun así, nunca faltó comida. Mi madre siempre decía: “tienes que compartir tu plato con quien llega a tu casa”. Y así fue: comida para todos, aunque no sabíamos cómo. Dios multiplica lo poco.

Con el tiempo, mi padre regresó. Pensé que todo sería mejor, pero no fue así. No trabajaba, no ayudaba, y solo impartía violencia. Me dolía verlo golpear a mi madre y decir que yo no servía para nada por querer estudiar. Me gritaba que una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos. Pero yo le decía que no, que yo iba a graduarme. Y lo hice, a pesar de que me mandaron a México y perdí medio año. Me esforcé, tomé clases en verano, trabajé, fui voluntaria, y al final me gradué, lo logré. A los 18 años me casé con la ilusión de tener una vida diferente. Pero me equivoqué. Mi esposo también era machista. Solo me daba 40 dólares a la semana para alimentar a nuestros hijos. Iba al supermercado a pedir frutas y verduras que estaban podridas. De ahí hacía milagros, compraba ropa usada en *yard sale* (venta en el patio), la arreglaba y la revendía para poder tener un poco más de dinero. Mis hijos nunca lo supieron, pero muchas veces no había nada. Viví muchas injusticias, mucho dolor; pero también aprendí el valor del amor, del esfuerzo, de la fe. Mi madre me enseñó con su ejemplo que cuando uno da todo por amor, Dios se encarga del resto. Y aquí estoy, contando mi historia, sa-

biendo que no fue fácil... pero con orgullo, porque nunca dejé de luchar y creer.

Me llamo Majo

Soy hija de padres nicaragüenses que emigraron a Costa Rica huyendo de la crisis política en su país. Allí construyeron una nueva vida, llena de sacrificios, pero también de oportunidades. Yo llegué a Costa Rica a los cinco años y crecí rodeada de amor familiar. Mis recuerdos más valiosos son los domingos en familia, las caminatas a la biblioteca y los momentos con mi abuela Manuela, una mujer piadosa y fuerte que me enseñó a amar a Dios y a la Virgen María. Estudié en una escuela salesiana, donde fui muy activa: jugaba baloncesto, era monaguilla y presidenta de mi salón. Aunque mis padres no podían estar presentes en mis actividades escolares por trabajo, su esfuerzo me permitió tener una buena educación. Más tarde, trabajé en un hotel y eso me motivó a aprender inglés.

Con ayuda de mi madrina, viajé a San Francisco y estudié en el “College” de San Mateo. Allí conocí al sobrino de mi madrina, con quien, tras varios viajes y llamadas, iniciamos una relación a distancia. Contra la voluntad de mis padres, me casé con él y me mudé a California. El inicio fue difícil: sola, sin trabajo y con la incertidumbre migratoria. Una entrevista con inmigración puso en riesgo mi residencia, pero después de meses de angustia, recibí la carta de aprobación. Agradecí a Dios profundamente ese momento. Estudié inglés en “Solano College” y con el tiempo llegaron mis tres hijos. La maternidad cambió mi vida: me hizo más fuerte, más activa, más compasiva. Cuando mi hija empezó la escuela, empecé a trabajar en la escuela como asistente de educadora, luego como *community organizer* (organizadora comunitaria), y más tarde en mi parroquia como coordinadora de catequesis. Ese trabajo, aunque desafiante, for-

talenció mi fe, me ayudó a vencer mi timidez y a crecer como persona y líder.

Hoy, miro atrás y veo una historia marcada por el sacrificio, la fe, el amor y la esperanza. Todo lo que he vivido me ha llevado a ser quien soy hoy.

Estos relatos ilustran cómo las mujeres hispanas inmigrantes no solo experimentan a Dios: lo reconfiguran, lo testimonian y lo hacen presente en sus comunidades como Dios sufriente, cercano y sanador. Tomaremos cada una de las historias para desarrollar la segunda parte de nuestro ensayo.

Hermenéutica contextual de mujeres inmigrantes (*juzgar*)

Como segundo momento de la metodología, se realiza una *hermenéutica contextual* de las experiencias de inmigración femenina, a partir de una lectura crítica de los testimonios de Jeny, María y Majo. Este análisis se apoya en las teorías de María Lugones y Silvia Rivera Cusicanqui para iluminar las dimensiones de opresión y las formas de resistencia que se manifiestan en la espiritualidad de estas mujeres.

Resistencias cotidianas

La historia de Jeny, inmigrante de Puebla, México, que migra a Estados Unidos, se aborda como un estudio de caso sobre las resistencias cotidianas que surgen de la experiencia vivida en la intersección marcada por el exilio, la maternidad, la carencia, el amor y la espiritualidad. En su relato se revelan los efectos de la colonialidad del género, así como las formas de resistencia que se articulan al cuidado, la fe y la comunidad. La propuesta hermenéutica es leer el testimonio de Jeny como una forma de agencia situada, que desafía las estructuras coloniales y patriarcales desde una espiritualidad vivida y desde una lógica relacional y comunitaria.

La colonialidad del género y mujeres inmigrantes

El relato de Jeny encarna la condición de aquellas personas que habitan la *frontera existencial*, al vivir entre culturas sin pertenecer plenamente a ninguna de ellas. Esta condición de frontera se experimenta no solo geográficamente, sino también a nivel cultural, lingüístico, religioso y de género.

María Lugones profundiza esta condición al teorizar la colonialidad del poder como colonialidad del género, un sistema impuesto por la modernidad/colonial que deshumanizó⁹ a las mujeres colonizadas e impuso una estructura dicotómica y jerárquica de género (hombre/mujer). Este sistema eurocéntrico, patriarcal y heterosexual se instaló al dismantelar sistemas relacionales comunitarios. Lugones subraya que la colonialidad del género es el eje que yace en el sistema de poder capitalista y es el responsable de mantener la lógica de dismantelar otros sistemas relacionales más comunitarios y no-binarios, cuyo objetivo es imponer y reproducir un modelo europeo patriarcal y heterosexual como norma para todas las culturas: “A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista”.¹⁰ De esta forma, las mujeres inmigrantes hispanas enfrentan no solo las barreras del desplazamiento, sino también la invisibilización y opresión estructural que las coloca en un doble borde de marginalidad, al cual podemos denominar *cruce fronterizo*.

En este contexto, nuestra protagonista, mujer que emigró desde Puebla, México, hacia los Estados Unidos a los 23 años, representa este cruce fronterizo. Su cuerpo e identidad son un espacio de negociación constante entre el país de origen y el receptor, entre el idioma inglés y

9 Cf. Esta idea la toma prestada Lugones de: Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton University Press, 2000), ix.

10 María Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, Artículo original en *Hypatia* vol 25, Núm 4, 2010, vol. 6, núm. 2 (2011): 109.

el español, así como entre las expectativas culturales tradicionales y las estructuras de vida emergentes. Su decisión de migrar y asumir el rol de cuidadora primaria (“yo iba a cuidar de mis hijas y que él iba a trabajar duro”) refleja la persistencia de la división sexual del trabajo bajo un modelo patriarcal. Sin embargo, desde su propia experiencia como “teórica de la resistencia”, Lugones permite ver esta asunción de rol no como mera sumisión, sino como una posibilidad de resistencia, afirmación y agencia situada: “Cuando pienso en mí misma como teórica de la resistencia, no es porque crea que la resistencia es el fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad”.¹¹ Es así como las prácticas de cuidado y las relaciones de amor comunitario se convierten en un mecanismo de cohesión que propicia la resistencia ante la dominación, racialización y exclusión:

La colonialidad del género me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito. (...) Así, la colonialidad del género sólo es un ingrediente activo en la historia de quien se resiste.¹²

El cuidado, una tarea frecuentemente devaluada en la modernidad, adquiere una relevancia central en una sociedad como la estadounidense, que privilegia el poder del saber y del tener. La mujer de nuestra historia sustenta a su familia, construye comunidad desde la iglesia y redefine su identidad como madre y creyente en un entorno hostil. La fe, que podría aparentar ser un refugio apolítico, se transforma para ella y para su familia en una fuente de fortaleza y sentido.

Frente a las adversidades económicas, la emigración y la soledad, la relación con Dios y la comunidad creyente se constituye en un espacio de consuelo y refugio. Aunque esta espiritualidad ha sido históricamente deslegitimada por el pensamiento colonial, es precisamente en ella donde las mujeres inmigrantes latinas, como la de nuestro relato, hallan resistencia y saberes. Lejos de ser una vivencia meramente pri-

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 110.

vada, la fe se convierte en un ámbito colectivo donde se reconstruye el sentido, como se evidencia cuando la familia comienza a integrarse en la vida parroquial. Esta espiritualidad práctica no solo las sostiene, sino que las transforma, permitiéndoles convertirse en agentes activas dentro de una nueva comunidad.

El pensamiento ch'ixi y vivir las contradicciones sin invalidarlas

La migración suele poner en crisis las formas tradicionales de religiosidad heredadas en los países latinoamericanos. Las mujeres inmigrantes se ven obligadas a resignificar su fe en un entorno donde las estructuras eclesiales, el idioma litúrgico y la experiencia comunitaria son diferentes. En este nuevo contexto, surgen dilemas fundamentales: ¿Cómo conservar la fe heredada y al mismo tiempo adaptarse a nuevas formas de practicarla? ¿Cómo conciliar el rol tradicional de madre y esposa con el servicio comunitario dentro de la iglesia? ¿Cómo responder a los desafíos de género que persisten tanto en la sociedad receptora como en la estructura eclesial?

La experiencia espiritual de las personas migrantes es profundamente ambivalente: ofrece refugio, pero también genera tensiones. Silvia Rivera Cusicanqui señala cómo la espiritualidad indígena y popular ha sido marginalizada por la lógica colonial del saber; sin embargo, ha logrado sobrevivir como una fuerza vital que conecta el cuerpo, la tierra y la comunidad. Así, la fe que vive la mujer inmigrante se constituye en una práctica decolonial que entrelaza pasado y presente, tradición y transformación. Como afirma Rivera Cusicanqui, no se trata solo de resistir la opresión, sino de cultivar otras formas de existencia donde la espiritualidad ancestral se convierte en prácticas vivas que nos sostienen.¹³

13 Cf. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Tinta Limón, 2010).

Muchas mujeres se ven impulsadas a liderar y visibilizarse dentro de sus comunidades, lo que puede desafiar el modelo tradicional de sumisión femenina inculcado por la religiosidad popular. La protagonista destaca que ha aprendido a escuchar, aconsejar y perseverar, reconociéndose como una mujer con virtudes espirituales, aunque le cueste admitirlo. Esta autoafirmación representa una forma de empoderamiento silencioso, mediado por la fe.

Rivera Cusicanqui propone lo *ch'ixi* como una metáfora de coexistencia armónica, libre y productiva entre herencias culturales. No se trata de eliminar las contradicciones, sino de habitarlas críticamente. Esto ofrece una vía descolonizadora desde el pensamiento andino, desde lo vivido. La autora advierte contra el peligro de que la descolonización se convierta en una moda académica despolitizada. Su propuesta exige una vinculación radical entre pensamiento y práctica, y llama a construir saberes desde los pueblos, no sobre ellos. Solo quienes han experimentado directamente ciertas vivencias culturales –y no quienes las abordan solo desde la perspectiva teórica– pueden comprender su historia y, por tanto, tendrán mayor honestidad al escribirla.

El concepto de pensamiento *ch'ixi* tiene diversas connotaciones y se refiere a algo que es y no es al mismo tiempo, incluyendo siempre un tercer elemento. La autora lo utiliza para hablar de identidades no binarias, contradictorias, diferentes e irresueltas. Lo *ch'ixi* no es mezcla ni sincretismo; es la convivencia de mundos que coexisten sin fundirse o sin mezclarse uno en el otro:

Un color *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. (...) Pero su heterónimo, *chhixi*, alude a la idea de mezclanza, de pérdida de sustancia y energía. (...) Corresponde a esa noción de moda de la hibridación cultural “light” conformista con la dominación cultural contemporánea.¹⁴

Rivera Cusicanqui también critica las formas en que el feminismo occidental frecuentemente ignora las experiencias de mujeres indíge-

14 Ibid., 69s.

nas y mestizas. La mujer protagonista de esta historia encarna lo ch'ixi en su práctica cotidiana: es madre, esposa, creyente, cuidadora, inmigrante y voluntaria en la iglesia. Vive tensiones constantes entre lo que el sistema espera de ella y lo que ella elige ser. Su fe y conexión con lo divino no constituyen una alienación, sino una forma de resistencia ante el abandono estructural del Estado y los sistemas que la oprimen. No se trata de renunciar a lo espiritual, sino de descolonizarlo. Esta espiritualidad cristiana no es necesariamente la impuesta por el colonialismo, sino una reinterpretación vivida desde el dolor, el servicio y la vida en la comunidad. Lejos de generar sumisión, su fe le otorga fuerza para resistir y sostener a su familia.

Desde esta perspectiva, nuestra protagonista habita múltiples contradicciones y vive una fe cristiana profundamente personal, pero lo hace mediante una reinterpretación situada y comunitaria. Asume el cuidado no solo como una carga, sino también como una vocación, lo que nos permite confirmar que lo ch'ixi es una lógica que no elimina la contradicción, sino que la acepta como parte constitutiva de la vida.¹⁵

Espiritualidad, cuidado y comunidad como formas de agencia

La historia de Jeny también rompe con el cliché de la mujer inmigrante como víctima pasiva. En ella observamos una agencia relacional donde su poder surge de cuidar, sostener, educar y guiar. Ella no se autodenomina protagonista, pero lo es. Su inserción en una comunidad que brinda afecto contrasta con el modelo individualista y neoliberal de la sociedad que la rodea. Esta experiencia representa una reapropiación de lo espiritual desde la vida comunitaria. El relato también revela una transformación subjetiva: desde la desesperanza inicial (“momentos de tristeza y desconfianza”) hasta llegar a la afirmación de virtudes como la paciencia, la escucha y la perseverancia.

15 Cf. Rivera Cuasicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*.

A pesar de enfrentar condiciones estructurales adversas —limitaciones económicas, la barrera del idioma y el aislamiento familiar—, esta mujer construye una identidad basada en el servicio, la fe y la esperanza. El acuerdo con su esposo de vivir con carencias para cuidar a sus hijas no puede desvincularse del contexto de migración racializada y de género. Sin embargo, ella transforma esa elección en una forma de poder que trasciende el hogar para extenderse a su comunidad eclesial.

En esta historia, lo espiritual, lo afectivo y lo comunitario se entrelazan como espacios de “resistencia cotidiana”. No se trata de un feminismo eurocéntrico ni de un discurso académico explícito, sino de una práctica encarnada de lucha y dignidad:

La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo activo, sin apelación al máximo sentido de agencia del sujeto moderno.¹⁶

La historia de esta mujer poblana migrante en Estados Unidos testimonia cómo el género, la raza, la espiritualidad y la migración se entrecruzan en la vida de las mujeres latinoamericanas. A través de los marcos teóricos de Lugones y Rivera Cusicanqui, se revela que no estamos ante una víctima pasiva, sino ante una mujer que construye sentido, sostiene a su familia y comunidad, y reinterpreta su fe como una forma de vida *ch'ixi*. Su historia encarna una resistencia cotidiana que desafía las lógicas coloniales desde el amor, el cuidado y la fe.

Lejos de alienarla, su relación con Dios le permite narrar su vida con sentido, propósito y esperanza. En la religiosidad popular, nuestra protagonista encuentra formas de resistencia y experiencias que le permiten sobrevivir y fortalecerse cotidianamente. Así, su participación como voluntaria en la iglesia no puede leerse como sumisión, sino como construcción de comunidad y agencia colectiva.

16 Lugones, “Hacia un feminismo descolonial”, 109.

Entre la fe y la exclusión

La segunda historia, narrada por María, ilustra cómo la violencia social y la exclusión estructural, sustentadas por imaginarios religiosos de género, pueden generar una espiritualidad tóxica que obstaculiza el desarrollo integral, especialmente de las mujeres. Las creencias religiosas interpretadas desde una óptica patriarcal no solo suelen acompañar procesos de sufrimiento, sino que frecuentemente los justifican, reproduciendo ciclos de opresión y marginación.

Trauma migratorio, duelo por desarraigo, violencia simbólica y espiritualidad

El trauma migratorio trasciende el mero traslado físico entre países; constituye una ruptura emocional, cultural e identitaria. Este trauma incluye duelos múltiples: la pérdida de la tierra natal, la familia, la lengua materna, las amistades, las costumbres y los referentes simbólicos que otorgaban sentido y esperanza a la existencia.

En el relato de esta mujer hispana, estos duelos se inician en la infancia, cuando su padre emigra a Estados Unidos, dejando un profundo vacío afectivo y económico. Posteriormente, su madre, al seguirlo, fractura aún más la unidad familiar al dejar a varias hijas al cuidado de una hermana adolescente. El exilio no es solamente físico, sino también emocional y simbólico: se quiebra la estructura familiar tradicional, el entorno natural y cultural de Jalisco (México) queda atrás, y con él, las raíces que proporcionaban seguridad.

En este contexto, la violencia simbólica, entendida como la imposición de estructuras de poder naturalizadas, también está presente. Por ejemplo, el mandato implícito de “sacrificarse por la familia” lleva a la niña a aceptar como normales condiciones de abandono y precariedad.¹⁷ Más adelante, al llegar a Estados Unidos, la niña duerme en una

17 Cf. Mireya Baltodano, “Creencias cómplices”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

bañera y habita espacios saturados, lo que refleja la deshumanización normalizada de las personas inmigrantes empobrecidas.

La espiritualidad como refugio... ¿o prisión? La protagonista recuerda con nostalgia la unidad familiar de su infancia, el trabajo compartido y la fe heredada de su madre. Sin embargo, tras la emigración paterna, la familia se fragmenta e inicia una cadena de sufrimientos donde la espiritualidad adopta un carácter ambivalente: por un lado, funciona como sustento emocional; por otro, se convierte en un mecanismo que legitima lo injusto. La frase “cuando uno da todo por amor, Dios se encarga del resto” refleja una forma de religiosidad que, como señala Nelson Mafla Terán, puede obstaculizar el desarrollo psicoemocional cuando se interpreta de manera pasiva. Una espiritualidad centrada exclusivamente en la aceptación del sufrimiento como voluntad divina puede conducir a la normalización de situaciones que afectan profundamente el desarrollo psicosocial de la persona creyente.¹⁸ En este sentido, una espiritualidad que no promueve la acción y la justicia, sino la resignación ante el dolor, se vuelve tóxica, incluso cuando nace del amor y la esperanza.

Invisibilización del sufrimiento emocional de la mujer inmigrante

La experiencia migratoria de las mujeres latinas suele ser interpretada desde estereotipos externos que las presentan como “valientes” o “aguantadoras”, lo que invisibiliza su sufrimiento emocional. Su dolor, ansiedad o tristeza no son reconocidos como legítimos, sino atribuidos a una naturaleza sacrificada, en lugar de comprenderse como respuestas humanas ante situaciones de injusticia, violencia o pérdida.¹⁹ La protagonista del segundo relato experimenta múltiples formas de dolor: abandono en la niñez, violencia de género, pobreza extrema, explotación laboral y desvalorización personal. Sin embargo, su his-

18 Cf. Nelson Mafla Terán, “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”, *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (2014).

19 Baltodano, “Creencias cómplices”, 159.

toría nunca se narra desde la victimización, sino desde la resistencia. Esto refleja cómo muchas mujeres inmigrantes internalizan la noción de que su sufrimiento debe silenciarse, incluso ante instituciones educativas o de salud, donde podrían ser etiquetadas como deprimidas o inestables sin que se aborden las causas estructurales de su malestar.

Imaginarios religiosos de género

Cuando el padre de nuestra protagonista regresa al hogar, lejos de restaurar la unidad familiar, se convierte en agente de violencia. Rechaza el deseo de su hija de estudiar, afirmando que “una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos”. Esta expresión no constituye únicamente un acto de machismo individual, sino que refleja un imaginario religioso sobre el género profundamente arraigado. Según Sharo Rosales, la religión, desde una lectura hegemónica, ha promovido una imagen de la mujer como subordinada, silenciosa y servicial, reforzando estereotipos que legitiman la violencia y la exclusión: “Se promueve que una buena mujer es ‘sacrificada’ y así evita molestar u ofender a los demás en autoridad (generalmente hombres); que las virtudes más grandes de una mujer son el servicio y la abnegación”.²⁰ Este imaginario moldea conductas, legitima jerarquías y naturaliza el sufrimiento femenino como virtud. La madre, al aceptar maltratos y privaciones en nombre del amor y la fe, sin cuestionar la injusticia estructural, también reproduce este patrón.

La patologización de este imaginario se manifiesta cuando su aspiración de estudiar es rechazada con violencia verbal y física por su padre. Es decir, sus aspiraciones personales son percibidas como una amenaza al orden patriarcal y, en consecuencia, censuradas y castigadas. “En el caso de las mujeres la dispersión proviene del cumplimiento del ‘deber ser’ socialmente asignado, multiplicándose en tareas de servidumbre que están devaluadas socialmente y que le deparan poca

20 “Imaginarios religiosos y género”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 270.

gratificación o reconocimiento).²¹ Estos comportamientos han sido aprendidos en el ámbito familiar, cultural y religioso, configurando una identidad femenina construida desde la subordinación al ser masculino. De esta manera, la sociedad espera que las mujeres perpetúen esta disposición permanente al servicio hacia los demás, negando su realización personal.

Imaginarios religiosos de género y exclusión

El padre de la narradora de esta historia encarna una forma recurrente de violencia estructural sustentada en imaginarios religiosos patriarcales: “Me gritaba que una mujer solo sirve para cocinar y tener hijos. Pero yo le decía que no, que yo iba a graduarme”. Este tipo de creencias reflejan lo que Sharo Rosales Arce denomina “imaginarios religiosos de género”: construcciones culturales y religiosas que determinan los roles que deben ocupar hombres y mujeres. Desde una lectura hegemónica, Rosales Arce afirma que la religión ha promovido una imagen de la mujer como subordinada, silenciosa y servicial, reforzando estereotipos que legitiman la violencia y la exclusión:

Estos comportamientos, socialmente esperados en las mujeres y que representan obstáculos muy poderosos para su sano desarrollo, se replican y refuerzan en las iglesias, anclados en ‘imaginarios religiosos de género’.

Pero ¿qué son estos imaginarios religiosos de género? Son representaciones sociales que están profundamente arraigadas en el inconsciente colectivo, hablándonos de aquellas características que se ha asignado a mujeres y hombres, no solo ya en función de pene-vagina, sino en nombre de la voluntad de Dios. Estos imaginarios religiosos dictan cuál es la supuesta voluntad de Dios para la actuación y el lugar de las mujeres en el mundo: un lugar de sometimiento, obediencia, sacrificio y renuncia.²²

21 Baltodano, “Creencias cómplices”, 167.

22 “La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas”, *Vida y Pensamiento* 39, núm. 2 (2019): 97s.

Esto afecta no solo a las mujeres que lo experimentan directamente, sino a generaciones enteras socializadas en estos valores. Las historias que analizamos, sobre mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos, reproducen precisamente estos imaginarios religiosos de género.

El género como referencia de los mitos religiosos: Los imaginarios religiosos no solo reflejan creencias, sino que moldean subjetividades. En contextos donde se presentan como verdades absolutas, validan mitos patriarcales que justifican el machismo, el control sobre el cuerpo femenino y la censura de identidades no normativas. Así, la espiritualidad deja de ser un espacio de sentido compartido para convertirse en una estructura excluyente que reproduce desigualdades de género.

La violencia social y la exclusión de género no son fenómenos aislados, sino que se sostienen en estructuras simbólicas complejas como los imaginarios religiosos. Cuando estos se convierten en instrumentos de espiritualidad tóxica, alimentan una cultura que justifica la desigualdad como voluntad divina. Por ello, resulta fundamental generar una lectura crítica de lo sagrado donde la espiritualidad recupere su potencial como espacio de liberación y justicia, y no de reproducción del poder patriarcal.

La religión frente a la culpa, el silencio o la resignación

La religión puede desempeñar un papel ambivalente en contextos de sufrimiento migratorio: por un lado, ofrece consuelo, sentido y comunidad; por otro, puede convertirse en un instrumento de resignación que normaliza el dolor, especialmente en mujeres socializadas en modelos religiosos conservadores.

En la historia de esta mujer inmigrante, la figura materna transmite una espiritualidad basada en el sacrificio, el amor incondicional y la confianza en que “Dios multiplica lo poco”. Esta frase, aunque poderosa, puede interpretarse como una resignación ante la injusticia estructural: no se cuestiona por qué se vive en la precariedad, sino que se glorifica la capacidad de sobrevivir dentro de ella.

En la historia de la mujer inmigrante, la figura materna transmite una espiritualidad basada en el sacrificio, el amor incondicional y la confianza en que “*Dios multiplica lo poco*”. Esta frase, aunque poderosa, también puede ser interpretada como una resignación ante la injusticia estructural: no se cuestiona por qué se vive en la precariedad, sino que se glorifica la capacidad de sobrevivir dentro de ella. Asimismo, la religión opera como canal de silencio frente a la violencia, particularmente cuando el padre regresa y ejerce maltrato contra la madre. La narrativa no incluye ninguna reacción institucional, solo la fortaleza silenciosa de la madre, lo que podría estar alimentado por creencias religiosas que exaltan la paciencia, el perdón y el sacrificio femenino.

Sin embargo, también se produce una resignificación del papel de la fe. Lejos de reducirse a la resignación, la religión se manifiesta igualmente como resistencia. A pesar de todo, la protagonista logra graduarse, trabajar, educar a sus hijos y narrar su historia con orgullo. Su fe, modelada por su madre, se transforma en motor de supervivencia, en una ética del amor solidario y en fuente de dignidad personal.

Creencias cómplices y el rol de las mujeres

En la narrativa, la madre simboliza fortaleza y resiliencia, pero también encarna, a veces de forma no intencionada, las “creencias cómplices”, las cuales describe Baltodano como aquellas ideas frecuentemente enmascaradas como virtudes morales o religiosas, pero que tienen un efecto dañino: anulan la capacidad de cuestionamiento, adormecen la conciencia individual y, en última instancia, contribuyen a mantener intactas las estructuras de poder que oprimen a las mujeres.²³ La enseñanza de “soportar todo por amor” se convierte en una forma sutil de perpetuar el sometimiento. Aunque bienintencionadas, estas creencias pueden inhibir la posibilidad de romper el ciclo de violencia, especialmente en contextos donde la espiritualidad no se acompaña de una conciencia crítica.

23 Cf. “Creencias cómplices”.

Espiritualidad, salud y resiliencia

No obstante, sería reduccionista afirmar que la espiritualidad solo genera efectos negativos en estos contextos. En el caso de la protagonista de esta historia, la fe también le proporcionó la fuerza para persistir, graduarse y reinventarse frente al abandono y la precariedad. Lo espiritual, cuando se vincula con la dignidad y la justicia, puede convertirse en un motor de transformación. La clave, por tanto, no reside en abandonar la espiritualidad, sino en resignificarla desde una lectura crítica y liberadora.

Para muchas mujeres inmigrantes, el dolor psicológico no se expresa mediante categorías clínicas, sino a través del cuerpo, los silencios o las prácticas simbólicas. En este ámbito, la religión y la espiritualidad ocupan un lugar central, funcionando como espacios seguros para gestionar las emociones y para transformar la interpretación del trauma, permitiendo su aceptación y facilitando el crecimiento emocional y espiritual. Así, la oración, los ritos, las celebraciones comunitarias, los cantos y la creencia en un Dios protector constituyen un sustento que ayuda a sobrellevar las adversidades. Sobre esa esperanza en el Dios que protege en las adversidades, Mafla Terán hace la siguiente afirmación: “Pese a toda la agresión, la humillación y el sufrimiento padecido durante el proceso de desplazamiento, exclaman que la religión es ‘todo’ para ellos. Sin vacilar revelan: ‘Me quitaron todo; lo que no me pudieron quitar fue a Dios’”.²⁴

Sin embargo, no toda espiritualidad resulta sanadora. En muchos casos, las mujeres asumen discursos religiosos que perpetúan el sufrimiento, como las figuras de un Dios castigador, la exaltación del sacrificio o la idea de que el dolor purifica, lo que refuerza la culpa, el silencio y la negación de la enfermedad o del sufrimiento.²⁵ Por ello, es

24 “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”, 441.

25 Cf. Gabriela Miranda García, “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

fundamental distinguir entre espiritualidades que acompañan y espiritualidades que reprimen.

Algunas mujeres, al distanciarse de contextos opresivos, resignifican lo divino desde un lugar compasivo, encarnado y maternal. No buscan un Dios que juzga, sino una presencia que cuida, escucha y permanece. Desde esta perspectiva, lo divino encarnado se convierte en un recurso sanador frente a una cultura tóxica que patologiza el sufrimiento sin escucharlo, medicaliza sin compasión e invisibiliza los dolores del racismo, el exilio y el género. Distinguir entre un acto de sacrificio que refuerza relaciones de dominación y uno que no lo hace implica, en esencia, una afirmación de la vida. Un sacrificio no debe nunca exaltar la muerte ni, mucho menos, el asesinato. La verdadera forma de afirmar y proteger la vida consiste en oponerse a los sacrificios.²⁶

La historia de vida que estamos analizando en este apartado, nos interpela profundamente: evidencia la complejidad de una espiritualidad vivida en medio de la exclusión, el machismo y la violencia estructural. Simultáneamente, revela cómo la fe puede ser tanto refugio como trampa. Cuando la espiritualidad se sustenta en imaginarios patriarcales, puede volverse tóxica, justificando el dolor en lugar de combatirlo. Frente a esto, resulta urgente promover una espiritualidad crítica y liberadora que acompañe las luchas por la equidad y los derechos, especialmente de las mujeres.

La historia de esta mujer inmigrante encarna profundamente los tres ejes analizados: el trauma migratorio y el desarraigo, la invisibilización del dolor femenino y el rol ambivalente de la religión. Su testimonio demuestra cómo las creencias religiosas y culturales, si bien pueden perpetuar estructuras opresivas, también pueden convertirse en herramientas poderosas de resiliencia, reconfiguración del sentido y transformación personal frente al sufrimiento.

26 Ibid., 57.

Lo divino en el camino migratorio

Para Majo, la mujer inmigrante hispana de nuestra tercera historia, el proceso migratorio ha constituido un terreno fértil para resignificar su fe, redescubrir lo divino y fortalecer su identidad. Mediante una lectura hermenéutica que integra perspectivas simbólicas, analógicas y de liberación feminista, es posible comprender cómo lo sagrado se encarna en su vida cotidiana, marcada por el amor, la lucha, el desarraigo y la esperanza.

Una lectura hermenéutica de la experiencia femenina hispana

Existen diversos enfoques hermenéuticos que pueden servir de apoyo para analizar críticamente la experiencia migratoria de las mujeres hispanas en Estados Unidos. Entre ellos destacan: la hermenéutica simbólica (como lenguaje sagrado de la vida cotidiana), la hermenéutica analógica (como fortalecimiento de virtudes ante la fragmentación) y la hermenéutica de liberación feminista (como modo de percibir a Dios entre las mujeres y en las fronteras). A continuación, se describen brevemente estos enfoques.

- *Hermenéutica simbólica.* Desde la perspectiva de Blanca Solares Altamirano, los símbolos religiosos no son meras expresiones culturales, sino herramientas vivas que otorgan sentido y dirección a la existencia.²⁷ La historia relatada comienza con una familia nicaragüense que, al emigrar a Costa Rica, reconstruye su mundo con nuevos significados. La figura de la abuela Manuela, piadosa y fuerte, se convierte en símbolo de fe y resistencia. A través de ella, la autora aprendió a amar a Dios y a la Virgen María, arraigando su espiritualidad en gestos concretos y cotidianos: oraciones, caminatas y momentos familiares.

Estos símbolos van adquiriendo nuevos significados en cada etapa migratoria. El colegio salesiano, por ejemplo, representó

27 Cf. “Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13–26.

no solo formación académica para nuestra protagonista, sino también fue un espacio donde la fe se vivía en comunidad y en acción. Posteriormente, en Estados Unidos, momentos de crisis como la incertidumbre migratoria fueron enfrentados desde una espiritualidad encarnada: la espera de la residencia se transformó en súplica, y cuando la obtiene, se convierte en sacramento de esperanza. Según Mario Tomé Díez, esta vivencia muestra cómo lo divino se revela en lo ordinario, donde imaginación y experiencia se entrelazan para construir una fe que no es dogma abstracto, sino relación viva con Dios.²⁸

- *Hermenéutica analógica*. La migración rompe, fragmenta y descentra. Sin embargo, como propone García Piedras, la hermenéutica analógica permite tender puentes entre las heridas personales y las experiencias universales del ser humano.²⁹ En el testimonio compartido, la protagonista narra cómo la separación de sus padres al mudarse a California, la soledad inicial y la maternidad le exigieron una nueva forma de ser y de vivir.

A través de la analogía, estas vivencias pueden interpretarse no solo como desafíos individuales, sino como parte de una narrativa más amplia de transformación. La maternidad, por ejemplo, es descrita como una experiencia que fortaleció su compasión y liderazgo. En esta línea, la virtud no se impone externamente, sino que emerge desde la lucha misma, como fruto de una analogía espiritual: una elevación del alma que encuentra sentido incluso en la incertidumbre. Así, la mujer inmigrante no es víctima pasiva del contexto, sino co-creadora de su destino, testigo de un Dios que acompaña, sostiene y transforma.

28 Cf. “Introducción a la hermenéutica simbólica”, *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.

29 Cf. Myriam García Piedras, “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”, *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55.

- *Hermenéutica de la liberación y feminista*. Carlos Mendoza-Álvarez³⁰ y Jorge Costadoat³¹ proponen una teología construida desde los márgenes, desde los cuerpos y contextos de las personas oprimidas. La historia aquí relatada ejemplifica esta teología encarnada. En su camino, la protagonista no solo ha sido objeto de políticas migratorias injustas o del desarraigo cultural, sino también sujeto activo en la construcción de comunidades de fe y justicia. Su trabajo como coordinadora de catequesis y *community organizer* (organizadora comunitaria) la convierte en agente pastoral, en puente entre lo divino y lo humano, entre la Iglesia y los migrantes.

La *hermenéutica feminista latinoamericana*, particularmente la de Estela Serret³² y Elsa Tamez³³, permite interpretar este liderazgo no como excepción, sino como revelación. Ser mujer, migrante, madre y creyente son dimensiones entrelazadas que desafían las teologías patriarcales y eurocéntricas. Las autoras no solo viven a Dios, sino que lo resignifican: un Dios que acompaña en la entrevista migratoria, que consuela en la distancia, que sonríe en los juegos de sus hijos, que fortalece en el servicio comunitario. Su cuerpo, su voz y su experiencia se convierten en lugar teológico, en espacio donde lo divino se manifiesta.

Estas perspectivas hermenéuticas permiten comprender cómo las mujeres hispanas inmigrantes reconfiguran y testimonian su experiencia de Dios en contextos marcados por la migración, el sacrificio y la transformación. La historia personal aquí narrada no solo ilustra una vida de fe, sino que constituye en sí misma una teología vivida. Al in-

30 Cf. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y de-coloniales”, *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68.

31 Cf. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74.

32 Cf. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.

33 Cf. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008).

interpretar sus símbolos, ejercitar sus virtudes y resistir desde su identidad femenina, esta mujer, como tantas otras, nos revela un rostro de Dios cercano, sufriente y sanador. Una hermenéutica liberadora nos invita, finalmente, a escuchar estas voces y a reconocer en ellas no solo relatos humanos, sino revelaciones divinas.

Es claro que están emergiendo nuevas metodologías hermenéuticas desde los márgenes, desde las voces silenciadas, especialmente las de mujeres hispanas inmigrantes que, desde sus experiencias de frontera, maternidad, espiritualidad cotidiana y resiliencia, reinterpretan con creatividad y rebeldía lo divino. En este apartado se analiza cómo estas mujeres construyen una teología viva, situada y transformadora, a partir del testimonio de una mujer nicaragüense que emigró a Costa Rica y posteriormente a Estados Unidos.

Comprensión encarnada de lo divino desde los márgenes

Esta tercera historia visibiliza las voces de mujeres históricamente silenciadas en el discurso teológico. Las mujeres hispanas inmigrantes interpretan lo divino desde sus cuerpos, memorias, afectos y luchas cotidianas. Su espiritualidad no es abstracta ni doctrinal, sino vivida, entrelazada con la vulnerabilidad y la esperanza. Esta comprensión encarnada de Dios se convierte en fuente de sanación y reconstrucción identitaria. Metodológicamente, se enfatiza la necesidad de una teología inductiva, narrativa y experiencial. Escuchar “en sus propias palabras” obliga a descentrar el saber teológico de los cánones académicos tradicionales, abriendo paso a un conocimiento que surge de la realidad vivida, los contextos y las relaciones cotidianas de las mujeres hispanas inmigrantes.

La espiritualidad vivida por Majo revela cómo, desde su infancia en Costa Rica marcada por la migración de sus padres nicaragüenses, su fe se construyó en espacios cotidianos: los rezos de su abuela Manuela, las caminatas a la biblioteca, la escuela salesiana y, posteriormente, en la soledad de su migración a California. Cada etapa vital consti-

tuyó también una etapa teológica donde su comprensión de Dios se encarnó en afectos, silencios, gestos y desafíos. Estas experiencias no son meros relatos emocionales, sino saberes teológicos. La migración, el trabajo, la maternidad y el liderazgo pastoral representan para esta mujer auténticos “lugares teológicos”. Dios se le revela en momentos concretos: al obtener su residencia, en la mirada de sus hijos, en el servicio comunitario.

La Experiencia como lugar teológico implica escuchar con respeto y reconocer autoría: Una teología verdaderamente transformadora debe comenzar por la escucha. Este es el pilar metodológico fundamental del enfoque inductivo y narrativo. La vida de esta mujer inmigrante desafía a abandonar la comodidad de los discursos teológicos institucionales para sumergirse en una escucha profunda de las historias vividas. Su experiencia no solo ilustra conceptos teológicos: ella misma es sujeto teológico. Como señala la tercera historia presentada, asumir la experiencia como fuente de saber teológico constituye un acto de justicia epistemológica. El testimonio de esta mujer, desde su infancia hasta su rol pastoral, no puede interpretarse como excepción admirable, sino como representación concreta de miles de mujeres que reconfiguran su relación con Dios desde la lucha, el silencio, el servicio y el amor.

Teología del diálogo desde los tres polos hermenéuticos

La propuesta metodológica de Geraldo Luiz De Mori, con sus tres polos (mensaje revelado, emisor situado y destinatario concreto), ilumina el valor teológico de este testimonio.³⁴ En esta historia, la mujer migrante es simultáneamente destinataria y emisora de la experiencia de fe. Recibe el mensaje de una tradición religiosa, pero lo interpreta desde su contexto de desarraigo, maternidad, trabajo y liderazgo, transmitiéndolo luego desde su vivencia pastoral. Ella no solo se adapta a la teología recibida: la transforma. Así, la teología deviene circular, dialógica y profundamente humana. El lugar teológico ya no reside en

34 Cf. “Los tres ‘polos’ del método teológico”, *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16.

el libro dogmático, sino en la cocina de su casa, el aula donde enseña, la parroquia donde coordina la catequesis. Su interpretación de Dios es inseparable de su historia concreta.

Pensar desde la frontera como acto de desobediencia epistémica

Mignolo aporta un marco teórico hermenéutico indispensable al introducir la categoría de “desobediencia epistémica”, la cual significa el rechazo a las jerarquías del saber que excluyen voces no occidentales, no masculinas, no académicas.³⁵ Esta mujer inmigrante encarna esa desobediencia. Aunque carece de título teológico, ha vivido y comunicado una fe más encarnada, sanadora y transformadora que muchos tratados sistemáticos. Su experiencia muestra cómo el pensamiento fronterizo no es un margen sin valor, sino un centro generador de nuevos sentidos. Su fe constituye también un acto político, una resistencia contra sistemas que buscan invisibilizarla. Su teología, nacida en la incertidumbre migratoria, los silencios de la maternidad y el servicio pastoral, ejemplifica lo que Mignolo denomina “conocimiento subalterno” que desafía los cánones eurocéntricos de lo teológico.³⁶

La fe como acción transformadora en la teología práctica

La teología práctica, como señalan Román-López-Dollinger, no es disciplina secundaria sino espacio donde la fe se pone en diálogo con la acción.³⁷ Esta mujer ha vivido su espiritualidad no como refugio pasivo, sino como motor de transformación. Su tránsito de madre joven y sola a líder comunitaria y agente pastoral constituye un recorrido profundamente teológico. La circularidad hermenéutica latinoameri-

35 Cf. *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010).

36 Ibid., 112–14.

37 Cf. “La educación teológica como instrumento de transformación social: Apuntes sobre el modelo educativo de la Universidad Bíblica Latinoamericana”, *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 1 (2025): 101–40.

cana permite leer esta historia en tres momentos: confrontación con la realidad (migración, soledad), reflexión desde la fe (encuentro con Dios en la vulnerabilidad) y transformación (liderazgo pastoral y comunitario).³⁸ Aquí, el Evangelio no es un libro en el altar: es fuerza viva que impulsa a organizar, enseñar, consolar y acompañar.

El cuerpo femenino como lugar sagrado

Ivone Gebara, desde su mirada ecofeminista, ofrece una clave decisiva: lo divino se revela en lo corporal, lo afectivo, la conexión con la vida cotidiana.³⁹ La historia de esta mujer inmigrante es ecofeminista en esencia, aunque no se nombre así. Su comprensión de Dios ha brotado desde su cuerpo migrante, su útero que dio vida, su piel que ha sentido el frío de la distancia y el calor del amor comunitario. Para ella, Dios no es ente lejano, sino susurro que le dio fuerzas en noches difíciles, presencia en las sonrisas de sus hijos, inspiración para servir en su comunidad. La espiritualidad aquí no es decorativa: es profundamente relacional, encarnada y política. Es espiritualidad de tierra, de cuerpos y de resistencia.⁴⁰

La producción simbólica de lo sagrado en la experiencia migrante femenina revela que lo divino no es estático ni exclusivo de instituciones religiosas. Por el contrario, las mujeres inmigrantes resignifican lo sagrado desde su corporalidad, luchas y cotidianidad. La historia personal muestra cómo la fe, heredada de una abuela piadosa y fortalecida en contextos adversos, puede transformarse en lenguaje de resistencia, refugio y empoderamiento. En este sentido, la espiritualidad no solo acompaña el camino migrante, sino que también lo ilumina, resigni-

38 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana”, en *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger (SEBILA, 2022), 191–208.

39 Cf. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trotta, 2000).

40 Cf. *Ibid.*

fica y sostiene. En cada acto de amor, sacrificio y esperanza, se revela una nueva forma de lo divino: viva, femenina, migrante.

En este apartado, hemos intentado visibilizar cómo la experiencia de una mujer hispana inmigrante contiene en sí misma una propuesta teológica alternativa: encarnada, narrativa, decolonial y práctica. Su vida no es solo testimonio, sino también texto sagrado; no es solo historia personal, sino también lugar teológico. Al integrar su historia con las propuestas de De Mori, Mignolo, Gebara y la teología práctica latinoamericana, se confirma que las voces de mujeres como ella no deben escucharse desde la compasión, sino desde el reconocimiento. Estas mujeres están haciendo teología desde los márgenes. Están descolonizando la fe con sus cuerpos, palabras y con su caminar. Están mostrándonos un Dios distinto: cercano, sufriente, materno, comunitario y profundamente humano.

Estrategias pastorales en clave de mujeres inmigrantes (actuar)

En el contexto actual de Estados Unidos, las mujeres hispanas inmigrantes constituyen uno de los sectores más vulnerabilizados por políticas migratorias restrictivas, estructuras raciales y de género, así como por representaciones estigmatizantes derivadas de símbolos e imaginarios religiosos. No obstante, lejos de asumir un papel pasivo, muchas de estas mujeres resignifican su fe desde los márgenes, transformando su espiritualidad en un espacio de agencia, sanación y resistencia. Lo divino, alejado de los centros de poder institucional, se manifiesta en sus cuerpos, narrativas y prácticas cotidianas. En esta tercera parte se analiza dicha resignificación a través de cinco dimensiones interrelacionadas, junto con sus correspondientes propuestas pastorales: espiritualidad liberadora, interseccionalidad, sanación comunitaria, educación crítica de lo religioso y diálogo intercultural.

Una espiritualidad liberadora desde los márgenes

Las mujeres hispanas inmigrantes desarrollan una espiritualidad situada en contextos de precariedad y lucha. Esta espiritualidad reconoce que lo divino se revela en situaciones concretas de sufrimiento y esperanza, y que toda experiencia religiosa auténtica implica un compromiso con la justicia. Ada María Isasi-Díaz, pionera de la “teología mujerista”, sostiene que “las mujeres latinas vivimos nuestra fe en la cotidianidad: en el trabajo doméstico, en la crianza, en las luchas migratorias”.⁴¹ La fe, por tanto, no elude el dolor, sino que lo transforma en camino hacia una vida plena. Esta teología mujerista no pretende hablar por las mujeres migrantes, sino crear condiciones para que ellas mismas narren a Dios desde su realidad concreta. La espiritualidad se convierte así en sustento para resistir la precariedad y en un espacio de creatividad teológica: reinterpretan la Biblia, cuestionan roles patriarcales y reconocen a Dios en su cuerpo, lengua y cultura. Esta perspectiva teológica se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Crear espacios comunitarios donde las mujeres puedan compartir sus experiencias y releer la fe desde sus propios símbolos, relatos y vivencias migratorias.
- Reconocer sus prácticas devocionales como expresiones legítimas de teología vivida.

Espiritualidades interseccionales: género, etnicidad y migración

La experiencia religiosa de las mujeres migrantes exige ser analizada interseccionalmente, ya que su identidad está atravesada por estructuras de género, etnicidad, clase social, idioma y estatus migratorio. Esta complejidad les confiere una visión profundamente encarnada y plural de lo divino. La teóloga María Pilar Aquino afirma que “la espiritualidad de las mujeres migrantes es una fuente teológica legítima y nece-

41 Cf. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-first Century* (Orbis Books, 1996).

saría para descolonizar el cristianismo”.⁴² Sus prácticas de fe —desde el rezo del rosario en el autobús hasta las peregrinaciones comunitarias— constituyen espacios de construcción teológica desde el cuerpo, la memoria y la colectividad. La experiencia migrante lleva a muchas mujeres a replantear sus imágenes de Dios: ya no como juez, sino como madre, sanadora y compañera de camino. Asimismo, cuestionan estructuras eclesiales que las subordinan y se abren a nuevas formas de liderazgo femenino y comunitario. Desde esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Fomentar ministerios pastorales liderados por mujeres inmigrantes, con enfoque de género, lengua y cultura.
- Desarrollar formaciones bíblicas y teológicas en español desde una perspectiva crítica e inclusiva.

Sanación, comunidad y justicia: resignificar lo divino en contextos de violencia

El proceso migratorio genera múltiples formas de trauma: separación familiar, violencia doméstica, explotación laboral y miedo constante a la deportación. En este contexto, la espiritualidad ofrece caminos de sanación colectiva. El concepto de sanación aquí trasciende lo emocional o espiritual para incluir dimensiones éticas y sociales: justicia, acompañamiento y empoderamiento. Elsa Tamez destaca que “la fe cristiana no puede ser auténtica si no se convierte en espacio para la reparación del daño”.⁴³ Las mujeres resignifican a Dios como compañía en el dolor, fuente de sanación y resiliencia. Las comunidades de fe, cuando son inclusivas, se convierten en redes de contención y transformación. En consecuencia, la pastoral debe articular sanación emocional, defensa de derechos y empoderamiento. En esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

42 Cf. María Pilar Aquino y Elsa Tamez, eds., *Teología feminista latinoamericana*, Plurimino (Ediciones Abya-Yala, 1998).

43 Cf. Ibid.

- Crear redes de acompañamiento para mujeres víctimas de violencia o trauma migratorio, integrando espiritualidad, apoyo legal y psicológico.
- Celebrar liturgias sanadoras con testimonios, símbolos y lenguajes que conecten con su experiencia.

Educación crítica de lo religioso: liberación frente al patriarcado espiritual

Numerosos discursos religiosos tradicionales han justificado la subordinación femenina mediante consignas como “la mujer debe callar”, “Dios castiga al desobediente” o “el sufrimiento purifica”. Frente a esto, las mujeres migrantes cuestionan esos imaginarios, reinterpretando las Escrituras y resignificando sus experiencias espirituales. Una pedagogía crítica aplicada al ámbito religioso permite deconstruir estos discursos y reconstruir una fe liberadora. Gebara señala que “una fe que no piensa, que no cuestiona, puede ser una forma de violencia simbólica”.⁴⁴ Promover una formación bíblica y teológica desde una perspectiva feminista y culturalmente contextualizada se convierte en una estrategia pastoral clave. La resignificación de lo divino incluye revisar el papel de María —no solo como figura obediente, sino como mujer fuerte y profética—, redescubrir a las mujeres bíblicas que lideraron y resistieron, y comprender a Dios como quien se revela en lo pequeño y marginado.

Según esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Desarrollar espacios educativos que cuestionen el uso patriarcal de la Biblia.
- Promover una catequesis contextual que forme conciencia crítica desde la experiencia migrante y femenina.

44 Cf. *Intuiciones ecofeministas*.

Lo divino en el diálogo: interculturalidad e interreligiosidad como horizonte

Las mujeres inmigrantes habitan y laboran en entornos multiculturales, compartiendo espacios con personas afroamericanas, musulmanas, indígenas, entre otras. Esta convivencia, aunque susceptible de tensiones, ofrece una oportunidad para el diálogo y el aprendizaje mutuo. El Papa Francisco, en *Fratelli Tutti*, afirma que la verdadera identidad no teme al encuentro de la otra cultura o religión. El diálogo no debilita la fe, sino la purifica y fortalece.⁴⁵ Las mujeres inmigrantes, situadas en los márgenes, ocupan una posición privilegiada para tejer redes de cuidado y espiritualidad intercultural. En este encuentro, lo divino se manifiesta no como verdad impuesta, sino como presencia compartida. En una cultura hostil, el diálogo deviene en un acto de resistencia y construcción de la paz. En este contexto, las mujeres inmigrantes hispanas en los Estados Unidos están en una posición privilegiada para tejer redes interculturales e interreligiosas, desde una espiritualidad práctica, abierta y solidaria.

Para esta perspectiva teológica, la propuesta pastoral se fundamenta en los siguientes aspectos:

- Fomentar encuentros ecuménicos e interreligiosos entre mujeres de distintas culturas para compartir espiritualidades, luchas y saberes.
- Visibilizar estas experiencias como formas válidas de fe, no como amenazas a la “ortodoxia”.

En una cultura hostil que pretende silenciarlas, las mujeres hispanas inmigrantes en los Estados Unidos realizan un acto radical: reclaman a Dios como propio. No como propiedad institucional, sino como presencia viva en sus cuerpos, cocinas, caminatas, oraciones y luchas. Desde los márgenes, ellas están creando una teología encarnada, liberadora y profundamente transformadora.

45 Cf. Papa Francisco, *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (Biblioteca Virtual del Vaticano, 2020).

Conclusión

La espiritualidad de las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos constituye una teología viva, situada y profundamente transformadora. A través de sus historias, este ensayo ha mostrado cómo lo divino se revela no desde los altares institucionales, sino desde la cotidianidad, las jornadas laborales, las lágrimas migratorias y los cantos compartidos. En medio del sufrimiento estructural, estas mujeres no solo sobreviven, sino que reconfiguran el rostro de Dios desde su identidad, sus luchas y sus comunidades. Frente a imaginarios religiosos patriarcales y discursos hegemónicos que han intentado silenciarlas, ellas elevan una espiritualidad que no calla, que cuestiona, que abraza. Esta teología desde los márgenes no solo ilumina la experiencia migrante, sino que interpela profundamente a las iglesias, a la sociedad y a la academia a escuchar con humildad y a transformar sus prácticas desde una fe que libera. Reconocer estas voces como fuente legítima de conocimiento y espiritualidad no es solo un acto de justicia, sino una manera radical de reencontrarnos con lo sagrado en su forma más humana y encarnada.

Las mujeres hispanas inmigrantes en Estados Unidos están creando nuevas formas de nombrar, vivir y experimentar lo divino que desafían los paradigmas teológicos tradicionales. Desde los márgenes, resignifican su fe a partir de su cuerpo, su idioma, su historia y sus luchas cotidianas. Estas espiritualidades no solo son válidas, sino profundamente transformadoras para la teología, la Iglesia y la sociedad contemporánea. En un mundo que las despoja de derechos y reconocimiento, ellas recrean a Dios como compañera de camino, madre protectora y hermana de lucha. Su experiencia no debe ser meramente añadida como apéndice al discurso teológico dominante, sino reconocida como centro desde el cual repensar la fe cristiana en el siglo XXI.

La contribución de estas mujeres trasciende lo testimonial para convertirse en fundamento epistemológico de una hermenéutica teológica alternativa. Sus prácticas espirituales —desde el rezo en el espacio doméstico hasta la organización comunitaria— constituyen actos

decoloniales que subvierten las jerarquías del saber religioso. Al hacer teología con sus manos, con sus pies migrantes y con sus cuerpos que resisten, nos revelan que lo sagrado habita especialmente en los espacios de dolor y esperanza donde la vida se defiende con tenacidad.

La espiritualidad que emerge de estas experiencias marginadas nos convoca a un replanteamiento radical de lo que entendemos por hermenéutica, teología, pastoral y praxis eclesial. Lejos de ser receptoras pasivas de doctrinas, estas mujeres son teólogas en acción, constructoras de comunidades resilientes y testigas de un Dios que camina junto a las personas excluidas. Su legado espiritual desafía a las instituciones religiosas a convertirse en espacios de genuina hospitalidad donde todas las voces encuentren eco y donde la fe se ejerza como una práctica constante de liberación integral.

Bibliografía

- Acceso Latino. “Derechos de las mujeres inmigrantes en Estados Unidos”. *Acceso Latino - Fundación Carlos Slim*, el 24 de octubre de 2023. <https://accesolatino.org/derecho/derechos-de-las-mujeres-inmigrantes-en-estados-unidos/>.
- Aquino, María Pilar, y Elsa Tamez, eds. *Teología feminista latinoamericana*. Pluriminor. Ediciones Abya-Yala, 1998.
- Baltodano, Mireya. “Creencias cómplices”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003>.
- De Mori, Geraldo Luiz. “Los tres ‘polos’ del método teológico”. *Cuestiones Teológicas* 49, núm. 111 (2022): 1–16. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/7754/6886>.
- García Piedras, Myriam. “El símbolo como camino de transformación en la hermenéutica analógica”. *En-claves del pensamiento* 9, núm. 17 (2015): 135–55. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5158319>.

- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta, 2000.
- Isasi-Díaz, Ada María. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-first Century*. Orbis Books, 1996.
- Latino Observatory. “Las mujeres latinas enfrentan presiones culturales y de género en EE.UU., según investigación”. *Latino Observatory*, el 20 de mayo de 2024. <https://latinoobservatory.org/noticia.php?lang=es&ID=823>.
- Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia*, Artículo original en *Hypatia* vol 25, Núm 4, 2010, vol. 6, núm. 2 (2011): 105–17. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>.
- Mafla Téran, Nelson. “Función de la religión en la vida de las personas según la psicología de la religión”. *Theologica Xaveriana* 63, núm. 176 (2014). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx63-176.frvp>.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”. *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68. <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292>.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Ediciones del Signo, 2010.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press, 2000.
- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Noe-Bustamante, Luis. “Latinos Worry More than Other U.S. Adults about Deportations”. *Pew Research Center*, el 30 de abril de 2025. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2025/04/30/latinos-worry-more-than-other-us-adults-about-deportations/>.

- Noe-Bustamante, Luis, Sahana Mukherjee, y Mens Manuel Krogstad. "A Majority of Latinas Feel Pressure to Support Their Families or to Succeed at Work. Expectations to Excel at Work and to Do Housework, Be Beautiful and Start a Family Are Top Pressures". *Pew Research Center*, el 14 de mayo de 2024. <https://www.pewresearch.org/race-and-ethnicity/2024/05/14/a-majority-of-latinas-feel-pressure-to-support-their-families-or-to-succeed-at-work/>.
- Papa Francisco. *Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. Biblioteca Virtual del Vaticano, 2020. [vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/index.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/index.html).
- Rivera Cuasicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. "El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe. El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana". En *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña. Fundamentos teóricos*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger. SEBILA, 2022.
- Román-López-Dollinger, Angel-Eduardo. "La educación teológica como instrumento de transformación social: Apuntes sobre el modelo educativo de la Universidad Bíblica Latinoamericana". *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 1 (2025): 101–40. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/744>.
- Rosales Arce, Sharo. "La teología de la prosperidad y su impacto en la vida y espiritualidad de las personas". *Vida y Pensamiento* 39, núm. 2 (2019): 79–107. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/72>.
- Rosales, Sharo. "Imaginaris religiosos y género". En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Serret, Estela. "Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género". *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.
- Solares Altamirano, Blanca. "Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico". *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, núm. 211 (2011): 13–26. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3688612>.

- Tamez, Elsa. “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3. Trotta, 2008.
- Tomé Díez, Mario. “Introducción a la hermenéutica simbólica”. *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.
- Tucker, Jasmine, y Sarah Javaid. “Women Gain 83% of Jobs While 170,000 Women Leave Labor Force in June”. *National Women’s Law Center*, el 8 de julio de 2022. <https://nwlc.org/resource/women-gain-83-of-jobs-while-170000-women-leave-labor-force-in-june/>.
- US Census Bureau. “Nuevas estimaciones resaltan las diferencias de crecimiento entre las poblaciones hispana y no hispana de los Estados Unidos”. Información Estadística. Government. *Census.gov*, el 27 de junio de 2024. <https://www.census.gov/newsroom/press-releases/2024/population-estimates-characteristics/population-estimates-characteristics-spanish.html>.
- Zegarra, Gonzalo, y Krecyté Villarreal. “Ser mujer e inmigrante en la fuerza laboral de EE.UU. se ha convertido en un doble riesgo”. Noticias de Estados Unidos. *CNN*, el 1 de julio de 2025. <https://cnnespanol.cnn.com/2025/07/01/eeuu/mujer-inmigrante-trabajo-riesgo-orix>.

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL*

juanpa0783@gmail.com

LA MUJER COMO SUJETO HERMENÉUTICO Y TEOLÓGICO

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario
colonial y patriarcal

WOMAN AS A HERMENEUTICAL AND THEOLOGICAL SUBJECT

Towards a pastoral practice that transcends the colonial and
patriarchal imaginary



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Costarricense. Maestría en Psicopedagogía. Licenciatura en Ciencias de la Educación con énfasis en Orientación. Diplomado en Logoterapia. Actualmente está estudiando una *Maestría en Estudios Socio-religiosos, géneros y diversidades* en el programa de posgrado realizado conjuntamente por la Universidad Nacional Costa Rica (UNA) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL).

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL

La mujer como sujeto hermenéutico y teológico

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario
colonial y patriarcal

Resumen

En este artículo se exponen una serie de sentires y pensares, que buscan visibilizar la anulación histórica realizada por el cristianismo patriarcal, hacia la mujer, con el fin de reconfigurar su presencia como sujeto teológico en la praxis cristiana. Para ello, se intenta describir la íntima relación entre las epistemologías coloniales y los imaginarios religiosos patriarcales que promueven las desigualdades de género y que violentan a las mujeres, impidiéndoles acceder a los espacios religiosos de poder, los cuales han sido acaparados por los hombres. Las reflexiones que se plantean durante el desarrollo de los contenidos del artículo, permiten realizar, a manera de propuesta, una serie de orientaciones metodológicas para construir una teología con equidad de género, la cual conduzca, a la vez, al compromiso solidario con una práctica pastoral que involucre equitativa y activamente a las mujeres.

Palabras clave: equidad de género, hermenéutica liberadora, sujeto teológico, práctica pastoral, cosmovisión patriarcal.

JUAN PABLO VEGA CARVAJAL

Woman as a hermeneutical and theological subject

Towards a pastoral practice that transcends the colonial
and patriarchal imaginary

Summary

This article presents a series of feelings and thoughts that seek to make visible the historical erasure of women by patriarchal Christianity, in order to reconfigure their presence as theological subjects in Christian praxis. To this end, it attempts to describe the intimate relationship between colonial epistemologies and patriarchal religious imaginaries that promote gender inequalities and violate women, preventing them from accessing religious spaces of power, which have been monopolized by men. The reflections presented throughout the article allow us to propose a series of methodological guidelines for constructing a theology with gender equity, which, in turn, leads to a solidary commitment to a pastoral practice that equitably and actively involves women.

Keywords: gender equity, liberating hermeneutics, theological subject, pastoral practice, patriarchal worldview.

La mujer como sujeto hermenéutico y teológico

Hacia una práctica pastoral que trascienda el imaginario colonial y patriarcal

El presente artículo constituye una aproximación inicial a la construcción de una hermenéutica teológica feminista y liberadora, que no solo reconozca a las mujeres como sujetos teológicos, sino que promueva la reflexión crítica sobre la implementación de prácticas pastorales que trasciendan el imaginario colonial y patriarcal del cristianismo tradicional.

Resulta evidente que, a lo largo de la historia del cristianismo y hasta la actualidad, las mujeres han sido sistemáticamente relegadas a un plano secundario en la interpretación de los textos bíblicos y en la producción teológica. Diversas corrientes teológicas conservadoras sostienen que solo los hombres pueden representar a la divinidad, fundamentando así la exclusión sistemática de las mujeres al liderazgo religioso o al diálogo directo con lo sagrado. Esta marginación se manifiesta en el escaso reconocimiento del patriarcado al aporte que las mujeres han hecho al cristianismo durante toda la historia, así como en las limitadas oportunidades de participación en espacios de poder religioso, sobre todo, cuando se trata de espacios donde inclusive se toman decisiones sobre las formas de trabajo pastoral con mujeres. De

esta forma, se configura una visión religiosa colonial y patriarcal que perpetúa la inequidad de género como mecanismo de preservación del poder religioso:

En este universo mítico de las iglesias, hombres y mujeres han creído que los hombres son delegados de Dios por ser Cabeza o haber sido formados primero en Adán (esto según el imaginario equivale a jerarquía) y, por tanto, los varones recibieron la autoridad de parte de Dios para mandar a las mujeres como padres, esposos o hijos que son, bajo el principio doctrinal de la guianza masculina instituida por Dios.¹

Esta estructura religiosa del cristianismo genera múltiples manifestaciones de violencia: física, emocional, sexual, patrimonial y simbólica. Asimismo, estas formas de violencia se ven reforzadas y legitimadas mediante hermenéuticas que promueven lecturas tradicionales y descontextualizadas de textos bíblicos, las cuales justifican la subordinación religiosa, social y cultural de las mujeres. De esta forma, el cristianismo patriarcal-colonial, se confabula con diferentes intereses políticos y económicos orientados a mantener el control social y reproducirlo a través de las relaciones de género inequitativas e injustas.

Frente a este panorama religioso poco halagador para las mujeres, se torna fundamental implementar procesos de aprendizaje que potencien lecturas no-patriarcales y descolonizadoras de la Biblia, con el objetivo de favorecer hermenéuticas teológicas feministas liberadoras. La propuesta hermenéutica aquí esbozada busca trascender los sistemas tradicionales de producción de conocimiento teológico mediante aproximaciones no reduccionistas que incorporan el conocimiento simbólico como componente válido en la interpretación de la realidad, la cual construyen conjuntamente hombres y mujeres.

En consecuencia, lo que se espera es contribuir a superar las epistemologías patriarcales, científicistas y positivistas tradicionales, permitiendo abordar cuestiones existenciales en el ámbito teológico de

1 Sharo Rosales, “Imaginarios religiosos y género”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 266.

las relaciones de género. El objetivo es abrir la posibilidad de generar conocimiento desde perspectivas hermenéuticas integrales, las cuales estén en la capacidad de abordar eficazmente la complejidad de las relaciones de género en el contexto religioso latinoamericano, particularmente en lo concerniente al rol de las mujeres en las comunidades de fe, tanto en su capacidad y derecho de acceder a espacios eclesiales de poder, como para predicar la palabra de Dios y elaborar conocimiento teológico desde sus propias experiencias de género.

En este documento se hace una reflexión sobre el pensamiento colonial y los imaginarios patriarcales que sustentan lecturas masculinizantes de pasajes bíblicos como los de Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34-35, los cuales han sido generadores de prácticas de género inequitativas e injustas y que, por ello, requieren abordarlos desde un enfoque decolonial. Asimismo, se examinan las creencias irracionales asociadas a lo religioso y lo femenino que obstaculizan el reconocimiento de las mujeres como sujetos teológicos con capacidad exegética. Estas creencias se contrastan con diferentes enfoques y metodologías hermenéuticas, con el fin de generar nuevos aprendizajes sobre las mujeres como sujetos teológicos con la capacidad de interpretar y comunicar el mensaje cristiano, lo cual puede contribuir, en alguna medida, a eliminar creencias y acciones colonizadoras que perpetúan la desigualdad de género en los contextos cristianos de América Latina.

Pensamiento colonial en la lectura patriarcal de la Biblia

Tanto las epistemologías como la producción de pensamiento colonial, se pueden comprender como un sistema de creencias racionalizadas (e incluso legitimadas por la ciencia tradicional) que privilegian una cosmovisión androcéntrica, eurocéntrica y estadounidense sobre otras formas de conocimientos y saberes, con el fin de imponer uno solo modelo de vivir y comprender la realidad. Este tipo de enfoques se han configurado y consolidado sobre la base de lo que Anibal Quijano denomina “la colonialidad del poder”, la cual hace referencia a

una matriz que estructura la organización social, política, cultural y económica del mundo, y que normaliza y favorece exclusivamente la visión masculina.²

En consecuencia, sobre esa colonialidad del poder se desarrollan estructuras sociales cuya “gran comisión” parece ser la conquista y la apropiación de los poderes políticos, económicos y espirituales, ofreciendo a cambio la obtención de la salvación eterna y las bendiciones divinas.³ Esta estructura social que se confabula con las estructuras eclesiales, emplea mensajes religiosos y de diversa índole para ejercer control y dominio sobre las mujeres, sobre otras masculinidades y sobre otras culturas, las cuales son consideradas como no normativas, articulando así un discurso colonizador que, por definición, anula –o por lo menos excluye– la otredad.

Esta situación nos conduce a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Qué más le falta a este sistema por conquistar y dominar? Es obvio que los sistemas que se construyen sobre la base del dominio y la opresión, nunca están satisfechos y cada vez quieren más poder. En ese sentido, estas estructuras capitalistas neoliberales y patriarcales, utilizan el paradigma de la conquista como su instrumento ideológico para imponerse, ya que este paradigma convierte todo, inclusive las personas, en objeto de dominación. Históricamente, este modelo evidencia un deseo insaciable de poder, ejemplificado en arquetipos como Carlomagno, Napoleón Bonaparte, el Emperador César, Hitler y Cristóbal Colón. La constante en estos referentes es el deseo de conquista y dominio, así como la hegemonía de la figura masculina, reflejando claramente una cosmovisión androcéntrica y colonizadora.

A partir de estas matrices coloniales se produce una forma de dominio sobre las personas, la cual se puede denominar la colonialidad del ser. En la antropología teológica, esto se traduce en la construcción

2 Cf. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Landier (CLACSO, 2000).

3 Cf. Leonardo Boff, *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos* (Dabar, 2004).

de imaginarios sociales y religiosos sobre el significado de ser hombre, mujer u otras otredades. Estos imaginarios operan como marcadores de diferenciación que perpetúan la superioridad de ciertos sujetos sobre otros. Por lo tanto, el conocimiento científico –y en nuestro caso el conocimiento teológico patriarcal– se erige como el fundamento crucial para establecer un modelo socio-religioso de conquista y dominación, el cual recurre a la violencia epistémica y física para destruir o subyugar todo aquello que se resista a la homogeneización. En todo caso, el pensamiento colonial se sustenta en la racionalidad de la ciencia, la cual ha sido en gran medida promotora de acciones de conquista y dominación sobre todo lo que representa lo femenino. Además, ha negado la validez de otras cosmovisiones, como las de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe, las cuales son necesarias para una comprensión plural de la vida y para la construcción del ser.

En este contexto, el texto sagrado es frecuentemente utilizado como instrumento para la colonización y la dominación de las otredades, particularmente de las mujeres. Esto se articula a través de una teología colonizadora que construye un conjunto de imaginarios sociales de índole religiosa cuyo objetivo es justificar el poder hegemónico de unos pocos hombres sobre lo femenino y sobre otro tipo de masculinidades que interpelan la masculinidad hegemónica. Un ejemplo paradigmático de esta teología colonizadora en ciertos contextos eclesiales, es la negación a las mujeres del derecho que tienen al ejercicio pleno de la predicación y el liderazgo pastoral. Negación que a menudo es justificada por una lectura de versículos bíblicos que es literalista y descontextualizados. Este imaginario religioso consagra únicamente la masculinidad como sujeto teológico legítimo.

La hermenéutica teológica colonizadora ha consolidado en el cristianismo perspectivas patriarcales, eurocéntricas y positivistas, lo cual ha generado un doble problema teológico de tipo estructural: por un lado, la anulación sistemática de la mujer como sujeto teológico e histórico, y, por otro lado, la configuración del hombre cristiano como agente de dominación y conquista. Por esa razón, es común que algu-

nas corrientes feministas afirmen que la mujer y las religiones mantienen una relación conflictiva.⁴ Esto ocurre, sobre todo, debido a la sistemática negación del acceso a espacios públicos y comunitarios que implican el ejercicio de responsabilidades sociales.

Otro elemento religioso colonial es la exclusión sistemática de las mujeres de la narrativa histórica cristiana, fundamentada en la premisa de que solo los hombres pueden ser representantes de la divinidad, restringiendo el acceso de las mujeres a la esfera de lo sagrado. Es notorio el escaso reconocimiento del trabajo realizado por mujeres en la construcción del cristianismo primitivo, donde figuran principalmente los “padres de la iglesia” como únicos fundadores y representantes idóneos de las comunidades religiosas cristianas. Esta narrativa ha moldeado una eclesiología organizada en torno a la estructura patriarcal, donde la mujer ha enfrentado y sigue enfrentando barreras significativas para acceder a espacios de poder y participación religiosa.⁵

En consecuencia, las mujeres son víctimas de hermenéuticas bíblicas que avalan diversas formas de violencia de género, como las de tipo físico, emocional, sexual, patrimonial y simbólica. Este fenómeno se refuerza mediante la lectura patriarcal y descontextualizada de ciertos pasajes bíblicos, lo cual justifica la violencia ejercida. Tal como se ha señalado, esto resulta en la negación de la mujer como sujeto teológico, y promueve la visión del hombre como depositario y ostentador del poder divino. Según Juan José Tamayo-Acosta, esta hermenéutica teológica colonial y patriarcal se fundamenta en el siguiente razonamiento: “Si Dios es varón, el varón es Dios”.⁶ Así, los varones se sienten legitimados divinamente para imponer su voluntad a las mujeres.

Esta dinámica altera las relaciones sociales, las cuales pasan a fundamentarse y sostenerse en el poder masculino hegemónico, reduciendo la exégesis bíblica y la producción intelectual a la perspectiva andro-

4 Cf. Diana Rocco Tedesco, “Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino”, *Teologica Xaveriana*, núm. 173 (mayo de 2012): 169–98.

5 Cf. Juan José Tamayo-Acosta, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Herder, 2011).

6 Ibid., 214.

céntrica, de donde emerge una historia sesgada. A la mujer, al ser despojada de su estatus de sujeto teológico, se le restringe la participación mediante la articulación de un imaginario social ajeno a la intención original de las Escrituras. En última instancia, se le niega el acceso al poder religioso, sustentado en interpretaciones masculinas que la institución eclesiástica acomoda a sus propios intereses de dominio.

En contextos eclesiales, las mujeres tienen muchas limitaciones para acceder a espacios de estudio bíblico o para realizar aportes al pensamiento teológico, ya que el sistema religioso las relega al ámbito privado, por esa razón, cuando pueden participar en esos espacios generalmente es bajo la supervisión de los hombres. Por el contrario, es común que en esos mismos espacios los hombres mantengan un acceso exclusivo y que tengan la potestad de representar a Dios. Esta exclusión de las mujeres es todavía más visible y sistemática, cuando se emplean argumentos teológicos que parten de la idea que las mujeres son culpables del pecado original y, en consecuencia, también culpables de la caída de la humanidad respecto de la gracia divina. Todos estos elementos de control y opresión de género en las estructuras religiosas, culturales y sociales, han contribuido históricamente a negar o limitar el acceso justo y equitativo de las mujeres al liderazgo religioso y a la producción de pensamiento científico.

De forma, el pensamiento colonial inherente a la cosmovisión cristiana occidental se encuentra profundamente intelectualizado y permeado por el paradigma racionalista. Este modelo de cristianismo occidental, al enfocarse excesivamente en la razón, parece tener un impacto limitado en la dimensión afectiva y ética de las personas, lo que inhibe transformaciones significativas en las formas de convivencia. Al respecto, Ilia Delio plantea lo siguiente:

Esta cristología occidental intelectualizada... es sencillamente una teología estéril en contenidos y, por tanto, incapaz de inducir cambio alguno en el corazón y la mente del cristiano, o sea, el tipo de cambios que conducen a una expresión más visible de Cristo.⁷

7 *Cristo en evolución*, trad. Renán Peña del Prado (Sal Terrae, 2014), 20.

Esta cristología intelectualizada promueve constantemente una concepción de Jesucristo en la hermenéutica bíblica que es colonial, hegemónica y objetivista, marcada por la óptica europeo-occidental. Este Cristo blanco, representante también de un Dios blanco occidental, se ha instrumentalizado para conquistar el mundo, configurando así un cristianismo patriarcal y colonial. Rosales hace una descripción muy atinada de este imaginario masculinizante de Dios:

Dios es citado como “el hombre” o “el hombre de arriba”; esta es una expresión masculina que se refiera a Dios con respeto, pero como de “tú a tú”. Como macho que es, es bravo, posesivo, distante, lejano, castigador, vengativo y con autoridad lineal. O sea, que el hombre está en lo correcto cuando se comporta siguiendo el ejemplo del Dios social.⁸

Como contraste a estos enfoques, se han desarrollado algunas hermenéuticas alternativas que, desde una perspectiva de género, interpretan la praxis de Jesús como un modelo religioso donde sobresalen los valores femeninos y el conocimiento popular como posibilidades reales y eficaces para transformar el mundo, ofreciendo de esa forma una alternativa al pensamiento teológico patriarcal-colonial.

Sobre este punto, Silvia Rivera Cusicanqui plantea la necesidad de realizar relecturas de los procesos coloniales y poscoloniales desde la perspectiva de los sujetos oprimidos.⁹ De esta manera, se logra trascender el enfoque tradicional academicista. Asimismo, estas relecturas permiten evidenciar cómo los procesos de colonización persisten en el tiempo, adoptando nuevas formas, las cuales pueden denominarse neocoloniales. En efecto, mientras el colonialismo utilizó la religión para sentar las bases de las relaciones de género dicotómicas y jerárquicas en los territorios colonizados, el neocolonialismo –siempre con el apoyo de la religión– se ha encargado de mantener, reproducir y justificar esas relaciones injustas que afectan sobre todo a las mujeres y culturas de los pueblos colonizados. Por consiguiente, el sistema colonial religioso construye una teología con un imaginario divino centrado en

8 “Imaginarios religiosos y género”, 268.

9 Cf. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (La Mirada Salvaje, 2010).

atributos masculinos de dominio y coerción. Se trata sobre todo de un dios varón, guerrero, protector, juez o caprichoso.¹⁰

En resumen, el pensamiento colonial en la hermenéutica bíblica tiene como resultado epistemologías religiosas diseñadas para validar la autoridad masculina y el poder del hombre fuerte y racional sobre las mujeres y sobre otros hombres que son considerados débiles, diferentes o inferiores. En el caso de las mujeres, es común que esta hermenéutica patriarcal-colonial las deje subordinadas a los hombres a partir de interpretaciones que establecen al hombre como su “cabeza” de la familia o de la comunidad de fe; por esa razón, se les impone la obligación de “aprender en silencio” y “preguntar en privado”. Así, la colonialidad religiosa es una realidad actual y multifacética. En el presente, esto se manifiesta en la rígida división de roles de género dentro de las comunidades de fe, donde las mujeres están confinadas al ámbito de lo privado y al servicio, mientras los hombres mantienen el monopolio de la autoridad. Es evidente, por tanto, la íntima articulación entre las epistemologías coloniales y la religión patriarcal, dos estructuras que se retroalimentan para perpetuar el poder masculino, tanto colonial como eclesiástico. En el siguiente apartado, se explorarán algunos imaginarios y creencias que sustentan esta perspectiva.

Imaginarios y creencias religiosas patriarcales-coloniales

Los imaginarios sociales y los sistemas de creencias religiosas con sesgo de género y matriz colonial son construcciones hegemónicas que operan como cosmovisiones incuestionables, condicionando las percepciones sobre el mundo, las relaciones entre personas y dictando un *statu quo* donde cada individuo debe cumplir los roles asignados a su género. Las instituciones religiosas no solo se sostienen en estos imaginarios, sino que activamente los mantienen y promueven.¹¹

10 Cf. Roy May, “Religión y teología”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009).

11 Cf. Rosales, “Imaginarios religiosos y género”.

Manipulación del mensaje bíblico y falsificación de la realidad

Históricamente, los sistemas religiosos han manipulado sistemáticamente los mensajes sagrados para falsificar la realidad. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento profético que Jesús dirigió a los maestros de la Ley, al confrontarlos con su sistema patriarcal al defender a la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11), Jesús no solo generó resistencia, sino que expuso las incongruencias éticas del sistema hegemónico al establecer el principio de la pecaminosidad universal: “El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella” (Jn 1,7). Este acto constituye una propuesta contundente para una praxis liberadora que resiste la imposición de una moralidad patriarcal que condena selectivamente a las mujeres.

Asimismo, lo anterior nos permite afirmar que es imperativo cuestionar las diversas creencias religiosas con herencia colonial y patriarcal que se transmiten en las sociedades actuales. Estas creencias son generadoras de múltiples desigualdades, entre ellas las de género, las cuales emergen a partir de percepciones con diversos sesgos de género sobre la experiencia humana. En ese sentido Mireya Baltodano hace la siguiente advertencia: “La experiencia humana puede estar permeada por mucha falsificación de la realidad, a través de imaginarios que solo son posibles sostener a lo largo de los años con verdades a medias y revestimiento religioso”.¹² Es así como los aprendizajes teológicos se convierten en el fundamento para establecer y perpetuar mitos, estereotipos y prejuicios colonizadores y machistas. Esta matriz de control se manifiesta de forma concreta al justificar la violencia estructural hacia la mujer, particularmente a través de la regulación y el control de su corporalidad y autonomía.

12 “Creencias cómplices”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 161.

La corporalidad femenina como territorio de control

La teología patriarcal-colonial opera bajo la premisa de que el cuerpo de las mujeres es un territorio a conquistar y patrimonio del varón o de la institución religiosa. Esta privación de la autonomía corporal se expresa en diversas prohibiciones y mandatos que buscan limitar la capacidad de decisión de las mujeres sobre su propia existencia. Entre las manifestaciones más evidentes de este control se encuentran:

- *Negación de la autonomía corporal y sexual:* La mujer es despojada de la potestad sobre su propio cuerpo, quedando este bajo el control de figuras de autoridad masculina como confesores, directores espirituales o esposos. Su sexualidad debe ejercerse exclusivamente dentro de los límites impuestos por la religión (matrimonio, heterosexualidad), condenando y prohibiendo expresamente las prácticas sexuales fuera del matrimonio o con personas del mismo sexo.
- *Control reproductivo y natalidad forzada:* Se limita el derecho de las mujeres a la planificación familiar. Se impone la creencia de que debe tener “los hijos y las hijas que Dios quiera o mande”, anulando la capacidad de las mujeres para tomar decisiones libres y responsables sobre su maternidad. El uso de métodos anti-conceptivos es prohibido y condenado bajo el argumento de que “obstaculiza la vida”.¹³
- *Cultura de la impureza y la culpabilización:* Las mujeres han sido históricamente estigmatizadas como impuras por procesos biológicos naturales como la menstruación. Esta construcción de la impureza ritual opera como un mecanismo de marginación y control, limitando su participación en el ámbito de lo sagrado.
- *Criminalización del aborto:* Incluso cuando se contemplan excepciones legales, la interrupción del embarazo es acusada de manera uniforme como un acto pecaminoso y criminal, el cual atenta contra los designios de Dios y de la iglesia. Esta condena teológica generalmente se alinea con las posturas políticas que

13 Cf. Tamayo-Acosta, *Otra teología es posible*, 216.

buscan imponer la penalización del aborto y, por ende, el control de los cuerpos de las mujeres.

Este conjunto de creencias elaboradas unilateralmente define a las mujeres como seres inherentemente inferiores o moralmente débiles, cuya principal función es la asistencia y la subordinación, no la deliberación ni el ejercicio del poder.

Anulación de las mujeres como sujetos teológicos

Los imaginarios sociales religiosos se enfocan en la anulación de la mujer como sujeto teológico, relegando su función a la esfera asistencial o reproductiva. Según Rosales, las creencias religiosas, basadas en una exégesis patriarcal de lo femenino, asignan roles con claras connotaciones de subordinación. Estos roles y su connotación teológica/social se presentan en la siguiente tabla:

Tabla 1

Roles asignados a las mujeres y su connotación teológica/social según las creencias religiosas tradicionales

Rol asignado	Connotación teológica/social
Inferior y seguidora	Ejecuta, obedece, carece de autoridad propia.
Pecadora/Incitadora	Responsable de la caída (pecado original), requiere ser controlada.
Intuitiva/Emocional	Opuesto a la racionalidad masculina; no apta para la doctrina o el liderazgo.
Propiedad del varón	Incluye su sexualidad y su capacidad de participación; sujeta a conquista.

Fuente: Elaboración propia, a partir de la propuesta de Rosales.¹⁴

14 Cf. “Imaginarios religiosos y género”.

Esta matriz de control se mantiene vigente al establecer la patrimonialización de la exégesis bíblica; es decir, la interpretación de las Escrituras se convierte en el monopolio de los hombres: el pastor, el líder, el esposo, el padre, el hermano mayor, son quienes poseen la “autoridad legítima” para transmitir y generar los aprendizajes teológicos normativos. Es común que estos imaginarios estén vinculados a un concepto de la divinidad que actúa como guardián del género, que dicta el código de vestimenta, define los roles eclesiásticos y, sobre todo, impone que las mujeres deben obedecer siempre al varón y sin cuestionar. Se perpetúa de esta forma la máxima de que “cualquier hombre es superior a cualquier mujer, en cualquier cultura o tiempo”.¹⁵

Es así como el lenguaje simbólico se convierte en constructor trascendental de esta forma sesgada de interpretar y experimentar la realidad. A través de ese lenguaje, la religión patriarcal establece las creencias violentas sobre la mujer, la naturaleza y las demás otredades. Como lo menciona Gabriela Miranda García, “el lenguaje simbólico ayudará a hacer de estas relaciones de poder una verdad incuestionable”.¹⁶

Arquetipos de género y la hegemonía masculina

Otro elemento que potencia estos imaginarios coloniales, religiosos y patriarcales es la consolidación de arquetipos de ser humano diferenciados. Al hombre se le asignan roles de poder y competencia: el sabio, el juez, el rey, el guerrero, el conquistador. Mientras tanto, a las mujeres se le confinan roles pasivos y de servicio: la madre, la virgen, la virtuosa, la sacrificada, la intercesora. Como lo señala Rosales¹⁷, esta visión de género patriarcal se concreta en las mujeres a través de preceptos de inferioridad y servicio como los siguientes:

15 May, “Religión y teología”, 21.

16 “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”, en *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, ed. Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García (SEBILA, 2009), 44.

17 Cf. “Imaginarios religiosos y género”, 269s.

- *La debilidad como atributo*: Las mujeres se distinguen por su fragilidad, siendo consideradas un “vaso más frágil” e incapaz de defenderse por sí mismas.
- *Ayuda idónea y corona*: La mujer es definida como “corona del marido” o como la “ayuda idónea” (Prov 12,4), cuya misión es hacer que el hombre (su marido) brille. Su éxito nunca es para ellas ni por ellas, sino su éxito personal está determinado por el éxito de su marido: “Detrás de todo buen hombre hay una buena mujer”.
- *Silencio y sumisión eclesial*: Las mujeres deben ser obedientes en cuestiones religiosas y su relación con el marido, siguiendo el mandato bíblico tradicional que estipula: “las mujeres deben guardar silencio en las reuniones de la iglesia, porque no les está permitido hablar” (1 Co 14,34). Y, si eso no es suficiente, el pasaje concluye con el siguiente mandato sobre las mujeres: “Deben estar sometidas a sus esposos, como manda la ley. Si quieren saber algo, pregúntenlo a sus esposos en casa; porque no está bien que una mujer hable en las reuniones de la iglesia” (1 Co 14,35). Este texto es interpretado literalmente para imponer el silencio a las mujeres en el espacio público y religioso, delegando su aprendizaje y voz al ámbito doméstico y a la autoridad conyugal.
- *Maternidad como vocación única*: El rol de madre es idealizado como la vocación innegable y razón de ser de la mujer (prototipo de María), asociándola a valores de intercesión, pasividad y sujeción.

Este conjunto de creencias religiosas limita la participación y realización integral de las mujeres, al negarle el acceso a la producción intelectual teológica o la generación de espacios de aprendizaje de las Escrituras.

Cristología intelectualizada frente a las hermenéuticas alternativas

La cosmovisión cristiana occidental, permeada por el pensamiento colonial y el paradigma racionalista, ha generado un modelo de fe profundamente intelectualizado. Este cristianismo, al enfocarse excesivamente en la razón y la conquista doctrinal, parece tener un impacto muy fuerte en la dimensión afectiva y ética de las personas, inhibiendo sobre todo la capacidad de generar transformaciones significativas en los modos de convivir y en las formas de practicar las relaciones de género. Delio critica esta orientación al señalar lo siguiente:

Esta cristología occidental intelectualizada... es sencillamente una teología estéril en contenidos y, por tanto, incapaz de inducir cambio alguno en el corazón y la mente del cristiano, o sea, el tipo de cambios que conducen a una expresión más visible de Cristo.¹⁸

En consecuencia, se transmite una concepción de Jesucristo en la hermenéutica bíblica que es colonial, hegemónica y racionalista, marcada por la óptica del pensamiento europeo-occidental. Este Cristo blanco se convierte en un instrumento para la conquista del mundo, configurando así un cristianismo patriarcal-colonial.

Contrariamente a esta imposición, la praxis histórica de Jesús ofrece una propuesta religiosa y ética donde sobresalen los valores femeninos. Por esa razón, es fundamental realizar relecturas de los procesos coloniales y poscoloniales desde la perspectiva de los sujetos oprimidos, con el fin de trascender la hermenéutica centrada puramente en el academicismo.¹⁹ La colonialidad religiosa es una realidad compleja y multifacética que se manifiesta en la rígida división de roles de género dentro de las comunidades de fe y en la producción de conocimiento teológico. La íntima articulación entre las epistemologías coloniales y la religión patriarcal es innegable, pues ambas estructuras se retroalimentan para perpetuar el poder masculino. Por ello, la inclusión de

¹⁸ *Cristo en evolución*, 20.

¹⁹ Cf. Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*.

la variable género en la exégesis bíblica resulta trascendental para un cambio de mirada. Es necesario analizar los procesos intersubjetivos que inciden en la construcción de las identidades femenina, masculina y las visiones sobre Dios, reconociendo que estas son representaciones que expresan las limitaciones humanas. El desafío reside en cambiar la percepción que incide en nuestras formas de vivir y convivir.

Una mirada de género en la interpretación bíblica

La perspectiva de género como una posibilidad liberadora en la interpretación bíblica exige construir una hermenéutica de la equidad de género. Como ya se indicó antes, el patriarcado, entendido como una estructura sociopolítica y epistemológica, abarca la organización de las sociedades en sus múltiples dimensiones: política, cultural, económica, imaginarios sociales, división del trabajo y normativas de género. En este contexto, la categoría de género se establece como una clave metodológica y epistemológica indispensable para el análisis teológico. Por consiguiente, la perspectiva de género debe partir de una reflexión y análisis interseccional, ya que por lo complejo y diverso de las relaciones de género es indispensable el aporte de diferentes disciplinas: sociología, historia, antropología, crítica literaria, teología. Esta interseccionalidad e interdisciplinariedad permite evitar la emergencia de posturas reduccionistas, deterministas o fragmentarias en la comprensión de la realidad humana y en la interpretación de lo divino.

Deconstrucción de la exégesis patriarcal

Para trascender la interpretación bíblica patriarcal, se requiere la incorporación crítica de la categoría de género en la exégesis y la hermenéutica teológica. Ello implica, de manera fundamental, la búsqueda y la reivindicación de las voces femeninas y marginales, las cuales han sido silenciadas u omitidas en la narrativa bíblica, en la teología y en la historia de la iglesia.

Junto a esto, también es urgente y necesario promover una comprensión contextual y socio-histórica de aquellos pasajes bíblicos que han sido tradicionalmente instrumentalizados para legitimar la desigualdad, la exclusión de las mujeres y otras otredades, que incluso justifican la destrucción indiscriminada de la naturaleza, como una forma de dominio sobre ella heredada por Dios. En consecuencia, como afirma Elsa Tamez, esto exige reinterpretar de forma radical y crítica la autoridad bíblica desde la perspectiva de la justicia y equidad de género, con el fin de redescubrir el mensaje sagrado de inclusión y liberación universal que subyace en el texto.²⁰

Este giro epistemológico no es solamente una reformulación de la racionalidad académica vigente, sino debe ser más bien un cambio de paradigma orientado a una praxis cristiana liberadora. Al aplicar una hermenéutica decolonial con enfoque de género al texto bíblico, se desmantelan las lecturas tradicionales y conservadoras que han favorecido históricamente a una élite masculina eurocéntrica, abriendo paso a interpretaciones que dignifiquen a los sujetos subalternizados.

Ética del cuidado y nuevo modelo político de la koinonía

Desde la perspectiva de la equidad de género en los espacios religiosos, es posible potenciar una ética para el cuidado de la vida, la cual se encuentra intrínsecamente ligada a la solidaridad activa con la otredad. A partir de esta ética, se busca superar el modelo político patriarcal, capitalista y colonizador, que se fundamenta en la conquista, el dominio y la explotación. Desde esta perspectiva, la propuesta es migrar hacia una comunidad que fundamenta su política relacional en el cuidado de la vida conjunta y que nos pueda conducir a reconectar-nos con la raíz cósmica y teológica de la existencia, una raíz que, por su esencia, se centra en la interdependencia y unidad entre las personas y con la naturaleza. En otros términos, el reconocimiento pleno de la

20 Cf. “Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34”, *RIBLA*, núm. 15 (1993): 9–18.

otredad conduce necesariamente a la búsqueda y el establecimiento de la justicia socioambiental y de la equidad de género.

Esta interdependencia y unidad se observa con bastante claridad en el mensaje del Nuevo Testamento, especialmente en los textos que enfatizan la *koinonía* (comunidad entre las personas de la comunidad) y el cuerpo místico de Cristo como modelo de relaciones comunitarias. Los siguientes textos bíblicos representan algunos ejemplos de este modelo:

- 1 Corintios 12,26: “Si un miembro del cuerpo sufre, todos los demás sufren también; y si un miembro recibe atención especial, todos los demás comparten su alegría”. Este pasaje no es solo una metáfora eclesiológica, sino es un principio ético-político que exige practicar la solidaridad empática. La teología de género lee aquí la exigencia de que el sufrimiento de los sujetos oprimidos, como el caso de las mujeres y los grupos más vulnerables de la sociedad, debe ser sentido y atendido por toda la comunidad.
- Gálatas 6,2: “Ayúdense entre sí a soportar las cargas, y de esa manera cumplirán la ley de Cristo”. La ley de Cristo se establece aquí como un principio de mutualidad y apoyo recíproco, confrontando directamente el individualismo y la competencia inherentes al sistema capitalista, colonial y patriarcal.
- Mateo 5,16: “Del mismo modo, procuren ustedes que su luz brille delante de la gente, para que, viendo el bien que ustedes hacen, todos alaben a su Padre que está en el cielo”. La ortodoxia, como ética cristiana, se verifica en la ortopraxis, entendida como las acciones pastorales liberadoras. Las “buenas obras” son, desde una perspectiva de género, las acciones de justicia y equidad que desafían la opresión estructural.
- Lucas 12,33-34: “Vendan lo que tienen, y den a los necesitados; procúrense bolsas que no se hagan viejas, riqueza sin fin en el cielo, donde el ladrón no puede entrar ni la polilla destruir. Pues donde esté la riqueza de ustedes, allí estará también su corazón.” Este texto, a menudo suavizado, presenta un llamamiento radical a la redistribución y al desprendimiento material. En el contexto

de una hermenéutica decolonial, este texto puede interpretarse como un desafío directo a la economía de la conquista y la acumulación que ha justificado históricamente el sometimiento de los pueblos y la explotación de sus recursos.

Considerando lo anterior y la importancia de hacer frente a las injusticias e inequidades, siguiendo, resulta imperativo desarrollar hermenéuticas teológicas y bíblicas con miradas feministas y ecológicas que actúen como una fuerza de resistencia activa contra la anulación y la opresión ejercida sobre las mujeres, sobre otras masculinidades no-hegemónicas y sobre los recursos naturales de nuestra casa común.²¹

Emergencia de una rebelión y nueva conciencia Teológica

La adopción de enfoques hermenéuticos alternativos, implica leer nuestros textos bíblicos y nuestra tradición cristiana a la luz de una nueva dimensión, de una nueva conciencia, la cual nos motive a promover una rebelión religiosa que conduzca a la emancipación de las mujeres y a la vida digna, justa y equitativa entre todas las personas y la naturaleza. Para lograr esta liberación, es fundamental identificar y erradicar las principales causas patriarcales que históricamente han relegado a lo femenino al ámbito privado (el hogar, la reproducción, la asistencia), y simultáneamente, potenciar la emergencia de nuevas creencias que validen la autoridad y el liderazgo de la mujer en la esfera pública y religiosa. Esto demanda la creación de lenguajes teológicos renovados que rescaten la esencia del mensaje del Jesús histórico: el amor a Dios y al prójimo, lo cual incluye a la naturaleza. De esta manera, será posible potenciar cambios culturales y religiosos profundos y sostenibles.

21 Cf. Ibid.; Elsa Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”, en *Religión y género*, ed. Sylvia Marcos, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3 (Trotta, 2008).

Un sistema religioso con conciencia de género, propio de una cultura hermenéutica rebelde, debe promover:

- Desarrollo de una espiritualidad relacional: Una conexión profunda con Dios, con la naturaleza y con las demás personas, facilitada por la construcción de una red de relaciones solidarias basadas en la reciprocidad y la no jerarquía.
- Profundo respeto por la naturaleza (ecoteología): La naturaleza no es un objeto a conquistar, dominar o explotar, sino un sujeto de cuidado y reverencia. Esto implica un aprendizaje y un establecimiento de modos de vida armoniosos que promuevan, el cuidado de la creación, la educación ambiental y la sostenibilidad.
- Prioridad ontológica del ser sobre el tener: Una hermenéutica rebelde promueve la dinámica existencial enfocada en el ser y la calidad de las relaciones humanas, por encima del tener y el consumismo. La meta es construir mejores relaciones humanas en la sociedad, en oposición a una vida impulsada por la acumulación material y el individualismo.

Teologías feministas como clave epistemológica

La implementación de lecturas feministas de los textos bíblicos es fundamental para buscar y ofrecer respuestas concretas a la realidad de una pastoral excluyente y a las diversas formas de violencia que experimentan las mujeres. Esto requiere la ruptura de posiciones epistemológicas rígidas, concibiendo la educación teológica no solo como la transmisión de conocimiento sistematizado, sino como el arte de cultivar una forma de pensar y sentir la fe, la cual sirva de orientación y motivación para enfrentar los desafíos cotidianos y estructurales en las relaciones de género. En ese sentido, es importante recordar y reconocer que en la Biblia existen los modelos o imágenes patriarcales y coloniales de Dios, ya que estos fueron contruidos por personas y sociedades patriarcales. Sin embargo, así como se construyeron esos modelos, nos corresponde ahora contribuir a la deconstrucción de modelos que

reflejen contextualmente las imágenes de Dios. Sobre este aspecto Roy May indica lo siguiente:

Estos modelos de Dios aparecen en la Biblia, pero hay que recordar que la Biblia es el testimonio de cómo la gente percibía o imaginaba a Dios, en diferentes momentos de la historia. Son imágenes construidas a partir de su mundo, su experiencia, su cosmovisión, cultura e historia. En realidad, no dice nada sobre Dios, porque, al final de cuentas, Dios está más allá de los límites de la imaginación humana.²²

Esta humildad teológica es fundamental: las imágenes de Dios son mediaciones humanas, no la esencia divina inmutable. Esta realidad despoja de autoridad absoluta a las representaciones divinas masculinas y guerreras que han justificado la opresión.

Ahora bien, es importante tener en cuenta algunos criterios que, a través de los procesos de formación teológica, logren un cambio de imaginarios religiosos desde la perspectiva de una hermenéutica teológica decolonial y con perspectiva de género. En primera instancia, es vital plantearnos algunas preguntas que generen este tipo de acercamiento, por ejemplo: ¿Qué reflexión es posible generar en los grupos de mujeres y hombres sobre la violencia de género, con el fin de elaborar nuevas formas de concebir el rol femenino en la interpretación de la palabra de Dios? Asimismo: ¿Cuáles orientaciones metodológicas debemos seguir para diferenciar un texto bíblico normativo de uno circunstancial? Sobre la base de estas interrogantes generales, es posible implementar algunas orientaciones metodológicas para intentar superar los imaginarios patriarcales en la teología de América Latina:

- Diferenciación de textos bíblicos (normativo y circunstancial): Aplicar la crítica histórico-literaria y socio-retórica para distinguir entre los principios teológicos “universales” (normativos) y las instrucciones específicas dirigidas a contextos culturales particulares (circunstanciales). Los textos que limitan la participación de las mujeres en la iglesia (como 1 Cor 14 o 1 Tim 2) deben ser leídos como respuestas circunstanciales a problemas

²² “Religión y teología”, 15.

de orden y cultura específicos, no como mandatos eternos que anulan la vocación de liderazgo femenino.

- Principios éticos de Jesús como criterio hermenéutico: Todo texto bíblico debe ser interpretado a la luz del doble mandamiento del amor y la praxis inclusiva y liberadora de Jesús. Cualquier lectura que justifique la exclusión, la violencia o la desigualdad debe ser rechazada como una interpretación antitética al mensaje central del Evangelio.
- Búsqueda del Dios histórico de la esperanza: Promover una teología que potencie la capacidad de sentipensar, para encontrar al Dios de la solidaridad y la justicia social. Esto ayuda a establecer modelos de sociedad donde el cuidado por la vida, la búsqueda existencial y el respeto por todas las otredades sean claves epistemológicas y éticas para desarrollar la existencia humana.

El enfoque de género en el contexto de la relectura bíblica, implica también tener presente algunas claves hermenéuticas que se han construido en los últimos años y que, sobre esa base, es posible comenzar un proceso de producción religiosa (teológica) alternativa. Algunas de esas claves se abordan en el siguiente apartado.

Claves hermenéuticas alternativas

Cambiar los imaginarios teológicos patriarcales que prevalecen en nuestras comunidades de fe requiere, sobre todo, la implementación de estrategias hermenéuticas alternativas que promuevan la equidad y la inclusión. Existen diferentes enfoques hermenéuticos que pueden contribuir a alcanzar ese objetivo. Algunos de ellos los reflexionamos brevemente a continuación.

Hermenéutica dialógica y filosófica

La hermenéutica dialógica, desarrollada especialmente en la filosofía, se ha consolidado como un proceso de diálogo entre la persona

interprete y el texto, cuyo objetivo es construir significados a través de su interacción. Este diálogo, mediado por narrativas, no busca una interpretación única, sino que acepta múltiples formas de comprensión del texto. Esto significa que la persona que interpreta ofrece nuevas perspectivas, las cuales se van creando dentro de un círculo hermenéutico, el cual refleja la dinámica y unión dialéctica entre texto, contexto e interprete.²³ El resultado de este proceso es una interpretación más profunda del texto. Por ejemplo, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer plantea la comprensión del texto sagrado desde el diálogo horizontal y el encuentro con las otredades.²⁴ Esta aproximación, al operar desde una estructura circular y dialógica, disuelve la verticalidad del poder interpretativo. Según este enfoque hermenéutico, las subjetividades intervinientes y el efecto generado por el texto pueden servir de base para fomentar una reflexión experiencial que busca la resignificación de los imaginarios patriarcales encontrados en pasajes problemáticos como Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34-35.

Esta propuesta metodológica ofrece claves hermenéuticas para interpretaciones alternativas del texto bíblico. En ese sentido, el círculo hermenéutico y la metodología dialógica se deben entender como procesos de interacción pedagógica mediados por el lenguaje, donde el conocimiento y los aprendizajes teológicos se co-construyen a partir del

23 El círculo hermenéutico propuesto por la filosofía y la teología europea es una respuesta hermenéutica al problema teórico de la interpretación de textos. En América Latina y bajo la influencia de la teología de la liberación, esta metodología se convertirá en la circularidad hermenéutica y será eminentemente pastoral, ya que responde no solo a la interpretación de textos, sino a la interpretación crítica de la realidad social. Sobre el método de la circularidad hermenéutica se sugiere consultar: Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (ISEAT, 2016); Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020).

24 Cf. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”, en *Verdad y método II*, Hermeneia 34 (Ediciones Sígueme, 1998).

encuentro entre el texto, el mensaje y la persona que interpreta.²⁵ Esto también conduce a la construcción de una hermenéutica cultural, en el sentido que se construye una red de conversaciones (diálogo) sobre el texto, las cuales ofrecen nuevas interpretaciones orientadas a modelar las formas de vida y convivencia.²⁶ Este enfoque es muy importante para la generación de cambios culturales que posibiliten la justicia y equidad de género.

Hermenéutica analógica y simbólica

La hermenéutica analógica actúa como un mecanismo para la transformación de la conciencia, posibilitando la generación de reflexiones éticas sobre los *modos de ser* elegidos. Este enfoque promueve una nueva conexión con la vida, donde el amor y la ética del cuidado son centrales, sirviendo como contrapeso al subjetivismo que refuerza la visión capitalista, individualista y violenta hacia la mujer. Es fundamental incorporar postulados fenomenológicos que revaloricen los afectos y los sentidos en el ámbito imaginario. Esto humaniza los saberes teológicos, favoreciendo una función religiosa que restaura la sensibilidad y recupera aquellos *sentires* que fueron suprimidos por la racionalidad instrumental capitalista.²⁷

Se evita la hermenéutica reduccionista al abordar lo simbólico desde una hermenéutica instaurativa. Esta perspectiva promueve, mediante la vivencia profunda de lo simbólico, una mejor forma de vida para el ser humano en relación consigo mismo y las otredades, e incorpora los

25 Cf. Maite Arandia Loroño et al., “La metodología dialógica en las aulas universitarias”, *Revista de educación*, núm. 352 (2010): 309–29.

26 Cf. Humberto Maturana, *El sentido de lo humano* (Dolmen, 1996).

27 Cf. José Yuste Frías, “Lecturas de la imagen para una traducción simbólica de la imaginación”, en *Écrire, traduire et représenter la fête*, ed. Domingo Pujante González et al. (Universitat de València, 2001); Mario Tomé Díez, “Introducción a la hermenéutica simbólica”, *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86; Blanca Solares, “Lenguaje y cultura o lo imaginario y la razón. Una aproximación a la hermenéutica simbólica”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 43, núm. 174 (1998): 61–80.

saberes de la experiencia para otorgar a la mujer espacios teológicos de poder y autoridad. La función de la comprensión simbólica en la elaboración de epistemologías se centra en potenciar la interpretación de los contenidos velados del símbolo. Esto requiere fomentar la autoconciencia, entendida como creatividad simbólica. Las personas, al volverse conscientes del aporte existencial y liberador de los símbolos, logran la liberación espiritual y experiencial de los roles religiosos patriarcales.

Hermenéutica liberadora y hermenéutica feminista de resistencia

Frente a las injusticias y la violencia de género, se ha comenzado a consolidar una hermenéutica liberadora y de resistencia, la cual surgió gracias a los valiosos aportes de la teología latinoamericana de la liberación.²⁸ Este enfoque ha sido crucial para confrontar la opresión y exclusión generada por el sistema capitalista, patriarcal y colonial. Asimismo, en el contexto bíblico, permite superar las lecturas patriarcales y descontextualizadas del texto sagrado, oreciendo de esa forma una alternativa hermenéutica en clave de justicia y equidad de género.²⁹ Un objetivo específico de este enfoque es ofrecer pautas liberadoras para la interpretación de los textos bíblicos, las cuales se conviertan en mecanismos de resistencia frente a las interpretaciones patriarcales. Otro objetivo es potenciar las hermenéuticas bíblicas feministas a través de la distinción metodológica entre textos normativos (universales) y textos circunstanciales (culturales).

El lenguaje es un elemento fundamental en la teología y la práctica pastoral, ya que moldea las interpretaciones y las cosmovisiones religiosas. Dado que los problemas humanos fundamentales radican en

28 Cf. Jorge Costadoat, “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”, *Teología y vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74.

29 Cf. Ángela María Sierra González y Olga Consuelo Vélez Caro, “Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista”, *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (julio de 2012): 199–230.

las percepciones, el uso consciente del lenguaje es crucial. Por ende, es necesario potenciar lenguajes teológicos renovados que utilicen metáforas divinas inclusivas (más allá del género masculino) y que promuevan activamente la justicia y la equidad.³⁰ El diálogo bíblico de tipo experiencial permite superar las epistemologías patriarcales y el cientificismo positivista tradicional. Esto abre la posibilidad de generar conocimiento desde la mirada de la complejidad para abordar temas existenciales y eclesiológicos profundos, como el rol de la mujer en la predicación y la interpretación del *Logos* divino. De esta forma, se puede establecer un sistema de interpretación-conocimiento no mecanicista, donde los imaginarios religiosos y los símbolos religiosos producidos por las mujeres sean reconocidos como formas teológicas de interpretación válidas.³¹

Por último, es importante recalcar que la implementación de una hermenéutica feminista de resistencia implica generar pensamiento fronterizo crítico que, desde un encuentro horizontal entre las diversidades, facilita la emergencia de sentipensares descolonizadores. Este pensamiento crítico o subalterno es clave para identificar las estructuras de poder colonial y elaborar propuestas de resistencia desde el horizonte de vidas pluriversales, confrontando y desenmascarando la universalización colonial.³²

Sentires y pensamientos finales

Después de las reflexiones presentadas en este texto sobre la estrecha relación entre el pensamiento colonial, los imaginarios sociales y las creencias religiosas que históricamente han justificado una mirada

30 Cf. Estela Serret, “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”, *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.

31 Cf. Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica*, Colección Razón Política (Ediciones del Signo, 2010); Tamez, “Hermenéutica feminista latinoamericana”.

32 Cf. Carlos Mendoza-Álvarez, “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”, *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68; Mignolo, *Desobediencia epistémica*.

exclusivamente masculina en la interpretación de la Biblia, consideramos pertinente y urgente un cambio de paradigma hermenéutico. Estamos conscientes del potencial transformador del texto sagrado para la existencia humana, sobre todo cuando se aplican hermenéuticas alternativas (dialógicas, analógicas, feministas y de la liberación), ya que ellas ofrecen respuestas eficaces a los desafíos complejos de nuestros contextos latinoamericanos y, además, validan las voces de todos los sujetos teológicos, sobre todo las voces de las mujeres. Bajo esta premisa, se establecen las siguientes consideraciones finales.

En primera instancia, es fundamental reconocer que la lectura histórica del cristianismo ha estado profundamente marcada por la cosmovisión de la conquista. Por ello, se requiere una descolonización de las miradas sobre la divinidad y de los lenguajes construidos para acercarnos a Dios, a fin de recuperar la esencia del mensaje del Jesucristo histórico: el amor a Dios y al prójimo.

Este mensaje implica necesariamente ejercer el cuidado de toda la creación y ser promotores de la justicia y equidad. En consecuencia, las personas con liderazgo religioso y las comunidades de fe deben reevaluar los modelos teológicos que sostienen, valorando su impacto real en la promoción de la equidad de género en sus congregaciones, acogiendo la máxima bíblica de la no-discriminación “porque no hay acepción de personas para con Dios” (Ro 2,11) y de la unidad en Cristo “Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo” (Gal 3,28).

A nivel de las estructuras eclesiales, es fundamental superar la verticalidad del liderazgo de la figura predicadora masculina. Los estudios e interpretaciones bíblicas deben promoverse como un encuentro dialógico en comunidad, donde se construya una hermenéutica cultural basada en redes conversacionales que potencien la emergencia de sociedades solidarias.

En este contexto, es crucial abrir espacios de reflexión sobre los arquetipos de ser hombre y mujer originados en interpretaciones bíblicas tradicionales, patriarcales y coloniales, con el fin de construir nuevos

enfoques hermenéuticos que impulsen una mayor equidad de género en todos los ámbitos.

Este camino hacia la justicia y equidad de género demanda, igualmente, nuevos lenguajes sobre Dios que reconozcan e integren lo masculino y lo femenino en la divinidad. Dios puede ser visto, por ejemplo, como una madre que condujo al pueblo de Israel por el desierto. Asimismo, Dios se refleja y visibiliza en diferentes personajes femeninos a los que Jesús dedicó su mensaje: las mujeres excluidas por el sistema, las mujeres enfermas, extranjeras, las consideradas impuras y, sobre todo las mujeres condenadas a muerte por el sistema patriarcal, como en el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11).

Por otro lado, las mujeres son las primeras personas privilegiadas en atestiguar y comunicar (predicar) la resurrección de Jesús, a pesar que tampoco les creyeron (Mc 16,1-11). Construir hermenéuticas orientadas a recuperar estas imágenes bíblicas y valorarlas a la luz de los desafíos actuales de nuestras sociedades y desde la perspectiva de género es una responsabilidad cristiana ineludible.

En conclusión, la construcción de un mundo más justo y equitativo no se logra solamente con buenas intenciones, sino también es necesario un trabajo conjunto, donde hombres y mujeres comprendamos que podemos cambiar nuestras percepciones y nuestras formas de interpretar los textos sagrados y nuestras realidades sociales. Esto implica construir hermenéuticas alternativas que permitan reconocer a las mujeres como sujetos teológicos y sociales con la capacidad de tomar las riendas de su propia historia. De tal magnitud es el desafío histórico y teológico que tenemos enfrente.

Bibliografía

- Arandia Loroño, Maite, María José Alonso Olea, y Isabel Martínez Domínguez. “La metodología dialógica en las aulas universitarias”. *Revista de educación*, núm. 352 (2010): 309–29. <https://www.educacionfpydeportes.gob.es/revista-de-educacion/numeros-revista-educacion/numeros-antiores/2010/re352/re352-14.html>.
- Baltodano Arróliga, Sara. “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, núm. 1 (2020): 1. <http://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Baltodano, Mireya. “Creencias cómplices”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Boff, Leonardo. *Ética planetaria. Para un consenso mínimo entre los humanos*. Dabar, 2004.
- Costadoat, Jorge. “La hermenéutica en las teologías contextuales de la liberación”. *Teología y Vida* 46, núms. 1–2 (2005): 56–74. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492005000100003>.
- Delio, Ilia. *Cristo en evolución*. Traducido por Renán Peña del Prado. Sal Terrae, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg. “Sobre el círculo de la comprensión (1959)”. En *Verdad y método II*. Hermeneia 34. Ediciones Sígueme, 1998.
- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Dolmen, 1996.
- May, Roy. “Religión y teología”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “Los entretejidos del conocimiento complejo. El lugar de la Teología en la interrelación de humanidades, ciencias y saberes en tiempos posmodernos y decoloniales”. *Ephata* 1 (septiembre de 2019): 53–68. <https://doi.org/10.7559/ephata.2019.292>.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica*. Colección Razón Política. Ediciones del Signo, 2010.

- Miranda García, Gabriela. “Mujeres sacrificadas y violencia religiosa: una discusión sobre el martirio y la religión patriarcal”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. CLACSO, 2000.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje, 2010.
- Rocco Tedesco, Diana. “Iglesia y poder: el rostro oculto de lo femenino”. *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (mayo de 2012): 169–98. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx62-173.ipro>.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza. ISEAT, 2016.
- Rosales, Sharo. “Imaginarios religiosos y género”. En *Género y religión: Sospechas y aportes para la reflexión*, editado por Mireya Baltodano y Gabriela Miranda García. SEBILA, 2009.
- Serret, Estela. “Hermenéutica y feminismo. Por qué es interdisciplinaria la teoría de género”. *Iztapalapa*, núm. 45 (1999): 17–26.
- Sierra González, Ángela María, y Olga Consuelo Vélez Caro. “Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista”. *Theologica Xaveriana*, núm. 173 (julio de 2012): 173. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx62-173.clcf>.
- Solares, Blanca. “Lenguaje y cultura o lo imaginario y la razón. Una aproximación a la hermenéutica simbólica”. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 43, núm. 174 (1998): 61–80. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5010418>.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Herder, 2011.

- Tamez, Elsa. "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva". En *Religión y género*, editado por Sylvia Marcos. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 3. Trotta, 2008.
- Tamez, Elsa. "Pautas hermenéuticas para comprender Gálatas 3,28 y 1 Corintios 14,34". *RIBLA*, núm. 15 (1993): 9–18.
- Tomé Díez, Mario. "Introducción a la hermenéutica simbólica". *Estudios humanísticos. Filología*, núm. 7 (1985): 171–86.
- Yuste Frías, José. "Lecturas de la imagen para una traducción simbólica de la imaginación". En *Écrire, traduire et représenter la fête*, editado por Domingo Pujante González, Elena Real Ramos, Dolores Jiménez Plaza, y Adela Cortijo Talavera. Universitat de València, 2001.

CAROLINE SÖLLE DE HILARI*

chilaribo@yahoo.com

**“LA BIBLIA NO HAY QUE LEERLA TAL COMO NOS HAN ENSEÑADO
EN LA ESCUELA DOMINICAL”**

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

**“THE BIBLE SHOULD NOT BE READ AS WE WERE TAUGHT IN
SUNDAY SCHOOL”**

The liberating path of the “Sin Vergüenza” collective in La Paz, Bolivia



Artículo aprobado el 25 de septiembre de 2025

Artículo recibido el 06 de agosto de 2025

* Originaria de Alemania y viviendo desde 1987 en Bolivia. Médico familiar y salubrista con experiencia en investigación cualitativa etnográfica. Predicadora laica en la iglesia evangélica-luterana de habla alemana de La Paz, Bolivia. Integrante de la “Red Ecuémica de Teólogos Bolivia”. Estudiante de la Maestría en Estudios Teológicos (MET, UNA-UBL). ORCID 0009-0000-7857-5224

“La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical”

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

Resumen

Este artículo describe y analiza un grupo que empezó como obra misional bautista, que luego se distancia de la iglesia de origen, fundamentalmente por cambios paradigmáticos sobre los roles de género y la sexualidad. La ruptura de su iglesia de infancia, ahora percibida como fundamentalista y restrictiva, se puede resumir en las biografías de cada miembro como “trauma eclesial”. Sin embargo, los aspectos positivos de su vivencia eclesial perduran como capital social en el grupo. En su nuevo caminar resalta la búsqueda de un nuevo sentido teológico, el uso e identificación con textos bíblicos, especialmente de los evangelios del Nuevo Testamento, y su nueva labor socio-educativa. El caso enseña que se requieren comunidades afirmativas, con un acompañamiento espiritual y pastoral abierto a sanar heridas producidas por iglesias fundamentalistas.

Palabras clave: trauma eclesial, cambio paradigmático, comunidades afirmativas, fundamentalismo, Biblia.

“The Bible should not be read as we were taught in Sunday school”

The liberating path of the “Sin Vergüenza” collective in La Paz, Bolivia

Summary

This paper describes and analyses a group which started off as a Baptist missionary work, then estranged from its original church, basically due to paradigm shifts around gender and sex. The breaking away from the childhood church, which is now perceived as fundamentalist and restrictive, can be summarized in each biography of its members as “church trauma”. However, the positive aspects of their church experience remain as social capital in the group. In their new road, I highlight the search for theological meaning, the use and identification with biblical texts, particularly NT good news, and a new social communication effort. The case study teaches that affirmative communities are needed, with spiritual pastoral support open to heal wounds produced by fundamentalist churches.

Keywords: gender church trauma, paradigm shift, affirmative communities, fundamentalism, Bible.

“La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical”

El camino liberador del colectivo “Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia

El “Colectivo Sin Vergüenza” de La Paz, Bolivia, es un grupo conformado por personas que salieron de la iglesia bautista, y que actualmente se dedican a realizar comunicación en redes sociales mediante podcasts sobre teología, género y religión (Sobre la Mesa Sin Vergüenza). No tiene personería jurídica, infraestructura o personal empleado. Mi identidad y relación con los entrevistados se basa en una amistad con la familia de Sara y Lucía desde hace muchos años, porque somos colegas médicas, también en varios espacios de la salud pública con su padre, y porque ambos somos yerno/nuera de la misma comunidad aimara indígena del Altiplano. Pedí esta entrevista a las dos líderes, Paola y Sara, que ya se habían integradas a la “Red Ecuaménica de Teólogas Bolivia” y que nos habían compartido algo sobre la historia de su colectivo.¹

1 La entrevista al colectivo y su posterior análisis ha sido parte de las tareas de la maestría en estudios teológicos (UNA-UBL), por lo que se agradece a las y los docentes, primeros lectores y comentaristas de versiones previas de este trabajo: Dra. Elisabeth Cook, Dra. Maria Cecilia Leme Garcez, Dra. Silvia Regina de Lima Silva, Dra. Laura Fuente Belgrave, Dr. Hanzel José Zúñiga Valerio y Dr. Angel Román-Dollinger.

Método

La primera entrevista se realizó de manera grupal. Obtuve el consentimiento informado verbal de las seis personas para realizar la entrevista, y para publicar su análisis. Grabé con micrófono y también tomé notas.

El lugar de la entrevista fue significativo: les ofrecí que podíamos realizar la entrevista en mi casa, pero prefirieron la casa de Sara. Dos días antes de la entrevista me preguntaron si podrían participar los padres. Ambas familias se conocían desde los abuelos por ser miembros de la iglesia bautista. Respondí que lo dejara a su criterio, pero que la entrevista era al colectivo. Entonces decidieron que yo haga la entrevista grabada con el colectivo en el living, mientras que los padres se “entretengan” en el comedor del mismo ambiente.

La transcripción se realizó de manera “limpia *verbatim*”, quiere decir sin “ums”, “ahs” y palabras repetidas. En algunos momentos, se acerca más a una transcripción “*verbatim* completo” porque incluyo las risas, uso de celular y otras comunicaciones no verbales cuando eran importantes.

Después de la transcripción, dejé leer a las y los entrevistada/os al texto e incorporé algunas correcciones y sugerencias de ellas y ellos mismos. En esta fase realicé dos entrevistas individuales más, para completar la información.

Cada miembro del grupo concedió permiso de utilizar su nombre completo en este artículo.

Descripción del colectivo

El grupo “Colectivo Sin Vergüenza” es constituido por tres mujeres, dos varones y una persona no binaria entre 27 a 43 años, de clase media, profesionales y urbanos. La familia Blanco es de ascendencia aimara, indígena campesina en la generación de sus bisabuelos. De esta

familia participan las tres hermanas Lucía, Sara y Neida, pero esta última estuvo ausente en el momento de la entrevista. La familia Bernal es de clase media baja mestiza. De los Bernal participan los hermanos Jonathan, Paola y Gael, y el esposo de Paola, Mauricio.

El hogar espiritual o *locus theologicus* antes de la ruptura

El grupo nace en 2012 como una obra social de una iglesia evangélica, la bautista, instrumento de evangelización de niños, niñas y adolescentes. Dos familias interactúan y sus hijas, cuando fueron adolescentes, realizan una actividad evangelizadora, educativa y social con mucho entusiasmo y entrega:

Sara y Paola: Íbamos a templos bautistas, se llenaban las iglesias cuando dábamos una función, a veces dábamos varias obras en una sola tarde. También actuábamos frente a población en las cárceles y en hogares de niños. Luego organizábamos fiestas para los niños de los hogares o centros de acogida. Queríamos que tenían unas fiestas muy lindas, como nosotras nunca teníamos, con piñata, pasteles especiales con fondant, juguetes, linda decoración, rica comida.

Durante nueve años, ambas familias apoyan a sus hijos en esta actividad:

Paola y Sara: Todo esto costaba mucho dinero. Nuestros papás nos ayudaban en financiar, pero también recaudábamos dinero a través de venta de comida los domingos después de los cultos. La jerarquía de la iglesia no nos apoyaba financieramente.

Ya durante estos años, el grupo había tomado el nombre de “Ministerio Sin Vergüenza”:

Sara: Nuestro nombre viene de un versículo bíblico, no recuerdo cual, pero dice “no me da vergüenza el evangelio”².

2 Se refiere al siguiente texto de Romanos: “Porque no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para salvación a todo aquel que cree” (Ro 1,16a).

Su metodología fue el teatro para niños y niñas. Se podría clasificar como “entretenimiento educativo” (UNICEF sin fecha) o “edutainment” (neologismo en inglés, combinando “education” y “entertainment”). Metodológicamente, podría clasificarse como educación popular, por lo extracurricular y el énfasis en el entretenimiento. Entre la pedagogía y la teología de la liberación de los años 1960’s, existe una estrecha convergencia.³ Sin embargo, por su objetivo evangelizador en sentido de adoctrinamiento, al “ministerio sin vergüenza” le faltó el componente de liberación, reflexión sobre su condición de oprimidos o excluidos, y su dirección hacia el cambio social para ser calificado como educación popular liberadora en el sentido de Paolo Freire.⁴

Paola: cuando yo era líder en la iglesia, pensé en los pecadores. Todas las obras de teatro que yo escribía, al final venía el evangelio. Y siempre llegaba la oración de fe.

La experiencia dentro de la iglesia bautista se podría describir en lenguaje y comprensión de Pierre Bourdieu⁵ de la siguiente manera: el “campo” sería la iglesia bautista; su “capital” fue más que todo la cohesión social; su “hábitus” fue la división de absolutamente todo, desde la ropa de vestir hasta la música, en dos categorías: la buena, cristiana, correcta versus lo malo, mundano y pecaminoso. Desde un punto de vista antropológico y teológico, las reglas rígidas crean un sistema de

-
- 3 Cf. Maria Cecilia Garcez Leme, “Pedagogia social crítica e teologias da libertação: caminhos que se encontram na práxis latinoamericana”, *Revista Dialogos* 18, núm. 2 (2012): 125–36; Matthias Preiswerk, *Travesías. Itinerario pedagógico, teológico y político* (Plural editores, 2022).
 - 4 Cf. Carlos Núñez Hurtado, “Educación popular: una mirada de conjunto”, *Decisio*, 2005, 3–14; Marco Raúl Mejía Jiménez, “La Educación Popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo”, *Education Policy Analysis Archives* 22, núm. 62 (2014): 1–30; Oscar H. Jara, “Popular education and social change in Latin America”, *Community Development Journal* 45, núm. 3 (2010): 287–96. La versión en español del texto de Oscar H. Jara se encuentra bajo la siguiente información: “Educación popular y cambio social en América Latina”, Oxford University Press and Community Development Journal, 2010.
 - 5 “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII, núm. 108 (2006): 29–83.

lo ‘puro’ versus lo ‘impuro’, de tabú y contaminación.⁶ La iglesia les enseña sobre “pecados”, lo cual abarca una larga lista desde el consumo de alcohol, el tipo de ropa, el tipo de música, el remplazar el “baile” por “danza”, el tipo de lectura y otros aspectos de la vida cultural, sexual e intelectual.

Sara: yo era maestra de escuela dominical. “Vas a dirigir el culto, tienes que ir con vestido, y cuidado que esté encima de la rodilla.” Yo instruía así a las niñas de la escuela dominical, yo reproducía estereotipos. Por ejemplo, escuchar música que no era cristiana; leer libros que no eran cristianos, cualquier cosa que no era cristiana, era muy mal.

La experiencia del colectivo, especialmente durante la escuela dominical, fue una lectura bíblica y práctica de fe fundamentalista, en sentido de Karen Armstrong sobre el inicio del fundamentalismo durante el siglo XIX: “Este anhelo de certidumbre era un intento de llenar el vacío que existía en el núcleo de la experiencia moderna: la ausencia de Dios en la conciencia de los seres humanos totalmente racionales”.⁷ Los métodos histórico-críticos de interpretación de la Biblia ya tienen 180 años de recorrido, a tal punto que Sicre dice 2006 sobre si Moisés escribió el Pentateuco: “formularse esta pregunta a comienzos del siglo XXI es tan absurdo como preguntarse si la tierra es plana. Bastaría un ‘no’ escueto para zanjar la cuestión”.⁸ Pero no, los feligreses de estas iglesias, en este caso la bautista, pero podría nombrar muchos pentecostales y neo-pentecostales también, no se dejan convencer por métodos histórico-críticos. El sentimiento religioso es, ante todo, un sentir y por ende requiere un abordaje emotivo-sentimental más que cognitivo-racional. Es interesante ver que el fundamentalismo no ha cambiado mucho en 130 años, ya que el mismo persiste en la vivencia

6 Cf. Mary Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Siglo XXI, 1973).

7 *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (Tusquets Editores, 2004), 224.

8 José Luis Sicre Díaz, *El pentateuco. introducción y textos selectos* (San Benito, 2004), 31-38. Las páginas aluden al capítulo titulado “¿Escribió Moisés el Pentateuco?”.

de muchos cristianos evangélicos de hoy, como el caso de este colectivo. Esta experiencia de estricta separación entre lo permitido y lo pecaminoso daba seguridad a los miembros.

Las crisis o rupturas

Los juicios de valor de la iglesia bautista en contra del cambio de los roles tradicionales de género provocan un conflicto, un distanciamiento y finalmente la ruptura del Colectivo Sin Vergüenza.

En Gael, esto sucede por su diversidad sexo-genérica: su “salir del closet”, primero como homosexual lesbica y luego como transgénero, que actualmente se define como no binario. En este proceso sufre ella/el un rechazo profundo de su comunidad de fe.

Gael: Para mí, todo empezó cuando me enamoré por primera vez, tendría entre 17 o 18 años, fuimos pareja con una chica cuyos papás también eran de la iglesia, eran incluso diáconos. Por un desliz de la chica vieron todo lo que nos habíamos mandado, fotos, videos. Entonces los padres hablaron con mis papás y ellos vinieron a mi cuarto, fue de noche, y me reprochaban, decían que yo estaba corrompiendo a la chica. (...) En un retiro de la iglesia nos dividieron en dos grupos, los del “cielo” y los del “infierno”. Obvio que yo estaba en el grupo del infierno. Los del “cielo” decían cosas como: “un homosexual tiene que pedir perdón a Dios porque está cometiendo un pecado muy grave”. Me preguntaron cuándo me iba a bautizar, yo decía “tal vez nunca”. Llamaban a una [psicóloga] que era la esposa del pastor. Todo lo que yo decía era que yo tenía que dejar de ser quién soy, sino iba a ir al infierno.

El segundo caso de divergencia fue el divorcio de Jonathan, que fue reprobado por su comunidad de fe.

Paola: Fue un divorcio muy difícil porque era la primera vez en mi familia que alguien se divorciaba pero había violencia doméstica de parte de su exesposa. Yo fui como su representante

para su trámite de divorcio y fue muy difícil para mí, entender lo que le había pasado a mi hermano. Me dio mucha rabia como la iglesia y hasta el pastor vinieron a hablar con mi familia, sobre lo anti-bíblico del divorcio y que debían a estar juntos. Como la iglesia no admitiría una separación, menos con un hijo de por medio, entonces ahí Jonathan tuvo que dejar de asistir a su iglesia, porque ellos querían que siga casado.

El matrimonio de Paola con una persona fuera de la congregación bautista (Mauricio creció en la tradición católica) y su decisión de no tener hijos, como también la separación de Sara de su pareja y padre de su hijo, fueron siguientes casos reprobados por la comunidad de fe. Finalmente, hubo una pelea sobre supuesta malversación de fondos y subsiguiente división de la congregación bautista, que ahondó al conflicto. Pero reconocen que su ruptura también es producto de una maduración intelectual:

Paola: ya todos éramos profesionales y muchos empezamos a trabajar en ONGs, entonces aprendimos sobre derechos humanos. Y también empezamos a trabajar en instituciones no cristianas, entonces eso nos abrió un poco más nuestra visión de mundo y salir de nuestra burbuja de la perfección y la pureza cristiana.

Cada una de estas crisis es interpretada por su ex-congregación como “pecado” o “mal camino”, y ellas reciben mensajes negativos o de odio por sus ex-correligionarios. A su vez, ellas sienten estos mensajes como violencia y falta de respeto, amor y aceptación, que finalmente llevan al colectivo de salir de su congregación. Las crisis interpelan temas profundos de la fe y religión del grupo, a tal punto que empiezan a acusar a su iglesia como fundamentalista, dogmática y represora, y cuestionan las categorías de “pecado” que reglamentaban sus vidas:

Jonathan: fui una vez a una discoteca cristiana, ahí no bailaban sino danzaban con alabanza. Estaban tratando de santificar algo que estaba prohibido por la iglesia. Esto sí para mí sería pecado.

El hecho que sea principalmente la ruptura con los roles de género tradicionales que lleva al conflicto con la iglesia no es coincidencia, sino parte estructural del cambio social en los últimos 70 años.⁹

Toda/os salen de la iglesia bautista con un cierto grado de trauma eclesial, no por abuso o acoso sexual, sino por la pérdida de un régimen totalitario de fe al cual estaban acostumbrados.

El proceso interno de perspectiva liberadora, diálogo y convivencia es interesante, porque se consideran un grupo de contención, de amistad y de apoyo mutuo. En este proceso de ruptura surge una rebeldía. Me parece muy significativo su “jugar iglesia”, utilizando el humor, la risa y la ironía como medio de sanación en contra de las actitudes de violencia u odio que experimentaron.

Paola: A veces hablábamos en este lenguaje de iglesia, pero jugábamos iglesia, entre nosotros, decíamos “hermano tanto, haga la diaconía y ponga unas cuántas cervezas”, nos hacíamos la burla. Siempre al Mauricio le poníamos de pastor. Era porque conocíamos todo el discurso de la iglesia.

Parecido a este “jugamos a iglesia” es la rebeldía cuando salen a cantar en un karaoke. En una foto del grupo, es interesante que Paola y Mauricio son los personajes centrales, y las bebidas alcohólicas están sobre la mesa. Estos pequeños signos reflejan un proceso de sanación interna de poder gozar la vida sin temer a una represión de Dios o de su comunidad de fe.

El nuevo *locus theologicus* del colectivo

El grupo termina separándose de su iglesia, pero, y ahí está lo interesante, continúan con el mismo nombre, solo cambian de “ministerio Sin Vergüenza” a “colectivo Sin Vergüenza”. La iglesia bautista es vista

9 Cf. Ana María Bidegain, “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas”, *Sociedad y Religión* XXIV, núm. 42 (2014): 162.

como dogmática, adoctrinadora, restrictiva y en contra del desarrollo humano de las y los feligreses.

Las seis personas entrevistadas representan seis tipos o formas de salir de una comunidad restrictiva. Aquí ofrezco una lista en orden de cercanía o lejanía de la fe:

- *El “sigue identificado”*: Jonathan aparenta ser el menos traumado, se sigue identificando como cristiano, maneja la Biblia a memoria, ve la actividad del grupo como continuo del “ministerio”. Actualmente no se congrega en ninguna comunidad de fe y se declara “en búsqueda”. Los sentimientos religiosos y los juicios de valor que aprendió durante toda su infancia y juventud perduran, pero con una reinterpretación más positiva pero dentro del esquema tradicional de que Dios justifica sus pensamientos y hechos y que un diablo (“enemigo”) es la personificación del mal.

Jonathan: Agradezco a Dios de por estas enseñanzas. (...) Inicialmente no pensé que cada persona que hemos entrevistado fundamente muy bien con la Biblia. Dios nos está dando a conocer todo esto.

- *La “sigo cristiana pero ya no aquí”*: Sara tiene la figura muy clara que su lucha es en contra toda forma de violencia dentro de las iglesias, y esto incluye las reglas restrictivas sobre la vida social, cultural e intelectual de sus miembros:

Sara: A mí me hubiera gustado que alguien me diga lo que ahora yo se. Me hubiera gustado que alguien me diga: está bien, puedes disfrutar, anda a reírte, sin sentirme culpable de lo que soy. O que me digan: puedes estudiar, puedes proveer por tu familia, y esto no está mal. (...) queremos mostrar, especialmente a las chicas, que hay otras visiones. Que podemos ver las cosas desde diferente punto.

- *El/la “víctima”*: Gael ha sufrido el mayor rechazo, pero el grupo le da contención, familia y protección. Se ríe, pero también parece aprobar del hecho de que otros “oren por mí”.

Gael: Fui condenada por mi propio padre, mi psicólogo, que era cristiano, mi pastor. “O quieres seguir a Dios y dejas de ser lo que eres, o si no, te vas al fuego” me decían. Entonces me aparté de todo lo que era religión, ya no iba a la iglesia. Sinceramente, pensé que yo iba a quedar completamente sola, que ya no iba a tener familia nunca. En el colectivo todos estaban deconstruyéndose. Y era un grupo que me aceptaba. Me gusta estar aquí. Puedo estar aquí, aunque no crea mucho en Dios. Y sé que siguen orando por mí. Eso sería mi caso. (...) Nunca me bauticé, pero creo en Dios, pero después he recibido tanto rechazo, tanto odio de hermanos de la iglesia, que al final me he dado la vuelta.

- *La “crítica intelectual”:* Paola es la más vocal y de profunda reflexión intelectual sobre su experiencia, debajo lo cual carga sus heridas emocionales. El proceso de fe de Paola es muy revelador en sentido de búsqueda de una cristología personalizada, que ella quiere conservar al salir de la iglesia tradicional hacia su vida moderna o libre actual. En este proceso, parece interpretar a Cristo como liberador, lo cual es muy justificado dada su experiencia. Pero al mismo tiempo parece perder lo profundamente judío y afianzado en el Antiguo Testamento que también es el evangelio.

Paola: La falta de acción de las iglesias, el evangelio como lo vivía Cristo, es también nuestra protesta. (...) Creo en Dios, soy seguidora de Cristo. (...) pero ahora veo el evangelio, cómo seguir a Jesús. Trato de fijarme en todo lo que es Cristo. De ahí he encontrado mucho más liberación. Me siento como más feliz, más a gusto y más libre. Deberíamos seguir a Jesús. Él estaba en las calles, con los niños, con las viudas. Eso deberíamos hacer como iglesia. (...) Me acuerdo antes del primer podcast, en la noche, estaba sola, me puse a orar, que pedía a Dios, que tal vez estaba en un camino de perdición, de maldad, de herejía. Es que yo no conocía gente que pensaba así. Tal vez el enemigo me está convenciendo de cosas en mi mente. Pero Dios me ha mostrado que no era así.

- *La “distante”:* Lucía está interesada en aspectos teóricos de la religión, pero ya no demuestra sentimientos religiosos. La lu-

cha o tema central del colectivo Sin Vergüenza es justamente una resistencia en contra de las lecturas literalistas o fundamentalistas de la Biblia.

Lucía: Necesitamos que sean respaldados por gente que estudia la Biblia. No hay que oponerse a todo, no hay que refutarlo, sino hay que reinterpretarlo, darle un nuevo mensaje. La Biblia no hay que leerla tal como nos han enseñado en la escuela dominical. Hay muchas formas de interpretar la Biblia. (...) Necesitamos interpretar y leer bastante sobre teología para poder hablar sobre estos temas. Los teólogos, por ejemplo, que realmente con la Biblia han explicado temas muy complejos, tal vez los teníamos pensado, de repente nosotros teníamos ideas, pero no los podíamos respaldar correctamente.

- *El “no me cumbe”:* Mauricio llega al grupo como esposo de Paola, no tiene antecedente de formación en una iglesia de este tipo, se considera “libre pensador”, no cuestiona ni busca una nueva forma de vivir su fe. Él se define como “libre pensador”, y por ende libre del “trauma eclesial” que sufrieron las otras personas:

Mauricio: Soy un poco extraño, no soy cristiano, nunca lo he sido, tal vez nunca lo seré. No he tenido los problemas, discriminación, que ellas han sufrido. Sin embargo, hay algo que estoy de acuerdo, que es importante: que todos nos reconozcamos como iguales, sin diferencia, sin jerarquía, todos iguales. Esto me hace sentir cómodo aquí.

Actualmente, ninguno de los seis miembros del colectivo se congrega en una iglesia. La mayoría se podrían identificar como “creyente sin religión” que quiere decir que creen en Dios, algunos también en Jesucristo como hijo de Dios, pero se rehúsan a pertenecer a una estructura eclesial formal. En esto, el grupo representa un fenómeno creciente en el mundo¹⁰ y específicamente en América Latina, que puede ser leído

10 Cf. Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento* (Ediciones del Helénico, 2004).

como algo típico más allá de la iglesia bautista y de Bolivia.¹¹ Justamente por su rechazo al puritanismo proclamado por su iglesia, ya no desean participar en la institución eclesial.¹²

Psicológicamente es interesante observar que varios elementos de la iglesia que ahora ven como “fundamentalista” y dañina, están aún presentes actualmente como capital social. Se siente que justamente su historia en una comunidad de fe restrictiva, fundamentalista y rígida, ha construido que los lazos perduren por más de 13 años a la fecha:

- La fuerte cohesión del grupo, que se mantiene junto y conserva incluso su nombre, a pesar del desarrollo individual de cada persona desde la juventud hasta la edad adulta.
- La entrega y el espíritu de voluntariado, ya que la labor actual de podcasts no es remunerada.
- El respeto e integración a los padres y madres de las familias fundadoras, a pesar de las diferencias y heridas emocionales sufridas.
- La persistencia de sentimientos e identificaciones religiosas en la mayoría de los integrantes.
- La oración (ya sea en privado como en grupo antes de comer) como práctica espiritual sigue siendo cotidiana.

Actualmente realizan un trabajo de comunicación socioeducativa externa (hacia una audiencia) en redes sociales con podcasts sobre temas de teología. Principalmente entrevistan a teólogo/os que les ofrecen una línea más liberadora de la fe cristiana. No está tan claramente estructurado a quienes quieren llegar y a quienes efectivamente llegan,

11 Para el caso de Costa Rica consultar: Laura Fuentes Belgrave, “Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica”, *Siwo Revista de Teología* 9, núm. 1 (2015): 51–77.

12 Cf. Cristián Parker G., “Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual”, en *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, ed. Aldo Rubén Ameigeiras (CLACSO, 2014).

pero la ambición y pretensión es comunicar a otros un mensaje liberador.

Mauricio: El fin del podcast, nuestra esperanza es que reflexionen. Que se den cuenta que están pasando una injusticia.

A diferencia de sus ex-correligionarios, el colectivo busca en la Biblia aquellos mensajes que sean liberadores.

Sara: El nombre de nuestro podcast “sobre la mesa” viene del sermón del monte, “nadie esconde la luz debajo de la mesa” y luego viene lo de la sal...¹³

Conclusiones para la teología práctica y pastoral

Para Oscar Soto, la resistencia se puede definir como “la lucha para transformar la mentalidad que legitima las estructuras de dominación”.¹⁴ Para María Cecilia Leme Garcez et al., “la resistencia social se caracteriza por su capacidad de potenciar opciones éticas y creadoras de vida en el sujeto, a partir de posturas críticas”.¹⁵ Con esta comprensión de resistencia, el colectivo “Sin Vergüenza” califica como un grupo “en resistencia social” por su lucha contra la lectura fundamentalista de la Biblia y las expresiones de odio en comunidades de fe.

La búsqueda de este colectivo, representativo por muchos feligreses que salen de su institución eclesial de origen, plantea preguntas y tareas a la teología, ya sea en su rama bíblica, sistemática, y más que todo práctica pastoral.

En lo bíblico, existe la lectura fundamentalista sobre los roles de género y la sexualidad especialmente de Génesis, Levíticos, Jueces 19,

¹³ Mateo 5, 15 o Lucas 11, 33.

¹⁴ “Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina”, *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, núm. 2 (agosto de 2016): 158.

¹⁵ “Resistencias, insurgencias y (re)existencias en Costa Rica: contribuciones pedagógicas”, *Atos de Pesquisa em Educação* 18 (julio de 2023): 2.

Mateo 19 y las Cartas Paulinas. La traducción e interpretación de estas citas está en debate continuo. En contraste, lo/as autores histórico-críticos advierten que la sexualidad y la erótica del mundo greco-romano era muy distinta a lo que hoy se entiende, y que no se pueden traducir e interpretar los textos bíblicos directamente a los términos del siglo 20-21.¹⁶ O, como dice en el excelente material didáctico de La Mesa Redonda Latinx:

Porque el que una denominación o la feligresía crean sinceramente algo que está en la Biblia, no es suficiente para probar o asegurar que lo es, o que es la correcta interpretación. No podemos olvidar que muchas denominaciones en el pasado pensaron que la esclavitud era moralmente correcta y que fue justificada por muchos textos bíblicos—y sin embargo todas esas denominaciones estaban horriblemente equivocadas.¹⁷

Eso demuestra cuán difícil es la traducción, interpretación y lectura comprensión de textos históricos como el de la Biblia.

En la teología sistemática, específicamente la ética cristiana y la cristología afirma el “amor al prójimo” como principio rector. Se reconoce que la “hetero-normatividad” es una categoría cultural, no ética. También las emociones ligadas a la sexualidad, como enamoramiento, pena, satisfacción etc., son construcciones sociales y por ende históricas. No sentimos lo mismo que nuestros antepasados hace mil, dos mil o tres mil años. Según los historiadores, hubieron dos cambios paradigmáticas en la concepción europea de género y sexualidad, que podemos documentar a través de la literatura: uno entre los años 250-400 d.C., coincidente con la caída del imperio romano y la cristianización incipiente de Europa, y el otro desde 1850 hasta la fecha.¹⁸ Otros también añaden un cambio paradigmático fuerte alrededor del siglo XV, coincidente con la conquista de Abya Yala o América, la Reforma

16 Cf. Daniel André Gloor, “El Fundamentalismo islámico en Malasia”, *Vida y Pensamiento* 38, núm. 2 (2018): 55–82.

17 *Género, sexualidad y la Biblia* (Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion, 2016), 4.

18 Cf. Tom Hanks, “Masculinidades (hand-out de un seminario)”, *Otras ovejas Argentina*, 2004.

protestante y el cambio del sistema económico del feudal-agrario al mercantilista.¹⁹ Estos cambios culturales y antropológicos cambiaron los pensamientos, sentimientos y hechos de los humanos, especialmente en relación a temas como “sexo”, “matrimonio”, “puro vs impuro”, “aprobado vs pecaminoso”, “amor”, etc. Los cambios paradigmáticos producen inseguridad emocional, la cual se traduce en pensamientos rígidos o fundamentalistas. Los roles de género “tradicionales” provienen de diversos paradigmas, que no pueden ser automáticamente clasificados en “buenos” o “malos”.

En la dimensión de la teología práctica, considero que el colectivo requiere un acompañamiento espiritual o pastoral, por los procesos de búsqueda y también para contribuir a sanar las heridas emocionales que impiden vivir su espiritualidad en plena comunión con Dios, con otros y otras y con su entorno. Un/a pastor/a no puede remplazar la pérdida de comunidad y cohesión que tuvieron en su adolescencia y juventud, pero podría ayudarles a comprender y analizar su historia, de dónde viene su experiencia bautista, que efectos positivos y negativos ha tenido en su formación, y cuáles son las alternativas para ellos.

Se debería fortalecer la praxis comunitaria de inclusión explícita de la población sexo-genérica diversa (llamado “acción afirmativa” en culturas anglo-sajonas), sin desatender las necesidades espirituales de las mayorías heteronormativas o cis-hetero. Como dice César Henríquez: “Por eso, es inadmisibles seguir discriminando y alimentando actitudes homofóbicas, transfóbicas o lesbofóbicas sobre la base de categorías de familia unívocas, de una organización social de carácter patriarcal, de una ideología androcéntrica o de una interpretación binaria de la sexualidad. En otras palabras, hay que replantear la espiritualidad a la luz de los desafíos que la sexo-diversidad presenta”.²⁰ El trabajo de Enrique

19 Cf. John Boswell, *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV* (Muchnik, 1998).

20 *La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología* (DEI, 2015).

Vega-Dávila²¹ plantea reformar los textos litúrgicos del Padre Nuestro y del Credo Apostólico, para que incluyan a la población diversa. Se requiere una praxis pastoral afirmativa “cuir” (de la pronunciación en español de la palabra “queer” [chueco], que engloba la liberación de los roles rígidos de género y afirme las diversidades sexo-genéricas no heteronormativas. La religión cristiana afirma una creación por un Dios benevolente, y la inclusión de toda la humanidad en este reconocimiento de la bondad y belleza de la creación, que llamamos “fe”.

Bibliografía

- Armstrong, Karen. *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Tusquets Editores, 2004.
- Bidegain, Ana María. “El cristianismo y el cambio socio político de las mujeres latinoamericanas”. *Sociedad y Religión* XXIV, núm. 42 (2014): 160–93.
- Boswell, John. *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*. Muchnik, 1998.
- Bourdieu, Pierre. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* XXVII, núm. 108 (2006): 29–83. <https://sitios.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-anteriores/9-numero/67-relaciones-108-otono-2006-vol-xxvii>.
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, 1973.
- Fuentes Belgrave, Laura. “Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica”. *Siwo Revista de Teología* 9, núm. 1 (2015): 51–77. <https://doi.org/10.15359/siwo.9-1.3>.
- Garcez Leme, Maria Cecilia. “Pedagogia social crítica e teologias da libertação: caminhos que se encontram na práxis latinoamericana”. *Revista Dialogos* 18, núm. 2 (2012): 125–36. <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/rdl/article/view/3920>.

21 Cf. “Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje”, *Debate Feminista* 63 (2022): 53–76.

- Gloor, Daniel André. “El Fundamentalismo islámico en Malasia”. *Vida y Pensamiento* 38, núm. 2 (2018): 55–82. <http://www.ubl.ac.cr/revistas/index.php/vyp/article/view/53>.
- Hanks, Tom. “Masculinidades (hand-out de un seminario)”. Otras ovejas Argentina, 2004.
- Henríquez, César. *La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología*. DEI, 2015.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*. Ediciones del Helénico, 2004.
- Jara, Oscar H. “Educación popular y cambio social en América Latina”. Oxford University Press and Community Development Journal, 2010. <https://dalbandhassan.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/oxford-university-educac3b3n-popular-y-cambio-social-en-al-2010.pdf>.
- Jara, Oscar H. “Popular education and social change in Latin America”. *Community Development Journal* 45, núm. 3 (2010): 287–96. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsq022>.
- La Mesa Redonda Latinx. *Género, sexualidad y la Biblia*. Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion, 2016. https://fefamiliaigualdad.org/wp-content/uploads/2014/03/GeneroSexualidadylaBiblia_Web.pdf.
- Leme Garcez, Maria Cecilia, Priscila Calvo Campos, y José Mario Méndez Méndez. “Resistencias, insurgencias y (re)existencias en Costa Rica: contribuciones pedagógicas”. *Atos de Pesquisa em Educação* 18 (julio de 2023): 1–23. <https://doi.org/10.7867/1809-03542022e11034>.
- Mejía Jiménez, Marco Raúl. “La Educación Popular: Una construcción colectiva desde el Sur y desde abajo”. *Education Policy Analysis Archives* 22, núm. 62 (2014): 1–30. <https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/1454/1302>.
- Núñez Hurtado, Carlos. “Educación popular: una mirada de conjunto”. *Decisio*, 2005, 3–14.
- Parker G., Cristián. “Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual”. En *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, editado por Aldo Rubén Ameigeiras. CLACSO, 2014.

- Preiswerk, Matthias. *Travesías. Itinerario pedagógico, teológico y político*. Plural editores, 2022.
- Sicre Díaz, José Luis. *El pentateuco. Introducción y textos selectos*. San Benito, 2004.
- Soto, Oscar. “Religión, feminismo y resistencias. Los procesos contrahegemónicos de América Latina en la historia reciente. Una mirada desde Mendoza, Argentina”. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, núm. 2 (agosto de 2016): 150–70. <https://www.criticayresistencias.com.ar/index.php/revista/article/view/76>.
- Vega-Dávila, Enrique. “Plegarias diversas, cuerpos que oran. Género, religión y lenguaje”. *Debate Feminista* 63 (2022): 53–76. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.63.2316>.

NIDIA V. FONSECA RIVERA*

negomely@hotmail.es

**ENTREVISTA AL OBISPO METODISTA DEL PERÚ
CÉSAR LLANCO ZAVALETA**

Una biografía de compromiso teológico y pastoral

**INTERVIEW WITH THE METHODIST BISHOP OF PERU,
CÉSAR LLANCO ZAVALETA**

A biography of theological and pastoral commitment



Artículo aprobado el 25 de noviembre de 2025

Artículo recibido el 15 de noviembre de 2025

* Pastora, educadora popular y teóloga costarricense. Estudios: Master en Teología Práctica y Licenciada en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Docente jubilada, con especialidad en el área de Teología Práctica. Diplomado en Género, Prostitución y trata. Bachiller en Ciencias Políticas. Pastora de la Iglesia Metodista Wesleyana Costarricense.

NIDIA V. FONSECA RIVERA

Entrevista al obispo metodista del Perú César Llanco Zavaleta

Una biografía de compromiso teológico y pastoral

Resumen

El presente texto describe de forma breve el ministerio pastoral del Rev. César Llanco Zavaleta, obispo de la Iglesia Metodista del Perú. El contenido del texto es producto de una entrevista realizada al obispo César, en el contexto de la intersección entre realidad nacional, testimonio de la fe cristiana y formación teológica-pastoral. El diálogo transita desde el perfil y la trayectoria personal del obispo, hasta un análisis crítico del contexto social peruano, marcado por la desigualdad y la búsqueda de justicia. En el ámbito ministerial, se examinan los desafíos misioneros enfrentados, destacando los procesos de formación teológica de las comunidades metodistas de Perú, los cuales son fundamentales para generar resiliencia y empoderamiento colectivo en contextos de crisis y diversidad de género y cultural. En consecuencia, la entrevista presenta los desafíos y expectativas pastorales de la Iglesia Metodista del Perú, planteando una visión estratégica donde la misión religiosa no solo busca el crecimiento espiritual, sino también una transformación social tangible. Es un testimonio esencial sobre el papel de las iglesias históricas frente a los retos sociales y pastorales del siglo XXI.

Palabras clave: Iglesia Metodista de Perú, César Llanco Zavaleta, entrevista personal, ministerio pastoral, educación teológica.

NIDIA V. FONSECA RIVERA

Interview with the Methodist bishop of Peru, César Llanco Zavaleta

A biography of theological and pastoral commitment

Summary

This text briefly describes the pastoral ministry of Rev. César Llanco Zavaleta, bishop of the Methodist Church of Peru. The content of the text is the product of an interview conducted with Bishop César, in the context of the intersection between national reality, testimony of the Christian faith and theological-pastoral formation. The dialogue moves from the bishop's profile and personal trajectory to a critical analysis of the Peruvian social context, marked by inequality and the search for justice. In the ministerial sphere, the missionary challenges faced are examined, highlighting the theological formation processes of the Methodist communities in Peru, which are fundamental for generating resilience and collective empowerment in contexts of crisis and gender and cultural diversity. Consequently, the interview presents the pastoral challenges and expectations of the Methodist Church of Peru, proposing a strategic vision where the religious mission seeks not only spiritual growth but also tangible social transformation. It is an essential testimony to the role of historic churches in the face of the social and pastoral challenges of the 21st century.

Keywords: Methodist Church of Peru, César Llanco Zavaleta, personal interview, pastoral ministry, theological education.

Entrevista al obispo metodista del Perú César Llanco Zavaleta

Una biografía de compromiso teológico y pastoral

La teología práctica, como disciplina científica, se encarga de reflexionar académicamente acerca de la praxis cristiana contextualizada; es decir, aquella que se encuentra situada y encarnada en diferentes contextos vitales: sociopolíticos, eclesiales, familiares, personales, barriales, culturales nacionales e internacionales. Bajo esta premisa, consideramos importante entrevistar al Reverendo César Llanco Zavaleta, Obispo de la Iglesia Metodista del Perú (IMP), con la finalidad de discernir y sistematizar algunos elementos teórico-prácticos que se desprenden de su ejercicio del liderazgo en el ministerio cristiano y que nos ayudan a vislumbrar estrategias efectivas de acompañamiento pastoral.

La entrevista se realizó en un tono distendido y cercano, y el desarrollo de los contenidos fluyó en forma de un diálogo interpersonal entre el entrevistado y la entrevistadora, quienes se conocen desde hace muchos años, unidos principalmente por el trabajo compartido en la formación educativa y la capacitación pastoral vinculada a dos instituciones de educación Teológica: la Universidad Bíblica Latinoamericana (ubicada en San José, Costa Rica) y el Seminario Andino San Pablo

(en Huancayo, Perú). Asimismo, metodológicamente, la entrevista se trabajó bajo la forma de una narración temática, la cual fue estructurada previamente por la entrevistadora para dar coherencia al relato. Por esta razón, es importante señalar que, aunque los contenidos aquí expuestos no son transcripciones literales, representan fielmente la interpretación de la entrevistadora y fueron debidamente revisados y aprobados por el propio entrevistado.

La persona: trayectoria y formación ministerial

La biografía de César Llanco Zavaleta está intrínsecamente ligada a la fe desde sus orígenes: nació básicamente en el seno de la iglesia, dado que su padre ya ejercía como pastor laico cuando César llegó al mundo. Su vocación de servicio se manifestó tempranamente, lo cual se refleja en el hecho que desde su adolescencia ya ocupaba cargos de responsabilidad en las congregaciones. Esto le motivó, cuando tenía 14 años, a tomar la decisión firme de convertirse en pastor de una iglesia. Esta determinación lo llevó a acelerar sus pasos formativos: a los 16 años, luego de la educación secundaria, ingresó al seminario de la iglesia con el objetivo de prepararse formalmente para ejercer el liderazgo pastoral.

Durante su formación inicial, estuvo internado en el seminario de la iglesia por un periodo de tres años. A la temprana edad de 20 años, la iglesia le asignó su primera congregación y, simultáneamente, contrajo matrimonio con Karina González. Su primer destino ministerial fue la iglesia “San Jerónimo”, ubicada a 30 minutos de la ciudad de Huancayo. En esta comunidad, tuvo bajo su responsabilidad pastoral a un grupo diverso compuesto por 20 miembros adultos, 15 jóvenes y 80 niños y niñas.

Dos años después de esta primera experiencia, en 1990, regresó al seminario de la iglesia para cursar el cuarto y quinto año de estudios. En este nuevo periodo académico, le asignaron como pastor responsable a la iglesia “Concepción”. Su trayectoria académica dio un salto

cualitativo en el año 2000, cuando, a través del seminario de la IMP logró viajar como estudiante a la Universidad Bíblica Latinoamericana¹ (UBL) de Costa Rica, donde pudo continuar sus estudios superiores en Ciencias Teológicas. Es destacable mencionar que fue la primera persona que logró acceder a una plaza de estudios a través de un convenio internacional entre ambas instituciones.

En esta institución teológica de Costa Rica, César logró culminar exitosamente sus estudios, alcanzando los niveles académicos de Bachillerato, Licenciatura y Maestría. Aunque sus primeros viajes al Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) —y posteriormente a la UBL— los realizó en solitario, casi al finalizar su proceso académico logró trasladarse con su esposa y sus dos hijos por un periodo corto, integrando así a su familia en su experiencia formativa. Paralelamente a este exigente proceso de formación teológica, continuó ininterrumpidamente su trabajo como pastor responsable de la Iglesia Metodista de El Tambo.

Posteriormente, en el año 2007, fue ordenado como Presbítero. A partir de ese evento, fue nombrado capellán en el Colegio Andino de Huancayo, manteniendo simultáneamente su rol como pastor en El Tambo. Finalmente, en reconocimiento a su trayectoria y liderazgo, en el año 2012 fue nombrado Superintendente del Distrito Sierra y Selva.

El contexto eclesial: estructura y liderazgo religioso

La Iglesia Metodista del Perú se define estructuralmente como una iglesia episcopal², organizada territorialmente en seis distritos, cada uno de los cuales es liderado por un Superintendente. Actualmente, la iglesia se encuentra en un proceso de expansión administrativa, orga-

- 1 La UBL se consolidó como Universidad privada en el año 1997, antes de esa fecha, desde 1941, este centro de estudios funcionaba oficialmente como Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL).
- 2 Las estructuras eclesiales de tipo episcopal, se refieren a aquellas iglesias que se encuentran bajo la responsabilidad pastoral de personas que ejercen el obispado en un país, una región o varias regiones, diócesis, provincias o distritos.

nizando un séptimo distrito en la región de la Amazonía. César ejerció el cargo de Superintendente del Distrito Sierra y Selva desde el año 2012 hasta el año 2022. Fue en este último año, 2022, cuando la asamblea lo eligió como Obispo de la Iglesia Metodista de Perú.

Este nombramiento episcopal tiene una vigencia hasta febrero del 2027. Aunque estatutariamente toda gestión episcopal tiene una duración de cuatro años con posibilidad de reelección, debido a los retrasos administrativos ocasionados por la pandemia, él fue nombrado excepcionalmente por un periodo de cuatro años y medio. Durante los once años que sirvió como Superintendente, se dedicó a recorrer exhaustivamente las 22 iglesias que conformaban el distrito a su cargo. Ahora, en su función como obispo, su responsabilidad se ha ampliado a recorrer las 155 iglesias que están distribuidas en los seis distritos nacionales. Debido a esta movilidad constante, bien podríamos denominarlo el “Obispo Itinerante”.

El contexto social nacional: desafíos y misión profética

El contexto en el que César asume el obispado se caracteriza sobre todo por los grandes desafíos pastorales derivados de la pandemia del Covid-19 (2020-2023) y la etapa de pospandemia (2024 en adelante). A nivel regional, se calculó que en toda América Latina hubo un retraso social de tres décadas a causa de la pandemia, lo cual implica un incremento del empobrecimiento, una alta deserción de la población estudiantil tanto en primaria como en secundaria, una resistencia de las congregaciones a volver a reunirse físicamente y una vulnerabilización cada vez mayor de las familias, no solo por la condición económica precaria, sino también por los duelos no cerrados de familiares fallecidos por el Covid-19.

Particularmente en el Perú, el escenario político fue convulso: se experimentó el triunfo de un presidente de origen popular e indígena que, a corto plazo, fue desplazado por un golpe de estado, lo que endureció las condiciones de sobrevivencia debido a la inestabilidad

sociopolítica. Ante esta realidad, surge la interrogante: ¿Cuánto de esta situación ha desafiado a la iglesia en todos sus ministerios y, en particular, a su ministerio profético? Es fundamental recordar que el ministerio profético no solo se limita a denunciar la injusticia estructural, sino que también puede determinarse como una voz que alerte sobre la importancia de la ética y la transparencia en el manejo de los fondos públicos, y principalmente en su rol pastoral de acompañar a quienes se atreven a desafiar a los gobernantes, sabiendo que estos activistas pueden ser perseguidos y desaparecidos. En todo caso, el ministerio profético asume simultáneamente formas de *denuncia* del pecado estructural y de *anuncio* esperanzador de la responsabilidad que tenemos de construir un mundo más digno y justo.

El Obispo César afirma que la iglesia, a pesar del adverso contexto sociopolítico y sanitario, no detuvo su participación y compromiso en los espacios ecuménicos, lugares donde se acuerpan y fortalecen las voces proféticas, las cuales son los medios para que la misión profética de la iglesia se haga efectiva y eficaz. Sin embargo, la característica principal de llevar a cabo esta voz de denuncia y anuncio no ha sido a través de pronunciamientos públicos estridentes, sino que se ha centrado en la práctica puntual de acompañar pastoralmente a las víctimas de las injusticias sociales y de la crisis sanitaria, lo cual se logra al responder de manera efectiva a sus necesidades puntuales.

Por ejemplo, en regiones como Puno, Ayacucho y Cuzco –donde lamentablemente han sido asesinados líderes evangélicos– las iglesias metodistas locales, junto con sus pastores, han acompañado cercanamente a las familias afectadas. Desde el ministerio a cargo del obispo, se ha brindado apoyo de una manera concreta, pero sin mucho bullicio. En ese sentido César señala lo siguiente: “Hemos colaborado económicamente, se han abierto espacios físicos para hospedaje y alimentación, para que lleguen a la capital a demandar justicia. Sabemos que el país se ha polarizado y esto por supuesto se refleja en la iglesia también”. Los pastores ubicados en esas zonas de conflicto han trabajado arduamente

junto con sus comunidades en el discernimiento crítico sobre su situación, tanto a nivel teológico y pastoral como social y político.

Además, en los últimos meses, la iglesia se ha mostrado muy activa en el campo ecológico, siendo parte comprometida públicamente en la defensa de los bosques tropicales. También, la IMP integra el Consejo Interreligioso, reuniéndose anualmente para realizar una oración simbólica transmitida por los medios: “El país debe ver el ejemplo de las iglesias cristianas que se unen junto con otras espiritualidades para interceder por el país, es un gran ejemplo de unidad, porque el país está fragmentado” (César). Este trabajo con ecuménico que promueve el diálogo entre las iglesias cristianas y las espiritualidades ancestrales, también se refleja en el compromiso que la iglesia está asumiendo en el tema ecológico, aprendiendo e incorporando estrategias sobre el cuidado de la Creación a partir de los saberes y creencias de las comunidades indígenas. En ese sentido, César también indica lo siguiente: “En los últimos meses estamos muy activos en el campo ecológico, somos parte activa y comprometida públicamente sobre todo en cuanto a los bosques tropicales” (César).

En el contexto propiamente político y de los movimientos sociales, la iglesia está participando activamente en la conmemoración del Informe de la Comisión de la Verdad, dado que este documento puso en evidencia las atrocidades cometidas por los gobiernos pasados. Por otro lado, algunos pastores de la iglesia han participado en la marcha a favor de Palestina. Estas experiencias personales o por parte de algunos sectores de la iglesia, han generado polarización en algunas congregaciones, pero, según César, también han abierto la posibilidad para el diálogo ecuménico sobre cuestiones relevantes para el cristianismo:

Entonces, nos desafiaron a abrir un diálogo sobre ecumenismo, porque nosotros nos hemos declarado como una iglesia ecuménica. En el espacio de los pastores hemos iniciado este diálogo para que a su vez ellos puedan compartir con sus congregaciones los desafíos y preocupaciones al respecto. El segundo tema en reflexión colectiva es la pregunta: ¿Es Israel el pueblo de Dios?

Se trata de abrirse a reflexionar juntos antes de dar una posición (César).

Este contexto peruano, refleja una tendencia mundial preocupante: retroceso significativo en el campo de los Derechos Humanos, laborales y demás garantías fundamentales. En América Latina, la tendencia es a profundizar las desigualdades, por lo que es urgente discernir sobre estas y otras situaciones que impactan la calidad de vida de todas las personas. Los espacios pastorales permiten precisamente discernir sobre estos temas cruciales, aunque esto en algunos momentos puede implicar el riesgo de divisiones o cismas al interior de las iglesias. La postura del Obispo en este sentido es clara:

Creemos que no es necesario reducir el testimonio a una declaración pública, sino que debemos asumir un testimonio cotidiano, la voz profética debe ser levantada en todos los espacios. La IMP siempre desde su cabeza episcopal se ha caracterizado porque el testimonio debe ser de cada miembro en su vida cotidiana y bajo ese entendimiento hemos podido balancear la vida congregacional en medio de las polarizaciones (César).

En cuanto a las situaciones de género y la realidad de las mujeres, la iglesia está trabajando arduamente en la elaboración de protocolos estrictos sobre las relaciones y el cuidado de la vida en general, y de las mujeres en particular. Las violencias domésticas y eclesiales (religiosas), como las relaciones impropias, representan un desafío institucional fundamental. La iglesia ha sido contundente en no permitir las. Como iglesia nacional hemos tenido que reconocer que no hemos generado suficientes acompañamientos pastorales y procesos de capacitación comunitaria para la transformación personal y colectiva, así como para la recuperación integral de la dignidad de quienes han sido víctimas de la violencia de género en cualquiera de sus diferentes formas. Sin embargo, si las personas que han violentado a su prójimo no muestran voluntad de reconocer sus acciones y de hacer procesos que les permitan transformarse, no se puede tener tolerancia; en esto la iglesia es clara.

Voz profética y publicaciones de educación cristiana

La “voz profética” se refiere al área de publicación que la iglesia habilitó desde el año 2019 en el Departamento de Educación Cristiana. Las publicaciones abordan y documentan los temas de la agenda eclesial y de los diferentes contextos sociales locales, por ejemplo: historia y desafíos de la iglesia en diferentes épocas, vida en familia, cultura de la paz en contextos de violencia, vida congregacional, relaciones de género y otros. El objetivo es educar para una vida con relaciones sanas, equitativas y armoniosas con el entorno. Estos materiales los utilizan todas las congregaciones. Para determinar los temas y el cronograma editorial, el obispo designa una persona como representante distrital en el Departamento de Educación Cristiana. En este contexto, se cuenta con la valiosa asesoría de Ruth Mooney (ver imagen 1), experta en este tipo de publicaciones, cuyo rol consiste no solo en la producción de materiales, sino también en capacitar y formar a los equipos que escriben e investigan (ver imagen 2), asegurando así la calidad teológica y pedagógica de los productos finales.

Imagen 1

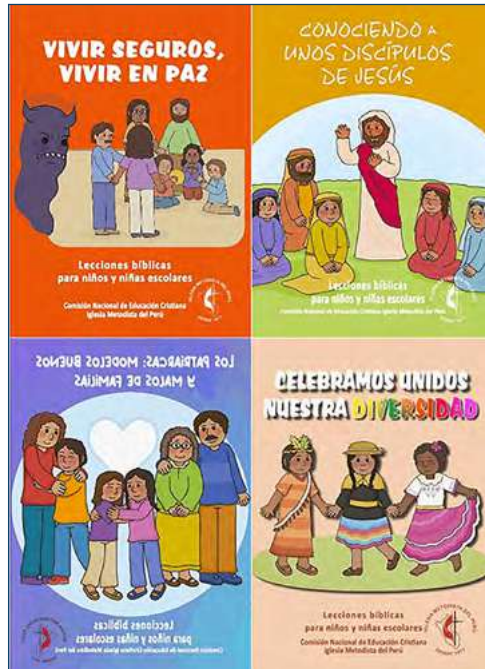
Ruth Mooney (segunda de izquierda a derecha) con el equipo de trabajo del área de publicaciones de la IMP



Fuente: Base de datos del Seminario Teológico Wesleyano.

Imagen 2

Materiales didácticos elaborados por el equipo de trabajo del área de publicaciones de la IMP



Fuente: Base de datos del Seminario Teológico Wesleyano.

Desafíos eclesiales y administrativos: la herencia de la autogestión

Al haber servido como Superintendente, César ya había experimentado los desafíos nacionales y mundiales que provocó la pandemia, experiencia que le facilitó enfrentar asertivamente las críticas y las posiciones polarizadas al interior de la iglesia nacional. Sobre la pregunta a cómo enfrentaron este problema durante la pandemia, César explica que se experimentó el uso intensivo de las redes sociales para evitar la pérdida del espíritu congregacional:

Cierto, se usó Skype, Zoom, se usaron varias herramientas tecnológicas y, semanalmente reunía, por estos medios, a todos los pastores por hora y media para evaluar la situación y tomar decisiones. Pero el desafío fue en cuanto a la administración de los sacramentos por la consagración de los elementos. Se rompió con lo establecido y se decidió consagrarlos en forma virtual para la eucaristía y se decidió aplazar los bautizos. A fines del 2020 ya los pastores manejaban la tecnología bastante bien (César).

Poco a poco, en el 2022, se restablecieron las reuniones físicas, pero persistía una resistencia en las congregaciones a las reuniones entre semana. Los templos solo se abrían para la reunión dominical. En estas condiciones nacionales y eclesiales, César llegó al episcopado en julio del 2022, encontrándose con nuevos y complejos desafíos. Según él estos desafíos fueron sobre todo de dos tipos:

Primero fue el económico, había un déficit que equivalía a US\$40.000 y el segundo fue lo relativo a la Misión, pues había que retornar a los templos, animar los ministerios establecidos y analizar si el nuevo contexto ameritaba otro tipo de presencialidad eclesial (César).

Un aspecto crucial de la iglesia nacional es la herencia de autogestión. Los misioneros que fundaron la IMP también fundaron colegios como una forma de dar testimonio de la ética protestante y como medio de autogestión para la Iglesia Nacional. Estos son colegios que tienen más de cien años de fundados. En total son cuatro colegios de educación preescolar, primaria y secundaria; tres de ellos con una población de más de 800 estudiantes y uno con 400 estudiantes, siendo su público meta las familias de clase media alta de los lugares donde funcionan.

Durante la pandemia, estos centros educativos también se vieron gravemente afectados. Para sostener las responsabilidades económicas y no despedir al personal, ni desesperar a las familias en sus condiciones socioeconómicas, los colegios recurrieron a préstamos bancarios. Esta situación llevó a la decisión de suspender la “cuota conexional” que estos colegios aportan a la Iglesia Nacional para ser redistribuida

en todos los distritos, un ingreso del cual depende el 70% de la planilla nacional. Hoy se ha decidido establecer una cuota conexional fija, a fin de que los colegios puedan fortalecerse en su gestión administrativa.

El déficit eclesial era equivalente a 40.000 dólares norteamericanos. Por esa razón, hubo que ajustar rigurosamente el presupuesto nacional de la iglesia para resolver la deuda y permitir que los colegios sanearan sus obligaciones bancarias. Actualmente, solo un colegio sigue en condición vulnerable. La experiencia vivida desafía a la iglesia a ampliar la propuesta de autogestión, con el objetivo de que los siete distritos puedan ser más independientes en su gestión administrativa, alcanzando al menos un 50% de autonomía. Por ello, se está invitando a las congregaciones locales a sostener a sus pastores mediante cuotas conexionales que van al fondo de la tesorería nacional para el salario pastoral.

La realidad es que, de las 155 iglesias locales, solo el 45% cuenta con pastores ordenados pagados por los fondos de la tesorería nacional; el resto de las congregaciones son acompañadas por predicadores laicos voluntarios, lo cual constituye otro desafío administrativo y pastoral a resolver. Otro proceso de autogestión proviene de los alquileres de edificios o locales pequeños de la IMP. En esta área, se está afrontando una situación difícil con una inmobiliaria que ha generado críticas internas, pero se espera superar estos inconvenientes confiando en que la demanda interpuesta es justa y correcta.

Desafío misionero: *koinonía* y duelos pendientes

Al definir los desafíos en cuanto a la Misión, César identifica dos: resistencia para asistir al templo y los duelos no cerrados por las pérdidas en la pandemia. Cada uno de estos desafíos de la misión de la iglesia tienen sus propias características, las cuales se describen a continuación desde la perspectiva del obispo.

Resistencia para asistir al templo

Según el obispo, las congregaciones metodistas del Perú se han acostumbrado a recibir el mensaje de Dios en el hogar, sin darse tiempo para generar las condiciones que permitan cambiar una vida familiar caracterizada por el individualismo, el consumismo y la vulnerabilidad de los vínculos afectivos, azotados por las violencias estructurales y las urgencias de la salud personal y de procesos educativos. No hubo tiempo de evaluar la vida comunitaria, pues la pandemia obligó a trasladar abruptamente la vida congregacional a las casas.

Asimismo, se ha detectado cierta comodidad que genera un poco de dificultad para la consolidación de una fe comunitaria y comprometida: recibir el “mensaje de Dios” sin que este afecte las costumbres generadas en los últimos años en la convivencia familiar, personal y congregacional. Esto obliga al Cuerpo Pastoral a discernir profundamente acerca de del significado de la *koinonía* en las congregaciones. En este contexto, la pregunta central es: ¿cómo abrir los templos y cómo “re-encantar” a las familias para que regresen a la costumbre de participar de forma activa en las actividades y acciones eclesiales programadas? En todo caso, este aspecto es un llamado a comprender el significado bíblico, teológico y pastoral de la vida en comunidad de fe, es decir, de la vida en *koinonía*:

En todo caso, la *koinonía* es una experiencia significativa de vida compartida, donde la espiritualidad no es evasión de la realidad social, sino una praxis cristiana encarnada, responsable y comprometida con esa realidad. Este enfoque *koinónico* también implica interpelar las tendencias modernas que se han enquistado en la sociedad —y en las estructuras eclesiales— centradas en el éxito personal (individualismo), la autosuficiencia (egoísmo), la acumulación (consumismo) y la competencia (insolidaridad), en detrimento de los lazos comunitarios de inclusión, desprendimiento, solidaridad y comunión.³

3 Angel-Eduardo Román-López-Dollinger, “Koinonía como modelo de comunidad alternativa: Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos”, *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 2 (2025): 7.

Otro factor determinante para trabajar apropiadamente las comunidades de tipo koinónico en la IMP es de tipo etario, ya que, en la etapa pospandemia se logró determinar que la mayoría de las personas que se congregan en las comunidades son personas adultas mayores, mientras que las generaciones más jóvenes participan o asisten muy poco a estas comunidades. Ante esta situación, la IMP ha decidido transparentar las estadísticas de membresía, con el fin de elaborar estrategias claras que permitan enfrentar el desafío de volver a congregarse y participar activamente en las comunidades. Inclusive en la actualidad, un 30% de las iglesias mantienen programas en línea entre semana. Esto también ha generado algunos problemas de diálogo y entre las personas de las comunidades y de acompañamiento pastoral por parte del liderazgo eclesial, ya que algunas voces han calificado de “falta de fe” a las personas que se resisten a regresar a los templos. Además, se ha evidenciado que las actividades en el ministerio evangelístico se han debilitado, lo cual representa un desafío pastoral mayor.

Los duelos pendientes por las pérdidas en la pandemia

La vida compartida en la comunidad, también tiene otras asignaturas pendientes, por ejemplo, los duelos no cerrados por las pérdidas de seres queridos durante la pandemia. Estos duelos no se han trabajado adecuadamente y, por ello, se constituyen en un asunto doloroso y pendiente, pues los primeros fallecidos se entregaban envueltos (completamente cubiertos) y sin ninguna comprobación por parte de los familiares de que el cuerpo recibido pertenecía realmente a su ser querido. Por otra parte, el entierro se realizaba en soledad absoluta, con solo una o dos personas de la familia presentes. El dolor está aún vivo, pero no se ha asumido institucionalmente como se debería hacer, ni se han elaborado los ritos necesarios para despedirse de las personas fallecidas. Por lo general los duelos se superan a los tres años, sin embargo, en estos casos particulares, aunque se quedan los bonitos recuerdos –y algunos no tan bonitos– de la persona que se ha fallecido, existen sospechas de duelos que inclusive no han sido superados. A

esto se suma la posibilidad de que haya personas resentidas con las iglesias o el liderazgo pastoral, por la soledad vivida durante este proceso de pérdida, pues no recibieron ningún tipo de acompañamiento explícito, ya sea porque la iglesia no se los ofreció explícitamente o porque no lo solicitaron.

En consecuencia, la IMP tiene una enorme tarea y responsabilidad en este contexto: desarrollar programas pastorales orientados a acompañar asertivamente los duelos pendientes derivados de las pérdidas sufridas durante la pandemia, especialmente cuando el sufrimiento ha sido colectivo, afectando a familias enteras, comunidades locales y a toda la sociedad. En todo caso, la importancia de cerrar los duelos pendientes radica en el hecho que los rituales y símbolos religiosos forman parte de los procesos psicológicos y pastorales que permiten a las personas y comunidades recuperar o superar el ciclo emocional de crisis que han experimentado.

Formación teológica e identidad metodista

En relación a los desafíos vinculados a la formación teológica en el contexto de la identidad metodista, cabe destacar que, históricamente, la iglesia se ha preocupado por formar a sus líderes eclesiales. El proceso consiste en convocar a las personas candidatas y ofrecerles una formación en ministerio por tres años y un cuarto año en formación en teología. El primer título en Ministerio Pastoral les permite a las personas estudiantes concursar para ser pastores o pastoras ordenadas. Esta responsabilidad de la formación pastoral y teológica ha recaído en el Seminario Teológico Wesleyano de Perú, el cual tiene un convenio con el Seminario Andino San Pablo, que a su vez cuenta con el reconocimiento académico de la UBL (ver imágenes 3 y 4). También ofrece formación al liderazgo o predicadores laicos que a mediano plazo pueden asumir tareas pastorales. Actualmente, dos de los estudiantes del Seminario se han graduado en la UBL, gracias a que se beneficiaron del convenio entre ambas instituciones.

Imagen 3

Reverenda Rebeca Luza Salazar (rectora) junto a estudiantes que se graduaron en el Seminario Teológico Wesleyano en el año 2024



Fuente: Base de datos del Seminario Teológico Wesleyano.

Imagen 4

Obispo César Llanco Zavaleta junto a estudiantes que se graduaron en el Seminario Teológico Wesleyano en el año 2024



Fuente: Base de datos del Seminario Teológico Wesleyano.

Sin embargo, el hecho de que solo 40% de las 155 iglesias locales cuenten con pastores o pastoras con formación teológica formal, plantea un desafío muy complejo, no solamente en términos económico, sino sobre todo en la calidad del perfil teológico y pastoral de las personas responsables de las comunidades de fe. Otro aspecto relevante en este sentido, es el desafío de sostener a las congregaciones solamente con un liderazgo voluntario, generalmente carismático y con poca formación teológica, coloca a la iglesia en la disyuntiva acerca de cómo fortalecer el compromiso cristiano, sin entrar en conflictos desgastantes con algunas corrientes internas que consideran que la función de la iglesia es fortalecer la identidad metodista. Esto se refleja en el hecho que existen muchas corrientes de iglesias metodistas externas que influyen demasiado en la identidad, comprensión, interpretación y contextualización de los textos bíblicos. Por esa razón, César considera que es importante comprender la función de la formación teológica y no reducirla solamente a la identidad metodista:

Más que una identidad metodista, nos debemos preocupar por la identidad cristiana, pues hay planteamientos teológicos extraños que vienen del neopentecostalismo o de posturas fundamentalistas que hacen mucho daño a la vida congregacional y sobre todo en el discernimiento acerca de la interpretación de los textos bíblicos (César).

Como se puede apreciar, según la opinión del propio obispo, esta situación o conflicto entre identidad metodista y compromiso cristiano se puede superar con mayor facilidad a través de la formación bíblico-teológica, pero esto requiere tiempo e inversión sostenible. Es crucial que los pastores y pastoras que se han formados se animen a educar a sus congregaciones en el campo bíblico-teológico, el ecumenismo y la lectura contextual. Falta generar más formación para el liderazgo laico y asegurar el uso de las publicaciones de Educación Cristiana. Asimismo, es urgente producir publicaciones sobre la identidad cristiana-metodista; si no se prepara pronto a la iglesia en esto, a mediano plazo podría haber un cisma debido a estas corrientes externas –y a veces internas– conservadoras.

Conclusiones

Del diálogo sostenido con el obispo César Llanco Zavaleta durante la entrevista, se desprenden cinco conclusiones fundamentales. La primera de ellas es que, aunque las iglesias puedan tener una estructura episcopal, piramidal o jerárquica, es posible y necesario incluir al cuerpo pastoral y a las representaciones locales y ministeriales en la toma de decisiones. Esto implica mantener un liderazgo itinerante, donde el obispo se hace presente en los lugares y congregaciones locales, integrándose a la vida en comunidad.

La segunda conclusión es que, para sostener el ministerio profético, no es suficiente una declaración oficial; lo más importante y fundamental es discernir las posturas junto con el liderazgo y otorgar libertad de expresión y de acción.

El tercer elemento derivado de la entrevista confirma algo que está directamente vinculado con la teología práctica como disciplina académica: que la educación teológica es fundamental e insustituible para la vida congregacional.

El cuarto elemento es la necesidad de un diálogo constante con el cuerpo pastoral a fin de discernir juntos los desafíos, aciertos y debilidades familiares, congregacionales e institucionales, para determinar colegiadamente los caminos coyunturales de los acompañamientos pastorales y ministerios. Sobre todo, en casos donde hay que enfrentar comunitariamente situaciones de crisis, tales como las resistencias para asistir al templo y los duelos pendientes de las pérdidas de seres queridos durante la pandemia.

Finalmente, a través de la entrevista se ha podido confirmar que, en la IMP, la calidad de la vida espiritual personal y familiar van indisolublemente de la mano con la experiencia de la vida en-comunidad, es decir, se cristaliza donde la *koinonía* se constituye en instrumento práctico y simbólico de la vida relacional, donde el amor, la solidaridad y la justicia son una forma de expresar el ministerio pastoral de denuncia y anuncio que exige el testimonio cristiano.

Bibliografía

Román-López-Dollinger, Angel-Eduardo. “Koinonía como modelo de comunidad alternativa: Desarrollo de comunidades de fe en contextos complejos”. *Teología Práctica Latinoamericana* 4, núm. 2 (2025): 5–10.