



Revista CS  
ISSN: 2011-0324  
cs@icesi.edu.co  
Universidad ICESI  
Colombia

Villamil, Edwin  
Ciudadanía protestante y disidencia moral: el papel de la prensa religiosa en el debate  
sobre las libertades religiosas durante 1946 y 1953  
Revista CS, núm. 13, enero-junio, 2014, pp. 111-144  
Universidad ICESI  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476347225004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Edwin Villamil**

Middlesex University  
colombia@gemrip.com.ar

**Ciudadanía protestante y disidencia moral:  
el papel de la prensa religiosa en el debate  
sobre las libertades religiosas  
durante 1946 y 1953\***

*Protestant Citizenship and Moral Dissidence: The Role of the  
Religious Press in the Debate on Religious Freedom Between  
1946 and 1953*

*Cidadania protestante e dissidência moral: O papel da imprensa  
religiosa no debate sobre a liberdade religiosa durante 1946 e 1953*

**Artículo de investigación:** recibido 15/01/2014 y aprobado 21/05/2014

---

\* Este trabajo corresponde a la etapa final del proyecto titulado *Violencia, Religión y Formación de Ciudadanías en Colombia*, realizado en el marco mi participación como investigador adjunto en el Seminario de Ética del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad ICESI (2012-13).



### Resumen

En este trabajo se analiza la prensa religiosa del período 1946-1953 desde el punto de vista de su influencia en la formación de una ciudadanía evangélica, así como desde la perspectiva de su lucha por la libertad religiosa. A través de una revisión documental de la prensa religiosa de este periodo, se intenta reconstruir la forma en la que los protestantes (minoría religiosa) se representaron a sí mismos como evangélicos y cómo ellos dilucidaron, a través de su discurso moral, las condiciones históricas que tuvieron que afrontar en este periodo.

**Palabras clave:** disidencia moral, prensa evangélica, ciudadanía.

### Abstract

This work analyzes the religious press during the period 1946-1953 based on its influence on the configuration of an Evangelical citizenship, as well as from the perspective of its fight for religious freedom. Through archival review of the religious press during this period, it attempts to reconstruct the way in which Protestants (a religious minority) and Evangelicals were represented and how they elucidated, through moral discourse, the historical conditions that they had to face in this period.

**Key words:** moral dissidence, Evangelical press, citizenship.

### Resumo

Este artigo analisa a ação da imprensa religiosa do período de 1946-1953, quanto à sua influência na organização de uma cidadania evangélica e à sua luta pelo conseguimento da liberdade religiosa. Em diante de uma revisão da literatura referente à imprensa religiosa disponível desse período, a finalidade do estudo é reconstruir o modo como os protestantes, embora sendo uma minoria religiosa, representaram-se como evangélicos e exemplificaram, por meio do seu discurso moral, as condições históricas que eles tiveram de afrontar nessa ocasião.

**Palavras-chave:** dissidência moral, imprensa evangélica, cidadania.



## Introducción

La relación entre la *ciudadanía* -como concepto vinculante al ejercicio activo de la vida pública de los individuos, organizaciones o instituciones que componen un Estado, sea este confesional o no- y las ideas religiosas, viene siendo un asunto inquietante en los estudios sociales. Ejemplo de ello es el llamado concepto de *disidencia*, el cual ha demostrado tener sus matices a lo largo de la historia. Éste se comenzó a aplicar a los protestantes (*dissenters*) que, en la Inglaterra en el siglo XVII, no estaban de acuerdo con el establecimiento de la Iglesia Anglicana como suprema autoridad en cuestiones de fe y política (Cross y Livingstone: 1997). Para el caso latinoamericano, los estudios del sociólogo francés Jean Pierre Bastian han presentado y releído la disidencia desde sus expresiones religiosas. En su trabajo doctoral, Bastian (1987) analiza diversos grupos religiosos no-católicos como los evangélicos, las asociaciones de masonería y los grupos mítico-mágicos, relacionándolos con la aparición explosiva de grupos pentecostales en el continente. Esto le permite al autor sugerir que tal disidencia se desplazaría sólo en algunos casos a favor de sectores liberales que insistían en una reformulación de los Estados Confesionales. Sin embargo, disidencia y ciudadanía son una diada útil en Bastian para entender el papel de las minorías religiosas en la consolidación de algunos totalitarismos en América Latina.

Para el caso colombiano, el historiador Pablo Moreno (2010) ha procurado demostrar que el carácter de la disidencia de los grupos protestantes durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX fue de carácter político, ya que los evangélicos no sólo se opusieron al Estado Confesional Católico sino además se propusieron la refundación de otro más laico, del cual pudieran participar políticamente. En su investigación, el autor descubre que muchas de las ideas liberales europeas se acogen con gran facilidad por parte de las instituciones evangélicas, y propone ciertas miradas sobre la forma en que esas instituciones lograron, progresivamente, mayor protagonismo político en el país. En un trabajo reciente, Moreno (2013) confirma su tesis al demostrar cómo los evangélicos conjugaron su discurso religioso con el discurso político y lograron visibilidad en la reformulación del Estado Laico en 1991. Este aporte permite observar que disidencia y ciudadanía, por lo menos en el caso colombiano, resulta una pareja útil para entender cómo las ideas protestantes abonaron camino a un entendimiento más democrático del Estado de Derecho.

Partiendo de estas dos perspectivas, este trabajo se propone entreverar una acepción que explique la transición del concepto de lo religioso a lo político: *di-*

*sidencia moral*. Ya que la disidencia de la que se habla en estas minorías religiosas supone una apuesta por incidir en el escenario de lo público desde lo privado<sup>1</sup>, es necesario saber cuáles fueron esos contenidos que dieron forma a aquello que suponemos privado. En otras palabras, la pregunta por lo moral es una pregunta por el tipo de discurso instalado en la esfera social a partir del modelamiento de los comportamientos, las costumbres y la disciplina del cuerpo<sup>2</sup>.

Aunque este trabajo no se ocupará de la discusión teórica sobre las diferentes consideraciones sobre la moral en los análisis sociológicos y antropológicos, si es importante tener cierta claridad sobre lo que se entenderá aquí como *lo moral*<sup>3</sup>. Sobre la suposición de que existe un protagonismo del discurso moral en el discurso religioso protestante, puede derivarse la existencia de una agenda moral compuesta de: (1) indicaciones sobre el comportamiento civil, y (2) expectativas por fomentar una sociedad más libre. Se trata de asuntos que, si se quiere, se enmarcan en la discusión ética de la vida pública. Sin embargo, estas dos búsquedas son las que intentaremos rastrear a lo largo del testimonio impreso que nos queda de ese pasado, en

1 En este punto Bastian y Moreno realizan valoraciones muy distintas sobre el nivel de incidencia que tuvo este discurso. Para Bastian, este discurso es “pietista, moralizador, espiritualista e inmovilizador” (1990:227), y facilitó el encuadre del imperialismo norteamericano bajo la forma de un capitalismo dependiente. Mientras para Moreno se trata de un “factor activo en el desarrollo de las ideas y opciones políticas de sus adherentes”, como también de un “elemento inspirador que promovió un tipo de subversión al orden establecido” (2010:19). En este trabajo se sigue la hipótesis planteada por Moreno, pues permite caracterizar de modo más objetivo las implicaciones de lo religioso en el espectro social y político en un contexto como el Colombiano.

2 Esta hipótesis fue desarrollada más ampliamente por el autor en un trabajo anterior. Allí se historiza la idea/valor del cuerpo en el discurso moral y sus incidencias en el ámbito cultural (Villamil, 2010: 61-97).

3 En este trabajo se trabajará la idea del “cuerpo como constructo de un discurso social” (Foucault, 2002: 191-202). Se trata de un discurso que gravita sobre: (i) la vida misma y (ii) el cuerpo femenino. (i) Al pensar en el cuerpo como la vida misma, se pretende destacar el conjunto de relaciones inter-subjetivas que inciden en la vida misma de las mujeres, en el que se constituyen y reflejan las interrelaciones políticas, económicas y religiosas marcadas por las relaciones de género, raza/etnia y clase, vinculados a intereses institucionales (Ventura, 2009: 32). En otras palabras, el cuerpo es un espacio de construcción social y cultural (Marcos, 2000: 9). Lejos de ser una masa material —en contraposición al alma—, el cuerpo se constituye como paradigma de análisis social debido a la posibilidad que tiene de ser sujeto de la cultura y no tan solo objeto de ella. (ii) Al pretender analizar el cuerpo como femenino, se resalta que la noción epistemológica sobre el cuerpo no puede ser neutra (Schüssler-Fiorenza, 2009: 37). Cuando se habla de cuerpos, inevitablemente se generaliza (Ibíd.: 39). Por tanto, cabe aquí una primera claridad: no es el cuerpo masculino el que social y culturalmente se encuentra subyugado, sino el cuerpo femenino; se hace del pene virtud y de la vagina vergüenza. Esto tampoco quiere decir que el cuerpo de los hombres no sea subyugado: también hay violencias culturales y sociales sobre los cuerpos de los hombres, pero nunca son violencias per se contra los hombres. Hay violencia contra los cuerpos masculinos en tanto estos entren en algún tipo de vínculo con el imaginario cultural y social del cuerpo femenino; el hombre es violentado únicamente desde el horizonte de violencia que es dirigido previamente al de la mujer. Es decir, en el cuerpo femenino comprendo el conjunto de relaciones de dominación presentes en los discursos morales; y significo así mi propio cuerpo como dominado únicamente en la medida que ese cuerpo femenino se trasluce en el mío propio (Villamil, 2010:46). Un trabajo reciente del autor presenta, con mayor detalle, la construcción teórica sobre la cual se justifica la noción de discurso moral desde un enfoque sociológico (Villamil, 2013a).

el que se apreciaba cómo un grupo minoritario busca gestionarse contenidos y formas que les permitan explicarse su propia identidad en medio de un clima de hostilidad religiosa<sup>4</sup>. A continuación, se observarán algunos detalles del trasfondo político y social en el que circuló la agenda moral evangélica en la Colombia de los años 50's.

### **Prensa, violencia y mutación religiosa**

Entre 1949 y 1959 se “atomizó”<sup>5</sup> el protestantismo en América Latina. Diferentes matices y énfasis forjaron un rostro más latinoamericano de las iglesias protestantes<sup>6</sup>. Fue un periodo en el que se evidenció la resistencia evangélica hacia el *statu quo* con el que la Iglesia Católica Romana mantuvo su hegemonía. Fue, igualmente, un periodo en el que se dio un desprendimiento progresivo de aquellas formas de vida religiosa heredadas del mundo protestante anglosajón y decimonónico. También puede decirse que en este momento de la historia se percibe, claramente, un alto sentido moral en la «disidencia»<sup>7</sup> con la que se forjó la identidad de lo protestante<sup>8</sup>.

---

4 Moreno (2005:97-122) hace un aporte acerca de los dispositivos de control con los que la Iglesia católica pretendió modelar el ideario moral en este momento histórico: la excomunión.

5 Jean-Pierre Bastian usa esta palabra para describir la fase en la que las organizaciones religiosas se fragmentan—en su mayoría protestantes— frente al decadente final del monopolio corporativo representado por la Iglesia católica, entre 1949 y 1959. Cabe recordar también que, para Bastian, época, periodo y fase poseen sus propias delimitaciones teóricas e históricas. (1981:7-11). Esta periodización ha sido bien discutida por José Míguez Bonino (1993:46), por dar por sentado que la identidad evangélica previa a este periodo fue definida por “la opción liberal”, al igual que por Juan F. Ariza (2002:39), quien encuentra dificultades al aplicar dicha periodización a todas las regiones del continente. No obstante la coincidencia entre el periodo que da Bastian, el crecimiento en el número de iglesias evangélicas en Colombia y la crisis institucional que caracterizó la Iglesia católica ante el Estado componen una hipótesis aún por comprobar.

6 Aquí se toma en cuenta el aporte de José Míguez Bonino sobre lo que él llamó “el rostro evangélico del protestantismo latinoamericano” (1993:35), al controvertir con Bastian cuando este afirma que lo evangélico irrumpe “desde afuera e independientemente del protestantismo” en la época de 1930 y 1949 (50). Bonino considera que existen varios aspectos que llevan a pensar que durante este periodo no debe entenderse “lo evangélico” como externo o foráneo, sino, al contrario, como interno y definitorio de la identidad latinoamericana del protestantismo, al punto de afirmar que “el protestantismo latinoamericano será evangélico, o no será” (51).

7 Esta identidad en clave de disidencia tiene su propio sentido en este trabajo. No es la “disidencia política” de los distintos grupos liberales estudiados por Pablo Moreno en la época inmediatamente anterior (2010: 177). Tampoco es la “disidencia religiosa” de las asociaciones de masonería o mítico-mágicas mencionadas por Bastian en su tesis doctoral (1989:307)—aunque ambos aportes son importantes para contar con un panorama, en términos generales, la disidencia efectiva de los evangélicos en Colombia y América Latina—. Se trata aquí, más bien, de resaltar el “sentido teológico-moral” de dicha disidencia con respecto al discurso hegemónico de la Iglesia. En un sentido similar, un trabajo anterior plantea que “es a través del lenguaje teológico en el que se hospeda gran parte del contenido disidente, y sobre el cual se explican las distintas formas de vida religiosa y moral que adoptarán los evangélicos en este periodo” (Villamil, 2011:32-49).

8 En este trabajo se utiliza la definición de Pablo Deiros sobre los conceptos “protestante” y “evangélico”, por lo flexible que resulta al momento de comprender este periodo. “Cabe aclarar que se utilizará el nombre ‘protestante’ para designar aquella forma de cristianismo que no es católica romana ni ortodoxa, y que sigue en



En el caso colombiano, por lo menos dos fueron los escenarios que coincidieron en lo que se podría llamar un preámbulo hacia la “mutación religiosa”<sup>9</sup>. El primero de ellos tiene que ver con la aparición y expansión del pentecostalismo en Colombia, en 1950<sup>10</sup>. El segundo correspondería al llamado periodo de *La Violencia*, ubicado por algunos científicos sociales entre los años 1946-1953, tiempo en el que acontece el magnicidio del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán (Guzmán, Fals-Borda y Umaña, 2005).

El clima de violencia por parte del conservatismo —partido que detentaba el poder político desde 1946, luego de una década ininterrumpida de dominio liberal— procuró impedir que las ideas o valores liberales cobraran protagonismo en el país. Esto habría de suscitar un clima de represión que desencadenaría un clima de resentimiento entre la clase popular hacia la clase dirigente del país, ya que Gaitán representó para muchos sectores sociales y políticos una alternativa popular que prometía cambios que ni conservadores ni liberales habrían logrado antes<sup>11</sup>.

Por otra parte, en el ámbito religioso, la Iglesia Católica Romana identificó a los evangélicos, desde algunas décadas atrás, como un enemigo que amenazaba con desestabilizar las bases sociales del país<sup>12</sup>. Esta fue una razón que

---

términos generales los planteos de la Reforma del siglo XVI. Se utilizará también, como equivalente, el nombre de ‘evangélico’, que es la designación más común en América Latina para referirse a esta rama del movimiento cristiano” (1992: 586-587).

9 Bastian usa este término para explicar el proceso de transición estructural y hegemónica del campo religioso en América Latina. Este es proceso que se intensifica, según él, durante la década de 1960, pero que venía preparándose desde que los nuevos grupos religiosos comenzaron a desregularizar la vida religiosa del dominio católico y lograron la tolerancia de libertad de cultos, hecho que en Colombia se da a finales de la década de 1930 (1997:10 y 81).

10 Bonino presenta el pentecostalismo como el rostro popular del protestantismo, y expone periódica y cuantitativamente su crecimiento en América Latina: 14.500 fieles para 1930; 1’000.000 para 1950; 37’000.000 para 1980 (1993:58). Para Colombia, durante el mismo periodo, se tienen registros del brote progresivo del pentecostalismo en los documentos del Censo de la Obra Evangélica (CEDEC, 1966: 21).

11 La hipótesis que sigue Gloria Gaitán es que una gran mayoría del pueblo colombiano se reconocía gaitanista, mientras que una clase burguesa se pensaba así misma como liberal o conservadora. En otras palabras, Jorge E. Gaitán fue una figura populista que convocó, sin precedentes en la historia colombiana, a una gran masa proletaria en busca del poder por la vía del derecho. Esto nunca implicó que fuera un líder seguido por los comunistas, aunque después de su muerte estos grupos se hubieran radicalizado por la vía armada (1985: 358).

12 En *El Servicio Nacional de Noticias Católicas* – SNNC, Eduardo Ospina, vicepresidente del Secretariado para la Defensa de la Fe escribe: “Existen periódicos de dudosa calidad informativa e informes amañados, sostenidos con dinero protestante, que exageran y desvirtúan la realidad para hacerse ver cómo víctimas de una supuesta persecución por parte de la Iglesia”. Ospina, seguidamente, cita los informes de James Goff para argumentar que esos hechos, si son ciertos, obedecen al fenómeno de La Violencia en sí, lo cual escapa de la responsabilidad de la Iglesia, pues, según él, luego del Bogotazo los malhechores y bandidos quedaron sueltos por las calles. El argumento del vicepresidente cierra diciendo que los mismos evangélicos procuran atraer

no tardó mucho en penetrar casi todas las esferas de la sociedad, así como en provocar una persecución contra los evangélicos en una escala que no deja de asombrar<sup>13</sup> (Moreno, 2010. Bastian, 2006). Las condiciones de consolidación y propagación de la vida religiosa protestante se complejizaron de tal manera que el imaginario evangélico se vio enfrentado a una serie de desafíos que hacen de este periodo un momento crucial, no sólo para comprender las dinámicas de la vida religiosa protestante en Colombia, sino también para el análisis histórico y cultural de uno de los movimientos religiosos que más afectó la hegemonía católica en Colombia.

Si bien es cierto que con la agudización de la violencia en Colombia luego de 1948 emergió una época diferente en los modos de producción social y cultural, este hecho no se corresponde directamente con el asesinato del famoso líder liberal<sup>14</sup>, así como tampoco está aislado del periodo histórico que le precede. Antes de la muerte de Gaitán, en Colombia se venía debatiendo la proliferación de las ideas liberales anticlericales gracias al establecimiento de algunas “sociedades del discurso moderno”<sup>15</sup>, razón suficiente para que la Iglesia católica y el partido conservador declararan su oposición hacia todo lo que cuestionara la identidad católica del país<sup>16</sup>. Esta tensión política que se desarrolló desde la segunda

---

sobre si la violencia debido a la presión irrespetuosa que ejercen sobre la población con sus cultos y actividades evangelísticas (“Propaganda anticatólica”. SNNC. Septiembre de 1953).

13 Sobre este particular existen varias referencias en EHB, Ridenour y en la Confederación Evangélica de Colombia. Durante la celebración de una semana de cultos en Sabanalarga, evangélicos fueron atacados a piedra por un tumulto de fanáticos católicos (Nota Editorial, EHB. No. 12, Septiembre, 1943). En Cartagena, un sacerdote animó a gente fanática a la interrupción de un culto bautista (EHB, marzo, 1944). En la misma línea, escribe Ridenour: “in 1951 Central Baptist Church was attacked and damage for religious fanatics” (Trabajo Inédito. Archivos de la Fundación Universitaria Bautista - FUB, 1969:14). Un caso más grave data de 1953: “in Caldas, La Helvecia and Albania Church were burned at night” (Ibíd: 48-58). Finalmente en el boletín número 31 de CEDEC, James Goff da cuenta de 47 iglesias quemadas en todo el territorio colombiano durante 1946-1948.

14 En un trabajo inédito titulado *History of Baptists in Colombia*, la misionera norteamericana Creas Ridenour, dice lo siguiente sobre la muerte de Gaitán y sus efectos inmediatos: “When in 1946 Mariano Ospina became president, the national climate began to change. After the assassination of Gaitán in 1948, civil liberties were suspended, and entrances of evangelical missionaries were curtailed. The Ulmann Mosses at the time with Fairclough, were denied reentry and transferred to Venezuela. For ten years no new preacher or missionary were allowed residence for Colombia. Radio-programs were suspended, public meetings were prohibited outside of regular assembly hall; all type of religious propaganda were forbidden” (Ridenour, 1969. Archivos de la FUB: 14).

15 Con esta clasificación, Bastian relaciona el fenómeno asociativo liberal con los movimientos religiosos disidentes, o sea con los protestantes (1994:105).

16 Debe notarse que el debate religioso sobre la libertad de cultos en la época de 1950 y 1959 entre el partido liberal y el conservador, aparece reflejado en periódicos como *El Tiempo*, *El Espectador* y *El Siglo*. El analista político Darío Acevedo Carmona expone amplia y detalladamente este asunto en su libro *La Mentalidad de las Élités sobre La Violencia durante 1936-1949* (1995: 28-32).

mitad el siglo XIX y continuó hasta principios del XX, se tradujo en una persecución sistemática hacia el protestantismo<sup>17</sup>. En este sentido, el “Bogotazo”<sup>18</sup> no solo puede leerse como una importante chispa que encendió la violencia en Colombia, sino también como una coyuntura social y política que impactó la “mentalidad”<sup>19</sup> colombiana. Este periodo (entre 1946 y 1953<sup>20</sup>) representaría, en consecuencia, un momento de hostigamiento bajo el cual los evangélicos adoptaron diferentes discursos y estrategias en la apropiación y oferta de “bienes simbólicos de salvación”<sup>21</sup> para asegurar su propia continuidad.

Durante la segunda mitad del siglo XX, la prensa desarrolló un papel determinante en la comprensión y extensión del ideario evangélico. Desde el primer momento en el que se comenzaron a escribir sus ideas y doctrinas, emergió una nueva etapa para el protestantismo. Cada denominación dejó impreso en papel periódico muchas de sus intenciones, asociadas a la moralidad, a las doctrinas, a los perfiles eclesiásticos y a los proyectos misionológicos, entre otros. Los evangélicos publicaron, de modo regular, breves periódicos en los cuales lo noticio-

17 Un trabajo previo del autor ofrece un análisis más detallado de las fuentes primarias que registran las cifras, lugares y condiciones en las que iglesias y evangélicos fueron violentados a causa de sus consideraciones religiosas durante este periodo (Villamil: 2013b). Estos mismos datos han sido discutidos por Moreno (2010) y Bastian (1997) en varios de sus trabajos.

18 Sobre este acontecimiento hay diferentes interpretaciones. Por un lado, Rafael Azula Barrera (1956) consideró a Gaitán como un revolucionario de ideología socialista que enardeció los ánimos de los opositores al conservatismo justo un par de años antes de su muerte. Joaquín Estrada Monsalve (1950) acompaña a Azula en su retrato sobre Gaitán, enfocándose más en los actores políticos que se armaron durante la crisis. Abraham Osorio (1948), por su parte, afirma la identidad independiente del político. Finalmente, Gonzalo Canal Ramírez (1948) sigue la hipótesis de que fueron tanto conservadores como liberales quienes estuvieron detrás de este magnicidio (Véase esta discusión en Guzmán, Fals Borda y Umaña, 2005: 51).

19 Esta afirmación tiene en cuenta la opinión de Fernand Braudel en su libro *Las Civilizaciones Actuales*, en el cual plantea la cuestión de las mentalidades colectivas: “con mayor justificación que los accidentes o circunstancias históricas y sociales de una época, es (la mentalidad) producto de antiguas herencias, de creencias, de temores, de viejas inquietudes, muchas veces inconscientes, en realidad producto de una inmensa contaminación, cuyos gérmenes están perdidos en el pasado y transmitidos a través de generaciones humanas” (1971: 32. Paréntesis propio).

20 Gloria Gaitán periodiza la primera parte de La Violencia en Colombia a partir de 1946, momento en el cual el partido liberal pierde los comicios ante los conservadores y comienza la “primera ola” de violencia que se desataría de forma más trágica luego de 1948 (1985: 350).

21 Con esta expresión, Bastian describe la oferta del “mercado de bienes simbólicos de salvación” a través de los cuales se pretendía agitar el crecimiento de las iglesias protestantes y poner en alerta a la Iglesia católica sobre la inminente presencia de grupos protestantes en las bases sociales colombianas (1990: 216). Quizá el ejemplo más significativo de bien simbólico es la *individuación* de la experiencia de la salvación. Mientras para Iglesia católica este recurso se restringe y administra de manera más bien jerarquizada, en el protestantismo el acceso a la felicidad –salvación– es enteramente individual y sin ninguna intermediación. Esto, sin duda sintonizó, con las recientes concepciones de libertad que venían abriéndose campo, no solo en lo religioso, sino en lo económico.

so tenía que ver con la opinión, la disidencia religiosa y la posición teológica. En este estado de cosas, la atomización también se vio reflejada en la aparición de esta clase de proyectos editoriales, que sirvieron para activar distintas voces del protestantismo. Tal es el caso de *El Heraldo Bautista* – EHB (1943-1976), de la Denominación Bautista Colombiana; de *El Evangelista Colombiano* – EEC (1918-1949), de la Iglesia Presbiteriana; de *El Mensajero Evangélico* – EME (1912-1959), de la Unión Misionera Evangélica Colombiana, y *De Sima a Cima* – DSAC (1941-1958), de la iglesia Cruzada Cristiana Mundial. Con muchas semejanzas, aunque también con notables diferencias en su acento, este conjunto al que se denomina la prensa evangélica colombiana difundió y defendió las ideas evangélicas y su agenda moral en busca de la libertad religiosa<sup>22</sup>.

En la mayoría de los casos, estos periódicos circularon de manera gratuita, de tal forma que se garantizaba cierta propagación efectiva de las ideas protestantes y, con ellas, de la moral evangélica<sup>23</sup>. En dichas publicación se priorizó la construcción de una identidad evangélica a partir de discursos morales, aunque sin olvidar sus dimensiones culturales, sociales y políticas. Hubo diferentes tonos, énfasis y conceptos sobre la moral cristiana<sup>24</sup>. Cada periódico, evidentemente, obedecía a una dirección denominacional particular. Esto generó, en algunas ocasiones, distancias teológicas que hasta la fecha subsisten, al lado de otras que con el tiempo dejaron de generar diferencias<sup>25</sup>.

Ahora bien, de acuerdo con Moreno (2010), es necesario notar que la prensa ha jugado un papel importante entre los vehículos más contundentes en la recreación y difusión del imaginario social<sup>26</sup>. Debido a su carácter apologético y noti-

---

22 La radiodifusión de las ideas protestantes hizo parte de este itinerario mediático de los evangélicos. Se tiene registro de que iglesias como la Unión Misionera y los Bautistas emitían programas evangelísticos en la radio local.

23 En dos notas editoriales, una de febrero y otra de abril, se anuncia el aumento del tiraje del periódico a 14.000 ejemplares. Igualmente, se distribuyó desde Bogotá a otras ciudades dentro y fuera del país: San Andrés, Costa Atlántica, Cali, Maracaibo, Caracas y Quito. Esto no afectó la política de gratuidad en la distribución del periódico (EHB, núms. 80 y 83. Febrero y abril).

24 Cabe mencionar en este caso la censura expresa hacia el cine durante la época de los cuarenta y cincuenta, abundante en la prensa tanto evangélica como católica. Luego de la llegada de la televisión, en 1959, esta crítica parece atenuarse en esta clase de publicaciones, quienes no vuelven a escribir sobre ello. No obstante, esta censura seguiría vigente en la prensa católica hasta mediados de la década de 1970 (EME, EHB, EEC, DSAC; 1946-1953).

25 Tal fue el caso de la cooperación o fraternidad interdenominacional, asunto en el que hubo discrepancias durante esta época, evidenciadas en la prensa (EHB. Marzo de 1949. DSAC. Junio de 1948).

26 Pablo Moreno enumera tres formas por las cuales se difundieron las ideas protestantes en el periodo de establecimiento: (1) el envío de colportores; (2) las conferencias locales y nacionales; y (3) los contactos oca-

cioso, este medio sirvió para establecer una plataforma comunicativa e integrativa que ayudó a consolidar las ideas evangélicas en medio de las restricciones del momento<sup>27</sup>. En este sentido, esta prensa pudo no solo representar la voz minoritaria de un grupo de disidentes religiosos, sino también ofrecer una agenda para la resistencia en el ámbito público. Dicha agenda correspondería a los intereses de un movimiento en busca de una identidad contextualizada que respondiera crítica y propositivamente a los cuestionamientos de una sociedad que se precipitó a la violencia y buscó respuestas diferentes a las ofrecidas por la hegemonía. De allí, entonces, la pertinencia de un análisis de la prensa evangélica.

Es en este contexto en que el protestantismo se desprende paulatinamente de su identidad foránea para comenzar una especie de recreación discursiva de su propia identidad como ciudadanos colombianos<sup>28</sup>. De aquí la posibilidad de rastrear su incidencia, o como lo llama Moreno, su “deslizamiento de lo religioso hacia lo social y político” (Moreno, 2010:19). Es justo en este deslinde donde se sitúa la cuestión moral que se propone discutir aquí.

### Libertades religiosas y Estado Confesional<sup>29</sup>

Mientras que en 1948 el Estado colombiano se reconocía confesadamente como católico-romano, un grupo minoritario se confesaba evangélico, o sea, no-católico, pero tampoco protestante<sup>30</sup>. Eso indicaba, lógicamente, que los

---

sionales con diferentes sociedades disidentes. El autor distingue la primera como la más importante, integrando aquí las publicaciones periódicas de la naciente prensa evangélica (2010:101).

27 La mayoría de las emisiones de EHB durante 1947-1953 tienen el sello de Censura Oficial, la cual, según se cuenta en el mismo *Heraldo*, fue un mecanismo para garantizar que no se propagarían ideas que incitaran a la rebeldía o la sublevación contra el Estado (“Leyes sobre la libertad de cultos”. EHB, Junio de 1947).

28 En el caso de los bautistas, se pueden señalar tres aspectos: (1) la composición cada vez menos foránea en el equipo de producción de prensa; (2) la disminución progresiva de “*copy & paste*” de artículos traducidos de prensa evangélica anglosajona; y (3) producción de cartas editoriales sobre situaciones particulares de las iglesias colombianas (véanse los editoriales de EEB, EME y DSAC correspondientes al período 1948-1951).

29 Esta unidad de análisis agrupa varias subcategorías: la diferenciación discursiva y la intención doctrinaria del discurso (Foucault, 2002: t.1: 51). Como se nota, esta agrupación arbitraria de una condición de exclusión con una condición de utilización del discurso obedece al gran espectro que cubre el discurso teológico en esta prensa, pues resultan unidades discursivas. Debe señalarse, al respecto, que se ha hecho un esfuerzo para no ajustar las fuentes a la teoría, sino más bien para ajustar la teoría a las fuentes. Por eso las aclaraciones teóricas se han querido poer como notas al pie, ya que hacen parte de otra publicación reciente del autor (Villamil, 2013).

30 El concordato entre el Estado Vaticano y Colombia tuvo su crisis durante el periodo del gobierno liberal en 1936, con Alfonso López Pumarejo, luego del ajuste de la Constitución y del sistema penal hacia la laicización del espacio público en Colombia. El *Heraldo* identifica en sus publicaciones tres actos legislativos: el primero fue el Acto Legislativo 1. Art. 13: “El Estado garantiza la Libertad de conciencia” (EHB, núm. 2. Febrero de 1943); el segundo, la reforma en el Código Penal Colombiano donde se castigó la persecución por

bautistas percibieran el Estado como un ente, no solo “diferente y asilado de los intereses de la iglesia”<sup>31</sup>, sino parcialmente antagónico, aún más durante el periodo de gobierno conservador de 1946-1953<sup>32</sup>. Ante tales circunstancias, era necesario saber entrar al mundo de los medios de comunicación con la sutileza suficiente para disipar cualquier duda sobre los evangélicos.

Analicemos el contenido del apartado Colombiano y Evangélico del periódico *El Heraldó Bautista* – EHB:

Todo evangélico colombiano será tan buen ciudadano y tan leal patriota como el mejor y más fervoroso colombo-romanista, ya que su fe y convicción descansan sobre principios como estos: ‘Sed pues sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios: ya sea al rey, como superior, ya a los gobernadores como de Él enviados’ (EHB. Mayo-junio de 1948: 1-2).

El encabezado supone dos relaciones de posible igualdad: patria y religión, que encuentran su correlato en la diáda estado e iglesia<sup>33</sup>. Una relación de dos escenarios en pugna durante las emisiones de la prensa evangélica<sup>34</sup>.

También es interesante notar que EHB se presenta como evangélico y no como protestante<sup>35</sup>. Esta distinción tuvo que ver con la memoria histórica de

---

motivos de conciencia y la asonada (EHB, núm. 23. Junio de 1946); el último fue la reforma a la educación pública de la Ley 32 de 1936, que explicitó las sanciones a quienes estorbasen el acceso a la educación por motivos de conciencia (EHB, núm. 10. Junio de 1944).

31 Cabe anotar que no solo los bautistas enfatizaron en esta relación hacia el Estado. También aparecen referencias similares en el periódico de la UMEC (EME. Abril de 1949).

32 Vale la pena señalar que este periodo de gobierno conservador estuvo precedido por uno de 16 años bajo el dominio liberal (1930-1946).

33 Este tema fue ampliamente trabajado en EHB desde sus inicios en 1943, bajo una serie de estudios traducidos de un misionero bautista en la India, el Dr. W.B. Boggs (EHB, núm. 3. Agosto de 1943; EHB, núm. 23. Marzo de 1945).

34 Nótese también que esta lectura de EHB sobre la separación orgánica entre las iglesias y el Estado sirvió para explicar por qué los bautistas habían sido perseguidos por los mismos protestantes en Europa. Al respecto, en 1948 tuvo lugar una confrontación entre los editoriales de EHB y de EEC. Alexander M. Allan creyó que este tipo de consideraciones históricas amenazan la fraternidad evangélica. H. Schweinsberg respondió afirmando su posición sobre esta consideración, aunque “prefiriendo la fraternidad y cooperación evangélica” (“Una carta interesante”. EHB, núm. 29. Octubre de 1948).

35 Una explicación concreta la ofrece EHB en un apartado escrito por Nehemías Rafael Maestre para el diario “El Nacional” de Barranquilla, el 17 de mayo de 1948. Titulado “Conozcamos a los Bautistas”, el apartado plantea: “Los bautistas no son protestantes porque nunca han tenido relación o dependencia con la Iglesia Católica Romana. Jamás han estado dentro del catolicismo romano y por tanto, nunca han salido de esa organización -como lo fue el caso de los grupos derivados de la Reforma del s. XVI-. Los bautistas son más antiguos que la Iglesia Romana, pues vienen directamente de Nuestro Señor Jesucristo mientras que el catolicismo romano

los anabaptistas, la cual tuvo como rasgo fundamental la separación teológica de la famosa “reforma magisterial” iniciada formalmente con Martín Lutero (la llamada “reforma radical”). La distinción remite, así mismo, con la concepción teológica entre las iglesias protestantes en torno a temas como la cena, el bautismo y el estado, entre otros temas. Es precisamente por esta razón que la posición de EHB estará determinada por la memoria histórica y teológica que hace sí mismo<sup>36</sup>.

Hay que notar “la polifonía” (Ducrot, 1992) en este discurso. Por un lado están los bautistas, que recién comienzan a desplazarse por las primeras ciudades del país. Está, igualmente, el resto de comunidades evangélicas -los misioneros de la Unión Misionera Evangélica, la Iglesia presbiteriana, la Iglesia de Asambleas de Dios-. Se encuentran, además, los católicos y, finalmente, el Estado colombiano<sup>37</sup>. Estas diferentes voces, dirigidas desde una comprensión de distintos sujetos, dan forma a un discurso con interesantes resultados.

En primer lugar, al utilizar la generalización “todo evangélico...”, EHB no solo se ubica en las relaciones con el Estado como parte del naciente pueblo evangélico, sino sino también pretende ser vocero del sector disidente y minoritario de los mismos en Colombia. Esto da cuenta del imaginario disidente que seguía la mayoría de los evangélicos, y que también era percibido por la misma opinión pública<sup>38</sup>.

En segundo lugar, EHB admite de entrada una visión del Estado colombiano íntimamente relacionada con la vida de la Iglesia. No es una mirada

---

histórico comenzó en el siglo seis” (“Conozcamos a los Bautistas”. EHB. Septiembre de 1948).

36 El énfasis teológico de EHB a propósito de las distinciones que tienen sobre sí mismos respecto a católicos y protestantes radica, según lo expresado por Juan José Corti en *Doctrinas Bautistas Fundamentales*, en “la investigación doctrinal, el estudio desapasionado y sincero por el Nuevo Testamento (...) pretendiendo la unidad doctrinal de todos los creyentes hacia una comprensión del Nuevo Testamento, que es el gran centro de unión y acción para el cristianismo” (EHB, núm. 21. Mayo de 1948).

37 Aquí debe tenerse en cuenta la valiosa intertextualidad que, durante el período, procuró mantener EHB con las distintas prensas evangélicas, liberales y conservadoras, al igual que con las políticas públicas logradas en el período de gobierno liberal (1930-1946).

38 Este fue el caso del texto “Quiéren crear un problema Religioso: periódico Capuchino ataca Colegios Americanos”, escrito por el distinguido Germán Vargas en el diario bogotano *El Liberal*. Se trata de un escrito en contra de una publicación de *La Voz Parroquial de Chiquinquirá*, periódico católico, donde se califica los colegios americanos como establecimientos “indeseables y repudiados por los barranquilleros”. En su texto, el Dr. Germán Vargas expone que la opinión pública barranquillera, lejos de eso, lo que está acostumbrada es a aceptar la libertad de conciencia de sus ciudadanos, y afirma la buena estima que se tiene de la calidad académica y moral de los estudiantes de los colegios protestantes (esta discusión se puede observar en EHB, núm. 13. Abril de 1947).



desde la institucionalidad<sup>39</sup>, sino desde la corporalidad de los sujetos que la componen<sup>40</sup>. Esta relación implícita entre cuerpo y políticas de Estado es evidente desde el principio del discurso: “Sed pues sujetos a toda ordenación humana por respeto a Dios: ya sea al rey, como superior, ya a los gobernadores como de Él enviados” (EHB, 1948). Esta sujeción no dice nada claro acerca de la vinculación entre la institucionalidad de la Iglesia y el Estado, pero sí relaciona, sobre la base de la sujeción, a los creyentes en su concreta corporalidad con las leyes y las políticas del Estado Colombiano.

En tercer lugar, EHB localiza y sitúa el imaginario del “*buen...leal...mejor*” ciudadano bajo el dominio del “*colombo-romanista*”, que no es otra cosa que el creyente católico. De nuevo, se minimiza el efecto institucional de la Iglesia católica en la proyección del imaginario social del buen colombiano al mencionar al individuo católico. Con ello se reflejan las permanentes discusiones y enfrentamientos entre creyentes de un lado y del otro: había una notoria ausencia y lejanía de relaciones inter-eclesiales entre católicos y evangélicos. El escenario de contacto fue eminentemente popular, allí donde las jerarquías estaban ausentes. Solo se encontraban católicos y evangélicos, si así se puede llamar a esto, en la difusión de sus discursos en las iglesias, la radio y la prensa.

La cita que se hace del apóstol Pedro aparece pocas veces en EHB. De hecho, solo aquí y en un artículo de 1950 sobre *La Disciplina en la Iglesia*. Esto puede indicar una estrategia en el discurso para continuar con la idea de igualdad en dignidad entre evangélicos y católicos. El periódico se niega a rezagarse frente a los argumentos católicos, por lo que se dedica a equiparar sus explicaciones desde un referente clarísi-

---

39 Precisamente, tiempo después del trágico evento de la quema de la iglesia de La Helvecia, Caldas, las organizaciones protestantes se reunieron allí para concertar una unidad institucional que reflejase su apuesta social y política: la vida democrática en la jerarquía eclesial. EHB registra un dato poco conocido: la conformación, en La Helvecia, de FEDECOL, Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de Colombia. Aquí, todas las iglesias acordaron unirse bajo diferentes compromisos. Entre ellos, el más destacado fue “el ejercicio del gobierno congregacional y democrático en las iglesias” (“La Federación de Iglesias Evangélicas Independientes de Colombia en La Helvecia”. EHB. núm. 32. Abril de 1945).

40 En un titular de EHB, titulado *Proselitismo Protestante y sus Impugnadores*, Julio Moros señala: “asimismo carece de toda sinceridad, en absoluto, el reclamo a favor de la raza, de la cultura y de las tradiciones patrias, porque ninguno de esos preciosos intereses vuestros es afectado por la obra protestante como podemos demostrarlo (...) en cambio sí podemos demostrar el pretendido deseo de la Iglesia católica por poseer la América Latina como predio propio a toda costa, incluso a la fuerza. Cuando escribimos esto tenemos en cuenta la publicación del Magazine del Católico Convertido en el que se ve claramente la intención de la jerarquía por sacar las misiones protestantes de América Latina con el apoyo de la oficina de las Naciones Unidas en Washington (...)”. (EHB, núm. 24. Mayo de 1949).



mo en la religiosidad popular: el apóstol Pedro, de quien los católicos creen proviene la línea papal hasta la actualidad<sup>41</sup>. Pero este fundamento es conectado directamente con uno aún más central: las Sagradas Escrituras. Al respecto, señala EHB:

[...] y las mismas palabras que son materia de nuestro estudio entre los nuestros, pues están contenidas en la Santa Biblia, Palabra de Dios, regla única de fe y vida para el evangélico [...] (mayo-junio de 1948:1-2).

Las relaciones entre la jerarquía católica y la feligresía acontecen bajo la posibilidad que tiene la última de recibir la inspiración de Dios por parte del magisterio. Por eso doctrinas como la de la infalibilidad papal o la de la autoridad de los concilios contradicen cualquier voz que instituya a la Biblia como “única regla de fe y vida”<sup>42</sup>. Esta consigna fue defendida por siglos por los protestantes<sup>43</sup> y ahora por los evangélicos. Si bien los católicos están de acuerdo con ello, la autoridad de la Biblia como texto resulta relativizada gracias a la herencia histórica y filosófica de esta Iglesia.

Este discurso, además, deja ver la propuesta evangélica: que todos lean las Escrituras por sí mismos, aunque este proceso de lectura quede relegado a la repetición fonética de los signos escritos en ella<sup>44</sup>. Los católicos vedaron esta lectura hasta un tiempo muy posterior al Concilio Vaticano II (1962-1965).

41 Véase al respecto la publicación de Luis López Rodríguez titulada *¿Estuvo San Pedro en Roma?* Este texto argumenta la inexactitud de este dato tan fuertemente defendido por la Iglesia católica para legitimar su propia sede en el Vaticano. No resulta gratuito el uso de las citas del apóstol Pedro cuando se criticaban las interpretaciones del “magisterio romanista” (EHB. Febrero de 1947).

42 En el caso de la prensa católica en el Valle del Cauca, El Boletín Diocesano no sólo servía para impartir las enseñanzas del Magisterio, sino que desde allí se llegaba, incluso, a indicar por quien votar en las elecciones populares (EBD, núm. 149. Junio – julio de 1948). Muy diferente fue el caso de la prensa evangélica consultada. No existió aquí publicación alguna que diera testimonio de alguna injerencia por parte de la Editorial para inducir los votos hacia algún partido o político en particular. Solo existen referencias en las que se invita a ejercer el derecho del voto, pues lo más importante “no es elegir a un candidato presidencial, sino elegir a Cristo y no a Barrabás” (“Editorial”. EHB. Junio de 1946).

43 La influencia de las ideas calvinistas y luteranas sobre el discurso evangélico son enormes, sobre todo en lo moral. Al respecto, Max Weber concluye que “la doctrina de la predestinación calvinista y la idea de justificación luterana (...) han tenido consecuencias profundas para la elaboración de un estilo de vida” (1999: 47).

44 Se destaca en este sentido el trabajo de Mercedes Vilanova, titulado *Mujeres protestantes y sociedad española durante el Franquismo*. Aquí, la autora señala la importancia de la lectura de la Biblia entre los protestantes en relación con el abstencionismo que ocasionaba el analfabetismo. Según ella, la tradicional censura católica hacia la lectura impidió que se gestara un comportamiento electoral más participativo entre los católicos (Vilanova, 1992: 183-195).

Esto, sin duda, situaba a los creyentes evangélicos en una posición más autónoma, en términos de lectura e interpretación de la Biblia, con respecto a los mismos católicos<sup>45</sup>.

### Ciudadanía y moral protestante<sup>46</sup>

Las ideas europeas y anglosajonas de la modernización, y, si se puede, de la “secularización” (Moreno, 2010:171) repercutieron con fuerza en el imaginario religioso latinoamericano (Fonseca, 2002). Al respecto, cabe aclarar que la modernización capitalista no produjo los mismos efectos secularizadores en todas las sociedades, ya que a la par con la supuesta disminución de creencias institucionales crecieron diferentes religiosidades alternativas con una naturaleza más individual<sup>47</sup>. Acá vale la pena rescatar algunas anotaciones acerca del factor civilizador del protestantismo, compartidas por sociólogos como M. Weber<sup>48</sup>, G. Baum<sup>49</sup>, E. Troeltsch<sup>50</sup> y Sombart<sup>51</sup>. Dicho factor, a juicio de estos autores, tiene tres características: la marginación de las instituciones y de las creencias religiosas al ámbito de lo privado, el

---

45 Véase al respecto una nota editorial escrita por Rafael Urdaneta en 1947. Se trata de una nota que cuestiona la ligereza con la que el Papa Pío XII consagra como dogma de la Iglesia la ascensión en cuerpo y alma de María la madre de Jesús. Escribe Urdaneta: “nosotros los bautistas seguimos firmes en nuestra posición de no aceptar ninguna enseñanza que no se ajuste a las enseñanzas de Jesús y sus apóstoles. Todo lo revelado en las Escrituras es suficiente para ilustrarnos hasta la saciedad en cualquier materia espiritual, doctrinal y religiosa” (“El nuevo dogma católico”. EHB, núm. 51. Septiembre de 1948).

46 Esta unidad analítica estudia los procesos en los cuales EHB estableció, en tanto sociedad de discurso, ideales discursivos (Foucault, 1970: 33) —o imaginarios desde una perspectiva histórica (Castoriadis, 1980: 31)— que muestran al evangelio como un agente civilizador y de cambio social.

47 Este concepto, desarrollado por Max Weber, se refiere a la disminución generalizada del carácter religioso en una sociedad y al declive de una cosmovisión religiosa a otra más profana (1987: 192,195). El método empleado por Weber para llegar a esas conclusiones, no obstante, ha sido cuestionado por otros autores. Véase el desarrollo de esta discusión en Parker (1993: 111-114).

48 Los planteamientos de Weber sobre la aparición de la figura del capitalista muestran cómo las religiones, al mismo tiempo, han favorecido y obstaculizado el desarrollo de la secularización y racionalización de sus sociedades. De acuerdo con este autor, algunas corrientes del protestantismo ascético —el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas bautistas— contribuyeron a formar el *ethos* capitalista a través de la búsqueda de la salvación a través del trabajo y el ahorro (1990:34).

49 Para Baum, sí existe relación entre los procesos de modernización y los fenómenos religiosos, aunque advierte sobre no generalizar como en el caso de Weber, puesto que “en cada parte del mundo se hace necesario hacer una investigación independiente acerca del impacto de la modernización sobre la religión” (1983: 474).

50 Aunque Troeltsch recoge algunas hipótesis de Weber y Sombart, prefiere concluir que el protestantismo no es directamente creador del sistema moderno, aunque lo haya acompañado y consolidado —y a veces obstaculizado— en su desarrollo. Ante esto, Troeltsch declara que el protestantismo es “una religiosidad afín al mundo en marcha” (1967:53).

51 Werner Sombart compartió la tesis Weberiana sobre la influencia del puritanismo protestante en el sistema capitalista, aunque con la salvedad de que consideró a los judíos como el grupo con el que mejor se podía comprender mejor el desarrollo de las ideas pietistas (2001:171).

pluralismo religioso y la privatización de las prácticas religiosas. En otras palabras, la modernización potenció, en el ámbito económico, el crecimiento del capitalismo; en el escenario tecnológico, el auge de la industria; en las relaciones sociales, el nacimiento de la burguesía frente a un proletariado, y en el campo religioso un acento en la secularización y el pluralismo.

En el caso Colombiano, EHB nos ofrece algunas líneas para constatar estas observaciones generales. La siguiente cita ilustra el ideal, el imaginario del creyente evangélico en su concreta corporalidad frente a la sociedad colombiana de mitad de siglo:

Y para cerrar estas breves líneas, nos permitimos consignar aquí nuestra confianza y nuestra convicción de que el evangélico colombiano es leal patriota, buen ciudadano, gran caballero, trabajador, honesto, garantía para la sociedad, vecino ejemplar, fiel compañero [...] tiene conciencia profunda de todos sus deberes y obligaciones domesticas [...] (EHB. Mayo-junio, 1948).

La referencia de este apartado al imaginario sobre el comportamiento ideal del evangélico ante la sociedad, contiene distintos elementos o segmentos que vale la pena analizar: (i) el patriotismo nacional (*leal patriota*), (ii) lo cívico (*buen ciudadano*), (iii) la estética de distinción social (*gran caballero que no es carga a nadie, trabajador incansable para sostener a su familia, no tiene necesidad de pedir prestado, pues tiene cultura del aborro, es una persona seria que está en función del deber y por eso nunca padece la indigencia*), (iv) y la idea de la administración racional de la fuerza libidinal (*fiel compañero*)<sup>52</sup>.

(i) *El patriotismo*. En un número de 1949, EHB proponía que el evangélico debía ser patriota, leal en la “soberanía”<sup>53</sup> por el territorio colombiano. Este discurso podía entenderse como un discurso anti-colonial hacia la injerencia del

52 En este breve discurso del EHB se puede notar la correspondencia con el análisis de Weber con respecto a las hipótesis trabajadas en *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1912): el asunto del ahorro, el nacionalismo, el ascetismo económico y religioso, y la ética del trabajo.

53 En su editorial de agosto de 1949, EHB deja ver que su noción de territorio tiene que ver con la posibilidad que Colombia sea un país protestante, como los “otros países protestantes” que “han prosperado educativa y espiritualmente”. Parece tratarse de una contraposición a la pregunta retórica “¿Cómo es posible que la pobreza y el analfabetismo sea una generalidad de los países romanistas?” (“Dinero protestante”. EHB. Agosto de 1949).

Vaticano en los asuntos políticos del país<sup>54</sup>. Se apreciaba aquí que el hilo que teje la disidencia evangélica por parte de los bautistas tiene que ver con la necesaria laicización del Estado. Debe notarse, sin embargo, que esta laicidad supone una resistencia de carácter moral que EHB no parece dispuesto a dejar de lado<sup>55</sup>:

Evangélico y patria: Y porque amamos a nuestra patria sin más interés que el bien y el engrandecimiento de ella, es por lo que luchamos siempre en forma tesonera porque los principios salvadores del Evangelio del Divino Libertador ejerzan su influencia bienhechora y restauradora en la vida de nuestros compatriotas y logremos con ello verla siempre libre de imposiciones extrañas, libres de amenazas antidemocráticas y del trabajo disimulado de agentes de poderes cuya tradición ha sido siempre la del sometimiento y dominio de los pueblos, retardándoles en su desenvolvimiento moral, cultural y hasta económico (EHB. Julio de 1948).

En una publicación de enero de 1946, EHB identifica directamente “lo extraño”, “antidemocrático” y “dominante de los pueblos” con la Iglesia Católica Romana. Este carácter hegemónico es, a juicio de EHB, el responsable del atraso político y económico del país<sup>56</sup>. Y estas condiciones de atraso, ignorancia y pobreza son producto de un entramado pecaminoso, al que comúnmente “combaten eficazmente con la Palabra”<sup>57</sup>. En este sentido, el evangélico es

---

54 Se tiene registro, en el editorial de mayo de 1947 de EHB, de un discurso pronunciado por un pastor bautista venezolano en la Asamblea Nacional de la República. Publicado en la prensa nacional venezolana, el discurso hacía una crítica hacia el “patronato” y al “concordato” con el Vaticano, arguyendo que la salida más democrática a este dilema seguía siendo la ruta de la “separación Iglesia-Estado” (“Iglesia y Estado”. EHB. Mayo de 1947).

55 Debe señalarse que en ninguna otra prensa evangélica se hace tanto hincapié en este asunto como en EHB. Puede decirse que alrededor de un 80% de las publicaciones emitidas durante el periodo de La Violencia abordan este tema. En el caso del EME estos apartados solían ser “*copy & paste*” de alguna prensa, sin ser en muchos casos reflexión propia de los editores. En el caso del EEC se trató el tema, pero no desde la especificidad de la separación Iglesia-Estado. Mientras, en DSAC este asunto ni siquiera se consideraba, puesto que los asuntos políticos eran tramitados a través de las mediaciones religiosas como el ayuno y la oración.

56 En un texto titulado “La Dictadura Romanista”, Hugo Ruiz escribe acerca de las razones por las cuales el catolicismo es una dictadura: “Ya es hora de que los colombianos se sacudan y rompan las cadenas de esa dictadura vestida de religión, ya es hora de que lleguen a conocer la verdad, a comprender lo que es la libertad y a conocer las verdades sublimes de nuestro Señor Jesucristo. Colombianos: Leed las Sagradas Escrituras para que lleguéis a conocer lo que es Cristianismo, que no es Romanismo” (EHB, núm. 53. Noviembre de 1947).

57 Esta afirmación hace parte del editorial del número 43 de EHB, titulado “Aquí estamos”. Aquí, El Heraldo formulaba una declaración sorprendente en su contexto: “Al hacer balance de nuestras actividades pasadas hemos encontrado que nos es posible y hasta obligante, mejorar nuestro trabajo. Insistir más en despertar el interés de nuestras gentes por las cosas del espíritu. *Denunciar con valor y franqueza el pecado en todas sus manifestaciones y modalidades estructurales*. Dar a los hombres las bases ciertas y eternas de un bienestar y de una felicidad que no

disidente en tanto promueve un más elevado nivel de moralidad. Tomando distancia de la filiación partidaria o política, el periódico distingue la militancia política de la religiosa<sup>58</sup>. Gracias a su constante énfasis en la separación entre lo religioso y el ámbito político oficialista, EHB hizo posible la conformación de un imaginario disidente centrado en asuntos teológicos, como ocurre aquí con el caso del pecado<sup>59</sup>.

Lo patriótico, lo nacional y lo propio son construcciones simbólicas hechas sobre la base de un discurso moral. Ello explica por qué para EHB un verdadero patriota es quien fraterniza con las ideas democráticas, anticlericales y libertarias, en el sentido de la consciencia, y no solamente quien ha nacido en un determinado territorio (EHB. Julio de 1948).

El ideal patriótico, en ningún momento, es confundido con el servicio militar. Al respecto, la prensa evangélica deja ver distintas opiniones. Dado el carácter político que tenía la fuerza pública en el contexto de aquella época, ésta era una discusión que remitía directamente al problema Iglesia-Estado<sup>60</sup>. Por un lado podían hallarse posturas como las de el Boletín Diocesano, donde el discurso armamentista era diferenciado del discurso sobre la guerra, permitiendo así que los sacerdotes sean capellanes de la Fuerzas Armadas (“Instrucción a los capellanes”. EBD, No. 147, mayo, junio, julio de 1948). Por

---

se encuentran ni descubren fuera de las páginas del Evangelio de Jesús” (EHB. Enero de 1949. Énfasis propio). Cabe señalar que esta comprensión estructural del pecado es antecedente de una idea que para la teología de la liberación será insigne, y será usada por EHB, en este caso, en un sentido muy cercano.

58 Sobre este asunto, EHB expresaba, en 1943, que admiraba al “buen católico” que era capaz de reconocerse autocrítico y abierto al sano debate de las ideas y no a la grotesca persecución panfletaria (“La hora católica”. EHB. Mayo de 1943).

59 En este sentido, EHB mantuvo el escenario de la evangelización como campo de lucha ideológica, teológica y mediática. Desde este punto de vista, militar en la iglesia como seguidor de cristo —lo cual significaba siempre disentir del catolicismo— implicaba aceptar la vocación evangelizadora. Esta fue una labor que se comprendió en términos nacionales, es decir, hacia todo el país: la patria estaba para ser evangelizada (“La moral de una nación”. EHB. Enero de 1947).

60 Hubo cierta discrepancia entre la prensa evangélica sobre este particular. El *Heraldo* mantuvo su postura de no injerencia en asuntos públicos, aunque sí de apoyo “moral a quienes luchen por la paz”, o sea, al ejército (“Para evitar otra guerra”. EHB. Junio-Julio de 1945. Véase también: “La segunda Guerra Mundial”. EHB. Marzo de 1945). Por su parte EME, en un artículo en el que se cita a Laureano Gómez, expresaba: “la Unión Misionera Evangélica de Colombia tiene como fundamento no intervenir en asuntos políticos” (“La politiquería”. EME. Abril de 1949). La declaración es compartida por los presbiterianos de EEC, quienes afirmaban categóricamente: “no aceptamos ninguna relación oficial con el Estado”. Estos, sin embargo, iban más allá de los periódicos anteriores, al declarar enfáticamente “que por motivos de conciencia no podemos ocuparnos de la guerra en ningún sentido, y protestamos porque nuestras contribuciones al Estado sean utilizadas con propósitos militares” (“Los cristianos decimos no a la guerra”. EEC, núm. 298. Julio de 1946).

otro lado, se encuentran posturas como las de los periódicos EHB, EME y DSAC, quienes mantuvieron una posición de exigir al Estado cierta equidad, de la mano con una posibilidad de participar en la capellanía a los soldados colombianos que no profesaban la fe católica (“Iglesia y Estado”. EHB. Mayo de 1947).

(ii) *Lo cívico*. A diferencia de lo patriótico, lo cívico tiene que ver con las ideas modernizadoras, problemáticas en el momento histórico aquí estudiado. Si bien el “buen” patriota es un recurso simbólico releído a la luz de la ética evangélica, el evangélico como civilizador de la sociedad es la continuación de esta idea. En EHB la imagen del evangélico es “civil” en correspondencia con una laicización de algunas normas tales como las referidas al “matrimonio arreligioso”<sup>61</sup>, a la libertad de conciencia, o al derecho a la libre expresión y al disenso. Desde aquí fue dándose forma al proyecto civilizatorio desde el ámbito religioso<sup>62</sup>.

Sobre el civismo reposa también el asunto de la distinción social o de clases. Para este periodo había un segmento de la sociedad que no era del todo proletario, ni tampoco burgués, sino una clase media urbana que emergía en las grandes ciudades: Cali, Bogotá, Barranquilla y Medellín, en las cuales, para entonces, se estaban abriendo nuevas iglesias bautistas<sup>63</sup>. Esta cuestión también dirige la lectura y la recepción del discurso evangélico en EHB. Se trata de un discurso contenido en una serie de intereses de clase que no debe obviarse, como tampoco absolutizarse, pues quienes escribían en esta prensa lo tuvieron presente:

Sabanalarga, tierra grande; pueblo libérrimo; gente noble y cuna de mentalidades, orgullo de Colombia, escucha la voz del Evangelio del Hijo de Dios, que llega a tus puertas para incrementar tus re-

---

61 Véase al respecto el editorial “Una carta interesante”, publicada en EHB en junio de 1946. En esta nota, El Heraldo reproduce una carta escrita por Víctor M. Martínez, haciendo eco de una denuncia pública acerca de un supuesto abuso de un juez en el municipio de Quebrada Honda, Montería, quien se había negado a otorgar el derecho del matrimonio civil a una mujer evangélica que así lo solicitó en pleno uso de sus legítimos derechos (EHB, núm. 47. Junio de 1946).

62 En una nota titulada “Libertad en la tierra a todos sus moradores: Lev. 25:10”, Jerónimo Ramírez distingue cuatro libertades en el programa democrático: (1) libertad de cultos, (2) libertad de expresión y disidencia, (3) libertad de la pobreza y (4) libertad del miedo (EHB, núm. 44. Febrero de 1937).

63 Aquí se toman en cuenta los análisis sociales hechos por Guzmán, Fals Borda y Umaña (2005: 20) acerca de los fenómenos de movilidad social que se presentaron en el periodo de La Violencia en Colombia.

cursos morales intelectuales y espirituales; para darte y no quitarte; para servirte y no para hacerte servidora; para realizarte y nunca para humillarte; para izar contigo en lo más empinado de los montes el tricolor patrio libre de imposiciones extrañas, y como representativo de un pueblo libre, libre para pensar, para actuar y libre para creer (“Editorial”. EHB. Julio de 1949. Subrayado propio).

(iii) *La estética de la distinción social*. Resulta interesante el análisis social que hace EHB cuando explica el fenómeno de la pobreza en función de la moral del comportamiento. Parece que para EHB esto no tiene que ver solamente con el deber del Estado, sino también con el fuero de la moralidad y de los deberes en el ámbito de la individualidad: “el evangélico nunca es pobre porque siempre cumple con todo” (EHB. Mayo-junio, 1949). Prácticamente, el evangélico es un ser preparado intelectual y moralmente para liberarse del fenómeno de la pobreza:

[...] no es una carga ni a la nación ni a la ciudad, pues no frecuenta cárceles ni hospitales; no es rémora en la sociedad porque detesta la inmoralidad en cualquiera de sus manifestaciones; con el sudor de su frente gana el sustento cotidiano para los suyos, por lo que no vive a expensas de los socorros de casas de misericordia; tiene conciencia profunda de todos sus deberes y obligaciones domésticas y por ello no se constituye en parásito de la municipalidad a la que pertenece [...] (EHB, mayo-junio, 1948).

Ahora bien, así como el evangélico somete su cuerpo a la restricción de cualquier placer, bajo la consigna del buen testimonio público o del ahorro, así también logra mantener el honor de caballero -y en su correlato, el de dama<sup>64</sup>- ante la sociedad que lo vigila. Este escenario puede resultar característico de aquella clase media emergente que componían los bautistas. Con esto también se pone en evidencia la doctrina del ahorro y del cálculo, propia de la ética calvinista y puritana presente en la cultura anglosajona<sup>65</sup>.

64 En el siguiente acápite se desarrollará este asunto.

65 Aunque ya se han hecho notar las diferentes observaciones sobre este tema en el protestantismo anglosajón, vale la pena citar dos escritos al respecto. El primero de ellos, de Emilio Sayas, se titula “El altruismo del cristiano”, y expone este mismo asunto pero desde una perspectiva, si se puede decir, colombiana, al identificar los hábitos evangélicos –en disidencia con los hábitos romanistas- como garantes de prosperidad,



En cuanto a la laboriosidad, el evangélico está para ofrecer su fuerza de trabajo con mucho esfuerzo<sup>66</sup>. Se trata de un imaginario del mismo en tanto trabajador honesto, caracterizado por mantener relaciones de obediencia y disciplina en lo que se desempeñe. Dirigiéndose a la juventud, el escritor de EHB Samuel Barrios argumenta sobre los estragos que deja la pereza, y al mismo tiempo exhorta a redimir el tiempo para no darle cabida al ocio (“Para los jóvenes”. EHB. Agosto de 1946).

(iv) *La libido social*. EHB promueve el imaginario de un hombre evangélico como administrador del libido social, en el nivel de la restricción de los placeres. “No es rémora”, algo que detiene el normal curso de la sociedad, “porque odia toda inmoralidad” (EHB. Mayo-junio de 1948). En este mismo discurso, el no creyente se caricaturiza en un escenario en el que él no es capaz de discernir las consecuencias que trae para un hombre, un hogar y una sociedad dejarse “arrastrar” por los deseos de la carne, por lo que se llama al converso a “arrepentirse y abandonar la habitación de la carne” (EHB. Enero de 1945). De aquí el cuidado de EHB por sostener un nivel moral que permita, no solo justificar la disidencia de la que se viene trabajando, sino además encajar socialmente en un contexto tan hostil hacia las minorías como lo era Colombia durante los años en cuestión.

En general, el tono de la prensa religiosa –incluyendo a EHB– fue, durante el período estudiado, de carácter represivo hacia el cuerpo, el baile<sup>67</sup>, el vicio<sup>68</sup>,

---

ahorro y superación personal (EHB. Julio de 1946). El segundo transfiere esta misma idea, pero a través de un logro eclesial muy importante en términos de movilidad e influencia social: “La Primera Iglesia Bautista de Barranquilla anuncia que a partir de este año es auto-sostenible y asume todos y cada uno de sus compromisos presupuestales gracias a su mayordomía” (“Primera Iglesia Bautista autónoma y autosostenible”. EHB. Marzo de 1947). Esta iglesia, dicho sea de paso, se convertiría un año y medio después en la mayor aportante a los proyectos misionales y evangélicos del país, según se lee en los informes de la Convención Bautista Nacional (véanse al respecto los informes de 1950 de la CBC archivados en la hemeroteca de la FUB, Santiago de Cali).

66 En un escrito tomado del periódico *El Mensaje Evangélico*, se insta al evangélico a la laboriosidad, al “trabajo manual” sin avergonzarse, pues es un don de Dios tener “manos para trabajar y no para dedicarse al ocio y el juego” (“Cosas que no sé”. EHB, núm. 63. Enero de 1950).

67 Sobre las expresiones culturales que más se censuran en EHB se encuentra el baile. Las razones para ello son muchas, y todas ellas tienen carácter apologetico. Al respecto, Sebastián Barrios escribe: es “enemigo del pudor, la inocencia y la castidad en la juventud”, y “provoca a la lujuria y a las excitaciones pecaminosas” (“El baile”. EHB. Julio de 1946).

68 Los vicios son vistos en EHB como enemigos de las virtudes del trabajo y del ahorro del dinero: el tabaco, el alcohol, el chichismo, entre otros. En el caso del tabaco, *El Herald* realizó una insistente campaña desde su primera emisión en 1943, con una nota titulada “El tabaquismo” que caricaturizaba el fumador en su más cruda situación. En adelante, y como ningún otro tema, el cuidado de la salud se fue introduciendo paulatinamente como criterio moral para el evangélico. Las referencias que vinieron luego eran opiniones de médicos y especialistas que explicaban las consecuencias de una vida entregada al humo del tabaco (véase, por ejemplo, “El tabaco: veneno cáustico para el hombre”. EHB. Noviembre de 1948). Otros textos de EHB, publicados en febrero y junio de 1951 –“¿Debe el cristiano fumar?”, “¿Por qué fuma



los juegos de suerte y azar<sup>69</sup>, el cine<sup>70</sup> y el sexo<sup>71</sup>. Para El Heraldito Bautista el nivel moral de una sociedad se elevaba en tanto no existiese ninguna de estas prácticas e incentivos. Una sociedad sin baile, cerveza, cigarrillos, juegos, risas, sexo libre, etc., era una sociedad con un nivel moral elevado, y por tanto más productiva.

A diferencia del *modus operandi* de la Iglesia en cuanto a la regulación de la energía sexual de los creyentes, los protestantes procuraban mantener esta disciplina sobre el cuerpo todo el tiempo, en todo lugar y en cualquier situación. Al respecto, la Iglesia echó mano de la conformación de los tiempos litúrgicos: las fiestas patronales, festivos, carnavales y festividades rituales-populares generalmente vienen precedidas de periodos de recogimiento y regulación de apetitos corporales. A juicio de EHB, este tipo de fiestas patronales desvalorizaban la moral y el bienestar social. Véase, por ejemplo, su posición frente a las Fiestas de San Roque, unas fiestas patronales típicas de la tradición sincrética de católicos y la cultura caribeña, que consisten en una procesión de varios días, fiestas, comparsas, juegos, ocio y esparcimiento. EHB relaciona “los heridos, mutilados, quemados, muertos, accidentados, hijos sin pan, esposas desamparadas, hogares despedazados, deudas, pérdidas de honor, enemistades, venganzas, encarcelados y hospitalizado” como

..... usted?”, contienen reflexiones teológicas, poemas, caricaturas, narrativas y testimonios de fe relacionados con el tabaco.

69 La lúdica en los niños era bien vista por El Heraldito (“Declaración de los derechos del niño en Ginebra”. EHB. Julio de 1848). Así mismo, el juego hacía parte de la pedagogía de las iglesias mediante las actividades de Escuelas Bíblicas y Dominicales (“Foto de niños jugando lazo en el Templo del Rebolón”. EHB. Octubre de 1945). No obstante, en los adultos los juegos de mesa y de azar eran sinónimo de inmadurez e irresponsabilidad: los dados, los naipes o cartas, las peleas de gallos, el billar, la lotería (“El juego como vicio social”. EHB. Octubre de 1949). La razón de fondo para ello fue el trasfondo improductivo de estas prácticas y sus altos costos económicos y sociales una vez convertidas en adicciones.

70 No solo el cine era censurado por EHB. En realidad, toda la prensa religiosa de la época tuvo sus reparos con este medio de entretenimiento, incluyendo la prensa católica. Véase al respecto el trabajo de Orielly Simanca (2004: 81-101). En los casos de EHB y de DSAC, la censura moral hacia la cinematografía se desplegó para “detener la inmoralidad del espectáculo” y sus consecuencias en las “sanas costumbres de la sociedad”. El cine, “con sus exhibiciones de crimen e inmoralidad impulsa a la juventud por los senderos de la inmoralidad y el crimen” (“¡El Mono hace lo que el mono ve!”. EHB. Mayo de 1951. “El teatro en la Iglesia”. DSAC. Octubre de 1948).

71 EHB contiene alusiones aisladas al campo de lo sexual o erótico -lúbrico-. Debido a la progresiva comprensión sobre las libertades en esta época, es riesgoso pretender imponerle a esta prensa una referencia explícita al discurso sobre el cuerpo y los deseos. Foucault y Bourdieu proponen interpretar este silencio discursivo sobre la base, bien sea de la eufemización, bien sea de la invisibilización de los deseos. Aunque son abundantes las referencias al pecado en términos genéricos como ‘perversión’, ‘pasiones carnales’, ‘pasiones bajas’, ‘inmoralidades sexuales’, entre otras más, las citas bíblicas que se usan para explicar el pecado son, precisamente, aquellas que parecen contener una visión erotizada del mismo. Este asunto, visto en profundidad, ameritaría otra investigación, dada la cantidad de referencias aisladas y desconectadas que pueden encontrarse al respecto.

resultado directo de dichas fiestas. Un ejemplo clásico de la crítica hacia la religión católica, pero que de fondo cuestiona la moral católica, puesto que es la misma Iglesia la promotora de estas fiestas en los pueblos (“La fiesta de San Roque”. EHB. Septiembre de 1948).

### Conclusiones

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

El conjunto de periódicos misionales y evangélicos representó un vehículo de comunicación religiosa, cultural y social. Al devenir de un actor relevante en la historia del cristianismo, los bautistas, especialmente, se presentaron como mediadores en el repertorio de identidades evangélicas. Como son distintas las representaciones colectivas de su propia historia, éstas a veces parecen competir por generalizar esas realidades históricas.

La forma de comprenderse a sí mismos por medio de lo que leían y escribían constituyó un hecho fundamental para la identidad e integridad del naciente protestantismo en Colombia, al igual que para la diferencia y conflictividad con los demás grupos evangélicos. Los símbolos construidos, los significados atribuidos y las señas de identidad de los bautistas como comunidad sintetizaron formas precedentes de agrupación de comunidades evangélicas que la antecedieron. Es decir, lo dicho en la prensa también refleja un proceso de construcción, confrontación y negociación entre los evangélicos que venía dándose desde la década de 1930. Este proceso dibujaría de modos muy diversos la figura del disidente.

Fue en esa búsqueda por una disidencia con sentido teológico donde los evangélicos delinearon un prototipo de protestante con ideas liberales, en el cual la relación orgánica entre Iglesia-Estado se reconoce a través del principio de libertad de conciencia y de culto. Era, también, un prototipo carac-

terizado por una obediencia a las normas, siempre y cuando estás regulasen la convivencia en el marco de la propiedad privada. En una línea análoga, El Heraldo Bautista se afirmó así mismo como periódico laico, lo cual implicó, durante este periodo, tomar bando en el conflicto político colombiano, muy a pesar de la censura oficial que funcionó como una “aduanas de ideas” (Bourdieu, 1984: 169). Se puede decir que las publicaciones de este periódico reflejan el vigor y la efectividad ganada por la resistencia simbólica de los evangélicos en estos años.

A diferencia del periodo que le precede, los logros en la conquista de espacios comunicativos como la prensa y la radio marcaron una nueva etapa para el protestantismo. El acceso a los “bienes de salvación” (discipulado, conversión, comunidad), manejados ampliamente por la Iglesia católica, fue re-organizado y re-planteado en correspondencia con los recursos de los que disponían los protestantes para incidir en la reflexividad social. Esta resistencia hacia el catolicismo no fue caprichosa, sino estratégicamente desarrollada para ganar espacios de construcción identidad y luchar por el control en el campo religioso colombiano. En este sentido, el Heraldo Bautista reinterpretó su idea de ciudadanía por medio de la elaboración de un discurso moral que reflejaba su disidencia y su militancia hacia las libertades religiosas en un contexto tan hostil como el de los años 50. En otras palabras, el acento discursivo presente en la difusión de ideas protestantes estuvo caracterizado por una firme oposición a la jerarquización de la fe y a la monopolización de la vida religiosa. Dicha postura llevaría a proponer una agenda discursiva anticatólica que duraría incluso hasta los años 90, cuando las garantías ciudadanas hacia las minorías religiosas ganaron protagonismo con la Constitución de 1991.

La prensa evangélica se planteó configurar una agenda de discusión moral con una incidencia en lo social. Al seleccionar cuidadosamente los temas, silenciando y evitando otros, y al delinear el ámbito moral como espacio de recreación identitaria, esta prensa consolidó una imagen cada vez más aceptable de los evangélicos ante la sociedad. Esta clase de proyectos editoriales potenció discusiones públicas a partir de las categorizaciones morales que introdujo, lo cual permitió que sus lectores imaginaran alternativamente la realidad para luego plantear los problemas sociales. Esto quiere decir que el hecho de que hayan sido discursos morales no traía consigo, necesariamente,

un desconocimiento de las problemáticas sociales. Antes bien, lo que el análisis evidencia es un interés, por parte de esta prensa, en pensarlos problemas del país de acuerdo con un itinerario teológico alternativo al católico.

Finalmente, EHB desarrolló diversos modos de producción discursiva que se convirtieron en una suerte de “gérmes” para un cambio social que se reflejará, más adelante, en una mutación profunda del fenómeno religioso en el país. Aunque lentamente, la prensa ayudó a insertar en la opinión evangélica contenidos morales que terminaron por devaluar, poco a poco, la hegemonía discursiva de la que gozó la Iglesia católica. Esto permite concluir que El Heraldito Bautista se constituyó en un agente movilizador de la reflexividad social para aquellas minorías religiosas en Colombia.

## Fuentes primarias

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

EME
<b>Nombre del periódico:</b> El Mensaje Evangélico: Periódico Religioso de Propaganda Evangélica.
<b>Ciudad</b> en la que se origina el periódico: Santiago de Cali.
<b>Ciudades de distribución:</b> Municipios del Valle del Cauca y Cauca.
<b>Fundador:</b> Charles P. Chapman.
<b>Empresa Editorial:</b> Unión Misionera Evangélica de Colombia.
<b>Zona de influencia:</b> Suroccidente colombiano y centro del país.
<b>Periodicidad:</b> Mensual.
<b>Precio:</b> Gratuito.
<b>Fecha de publicación:</b> 1918-1949.
<b>Número de páginas</b> por número: de 8 a 10 pág.
<b>Distribución de espacios:</b> Portada, Editorial, Citas Bíblicas Devocionales para toda la semana y para los cultos. Artículos de otros periódicos anglosajones. Carta Editorial. Noticias de las iglesias y sus misioneros. Noticias Judiciales. Noticias internacionales.
EEC
<b>Nombre del periódico:</b> El Evangelista Colombiano.
<b>Ciudad</b> en la que se origina el periódico: Bogotá.
<b>Ciudades de distribución:</b> Centro, Suroccidente del país.
<b>Fundador:</b> Eduardo G. Seel.
<b>Empresa Editorial:</b> Iglesia Presbiteriana de Colombia –Cumberland.
<b>Zona de influencia:</b> Suroccidente colombiano y centro del país.
<b>Periodicidad:</b> Mensual.
<b>Precio:</b> Gratuito.
<b>Número de páginas</b> por número: de 8 a 10 pág.
<b>Distribución de espacios:</b> Portada, Editorial, Citas Bíblicas Devocionales para toda la semana y para los cultos. Artículos de otros periódicos anglosajones. Carta Editorial. Noticias de las iglesias y sus misioneros. Noticias internacionales.

DSAC
<b>Nombre del periódico:</b> De Sima a Cima.
<b>Ciudad en la que se origina el periódico:</b> Bogotá.
<b>Ciudades de distribución:</b> Centro del país.
<b>Fundador:</b> Patricio Symes.
<b>Orientación teológica:</b> Evangélica y pentecostal.
<b>Empresa Editorial:</b> Iglesia Cruzada Cristiana Mundial.
<b>Casa Editorial:</b> El Gráfico.
<b>Zona de influencia:</b> Centro del país.
<b>Periodicidad:</b> Mensual.
<b>Precio:</b> Gratuito.
<b>Fecha de publicación:</b> 1942-1949.
<b>Número de páginas por número:</b> de 8 a 10 pág.
<b>Distribución de espacios:</b> Portada, Editorial, Citas Bíblicas Devocionales para toda la semana y para los cultos. Artículos de otros periódicos anglosajones. Testimonios de avivamiento. Predicaciones.

## Referencias

- Acevedo, D. (1995) *La mentalidad de las Élite sobre la violencia en Colombia*. Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.
- Bastían, J. P. (1990) *Protestantes, Liberales y Francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastían, J. P. (1997) *La Mutación Religiosa de América Latina*. México: Fondo de cultura económica.
- Baum, G. (1983) *Sociología de la religión (1973-1983)*. En: Revista Concilium. Navarra, España: Verbo Divino.
- Bourdieu, P. (1979) *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Bourdieu, P. (1984) *Sociología y Cultura*. Buenos Aires, Argentina: Grijalbo.
- Bucana, J. (1994) *Iglesia evangélica en Colombia*. Bogotá, Colombia: Buena semilla.
- Castoriadis, C. (1980) *Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad*. Buenos Aires, Argentina: Kairos.
- Castoriadis, C. (2002) *Figuras de lo impensable: las encrucijadas del laberinto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deiros, P. (1992) *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Ducrot, O. (1992) *Polifonía en el discurso*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.
- Focault, M. (1970) *El orden del discurso*. Buenos Aires, Argentina: Trusquets Editores.
- Focault, M. (1995) *La historia de la locura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Focault, M. (2002) *Historia de la sexualidad*. t.1, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaitán, G. (1985) *Orígenes de La Violencia en Colombia. Once Ensayos sobre La Violencia en Colombia*. Bogotá, Colombia: CEREC- Centro Gaitán.
- Gallardo, H. (2006) *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- Gallardo, H. (2007) *Democratización y democracia en América Latina*. Bogotá, Colombia: Ed. Desde Abajo.
- Geertz, C. (1987) *Interpretación de las culturas*. México: Gedisa,



- Guzman, G; FALS, O. ; UMANA, E. (2005) *La Violencia en Colombia*. Tomos 1 y 2. Bogotá, Colombia: Taurus.
- Hinkelammert, F. (2002) *El Sujeto reprimido*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. (2005) *El Sujeto y la ley*. La Habana, Cuba: Casa de Las Américas.
- Hinkelammert, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica: El laberinto de la modernidad*. San José, Costa Rica: Arlekin.
- Lacan, J. (1976) *The Seminar XVII: The Other Side of Psychoanalysis*. New York, U.S.A : Ed. Jacques-Alain Miller, W.W. Norton & Co. 2006.
- Luna, L. (2006) *El sujeto sufragista: feminismo y feminidad en Colombia: 1930-1957*. Santiago de Cali, Colombia: Grupo de Estudios de Género de la Universidad del Valle.
- Luna, L. (2009) *Feminidad y el sufragismo en Colombia el periodo de 1944-1948*. En Otras Miradas. Junio, año 001, núm. 001. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes. (p.108-125)
- Marcos, S. (2013) *Gender, bodies and religions*. México: Aler Publications. .
- Martinez, G. (2010) “Las mujeres participan: políticas de género en las experiencias de transformación social en Cuba”. Tesis de Maestría, Universidad de la Habana. Facultad de sociología.
- Miguez, J. (1993) *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación.
- Miguez, J. (1977) *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Miguez, N. (2005) *Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización*. En : Varios Autores. *Silbo Ecueménico del Espíritu*. Globalización y Ecumene. Homenaje a José Miguez en sus 80 años. Buenos Aires, Argentina: ISEDET, 2005.
- Miguez, J. (1995) *Rostros del protestantismo latinoamericano*. W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids e ISEDET, Buenos Aires, Argentina.
- Moreno, P. (2005) Excomunió y protestantismo: el caso del Valle del Cauca (1930-1940). *Historia y Espacio*, No. 25, agosto-diciembre. (p. 97-122.)
- Moreno, P. (2007) La subjetividad de los sujetos. Desafío a la teología en América Latina. *Revista Theological Xaveriana*, 163. (p. 471-484)

- Moreno, P. (2009) *El protestantismo antes de la Constituyente*. Coloquio religiones, creencias y religiosidad en Colombia. Memorias: Antonio José Echeverry Pérez.
- Moreno, P. (2010). *Historia del protestantismo en Colombia: 1886-1945*. Santa fe de Bogotá, Colombia: Universidad San Buenaventura.
- Ridenour, C. (1969) *History of Baptists in Colombia: From a Point of View of Church Growth*. Cali, Colombia: Archivos Fundación Universitaria Bautista.
- Ridenour, C. (1989) *Un pueblo con futuro: una historia de los bautistas en Colombia*. Cali, Colombia. Convención Bautista Colombiana.
- Schüssler-florenza, E. (2004) *Caminos de sabiduría: una introducción a la interpretación bíblica feminista*. Madrid, España: Sal Terrae.
- Simanca, O. (2004) La censura católica al cine en Medellín: 1936-1955: una perspectiva de la iglesia frente a los medios de comunicación. *En Revista Historia Crítica*, 28 (p. 81-101)
- Sombart, W. (1967) *The Jews and Modern Capitalism*. Ontario, Canada : Batoche Books. 2001.
- Troeltsch, E. (1967) *El protestantismo y el mundo moderno*. Mexico : Fondo de Cultura Económica..
- Van Dijk, T. (1980) *Estructuras y funciones del discurso*. Madrid : Siglo Veintiuno,
- Van Dijk, T. (1996) *La opinión y la ideología en los Editoriales*. Barcelona : Gedisa.
- Van Dijk, T. (1999) *Ideología*. Una aproximación multidisciplinaria, Barcelona : Gedisa.
- Ventura, T. (2009) *Cuerpos peregrinos*. San José : Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Vidal, M. (2000) *Hacia una Nueva Moral Fundamental*. En : Revista Moralia, Vol. 23, , pág. 513-526.
- Vidal, M. (2000) *Nueva Moral Fundamental*. Bilbao: Desclée Brower.
- Villamil, E. (2010). Cuando se hace de la religión paraíso de libertad infinita de los dioses y tugurio de eterna censura para los hombres. *Perfiles de la Cultura Cubana*, 6 (1), 23-62.
- Villamil, E. (2011). Apuntes para una teología crítica del decir moral. *Pasos, Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 174(4), 32-49.
- Villamil, E. (2013). Heraldo Bautista: una mirada al sentido moral del discurso evangélico en Colombia durante el periodo de La Violencia. En P.

- Moreno, *Perfiles del protestantismo en Cali: un avance de las iglesias 1950-2000* (pág. 145). Santiago de Cali: Universidad Bautista.
- Villamil, E. (2013). Institucionalidad y Evangelización: dos categorías para comprender la prensa evangelica en Colombia. *Kronos Teológico*, 5(2), 60-82.
- Weber, M. (1922). *Economía y sociedad* (1983 ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1971) *Desarrollo de la ideología capitalista*. En : Historia Económica General. La Habana : Editorial Cambio.
- Weber, M. (1987) *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid : Taurus. .
- Weber, M. (1990) *La ética protestante y el capitalismo*. Lima : Tiempos nuevos..