

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Religión y poder

-
- 5 JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD: Presentación
-
- 9 ÁLVARO MEJÍA GÓEZ: Religión y poder en Colombia. Magisterio Eclesial – Teología y Política desde el análisis de algunos pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC)
-
- 29 DÉBORA GARCÍA MORALES: Poder y religión. Posicionamiento y discursos de las mujeres en Nicaragua
-
- 51 DANIEL GLOOR: Octavio, Jomeini y Jesús
-
- 81 VÍCTOR HUGO COLQUE: Religión como poder y el criterio del *vivir bien*. Una mirada crítica a la religión y el poder en el contexto boliviano
-
- 101 LEOPOLDO CERVANTES-ORTIZ: Transiciones políticas y mentalidad monárquica en el Israel antiguo: una relectura de los usos y abusos del poder

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución de educación e investigación bíblica, teológica y pastoral de carácter ecuménico y latinoamericano. En esta revista se presentan aportes en las áreas afines al quehacer institucional, en diálogo con los desafíos de la realidad contemporánea. Las y los autores son responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL. Se permite reproducir el material citando la fuente.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.



Comité Editorial
JOSÉ E. RAMÍREZ (Director)
GENILMA BOEHLER
VIOLETA ROCHA
RUTH MOONEY
DAMARIS ALVAREZ



Comité Editorial Internacional
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España



Edición
JOSÉ E. RAMÍREZ-KIDD



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ



Copyright © 2012



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: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net



ISSN 1019-6366

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Vida y pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con:

Ruth Mooney (ruth@ubila.net)

o José Enrique Ramírez (joseenrique_ramirez@yahoo.com)

Religión y poder

Vida y pensamiento
Primer Semestre
Vol. 32, No. 1

Presentación

Hace algunos años, cuando Harvey Cox escribió “La ciudad secular”, predominaba aún la idea de que el progreso tecnológico iría ligado a un retroceso en el campo religioso. El proceso no sólo fue el inverso, sino que con el tiempo la religión fue adquiriendo presencia en otros ámbitos de la sociedad en los que hasta entonces no estaba presente aún de forma visible. Las creencias religiosas han permeado actividades como la política, el deporte y el comercio, algo que puede comprobarse fácilmente al prestarle atención al lenguaje de los medios de comunicación. Hace algunas décadas, por ejemplo, se planteaba como algo revolucionario el tema de las implicaciones políticas y sociales de la religión. Hoy se plantea con naturalidad en la literatura especializada en el campo ciencias sociales, el análisis del matiz religioso del discurso político y económico. La religión no se percibe ya, solamente, como un área de la vida social entre otras (política, economía, arte, etc.) y distinta de ellas, sino más bien como una dimensión presente de un modo u otro en cualquiera de ellas.

El tema de “Religión **y** poder” tiene pues muchas variantes y posibilidades: “Religión **como** poder” es una de ellas. Parafraseando al Eclesiastés, podríamos decir que la religión tiene poder para excluir y poder para incluir, poder para construir y para destruir, en fin: poder para influir. En una sociedad de la información, en donde “el conocimiento es poder”, el conocimiento religioso *también* se ha convertido en una forma de poder. Baste ver en estos días del “9/11”, la conexión entre eventos políticos mundiales y las diversas religiones de nuestro mundo: Cristianismo e Islam por ejemplo.

“Si la religión persiste, contrariamente a todas las previsiones teóricas, hay que hacer una crítica radical de aquella metafísica inconsciente que se encuentra detrás de las profecías científicas sobre su desaparición. El absurdo no son los valores utópicos, sino la propia situación humana desde donde ellos emergen. Y parece que la religión contiene una crítica de lo real que la ciencia, prisionera de su propia metafísica, no puede trascender.” (Rubem Alves).¹

¹ Rafael de Andrés. *Diccionario Existencial Cristiano*. Editorial Verbo Divino. Estella. 2004, pág. 398.

Este número de nuestra revista se dedica a la consideración de este fenómeno en sus diversas expresiones. Álvaro Mejía analiza algunos de los pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia sobre el tema de política y religión. Débora García analiza el tema del poder y la religión a través de la mirada crítica al movimiento de las mujeres en Nicaragua. Daniel Gloor analiza las luchas por el poder político y religioso en torno a tres personajes clave: Octavio, Jomeini y Jesús. Víctor Hugo Colque lanza una crítica a la religión y el poder en el contexto boliviano a partir del criterio del ‘vivir bien’; y Leopoldo Cervantes hace una relectura de los usos y abusos del poder al interior de la historia del Israel antiguo.

Invitamos a nuestras lectoras y lectores
a disfrutar de este número,

José E. Ramírez K.

Religión y poder en Colombia

Magisterio Eclesial – Teología y Política desde el análisis de algunos pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC)

ÁLVARO MEJÍA GÓEZ

Resumen: Hasta mediados del siglo XX, el gobierno de Colombia estuvo radicalmente marcado por las distintas sinergias que se produjeron entre las autoridades religiosas católicas y las clases políticas burguesas hegemónicas. El Partido Conservador Colombiano, de marcada ideología de derecha, estuvo siempre identificado como el partido de los católicos, y fue apoyado abiertamente por las jerarquías católicas. Este estado de cosas ha ido cambiando a partir de la nueva constitución política de 1991, que declara a Colombia como país laico. Religión y poder en Colombia ha sido un binomio que ha marcado la manera de ser país y de ser iglesia, y que ha hecho que el proceso irreversible de secularización sea más lento para unos y más doloroso para otros.

Palabras clave: Poder, religión, teología y política, gobierno, iglesia católica, democracia cristiana, violencia, secularización.

Abstract: Until mid-twentieth century, the Colombian government was shaped by the diverse synergies produced entre the Catholic religious authorities and the hegemonic bourgeois political classes. The Colombian Conservative Party, with a right wing ideology, was always identified as the Catholic party, and was opened supported by the Catholic hierarchy. This state of affairs has been changing since the new political constitution of 1991, which defines Colombia as a secular state. Religion and power in Colombia has been a pairing that has shaped the way of being country and of being church, and has caused the irreversible process of secularization to be slower for some and more painful for others.

Silvia Otero Bahamón, haciendo una reseña de dos libros de Fernán González¹, afirma que:

La Iglesia católica ha sido protagonista en la construcción del orden social y político de Colombia. Abrigando una importante vocería, y gozando de un eco significativo en la sociedad aún hoy, la Iglesia es también un coactor de la gobernanza. De esta forma, su participación ha sido activa en la redacción de constituciones, en la aprobación de leyes, la realización de negociaciones o acuerdos de paz con los grupos armados, y la regulación de instituciones como la educación o en la familia.²

Key words: Power, religion, theology and politics, government, Catholic Church, Christian democracy, violence, secularization

1 Titulados: *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1997; y “Búsqueda de la paz y defensa del “orden cristiano”: el episcopado ante los grandes debates de Colombia (1998-2005)”, en Francisco Leal Buitrago (Ed.), *En la encrucijada: Colombia en el Siglo XXI*. Bogotá: Norma, 2006.

2 Silvia Otero Bahamón. *La Iglesia como actor de gobernanza en Colombia. Reseña de dos textos claves sobre el rol de la Iglesia desde el siglo XX*. Institute for research and debate on governance, 2008. Véase en <http://www.institut-gouvernance.org/fr/document/fiche-document-148.html> (Consultada 08/03/ 2010.)

En otra parte dice:

En la vida republicana de Colombia, la Iglesia católica ha tenido un rol protagónico en la construcción y regulación del orden social y político. Por tan solo citar unos ejemplos, su intervención ha sido significativa en la redacción de las distintas Constituciones, en el desarrollo de las elecciones, en la mediación por la paz y en los actuales debates morales. Durante la mayor parte de dichos 150 años de historia, la Iglesia ha mantenido una posición antiseccularizante y antimodernizante, exigiendo del Estado la disposición de sus instituciones con el fin de imponer un modelo de sociedad acorde al ‘plan de Dios’³.

Afirmaciones como las anteriores reflejan, de alguna manera, la percepción que se ha tenido desde la sociología sobre el papel de la Iglesia Católica en la construcción de este país. Para una inmensa mayoría de estudiosos esta percepción no deja de ser negativa y nefasta, sobre todo por la relación tan estrecha entre la jerarquía eclesial católica y un sector de la clase política de Colombia. De entrada, entonces, para efectos del tema que nos ocupa sobre la relación entre Magisterio Eclesial, teología y política, debemos decir que dicha relación en nuestro país ha sido tan evidente, que ella ha configurado esencialmente nuestro ser de católicos y de colombianos.

Ciertamente, para nadie en nuestro país es un secreto la relación o más bien, en ciertos casos, simbiosis que ha existido entre iglesia católica y partido conservador. Un análisis hecho por Ricardo Arias Trujillo, profesor de historia en la Universidad de Los Andes, Bogotá, sobre la “Democracia Cristiana en

En la vida republicana de Colombia, la Iglesia católica ha tenido un rol protagónico en la construcción y regulación del orden social y político... su intervención ha sido significativa en la redacción de las distintas Constituciones, en el desarrollo de las elecciones, en la mediación por la paz y en los actuales debates morales.

3 Ídem.

Colombia”⁴, deja ver que dicho intento por consolidar un partido político de inspiración cristiana, liderada por Francisco de Paula Jaramillo y Álvaro Rivera Concha, a finales de los años cincuenta, cuya idea surge como alternativa real frente a las deficiencias de los partidos tradicionales, liberal y conservador, “fue una de las opciones que se manifestaron en el seno del catolicismo [y continua afirmando que] Políticamente, fue un intento fallido, un rotundo fracaso”⁵.

Dicho fracaso parece suceder por una especie de “movimiento pendular” en la conciencia política de los ciudadanos del momento. A decir de Arias Trujillo, en un primer momento, hacia los años treinta, la simbiosis entre jerarquía católica y partido conservador era demasiado fuerte, al punto que el clero indicaba desde el pulpito y fuera de él, cuáles eran los candidatos que debían ocupar los puestos públicos y quienes debían ser considerados enemigos de la Iglesia. La jerarquía, aliada con el conservatismo colombiano, quiso atajar las propuestas secularizantes y modernizantes que pretendían introducir los liberales en la sociedad, ciertamente provincial, de esos años⁶. Pero el péndulo social se fue al otro lado y ya entonces para los años cincuenta, un gran número de católicos habían sido “víctimas” de la polarización política que había generado la oscura época de la historia

4 Ricardo Arias Trujillo, *La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares*. Revista Historia Crítica, Universidad de Los Andes, 2009, 188-216. Versión digital en: <http://historiacritica.uniandes.edu.co/view.php/624/index.php?id=624>. (22/02/2010).

5 Ídem.

6 Recuérdese que la jerarquía católica colombiana, en cabeza de monseñor Bernardo Herrera Restrepo, 20 años presidente de la Conferencia Episcopal (1908-1928), consideraba que el liberalismo en Colombia era pecado. Rafael Uribe Uribe, jefe único del partido liberal de entonces, publicó el libro “De cómo el liberalismo político en Colombia no es pecado”, cuya lectura fue prohibida para los fieles católicos. Corría el año de 1912. Recuérdese igualmente que en el año de 1916, reunida la Conferencia Episcopal en pleno, se declara que la lectura del diario *El Espectador* es pecado y la de *El Tiempo* podía ser peligrosa. Cfr. Conferencia Episcopal de Colombia. *1908-2008: Cien años de evangelización y promoción humana*. Bogotá: Taller San Pablo, 2008, 22-24.

colombiana conocida como “La violencia”, y la Iglesia Católica había tenido mucha de la culpa en dicho proceso de degeneración de la política en este país; a tal punto que “intervino permanentemente en el conflicto, ya fuese exhortando a la sociedad a la desobediencia civil, amenazando al liberalismo con una “guerra santa” si prosperaban las reformas laicas, o, en no pocos casos, incitando a la población, en particular al campesino, a defender con las armas los valores sagrados de la Iglesia y de la patria”⁷. Los resultados nefastos hicieron que la jerarquía y el clero en general perdieran poder de incidencia y creciera la desobediencia entre los fieles católicos; surgiendo lo que Arias Trujillo denomina “la tercera vía”, es decir, la Democracia Cristiana.

La jerarquía, aliada con el conservatismo colombiano, quiso atajar las propuestas secularizantes y modernizantes que pretendían introducir los liberales en la sociedad, ciertamente provincial, de esos años. Pero el péndulo social se fue al otro lado y ya entonces para los años cincuenta, un gran número de católicos habían sido “víctimas” de la polarización política que había generado la oscura época de la historia colombiana conocida como “La violencia” ...

El péndulo rápidamente regresó al otro extremo, cuando la pretendida “democracia cristiana” intentó tomar distancia de la jerarquía, apeló a la independencia entre las opciones políticas propias de los laicos y las inapropiadas opciones políticas de las jerarquías eclesiásticas; enarbó las banderas del discurso social a favor de los más pobres, y se enfrentó a los jefes que pretendían mantener un discurso cristiano ajeno a las realidades mundanas “como si la dimensión histórica, mundana del hombre, no fuese parte del plan divino”⁸. Esta postura ya estaba en discusión por parte de una cierta teología

⁷ Ricardo Arias Trujillo. *La Democracia Cristiana en Colombia (1959-1960). Observaciones preliminares. Op. Cit.*

⁸ *Ídem.*

européa que quería ocuparse de las realidades terrenas y que sería adoptada por el dominico Joseph Lebret, para sustentar sus teorías económicas en favor del humanismo y que le valdrían ser llamado por el Papa Pablo VI para que ayudara en la elaboración de la encíclica *Populorum Progressio*⁹.

En definitiva, el péndulo regresó a su punto inicial y la democracia cristiana, como opción partidista, desapareció en Colombia. A diferencia de otros países latinoamericanos, la jerarquía católica colombiana no necesitó de un partido político de esas características para vehicular su doctrina político-social. En este país quedaba absolutamente claro que a los eclesiásticos les bastaba la existencia del partido conservador para lograr sus triunfos en la arena política. No estaban lejos los días en que el candidato conservador a la presidencia de la República era escogido por el Arzobispo de Bogotá, y que ese lastre era difícil de olvidar por la sociedad colombiana; “aunque ese tiempo se acabó, resulta claro que la iglesia católica sigue teniendo un inmenso poder”¹⁰.

9 Cfr. <http://www.eumed.net/economistas/06/lebret.htm>. (Consultada 01/06/2011).

10 Juan Guerrero. *Los cristianos, la política y los partidos confesionales en Colombia*. En: <http://www.eltiempo.com/blogs/confesiones/2007/08/Los-cristianos-la-politica-y-lo.php>. (Consultado 26/02/2010). Recuérdese como anécdota que “en 1930 fue elegido Presidente de la República el candidato liberal Enrique Olaya Herrera, poniendo fin a la hegemonía conservadora que gobernó desde 1886. Ya antes, en 1929, monseñor Perdomo [Arzobispo de Bogotá y Presidente de la Conferencia Episcopal a partir de 1928, como sucesor de monseñor Herrera Restrepo], había sido invitado a mediar en la escogencia del candidato conservador entre el General Alfredo Vásquez Cobo y el Doctor Guillermo Valencia. El Arzobispo Perdomo se inclinó por el nombre del General Vásquez Cobo, lo que contrarió al Presidente Miguel Abadía Méndez y produjo la división del Episcopado. Esto ocasionó la intervención de la Santa Sede que pidió apoyar al candidato Guillermo Valencia”. Conferencia Episcopal de Colombia. *1908-2008: cien años de evangelización y promoción humana*. Op. Cit., 31.

LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA COLOMBIANA DE 1991: LA IGLESIA CATÓLICA “LA PRIMERA DERROTADA”¹¹

No es objetivo de esta investigación hacer un análisis histórico-hermenéutico de la Constitución del 91; muchos textos en el campo de la sociología y de la política pueden dar cuenta de los extensos análisis a los que ha sido sometida nuestra constitución política. Lo que sí interesa para efectos del análisis que venimos haciendo de la relación entre magisterio eclesial, teología y política, es la manera como dicha constitución dejó en evidencia la creciente separación entre la institución eclesiástica, los poderes políticos y el Estado. Dicha separación dejó a la Iglesia Católica en una situación de desconcierto que la llevó a replantear sus posiciones, rehacer sus estrategias y pronunciarse, cada vez con más vehemencia, en asuntos que consideraba minaban la religión entre la población mayoritariamente católica.

Esta investigación quiso indagar entre los mismos pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC), para evidenciar los temas más recurrentes de los que se ocupó la asamblea de los obispos colombianos a partir del año 1991, al menos en la primera década. Pudimos constatar, ciertamente, que a partir de ese año y en los más próximos, la Iglesia católica tuvo que hacerle frente a los grandes

11 La expresión entre comillas es de Carlos Lemos Simmonds. Reproducimos el párrafo completo: "La Constitución del 91 desconoce a la Iglesia Católica como 'la religión de la nación' que consagraba la Carta de 1886. Sin ser atea, porque invoca 'la protección de Dios' en el Preámbulo y reconoce la libertad de cultos (Art. 19) sin ningún límite, y desconoce también la supremacía que la Iglesia Católica mantenía a través del Concordato, cuando señala que 'todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley'. Si a ello agregamos la libertad de educación religiosa del artículo 68 y la suspensión de los efectos civiles del matrimonio católico por divorcio, que prevé el artículo 42, podemos concluir que la primera derrotada por la Carta de 1991 es la Iglesia Católica, quien pierde así el reconocimiento centenario de ser un elemento cultural cohesionante de la nacionalidad colombiana". Cfr. Carlos Lemos Simmonds. *Reflexiones Sobre Nuestra Constitución*. Bogotá: Panamericana, 1997. Prólogo Segunda Edición.

temas que se desprendieron de la inevitable pérdida de influencia en el ordenamiento estatal, como el tema del concordato, los efectos civiles del matrimonio católico, la obligatoriedad de la educación religiosa en los establecimientos educativos del Estado, la despenalización del aborto, entre otros.

A continuación presentamos una categorización sobre los grandes temas que ocuparon la atención de los obispos colombianos, en un período de diez años a partir de la Constitución Colombiana de 1991¹²:

I. CEC sobre concordato

1. 1991: Declaración del presidente de la CEC sobre los efectos civiles del matrimonio católico.
2. 1992: Comunicado del presidente de la CEC sobre un concepto del procurador General de la Nación con respecto a lo inexecutable de algunos artículos del Concordato entre Colombia y la Santa Sede.
3. 1992: Declaración del presidente de la CEC sobre el concepto del señor Procurador de la Nación en relación con la constitucionalidad del artículo VIII del concordato.
4. 1992: Comunicado pastoral sobre las modificaciones al concordato.
5. 1993: Declaración sobre la sentencia C-O27 de la Corte Constitucional en relación con el concordato vigente entre la Santa Sede y la República de Colombia

II. CEC sobre ley de aborto

1. 1994: Declaración del presidente de la CEC sobre la despenalización del aborto.

¹² Información tomada de la página web oficial de la Conferencia Episcopal de Colombia: www.cec.org.co

2. 2002: Comunicado del presidente de la CEC en contra del proyecto de ley presentado por la senadora Piedad Córdoba, para legalizar en determinados casos el aborto.

III. CEC sobre sacerdotes en política

1. 1992: comunicado del presidente de la CEC sobre la participación de sacerdotes en elecciones populares de alcaldes.
2. 1994: Declaración del presidente de la CEC sobre la participación de sacerdotes en elecciones.
3. 1995: Comunicado del Secretario General de la CEC sobre el sacerdote Bernardo Hoyos y su participación en política.

IV. CEC sobre educación

1. 1992: Declaración sobre la Educación Religiosa en el proyecto de ley general de educación que inició su curso en el Honorable Congreso de la República.
2. 1993: Comunicado del presidente de la CEC, en relación con la decisión de la Comisión VI del Honorable Senado de la República de eliminar de las Áreas Fundamentales Básicas del Plan de Estudios, la Educación Religiosa, que contempla el Artículo 29 del Proyecto de Ley General de Educación en curso.
3. 1994: Orientación pastoral con motivo de la puesta en marcha del proyecto de educación sexual del Ministerio de Educación.

V. CEC sobre temas sociales

1. 1991: Comunicado del presidente de la Conferencia Episcopal sobre algunos aspectos relacionados con la enfermedad del SIDA.
2. 1992: Comunicado del Comité Permanente del episcopado sobre aspectos de vida, moralidad y participación democrática.

3. 1993: Comunicado de prensa de la Conferencia Episcopal sobre la prevención del SIDA.
4. 1994: Declaración del presidente de la Conferencia Episcopal sobre dos asuntos:
 - Sobre el concepto de la Corte Constitucional en relación con la despenalización del consumo de estupefacientes.
 - Sobre el concepto de esta misma corte en relación al juzgamiento penal de los obispos católicos.
5. 1994: Declaración de la presidencia de la Conferencia Episcopal sobre la defensa de la fe y de la moral de los colombianos.
6. 1994: Comunicado del presidente de la Conferencia Episcopal a propósito de la masacre en Apartadó (Ant), el 22 de enero del mismo año.
7. 1995: Declaración de la presidencia de la Conferencia Episcopal sobre el compromiso social de los católicos, frente a varios desafíos sociales en el país.
8. 1996: Declaración de la presidencia de la Conferencia Episcopal ante la crisis social y política del país.
9. 1997: Boletín de prensa en la LXIII asamblea extraordinaria de la Conferencia Episcopal, con respecto al proceso de empobrecimiento del pueblo colombiano.
10. 1999: Declaración del presidente de la Conferencia Episcopal sobre el paro nacional del 31 de agosto del mismo año.
11. 2000: Comunicado final de los obispos participantes en el seminario-taller sobre problemática colombiana.
12. 2000: Declaración de la presidencia de la Conferencia Episcopal sobre la situación del país.
13. 2001: Declaración pastoral de la LXXI asamblea Plenaria ordinaria de la Conferencia Episcopal, con motivo de la conmemoración y evaluación de los diez años de vigencia de la Constitución Política.

VI. CEC sobre elecciones

1. 1994: Exhortación pastoral con motivo del año electoral de 1994.
2. 1994: Comunicado exhortando a evitar la abstención electoral.
3. 1994: Orientación pastoral con motivo de las elecciones presidenciales.
4. 1998: Exhortación pastoral con motivo de las elecciones.
5. 1998: Exhortación pastoral con motivo de las elecciones del 8 de marzo.
6. 2002: Mensaje a los católicos con ocasión de la jornada electoral del 10 de marzo.
7. 2003: Mensaje dirigido a los colombianos con motivo de las elecciones del 25 y 26 de octubre.
8. 2006: Comunicado del Comité Permanente sobre las próximas elecciones.
9. 2006. Mensaje de la Conferencia Episcopal con ocasión de las elecciones.

VII. CEC sobre temas religioso-eclesiales

1. 1994: Comunicado del Presidente de la Conferencia Episcopal ante el fallo de la Corte Constitucional acerca de la consagración del Colombia al Sagrado Corazón de Jesús.
2. 1994: Declaración del Episcopado colombiano sobre la Sociedad Colombiana de defensa de la Tradición, Familia y Propiedad.
3. 1995: Comunicado del Presidente de la Conferencia Episcopal acerca de una “tutela en contra del Divino Niño”.
4. 2007: Comunicado a la opinión pública “Conocida la decisión del Juzgado Quinto Penal Municipal de Manizales que sanciona por desacato a Monseñor Fabio Betancur Tirado, Arzobispo de esa Iglesia Particular”.

LA RELACIÓN MAGISTERIO ECLESIAL – TEOLOGÍA Y POLÍTICA EN COLOMBIA: ALGUNAS CONCLUSIONES A PARTIR DE ESTOS DOCUMENTOS

Después de la categorización hecha de los distintos pronunciamientos de la CEC y analizado la naturaleza de sus contenidos, podemos concluir:

1. La fuerte reacción de la jerarquía frente a la pérdida de legalidad del concordato entre el Estado colombiano y la Santa Sede.
2. Los pronunciamientos frente a la cesación de los efectos civiles del matrimonio católico son una muestra de la actitud refractaria de la jerarquía ante la separación ya asumida entre la Iglesia y el Estado.
3. La libertad de cultos y, como consecuencia, la libertad de asistir o no a la clase de Educación Religiosa Escolar o su existencia incluso en el currículo escolar, son una muestra más de esta separación que la jerarquía se niega radicalmente a aceptar.
4. Los temas de mayor atención, al menos en número de pronunciamientos, son los relacionados con las elecciones de los poderes ejecutivo y legislativo, y los temas sociales.
5. Vale la pena hacer un breve análisis de la “Declaración pastoral de la LXXI asamblea Plenaria ordinaria de la Conferencia Episcopal, con motivo de la conmemoración y evaluación de los diez años de vigencia de la Constitución Política”, hecha por la CEC en el 2001. En ella se hace un balance de “luces y sombras” diez años después de promulgada la nueva Constitución Política de Colombia. Los puntos más sobresalientes son:

- a) Esta declaración la hacen los obispos como “ciudadanos y pastores” que están atentos a “los gozos y esperanzas, a las tristezas y frustraciones de los colombianos”; en una clara alusión a la frase con la que inicia la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*).
- b) Los obispos dejan en evidencia que las reformas sociales y políticas que la sociedad pedía en el momento de reclamar una nueva constitución política para el país, siguen sin alcanzarse y la injusticia social, la corrupción y la violencia todavía están presentes.
- c) Los jerarcas católicos reconocen luces en la Constitución, como:
 - La proclamación de la dignidad de la persona humana.
 - El reconocimiento de sus derechos fundamentales y de “sus efectivos mecanismos de protección”.
 - La concepción del Estado como Estado Social y Democrático de Derecho.
 - La democracia fundada en la participación.
 - La creación de nuevas instituciones.
 - La depuración de la actividad política.
 - La autonomía territorial y la descentralización.
 - La valoración de las diversas etnias existentes en el país.
- d) Pero también hubo sombras:
 - No se ha logrado que el ciudadano sea más participativo, más justo, más tolerante.
 - No se ha eliminado el clientelismo como práctica política.
 - La corrupción es cada vez más fuerte.
 - El Congreso sigue con algunos vicios en sus prácticas.
 - La sociedad sigue siendo menos equitativa y más excluyente.

- e) Los obispos son categóricos en afirmar que “La Constitución Política tiene defectos, vacíos y confusiones, adolece, además, de contradicciones internas y ha generado enfrentamientos institucionales. Con el Pueblo creyente, no dejaremos de lamentar que la “Norma de normas” no esté fundada en un reconocimiento de Dios como ‘autor de la vida, fundamento de la dignidad humana y fuente suprema de toda autoridad’”¹³.
- f) Los temas éticos y morales también estuvieron en la agenda de las fuertes críticas del episcopado colombiano. Los obispos afirman que “desde leyes y sentencias se ha vulnerado el respeto de la vida humana y promovido una amplia desintegración de la familia; órganos del poder público han revivido formas de corrupción política y administrativa; se han limitado espacios de participación ciudadana basados en un concepto de libertad sin límites y de derechos sin deberes, se ha llegado a despenalizar parcialmente la eutanasia, el aborto, el consumo de estupefacientes y la bigamia”¹⁴.
- g) Como lo expresamos más arriba, en el numeral primero de este apartado, los obispos reaccionaron fuertemente a distintas iniciativas que pretendían transformar o dejar sin fundamento legal el concordato celebrado entre el Estado colombiano y la Santa Sede; por eso en esta declaración son contundentes al decir que:

“Lamentamos como ciudadanos y como Pastores que, a la inadecuada valoración del sentimiento religioso del pueblo colombiano presente en la Carta, se haya añadido una interpretación ideologizada del texto constitucional con el fin de revivir el laicismo y socavar la fe católica como

13 Declaración pastoral de la LXXI asamblea Plenaria ordinaria de la Conferencia Episcopal, 2001, N° 9.

14 *Ibíd.*, N° 10.

matriz fundante de nuestra nacionalidad. Continuamos rechazando la decisión de la primera Corte Constitucional que, en contra del espíritu de la Carta y de los principios del Derecho Internacional Público, pretendió unilateralmente dejar sin vigencia algunos artículos del Concordato, tratado internacional celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia”.¹⁵

- f) Los obispos, sujetos naturales del Magisterio eclesial, invocan el argumento del laicismo en su acepción más negativa, para denunciar un estado de cosas que van contra la naturaleza religiosa de la mayoría de los ciudadanos colombianos. En este tema se encuentra un verdadero entronque entre la teología y la política, ya que la comprensión del término podrá determinar las diversas posturas, a favor o en contra de un proceso de independencia entre el fuero religioso y el político.

La teología se ha sentido más cómoda con el término “secularización”, término venido de la sociología y que ha tenido una fuerte carga ideológica. En la sociología de la religión el término se entiende generalmente como la “desacralización y mundanización del mundo”. La teología conoce alrededor de seis significados del término: Decadencia de la religión; aceptación positiva del mundo, antes rechazado por los grupos religiosos; separación entre la religión y la sociedad; proceso de transposición de creencias con referente trascendente a organismos o grupos seculares; desacralización del mundo; y por último, paso de una sociedad sacralizada a una en la que las realidades temporales tiene consistencia propia con respecto a las tradicionales legitimaciones religiosas¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, N° 12.

¹⁶ Cfr. Antonio Jiménez Ortiz. *Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo* Madrid: CCS, 1996, 17.

Otros han hecho un análisis más negativo y consideran que la secularización es la emancipación de la realidad terrena de los controles religiosos y del dominio de la religión cristiana; un mundo a disposición y bajo el gobierno del hombre, un mundo autónomo, apto para su libre investigación, creación y planificación¹⁷. Aparecen como irrelevantes: Dios, la fe, la salvación eterna, la Iglesia, la oración. El hombre se considera como la única y última norma de la verdad, de una verdad que no trasciende la historia, entonces todo queda sumido en el relativismo y cualquier valor es sustituible. A esta interpretación más negativa se le denomina “secularismo”.

Como fuere, en ambas acepciones se guarda relación con un concepto polivalente, manejado por la sociología y la teología para designar un fenómeno social y cultural que ha afectado profundamente a la sociedad occidental en su aceptación y valoración del hecho religioso¹⁸. Para algunos se trata de una sana, útil y hasta necesaria separación entre las esferas religiosas y las seculares en sus más amplias comprensiones; es decir, que comprende tanto la separación de las esferas eclesiásticas de las civiles, como, sobre todo, la separación en la comprensión y explicación del mundo, su naturaleza y sus leyes; para otros se trata de un uso ideológico del término para eliminar cualquier incidencia de la religión en la sociedad.

17 Cfr. Juan Antonio Paredes. *¿Dónde está nuestro Dios? Dialogo del creyente con la cultura de hoy* Madrid: San Pablo, 1996, 111. Un estudio más detallado de la secularización y el secularismo en la época contemporánea: *Idem*, 85-94. Para abordar la relación secularización e increencia léase Antonio Grumelli, “Secularizzazione e non credenza”, en: *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Bologna: Il Mulino, 1972, 49-68. Sobre el concepto de primera y segunda secularización es interesante la propuesta de Juan Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*. Madrid: PPC, 1997, 16-20 y 57-65. Para entender el fenómeno de la secularización y su relación con la industrialización léase Vera Araujo. “Matrici sociali e politiche dell’ateismo”, en AA.VV, *Il problema ateismo, Per una comprensione del fenomeno*. Roma: Città Nuova, 1986, 173-201.

18 Cfr. Antonio Jiménez Ortiz, *Op. Cit.*, 15.

Al término “laicismo” se le ha dado una connotación más de tipo político, por no decir más ideológico, o mejor, se podría afirmar que el laicismo es el “brazo político” de la secularización. Él hace referencia a lo “laico” en contraposición con lo religioso, pero no entendido éste como la negación de las creencias en el individuo, sino como la negativa a que lo religioso y sus representantes tengan injerencia en la toma de decisiones en la esfera de lo político. Resulta ilustrativa la postura de Rodolfo Mantilla en este aspecto, cuando afirma que “El laicismo se soporta sobre la plataforma amplia y generosa de la tolerancia, lo que significa que es uno de los más importantes instrumentos de convivencia pacífica entre los seres humanos. [...] Los enemigos del laicismo, son los sectarios y fundamentalistas, que sólo entienden el mundo bajo la óptica exclusiva de sus creencias religiosas¹⁹.”

En los días que se está concluyendo esta investigación, se están celebrando los veinte años de promulgación de la Constitución Política de 1991; los obispos de Colombia, reunidos en Asamblea Plenaria, emitieron un mensaje con ocasión de estas efemérides. Lo interesante de ella es que muestra un cambio de posición de la jerarquía frente al diagnóstico que habían hecho diez años atrás. En esa ocasión, en un comunicado ya citado en este trabajo, los obispos afirmaban que “La Constitución Política tiene defectos, vacíos y confusiones, adolece, además, de contradicciones internas y ha generado enfrentamientos institucionales. Con el Pueblo creyente, no dejaremos de lamentar que la “Norma de normas” no esté fundada en un reconocimiento de Dios como ‘autor de la vida, fundamento de la dignidad humana y fuente suprema de toda autoridad’²⁰.”

19 Rodolfo Mantilla Jácome. El Laicismo en Colombia. En <http://www.ulb.ac.be/cal/laicismo/www/seminario-2006/download/HISTORIA%20Y%20DESARROLLO%20DEL%20LAICISMO%20EN%20COLOMBIA.pdf>, p.1. (Consultado 23/06/2011).

20 Declaración pastoral de la LXXI asamblea Plenaria ordinaria de la Conferencia Episcopal, 2001, N° 9.

¿Se ha resignado el episcopado colombiano a aceptar el proceso de secularización y laicismo cada vez más evidente en Colombia?

El mencionado mensaje emitido por el actual Presidente de la CEC, Monseñor Rubén Salazar, el 4 de julio de 2011, con ocasión del vigésimo aniversario de nuestra Constitución Política, es mucho más reposado y menos profético. En él se afirma con tranquilidad que los obispos quieren manifestar su complacencia por los significativos aportes de la Carta Magna a la convivencia fraterna de la Nación, a la búsqueda de una paz social fundada en el establecimiento de un Estado Social de Derecho que reconoce y tutela la inviolable dignidad humana y sus inherentes derechos personales y comunitarios, políticos y sociales”²¹.

En tono más conciliador, el mensaje continua diciendo que “Para adquirir una eficacia plena, dicho proyecto requiere de la renovada atención del pueblo colombiano y de las instituciones del Estado, de una lucha vigorosa contra la violencia, la pobreza y la desigualdad, la corrupción, la apatía cívica, la discriminación de las minorías y otros males que contrastan con el espíritu renovador de la Carta Magna”²².

¿Qué pasó en estos 10 años? ¿Por qué la jerarquía no hizo la denuncia que prometió hacer sin descanso de que la Constitución adolecía de “contradicciones internas” y que no reconocía a Dios “como autor de la vida, fundamento de la dignidad humana y fuente suprema de toda autoridad”? ¿Se ha resignado el episcopado colombiano a aceptar el proceso de secularización y laicismo cada vez más evidente en Colombia? ¿Ha renunciado el episcopado a mantener su

21 Mensaje de la Conferencia Episcopal de Colombia con ocasión de los 20 años de la promulgación de la Constitución Política de la República de Colombia, 4 de julio de 1991-4 de julio de 2011.

22 *Ídem*.

lucha política como actitud profética frente a los grandes desafíos políticos y sociales del país? ¿La prudencia de este último mensaje podría interpretarse como una actitud de complejo de inferioridad frente a las arremetidas cada vez más fuertes de las clases políticas contradictoras de la jerarquía eclesiástica? ¿La consabida frase de que la “iglesia no debe meterse en asuntos de política” le ha restado voz a la jerarquía eclesiástica colombiana? ¿Se someterá el episcopado al proyecto ideológico de algunos políticos en este país, que quisieran que la voz profética de la iglesia solo resonara en las sacristías, sin ninguna incidencia política en la sociedad civil? ¿Es verdadera y sana la pretendida “neutralidad ideológica” de la Iglesia, reclamada también por los políticos? ¿Se puede aceptar las consabidas objeciones de algunos políticos colombianos y de algunos medios de comunicación escrita, según las cuales la Iglesia está imponiendo sus valores religiosos al Estado, que como Estado laico no los puede aceptar?²³

Muchos de estos interrogantes deberán ser motivo de futuras investigaciones. La teología deberá seguir diciendo una palabra al respecto, sabiendo que

La conciencia de que todo fenómeno humano tiene aspectos políticos obliga a la fe a recuperar la dimensión política que le pertenece constitutivamente, como quiera que esté orientada a la acción. Igualmente, el creyente se guía por una ética que tiene en la persona y en la praxis de Jesús, su propio fundamento y la orientación de preferencia por el pobre, el pecador y la víctima²⁴.

23 Esta pregunta la hace Monseñor Luis Augusto Castro Quiroga, Arzobispo de Tunja (Colombia) en su artículo “Iglesia, Estado y Política”, en *Theologica Xaveriana* 158 (2006) 261.

24 *Ibid.*, 272-273.



Álvaro Mejía Góez es sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura. Filósofo y Teólogo de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Magister en Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente es doctorando de la Universidad Pontificia Bolivariana, su tesis doctoral se titula: "De la teología de la liberación a una teología fundamental latinoamericana. Aportes epistemológicos a partir de la obra de Juan Luis Segundo".

Poder y religión

Posicionamiento y discursos de las mujeres en Nicaragua

DÉBORA GARCÍA MORALES

Resumen: El artículo aborda el tema del poder y la religión, a través de la mirada crítica feminista del movimiento de mujeres nicaragüense, de algunas filósofas y teólogas que han teorizado en torno al sujeto político, situado en una realidad social. Infiriendo a partir de ésta, una comprensión del posicionamiento feminista de las mujeres en el tema y en Nicaragua. El poder ha sido entendido desde los espacios de los movimientos sociales como la capacidad de influir en el espacio público, desde los feminismos lo privado es también público, por lo que es necesaria la comprensión de los debates que en torno a las agendas de las mujeres se están produciendo. Como actoras sociales las mujeres están disputando los discursos que se producen en torno al poder en las estructuras sociales, en Nicaragua, particularmente en el Estado e Instituciones eclesíásticas.

Palabras claves: Estado y Ciudadanía de las Mujeres, Cuerpo y Religión, Feminismo Filosófico y Hermenéutica Feminista.

Abstract: The article approaches the theme of power and religion with a feminist critique of the Nicaraguan women's movement and some women philosophers and theologians. Poder has been understood by social movements as the ability to influence in the public space, but from a feminist perspective, private is also public. As social actors, women are questioning the discourse around power in the social structures in Nicaragua, especially in the state and church structures.

1. DEL MOVIMIENTO FEMINISTA EN NICARAGUA

En Nicaragua existe un Movimiento Amplio de Mujeres, entre ellas, feministas que experimentan una madurez teórica y un proceso de posicionamiento político que las ha llevado a identificar ejes de lucha en el campo de lo simbólico, societal, jurídico y político. Este movimiento tiene como antecedente, períodos de conformación de lucha de las mujeres en la primera mitad del siglo XX.¹ Es significativa la referencia a la génesis organizativa alrededor de un proyecto revolucionario en la décadas de los 80, que devino en autoconciencia de género y de las relaciones de poder en las claves de clase y género. En una dinámica política que cuestiona el poder, este movimiento de mujeres se ha constituido en crítico del espacio político, religioso y del Estado, dimensionando lo político en su crítica al Estado desde la lógica de un Estado de Derecho, que reconoce los derechos de los seres humanos. En este espacio, las mujeres organizadas han reivindicado una lectura de los marcos de la Convención de la Erradicación de Toda Violencia contra las Mujeres, CEDAW, por sus siglas en inglés. En este contexto también ha crecido la necesidad de la autonomía de las mujeres como agenda del feminismo. Reflexión que evoca múltiples opresiones que viven las mujeres.

Key words: state, citizenship for women, body and religion, philosophical feminism and hermeneutic feminism.

1 Elvira Cuadra Lira y Juana Jiménez Martínez, *El Movimiento de Mujeres y la lucha por sus derechos. Movimientos sociales y ciudadanía en Centroamérica*. Managua: CINCO, 2010, 8.

En la amplia participación de mujeres en Nicaragua, se puede apreciar un contexto emancipador con una clara agenda de ciudadanía que democratiza los espacios cotidianos, hasta elevar una estrategia de acción que problematiza las relaciones de poder como agenda política en el contexto de la democracia genérica².

Este posicionamiento de las mujeres se da en un contexto emergente de la subalternidad como clave de lecturas dentro de las realidades sociales. En Nicaragua esto converge también con procesos históricos que existen a partir de grupos con ideas emancipadoras.

La situación de las mujeres nicaragüenses

Del Informe Sombra del Movimiento Feminista de Nicaragua³ se destaca que: Nicaragua tiene una población de 5,603,241 habitantes, de los cuales 2,736,872 son mujeres. Del total de habitantes, 4 millones viven en condiciones de pobreza (62%) y 2.5 millones viven en la pobreza extrema. Vivimos en un país donde el 20% más rico de la población acumula el 47.2% del total del consumo, mientras que el 20% más pobre alcanza el 6.2%. Nicaragua registra los mayores indicadores de pobreza en Centroamérica.

En materia de educación Nicaragua es el país centroamericano con la menor inversión en educación. Para alcanzar las metas del milenio el Producto Interno Bruto, PIB, debe ser del 6% en el presupuesto pero se proyectó sólo el 3.9%. Según la Encuesta Nacional de Hogares

2 Marcela Lagarde, "Democracia Genérica" en *Pasado y Presente Siglo XXI, Suplemento*, Año II, No. 2 (2000), 1-2. Consultado 20 de noviembre de 2011. http://www.pasadoypresente21.org.ar/IMG/pdf/Suplemeto_Revista_No._II_2000.pdf

3 Chepita Rivera Ruiz, *Informe Alternativo del Movimiento Feminista de Nicaragua. En el marco de la presentación del sexto informe periódico de los estados partes (CEDAW/C/NIC/6), 37º Periodo de Sesiones (15 de enero a 2 de febrero)*. Nicaragua, 2011, 1-12, 28-33.

sobre Medición del Nivel de Vida del 2005, actividades ligadas a la maternidad, incluyendo embarazos y el cuidado de los niños y las niñas, impidieron la matrícula de 18% de las mujeres entre 6 y 29 años.

Nicaragua ocupa el lugar 112 de 177 países con respecto al índice de desarrollo humano relativo al género (IDG), lo que demuestra que, a pesar de las medidas tomadas por el Estado, las brechas de género persisten en los ámbitos productivos, el empleo, la salud sexual y reproductiva y la violencia.

El 44% de la población es rural y vive en comunidades pequeñas y dispersas con elevados índices de marginación y vulnerabilidad ambiental. En el sector rural se concentra el 78% de la pobreza extrema. Las mujeres rurales representan el 22% del total de la población femenina del país (1.100,679).

La penalización del aborto terapéutico (2006/2007) niega a las mujeres el derecho a la interrupción de un embarazo por indicación médica, lo que ha tenido consecuencias. En el año 2008, de 28 muertes maternas al menos 13 pudieron evitarse con la práctica oportuna del aborto terapéutico, según Ipas 2008. Nicaragua continúa siendo el segundo país en América Latina y el Caribe con la más alta tasa de embarazos en adolescentes (una de cada tres en adolescentes entre 15-19 años). La mortalidad materna disminuyó en los últimos años, pero continúa siendo alta en relación a otros países de la región.

De acuerdo con el observatorio de la Red de Mujeres contra la violencia, durante los últimos diez años 729 mujeres han sido asesinadas en sus casas por hombres que han tenido vínculos de pareja con ellas.⁴

4 Cifra en aumento de acuerdo a las estadísticas del segundo semestre del 2011 brindadas por el observatorio de las Católicas por el Derecho a Decidir, y fuentes noticiosas a inicios del 2012.

Nicaragua a pesar de haber firmado y ratificado sin reservas la Convención para la Eliminación y Erradicación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, la CEDAW, continúa sin ratificar el Protocolo Facultativo de la CEDAW, a pesar de las recurrentes demandas presentadas por el movimiento de mujeres.

Desde inicios del año 2007 las instituciones del Estado que forman parte de la ruta de acceso a la justicia, suspendieron de manera unilateral los mecanismos de coordinación con organizaciones de mujeres que han jugado un papel relevante en la prevención de la violencia y acompañamiento de las víctimas.

La participación de las mujeres en el espacio público se ha visto disminuida: de un total de 14 ministerios sólo 5 están dirigidos por mujeres, a saber, ambiente y recursos naturales, familia, trabajo, salud, y en la actualidad la Policía Nacional. La participación de las mujeres en los gremios empresariales sigue siendo débil. Las cámaras empresariales como la del Consejo Superior de la Empresa Privada (COSEP) sólo cuentan con dos mujeres, al frente de las cámaras de turismo e industria respectivamente.

En la organización del poder legislativo del período recién terminado⁵, de 92 diputados sólo 17 eran mujeres. La situación en los gobiernos locales no es muy diferente, pues sólo 18 alcaldías fueron ganadas por mujeres de un total de 153. La mayoría de alcaldesas en el actual período están al frente de municipios que presentan los mayores índices de pobreza.

5 La organización del nuevo período 2011-2016 está configurada por alrededor de 36 mujeres en la Asamblea, entre titulares y suplentes. Sólo del FSLN, 34 mujeres electas de 62 escaños representan todas. En AVN. Consultado en enero 2012. <http://www.avn.info.ve/node/94516>

Discursos y posicionamiento de las mujeres feministas en Nicaragua

En el debate feminista se problematiza el poder en el ámbito político. Para algunas feministas se necesita *la defensa de la institucionalidad democrática* para la igualdad formal y sustantiva de las mujeres. Sin menoscabo de esta posición, para otras, es necesario profundizar acerca de la autonomía de las mujeres⁶. Relacionado con este último aspecto en cuestión, se puede mencionar la condición mencionada de las mujeres respecto del Empoderamiento y el Desarrollo⁷.

La institucionalidad democrática supone en el discurso feminista el cuestionamiento a la partidización de las instituciones del Estado que se coluden para legitimar determinada posición del partido en

el poder en detrimento de un Estado de Derecho. En este sentido, la periodista y feminista Sofía Montenegro⁸ ha destacado en los análisis a la democracia y la situación política en Nicaragua, argumentos como el siguiente:

En el debate feminista se problematiza el poder en el ámbito político. Para algunas feministas se necesita la defensa de la institucionalidad democrática para la igualdad formal y sustantiva de las mujeres.

“La sociedad nicaragüense no tiene una historia de derechos e instituciones. Durante los últimos veinte años la senda apenas había comenzado a recorrerse pero no sin enfrentarse a grandes

6 María Teresa Blandón Gadea, Clara Murguialday Martínez y Norma Vásquez García. *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*. Programa Feminista de la Corriente: 2011, 29-30.

7 En los estudios de género se destaca la posición y la condición de las mujeres como aspectos a dilucidar en el tema de Mujer y Desarrollo. La condición de las mujeres hace referencia a las situaciones económicas y sociales.

8 Sofía Montenegro, “Nicaragua del Sueño a la Pesadilla” en *Perspectivas Suplemento de análisis político*, No. 62 (2011). Consultado en noviembre 2011, <http://www.cinco.org.ni//archive/377.pdf>

dificultades. El país cuenta con una infraestructura institucional de tipo democrático en la formalidad, pero el ejercicio del poder carece completamente de respeto a los derechos y a esas instituciones. En realidad, los actores con poder solamente lo han utilizado a conveniencia para maquillar su comportamiento discrecional”.

La discusión en torno a las instituciones también pone de manifiesto el tema de la laicidad del Estado nicaragüense. Se argumenta en torno a la democracia, la influencia que ha tenido el poder eclesiástico en uno de los temas sociales ampliamente discutido en Nicaragua como es el aborto terapéutico.

La Dra. Azahalea Solís Román ha señalado que es *absolutamente anti-democrático, abusivo y autoritario que alguien con sus propias creencias, que tiene todo el derecho de tener, las convierta en políticas públicas de toda la ciudadanía.*⁹ Al respecto Onofre Guevara, luchador social de larga trayectoria, ha señalado en el 2006 en torno a este tema que:

“Contra el aborto terapéutico se juntaron fuerzas políticas en apariencia disímiles (orteguistas, liberales, conservadores) en una sola acción reaccionaria. Los orteguistas olvidaron -como han venido haciéndolo en toda ocasión- los principios revolucionarios de varias generaciones de sandinistas, sólo para conseguir el apoyo de las jerarquías -o al menos su neutralidad- en asuntos claves para el orteguismo en carrera hacia la reelección del actual gobernante, empeño en el que se encontraba en octubre de 2006. De los conservadores no podía esperarse nada diferente según sus tradicionales posiciones reaccionarias. De los llamados liberales, ya hay suficientes pruebas del olvido deliberado que han hecho de

El país cuenta con una infraestructura institucional de tipo democrático en la formalidad, pero el ejercicio del poder carece completamente de respeto a los derechos y a esas instituciones.

⁹ Azahalea Solís Roman, “Estado Laico” en *Puntos de Vista*. Consultado el 20 de noviembre 2011. http://www.euram.com.ni/pverdes/otros_documentos/estado_laico_general.htm

...en Nicaragua ha sobrado la mirada del varón y está ausente la mirada de la mujer: en la forma de ejercer el poder, en la forma de concebir la sociedad, en las vías elegidas para desarrollar la economía

los principios que originalmente tuvieron su fuente en los filósofos del Renacimiento, y fueron puntales en los días inaugurales de la Democracia. De los principios liberales ya ni siquiera asoma el perfil en los textos partidarios de nuestros liberales”¹⁰.

María López Vigil, periodista y teóloga laica, ha señalado que *en Nicaragua ha sobrado la mirada del varón y está ausente la mirada de la mujer. Porque en la forma de ejercer el poder, en la forma de concebir la sociedad, en las vías elegidas para desarrollar la economía y especialmente, en los caminos por los que entramos o dejamos de entrar al terreno de la cultura, en nuestras revoluciones, y especialmente en nuestros revolucionarios, sobró la mirada del varón y faltó la mirada de la mujer*¹¹.

En los discursos de algunas mujeres, los derechos sociales y reproductivos son un nuevo paradigma; ellas afirman que en la agenda de los Estados se ha dejado por fuera la “política del placer”¹², remarcando así la crítica al Estado nicaragüense en lo referente a derechos sexuales de las mujeres y destacando la formación en derechos sexuales y reproductivos.

Aunado a este discurso aparece la crítica a los fundamentalismos religiosos que se han señalado como *políticos, caracterizados por poseer*

10 Onofre Guevara, “Nicaragua Reflexiones ante la diaria y grave violación del carácter laico del Estado” en *Envío Digital*, No. 313 (2008), <http://www.envio.org.ni/articulo/3739>.

11 María López Vigil, “Otro Dios es posible, Reflexiones desde Nicaragua sobre el cristianismo, el poder y las mujeres” en *Conciencia Latinoamericana Libertades Democráticas y Religión*, Católicas por el Derecho a Decidir (2007), 26. Consultado 20 de Noviembre 2011 en <http://www.catolicasporelderechoadecidir.net/imagenes/conciencia15.pdf>

12 *Op.cit.* Programa Feminista La Corriente, 2011, 25.

*la verdad y en contra de movimientos sociales libertarios como el de las mujeres*¹³. En Nicaragua, la investigación de la relación fundamentalismo y feminismo se ha presentado en un estudio de caso que revela la dialéctica de las mujeres cristianas como feministas, quienes proponen esquemas alternativos a los aprendidos y tienen prácticas diferentes a los mandatos socialmente organizados.¹⁴ Miremos algunos de los aspectos que se están replanteando las mujeres en Nicaragua:

Karen, una evangélica, nos habla de las consecuencias que tiene la subordinación al esposo en el terreno de la sexualidad¹⁵:

“el hombre es el que manda en la casa. Si el hombre decide por el cuerpo de una, ella tiene que dárselo porque para eso uno se casó.” Pero al respecto ella, en desacuerdo, opina: *“Para mí no es correcto. Al principio cuando estaba con mi marido yo lo creía porque en la Biblia lo dice. Pero yo digo que si no quiero algo con mi marido yo no lo voy hacer porque más bien voy a sentir asco”*.

Sandra, evangélica, también comparte su desacuerdo con la idea que la mujer tiene que estar sometida al hombre, y reivindica el derecho de las mujeres a decidir con quién queremos estar. Fue sexualmente abusada cuando era niña y explica cómo eso le hizo entrar en contradicción con lo que su mamá le transmitía sobre la importancia de llegar virgen al matrimonio¹⁶:

13 Isabel Ascencio, “Patriarcado, fundamentalismo religioso y resistencia de las mujeres” en *Mujeres y Religión, ¿Siervas o Ciudadanas?, cinco ensayos para la reflexión*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal, S/F, 16.

14 Edurne Larracochea, “Reflexiones preliminares sobre el estudio de caso de las mujeres cristianas organizadas del Norte de Nicaragua” en *Mujeres y Religión, ¿Siervas o Ciudadanas?, cinco ensayos para la reflexión*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal, S/F, 46.

15 *Ibid.* 44.

16 *Ibid.* 44.

“Mi mamá me decía que las mujeres son mujeres y no se paran donde se paran los hombres. Porque las mujeres, desde el momento en que están casadas y se la pegan a su marido con otro hombre, desde ese momento la mujer ya no valía como esposa, (.../...) es más, no vales nada. (.../...) Y yo me decía a mí misma 'pues yo ya no valgo nada porque ya no soy la mujer que sigue siendo virgen'. (.../...) Pero ahora que estudio el evangelio me doy cuenta que todo esto no es así y la mujer tiene todo el derecho de estar con quien ella se sienta bien. Y eso es una mentira, son pocos ya los que se casan y viven hasta la muerte”.

En este material investigativo observamos lo que las mujeres jóvenes piensan de la maternidad libremente elegida. Miriam, una de las entrevistadas, explica de forma gráfica¹⁷:

“Muchas veces se habla de un dicho: 'maldito el árbol que no da hijos'. Entonces te inculcan que la mujer es la que va a formar la familia, aparte del hombre de que es la cabeza. La mujer es la que va a dar vida a través de su vientre.” “Siempre te están inculcando que la mujer es la que va a ser la madre de los niños, que hay que estar casado para convivir con alguien, si no, lo que estás haciendo es un pecado. Entonces de alguna manera tenés que tener un anillo y presentarte ante la iglesia para ser aceptada”.

Esto a Miriam le provoca un inmenso rechazo, ya que ella por el momento ni quiere casarse ni tener hijos.

Las estrategias desarrolladas por las feministas para la defensa de los derechos del cuerpo han sido la sensibilización, la prestación de servicios y la incidencia ante el estado. En algunos espacios, se reflexiona sobre las acciones necesarias para lograr que las mujeres se apropien de sus propios cuerpos y decidan sobre él; actividades que realizan algunos centros de mujeres y algunas instituciones del Estado por su enfoque sanitario. En este campo se debate el

¹⁷ *Ibíd.* 46.

tema de la maternidad libremente elegida como valor social, pero su planteamiento es todavía un desafío en la sociedad actual¹⁸.

Otro de los temas políticos de las feministas es el de la *Violencia hacia las Mujeres*¹⁹, que ha generado un dictamen de ley integral de la violencia en el segundo semestre del 2011. En este tema se ha destacado la violencia vivida por las mujeres en el año 2011, a través de casos emblemáticos como el de Fátima Hernández, víctima de violación, cuyo juicio ha sido señalado como “el peor fallo judicial”²⁰. Según del Nuevo Diario, órgano de información escrita, del 30 de noviembre del 2011:

“Farrington Reyes fue condenado en primera instancia a 8 años de prisión pero luego la pena fue reformada y reducida a 6 años por considerar que la víctima sólo acreditó un simple acceso carnal sin poder probar apropiadamente secuelas psicológicas que constituyan un agravante.

Luego la CSJ redujo la pena a 4 años por considerar que en los anteriores procesos no se tomaron suficientemente en cuenta las circunstancias atenuantes de la conducta criminal. Finalmente conceden a Reyes el beneficio de suspensión de ejecución de la pena, enviándolo a su casa”.

El tema de la violencia ha sido calificado también como de seguridad ciudadana en el último *Informe sobre Derechos Humanos de América Central y el Caribe 2009- 2010*, “Abrir espacios para la seguridad ciudadana y el desarrollo humano del PNUD”.

18 María Teresa Blandón, *La decisión de abortar: entre la necesidad y la culpa*. La Corriente, 2011, 32-33.

19 La Encuesta Nicaragüense de Demografía y Salud, ENDESA 2006-2007, demostró que, del total de mujeres entrevistadas, el 48% de las que habían estado casadas o en parejas han recibido maltrato verbal o psicológico; el 27% han vivido violencia física, y el 13% violencia sexual por parte de la pareja o ex pareja.

20 El Nuevo Diario ,30 de noviembre 2011. <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/234727>

En la actualidad se da relevancia a la clave de lo interseccional. Se pretende que los centros hegemónicos de explicaciones de las experiencias de las mujeres sean repensados a fin de dar cuenta de otras claves que expliquen las estructuras de las posiciones relativas de las mujeres²¹. Lo interseccional retoma imaginarios en discusión en el feminismo global²². En perspectiva surgen otras claves como las de raza y generacional o la preferencia sexual.

2. INTUICIONES SOBRE EL BINOMIO PODER Y RELIGIÓN

En el cristianismo el poder está también presente en la dimensión ideológica de la teología, que tiene como sustrato una perspectiva socio-histórica. Recuerdo bien la época de los años 80 en la que examinábamos la crítica a la religión como opio de la Sociedad, la referencia del círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo que invitaba a la reflexión del riesgo de la teología como ideología al servicio de la dominación, para discernir luego el discurso crítico de la “teología de liberación”. En la actualidad está presente el uso de códigos y símbolos religiosos en los discursos políticos. Brego entonces, con la intuición que es conocimiento y praxis, *que en el campo de dominio de la religión se juegan también las posibilidades de un devenir incluyente.*

En la filosofía contemporánea, la crítica del sujeto moderno plantea la alteridad, la diversidad y la corporeidad como lugares políticos y signos

21Esta estructura de posiciones puede ser ampliada desde la comprensión del habitus de Bordieu citado por Federico Lorenc Valcarcel, *Culturas políticas, opinión pública y comportamientos electorales: combinando técnicas cuantitativas y cualitativas para el estudio de las orientaciones políticas de los ciudadanos*. CLACSO: 2011, clase 3.

22 Nancy Fraser. *Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution, Recognition to Representation*, Constellations. Volume 12, No 3 (2005). 295-307. Consultado en agosto 2010. <http://www.mendeley.com/research/mapping-feminist-imaginationfrom-redis>

de nuestro tiempo. Hay toda una corriente de la sospecha que cuestiona el pensamiento universal, desde Marx y Freud, quienes cuestionaron la fundamentación de las estructuras ideológicas del conocimiento, hasta Nietzsche que critica la racionalidad moderna como dominación, y otros, como Sanders y Saussure que critican la ilusión del lenguaje como medio de la verdad. Las corrientes del feminismo formulan acercamientos teóricos como criterios para discutir los conflictos, el poder político y social, la emancipación.

...en el campo de dominio de la religión se juegan también las posibilidades de un devenir incluyente.

Algunas de estas posiciones del feminismo, podemos verlas representadas en:

- ♦ Una posición de vuelta a los universales como guías de consenso (Sheyla Benhabib)
- ♦ Otras reconocen a Foucault para reconstruir un análisis del poder que oprime y excluye (Judy Butler)
- ♦ Una posición ecléctica, que ve las teorías como fuente de explicaciones de diferentes conflictos (Nancy Fraser)

En la teología desarrollada desde un discurso situado, las mujeres en resistencia a la ideología patriarcal dan cuenta de múltiples formas de opresión y sub-alternalidad, de los sujetos políticos.

La referencia a las mujeres pretende no ser esencialista. Desde esta aclaración se pueden derivar algunos de los focos de tensión en debates que refieren a la naturaleza y el estatus del sujeto. En autoras como Julia Kristeva, esto se da en conexión con el tema de la identidad en construcción, y en Joan Scott en conexión con los tipos de conocimientos que se construyen. Es importante relevar las experiencias de las mujeres poniendo énfasis en la construcción

cultural que cuestiona la universalidad que se ha convertido en norma. ¿Cómo evaluamos normas y criterios que pretenden ser universales? o ¿Cómo se estructuran normas emancipadoras que den cuenta de los sujetos históricos?

El feminismo filosófico ha articulado muy bien el debate que se ha introducido en torno al poder desde el posicionamiento de las mujeres como sujetos políticos, ya que pudo desentrañar las relaciones de poder que pasaban desapercibidas desde el espacio público.²³

En esta lógica se teoriza al respecto del contrato sexual. En éste, los hombres son los sujetos de pacto, las mujeres son pactadas. En las variables de este análisis en el esbozo del feminismo como filosofía política²⁴, podemos encontrar a autoras como Carol Pateman (1995), Heidi Hartmann (1980) y Nancy Armstrong (1991). Esta última analiza las afiliaciones horizontales, como es la “ficción doméstica”, que se da entre clases heterogéneas. En el contrato sexual se dimensiona una realidad social que pasa por la comprensión del patriarcado y el capitalismo como estando interconectados, para entender la opresión de las mujeres.

En la discusión del poder que re-conceptualiza el tema de las identidades, Linell Elizabeth Cady²⁵ plantea la siguiente caracterización:

23 Celia Amorós, “Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis) al respecto del feminismo como filosofía política” en *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000, 12.

24 *Ibid.* 34-35.

25 Linell Elizabeth Cady. “Identity, Feminist Theology, And Theology” en Rebeca S. Chopp y Sheila Greeve Davaney, *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997, 17-32.

a) El ser mujer en una perspectiva esencialista

Una primera forma de tratar el tema de la identidad en la vida de las mujeres fue la de asociar su *ser mujer* a la naturaleza femenina. El plantear la especificidad de *ser mujer* llevó a la caracterización de ella como una naturaleza contraria a la de ser hombre. Se desarrolló así la idea de una cultura femenina que respondía a sus necesidades y valores que se pensó era común a todas. Sin embargo, esto no explicaba cómo es que ésta era construida, es decir no explicaba su subjetividad.

b) La visión de una identidad conformada por diferentes discursos y prácticas

En esta segunda forma de pensar, se prioriza *la construcción de la identidad desde la multiplicidad*, hasta parecer que hay atomización de la misma. A veces ha sido representada por los medios televisivos como una experiencia sin raíces históricas, donde sólo se aprecia el conflicto en medio de ella.

c) La recuperación de la focalización de la experiencia crítica y no a-histórica

De vuelta a la búsqueda de *una identidad focalizada y no fragmentada*. En esta perspectiva la identidad de género se conecta con otras experiencias significativas que son parte de nuestras historias, como la de ser joven, adulta, negra, pobre, protestante, católica, u otra experiencia religiosa popular. En este sentido, se está negociando con nuestro ser múltiple. Sin duda alguna, estos procesos de negociación son fuente de elección.

*De vuelta a la búsqueda de una identidad focalizada y no fragmentada...
En esta perspectiva la identidad de género se conecta con otras experiencias significativas que son parte de nuestras historias*

Para las teólogas ha sido de mucha importancia la producción global de conocimiento surgido desde las mujeres, y desde la cual se interpela a la tradición. Entiendo por tradición, todo conocimiento que se ha producido en los diferentes campos de la cultura, incluida aquí la religión.

Desde diferentes perspectivas metodológicas se ha venido produciendo una conciencia que enuncia la función religiosa de la Biblia como palabra con poder. En una perspectiva religiosa los Textos Sagrados juegan un papel preponderante como referencia moral, social y, hoy día, hasta política en medio de la sociedad. Oscar A. Jiménez²⁶ nos ofrece una valoración de la importancia de los estudios sociológicos en la comprensión de la función religiosa de los textos en la Biblia. Basado en Malina,²⁷ propone al menos dos herramientas útiles para este trabajo: "una colección de índole lingüística que pueda tratar con los textos como textos, y no como oraciones, y otra colección de índole histórica que pueda tratar con el pasado de una manera intercultural". Se señala que es importante dilucidar el dominio de referencia que se utiliza a la hora de interpretar los textos, el cual debe estar enraizado en algún modelo de la sociedad o de interacción social.

En este acercamiento, Malina considera el lenguaje como portador de sentido dentro de un sistema social; por lo tanto, el objetivo del que inquiera es descubrir lo que un texto o una teología comunica a sus contemporáneos dentro de su contexto social común. En este

26 Oscar A. Jiménez. "Exegésis y liberación: un aporte desde la sociología", *Pasos*, No. 22, (1989),1-16. Consultado Agosto 2009 en <http://www.deicr.org/uploaded/content/publicacione/1762293048.pdf>

27 Citado por Oscar Jiménez, Bruce Malina. "The Social Sciences in the Study of Biblical Interpretation" en: *The Bible and Liberation Political and social hermeneutics*. Revised Ed. of Radical Reader. Orbis Books. Maryknoll, New York: 1983,12.

sentido, otros argumentan en favor de la necesidad de entender la función socio-religiosa de los textos en ese contexto común. Así, la incorporación de los métodos sociológicos en la comprensión de la historia de las religiones ha permitido comprender a su vez, las expresiones religiosas dentro de una realidad sociológica. Así puede ser comprendida la dimensión social en el cristianismo primitivo:

"Una afirmación sociológica busca describir y explicar el comportamiento interpersonal con referencia a esas características que trascienden lo personal. Primero que todo, entonces, en una cuestión sociológica concierne menos lo que es individual que lo que es típico, recurrente, general. Segundo, concierne menos a las condiciones singulares de una situación específica que con relaciones estructurales aplicadas a situaciones diversas. Por lo tanto, una sociología del Cristianismo Primitivo tiene la tarea de describir y analizar el comportamiento interpersonal de los miembros de los grupos Cristianos primitivos".²⁸

Desde esta perspectiva, cualquier texto bíblico, para ser adecuadamente comprendido, debe ser analizado en relación con las condiciones en que éste se escribió, y en el que fue leído y compartido. Oscar A. Jiménez especifica que no se agotan las posibilidades de recuperación de sentido del texto bíblico, y que también se requiere saber cómo puede ser interpretado hoy día su sentido.

En las hermenéuticas feministas de liberación hay una gama de puntos de partida para la interpretación de ese sentido. Todas ellas, sin duda, inician del reconocimiento de la lucha y resistencia de las mujeres a narrativas que interpretan a las mujeres desde la condición de pactadas y excluidas dentro de un sistema de asimetrías económicas, sociales, políticas y culturales.

28 Theissen Gerd. "The Sociological Interpretation of Religious Traditions: Its Methodological Problems as Exemplified in Early Christianity", en: *Encounter with the Text, Form and History in the Hebrew Bible*. Ed. M. J. Buss. Philadelphia. Fortress Press.1979, 69-81.

LA TEOLOGÍA FEMINISTA COMO RESULTADO DE UN ESPACIO DE PODER EN DISPUTA

La perspectiva filosófica del feminismo genera algunas reflexiones valiosas para el campo teológico. Plantea un abandono de la idea que *la construcción de la identidad personal y colectiva es homogénea o estática*. Esta pretensión es valiosa no sólo en el campo religioso, sino a otros campos donde se está definiendo la vida y lo que es significativo para los y las humanas. Por ello es pertinente preguntarse ¿qué nuevos elementos emergen cuando las formas de identidad fijas ligadas a discursos hegemónicos se disuelven?

Como respuesta, algunas teólogas están moviéndose en forma ecléctica, buscando dentro de las tradiciones y explicaciones sociales una teoría que sea útil a las mujeres como sujetos inmersos en una pluriculturalidad. Es decir, optan por una teología contextual que es más útil en este tiempo de nuevas preguntas y elecciones para las y los sujetos.

...la interpretación bíblica feminista apunta a la agencia de lo político en las teologías feministas liberacionistas. Este aspecto sitúa un espacio que es público, ¿qué es aquello que nombran las mujeres y que apela a la visión de justicia para una democracia genérica?

La teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza nos presenta un acercamiento a la retórica ético-religiosa y una pragmática feminista que no pretende simplemente evaluar las ideas sino también las imágenes de violencia lingüística.²⁹ Por eso, desenmascarar la apoliticidad de los textos que se producen en contextos de colonización, es vital para las mujeres. Así la interpretación bíblica feminista apunta a la agencia de lo político en las teologías feministas liberacionistas. Este aspecto sitúa

²⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación*. Valladolid: Trota, 1996, 64-65.

un espacio que es público, ¿qué es aquello que nombran las mujeres y que apela a la visión de justicia para una democracia genérica?

En este terreno se sitúa la dimensión del poder, al plantear lo político en los discursos de las mujeres. Como bien señala Susan Friedman, “*la agencia necesaria para los cambios éticos y políticos comienzan con la capacidad humana de reflexionar acerca del significado de nuestras acciones en relación con un sistema de orden social*”.³⁰

El poder de la palabra en un discurso teológico hegemónico, nos hace pensar en interpretaciones críticas feministas globales a los textos bíblicos, teniendo como base una interpretación retórica y una indagación teórica de los textos y su mundo simbólico. Sigo en esta lógica a Elisabeth Schüssler Fiorenza, quien analiza la tensión de la crítica retórica en la hermenéutica feminista, tomando en cuenta el análisis de poder de Foucault. Como bien señala esta autora, toda teología feminista debe considerar la cuestión del poder de la escritura y su autoridad. Esta consideración supone una doble lectura del poder: por una parte, la estructura piramidal compuesta por relaciones kirkiales de dominación, y por otra parte, las redes ideológicas que operan horizontalmente como relaciones de dominación.³¹

La perspectiva del *poder sobre o poder para*, como se ha mencionado en trabajos que analizan el concepto de poder citados por autoras feministas, nos lleva a visualizar los textos bíblicos o el uso de la Biblia en un contexto de dominación o liberación.

A mi juicio, estos criterios vertidos por las teólogas feministas nos aportan elementos para considerar el tratamiento de lo político en el campo religioso, y lo religioso en el campo de lo político.

30 Susan Friedman Mapping, *Feminism and the Cultural Geographic's of Encounter*. Princeton: University Press, 1998, 64, traducción propia.

31 Elisabeth Schussler Fiorenza, *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. 56-57.

ASPECTOS A CONSIDERAR

Las mujeres nicaragüenses están disputando *un espacio público* a partir del análisis de nuevos paradigmas, como lo es el de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, situados en el ámbito privado. Nuevas categorías como la democracia genérica permiten ahondar en el tema del poder como construcción de igualdad formal y como espacio de participación no excluyente.

Desde el posicionamiento del movimiento feminista, se puede dimensionar los estudios sobre la subalternidad de las mujeres en Nicaragua. En ellos, se discurre las tensiones en las relaciones de Estado y el Movimiento de Mujeres con identidad feminista. Tensiones que se han expresado en el planteamiento del tema de la maternidad libremente elegida, la despenalización del aborto terapéutico, el tema de un estado laico, el papel del estado de derecho en la crítica al autoritarismo del Estado, y la lógica de la institucionalidad del país desde la crítica a la partidización de los poderes del Estado.

En la construcción de ciudadanía ha sido importante la ciudadanía subjetiva, entendiéndose ésta como la experiencia de participación

directa y empoderamiento de las mujeres en un contexto social cambiante. Se da cuenta de la participación de mujeres organizadas en espacios políticos de carácter emancipador e identificando en éste las tensiones propias de la relación clase y género dentro de los espacios de participación política.

Las mujeres nicaragüenses están disputando un espacio público a partir del análisis de nuevos paradigmas, como lo es el de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, situados en el ámbito privado.

En el campo de *lo político*, los elementos alrededor del poder se construyen a partir de la tensión de “poder para” y “poder sobre”.

Los estudios críticos feministas nos recuerdan la necesidad de analizar el poder desde estas dos lógicas, con el fin de dimensionar el discurso emancipador, que es parte de la propuesta de liberación de las mujeres. La hermenéutica es también una crítica interpretativa retórica de los discursos bíblicos en los textos sagrados, textos contextuales y de los sentidos teológicos presentes.

En las mediaciones analíticas del quehacer teológico, la mirada global crítica feminista es pertinente. Esta es una crítica que coadyuva a los procesos emancipadores de sujetos políticos, ya que ve juntamente otros sustratos de la realidad política como son la clase y otras claves de lectura; elementos de una identidad situada y no estática.

Bibliografía

- Amorós, Celia. “Presentación (que intenta ser un esbozo del status questionis) al respecto del feminismo como filosofía política” en *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Ascencio, Isabel. “Patriarcado, fundamentalismo religioso y resistencia de las mujeres” en *Mujeres y Religión, ¿Siervas o Ciudadanas? Cinco ensayos para la reflexión*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal, S/F.
- Azahalea Solís en Estado Laico "Puntos de Vista". Consultado en http://www.euram.com.ni/pverdes/otros_documentos/estado_laico_general.htm
- Blandón Gadea, María Teresa, Clara Murguialday Martínez y Norma Vásquez García. *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*. Programa Feminista de la Corriente: 2011.
- Blandón, María Teresa. *La decisión de abortar: entre la necesidad y la culpa*. La Corriente, 2011.
- Cady Linell, Elizabeth. “Identity, Feminist Theology, And Theology” en Rebeca S. Chopp y Sheila Greeve Davaney, *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997.
- Cuadra Lira, Elvira y Juana Jiménez Martínez. *El Movimiento de Mujeres y la lucha por sus derechos. Movimientos sociales y ciudadanía en Centroamérica*. Managua: CINCO, 2010.
- El Nuevo Diario 30 de noviembre 2011 en <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/234727>
- Encuesta Nicaragüense de Demografía y Salud, ENDESA 2006-2007.
- Fraser, Nancy. *Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution, Recognition to Representation*. Constellations. Volume 12, No 3, (2005). 295-307. Consultado agosto 2010. <http://www.mendeley.com/research/mapping-feminist-imaginationfrom-redis>
- Guevara, Onofre. “Nicaragua Reflexiones ante la diaria y grave violación del carácter laico del Estado” *Envío Digital*, Numero 313, (2008). Consultado en noviembre 2011 en <http://www.envio.org.ni/articulo/3739>.

- Informe Alternativo del Movimiento Feminista de Nicaragua. En el marco de la presentación del sexto informe periódico de los estados partes (CEDAW), 37° Periodo de Sesiones (15 de enero a 2 de febrero).
- Informe sobre Desarrollo Humano para América Central IDHAC, 2009-2010. *Abrir espacios para la seguridad ciudadana y el desarrollo humano del PNUD*.
- Jiménez, Oscar A. “Exegésis y liberación: un aporte desde la sociología”, *Ribla*, No. 22, (1989), 1-28. Consultado agosto 2009 en <http://www.deicr.org/uploaded/content/publicacione/1762293048.pdf>
- Lagarde, Marcela. “Democracia Genérica” en *Pasado y Presente Siglo XXI, Suplemento*, Año II, No2 (2000), 1-2. Consultado 20 noviembre 2011 en http://www.pasadoypresente21.org.ar/IMG/pdf/Suplemeto_Revista_No._II_2000.pdf
- Larracochea, Eburne. “Reflexiones Preliminares sobre el estudio de caso de las mujeres cristianas organizadas del Norte de Nicaragua”. *Mujeres y Religión, ¿Siervas o Ciudadanas? Cinco ensayos para la reflexión*. Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal, S/F, 46.
- López Vigil, María. “Otro Dios es posible, Reflexiones desde Nicaragua sobre el cristianismo, el poder y las mujeres” en *Conciencia Latinoamericana Libertades Democráticas y Religión*. Católicas por el Derecho a Decidir (2007). Consultado 20 de noviembre 2011 en <http://www.catolicasporelderechoadecidir.net/imagenes/conciencia15.pdf>
- Lorenc Valcarcel, Federico. *Culturas políticas, opinión pública y comportamientos electorales: combinando técnicas cuantitativas y cualitativas para el estudio de las orientaciones políticas de los ciudadanos*. CLACSO, 2011. Clase 3.
- Montenegro, Sofia. “Nicaragua del Sueño a la Pesadilla” en *Perspectivas Suplemento de análisis político*, No. 62 (2011). Consultado en noviembre 2011 en <http://www.cinco.org.ni//archive/377.pdf>
- Preinfalk Fernández, María Luisa. Ed. Módulo de Aprendizaje: Concepto Básicos de Equidad de Género, Horizon Canadá. s/f.
- Rivera Ruiz, Chepita. *Informe Alternativo del Movimiento Feminista de Nicaragua. En el marco de la presentación del sexto informe periódico de los estados partes (CEDAW/C/NIC/6), 37° Periodo de Sesiones (15 de enero a 2 de febrero)*. Nicaragua: 2011.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Pero ella dijo*. Practicas Feministas de interpretación. Valladolid: Trota, 1996.
- _____. *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Theissen Gerd. “The Sociological Interpretation of Religious Traditions: Its Methodological Problems as Exemplified in Early Christianity”, en: *Encounter with the Text, Form and History in the Hebrew Bible*. Ed. M. J. Buss. Philadelphia. Fortress Press.1979, 69-81.



**Débora García es teóloga bautista, ex-Rectora del Seminario Teológico Bautista en Nicaragua, actualmente docente en la Universidad Politécnica de Nicaragua.*

Octavio, Jomeini y Jesús

DANIEL GLOOR

Resumen: Presentamos tres personajes históricos que cambiaron el curso de la historia de la humanidad y dejaron sus huellas ideológicas hasta hoy. Estos tres personajes eran figuras importantes en la lucha por el poder político-religioso de su tiempo. Del punto de vista humano, Octavio¹ con su *pax romana* y Jomeini con su *wilayat al-faqih* salieron victoriosos de esta lucha por el poder. Octavio reinó sobre Roma y el imperio como emperador y *pontifex maximus* y Jomeini guió a los iraníes como *faqih*, *ayatolá* e *imam*. En esta lucha por el poder político-religioso, la figura de Jesús sirve como anti- y contra-modelo a Octavio y a Jomeini. Se usarán Filipenses 2:6-11 y Marcos 11:15-18 para aclarar la posición de Jesús. Se mostrarán los diferentes valores que guiaron a estas tres figuras para dar respuestas distintas a la lucha por el poder político-religioso.

Palabras claves: poder político-religioso, *pax romana*, *ayatolá*

1 *Octavio* es el apellido del primer emperador más conocido por su título honorífico *Augusto*. Su nombre propio es *Gayo*.

Abstract: Octavian, Khomeini and Jesus are three historical personalities who changed the course of human history and whose ideological prints can still be seen today. All three figures were involved in one way or another in the struggle for political and religious power in their times. From a human viewpoint, Octavian, with the *pax romana*, and Khomeini, with the *wilayat al-faqih*, came out victorious from this struggle for power. Octavian reigned over Rome and the empire as emperor and *pontifex maximus*, and Khomeini led the Iranian people as *faqih*, *ayatolá* and *imam*. In this struggle for political and religious power, Jesus serves as an anti-model to Octavian and Khomeini. Jesus' differing position will be highlighted through Philippians 2:6-11 and Mark 11:15-18. We will look at the different values which guided these three figures to give distinctive answers to the struggle for political and religious power.

AUGUSTO

1. La importancia de la religión en la sociedad romana

La religión era la base de la sociedad romana; impregnaba la vida de todo ciudadano romano de una manera u otra, tanto en el ámbito público como privado. Para la gran mayoría del pueblo, especialmente de la gente sencilla, no había ninguna duda sobre la intervención de las deidades en la vida pública y privada. La paz y la justicia eran garantizadas por los dioses y las diosas. La religión era parte del orden civil y las prácticas religiosas eran parte de todo rito social. Las asambleas, por ejemplo, empezaban con un sacrificio y una oración.

Además, toda ciudad tenía su deidad patrona: Artemis en Éfeso, Atenea en Atenas, Afrodita en Corinto y Tesalónica, y Dionisio en

Filipos. Esta deidad patrona tenía su templo, su estatua, sus sacerdotes, su procesión y su día de celebración. La relación entre la ciudad y su deidad puede ser comparada con la relación patrón-cliente del ámbito social. “La divinidad protege a la ciudad, le da prestigio a ella y honor a sus ciudadanos, asegura las cosechas, defiende de las enfermedades, prevalece sobre los enemigos, todo ello a cambio de ser venerada como es debido”.² Si la deidad no era venerada adecuadamente, la ciudad sufriría desgracias.

Para la gran mayoría del pueblo, especialmente de la gente sencilla, no había ninguna duda sobre la intervención de las deidades en la vida pública y privada.

2. El *pontifex maximus*

Además de la omnipresencia de la religión en la sociedad romana (en la Roma imperial), debe decirse que no existía separación entre el ámbito político y el religioso. En el *pontifex maximus*, el cargo más alto en la jerarquía religiosa romana, se unían los dos poderes a partir de la época de Julio César, y más aún a partir de la época de Octavio. El año 27 a. C., Octavio recibió por decisión del Senado romano el nombre honorífico de Augusto, es decir, “el excelso”, “el venerable”, después de haber establecido la paz con los dioses y los hombres (*pax romana*). El año 12 a. C., el mismo Senado reconoció al emperador Augusto como *pontifex maximus*.³ Por lo tanto, a partir de ese año, Augusto unió en su persona los cargos político

² F. Ramírez Fueyo, “Pablo y la cultura religiosa pagana de su época” en *Reseña Bíblica* 64: 23-34, 2010, 25.

³ La palabra latín *pontifex* se compone de dos palabras: el sustantivo *pons* y el verbo *facere*. Esta palabra significa “constructor de puentes”. Probablemente la persona que tiene este cargo construye puentes entre el mundo divino y el mundo humano y también entre los seres humanos. La palabra latín *maximus* significa “mayor”. Así la expresión latín *pontifex maximus* se refiere a una persona quien es el mayor constructor de puentes entre dos mundos distintos, el humano y el divino.

Augusto daba a los sacerdotes honor y poder ... y, en retorno, ellos fortalecían el honor y el poder de Augusto a través de su lealtad y fidelidad. En esta relación de patrón-cliente, las dos partes se beneficiaban mutuamente.

y religioso más altos. Podemos decir que él tenía un poder político y religioso absoluto. Él controlaba al Senado, aunque no era él que eligía directamente a los 600 senadores; sin embargo, tenía voz y voto en la elección de los senadores. Los dieciséis sacerdotes del colegio de los pontífices, el colegio más importante en la jerarquía religiosa y que estaba directamente bajo el poder del *pontifex maximus*, eran elegidos en cambio por Augusto. En resumen, Augusto controlaba de una manera indirecta (el senado) y directa (los pontífices) todos los asuntos políticos y religiosos del Imperio romano.

Después de haber sido nombrado “Augusto” en el año 27 a.C., Octavio empezó una larga reforma religiosa y moral en Roma para “devolver a la religión romana su antiguo esplendor”.⁴ Octavio estaba convencido de que era la voluntad de los dioses que las naciones estuviesen bajo el dominio romano.⁵ Él también estaba convencido de que la causa de los trastornos políticos al final de la República romana se debía a la práctica religiosa y moral laxista de los y las romanos. Era imperativo un giro espiritual y moral, una vuelta a los valores que habían hecho grande a Roma.⁶ Así, Augusto ordenó la reconstrucción de 82 templos, reintrodujo fiestas religiosas, ocupó puestos vacantes con sacerdotes y “concedió a los sacerdotes honores que antes eran privilegios de los senadores y de

4 J. Cabrero-Piquero, *Los Romanos*. Madrid: Edimat Libros, 2006, 140.

5 R. A. Horsley, *Paul and the Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press, 1997, 27.

6 Klaus Bringmann, *Augusto*. Traducido por Daniel Romero. Barcelona: Herder, 2008, 173.

los caballeros”.⁷ De este modo, dando de nuevo a los sacerdotes un lugar prominente en la vida pública romana, éstos estaban en deuda hacia Augusto. Así se establecía una relación de patrón-cliente entre Augusto (el benefactor), y el sacerdocio romano (sus beneficiarios).⁸

Esta relación de patrón-cliente, una relación de reciprocidad entre gente de distinto nivel social, caracterizaba toda la sociedad antigua. Las personas de rango social inferior, en este caso los sacerdotes, recibían beneficios materiales de alguien de rango social superior, en este caso el emperador Augusto. Augusto daba a los sacerdotes honor y poder, dos valores de gran importancia en la sociedad romana y, en retorno, ellos fortalecían el honor y el poder de Augusto a través de su lealtad y fidelidad. En esta relación de patrón-cliente, las dos partes se beneficiaban mutuamente y mantenían su poder y honor.

3. El culto al emperador

El esquema de patrón y cliente jugaba un papel muy importante en la relación entre el emperador y las provincias. La élite de las provincias quería guardar su poder y su honor. Por eso, hacía todo lo posible para establecer una buena relación con el emperador. La forma elegida por la élite provincial era el llamado culto al emperador. Para la élite provincial, “la paz instaurada por este emperador [Augusto] era una evidencia de que los dioses actuaban por medio de su persona”.⁹ Se construían templos, se ofrecían sacrificios, se hacían procesiones, se

7 J. Cabrero-Piquero, *op. cit.*, 141.

8 Se encuentra la misma situación en Judea bajo el reinado de Herodes el Grande y los prefectos romanos. Las autoridades políticas nombraron y quitaron a los sumos sacerdotes del templo de Jerusalén según su deseo propio. Para mantener su posición privilegiada como cliente, los sumos sacerdotes colaboraron con las autoridades políticas controlando al pueblo y evitando toda agitación popular contra el régimen opresor.

9 D. Álvarez Cincira, *Pablo y el Imperio romano*. Salamanca: Sígueme, 2009, 152.

colocaban estatuas y se organizaban festivales y juegos en honor del emperador. “La veneración de la potencia divina que .. se ponía de manifiesto en la acción bienhechora de Augusto, se completó con la obligación colectiva que se impuso la población de favorecer con todos sus medios el bienestar de su persona y de su casa. Eso se plasmó en forma de un juramento.”¹⁰

También se construyeron ciudades en su nombre. Herodes el Grande construyó dos ciudades en el nombre de Augusto: Cesarea y Sebaste, la antigua ciudad de Samaria.¹¹ Y en las dos ciudades, Herodes erigió un templo al honor de Augusto. Herodes Antipas, a cargo de Jesús, seguía la misma vía política: construyó una nueva capital en Galilea, nombrándola “Tiberias” según el nombre del emperador Tiberio, el sucesor de Augusto.

En cuanto al culto al emperador es necesario subrayar dos puntos importantes. Primero, Augusto (27 a.C.-14 d.C.), al igual que sus sucesores Tiberio (14-37 d.C.) y Claudio (41-54 d.C.), no promovieron el culto al emperador en las provincias. El establecimiento de este culto en las provincias era, en Grecia y Asia Menor, iniciativa propia de la clase gobernante para mostrar su gratitud al salvador del mundo.¹² Si bien es cierto que Augusto y sus sucesores tampoco tomaron medidas para impedir su veneración,¹³ Augusto prohibió la veneración de su

¹⁰ Bringmann, *op. cit.*, 234.

¹¹ El nombre *Sebaste* es el equivalente griego del nombre latín *Augusto*. Los dos nombres significan “respetable, venerable”.

¹² La urbanización en el Imperio romano, incluso en Palestina, tenía un papel importante para fortalecer la posición política y religiosa del emperador y el establecimiento de los valores de la *pax romana*. De hecho, la élite de las ciudades eran los garantes y los promulgadores de este nuevo orden mundial.

¹³ El culto al emperador no excluyó los cultos locales. Los dos tipos de cultos existían juntos. Si una ciudad no tenía los recursos para construir un templo al emperador, puso su imagen en el templo de la deidad de la ciudad.

persona en Roma durante su vida. No permitió la construcción de un templo en su honor. Sólo se podía adorar a Julio César que ya estaba muerto y divinizado (*divus Julio*) por el Senado romano.¹⁴

Un punto esencial en la divinización de un emperador es su apoteosis. Divinización y apoteosis están estrechamente ligadas y podían darse solamente después de la muerte de un emperador. Por eso Augusto no aceptó culto a su persona en Roma mientras él todavía estuviese vivo. Sin embargo, tras su muerte en el año 14 d.C., Augusto recibió los honores divinos por el Senado romano. Decretó que Augusto recibía en Roma un templo y un colegio de sacerdotes, los *sodales augustales*. A partir de este momento, Augusto era honrado como *divus Augustus* al igual que su padre adoptivo Julio César.

Segundo, Augusto exigía que en los templos erigidos en su honor también fuese honrada la diosa Roma. Así se estableció un vínculo espiritual entre las provincias y el centro del Imperio romano. Pero al mismo tiempo, como *pontifex maximus*, Augusto quiso honrar a la patrona de la capital del imperio. Una falta al honor a la diosa Roma podría producir desgracias para el emperador y su imperio.¹⁵

En el culto al emperador, los dos grupos se beneficiaban uno del otro. La clase gobernante provincial honraba al emperador por la

14 Es importante distinguir entre *divus* (“divino”) y *deus* (“dios”). Los emperadores romanos no fueron deificados sino divinizados. En otras palabras, los emperadores no recibieron el estatus de los dioses y diosas de Roma. Por eso, se les consideraron “hijos de dios” pero no “dios”.

15 Un caso particular era Jerusalén. En Jerusalén, la capital política de la provincia imperial de Judea y la capital religiosa de todos los judíos en Judea y en la diáspora, no era posible construir un templo en honor de Augusto y de Roma. Así, el emperador exigía un doble sacrificio diario en su honor y en el honor de la diosa Roma en el templo de Jerusalén. El sacerdocio judío tenía cuidado de no ofrecer estos dos sacrificios *para* el emperador y Roma sino *por* el emperador.

En el culto al emperador, los dos grupos se beneficiaban uno del otro. La clase gobernante provincial honraba al emperador ... A cambio, ellos podían mantener su estatus social privilegiado y sus ambiciones personales y familiares. Así, el culto al emperador era la mejor manera de asegurar la cohesión entre el centro (Augusto y Roma) y la periferia (la élite local y las provincias).

paz, el orden, la protección y la prosperidad. Teniendo un cliente tan devoto, el emperador podía asegurar la estabilidad social y política de sus provincias. El emperador no necesitaba enviar romanos -que no conocían la mentalidad de estas gentes- para asegurar la lealtad y fidelidad de las provincias. La élite local se encargaba de esta responsabilidad. A cambio, ellos podían mantener su estatus social privilegiado y sus ambiciones personales y familiares. Así, el culto al emperador era la mejor manera de asegurar la cohesión entre el centro (Augusto y Roma) y la periferia (la élite local y las provincias). “Estas relaciones de patronazgo personal entre el emperador y la élite local constituían las líneas más importantes y efectivas a través de las cuales fluía el poder entre el centro (Roma) y las autoridades regionales y locales”.¹⁶

En el culto al emperador se entrelazaban, como en el cargo del *pontifex maximus*, el aspecto político y religioso. El honor al emperador garantizaba la paz política, la cohesión social y la prosperidad económica. De hecho, el culto al emperador era una extensión de la posición del *pontifex maximus* y nacía de él. Así, Octavio no solamente era el pontífice máximo de los habitantes de Roma sino de toda la *oikumene*, es decir, de todo el mundo habitado.

16 Álvarez Cincira, *op. cit.*, 23.

JOMEINI

1. *Wilayat al-Faqih* (“La tutela del jurista”)

El término *wilayat al-faqih* en árabe, o *wilayat-i faqih* en persa, primero obtuvo gran popularidad en el mundo chiíta cuando se usó como el título de la versión publicada de las conferencias pronunciadas por Ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989) en 1969 a sus estudiantes en Najaf (ciudad en Iraq).

El trasfondo específico de la teoría de *wilayat al-faqih* se encuentra en los desarrollos del pensamiento de los duodecimanos en el siglo XVIII y XIX que más enfatizó la importancia de un liderazgo central.¹⁷

1.1. El *faqih*

Una rama del Islam son los chiítas que se encuentran mayormente en Irán. Entre los chiíes existen cuatro grupos confesionales diferentes. El grupo más importante y el que tiene el poder en Irán son los imames o duodecimanos. Según su creencia, el duodécimo imam, el jefe supremo de los chiíes, no murió sino que fue ocultado cuando estaba niño el año 874 d.C. Sin embargo, hasta su reaparición, la comunidad de los chiíes vive bajo un guía. Ese guía no ocupa el mismo estatus que el imam oculto, sino que le representa durante su ausencia para que la comunidad de los y las fieles no se extravíe del camino de la verdad. Él es, solamente, un guía que tiene cualidades específicas (justo, piadoso, virtuoso) y tiene el derecho de gobernar a la comunidad. Es un jurista (*faqih*) de la ley islámica (*sharia*) y actúa como representante del imam ausente.

¹⁷ Roy P. Mottahedeh. “Wilayat al-Faqih” en John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford: University Press, 2009, 529.

Es importante distinguir claramente entre la autoridad del *imam* y la del *faqih*. La autoridad del *imam* viene directamente y exclusivamente del Profeta mientras que la autoridad del *faqih* viene de una asamblea de expertos que le elige por sus cualidades de liderazgo.¹⁸ En la República Islámica de Irán, este grupo de expertos es elegido por el pueblo. Una vez que un *faqih* es nombrado, todos los otros *fuqaha* (“juristas”), intérpretes de la ley islámica, deben apoyarle y obedecer sus órdenes. Asimismo los y las creyentes deben obedecer sus órdenes y aceptar su llamado liderazgo divino. Deben obedecerle tal como obedecen al Profeta y al *imam* infalible para la gloria de la *ummah* (la comunidad de las y los creyentes). Los juristas (*fuqaha*), igual a los y las creyentes, le siguen y buscan su orientación en los asuntos de la vida.

El gran ayatola Jomeini (1902-1989), piedra angular de la revolución iraní que empezó en el año 1979, abogó por la autoridad absoluta del *faqih* (*wilayat al-mutlaqa*) para establecer órdenes gubernamentales (*hukm*).¹⁹ Según Jomeini, esta autoridad o patronazgo absoluto (*wilayat al-mutlaqa*) es la ley divina más importante; tiene prioridad sobre todas las otras ordenanzas de la ley, incluso sobre la oración, el ayuno y la peregrinación (tres de los cinco pilares de la fe musulmana).

1.2. La *Wilayah* (“tutela”)

La doctrina de este sistema político-religioso promulgado con fuerza por Jomeini se llama *wilayat al-faqih* y es el eje central de la doctrina política de los imames durante la era de la gran ocultación. La palabra

18 En sentido estricto, Jomeini, el guía de la revolución islámica, no es *imam* sino *faqih*. Sin embargo, por aclamación popular, se llama *imam* Jomeini en Irán.

19 Es de gran importancia en el derecho islámico distinguir entre un *orden gubernamental* (*hukm*) y un *decreto religioso* (*fatwa*). El orden gubernamental es vinculante para todos los y las musulmanes mientras que el decreto solamente es vinculante para las y los fieles que aceptan la autoridad de la persona que pronunció el dicho decreto.

wilayat viene de la raíz *w-l-y* y significa “estar cerca”. La palabra *wali*, que tiene la misma raíz y que se refiere al representante del imam infalible, en este caso el *faqih*, significa “amigo, partidario, devoto, protector, patrón, tutor”. La palabra *wilayat* refiere a una actividad autoritativa de la cual el *wali/faqih* ejerce, acercándose a la gente para promulgar la ley islámica. Así la palabra *wilayat* puede ser entendida como “gobierno, patronazgo, autoridad, señorío, soberanía”. Esta palabra indica, por lo tanto, la autoridad del imam sobre las y los creyentes quienes son los destinatarios de su autoridad.

El estatus político-religioso de los imames es un componente esencial de su autoridad. La obediencia a la autoridad del imam es una obligación religiosa...

Su autoridad no está limitada al liderazgo político. Los imames representan el nivel de piedad más alto.

El estatus político-religioso de los imames es un componente esencial de su autoridad. Los chiítas consideran a los imames como los sucesores verdaderos del Profeta Muhammad. Los imames son nombrados por Alá y no por un consenso popular. Así, la obediencia a la autoridad del imam es una obligación religiosa. Su autoridad no está limitada al liderazgo político. Los imames representan el nivel de piedad más alto: el imam es la prueba o testimonio (*hujab*) de Dios, el pilar del universo, la ‘puerta’ a través de la cual el o la creyente puede acercarse a Dios.²⁰ En resumen, los imames son los guardianes de los creyentes.

2. La oposición

Irán se ha convertido en la primera nación en la historia en aplicar el sistema *wilayat al-faqih* como sistema de gobierno. Sin embargo,

²⁰ www.al-islam.org

desde el comienzo de la revolución de 1979, la voz de algunos *fuqaha* surgió contra un líder absoluto de la comunidad de fe. Cuando Iraq invadió Irán en el año 1980, el ayatolá Mohammad Shirazi emitió una *fatwa* prohibiendo cualquier resistencia contra las fuerzas de Saddam Hussein. El líder supremo, el gran *ayatolá Jomeini*, dijo que era obligatorio para todos los iraníes defender su tierra y ordenó el arresto domiciliario de Shirazi por su declaración. Otro ayatolá, Hassan Tabataba'i-Qomi, también fue puesto bajo arresto domiciliario por expresar su oposición a esta guerra.²¹

Hoy día también se muestra oposición contra el líder supremo *ayatola Jomeini* y especialmente contra los líderes religiosos de segundo rango, los *mulás*, que están bajo la autoridad de los *ayatolas*. Uno de los jefes del gabinete del presidente Ahmadinejad, Marshaei, enojó a los mulás por criticar a los profetas Noé y Moisés (figuras de gran importancia en la fe musulmana), como administradores ineficaces, similares a los clérigos contemporáneos que ejercen el poder en Irán.²² El ministro de Ciencia, Kamrani Daneshjou, está alentando a los participantes en funerales y servicios conmemorativos, a observar un minuto de silencio en lugar de recitar el sura de apertura del Corán como ha sido obligatorio hasta ahora. Y el consejero cultural del gobierno, Jarad Shamaghdari, recomienda que el *hijab* (el velo con el cual una creyente musulmana se cubre el pelo) no sea obligatorio.²³

21 www.princeton.edu

22 www.imamreza.net

23 www.thedailybeast.com

AUGUSTO Y JOMEINI

1. El poder absoluto

Comparando el sistema político-religioso del *pontifex maximus* y del *wilayat al-faqih*, constatamos que una sola persona, un varón obviamente, está en el centro de este sistema. Esta persona une en su persona el poder político y religioso y tiene un poder absoluto debido a su estatus divino. Manifiesta la voluntad y la autoridad divinas en la tierra. Todos y todas tienen que obedecerle. Si alguna persona se opone a la voluntad de estos dirigentes absolutos, se opone a Dios, a su ley y al nuevo orden sancionado por Dios.

2. Una nueva era

El *pontifex maximus* en la persona de Augusto y el *faqih* en la persona de Jomeini empezaron una nueva era que, teóricamente, debería distinguirse de la era precedente. En el caso de Augusto, terminaron las guerras civiles de la República romana. Augusto era el fundador de la *pax romana*, ofreciendo seguridad, estabilidad y prosperidad al mundo, especialmente a la élite romana y provincial.

En cuanto a Jomeini, su revolución islámica terminó el estatus de Irán como vasallo del Occidente.²⁴ También puso fin al despotismo

Comparando el sistema político-religioso del pontifex maximus y del wilayat al-faqih, constatamos que una sola persona, un varón obviamente, está en el centro de este sistema. Esta persona une en su persona el poder político y religioso y tiene un poder absoluto debido a su estatus divino.

24 J.-P. Roux, *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des Origines à nos Jours*. Paris: Fayard, 2006, 429.

de Reza Pahlevi, el último sah de Persia, que, en sus últimos años, reinó a través de represiones brutales, detenciones y tortura por la policía secreta SAVAK (Organización de Seguridad e Inteligencia Nacional, fundada en el año 1975).²⁵ La revolución iraní empezó una nueva era. Al igual que Augusto, Jomeini empezó una reforma religiosa introduciendo la ley islámica (*sharia*) y desechando los valores occidentales. Para los dos líderes, la reforma religiosa restableció el vínculo espiritual con los antepasados: en el caso de Augusto con los ancestros (padres y madres) que fundaron Roma y para Jomeini, con los doce imames hasta el Profeta.

3. Actores geopolíticos

Augusto y Jomeini cambiaron la situación geopolítica. Durante siglos, la filosofía dominante de los imames era una cierta pasividad política, esperando el regreso del imam oculto Mahdi. Al tomar el poder, Jomeini cambió esta situación y esta actitud radicalmente. El gobierno de la República Islámica de Irán se transformó en un actor político y religioso importante en todo el Medio Oriente. La hegemonía de los sunitas, que forman casi 85% de la población musulmana, comenzó a tambalearse. La aparente calma política y religiosa se esfumó. La revolución islámica extendió su influencia en diferentes direcciones geográficas, especialmente en el Líbano bajo el grupo islámico Hezbollah, probablemente la fuerza política y religiosa más influyente en el país del Cedro. Teherán se erigió en protector y patrón de los intereses de minoría chiita en todo el mundo musulmán.

Augusto, por su parte, no exportó su reforma religiosa a los cuatro rincones de su imperio. Su reforma se limitó a los ciudadanos del imperio romano de Roma. Sin embargo, Augusto también fue honrado

²⁵ *Idem.*, 430.

como protector y patrón en las provincias, particularmente en Asia Menor y Grecia. La élite local erigió templos en su honor y le ofreció sacrificios por sus beneficios. El culto imperial comunicó visiblemente los valores de la *pax romana*: paz, orden, estabilidad, lealtad, fidelidad.

El culto al emperador marca la gran diferencia entre la ideología de Jomeini y la de Augusto. Jomeini era “únicamente” el elegido de Dios y el representante del imam oculto. Teóricamente, no era posible dar un culto a Jomeini. Sin embargo, esta situación cambió después de su muerte el año 1989. Cada año decenas de miles de iraníes peregrinan a la tumba de Jomeini situada al sur de Teherán. Al contrario de los sunitas, los chiitas conocen una adoración de los muertos y les veneran como santos pero no como dioses. Ir a la tumba de un santo chiita, como por ejemplo la tumba del gran ayatolá Jomeini, es recompensado con bendiciones para el peregrino.

JESÚS

FILIPENSES 2:6-11 EL HIMNO A CRISTO JESÚS

1. Fondo histórico de la ciudad Filipos

La provincia senatorial de Macedonia era una colonia romana desde el año 146 a.C. El año 42 a.C., Marco Antonio y Octavio derrotaron al ejército dirigido por Casio y Bruto, los asesinos de Julio César, en Filipos. Ambos ganadores dieron tierras que rodeaban la ciudad a sus ex-soldados (veteranos). Por lo tanto, la ciudad de Filipos se transformó en una colonia de ex-militares (Hch 16:12). El año 30 a.C., Octavio venció a Marco Antonio en la batalla naval de Accio, la última batalla de la República romana. Octavio se convirtió en el emperador indiscutido del Imperio romano. Después de esta victoria, Octavio aumentó el número de los habitantes de Filipos con 500 nuevos

soldados. A partir del año 27 a.C., la ciudad de Filipos se llamó *Colonia Julia Augusta Victrix Philippensium* en honor a la hija de Augusto. Los habitantes de Filipos tuvieron el derecho de gobernarse a sí mismos. No pagaron el doble tributo, el *tributum capitis* y el *tributum soli*. Sin embargo, en el año 15 d.C., Tiberio transformó Macedonia en una provincia imperial debido a su mala administración. Así, Macedonia estaba directamente bajo la tutela del emperador y no ya del Senado romano.

La importancia de la ciudad de Filipos (5,000-10,000 habitantes) estaba basada en su ubicación geográfica: Filipos estaba situada en la *Vía Egnatia*, construida en 130 a.C., que conectaba Asia Menor con Roma por el mar Adriático. En las calles de la ciudad y en la *agorá* se podían encontrar ciudadanos y funcionarios que hablaban latín, indígenas tracios, comerciantes griegos y asiáticos, judíos y africanos.²⁶ Los sacerdotes del culto al emperador se llamaban sacerdotes *Divus Julius* (“Julio divinizado”), *Divus Augustus* (“Augusto divinizado”) y *Divus Claudius* (“Claudio divinizado”).

2. Interpretación del texto

El himno tiene dos partes: en la primera parte (vv.6-8) Pablo habla de la humillación de Jesús; en la segunda (vv.9-11), describe la exaltación de Jesús. Humillación y exaltación son los dos movimientos o los dos estatus que caracterizan el ministerio de Jesús. Los dos movimientos son complementarios: no pueden ser separados el uno del otro; solamente pueden ser distinguidos. No hay humillación sin exaltación y no hay exaltación sin humillación.

²⁶ R. Fabris, *Pablo. El apóstol de las gentes*. Traducido por Juan Padilla Moreno. Madrid: San Pablo, 1999, 237.

2:6-8 La humillación

Para nuestro tema, “Religión y Poder”, se encuentran tres puntos importantes en la primera estrofa. Primero, en el v.6, Pablo dice de Jesús que existía “en la forma de Dios” (εν μορφη θεου). Jesús, según Pablo, tenía una posición privilegiada: vivía en el ámbito de Dios, en la presencia de Dios. Podía disfrutar plenamente de la cercanía de Dios. Sin embargo, Jesús no entendió este estatus privilegiado, este derecho especial, como algo que se debía mantener y defender. De hecho, su posición divina le llevó a una misión particular: “dar” hasta al punto de dar a sí mismo.

Despojándose a sí mismo, Jesús abandonó su estatus privilegiado para tomar un estatus inferior; de hecho, el más inferior posible: esclavo. El contraste no podría ser más fuerte: bajar de la cima al abismo.

Jesús se despojó (κενωσ; v.7). El v.7 indica un contraste fuerte, una oposición (αλλα) entre su estatus privilegiado (v.6) y su misión (vv.7-8). Despojándose a sí mismo, Jesús abandonó su estatus privilegiado para tomar un estatus inferior, de hecho, el más inferior posible: esclavo (δουλος). El contraste no podría ser más fuerte: bajar de la cima al abismo.

Un esclavo, en la sociedad romana, no tenía relaciones de parentesco legítimas ni etnicidad ni nombre. Un esclavo era *una cosa* (“res”), una propiedad, un objeto. Su amo tenía toda la autoridad sobre él, determinaba si el esclavo podía casarse, tener propiedad o tener un negocio. El esclavo no tenía tampoco integridad física. No estaba protegido, como el ciudadano romano, del maltrato físico, abuso sexual, flagelación o ejecución. Finalmente, ni la ley romana ni los dueños aceptaron las relaciones familiares de los esclavos como legítimas. La propiedad fue la única relación, social y legal, reconocida de un esclavo.²⁷

²⁷ Sandra R. Joshel. *Slavery in the Roman World*. Cambridge: University Press, 2010.

En cuanto a este segundo punto, el del esclavo, encontramos una posición totalmente opuesta a la de Augusto (pero no necesariamente a la de Jomeini que fue huérfano a la edad de siete años). Augusto hizo todo lo posible para dar honor a su familia, la dinastía Julio, y crecer su poder y su reputación. Mediante el patronazgo lograba tener al mayor número de personas bajo su control e influencia, con el fin de aumentar su honor y reputación como benefactor. El “dar” de Augusto jamás restó a sus privilegios, al contrario, los incrementó. El “dar” de Augusto era algo para su propia gloria y no para el beneficio de los otros. En la filosofía política-religiosa de Augusto no existía la *kenosis* de su persona. Esto habría sido una vergüenza, una absurdo y algo en contra de la voluntad de los dioses.

La humillación de Jesús, sin embargo, no se limitó a su estatus de esclavo. Jesús experimentó en su propia persona la muerte más humillante en el Imperio romano: la crucifixión. El v 8 describe el clímax de la humillación de Jesús. Sólo criminales, especialmente criminales políticos que pusieron en peligro la *pax romana*, obra mayor de Augusto, fueron crucificados. La crucifixión de los rebeldes políticos debía servir de lección para cualquiera que quisiese cuestionar el *statu quo* establecido por la *pax romana*.

Su condenación mostró el gran peligro que representaba Jesús a ojos de las autoridades políticas romanas y religiosas judías. El programa de Jesús tenía valores opuestos a los de la ideología de la *pax romana*. No se gobierna por la fuerza militar sino por amor al prójimo; no se favorece a la élite sino particularmente a quienes no forman parte de ella, es decir, a los marginados de la sociedad. En resumen, el programa político-religioso de Jesús era incompatible con la visión del mundo de las autoridades. Puso en peligro los privilegios de la clase dirigente.

Jomeini también quiso romper con el favoritismo de la clase dirigente bajo el reinado del sah Reza Pahlevi. Desgraciadamente, los primeros

años del gobierno revolucionario se caracterizaron por la virtual eliminación de toda la oposición política.²⁸ La libertad de prensa se redujo y al mismo tiempo, SAVAK, después de la eliminación de sus jefes y oficiales de una forma u otra, se convirtió poco a poco, en una agencia del estado islámico. En 1984 pasó a llamarse Ministerio de Inteligencia y Seguridad (MOIS).²⁹ La euforia de los primeros momentos de la revolución iraní se convirtió en una pesadilla para muchas familias de la clase media que abogaban por un islam abierto y tolerante.³⁰

Ahogando la pluralidad anterior, Jomeini trató de crear una sociedad conformista que adhirió a una sola idea del chiismo. En la década de 1990, se establecieron exámenes para los que aspiraban ser eruditos o intérpretes de la ley divina (*mojtabed*). La lealtad política -y la adhesión a la *wilayat al-faqih*- se hizo más importante que la piedad, la profundidad de la comprensión religiosa o la fuerza intelectual.³¹

2:9-11 La exaltación

En la primera parte del himno (vv.6-8) es Jesús quien toma la iniciativa, es Jesús quien actúa según su propia voluntad. En la segunda parte (vv.9-11), el que actúa es Dios. Dios interviene para exaltar a Jesús. En la segunda parte del himno, Pablo también hace tres afirmaciones. Primero, Dios exaltó (υπερψω) a Jesús y así le dio un nombre que está sobre todos los nombres (v.9). Debido a su actitud y a sus acciones a favor de los marginados durante su ministerio terrenal, Dios le recompensó con el honor más grande. No le hizo dios sino

28 www.historiasiglo20.org

29 M. Axworthy, *Empire of the Mind. A History of Iran*. New York: Basic Books, 2008, 265.

30 M. Satrapi, *Persépolis*, Barcelona: Norma, 2007. Página 127.

31 Axworthy, *op. cit.*, 271.

que le dio una gloria que sobrepasó la gloria de todos los hombres ilustres.

La gloria o la veneración de Jesús se describe por dos actitudes humanas: “arrodillarse” (v.10) y “confesar a Jesús como señor (κυριος)” (v.11). “Arrodillarse” describe el honor y la sumisión que se debe a él por su bondad. Y esta actitud lleva a la confesión del señorío de Jesús, el clímax del himno, en el v.11.

El señorío de Jesús revela la gloria de Dios (δοξα θεου), es decir, su presencia en nuestro mundo. Revela también la relación cercana de Dios como Padre. La presencia y la cercanía de Dios no se revelan en la auto-glorificación de un líder humano sino en su humildad sirviendo a la humanidad y no buscando ser servido. El Dios de Jesús tampoco se revela en la fuerza militar, la aniquilación de la oposición o la imposición de una ley que sólo beneficie a algunos y algunas. El Dios que se revela como Padre tiene como directrices el amor y el cuidado.

En el caso de Augusto y Jomeini, fueron ellos mismos quienes se otorgaron la gloria. Jomeini declaró su mandato *wilayat al-mutlaqa* y así se inició su autoridad absoluta. Podía tomar todas las decisiones necesarias para fortalecer su propio poder, su propia posición y su propia gloria. No tenía que rendir cuentas a nadie. Podía ignorar las opiniones o las decisiones de otros.

Ya el título “Augusto” (“el excelso, el venerable”) puso a Octavio sobre todos los súbditos de su imperio. Su nombre tenía un aura de gloria que ningún otro nombre poseía. La gloria de Augusto fue fortalecida por el culto imperial en Asia Menor y Grecia. Es en este culto que se doblaban las rodillas (v.10) y se confesaba al emperador como “señor” (v.11). Además, en el año 2 a.C., Augusto obtuvo

el título *pater patriae* (“padre de la patria”). Así, el Senado romano subrayó la cercanía y la benevolencia de Augusto hacia sus súbditos. Sin embargo, la veneración de Augusto como *divus* solamente se hizo en Roma después de su muerte en el año 14 d.C. Augusto fue exaltado como *divus* del Estado romano después de que un testigo asegurara haber asistido al milagro de su ascensión al cielo.³²

El himno muestra que la adoración verdadera se debe dar a Jesús y que el señor verdadero es Jesús. Las dos últimas afirmaciones en los vv 10 y 11 muestran una oposición fuerte al culto imperial. Las personas que adoraban a Augusto como señor (κύριος) se equivocaban. El verdadero señor es él que establece su reino sin derramamiento de sangre y sin opresión de los vulnerables. Al contrario, el verdadero señor está al lado de los desfavorecidos y le da dignidad y estima propia.

En el caso de Jomeini, una gran parte de la población, especialmente la gente campesina, puso el nombre del *faqih* Jomeini sobre todos los nombres, dándole el título venerable de *imam*. Hubo también voces en Irán que consideraron a Jomeini como la reaparición del duodécimo imam oculto, Mahdi. Aunque Jomeini nunca fue ni es adorado como dios (a diferencia de Augusto), la fe popular le dio un estatus mucho más elevado de lo que permite el simple título *faqih*. Alrededor de su tumba y en mezquitas de Irán se da culto personal a Jomeini, colocando allí su retrato, algo que es incompatible con la enseñanza del Corán. Para los y las seguidores del programa político-religioso de Jomeini, él puede ser considerado sin duda como un personaje destacado que dio un nuevo ímpetu a los valores islámicos pero jamás al punto de ser venerado o adorado.

³² K. Bringmann, *op. cit.*, 265.

Mc 11:15-18 LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

1. El templo de Jerusalén

El año 20 o 19 a.C., Herodes el Grande tomó la decisión de embellecer y engrandecer el templo que fue terminado el año 515 a.C. Hizo formar a 1,000 sacerdotes como albañiles y carpinteros para que sólo ellos tocaran el santuario (*ναος*). La reconstrucción del santuario propio fue terminada en 18 meses. La construcción de la explanada necesitó 80 años y se terminó sólo al principio de los años sesenta d.C., es decir, seis u ocho años antes de la destrucción del templo por Tito el año 70 d.C.

Cuando Jesús llegó a Jerusalén con sus discípulos y entró al templo (*ιερον*),³³ este todavía estaba bajo construcción. Jesús, y tal vez Pablo, jamás vieron el templo en todo su esplendor. El templo de Jerusalén junto con el templo de la gran diosa Artemisa en Éfeso eran los dos edificios religiosos más espectaculares en el mundo romano del siglo I d.C.

2. Interpretación del texto

El segundo día de su estancia en Jerusalén (11:12), después de su entrada triunfal (11:1-11), Jesús y sus discípulos fueron al templo (*ιερον*).

El templo era el centro religioso, económico y social de la nación judía. También era el centro de poder de la aristocracia sacerdotal

³³ En griego se hace una distinción entre *naos*, es decir, el santuario propio con los lugares santo y santísimo, y *ieron*, es decir, el templo en toda su extensión, incluso el santuario, la explanada y los pórticos. La acción de Jesús tuvo lugar en el atrio de los gentiles que no formaba parte del recinto sagrado, es decir, el atrio de los judíos; pero ya se encontraba en la explanada del templo y, por consiguiente, no era utilizable como cualquier lugar público. (T. Beck y otros, *Una comunidad lee el Evangelio de Marcos*. Bogotá: San Pablo, 2006, 445).

encabezada por las cuatro familias de los sumos sacerdotes (Fiabi, Boeto, Anano y Camito) que eran apoyadas por los saduceos. De hecho, los saduceos, la alternativa política y religiosa a los fariseos, controlaban el sumo sacerdocio y por lo tanto ejercían un gran poder en Israel. En particular, fueron considerados miembros del Sanedrín, el gran tribunal de los judíos. Como aristocracia gobernante, los saduceos habían elegido el camino de la aceptación y de la adaptación frente a la potencia extranjera.³⁴

El templo era el centro religioso, económico y social de la nación judía. También era el centro de poder de la aristocracia sacerdotal encabezada por las cuatro familias de los sumos sacerdotes

El templo con sus clientes, los sumos sacerdotes y los sacerdotes saduceos y sus familias respectivas, jugaba un papel importante en la mantención del *statu quo*. “El templo no fue nunca una institución religiosa separada de modo alguno de las instituciones políticas.”³⁵ De hecho, el templo era controlado por las instancias políticas, Herodes al principio y los prefectos romanos después, que elegían al sumo sacerdote según su voluntad. Hasta el año 45 d.C., Herodes y los prefectos guardaron bajo su custodia la vestidura del sumo sacerdote para evitar revueltas por los judíos. Fue el emperador Claudio, por decreto, quien la devolvió al sumo sacerdote. Además, todo el comercio que tenía lugar en la explanada del templo estaba controlado por las familias sacerdotales.³⁶

La primera acción que hizo Jesús en el templo fue “echar fuera (εκβάλλω) a los que vendían y compraban.” (v.15) El verbo que

34 W. A. Simmons, *Peoples of the New Testament World*. Oxford: Hendrickson Publishers, 2008, 70.

35 B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales*. 2ª edición. Estella: Verbo Divino, 2010, 391.

36 P. Frailé Yécora, “Sacerdotes, levitas y saduceos” en *Reseña Bíblica* 44: 53-60, 2004, 53.

*El templo con sus
clientes, los sumos
sacerdotes y los
sacerdotes saduceos
y sus familias
respectivas, jugaba un
papel importante en
la mantención
del statu quo.*

usa Marcos para describir la acción de Jesús, $\epsilon\kappa\beta\alpha\lambda\lambda\omega$, es el término técnico para echar fuera a los demonios en los relatos de exorcismo (1:34.39; 3:15.22.23; 6:13; 7:26; 9:18.28.38; 16:9.17). Por lo tanto, la acción de Jesús en el templo de Jerusalén describe una acción de exorcismo. Los vendedores y los compradores/cambistas en el templo eran considerados por Jesús como demonios destruyendo la razón de ser del templo. “La utilización del verbo,..., introduce una ironía en toda la acción, pues los posesos considerados impuros, habitados por espíritus impuros, estaban incapacitados para entrar en el templo...y el templo mismo es tratado por Jesús como un poseso habitado y oprimido por el mal.”³⁷

Como se muestra en el marco literario inmediato, el relato de la higuera estéril (11:12-14.20-26), la actividad comercial de los vendedores y compradores hace estéril el templo. La fachada, la construcción grandiosa, era espléndida pero el corazón, las actividades, no lo era. La raíz de esta esterilidad y de la perversión del papel del templo se debía al comercio en el atrio de los gentiles. Estos comerciantes, empleados por la aristocracia sacerdotal, cambiaron el templo, y de ser una “casa de oración para todas las naciones”, lo convirtieron en una “cueva de ladrones” (v.18).

La palabra “ladrones” ($\lambda\eta\sigma\tau\eta\varsigma$) se usa habitualmente para describir a los bandoleros sociales (14:48; 15:27). Aquí, los líderes religiosos son considerados como bandoleros porque roban al pueblo mediante los vendedores, compradores y cambistas. Lo único que tiene valor en el templo para estos bandoleros, es el dinero. El dinero significa

37 M. Navarro Puerto, *Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2006, 404.

poder, y el poder significa honor. Toda la explotación del pueblo judío se hacía bajo el manto de la santidad del lugar y en el nombre del Dios de Israel. No importaba el bienestar del pueblo. No importaban las leyes sociales de la Tora. Lo que importaba era el enriquecimiento de la aristocracia sacerdotal. Es esta codicia la que Jesús atacó violentamente. Como ha señalado Ched Myers, Jesús no se indignó por la actividad comercial como tal en el templo; esta actividad era un aspecto normal de todo templo en la Antigüedad. Lo que atacó Jesús eran los intereses de la clase gobernante.³⁸

La acción de Jesús tenía un mensaje muy peligroso para los dirigentes religiosos y políticos de la provincia imperial de Judea. Jesús atacó directamente el corazón de su poder económico y político. El comercio en el templo era el medio para asegurar su poder y su estatus. Peor aún, Jesús no sólo “echa fuera” (εμβαλλω) a los comerciantes sino también καταστρεφω (v.15) las mesas de los cambistas y las sillas de los vendedores de palomas. El verbo καταστρεφω se traduce normalmente “volcar”. Sin embargo, el verbo también tiene el sentido de “destruir”. Así, lo que hizo Jesús en el atrio de los gentiles no era sólo volcar mesas y sillas sino, a través de esta acción simbólica, *destruir* la base económica de la clase sacerdotal.

Los sumos sacerdotes y sus escribas se dieron cuenta del contenido explosivo de la acción de Jesús. Su decisión de matar a Jesús (v.18), no dejaba ninguna duda de que ellos habían entendido perfectamente las consecuencias del acto de Jesús. En el evangelio de Juan, el

Toda la explotación del pueblo judío se hacía bajo el manto de la santidad del lugar y en el nombre del Dios de Israel. No importaba el bienestar del pueblo. No importaban las leyes sociales de la Tora. Lo que importaba era el enriquecimiento de la aristocracia sacerdotal.

³⁸ Ched Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books, 1990, 300.

sumo sacerdote reinante, Caifás, expresa perfectamente la situación en la que se encontraba la clase dirigente judía: “No os dais cuenta de que nos conviene que un hombre muera por el pueblo, y no que toda la nación perezca.” (Jn 11:50)

3. Actualización

Los templos edificados en honor de los y las diosas romanas y de los emperadores romanos, el templo de Jerusalén y las espléndidas mezquitas de Teherán, Isfahán, Siras, Qom y otras más en Irán, son lugares que irradian y atraen el poder. El olor a poder se inhala como el olor de los inciensos. En todos estos santuarios se mezclan lo religioso y lo político.

En los tiempos del Imperio romano, el colegio de los sacerdotes estaba bajo la tutela del *pontifex maximus*, el emperador reinante. Era él quien decidía quién era calificado o no para asumir el liderazgo religioso en los templos mayores de Roma. Los sacerdotes en los templos imperiales en Grecia y Asia Menor estaban también bajo el control y la buena voluntad de sus patrones que eran figuras políticas poderosas.

La situación del templo de Jerusalén no era distinta en ningún sentido. Los sumos sacerdotes eran escogidos por los líderes políticos, fueran judíos o romanos. El Sanedrín, el tribunal supremo judío, no tenía ninguna voz en la elección de su jefe y del jefe del pueblo judío. Esperando mejores tiempos, la clase dirigente religiosa seguía el juego de las fuerzas políticas romanas y se enriquecía a costa de la población.

El éxito de la revolución iraní y la creación de la República Islámica de Irán dieron a los clérigos iraníes el beneficio del poder después de una época de depravación bajo el régimen del sah. Afortunadamente,

los nuevos líderes religiosos de Irán, los mulás y ayatolás, habían transformado el chiismo en un instrumento del Estado. La revolución había instituido una religión controlada por el Estado y subordinada a los intereses del Estado.³⁹ Los mulás se volvían más el portavoz del poder político que el del pueblo. Para mostrar su descontento con los mulás, taxistas en Teherán y en otras ciudades de Irán no les brindan servicio sino les dejan sin atender. Otras personas muestran su oposición a los mulás no yendo a la mezquita los viernes sino reuniéndose bajo los puentes de Isfahán para escuchar a los narradores populares o encontrándose en el jardín de los poetas.⁴⁰ Esta es su manera de volcar las mesas de las mezquitas.

CONCLUSIÓN

La dimensión política tanto en la Antigüedad como en el Islam actual va ligada siempre a la dimensión religiosa. Las dos esferas no están separadas sino estrechamente ligadas. El que detenta el poder religioso detenta también el poder político. La dimensión política abre la vía a la dimensión religiosa y a la dimensión religiosa santifica la dimensión política.

Octavio y Jomeini dominaron y manipularon perfectamente esta doble alianza para su propio provecho y engrandecimiento. Octavio, después de ser nombrado emperador, recibió también el título *pontifex*

³⁹ M. Axworthy, *op. cit.*, 271.

⁴⁰ Los cuentos y la poesía tienen una importancia grandísima en la cultura iraní. La revolución iraní trató de desterrar estas actividades. Pero durante la presidencia de Mohammad Khatami (1997-2005), los artes del cuento y de la poesía reaparecieron en Isfahán, el centro de la poesía iraní. Es durante la presidencia de Khatami, el año 2004, que visité Irán y observé los hechos en Isfahán, descritos arriba. Traté de regresar a Irán al principio de la presidencia de Mahmud Ahmadinejad (2005-2013), el año 2005, pero la visa de entrada fue rechazada.

Jesús, en el episodio de la purificación del templo de Jerusalén, atacó abiertamente al poder religioso, es decir, a la clase sacerdotal, asociada estrechamente con el poder político, el gobierno romano. Para Jesús la alianza de lo religioso y lo político se daba en detrimento del pueblo.

maximus. Así, solo él controlaba la instancia política más importante de Roma, el Senado, y al mismo tiempo el colegio religioso más relevante de Roma, el colegio de los sacerdotes. Les guió como benefactor y les controló como patrón. Todo el poder político y religioso era concentrado en las manos de una sola persona, Augusto Octavio. Quien quería estar entre los beneficiarios, tenía que subscribir al sistema político-religioso de Augusto Octavio, la *pax romana*.

El sistema *wilayat al-faqih* desarrollado por Jomeini también anunció una nueva época: una liberación de la alienación política-religiosa durante el gobierno del sah y un retorno a la cultura islámica, especialmente chiita. Para alcanzar su meta, Jomeini, al igual que Octavio, debía jugar con las dimensiones política y religiosa. Para implementar su programa religioso necesitaba poner bajo su control las instituciones políticas, sobre todo la presidencia de la República. La promulgación del *faqih al-mutlaqa* le dio el poder y la ideología religiosa necesarios para realizar su sueño. El poder político estaba bajo la supervisión del poder religioso. En el caso de Octavio era el poder religioso el que estaba al servicio del poder político. Sin embargo, el resultado fue el mismo: Octavio y Jomeini ocuparon la cima de sus respectivos gobiernos.

Jesús, en el episodio de la purificación del templo de Jerusalén, atacó abiertamente al poder religioso, es decir, a la clase sacerdotal, asociada estrechamente con el poder político, el gobierno romano. Para Jesús la alianza de lo religioso y lo político se daba en detrimento del pueblo. La élite sacerdotal robaba abiertamente al pueblo para mantener y ampliar su poder. Bajo el manto de lo religioso se

llevaban a cabo asuntos políticos. Jesús destruyó simbólicamente esta alianza demoníaca. Lo pagó con su vida. Sin embargo, su historia no se terminó allí. Su exaltación y apoteosis mostró que Dios aprobó su acción en favor del pueblo. El exaltado, el excelso, el gran imam, el *faqih*, en los ojos de Dios, es él que se pone al lado del pueblo y le sirve.

Octavio y Jomeini eran hombres, pero querían ser algo más que sus semejantes; Jesús también era hombre pero quería estar al lado de los hombres por el bien de la humanidad.

Bibliografía

- Álvarez Cineira, David. *Pablo y el Imperio romano*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Axworthy, Michael. *Empire of the Mind. A History of Iran*. New York: Basic Books, 2008.
- Beck, T. y otros. *Una comunidad lee el Evangelio de Marcos*. Bogotá: San Pablo, 2006.
- Bringmann, Klaus. *Augusto*. Traducido por Daniel Romero. Barcelona: Herder, 2008.
- Cabrero-Piquero, Javier. *Los Romanos*. Madrid: Edimat Libros, 2006.
- Cancik, Hubert y Rüpke, Jörg. eds. *Die Religion de Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Fabris, Rinaldo. *Pablo. El apóstol de las gentes*. Traducido por Juan Padilla Moreno. Madrid: San Pablo, 1999.
- Frailé Yécora, Pedro. "Sacerdotes, levitas y saduceos". En *Reseña Bíblica* 44: 53-60, 2004.
- Freeman, Charles. *Egypt, Greece and Rome. Civilizations of the Ancient Mediterranean*. 2ª edición. Oxford: University Press, 2004.
- Gloor, Daniel A. *Pengenalan Tujub Surat Paulus*. Kota Kinabalu: Seminari Teologi Sabah, 2005.
- González Echegaray, Joaquín. *Los Hechos de los Apóstolos y el mundo romano*. Estella: Verbo Divino, 2010.

- Horsley, Richard A., ed. *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press, 1997.
- Joshel, Sandra R. *Slavery in the Roman World*. Cambridge: University Press, 2010.
- Malina, Bruce J. y Rohrbaugh, Richard L. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales*. 2ª edición. Estella: Verbo Divino, 2010.
- Mottahedeh, Roy P. “Wilayat al-Faqih” en John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford: University Press, 2009.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Marcos*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- Ramírez Fueyo, Francisco. “Pablo y la cultura religiosa pagana de su época”. *Reseña Bíblica* 64: 23-34, 2010.
- Roux, Jean-Paul. *Histoire de l'Iran et des Iraniens. Des Origines à nos Jours*. Paris: Fayard, 2006.
- Rüpke, Jörg. *Religion of the Romans*. Traducido por Richard Gordon. Cambridge/Malden: Polity, 2007.
- Satrapi, Marjane. *Persépolis*. Barcelona: Norma, 2007.
- Simmons, William. A. *Peoples of the New Testament World*. Oxford: Hendrickson Publishers, 2008.
- Vouga, Francois. *Politique du Nouveau Testament*. Genève: Labor et Fides, 2008.



Daniel Gloor, suizo, estudió en Zurich, Tübingen, Princeton, Nueva York y obtuvo su doctorado en Nuevo Testamento en Montpellier, Francia. Trabajó como profesor de Biblia en Camerún y más recientemente en Malasia donde estuvo durante once años con el Seminario Teológico de Sabah. Desde enero del 2011, gracias al apoyo de la Misión 21 de Suiza, trabaja con la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica donde enseña Nuevo Testamento y griego.

Religión como poder y el criterio del *vivir bien*

Una mirada crítica a la religión y el poder en el contexto boliviano

VÍCTOR HUGO COLQUE

Resumen: Se realiza una mirada crítica a la articulación entre religión y poder, analizando la reconfiguración del campo religioso a partir de la irrupción de las prácticas ancestrales y el crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales. Así también, se relativiza el concepto de “identidad fija”, reconociendo el sincretismo religioso y cultural como características de la sociedad multirreligiosa del contexto boliviano. Se reflexiona sobre el proceso de “*de-constitución*” del poder religioso, en el marco de las relaciones de poder en que están inmersas las diversas iglesias existentes en Bolivia. Se parte de la perspectiva del “*vivir bien*” que critica estructuras de poder y religión que dominen y destruyan al ser humano y la naturaleza. Se entiende el *vivir bien* como un criterio de discernimiento de las acciones de cualquier proyecto de sociedad, postulando un mundo “*donde todas y todos vivan bien incluida la naturaleza*”.

Palabras claves: *vivir bien*, poder, religión, pueblos indígenas originarios.

Abstract: This article takes a critical look at the interaction between religion and power, analyzing the re-configuration of the religious field as a result of the sudden appearance of ancestral practices and the growth of the Pentecostal and Neo-Pentecostal churches. It relativizes the concept of “fixed identity”, recognizing religious and cultural syncretism as characteristics of the multi-religious nature of Bolivian society. It reflects on the process of “de-constituting” religious power, in the context of the power relationships of the churches in Bolivia. It starts from the perspective of the “*vivir bien*” (*living well* or *good life*), which criticizes structures of power and religion that dominate and destroy human beings and nature. It understands the “*vivir bien*” as a criterion for discerning the actions of any project in society, postulating a world in which “everyone lives well, including nature.”

INTRODUCCIÓN

Al plantear el tema “Religión como Poder”, es pertinente referirnos de alguna forma a la sociedad multirreligiosa del contexto boliviano y a los procesos de cambio que se van dando en los últimos años, especialmente a la declaratoria del *Estado Laico* (Art. 4to) de la CPE aprobada en un referéndum el 2009¹. Esto hace que un importante concepto en construcción como el criterio del “*Vivir Bien*”, se presenta como polémico debido a las distintas posturas existentes en el contexto boliviano.

Nuestras estructuras mentales nos ayudan a entender y tratar de explicar el contexto del tema, nos permite tener un acceso a una parte de esa realidad, pero no a la totalidad de la realidad, por eso

Key words: the good life, power, religion, criteria, Native Americans

1 Utilizamos las siglas CPE = Constitución Política del Estado, para referirnos a la Constitución aprobada mediante referéndum el año 2009, en la cual hubo cambios muy profundos respecto a la anterior constitución que privilegiaba la confesionalidad del Estado, la noción de república, mientras que en la nueva constitución, aunque no muy nueva porque ya tiene dos años de vigencia, se prioriza la independencia del Estado respecto a la religión y se considera Bolivia como Estado Plurinacional.

es necesario el reconocimiento de los límites de la reflexión para comprender la complejidad y profundidad del campo religioso en Bolivia.

El artículo es por ello, una reflexión sobre la interacción entre (religión y poder) y como se puede ir avanzando en nuevos criterios que articulen dichos conceptos de forma más positiva a partir del “*Vivir Bien*”, que es postulado como un principio que los pueblos indígenas originarios han conservado para vivir en plenitud, y que en los últimos años ha captado el debate desde distintas disciplinas del conocimiento, entendiéndose como proyecto, como principio o como paradigma. En el caso de este artículo lo entendemos como un “criterio” que permite el discernimiento de los límites de las acciones en un proyecto de sociedad, y que critica estructuras de poder y religión que no son compatibles con la afirmación de la vida.

1. ALGUNOS RASGOS SOBRE LA RECONFIGURACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO

Hablar de religión en el contexto de una sociedad multirreligiosa como la boliviana puede resultar ambiguo. Querer plantear una definición al respecto puede sonar homogenizante dada la diversidad del campo religioso, realidad compleja y ambigua a la vez, por ello cualquier intento de acercamiento a la religiosidad, espiritualidad o cosmovisión religiosa debe tener un alcance provisional.

Hay que llamar la atención, cuando nos referimos a la religión, al hecho de que se deben ir dejando atrás definiciones ‘monoculturales’ y ‘eurocéntricas’. Por ello, una forma de acercamiento al campo de la religión en un contexto multirreligioso, sería el de tener en cuenta que “religión implica tanto religiones establecidas a nivel planetario

La irrupción de ritos y prácticas originarias con rasgos distintivos respecto del cristianismo, ha ido ganando espacio y visibilidad dentro del poder público

como religiones locales, religiones doctrinales e institucionales como religiones de baja intensidad doctrinal y poco o nada institucionalizadas, prácticas espirituales y sapienciales, cosmovisiones indígenas, sincretismos antiguos y nuevos, propuestas pentecostales y carismáticas, expresiones de la religión civil de un pueblo y una sociedad”²

a) Reconfiguración del campo religioso

El concepto refleja en alguna medida la realidad de una sociedad multirreligiosa que es el caso boliviano, donde en los últimos años se va dando una “reconfiguración” del campo religioso. La irrupción de ritos y prácticas originarias con rasgos distintivos respecto del cristianismo, ha ido ganando espacio y visibilidad dentro del *poder público* (ministerios, embajadas, palacio de gobierno). Hoy en día están presentes en actos públicos a nivel local y nacional, como la anticipación a la toma de posesión en *Tiwanaku*³ al Presidente Evo Morales, acto que estuvo marcado por una fuerte carga de ritualidad andina.

Sin embargo, no sólo irrumpen prácticas y rituales de los pueblos indígenas originarios, sino que existen otros actores que han crecido

2 José Estermann, “Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado” en *Religión y Desarrollo*, N° 2. La Paz: ISEAT, 2007, 13.

3 Tiwanaku está a 71 km. de la ciudad de La Paz, antiguamente llamado *Taypikala*, que en lengua aimara significa “Piedra del Centro” o “Capital de un grupo de Pueblos”. Tiene una simbología profunda para los pueblos andinos, porque se la considera como una de las civilizaciones más antiguas: se estima que existía cinco siglos antes de Cristo y perduró por más de 1500 años. Por ello el 21 de enero del 2010, día antes de la toma de posesión de mando al Presidente Evo Morales Ayma, los pueblos indígenas originarios realizaron un ritual andino, pidiendo a los *achachilas* (cerros sagrados) para que se tenga una buena gestión de gobierno. En este acto se muestra la relevancia religiosa de raíz indígena dentro del proyecto político del gobierno.

bastante en las últimas décadas, como las iglesias ‘pentecostales’ y ‘neopentecostales’. A costa de un “*decrecimiento*” de la membresía de la Iglesia católica y también de las iglesias llamadas históricas (luterana, metodista, anglicana, etc.), llama la atención que muchas iglesias han tenido un mayor protagonismo dentro del campo religioso, social y político. Una reconfiguración del campo religioso en Bolivia nos lleva a pensar que estamos ante “nuevas relaciones de poder” en el campo de la religión.

b) Relativización de la identidad fija

Otra característica del campo religioso en Bolivia tiene que ver con el tema de la relatividad de la identidad fija, ya que ésta no es algo cerrado ni definido de una sola vez y para siempre. El campo religioso es algo flexible según el contexto y realidades. Un andino puede declararse católico y asistir a misa los domingos, pero también puede estar presente en una reunión de mineros dando discursos con un carga ideológica marxista y en otro momento puede estar celebrando una misa andina, agradeciendo a la *pachamama*⁴. Por eso el campo religioso en Bolivia y especialmente en el contexto andino no responde a una identidad fija sino a la *flexibilidad*, lo que ha permitido una convivencia que, aunque quizá no muy armónica, ha posibilitado la coexistencia de diversas formas de religiosidad.

... el campo religioso en Bolivia y especialmente en el contexto andino no responde a una identidad fija sino a la flexibilidad, lo que ha permitido una convivencia que ha posibilitado la coexistencia de diversas formas de religiosidad.

4 Pacha: tiempo, espacio. Mama: señora, madre. Madre naturaleza. Cosmos que nos rodea. Para el andino la *pachamama* no es un ente ni espíritu que hay que invocar, sino es algo concreto, la tierra misma.

c) Sincretismo religioso, difícil negarlo

A esas formas de vivir la religión y la relativización de la identidad fija, se añade otra característica dentro del campo religioso: el “sincretismo religioso”, que tiene que ver también con un “sincretismo cultural”, un hecho que no se puede negar.⁵ Por ejemplo, a la incorporación de elementos andinos al culto cristiano se lo denomina “catolicismo popular” (en círculos católicos) y “pentecostalismo indígena” (en círculos evangélicos).

Con respecto al sincretismo religioso hay diversas posiciones. Los intelectuales indianistas rechazan esta palabra por considerarla subversiva y que no permite el “*purismo cultural*”, con sus deseos de volver al origen de una cultura milenaria. Otros cuestionan estas formas de sincretismo, diferenciando los símbolos de la ritualidad, distinguiendo lo originario de los elementos de la religión cristiana⁶.

La mujer y el hombre andino practicante de estas formas de religiosidad no se preguntan si los elementos dentro de los ritos son o no andinos, sino que simplemente los viven y no están preocupados en hacer diferenciaciones. Son los estudiosos, especialmente aquellos que no hacen trabajo de campo con las comunidades, los que critican el sincretismo; por ello nos parece más oportuna la “*deconstrucción*” del concepto de religión desde una perspectiva intercultural, y su sustitución por el concepto del *vivir bien*, que rebasa los prejuicios tradicionales

5 El sincretismo religioso lo podemos evidenciar tanto en los símbolos como en la tradición oral, cuando se realiza un cierto tipo de ritual. Prácticamente todas las religiones son sincréticas, porque adoptaron elementos que no eran suyos en primera instancia; por eso también en la “religión andina” encontramos elementos de la religión cristiana, como a la inversa.

6 El tema de la diferenciación de elementos simbólicos dentro el ritual andino tiene que ver con lo que se considera originalmente andino y que sería lo foráneo. Habría que ver que dentro de los rezos que están presentes en los rituales, se hace mención a Dios Padre, como a los *achachilas* (cerros protectores), mostrando el sincretismo dentro de lo ritual.

y está más a tono con la complejidad del campo religioso en Bolivia.⁷

Es importante señalar que en los últimos años, con la irrupción de los pueblos indígenas en la política, ha habido también una insistencia en distinguir entre las nociones de “religión cristiana” y “religión andina”, considerando que la religión cristiana ha sido traída desde afuera para dominar al indígena, y por eso se tiende a una revalorización de los ritos y prácticas indígenas. Esta orientación política responde a grupos de intelectuales indianistas con poca apertura al diálogo.

Por otra parte, hay líderes de iglesias evangélicas que no quieren saber nada de la religión andina e intentan extirparla de la práctica de sus miembros. Finalmente están quienes de entrada descalifican toda forma de religión por considerarla como una estrategia para adormecer a las personas, aun cuando sus mismos discursos tienen también trasfondo religioso. Entre ellos encontramos personas de inspiración marxista ortodoxa⁸ que

... en los últimos años, con la irrupción de los pueblos indígenas en la política, ha habido también una insistencia en distinguir entre las nociones de “religión cristiana” y “religión andina”, considerando que la religión cristiana ha sido traída desde afuera para dominar al indígena, y por eso se tiende a una revalorización de los ritos y prácticas indígenas.

⁷ La apuesta por una “deconstrucción” intercultural de la religión entiende que no hay que partir de esquemas mentales ya definidos, ni prejuicios definitivos, sino implica que uno, al entrar a un debate intercultural, entiende que el diálogo intercultural no es de una vía, ni dos vías de diálogo, sino implica una multiplicidad de vías de diálogo, donde uno puede salir cuestionado, transformado y confrontada su identidad religiosa. Para una ampliación de la deconstrucción del concepto de religión, véase: Estermann, José. “Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado”, op.cit.

⁸ Estas personas que tienen una formación marxista cerrada y ortodoxa en su mayoría son cerrados respecto al papel de la religión en la sociedad, la entienden como un obstáculo para el desarrollo del país o como una forma de adormecer a las personas y que no les permite de la liberación total. Sin embargo habría que ver que en sus discursos se nota

forman parte de movimientos sociales y en ciertos casos en contacto con algunas iglesias.

2. DE-CONSTITUCIÓN DEL PODER RELIGIOSO

Michael Foucault, analizando los “dispositivos del poder”, muestra que éste se genera y materializa en una gama extensa de “relaciones interpersonales”, desde las cuales se van configurando “estructuras impersonales”. Esta mecánica del poder se da en todos los niveles de la vida. Toda nuestra vida está marcada por relaciones de poder, incluso en los ámbitos más individuales: el poder del padre al hijo o del esposo a la esposa.

Podemos decir que el poder “no existe en sí”, no es algo que está ahí como una cosa. Existe solamente el “ejercicio del poder”, las “relaciones de poder”. En el caso particular del “proceso constituyente” en la historia social de Bolivia hoy en día, estas relaciones de poder han sido como un *juego* de poder entre las iglesias; por eso la transición de un Estado confesional a un Estado laico en Bolivia tiene que ver además de la reconfiguración del campo religioso, con “relaciones de poder” en el campo religioso.⁹

La religión tiene poder y puede servir para dominar o para liberar, pero en todo caso, es un poder que influye en la vida de las personas. Esta influencia de la religión en el ámbito social se evidencia durante

un cierto tipo de religiosidad, cuando citan el Capital de Marx como si fueran versículos de la Biblia, entonces hay un cierto tipo de ritualidad que implica un trasfondo religioso. Es importante señalar que existen otros sociólogos con formación marxista que hacen estudios sobre sociología de la religión, con más apertura y anuencia al dialogo interdisciplinar.

⁹ Sobre el tema del poder, véase: Michael Foucault, “El Sujeto y el Poder”. Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Consultado en 20 de set. 2010 en: <http://www.philosophia.cl/20/sep.pdf>.

el proceso constituyente que se ha vivido en Bolivia¹⁰.

Como ya indicamos antes, el poder no existe en sí, sino solamente el ejercicio del poder y este ejercicio se da entre sujetos, sujetos que tienen una religión, una cultura y una forma de ver el mundo. Esto significa que la religión como poder no puede “ser mala” en sí, todo depende del ejercicio que se le dé a ese poder.

Como la reconfiguración del campo religioso se dio en el campo de la política (luchas en torno a la Asamblea Constituyente)¹¹, el juego de poder religioso entre las iglesias institucionales ha venido a criticar y cuestionar el “poder instituido” de la Iglesia católica, sus dispositivos y su mecánica del poder. Ello ha desembocado en la separación de Estado y religión, considerando al “Estado Plurinacional de Bolivia como independiente de la religión” (art 4 CPE). En ese sentido a nivel institucional se ha dado una “*de-constitución*” del “poder instituido de la Iglesia católica”, situando al campo de la religión a un servicio *desde* abajo y no desde el poder.

Como la reconfiguración del campo religioso se dio en el campo de la política, el juego de poder religioso entre las iglesias institucionales ha venido a criticar y cuestionar el “poder instituido” de la Iglesia católica, sus dispositivos y su mecánica del poder.

10 El debate sobre Estado laico fue muy especial, porque desde los medios de comunicación durante el proceso constituyente se generó una propaganda muy fuerte contra la propuesta de declarar a Bolivia como Estado laico. Se dijo que Bolivia podría cubanizarse, que Bolivia sería un país comunista. Incluso algunos diputados de oposición al gobierno dijeron que “Dios había sido expulsado de palacio de gobierno”, haciendo referencia a la separación entre Estado e Iglesia católica, porque hay que recordar que hasta antes de aprobar la Constitución Política del Estado en el año 2009, la Iglesia católica era la oficial dentro del Estado Republicano, pero ya no así dentro del Estado Plurinacional.

11 Para una contextualización del debate de Estado laico en el proceso constituyente de Bolivia, véase: “Religiones, iglesias y estado: laicidad o confesionalidad”. *Revista Fe y Pueblo* N° 12 Segunda Época, La Paz. ISEAT: 2007.

Este proceso de *de-constitución* de la religión como poder, debe ser visto como algo positivo, porque la iglesia institucionalizada ligada con el poder actuaba a su servicio, corriendo el riesgo de promover sociedades regidas por valores religiosos que no respondían a los intereses populares, como si la iglesia estuviese bajo la tutela del Estado. Esa mentalidad es superada por el reconocimiento de una sociedad multirreligiosa dentro de un Estado Plurinacional. De allí la importancia de la separación entre Estado y religión.

Con el proceso de “de-constitución”, se da una *inversión* de la “religión como poder”. Con el Estado Plurinacional, que respeta y garantiza la religión pero que es independiente de ella, la espiritualidad y la cosmovisión, reconocidas y garantizadas (Art 4 CPE), adquieren autonomía y se colocan a la altura de los cambios sociales que va viviendo el país.

Esto explica que el proceso de “*laización*” (en el sentido de la construcción de un Estado laico) que atraviesa Bolivia no es el mismo que se dio en otros países de occidente, sino que se da una separación entre “poder político” y “poder religioso”, cada uno en su campo de acción, donde ambos poderes estén al servicio del ser humano y no se *fetichicen*.

Por ello se pasó de “poder instituido” de la religión a una “de-constitución” de ese poder. Según Foucault: “como el poder no es una institución y no es una estructura, tampoco es una cierta fuerza con la que estemos dotados, es el nombre que le damos a una situación estratégica compleja en una sociedad determinada”.¹²

Esta situación compleja de la reconfiguración del campo religioso permite entender que el poder no es algo que la “religión” deba

12 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2000. 66.

tomar como si fuera un trofeo, sino que la religión es poder y el poder hay que ejercerlo. La cuestión es; ¿Cómo se ejerce ese poder? ¿Es para dominar, para adormecer o para liberar? Esa es la pregunta que se les ha hecho a las iglesias dentro del proceso de cambio que está viviendo Bolivia.

Antes de pasar al otro punto de la reflexión es necesario puntualizar que la práctica de la religiosidad andina no comprende instituciones, no tiene templos ni centros donde se formen pastores o sacerdotes. No es que sean prácticas individualizadas o privatizadas a un espacio, sino al contrario es un hecho colectivo pero no institucionalizado.

Por ello es que la “de-constitución” de un poder instituido de la iglesia o la religión no alude a la religión andina, porque ésta no comprende un tipo de institucionalidad ni tiene pretensión de institucionalizarse como poder religioso, aunque algunos quisieran que esto suceda.

La religión andina permite otra forma de comprender la deconstrucción de la “religión como poder”, ya que ésta no tiene pretensión de institucionalizarse, sino que busca el *vivir bien*, es decir “múltiples búsquedas de sentido de la vida en comunidad”. De ahí la riqueza de articular la “religión como poder” desde el criterio del “*vivir bien*”, dentro de un realismo concreto que permita caminar más de prisa en la “construcción de justicia y paz en los procesos de liberación”.

La religión andina permite otra forma de comprender la deconstrucción de la “religión como poder”, ya que ésta no tiene pretensión de institucionalizarse

3. EL *VIVIR BIEN* Y LA CRÍTICA DE LAS ESTRUCTURAS DE RELIGIÓN Y PODER

Los pueblos indígenas originarios han conservado varios principios¹³ para *vivir bien*, que implica una “*vida en plenitud donde todas y todos quepan incluida la naturaleza*”. Por ello, el *vivir bien* adquiere una dimensión utópica en el sentido de que genera horizontes que son como puntos cardinales que direccionan la búsqueda de esa vida en plenitud.

Esta frase no significa invertir un orden establecido por otro orden por establecer, ni sustituir unas estructuras por otras, sino que es entendido como un criterio que permite discernir lo necesario y lo viable para vivir dignamente. Por eso, no se ubica en un más allá de lo terrenal pero tampoco niega su trascendencia; no es algo por alcanzar de forma definitiva, ni un mundo totalmente armonioso.

Por el contrario, es una crítica a aquellos proyectos de sociedad que se consideraron perfectos, proyectos de un capitalismo con mercado donde lo más importante era la acumulación de capital y un estilo de vida orientado por el consumismo, no por lo necesario. Es también una crítica al socialismo de planificación perfecta, donde lo más importante es el ser humano aun a costa de la naturaleza. En el trasfondo de esta propuesta adquieren relevancia las palabras del canciller del Estado Plurinacional de Bolivia:

La lucha de los pueblos indígenas va más allá del capitalismo, del socialismo. Para el capitalismo lo más importante es la plata, la obtención de la plusvalía, para el socialismo lo más importante es el hombre. *Para nosotros los pueblos*

13 El discurso de la filosofía andina no es algo homogéneo, sino heterogéneo. Dentro de la perspectiva del *vivir bien*, se tienen 13 principios para alcanzar la vida en plenitud, los cuales son recogidos por Fernando Huanacuni, quien trabaja conjuntamente a David Choquehuanca, Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia en la constitución del concepto de *vivir bien* desde la acepción indígena. Véase: Fernando Huanacuni, *Vivir Bien/ Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: III-CAB, 46-68.

indígenas lo más importante no es la plata, lo más importante no es el hombre, lo más importante es la vida. Tenemos que dejar de pensar solamente en los seres humanos.¹⁴

Esta frase no significa invertir un orden establecido por otro orden por establecer, ni sustituir unas estructuras por otras, sino que es entendido como un criterio que permite discernir lo necesario y lo viable para vivir dignamente.

Entonces, ¿qué es el vivir bien? Si partimos de esencialismos como muchos intelectuales indigenistas y “vivir bienistas”¹⁵ lo hacen, podemos llegar a idealizar el mundo indígena como algo totalmente bueno y perfecto, separado del resto de las sociedades, pero esa no es nuestra postura. Se considera el “*vivir bien*” como un criterio que permite discernir y criticar estructuras de poder y religión, así como formas perversas de conducir la economía.

Por eso *vivir bien* es “*un criterio de vida donde todas y todos quepan incluida la naturaleza*” y donde nadie quede excluido. No exige sacrificios humanos, por el contrario es un criterio que permite discernir entre aquellos sujetos que exigieron sacrificios necesarios para implantar su reino de la libertad, valga recordar las guerrillas de Sendero

14 Choquehuanca, Op. Cit., 81. *cursivas nuestras*. Se puede notar que no se niega al ser humano ni el dinero como tal, sino que no son lo más importante, no es lo central de la vida. El ser humano no es el centro, mucho menos el dinero, en una perspectiva más real, no se los niega, sino que se afirma que todo el proceso de trabajo debe ir a favor de la reproducción de *la vida*, no solo de la vida humana sino de la vida en general, de ahí la relevancia de tal propuesta.

15 Hacemos referencia a aquellos ideólogos de estas propuestas que piensan que los pueblos indígenas originarios son islas autónomas y que si hubo alguna distorsión en sus prácticas es porque el malvado mundo capitalista les ha llegado. Por ello, entre sus postulados se tiene fundamentalismos ambientalistas, donde se considera la tierra como sagrado. Sin embargo, si fuera el caso de serlo, no se podría tocar algo que se considera como sagrado y entonces el indígena moriría de hambre, porque básicamente su forma de reproducir la vida está en contacto con la tierra. Entonces aquí los postulados de una vida perfecta sin contradicciones cae en la misma lógica del capitalismo con su mercado perfecto y el socialismo con su planificación perfecta.

Luminoso o la guerra de los Estados Unidos contra Iraq. Estos no se alejan del pensamiento sacrificial de la vida, sino que siguen reproduciendo el pensamiento sacrificial.¹⁶

Vivir bien es entonces una crítica de cualquier estructura de poder y religión que domine y destruya al ser humano y la naturaleza. Por eso, *asumir la postura del vivir bien* es estar siempre en la vereda del frente, criticando estructuras de poder y religión, pero como criterio que no niega el ejercicio del poder ni la práctica de ningún tipo de religión. Por ello, el *vivir bien* como un criterio que tiene su lugar epistemológico en los pueblos indígenas originarios¹⁷ no se limita a la *ruralización* de su campo de acción sino que exige el reto de *urbanizar* tal propuesta, puesto que la mayoría de la población en Bolivia vive en el área urbana.

Al ser un criterio de discernimiento, nos permite ver otras articulaciones entre religión y poder, cuando se entiende ese poder como un *poder obediencial*.¹⁸ La religión, al tener un poder que influye en la vida de las personas, permite también luchar por una vida justa y digna de ser

16 Aquí estamos pensando en la distinción que hace Hinkelammerth respecto al pensamiento anti-sacrificial y no-sacrificial, donde el pensamiento anti-sacrificial sigue siendo sacrificial, pero un pensamiento no-sacrificial es un pensamiento que no exige sacrificio alguno. Véase: Hugo Assmann, ed. *Sobre ídolos y sacrificios humanos: René Girard con teólogos de la liberación*. San José: DEI, 48.

17 Hay que recordar que las palabras en aimara *suma qamaña*, al ser traducidas al castellano, implican *Vivir Bien*, aunque esto suena algo seco o bonito, no dice mucho, de ahí que el debate se fue ampliando hacia los distintos significados de la palabra, pasando a entenderse algunos como proyecto, como paradigma civilizatorio, como principio o criterio además de tener varios enfoques desde la acepción indígena, gubernamental, de desarrollo, etc. Originalmente tiene un lugar epistemológico que viene de los pueblos indígenas originarios como “*suma qamaña* (vivir bien), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaq ñan* (camino o vida noble)” los mismos que están constitucionalizados en la Constitución (Art 8 CPE) de Bolivia.

18 El presidente Evo Morales propone en sus varios discursos al Estado Plurinacional de Bolivia un concepto nuevo: “*poder no es mandar mandando sino mandar obedeciendo*”.

vivida. El *criterio del vivir bien* es una crítica para que la religión no sea “*opio*” sino que sea *revalorizada* por esa permanente búsqueda de sentido de la vida y de construcción de paz y justicia en los procesos de liberación que viven nuestros países.

Desde una perspectiva más positiva de la articulación entre religión y poder, se entiende que el “campo político y religioso” es el “campo del ejercicio del poder obediencial”, un poder que radica en el pueblo, por lo que no puede fetichizarse; solo el poder institucional se fetichiza, el cual no es la perspectiva del *vivir bien*.

Religión como poder es entonces “voluntad de vida”, lucha por querer vivir dignamente, sin embargo no se puede pensar esta voluntad de vida si se excluyen otras “voluntades de vida”, porque nunca ha existido un grupo que viva solo. Los pueblos indígenas no pueden ser tomados como islas autónomas e idílicas, porque para que exista esa voluntad de vida tiene que existir consenso. *Vivir bien* no es una pretensión de verdad absoluta o acceso único a lo real.

Es un criterio de discernimiento entre lo lógicamente posible y lo empíricamente imposible, de ahí la necesidad de una crítica de estructuras de poder y religión que se crean absolutas, incluyendo *el vivir bien* si se concibe en estos términos y se fetichiza. Este criterio de discernimiento exige ser visto también de forma crítica, porque éste no indica la única vía posible para una sociedad justa, no promete un paraíso. Cabe entenderlo como una actitud de resistencia frente a cualquier estructura de poder (incluida la religiosa) que atente contra la vida.

Este criterio no niega el ejercicio del poder ni la importancia de la religión en la vida de las

Religión como poder es entonces “voluntad de vida”, lucha por querer vivir dignamente, sin embargo no se puede pensar esta voluntad de vida si se excluyen otras “voluntades de vida”

personas, por ello el punto de debate no es la pérdida de privilegios de una iglesia, ni la de-constitución del poder religioso, sino el reconocimiento de la realidad multirreligiosa de la sociedad boliviana y la posibilidad de convivir en el respeto y el servicio desde abajo.

El *vivir bien* implica también aspectos religiosos y teológicos que son importantes no negar: ¿cuál el sentido del vivir bien? Es importante mantener actitudes autocriticas y propositivas que permitan ir más allá de *slogans* y que se concreten en políticas públicas que sean efectivas y demuestren el proceso de cambio que vive el país. No debe haber por ello una desvinculación entre religión y política, sino una reconfiguración del campo del poder religioso, una revalorización de sus conceptos.

4. A MANERA DE CONCLUSIÓN

El *vivir bien* está en construcción y en debate en distintas disciplinas del conocimiento. No hay un discurso homogéneo respecto a lo que significa *vivir bien*, sino que encontramos una polifonía de voces respecto a esta discusión que se torna más compleja cuando se discute el lugar epistemológico de donde provendría este discurso. Se asume que este lugar es el de los pueblos indígenas originarios, quienes serían el “sujeto histórico” de este proceso de cambio. Cualquier intento de pensar el *vivir bien* en términos no-indígenas es entendido como una herejía, particularmente entre intelectuales que han dado a este criterio un contenido sagrado, convirtiéndolo casi en un fetiche.

Asumir que los pueblos indígenas originarios serían los “salvadores” o “profetas” que llevan al paraíso, o que el *vivir bien* sería el único camino a una sociedad más justa y equilibrada, sería fetichizar este criterio. Es cierto que la originalidad de la propuesta viene de ese campo de acción y que sus formas de vida pueden resultar más

sostenibles que el capitalismo y su modelo de vida consumista, pero ello no es garantía para que se quiera instaurar como forma de vida en nuestras complejas sociedades. Ese no es el propósito del *vivir bien*; si ese fuera el caso, este criterio sería otro fetiche.

El reto que se da hoy en día es pasar de los *slogans*, de la *ruralización* del postulado a su *urbanización*, a asumir miradas críticas respecto a la viabilidad del postulado, es decir la importancia de diferenciar entre proyecto y criterio, entre lo “lógicamente posible” y lo “empíricamente imposible”.

El reconocimiento de esta complejidad permite reconocer las condiciones de posibilidad histórico-culturales del *vivir bien*, y permite la *autonomía* de los campos de las relaciones de poder, tanto de la religión como de la política, donde cada uno pueda complementarse y criticarse, sin asumir la religión como poder institucionalizado sino como poder obediencial para el servicio de la vida.

Una religión que no genera dignidad humana, que adormece los proyectos de liberación, que humilla y domina al ser humano frente al poder institucionalizado, solo sería útil a los círculos de poder. Es ahí cuando toda *articulación* de la religión como poder corre el riesgo de transformarse en un fetiche.

El *vivir bien* como criterio entiende que el orden no es neutral sino que el “orden produce desorden”. Las estructuras de poder y religión encadenan la vida a la administración de la muerte, por lo que cualquier estructura total de poder y religión se vuelve *totalizante*. Por eso se duda de los postulados idílicos de la “armonía perfecta”

El reto que se da hoy en día es pasar de los slogans, de la ruralización del postulado a su urbanización, a asumir miradas críticas respecto a la viabilidad del postulado ... El reconocimiento de esta complejidad permite reconocer las condiciones de posibilidad histórico-culturales del vivir bien

y la “unidad total”, porque se reconoce que cada proyecto tiene límites y el reconocimiento de los mismos es el reconocimiento de la complejidad de la vida.

El reconocimiento de la complejidad de los proyectos de sociedad y el realismo político permiten entender que el poder se *ejerce* delegadamente en las instituciones, pero no así la religión, porque ésta presenta siempre una cosmovisión de la vida que no siempre puede ser compatible con otras. De allí la importancia del proceso de “de-constitución” de tal poder para un servicio desde abajo y no desde el poder instituido.

La “utopía y la esperanza”, no son exclusivas de los movimientos de liberación; valga recordar los intentos de inspiración socialista que, por querer instaurar una sociedad perfecta, exigieron “sacrificios necesarios”. Lo que necesitamos es diferenciar entre lo “éticamente necesario” y lo “realmente factible” y ahí entra la necesidad de criterios como el *vivir bien*.

Por último, en la afirmación de la vida frente a cualquier orden absoluto, frente a cualquier estructura de poder y religión, el *vivir bien* es un criterio de discernimiento de los límites de lo posible y de los límites del ser humano, para que las personas no se sientan frustradas cuando la lucha por *otro mundo posible* no se alcance en su plenitud, pues estará siempre allí como horizonte utópico.

Bibliografía

- Assmann, Hugo, editor. *Sobre ídolos y sacrificios humanos: René Girard con teólogos de la liberación*. San José: DEI, 1991.
- Asamblea Legislativa Plurinacional. *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. 2009, versión oficial.
- Choquehuanca, David. "III Conferenza Nazionale Italia – América Latina e Caraibi: Roma 16-17 ottobre 2007". En *Revista Fe y Pueblo* N° 17. La Paz: ISEAT, 2010.
- Estermann, José. "Religión: un concepto ambiguo y culturalmente determinado". En *Religión y Desarrollo*, N° 2. La Paz: ISEAT, 2007.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 2000.
- _____. "El Sujeto y el Poder". Edición electrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Consultado el 20 de setiembre de 2010 en: <http://www.philosophia.cl/20/sep.pdf>.
- Huanacuni, Fernando. *Vivir Bien/ Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: III-CAB, 2010.
- ISEAT. "Religiones, iglesias y Estado: laicidad o confesionalidad". En *Revista Fe y Pueblo* Segunda Época N° 12. La Paz: ISEAT, 2007.



Víctor Hugo Colque Condori, boliviano, Bachiller en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Colabora en el Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología (ISEAT).

Transiciones políticas y mentalidad monárquica en el Israel antiguo: una relectura de los usos y abusos del poder

LEOPOLDO CERVANTES-ORTIZ

La historia es el error.
La verdad es aquello,
más allá de las fechas,
más acá de los nombres,
que la historia desdeña¹

OCTAVIO PAZ

Resumen: El presente artículo intenta ofrecer algunas pistas de análisis con una época muy conflictiva en la historia de Israel, justamente aquella en la que entró en crisis el modelo monárquico de gobierno y que precipitó el surgimiento de diversas dinastías que interpretaron de manera polémica el destino del pueblo. Ciertamente,

1 O. Paz, “Nocturno de San Ildefonso” en *Vuelta*. México: Seix Barral, 1976, p. 78.

Palabras claves: monarquía, transición, tribus, alianza, resistencia.

la lucha entre continuidad y discontinuidad ocasionó crisis en las que el desbalance entre los intereses palaciegos y populares afluó con mayor intensidad. Pero, en medio de todo, la intervención de los profetas canalizó la fe de la sociedad por los caminos, siempre difíciles, de la alianza establecida con Yahvé, aun cuando esta misma fe no siempre tuvo el mismo rostro. Las transiciones políticas, igual que hoy, son momentos trascendentales en la vida de los pueblos y situarse en medio de ellas sigue siendo una exigencia ética que va más allá de la adscripción religiosa o de las creencias.

Abstract: This article analyzes a highly conflictive period in Israel's history, when the monarchical model of government enters into crisis and precipitates the rise of various dynasties with controversial interpretations of the destiny of the nation. The struggle between continuity and discontinuity provoked crisis that highlighted the imbalance between the interests of palace and people. But, in the midst of this, the intervention of the prophets channeled the faith of the society along the difficult path of the alliance with Yahweh, even when that faith had a different face. Political transitions are transcendental moments in the life of nations, and to respond to them continues to be an ethical demand that transcends religion and belief.

1. RELIGIÓN, PODER Y MONARQUÍA EN ISRAEL

Las palabras que presiden este texto, ciertamente de índole poética, plantean que cualquier acercamiento a la historia humana presupone un amplísimo margen de error, pues la interpretación del papel de sus actores, situaciones y procesos pasa siempre por el filtro de la parcialidad ideológica dominada por los intereses en boga de quien intente penetrar en el espíritu de los sucesos. La historia humana, ciertamente, contiene altas dosis de “error” que son más perniciosas en la medida en que quien se acerque a ella se niegue a asumir una visión “polifónica” de los sucesos, es decir, que se deje llevar por las múltiples voces que se encuentran detrás de las versiones

oficiales. De ahí que la propuesta de relacionar, una vez más, la religión con el poder, asumiendo de entrada una posición crítica, se presenta, y sobre todo si se accede a los acontecimientos registrados en la Biblia, como un desafío para hacer justicia a las dos realidades que se enfrentan inevitablemente en medio de la labor hermenéutica, exegética y discursiva alrededor del problema: la antigua y la actual, en un intercambio de tomas de posiciones que corre siempre el riesgo de no hacer justicia a ambas. Los cruces de caminos entre estos dos horizontes, además de cumplir con el proceso reconstructivo, en medio del cual las diversas hipótesis se van ratificando o rectificando, producen nuevas visiones de los sucesos, personajes y procesos.

Habría que preguntarse si, en los últimos tiempos, la relación religión-poder efectivamente se ha visto alterada o, si se quiere, ha adquirido otra dimensión debido al surgimiento de movimientos como el de los “indignados” en diversos países, lo cual hace la empresa del análisis más tentador y fascinante, por diversas razones. Enrique Dussel, sobre su “Carta a los indignados”, señala que “humildemente desea que los sacrificios que están haciendo tengan frutos de significación histórica; frutos que ellos han cultivado con desinterés y valentía” y enumera los tres temas relevantes ante la crisis política global:

la necesidad de una participación democrática de todos los ciudadanos de la Tierra, en su mayoría descartados por una representación fetichizada, corrompida o alejada del pueblo; la tentación de simplemente destruir las instituciones, el Estado en particular, sin descubrir la posibilidad de su transformación parcial o radical, según los casos; y la necesidad de que surjan en todos los ámbitos personas, jóvenes o adultos, mujeres o varones, que jueguen el papel siempre necesario del líder, que debe enmarcarse en una cultura democrática, pero que promueva el entusiasmo y el ejemplo en una donación ejemplar en la noble tarea de lo político.²

2 E. Dussel, *Carta a los indignados*. México: La Jornada Ediciones, s.f. 9. Cf. E. Dussel, *20 Tesis sobre política*. México: Siglo XXI, 2006.

Antes, en una entrevista, articuló, de manera más directa, una nueva visión de lo político en la actualidad, vinculándola al nivel profético-estratégico con que trabajó la teología latinoamericana desde hace años:

Lo que hay que hacer es cambiar el sistema político. El sistema político es sólo representativo y se ha separado la representación del pueblo. Hay que crear un sistema participativo, representativo y entonces crear todas las instituciones en las que el pueblo pueda exigir a la representación y fiscalizarla. Es un nuevo sentido para la democracia. [...] Hay que hacer una revolución política, para que los indignados dejen de estar en las plazas y estén en las instituciones políticas, como pueblo, vigilando. Y entonces eso va a ser el fin del capital financiero, y va a ser la participación del pueblo, para la mejor vida de todos y no de una élite. Entonces se viene una gran revolución que el mismo Marx no había previsto, porque él la pensaba económica. Pero, la revolución es política, porque cuando el pueblo tome el poder en serio, institucionalmente, el sistema económico va a cambiar; pero como fruto de la decisión política. Entonces, estamos en un momento político, y yo estoy elaborando una Filosofía Política, y sale también una Teología Política. De un tratado que nunca la Teología trató, el Tratado del Estado como constructor del Reino de Dios.³

Esta *teología política*, “incubada” de manera profunda por los propios textos de las Escrituras, subyace a un análisis profético-sapiencial que bien puede orientar también la comprensión de la tarea política y, en una rica espiral hermenéutica, la relectura de la Biblia, especialmente los episodios que se prestan a duda sobre sus alcances y proyecciones. Desde un ámbito un tanto más evangélico y eclesial, aunque con una clara vocación socio-política, Nicolás Panotto ha comentado al respecto: “Lo que está sucediendo en estos días es una nueva oportunidad que la historia nos da para cambiar el rumbo de las

3 Ermanno Allegri, “Jornadas Teológicas Norte: Entrevista con Enrique Dussel” en Adital. Noticias de América Latina y el Caribe, 14 de octubre de 2011, www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=es&cod=61392.

dinámicas políticas. ‘Los indignados’ son la plasmación de que los modelos políticos y las comprensiones ideológicas vigentes continúan en crisis y no responden a las demandas del global, heterogéneo y posmoderno contexto en que vivimos”.⁴

La nueva visión de lo político, con un énfasis fuerte participativo y crítico, es el trasfondo con que hoy pueden y deben leerse los textos bíblicos en donde la relación religión-poder sea ambigua o, por lo menos, poco explícita, para así dialogar con ellos y apropiarse, según la coyuntura, de aquellos aspectos que mejor expresen los problemas actuales. Y aunque Panotto no se refiere al análisis exegético, previene acerca de que el análisis debe ser muy cuidadoso, pues la convivencia de posturas incluso contradictorias como resultado de la reflexión, no debería tomar por sorpresa a nadie:

Debemos cuidarnos de no blanquear superficialmente aquello que nos ha llevado a la crisis actual. Asumir la heterogeneidad de lo político implica un cambio en nuestros discursos absolutistas y deterministas, a ver la complejidad de los procesos sociales, a comprender que nuestros posicionamientos requieren ser relativos y pasajeros, para así facilitar la inclusión y permitir el flujo constante del poder y el necesario cuestionamiento de todo aquello que se presenta como respuesta. Que la indignación se proyecte de una coyuntura histórica determinada a una actitud de revisión constante de nuestros ejercicios políticos.⁵

Además, la posibilidad de incorporar, así sea superficialmente, los desarrollos de la teoría política sin imponer criterios extemporáneos a los acontecimientos que los textos exponen con el sesgo teológico y religioso de la época de su redacción, hace más difícil asumir una

4 N. Panotto, “Los indignados: una nueva oportunidad para redefinir lo político” en *Religión e Incidencia Pública* (blog), <http://religioneincidenciapublica.wordpress.com/2011/10/09/los-indignados-una-nueva-oportunidad-para-redefinir-lo-politico> Consultado el 15 de enero de 2012.

5 *Idem*.

postura neutral, pues muchas lecturas recientes siguen haciendo vigente la crítica de George E. Mendenhall: “El mundo académico ha tratado con la Biblia Hebrea y se ha obsesionado durante décadas con las formas literarias y los conceptos ideológicos a expensas de las realidades de la historia política, social y económica que han ignorado o tratado al final de manera poco profesional”.⁶

Las transiciones políticas que se sucedieron en los comienzos de la monarquía israelita, especialmente la que sucedió durante el periodo posterior a los Jueces, y más tarde cuando los tres primeros reyes enfrentaron el momento de la sucesión, constituyen episodios dignos de un análisis desde la óptica de sus propias contradicciones y conflictos. Algunos historiadores, a la hora de plantear el surgimiento y desarrollo del Estado monárquico no necesariamente aceptan que su existencia no formaba parte del “proyecto original” de las tribus, aunque no dejan de exponer los avatares por los que pasó la imposición del nuevo “contrato social” que lo estableció a partir de la investidura de Saúl por parte del juez-profeta Samuel. Hayim Tadmor se refiere a la actitud de éste a la hora de instaurar la nueva forma de gobierno:

El relato bíblico destaca el hecho de que Samuel respaldó a Saúl durante su periodo inicial como monarca para después romper con él y retirarse de la actividad política, pasando su apoyo a David, el nuevo caudillo que surgía. La historicidad de este relato se ha puesto frecuentemente en duda, sobre todo porque los libros de Samuel, redactados con ánimo hostil a Saúl y favorable a David, nos brindan un retrato de Samuel que trata de vincular al último dirigente del periodo de los Jueces con el fundador de la dinastía real permanente, al tiempo que excluye a la familia de Saúl.⁷

6 G.E. Mendenhall, “The monarchy” en *Interpretation*, vol. 29, núm. 155, 1975, 155-156. Traducción propia.

7 H. Tadmor, “Época del primer templo, el cautiverio babilónico y la restauración” en H.H. Ben-Sasson, dir., *Historia del pueblo judío. 1. Desde los orígenes hasta la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1988, 118.

Una apreciación así rompe abiertamente con la imagen de un profeta favorable al orden monárquico y coloca abiertamente en entredicho su postura ante tal régimen, pues se trató de un genuino representante de la tradición religiosa de su pueblo. Vinculación y exclusión, continuidad y discontinuidad, variables incorporadas simultáneamente por los textos como parte de las transiciones políticas, es lo que ofrecen estos relatos redactados desde una perspectiva eminentemente profética, que no necesariamente transigió con el impulso que llevó al surgimiento de la monarquía en el antiguo Israel. Las “fuerzas profundas”, por decirlo así, identificadas por biblistas como Mendenhall, siempre estuvieron presentes y agazapadas para recuperar su carácter dominante en la toma de decisiones colectivas. Si la gran coyuntura explica la cesión de derechos colectivos para que hubiera reyes, la lectura teológica es muy diferente: los reparos procedentes del propio Samuel expusieron, en una suerte de autorización y condena, al mismo tiempo, los derechos del monarca sobre el pueblo, anunciando que en el futuro éste clamaría a Yahvé por causa suya (I S 8.18).

John Bright, al referirse al nombramiento de Saúl por parte de Samuel, afirma: “No es sorprendente que lo hiciera, atendida su desastrosa situación. Pero tampoco sorprende, sin embargo, que el paso fuera dado *casi a modo de experimento* y con gran resistencia de muchos ya que la monarquía era una institución totalmente extraña a la tradición israelita”.⁸ Este autor destaca la doble designación de Saúl como primer rey: profética y por aclamación popular, porque si bien la primera cambió de signo o por lo menos se modificó sustancialmente, la segunda permaneció como una base sensible, a pesar de la evidente y progresiva incapacidad del monarca. Este experimento monárquico implicaría una renuncia a los ideales y a la utopía que había conducido al pueblo desde la época de Moisés, aunque las recurrentes fallas en

8 J. Bright, *La historia de Israel*. 7ª ed. Bilabo: Desclée de Brouwer, 1981, 189. Énfasis agregado.

su aplicación real abonaron el terreno para lo que vendría más tarde. Si la inestabilidad militar ante los embates filisteos en el siglo XI a.C. fue la causa material del inicio de la monarquía, el fracaso de la antes denominada “anficiónía”, que expresaba el espíritu de la alianza con Yahvé, precipitó su adopción, además de las presiones internas, léase “la corrupción de los jueces carismáticos en la administración de justicia”.⁹ Después de todo, destaca Bright, es posible esbozar análisis más puntuales de esta etapa de la historia, gracias a que es uno de los mejor documentados por los propios textos.

Henri Cazelles, quien ubica el surgimiento de la monarquía israelita en la dinámica política del antiguo Oriente, resume muy bien la forma en que Israel asimiló los usos extranjeros de esta forma del Estado y delinea su contexto cultural:

Es cierto que el jefe de Estado es todavía el jefe de una especie de gran familia patriarcal a escala de agrupación de tribus. Pero hay una capital, un ejército y una administración. La monarquía oriental se sitúa en la conjunción de una ideología, según la cual el rey es padre de su pueblo, encargado por Dios para asegurarle una vida buena, y de la necesidad de una organización estatal, que supone técnica, cultura, ‘sabiduría’, como se decía entonces. [...]

Los estudios modernos han mostrado que dicho modelo *no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey ‘padre’ gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente.*¹⁰

Esta orientación patriarcal se mezclaría con las características de otras monarquías más avanzadas de la época. Mendenhall insiste más en que el modelo en que se inspiró la monarquía israelita fue el del Estado sirio-hitita, el cual permitió introducir una forma de “paganización”

9 J. Pixley, *Historia de Israel desde la perspectiva de los pobres*. México: Palabra, 1989, 19.

10 H. Cazelles, *Historia política de Israel*. Madrid: Cristiandad, 1984 (Introducción a la lectura de la Biblia, 1), 121-122.

de consecuencias fatales, lo cual tuvo su representación material y simbólica, a la vez, en el establecimiento de Jerusalén como ciudad capital, lo que obligó a que David hiciera algunas concesiones religiosas:

La burocracia jebusea, opacada por los estándares modernos, fue en la que se basó David y, como todas las burocracias, creció y exigió cada vez más cosas. Al mismo tiempo se adaptó superficialmente a la nueva ideología religiosa del nuevo rey. A pesar de las vigorosas objeciones en contra de esta interpretación, parece probable que David tuvo dos “sacerdotes” debido a que gobernó sobre un pueblo que estuvo polarizado durante dos siglos entre la población aldeana yahvista y revolucionaria y los centros urbanos de poder paganos. El sacerdote Sadoc fue un vestigio del régimen jebuseo, como lo han señalado algunos eruditos. Los intentos contemporáneos por rehabilitarlo en su carácter de genuino yahvista con base en su genealogía oficial es un procedimiento que corresponde a las prácticas antiguas y modernas. [...]

La paganización final del Estado tuvo lugar cuando se desencadenó la lucha por la sucesión al trono, cuando David se encontraba en decadencia: la contienda política entre Adonías y Salomón me parece más claramente un conflicto entre las ideologías yahvista y jebuseo-cananea. La evidencia arqueológica y bíblica disponible manifiesta que la vieja tradición cananea triunfó, exactamente como lo proclamó el profeta Ezequiel.¹¹

Otra manera de ver el surgimiento de la monarquía es a través del concepto de la celebración de un nuevo contrato entre los reyes y las dirigencias tribales, como lo hace Carlos Dreher:

Los estudios modernos han mostrado que dicho modelo no era sólo un tipo de gobierno, sino también una ideología: el rey ‘padre’ gobierna en nombre del dios nacional, padre o pariente

11 G.E. Mendenhall, *op. cit.*, 163-164.

...desde su inicio, la monarquía fue el resultado de un contrato entre rey y pueblo, según los moldes del modo de producción tributario. El rey se disponía a organizar la defensa, a cambio de lo cual recibía un tributo. Dicho tributo consistían de una parte de la producción del campo, dentro de una lógica de cambio de servicios. Los soldados permanentes, lo mismo que el rey, ya no podían cultivar sus campos. Nada más justo, que recibiesen de los campesinos, a quienes defendían, su sustento. El texto de 1 Sm 8, a pesar de no emplear el vocablo “contrato”, o algún equivalente del mismo, parece presuponer tal relación contractual. Es evidente que el texto refleja un punto de vista negativo respecto de la monarquía. Tiene un carácter panfletario, presentándose como un instrumento de resistencia. Ciertamente habrá surgido un poco más tarde que en el momento que supuestamente retrata, cuando la monarquía ya está consolidada y la experiencia con ella ya deja percibir sus reflejos negativos. No obstante, revela derechos y deberes de las partes implicadas en el contrato”.¹²

Mendenhall se refiere al oráculo de Ezequiel dirigido a criticar la importancia de la capital davídica: “La ciudad de Jerusalén fue fundada en Canaán. Antes fue habitada por los amorreos y los hititas. ¡Desde sus inicios es una ciudad malvada!...” (Ez 16.3, *Traducción en Lenguaje Actual*). Las consecuencias del conflicto ideológico hicieron que el manejo del poder por parte de David y Salomón perdiera su capacidad de servicio al pueblo y se centralizara en la figura del monarca. Mendenhall añade: “La paganización del Estado de Jerusalén fue resultado de un complejo proceso que fue *pensado* en aras del prestigio, así como razones políticas y económicas por los que tenían el poder de hacer que las cosas sucedieran”.¹³ Por todo ello, la institución monárquica, aun cuando estaba en los planes iniciales de las comunidades israelitas, se impuso en la conciencia del pueblo al abandonar progresivamente los elementos de la tradición mosaica

12 Carlos Dreher, “Resistencia popular en los inicios de la monarquía israelita” en *RIBLA*, núm. 32, 1991, 1, www.claiweb.org/ribla/ribla32/resistencia%20popular.html.

13 *Ibid.*, 164.

liberadora, como se verá más adelante. Con todo, y parafraseando a Roland de Vaux, Israel llegaría a ser, guardadas las proporciones con los imperios de la antigüedad, sólo un “Estado enano”.¹⁴ La tensión social e ideológica que esto produjo, es muy bien resumida por Adolfo Ham:

A pesar de que existe en el Antiguo Testamento una ideología pro-monárquica muy fuerte, sobre todo articulada alrededor la figura de David, también hay una ideología anti-monárquica que, a mi parecer, y de toda una escuela de interpretación de la historia vétero-testamentaria, expresa más auténticamente los ideales comunitarios [...] del pueblo de Israel. En estos libros históricos y en los libros proféticos se advierte esta tensión, aunque finalmente la legitimación davídica triunfaría y se convertiría en la fundamentación ideológica de la dinastía davídica, y también en la base de la síntesis histórica de re-lectura de las tradiciones antiguas de Israel en los periodos exílico y post-exílico.¹⁵

Finalmente, un abordaje como el de Jacques Ellul, ajeno por completo a las minucias hermenéuticas, debido a su interés ético-político, no deja de subrayar las peculiaridades del proceso teológico intrínseco en la historia que nos ocupa. No obstante, el horizonte interpretativo donde se ubicó le permitió trazar algunas pistas de análisis teológico de los sucesos políticos que pueden resultar de utilidad. Muy dentro de su estilo estudió los vaivenes de la monarquía israelita, por lo que observa, al referirse al Segundo Libro de los Reyes: “En estas historias veremos una intervención de Dios en la acción política que los seres humanos conciben y llevan a cabo. El fin es la historia, no los principios. También veremos el juicio de Dios en la política. El orden es el de la profecía y la revelación, no la ética y los procedimientos

14 R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*. 3ª ed. Barcelona: Herder, 1985, 138.

15 A. Ham, *Historia y poder. Comentario sobre el libro de Reyes*. Quito-Matanzas: Seminario Evangélico de Teología, 1999, 2. Cf. J. Bright, *op. cit.*, 207.

políticos”.¹⁶ Ellul intentó trascender la mezquindad política de la época de los reyes posteriores a Salomón para deslindar la acción y la voluntad divina de las acciones humanas, dominadas en este caso por las “razones de Estado”, que se imponen siempre operativamente, aun cuando los mandatos divinos queden oscurecidos o relegados. Siguiendo a Karl Barth en el sentido de que esta historia política despliega concretamente “la libre determinación humana del ser humano en la libre decisión de Dios”, afirma:

La tendencia de la historia en las situaciones políticas nos lleva a una de las *cruces theologiae* bien conocidas en la metafísica y en lo insoluble racionalmente. Si Dios es omnipotente, no puede permitir a ningún ser humano cualquier libertad, y éste, cuando actúa, sólo puede ejecutar mecánicamente lo que Dios ha ordenado. Por otro lado, si el hombre tiene la libertad, si toma sus propias decisiones, Dios no es más que un Dios teórico, abstracto o impotente. Ahora bien, en las historias actuales, este problema académico no es ciertamente resuelto de manera global o intelectual. Por el contrario, se transporta en una realidad viviente que posiblemente no puede ser esquematizada. *Por eso es tan importante mantener las historias tal como son.* Por un lado, debemos rechazar firmemente hacer de ellas *una ilustración contingente de una doctrina de Dios.* Por otro lado, no debemos hacer de ellas un simple registro histórico, el objeto de una exégesis externa y una ciencia aburrida. Estamos en presencia de la vida misma en su expresión más profunda y significativa. No debemos dejar que se nos escape. En cada punto veremos la afirmación de una voluntad divina, pero nunca actuando directamente. Se transmite, se expresa, y se ejecuta a sí misma a través de intermediarios humanos. Éstos no tienen que ser hijos de Israel, creyentes o justos. Dios también actúa a través de otros.¹⁷

16 J. Ellul, *The politics of God and the politics of man*. Trad. de G. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1972, 15. Traducción propia.

17 *Ibid.*, 15-16. Énfasis agregado.

Es dentro de esta tensión material, histórica y teológica en donde tratan de ubicarse las siguientes líneas a la hora de recordar los moldes políticos, sociales y culturales que contribuyeron a delinear un uso y abuso del poder por parte de gobernantes que, al mismo tiempo que creían ser movidos por fuerzas religiosas o espirituales, no dejaron de atender las realidades fácticas con criterios que la teoría política ha identificado como correspondientes a una esfera material indiscutible, todo ello en medio de situaciones cuya antigüedad no deja de sorprender por el hecho de que hoy las leemos a través del prisma de nuestras propias realidades políticas, pletóricas de significados diversos y sumamente contradictorios.

2. LA MENTALIDAD MONÁRQUICA EN EL REINADO DE SALOMÓN

...me refiero a una teología que intenta describir a través del lenguaje un sistema *operativo* de valores y convicciones que determina las decisiones de los creyentes en todos los ámbitos de la actividad humana y esto, a su vez, es absolutamente inseparable de la ética bíblica.¹⁸

A fines de 1977 apareció el libro de Jorge Pixley, *Reino de Dios*,¹⁹ al final de cuyo segundo capítulo (“El reino de Yavé como proyecto político de Israel”), el autor hace algunas observaciones sobre la manera en que Israel se diferenció de los pueblos cananeos, sobre todo en lo relacionado con la deificación de los reyes. Las tribus de Israel basaban su intransigencia al respecto en el primer mandamiento de la Ley. En la época de los jueces, las tribus se opusieron tenazmente a las aspiraciones de algunos individuos a ser reyes sobre ellas. En

18 G.E. Mendenhall, *op. cit.*, 156.

19 Jorge Pixley, *Reino de Dios*. Buenos Aires: La Aurora, 1977.

Jueces 9.7-15 hay un tratamiento simbólico e irónico de la ociosidad que producía tal deseo. De ahí la sorpresa que genera el surgimiento del estado monárquico en el seno de una sociedad tan opuesta a ese modelo de gobierno: “Los textos bíblicos comentan sobre el surgimiento de la monarquía en términos que continúan la línea crítica y antimonárquica del Éxodo y de las historias de Jueces”.²⁰

Al ocuparse del texto de I Samuel 8, lo califica “como parte de una historia libertaria y antimonárquica [que] nos expone con toda claridad cuál es el significado a nivel político y a nivel económico de ese mandamiento contra la adoración de otros dioses que no tiene explicación a nivel religioso”.²¹ El recurso jurídico que le permitió a Israel distinguirse de los demás pueblos cananeos era el Pacto de Yavé con las tribus. Yavé era el rey de Israel y ningún ser humano podía suplantarlo en dicha función. El capítulo concluye con una explicación económica del modo de producción prevaleciente, el “asiático”, para responder al espinoso problema del surgimiento de la monarquía en una comunidad de tribus tan reacia a la misma.

En el siguiente capítulo, “El reino de Yavé y el estado davídico”, comienza con la afirmación de que, debido a la retribalización en que se vieron inmersas las comunidades israelitas, se produjo un debilitamiento de las mismas, lo que propició que algunos individuos ambiciosos quisieran imponerse sobre sus hermanos. El primero que lo hizo con cierto éxito fue Saúl, pero David fue quien consolidó de mejor manera esta intención, debido a que organizó un ejército cuyos orígenes se remontan a la existencia de una banda de *outsiders* o aventureros que no tenían un lugar aceptado dentro de la sociedad. Ya como rey de todas las tribus, centralizó el culto y el ejercicio del poder en Jerusalén, una ciudad que no pertenecía a ninguna de las tribus y

²⁰ *Ibid.*, 29.

²¹ *Ibid.*, 30.

que era la única en la que prevalecía el modo de producción asiático que los campesinos de Israel habían desbaratado en el resto del territorio. Esta ciudad se convertiría en “la ciudad de David” (II Samuel 5.6-10). El segundo rey de Israel pasó a ser un déspota cananeo más que vivió a expensas de los tributos de las aldeas campesinas.

Salomón perfeccionó el sistema tributario, el cual es descrito sintéticamente mediante bellas palabras críticas (I R 5.1-3; 6-8), las cuales son leídas más como una alabanza a la majestuosidad de su reino que como una denuncia de cuánto se había alejado ya Israel en esta época de sus elementos fundantes del Éxodo. La descripción del tributo de otros pueblos se corresponde con el tributo interno, expresión de la explotación de las tribus por su gobernante. De esa rapiña procedieron los recursos para construir el Templo, esfuerzo que significó una multiplicación de las cargas tributarias y del uso obligatorio de la fuerza de trabajo israelita. El empeño salomónico por construir edificaciones lujosas (el palacio real, la casa del bosque del Líbano, pórticos, la casa para su esposa egipcia: I R 7.1-12) era del mismo talante que el de los faraones egipcios. Semejante megalomanía llegó a ser una carga insoportable para las aldeas israelitas y de esa inconformidad vino la rebelión encabezada por Jeroboam, que acabó por dividir al reino.

La descripción de este desarrollo de la monarquía quedaría incompleta si no se expone el acompañamiento ideológico-teológico del cual se sirvió para legitimarse: el sacerdocio se alineó completamente, al poner al servicio de la dinastía davídica todo el arsenal histórico-teológico que intentó (y consiguió en parte)

...el sacerdocio se alineó completamente, al poner al servicio de la dinastía davídica todo el arsenal histórico-teológico que intentó (y consiguió en parte) conectar a la monarquía con la historia antigua de la salvación por medio de una deformación de proporciones gigantescas.

conectar a la monarquía con la historia antigua de la salvación por medio de una deformación de proporciones gigantescas. Todo con el propósito de que el pueblo aceptara que el régimen de David-Salomón le daba continuidad al proceso de auto-revelación divina comenzado en el Éxodo. Los salmos de entronización (2, 45, 72, 110) muestran las dimensiones ideológico-cultuales de esta deformación religiosa, que seguía muy de cerca lo que era común en otras culturas, como la egipcia y la cananea. “Como ideología al fin, esta teología enmascaraba la realidad de la explotación mientras presentaba al rey como el defensor de los intereses de la clase oprimida”.²² Esto es un verdadero exabrupto hermenéutico, ideológico y teológico. La interpretación que hace Isaías de esta proyección debe ser vista como expresión de la utopía en el seno de una ideología dominante. El mesianismo corría por pistas históricas que no legitimaban los excesos del pasado, sino que se servían de aquello que por ausencia no se dio, a fin de construir un horizonte utópico siempre necesario para los más débiles.

Una respuesta evangélica conservadora que recibió este libro provino de Samuel Escobar, quien con un artículo titulado: “Un exabrupto hermenéutico”,²³ pretendió descalificarlo. Para él, aparte de otras consideraciones sobre las fuentes y la metodología teológica de Pixley, sólo existía un afán provocador por presentar la historia de Israel en el Antiguo Testamento como “una lucha de clases entre campesinos y monarquistas”.²⁴

Un año después de la aparición del libro de Pixley, se publicó *The*

²² *Ibid*, 47.

²³ Samuel Escobar, “Un exabrupto hermenéutico” en *Boletín Teológico*. México: Fraternidad Teológica Latinoamericana, núm. 1, ene.-mar. 1981, 16-19.

²⁴ *Ibid*, 17.

Prophetic Imagination,²⁵ del biblista estadounidense Walter Brueggemann. En él se proponía, entre otras cosas, demostrar la forma en que la monarquía davídico-salomónica secuestró y se apropió de los ideales mosaicos por crear y consolidar una comunidad alternativa para mostrarse a sí misma como continuidad de dicho proyecto. Luego del primer capítulo en el que expone las características generales de la comunidad alternativa de Moisés a partir del Éxodo, Brueggemann desarrolla en el segundo capítulo (“La conciencia monárquica: Contrarrestar la contra-cultura”) una ágil disección de los caminos históricos de la negación de dicha comunidad durante la época monárquica, señalando de entrada que, si bien David ejerció el poder de manera inteligente y ambigua, y con ello dio inicio a los cambios radicales en los fundamentos de la vida y la fe de Israel que, con Salomón llegaron a su máxima expresión.

En primer lugar, resume el proyecto salomónico en un esquema que incluye:

- a) Un harén para controlar la “fertilidad autogenerada”, cuya finalidad contrasta con la suerte de las parteras del periodo mosaico;
- b) El sistema tributario por distritos para desplazar a las tribus;
- c) Una tecnocracia esencialmente conservadora;
- d) Un ejército permanente, ajeno por completo al auténtico interés nacional; y
- e) Una fascinación por la sabiduría, para poder parcelar la realidad en espacios razonables.²⁶

Para Brueggemann, que sigue en este punto a Mendenhall, la realización de este programa fue una verdadera “canaanización de Israel” a través de la centralización de toda la vida del pueblo en el

25 Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*. Philadelphia: Fortress, 1978. Traducción castellana de la 5ª edición (1983): *La imaginación profética*. Santander, Sal Terrae, 1986. (Presencia Teológica, 28) Se citará de ésta última.

26 W. Brueggemann, *op. cit.*, 34-35.

Templo de Jerusalén. Salomón tuvo una visión social completamente opuesta a la de Moisés. Él se encargó de tratar de borrar todo vestigio de la conciencia de una comunidad alternativa y, lo que es peor, de hacer creer que su régimen se hallaba en continuidad con aquélla.

En segundo lugar, desglosa tres dimensiones de la época salomónica que se articularon óptimamente para cumplir con las intenciones del monarca: por un lado, esa época se caracterizó por ser de gran bienestar y prosperidad. I Reyes 4.20-23 describe la bonanza alimenticia de la corte salomónica. La saciedad se había instalado en Israel (y Judá, como dice el texto); por otro lado, Salomón implantó y desarrolló una política social opresiva, una de cuyas expresiones fue el trabajo forzado para servir a las necesidades cada vez más superfluas de la corte (I Reyes 5.13-16; 9.22); finalmente, el sostén ideológico de este programa no podía ser otro más que el establecimiento de “una religión controlada y estática”, en la que Dios perdía su libertad para asimilarse y servir a los intereses de la casa del rey. Con ello, Dios dejaba la posibilidad de ser un tribunal de apelación para los excesos de la monarquía.²⁷

En tercer lugar, el éxito en el empeño salomónico de contrarrestar la contra-cultura mosaica se debió a las siguientes oposiciones: economía de abundancia *versus* economía de igualdad; política de opresión *versus* política de justicia; y, sobre todo, religión de la accesibilidad de Dios *versus* religión de la libertad de Dios.²⁸

Salomón consiguió hacer lo que podría parecer imposible: tomar el *novum* mosaico, anularlo y dejarlo sin efecto. En la Jerusalén del siglo X es como si la revolución mosaica y el consiguiente experimento social no se hubieran producido. La larga secuencia de la historia imperial prosiguió su marcha

²⁷ *Ibid.*, 37-42.

²⁸ *Ibid.*, 42.

como si no hubiera sido interrumpida por aquella revelación del Dios liberador. Salomón se las apañó para establecer una singular continuidad con la misma realidad egipcia que Moisés se había esforzado por combatir.²⁹

Finalmente, Brueggemann destaca los dos logros teológicos auténticos de la era salomónica, los cuales, obviamente, traen la marca y el peligro de ser leídos únicamente desde la perspectiva legitimadora. Leídas de un modo liberador, son muy útiles para los intereses de las mayorías. El primero es *la fe en la creación*, entendida no como un instrumento de propaganda monárquica para mostrar como garantía del orden cósmico al bloque rey-templo-realeza-ciudad, sino como una fe que le habla a una comunidad ya no tan preocupada por sobrevivir y que puede pensar en asuntos de mayor amplitud. Una fe así corría también el riesgo de distraer de los problemas relativos a la justicia para darle prioridad al tema del orden. Era de esperarse que quienes pagarían los costos de esta preeminencia serían los marginados. El segundo logro lo constituye *el surgimiento del mesianismo*, es decir, de la esperanza en un rey venidero que se levantaría como defensor de los débiles y, potencialmente, como un “agente del sueño mosaico”. Esta creencia funcionaría como una especie de atajo para regresar al camino original. Su función no sería reivindicar o “salvar” a la monarquía, la cual fracasó como proyecto histórico, sino más bien de servirse de ella para canalizar los intereses del Dios del Éxodo.

Los círculos proféticos, sensibles a estas rupturas y reacomodos teológicos, fueron los

Una fe así corría también el riesgo de distraer de los problemas relativos a la justicia para darle prioridad al tema del orden. Era de esperarse que quienes pagarían los costos de esta preeminencia serían los marginados.

²⁹ *Ibid*, 42-43.

que interpretaron de manera más pertinente su aplicabilidad a la vida del pueblo y los que percibieron, con claridad meridiana, los enormes riesgos que implicaban acerca de la realidad del Dios libre, soberano que se había revelado en Egipto como una divinidad solidaria, como “un Dios que, a diferencia de sus regentes monárquicos, es alguien cuya persona se presenta como pasión y “pathos”, como capaz de mostrarse solícito, de llorar, de afligirse, y también de regocijarse. Los profetas posteriores a Moisés saben que esa solicitud, ese llanto, esa aflicción y ese regocijo no habrán de ser burlados por el aparato o la inmunidad de la monarquía, porque se trata del único y verdadero Dios. Y los reyes deben afrontar este hecho”.³⁰

3. LAS TRANSICIONES POLÍTICAS: DAVID-SALOMÓN-ROBOAM

Para continuar con esta veta recordaremos que en 1979, Norman K. Gottwald publicó *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, una obra que como lo indica su nombre analiza desde la sociología de la religión la especificidad de las tribus de Israel, un esfuerzo que le devolvía a los hechos liberadores de Dios en el Antiguo Testamento su carácter. Este mismo autor profundizó en estos planteamientos en otro libro, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*.³¹

De esta obra nos interesa su sección correspondiente a “La aparición y el triunfo de la monarquía en Israel”, en cuyo apartado dedicado a Salomón se señala que con el fin de asegurar la bonanza económica,

³⁰ *Ibid*, p. 49. Cf. El análisis del “ciclo de Salomón” en Pedro Zamora, *Reyes. I. La fuerza de la narración*. Estella, Verbo Divino, 2011.

³¹ N. Gottwald, *The Hebrew Bible. A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.

este rey buscó la superioridad militar construyendo fortificaciones masivas y equipando a su ejército con carros de guerra. Pero la marea de la opulencia entró en dificultades: el desarrollo económico hizo que Salomón llevara a cabo políticas contradictorias que resultaron en cada vez más bajos rendimientos. Para sostener una clase dominante improductiva y ociosa, tuvo que apoyarse en la expansión agrícola y comercial y reforzar al ejército, en lo que tuvo que gastar mucho y sus recursos se redujeron más y más. Para las construcciones, se necesitaba madera y metales del exterior las cuales podría pagar únicamente con productos del campo. Y aquí aparecía la gran contradicción: el rey mandaba a la gente a trabajar en tareas opuestas, por un lado a mejorar las cosechas y, por otro, a dejar la tierra y servir en el ejército o construir las ciudades.³²

Con este antecedente, Gottwald resume en cuatro aspectos los efectos estructurales de la monarquía israelita: a) la centralización política, que propició la opresión del pueblo; b) la estratificación social, a causa de la oligarquía que controlaba al país; c) cambios en la tenencia de la tierra, que alteraron definitivamente la vida de las tribus, sus antiguos poseedores; y d) repercusiones domésticas del comercio exterior, la diplomacia y la guerra.³³ En este mismo sentido, un nuevo libro de Pixley vino a consolidar sus apreciaciones anteriores. En *Historia sagrada, historia popular*,³⁴ este autor realiza una amplia visión de conjunto de toda la historia israelita. Respecto a Salomón subraya el hecho de que a pesar de que la estructura social de su reino es muy similar al esquema clásico del modo de producción tributario, la única diferencia era que el rey seguía formalmente sometido a Yahvé y su

32 N. K. Gottwald, *op. cit.*, 322.

33 *Ibid.*, 323-325.

34 Jorge Pixley, *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)*. Apareció simultáneamente en México: Palabra, y San José: DEI-CIEETS, 1989. Citamos de la 2ª edición revisada, San José, DEI, San José, 1991.

ley. No obstante, se hace la observación de que, al parecer, ningún profeta le impuso límites a sus acciones.³⁵

El biblista brasileño Carlos Dreher le da un sesgo muy pertinente a la valoración del reinado de Salomón, al ocuparse del asunto con la mira puesta en el impacto de las políticas de dicho rey sobre la vida y el destino de los trabajadores de Israel. Dreher consigue con su artículo, “Salomón y los trabajadores”,³⁶ una formidable caracterización teológico-económico-laboral de dicho reinado. Para tal fin, pasa revista, en primer término, a las consideraciones sobre el carácter tributario de la monarquía israelita, puntualizando los servicios que el rey ofrecía al pueblo a cambio de los tributos: la seguridad ante las agresiones de los pueblos vecinos. Dado que en los tiempos de Salomón las hegemonías perdieron fuerza, su régimen pudo adquirir soberanía sobre toda Siria-Palestina, “tornándose en el sucesor del imperio egipcio en aquella región”.³⁷ Dudoso honor ciertamente, si se le contrasta con la tradición mosaica y los viejos recuerdos de aquel país.

Al desaparecer los enemigos externos debido a la fuerza militar de Israel, la razón de ser del convenio rey-pueblo desaparecía, lo que obligaba a inventar nuevas obligaciones que mantuvieran el acuerdo: ahora se ofrecían obras públicas en torno a la religión, por lo que el templo de Jerusalén aparecía como “barniz ideológico” del sistema tributario. La opresión no se va a dar en abstracto, ni con un rostro maligno, al contrario, tiene un rostro doblemente piadoso porque al mismo tiempo que le entrega al pueblo un santuario de indudable valor artístico, el régimen puede decir que “los impuestos están trabajando”.

35 *Ibid*, 33.

36 Carlos Dreher, “Salomón y los trabajadores” en *RIBL*, núm. 5-6, 1990, 15-25. Dreher registra que ya se había ocupado del tema, aunque desde otra perspectiva en “O trabalhador e o trabalho sob o reino de Salomão”, en *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 11, 1986.

37 *Ibid*, 16.

Una observación textual y literaria muy valiosa: Dreher apunta muy atinadamente como hasta el Deuteronomista, habitualmente proclive a narrar los deslices reales, cae en la trampa del templo lujoso, al grado que llega a ofuscarle su crítica. La exacción del propio Israel era insuficiente para acometer esta y otras tareas arquitectónicas gigantescas. Se necesitaban materiales costosísimos, y una mano de obra calificada para su ejecución. ¿De dónde salió todo eso? Dreher explica: de la entrega de los bienes y hasta del territorio israelita a un rey extranjero, Hiram de Tiro, quien ahora recibiría un pago en especie basado en productos agrícolas, lo cual, evidentemente, duplicaría los tributos que debían pagar los trabajadores, sometidos como estaban para mantener el lujo de la corte del rey. Allí surgió la deuda externa que, como ya se dijo, fue cubierta incluso con la entrega de territorio: 20 ciudades de Galilea (I Reyes 9.11),³⁸ la cual disimuladamente aparece descrita entre las “otras actividades de Salomón”, como reza el subtítulo de la edición de las Sociedades Bíblicas Unidas.

Ante todo ello, era de esperarse el estallamiento de la rebelión de las tribus de Israel, particularmente las norteñas, que eran las que más costeaban con su sudor todos aquellos excesos reales, dado que, al parecer, la tribu de Judá estuvo exenta del tributo y de los trabajos forzados. Textualmente, la resistencia aparece, de manera velada pero consistente, en varios lugares: en I Samuel 8; en el libro del Éxodo por medio de las descripciones de la opresión egipcia, alusión clara a la opresión salomónica; y en Deuteronomio 17, donde las limitaciones al poder de los reyes retratan gráficamente los excesos del periodo: la multiplicación del ejército, los abundantes matrimonios con extranjeras y el lujo excesivo. El camino para la insurrección tribal estaba listo y Jeroboam llegó para dirigirla. Observaciones como la de los sentimientos de los campesinos israelitas al ver “desaparecer su producto en la mesa del rey y en las transacciones comerciales

³⁸ *Ibid.*, 24.

con el exterior”,³⁹ le otorgan a este ensayo un matiz inédito en este tipo de aproximaciones. El enlace con lo laboral le da, además, una dimensión poco común.

Dreher ha desarrollado más ampliamente el contexto y las implicaciones de la rebelión de Jeroboam, situándola en la dinámica de las crisis cíclicas de la monarquía, pues luego de enumerar los entretelones de los intentos de golpes de Estado contra David, observa:

El día del cambio llega después de la muerte de Salomón. La sucesión monárquica y las cuestiones como ella relacionadas se presentan siempre como momentos de crisis y de inestabilidad. Ya habían sido así en la vejez de David. Ahora, aunque no haya disputa por el trono, hay crisis nuevamente.

Según 1 Re 12, las tribus del reino del norte se reúnen en Siquén para “hacer rey” a Roboán, hijo de Salomón, que ciertamente ya había asumido el trono de Judá. A juzgar por la secuencia del relato, “hacer rey” significa aquí discutir las bases contractuales de ese nuevo reinado. [...]

En un cierto sentido, el acontecimiento repite, en la secuencia, las revueltas de Absalón y Seba. Como cuando siguieron a Absalón, las tribus del norte no piensan en acabar con la monarquía. Quieren solamente una reforma. Quieren rever y renegociar algunas cláusulas del contrato entre el rey y el pueblo.

El pueblo está dispuesto a “servir” a Roboán, lo que ciertamente significa su disposición a pagar tributos y a prestar servicios, tanto en el ejército cuanto en las construcciones reales. Quiere, sin embargo, una modificación en la manera de hacerlo. “Tu padre hizo pesado nuestro yugo; ahora, pues, alivia tú la dura servidumbre de tu padre y el yugo pesado de tu padre y el pesado yugo que nos impuso sobre nosotros, y te serviremos”. La reivindicación es clara. Si Roboán quiere ser rey también sobre Israel, tendrá que ablandar la tributación y los trabajos forzados.⁴⁰

La incapacidad política de Roboán le impidió negociar con las tribus y eso marcó el fin del Estado unido. Al rechazar las nuevas condiciones

³⁹ *Ibid.*, 25.

⁴⁰ C. Dreher, “Resistencia popular...”, *op. cit.*

que planteaban las tribus rebeldes, selló la suerte de una monarquía que se precipitaría hacia la ruina por partida doble: en el Norte diversificado y en el Sur con la herencia davídica: “El contrato estaba arruinado. Y eso no era ahora, con Roboán. Fue así con Salomón. Fue también así con David. Desde el comienzo los davídidas no habían respetado el contrato con Israel. Por eso, ¡afuera, davídidas! ¡Afuera, zarzas inútiles y sofocantes! ¡Abajo la monarquía! ¡De nuevo al sistema tribal, sin rey, sin Estado, pero con libertad y con hartura!”.⁴¹ Acaso Brueggemann, al revisar nuevamente la figura de Salomón, lo colocó en su justa dimensión después de siglos de incompreensión al esperar tanto de él y calificarlo como “un icono irónico del éxito humano”, pues sus correspondientes características (constructor del templo, rey sabio, genio económico, maestro duradero...) no alcanzan a abarcar todo lo que sigue representando hasta la fecha:

El poder artístico e imaginativo dedicado a Salomón es crucial para la lectura del texto. La dimensión irónica de la literatura no sólo es artística y estética sino también sirve directamente al propósito teológico de subvertir la aspiración de absoluto que se advierte en la tradición de Salomón. Superficialmente, Salomón es un absoluto completo como cualquier gobernante de Israel pudo ser, o como cualquier gobernante imaginado o construido por Israel. La presentación narrativa de Salomón, sin embargo, tiene una arista literaria distintiva y deliberadamente teológica, esto es, una conciencia clara de que el poder de YHWH —promulgado variadamente por medios directos o disfrazados— sirve para des-absolutizar cualquier intento humano sobre el poder.⁴²

La presentación narrativa de Salomón, sin embargo, tiene una arista literaria distintiva y deliberadamente teológica, esto es, una conciencia clara de que el poder de YHWH, sirve para des-absolutizar cualquier intento humano sobre el poder.

⁴¹ *Ídem.*

⁴² W. Brueggemann, *Solomon: Israel's ironic icon of human achievement*. Columbia: Universidad de Carolina del Sur, 2005, xii-xiii. Traducción propia.

ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

El hecho de que esta etapa de la “historia de la salvación” siga siendo interpretada y aplicada de una manera tan acrítica y descontextualizada, ha propiciado que se preserve una imagen de los monarcas de Israel que no necesariamente toma en cuenta los elementos crítico-proféticos que brotan de los textos. El protestantismo popular, en general, se encuentra muy alejado de la posibilidad de encontrar en la lectura de los pasajes relacionadas con el surgimiento, las crisis y la desaparición de la monarquía israelita, una veta de importancia para enriquecer e iluminar sus concepciones socio-políticas a la luz del presente.

Si consideramos que la educación cristiana inicial (infantil) transmite esta imagen idílica e idealista, es posible percibir la relevancia del tema de la monarquía en Israel, dado que obliga a plantear, a su vez, el asunto de la naturaleza, existencia y características del Estado, en cualquiera de sus formas. La educación cristiana inicial, entonces, contribuye de manera eficaz a preservar la imagen de magnanimidad e intocabilidad que se supone caracteriza a los gobernantes de todas las épocas. De ahí la extrañeza que se da cuando en las relecturas de los textos correspondientes, se advierte el valor y la intensidad con que los profetas cuestionaron a los reyes de su tiempo. A los ojos de múltiples comunidades protestantes, eso es impensable y, por lo mismo, si se da una apropiación favorable de estas relecturas, el impacto que producen puede propiciar una praxis contestataria desde el nivel mismo de la observación.

El énfasis particular consiste en la búsqueda de paralelos iluminadores entre la historia de la sucesión de Salomón y de la rebelión de Jeroboam (I Reyes 12.1-24; II Crónicas 10.1-11.4) y la situación política mexicana al final del sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y al principio del gobierno de su sucesor, Ernesto Zedillo (1994-1995), por ejemplo, motivado esto sobre todo por las exigencias sociales y políticas que se le hicieron al segundo para

abandonar, o al menos modificar, algunas de las políticas neoliberales del régimen anterior. Su negativa y renovación de la confesión de fe en dichas políticas serán interpretadas a partir de lo que aparece en dichos textos. Paralelismos de este tipo deben tomar muy en cuenta las advertencias de Croatto sobre los riesgos del “concordismo” de los textos bíblicos con realidades presentes, ya que es doblemente negativo porque: “a) Reduce el mensaje a situaciones que tienen su equivalente en la experiencia de Israel o de la primera comunidad cristiana, como si Dios no supiera hablar o revelarse de otra manera.

Es un reduccionismo teológico. b) [...] superficializa el mensaje al nivel de una facticidad externa, confundiendo *lo que sucede* con su *sentido*.⁴³ Se intentará, pues, buscar este sentido, es decir, un verdadero punto en común entre ambas partes a fin de iluminar la realidad presente con el “depósito de sentido” que subyace en los textos bíblicos.

El salmo 72, mencionado líneas atrás como uno de los textos que mejor expresan la sublimación de la figura del monarca como defensor de los pobres y marginados, afirma que “la sangre de ellos será preciosa ante sus ojos” (v. 14b). Estas palabras se puede contrastar con la actitud que mantuvo Salinas, de sacrificar a la población a fin de lograr disminuir la inflación a un dígito. La falta de aprecio por la vida del pueblo, por su sangre, implica el desprecio por su realidad, por su especificidad humana. Al considerar a las personas sólo como datos estadísticos que funcionan como variables de ecuaciones económicas, los gobernantes neoliberales se han convertido

Al considerar a las personas sólo como datos estadísticos que funcionan como variables de ecuaciones económicas, los gobernantes neoliberales se han convertido en anti-paradigmas del respeto por las necesidades humanas, porque éstas no cuentan a la hora de hacer macro-programas económicos.

43 J. S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984, 13.

en anti-paradigmas del respeto por las necesidades humanas, porque éstas no cuentan a la hora de hacer macro-programas económicos. Las vidas de las familias, depauperadas al máximo, no tienen ningún valor real para los que ejercen el control de la vida económica.

La negativa de Zedillo a cambiar de política económica encuentra su paralelo en la respuesta de Roboán a los consejos de la vieja clase política de los contemporáneos de su padre, quienes veían que, efectivamente, el país necesitaba un cambio de rumbo y un proyecto que fuera más respetuoso de las formas de organización tribal, tan profundamente arraigada en Israel. La soberbia de Roboán, fundada en la autosuficiencia de los tecnócratas como él, y su decisión de ser más duro que Salomón, le granjearon la oposición y el rechazo de las tribus del norte y el pasar a la historia como un gobernante sin voluntad política para interpretar los signos de los tiempos.

La insurrección popular de Jeroboam, legitimada por un profeta, se instaló en la vida nacional y recibió un gran apoyo que permitió intentar un proyecto alternativo, que desgraciadamente también incurrió en errores de forma y de fondo. No obstante, fue un camino viable para salir de la idolatría oficial del templo salomónico y empezar una nueva fase de la historia de Israel. En este sentido debe ser vista hoy la función de las nuevas e innegables formas de asociación y resistencia social, que bajo diversos nombres y mecanismos se levantan para tratar de proponer maneras más eficaces y menos autoritarias de movilización para el cambio. La emergencia del movimiento zapatista y su convocatoria a las fuerzas políticas del país para integrar un frente común de búsqueda de soluciones alternativas, se parece mucho a aquel movimiento que reivindicó a las tribus de Israel como el espacio privilegiado para las tomas populares de decisión.



Leopoldo Cervantes-Ortiz, pastor presbiteriano, Master teología (UBL), pasante de la maestría en letras latinoamericanas por la UNAM y médico cirujano. Profesor de la Comunidad Teológica de México.

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498/2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

