

# SIWÔ<sup>^</sup>,

Revista de Teología

Volumen 11, Número 2

2018



# SIWO<sup>2</sup>

**Revista de Teología** es una publicación semestral de la Escuela Euménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Costa Rica.

Esta publicación tiene como objetivo promover el desarrollo de la investigación teológica realizada en la Escuela Euménica de Ciencias de la Religión y fuera de esta; los artículos son originales e inéditos y discuten temas de la realidad social que integra las problemáticas costarricenses y latinoamericanas.

Está inscrita en Latindex: <http://latindex.org/> (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal) y también ofrece su versión en línea a través de la siguiente dirección: <http://www.revistas.una.ac.cr/siwo>

## COMITÉS EDITORIALES

### ESCUELA ECUMÉNICA

MET. Diego Soto (Director)  
MET. Auxiliadora Montoya (Directora Esc. Ecum.)  
Dr. Juan Manuel Fajardo Andrade  
Dr. Jonathan Pimentel (Editor)

### EDITORIAL SEBILA

M.Sc. Ruth Mooney (Directora)  
M.Sc. Mireya Baltodano Arroliga  
Dr. José Enrique Ramírez

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Dr. Raúl Fonet-Betancourt, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen, Alemania.  
Dr. Luis Rivera-Pagán, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, Estados Unidos.  
Dr. Jung Mo Sung, Universidade Metodista, Sao Paulo, Brasil.  
Dr. Amando Robles Robles, Centro Dominicano de Investigaciones, Costa Rica.  
Lic. Helio Gallardo, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.  
Dra. Maricel Mena, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.  
Dr. Juan José Tamayo, Universidad Carlos III, Madrid, España.  
M.Sc. Silvia Regina Da Lima, Departamento Euménico de Investigaciones, Costa Rica.  
Dr. Héctor Samour, UCA, El Salvador.  
Dra. Cristina Conti, Ejército de Salvación, Buenos Aires, Argentina.  
Dr. Xabier Pikaza, consultor-investigador en Ciencias de la Religión, Salamanca, España.  
Dr. Neusa Vaz e Silva, Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais, Brasil  
M.Sc. Lilian Conceição da Silva Pessoa de Lira, Escuela Superior de Teología, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil

## CONSEJO EDITORIAL UNIVERSIDAD NACIONAL

M.Sc. Marybel Soto Ramírez, Presidenta  
M.L. Gabriel Baltodano Román, Secretario  
Dra. Shirley Benavides Vindas  
M.Sc. Daniel Rueda Araya  
M.A. Erick Álvarez Ramírez  
Francisco Vargas Gómez

### Dirección editorial

Alexandra Meléndez Calderón, [amelende@una.ac.cr](mailto:amelende@una.ac.cr)

### Diseño de portada

María Zúñiga

### Corrección filológica

M.L. José Marco Segura Jaubert



### Auspiciada por

Editorial Sebila, Universidad Bíblica Latinoamericana, Convenio UNA-UBL, Maestría en Estudios Teológicos

### Dirección de la Escuela Euménica de Ciencias de la Religión

Dirección: Escuela Euménica de Ciencias de la Religión

Universidad Nacional

Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica

Teléfonos: 2562-4061 / 2562-4063 (fax)

Correo electrónico: [revistasiw@una.ac.cr](mailto:revistasiw@una.ac.cr)

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida en forma parcial ni total. La reproducción electrónica debe contar con la autorización de los comités editoriales.

## CONTENIDO

- 5 Presentación  
Presentation  
*José Mario Méndez Méndez*
- 9 Desarrollo urbano y ciudades (in)sustentables: Retos para la convivencia  
Urban development and (un) sustainable cities: Challenges for coexistence  
*Maria Cecilia Leme Garcez*
- 33 Marcos 1.21-29a: Estudio literario y socio-religioso  
Mark 1.21-29a: Literary and socio-religious study  
*Francisco Mena Oreamuno*
- 53 Vestigios de teología política en Costa Rica: católicos y liberales del siglo XIX en la historiografía. Un estado de la cuestión  
Vestiges of Political Theology in Costa Rica: Catholics and Liberals of the 19th Century in Historiography. A state of affairs  
*Diego A. Soto Morera*
- 167 Sobre los autores
- 169 Normas para la presentación de artículos

### Nota aclaratoria

Los textos publicados en este número son extemporáneos con respecto a la fecha de salida de la revista que corresponde al 2018.

Las personas autoras están de acuerdo con ello.



## PRESENTACIÓN

---

*José Mario Méndez Méndez*

En el pasado, a “la” teología se le atribuyó -y con razón- pretensiones de autosuficiencia, desvinculación con la realidad social, mantenimiento de alianzas con quienes se resistían a las transformaciones sociales. A la teología se le asignó la tarea de fundamentar la desconfianza ante lo humano, ante el mundo, ante la corporeidad-sexualidad, ante las reivindicaciones sociales. Para lograrlo, la teología defendió un teocentrismo rígido, alimentó dualismos, desalentó luchas sociales y procesos de emancipación, fundamentó prácticas de control sobre los cuerpos y de conducción de las voluntades.

Esa teología fue puesta al servicio de las instituciones que la hicieron posible y la financiaron: iglesias, reinos, imperios, estados. Fue secuestrada en los monasterios, conventos, universidades, seminarios. De ella estaban explícitamente excluidas todas aquellas personas a las que se designó como “simples laicos” y, especialmente, las simples laicas. Para perpetuarse, la teología se aferró a dogmas: así sería inamovible como ellos. La teología se comprometió a ser fiel a los dogmas y a las instituciones que los definían.

La teología defendió que *fuera de la iglesia no hay salvación* (ni teologías), que en la iglesia hay quienes mandan y quienes deben obedecer, que la riqueza es signo de la bendición de Dios, que existe la excomunión y el infierno; que las mujeres no tienen los mismos derechos.

De esa forma, “la” teología fue defensora de dogmas y perseguidora de herejías. La ortodoxia fue su brújula. Se prohibió pensar distinto, escribir distinto, actuar distinto. A quienes desafiaron tales prohibiciones se les sancionó y silenció.

A pesar de la rigidez e inamovilidad de “la” teología, la historia registra nombres y episodios que marcaron caminos de resistencia y de osadía: Francisco de Asís, Teresa de Ávila, Juana Inés de la Cruz, Thomas Müntzer, Martin Luther King, las comunidades eclesiales de base, la Segunda Conferencia General de episcopado latinoamericano, Ivone Gebara, Hélder Câmara, Rubem Alves, los movimientos de lectura popular e intercultural de la biblia... Estos episodios “reformadores” hicieron posible el surgimiento de teologías “otras” que son entendidas como momentos segundos: los momentos

primeros son la vida de las personas, sus gozos y esperanzas, sus tristezas y angustias, así como la vida del planeta. Nacen, así, las teologías de la liberación, las ecoteologías, las teologías feministas y ecofeministas, las teologías queer, la teología “india”, las teologías negras, las teologías desde el sur, las teologías decoloniales, las teologías del pluralismo religioso... Todas ellas nacen del diálogo con las culturas y con las realidades humanas, emergen del “dejarse incomodar-interpelar” por la realidad, y del deseo de hacerse cargo de ella.

Son teologías que escapan del control y las vigilancias de las instituciones, teologías contextuales que no deben fidelidad a las iglesias sino sobre todo a las realidades humanas, a la casa común, a las víctimas de las injusticias y las violencias.

Estas teologías nos muestran que no hay una única forma de leer e interpretar los textos sagrados, que hay otras historiografías, capaces no solo de desvelar la diversidad originaria de los cristianismos, sino también de registrar las alianzas de las iglesias con los grupos de poder político y económico; exhiben sensibilidades teológicas desde las cuales se elaboran críticas a los modelos hegemónicos de desarrollo y se denuncian las causas religiosas de la violencia de género así como de las violencias contra la niñez y contra la madre tierra...

Se trata de teologías que renuncian a sus pretensiones de autosuficiencia y que se nutren del diálogo con otros saberes, con otras disciplinas, con otras ciencias de la religión.

Este número de la revista *Siwö'* acoge, precisamente, trabajos muy diversos entre sí que nacen de sensibilidades distintas y que se mueven en el marco de esas teologías “otras” o ciencias de la religión “otras”. Los textos son productos de investigaciones realizadas por docentes de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión a través de proyectos y de estudios de posgrado.

A pesar de la diversidad temática, les une la voluntad de dar respuesta -desde las teologías en diálogos con otros saberes- a preguntas reales que surgen desde la convivencia humana.

Como las personas lectoras podrán observar, tenemos un desfase en la publicación de la *Revista Siwö'*. Con este número queremos enmendar ese desfase y superar las dificultades pasadas relacionadas con la periodicidad de la revista.

Además, como podrán notar, el trabajo del Dr. Diego A. Soto Morera, titulado *Vestigios de teología política en Costa Rica: Católicos y liberales del siglo XIX en la historiografía: un estado de la cuestión*, analiza ampliamente los distintos modelos de investigación histórica que se han ocupado de estudiar las

interacciones entre religión y política en la segunda mitad del siglo XIX. Por ser un estudio extenso, que excede el número de páginas definidas por esta revista en sus políticas de recepción de manuscritos, ha sido publicado como dossier de este número.



# DESARROLLO URBANO Y CIUDADES (IN) SUSTENTABLES: RETOS PARA LA CONVI- VENCIA

## URBAN DEVELOPMENT AND (UN) SUSTAINABLE CITIES: CHALLENGES FOR COEXISTENCE

María Cecilia Leme Garcez  
Universidad Nacional  
Costa Rica

### Resumen

El cuidado social y los espacios de convivencia saludable son características imprescindibles para un desarrollo urbano justo y equitativo en las grandes ciudades. El objetivo de este estudio es realizar una aproximación teórica y analítica al *desarrollo urbano* en América Latina, y presentar algunas perspectivas críticas de los modelos de desarrollo que se restringen a metas de crecimiento económico, lo que vuelve inviable una convivencia saludable en las grandes ciudades, entre las personas y con el medioambiente. Metodológicamente, el estudio asume el enfoque cualitativo, de carácter bibliográfico, documental y social.

**Palabras clave:** Desarrollo urbano, crecimiento económico, desarrollo sustentable, convivencia.

### Abstract

Social care and spaces for healthy coexistence are essential characteristics for fair and equitable urban development in large cities. The objective of this study is to carry out a theoretical and analytical approach to urban development in Latin America, and to present some critical perspectives of development models that are restricted to economic growth goals, making a healthy coexistence in large cities unfeasible, among people and with the environment. Methodologically, the study assumes a qualitative, bibliographic, documentary and social approach.

**Keywords:** Urban Development, Economic Growth, Sustainable Development, Coexistence.

## 1. Introducción

En esta reflexión, aunque se entienda que *desarrollo* es un concepto exógeno a América Latina y que las prácticas históricas de colonización se dieron a través de los modelos de desarrollo impuestos en el continente, se opta por utilizar el término *desarrollo* por dos motivos. El primer motivo es la intención de reiterar la llamada de atención sobre un concepto ya conocido e incorporado en el universo de vocabulario, tanto del medio académico, como en otros espacios socioculturales de América Latina. Esta llamada de atención realizada a través de una crítica, además

de señalar las injusticias y el descuido de las personas y del medioambiente en los modelos de desarrollo urbano latinoamericanos, busca ofrecer propuestas de cuidado y convivencia para la gestión urbana.

El segundo motivo para utilizar el término *desarrollo*, aunque se reconoce el sesgo de colonialidad que caracteriza este vocablo, es la relación que este concepto asume en el proceso de crecimiento físico, emocional, cognitivo y espiritual del ser humano. La alusión al origen etimológico de la palabra *desarrollo* sugiere que cuidar/acurrucarse/arrollar acompaña el movimiento de crecer/soltar/desarrollar. Se entiende que esas son características imprescindibles en una saludable convivencia humana y planetaria, y a la vez representan retos permanentes en los grandes conglomerados urbanos de la actualidad.

Las breves consideraciones que se presentarán sobre desarrollo y desarrollo económico ofrecen subsidios para la comprensión del *desarrollo urbano* en América Latina, donde la concentración productiva en las grandes ciudades respondió y todavía responde a las exigencias del mercado económico y financiero. El desarrollo urbano ha sido identificado, a veces, con el incremento urbanístico-arquitectónico de las grandes ciudades. Otras veces, asume el significado de

mejoría de la calidad de vida, impulsada, inicialmente, por el poder público municipal, que debería identificar los problemas urbanos y proponer soluciones y respuestas a través de la gestión político-administrativa.

## 2. Desarrollo urbano en América Latina: ¿conceptos, procesos o herencias?

*Desarrollo* es un concepto multidimensional que se origina en la biología<sup>1</sup> para explicar la evolución de diferentes seres vivos y determinar la relación ancestral entre organismos y sus procesos evolutivos. Posteriormente, el concepto pasó a ser utilizado por las teorías y prácticas sociales, principalmente economía, antropología, ciencias sociales y ciencias políticas. A lo largo del recorrido histórico, el concepto *desarrollo* asumió y asume distintas concepciones e intencionalidades para explicar y justificar los fundamentos y paradigmas de la vida en sociedad. De esta forma, puede ser entendido, por ejemplo, como crecimiento o incremento en sociedades del crecimiento, o como bienestar en sociedades del bienestar social, o como avance tecnológico en

1 En el siglo XVIII, el naturalista Buffon creó las bases teóricas de la Geología y la Paleontología, ciencias precursoras de la Biología. En la segunda mitad del siglo XIX, el naturalista inglés Charles Darwin presentó la Teoría de la Evolución de las Especies, y en el siglo XX, la Genética surgió como nueva área de la Biología, incorporando y (re)significando el concepto *desarrollo*.

sociedades de la información y comunicación, o como sustentabilidad en sociedades sustentables.

La categoría *desarrollo* se integró a la ideología capitalista como expresión de la estrategia de reproducción del capital. Por haber surgido en los últimos 60 años, no presenta intenso contenido histórico, ni tampoco representa, necesariamente, proyección hacia el futuro de la sociedad humana. El crecimiento de las metrópolis industriales (inicio del siglo XX), llevó al entendimiento de que el crecimiento económico es condición para el desarrollo capitalista y, por ende, el desarrollo pasó a ser entendido como consecuencia del crecimiento económico, sin vincularse, necesariamente, con viabilidad económica, equidad social, sustentabilidad ecológica y justicia cultural.

En el discurso socioeconómico y político vigente el desarrollo es un movilizador poderoso. Las directrices de las políticas públicas y los anhelos de la iniciativa privada orbitan alrededor de este objetivo supuestamente benéfico para toda la sociedad. Sin embargo, la idea de desarrollo habitualmente utilizada se inscribe plenamente al cuerpo ideológico del capital, sirviendo como instrumento dinamizador de su expansión y de la acumulación. La evolución de este concepto, por lo tanto, coincide con las necesidades de superación de las crisis del capital en las últimas seis décadas, llegando en su formulación más

reciente a priorizar el alcance territorial local como escala más precisa para desencadenar el deseado desarrollo. (Gómez 2002)

En las primeras décadas del siglo XX, ocurre una considerable expansión del sistema económico mundial, y las oscilaciones que acontecieron en los países industrializados fueron consideradas consecuencia normal y cíclica del capitalismo, pasibles de ser equilibradas por mecanismos intervencionistas de ajuste de la economía. En otras palabras, “No se consideraba necesario establecer programas, públicos o privados, destinados a promover un desarrollo que debería llegar *naturalmente*, en función del propio devenir capitalista” (Gómez 2002). Sin embargo, el contexto pos Segunda Guerra cambió este entendimiento, debido a la necesidad de intervención para reconstrucción de países, economías y pueblos. Aquella época marcó el inicio de la competencia por el desarrollo, y la división del mundo en países, territorios, naciones y pueblos desarrollados y subdesarrollados, lo que trajo una nueva comprensión del concepto *desarrollo*.

En 1949, en su discurso inaugural como Presidente de los Estados Unidos, Harry S. Truman utiliza, por primera vez, el término “áreas subdesarrolladas”. Este hecho puede considerarse como el inicio de la carrera desarrollista. Los Estados Unidos asumieron la tarea de promover el progreso industrial en otros

países, mejorando el nivel de vida de sus poblaciones, en el intento de promover el desarrollo como una forma de asegurar la paz. Al mismo tiempo, los Estados Unidos lograban asegurarse, con esta estrategia, la iniciativa económica y política en el nuevo orden internacional que iba formándose. A partir de este momento inicial se fueron construyendo y perfeccionando tanto las nociones teóricas y operativas, como las instituciones que darían respaldo al modelo desarrollista que iba siendo impuesto en el contexto internacional. (Gómez 2002)

La preocupación con las metas económicas del desarrollo, que inicia en la década de 1950, promovió el nacimiento de ideologías, el incremento de cátedras e investigaciones en el mundo académico, además de alianzas de cooperación técnica y financiera entre diferentes países y regiones, en busca de bienestar económico. Tal preocupación y movimiento dio lugar al concepto *desarrollo económico*.

¿Qué es, sin embargo, desarrollo económico? En su esencia, es una mezcla de dos cosas: *crecimiento económico* y *modernización tecnológica*. No es nada inusual que los manuales universitarios hagan referencia a “beneficios esperables” del desarrollo económico como la mejoría de “indicadores sociales”, a ejemplo del aumento de la tasa de adultos alfabetizados o de la reducción de la tasa de mortalidad infantil. (Souza 2017, 96)

Una de las consecuencias inmediatas de la priorización del crecimiento económico y de la modernización tecnológica en los procesos de desarrollo es el empobrecimiento de países y pueblos que quedaron al margen de estos procesos. En aquella época, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) recomendó al Producto Nacional Bruto (PNB) como un indicador para caracterizar y separar los países pobres de los países ricos. Se instauró, en la década de 1960, la perspectiva de desarrollo asociada a la incorporación de los países pobres/subdesarrollados a los parámetros y las metas de los países ricos/desarrollados. Sin embargo, se verificó que el crecimiento económico no trajo una reducción automática de la pobreza.

El crecimiento económico medido por el agregado económico PNB, no traía automáticamente la reducción de la pobreza. Mero crecimiento no significaba verdadero desarrollo. Era necesario mejorar el nivel cuantitativo, pero también cualitativo de la producción para mejorar verdaderamente las condiciones de vida de las poblaciones de los 'países subdesarrollados'. Después del empleo fallido del PNB como índice de desarrollo y la constatación de que el crecimiento no traía automáticamente mejoras en el nivel de vida de los habitantes de los 'países subdesarrollados', estos propios habitantes pasaron, en los años 80, a ser variables endógenas para alcanzar el desarrollo a la par de los recursos

naturales y del capital. [...] A partir de esta propuesta, el desarrollo económico vendrá pegado al desarrollo social. (Gómez 2002)

Queda claro, de acuerdo a lo anterior, que el crecimiento económico no garantiza desarrollo equitativo, en cuanto el nivel de vida para todos. En este sentido, advierte Josef Estermann, que “la economía capitalista es necrófila en sus principios y tendencias, porque apuesta por el valor 'existencial' del dinero (que no se puede comer) y presupone el “crecimiento” perverso de dinero (lucro, especulación)” (2008, 155). Esto significa que los intereses y derechos sociales (necesidades humanas básicas) deben estar intrínsecamente conectados con los intereses, necesidades y derechos económicos, para una nueva etapa de comprensión del concepto *desarrollo*. Según Jiménez y Hinkelammert, tal conexión posibilita la construcción de un mundo donde quepan todos los seres humanos y la naturaleza.

¿Cómo tiene que estar constituido el sistema en cuanto macrosistema, para que quepan en él todos los seres humanos (naturaleza incluida)? Se trata de la pregunta por el *proyecto alternativo*; el cual traduce la utopía en relaciones institucionales necesarias para que la utopía se haga presente en la propia realidad. [...] La expresión sintética para este proyecto alternativo es: *expulsar la muerte* (el desempleo, el hambre, el subdesarrollo, la guerra, la destrucción de la naturaleza, la

violencia contra la mujer, enfrentar las distorsiones que el mercado genera en la convivencia humana, etc.), aunque estas distorsiones sean inevitables. (2005, 405)

Variadas son las propuestas de desvincular la comprensión del concepto desarrollo de su conexión con la voracidad del crecimiento económico. También son expresivas las voces en la academia latinoamericana que van más allá, y cuestionan inclusive la utilización del concepto desarrollo, por ser una herencia conceptual y paradigmática de orígenes exógenos a América Latina, con dictámenes y referenciales vinculados exclusivamente a cuestiones como progreso y crecimiento económico. Tal postura académica cuestiona el pensamiento hegemónico sobre desarrollo, el cual se expresa en declaraciones de gobiernos, agencias de cooperación y medios de comunicación.

El pensamiento hegemónico sobre desarrollo, de cierta forma, naturaliza y justifica la competitividad y la liberalización de la economía para alcanzar los parámetros *deseados*, como progreso y crecimiento continuo, minimizando o invisibilizando el consecuente empobrecimiento económico y social. Desde las voces y reflexiones críticas a tal hegemonía, surgen propuestas para *decolonizar*<sup>2</sup> el desarrollo. Tales reflexio-

<sup>2</sup> En este estudio se utiliza el término “decolonizar” y no “descolonizar”. Según Catherine Walsh (2009, p.14), “la palabra, decolonizar, sin la “s”

nes no se contentan con la instauración de *otro desarrollo*, sino que buscan, en la historia y la cultura de América Latina, alternativas, referenciales y prácticas que transgredan el propio concepto *desarrollo*.

En este sentido, Verhelst compara el desarrollo a un *caballo de Troya* para los países empobrecidos, por considerarlo una violación económica y cultural de sus pueblos. En este sentido, enfoca la dimensión cultural del desarrollo, donde evidencia los mecanismos internos y externos de dominación económica y política que causan los principales problemas en estos países. La principal crítica de Verhelst se concentra en la invasión cultural de desarrollo, o sea, en la idea de que, para alcanzar el desarrollo, los países pobres deben asumir valores, convicciones, organización y eficiencia del mundo occidental, representado por Estados Unidos y países europeos. Esta imposición y violencia cultural de desarrollo hace surgir el estigma de *países subdesarrollados*, y la caracterización de sus pueblos como perezosos e incapaces. La propuesta unívoca de desarrollo es, pues, inaceptable (Verhelst 1992).

---

marca distinta posición y actitud continua de transgredir, intervenir, protestar e incidir en luchas alternativas, pues no podemos deshacer o revertir la colonialidad". No hay cómo pretender que la colonización no haya existido y borrar todo lo que ella impuso. Lo que se pretende en una lucha constante es la construcción de alternativas para la asunción de los pueblos colonizados en América Latina por más de cinco siglos.

En la misma línea de cuestionamiento, Dávalos argumenta que la diversidad cultural es considerada una amenaza al *desarrollo*, a saber:

Para el crecimiento económico, las costumbres tradicionales de los pueblos y sus culturas son obstáculo que hay que superar eliminándolas por medio de estrategias de modernización. En las coordenadas del mercado, no pueden subsistir las diferencias culturales, a condición de que se conviertan en excelentes mecanismos de mercadeo. El desarrollo y el crecimiento económico no tienen idea de lo que significa el respeto cultural, y la convivencia en contextos de diversidad social y cultural. Los mercados no soportan la diversidad humana. La extraordinaria diversidad cultural de los pueblos del mundo es una amenaza que debe ser controlada. (Dávalos 2008)

La región latinoamericana ha asumido protagonismo en la tarea de revisar y cuestionar la comprensión convencional de desarrollo. Sin embargo, algunos autores señalan que las críticas, aunque sean importantes para analizar y, posiblemente, superar el desarrollo colonizante, no llegan a tocar el concepto de desarrollo y su linealidad enfocada en el crecimiento económico. Como señala Acosta:

En realidad, cuando los problemas comenzaron a socavar nuestra fe en el 'desarrollo', pasamos a buscar alternativas de desarrollo, dimos nombres para diferenciarlo de lo

que nos incomodaba, pero seguimos en el camino del desarrollo: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local, desarrollo rural, desarrollo sustentable, eco-desarrollo, desarrollo en escala humana, desarrollo local, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo... Desarrollo, en resumen. El concepto de 'desarrollo', como toda creencia, nunca ha sido cuestionado, sino simplemente redefinido. (Acosta 2012, 99)

Tales reflexiones y críticas evidencian la necesidad de alcanzar condiciones dignas de vida y convivencia para todas las personas y el medioambiente —con viabilidad económica, equidad social, sustentabilidad ecológica y justicia cultural—, concebidas fuera del universo epistémico eurocéntrico del desarrollo. Para ello, algunos autores han buscado referencias en la historia y cultura de pueblos ancestrales indígenas del continente latinoamericano quienes, sin utilizar la palabra *desarrollo*, organizan su vida desde otros referenciales, como la tierra, la naturaleza, el cosmos y la convivencia. Dávalos (2008), al reflexionar sobre las teorías del desarrollo y crecimiento económico, propone su sustitución por *Buen Vivir*<sup>3</sup>, como resistencia con-

3 El concepto Buen Vivir es una idea y experiencia de vida que se remonta, inicialmente, al contexto andino y amazónico. Sin embargo, incorpora también contribuciones de otras partes del mundo. A pesar de tener su origen histórico en el mundo indígena, el Buen Vivir integra principios

ceptual y metodológica, desde la historia y cultura de los pueblos indígenas latinoamericanos:

De los conceptos alternativos que han sido propuestos, aquel que más opciones presenta dentro de sus marcos teóricos y epistemológicos para reemplazar a las viejas nociones de desarrollo y crecimiento económico, es el *sumak kawsay*, el buen vivir. Es un concepto que está empezando a ser utilizado en Bolivia y Ecuador, a propósito de los cambios constitucionales de ambos países; el *sumak kawsay* (buen vivir), como un nuevo referente al desarrollo y al crecimiento económico, es una de las propuestas alternativas más importantes y novedosas ante la globalización neoliberal. (Dávalos 2008)

Cáceres y Andrade (2006), a su vez, proponen la superación de los conceptos *desarrollo* y *crecimiento económico* por medio de la recuperación del cuidado de *nuestra casa*. Por *nuestra casa*, los autores se refieren al mundo con sus componentes vitales, como una casa acogedora que ofrece calor, protección, confianza, familiaridad, intimidad y seguridad. Según ellos, esta

nacidos y experimentados en otras corrientes occidentales, que fueron silenciadas y subordinadas a lo largo del tiempo. "El concepto Buen Vivir surgió hace menos de una década (Teijlingen & Hogenboom 2017) y ha sido referido como: filosofía de vida (Acosta 2010), cosmología (Walsh 2010), actitud de vida (Cortez 2011), ontología (Thomson 2011), modelo de desarrollo (Radcliffe 2012) y alternativa al desarrollo (Gudynas 2011)". Alcántara; Sampaio 2017, 234.

comprensión es imprescindible para el surgimiento de una nueva economía, la *economía de la dignidad*:

Este denominado ‘crecimiento económico’ o ‘desarrollo’ no es el cuidado de la Casa sino el saqueo de bienes, valores y personas para el beneficio de los dueños de industrias, negocios y mercados que ahora se han globalizado y que buscan el Libre Comercio para comprar y vender sin ningún permiso, respeto, ni búsqueda de equidad y justicia. Esperamos que quede muy claro que ‘crecimiento económico’ o ‘desarrollo’ no es igual a Economía o cuidado digno de la Casa en donde vivimos. [...] Entonces necesitamos volver a entender y vivir esta Economía del cuidado y construcción de la dignidad de la Casa, a lo que llamaremos Economía de la Dignidad. (Cáceres y Andrade 2006, 54-55)

La preocupación ante el crecimiento económico y el incentivo de la modernización tecnológica no son temas irrelevantes en el estudio del desarrollo urbano. Cuando las metas de desarrollo se limitan a resultados de crecimiento económico se genera un desarrollo urbano desordenado y violento contra las personas y contra el medioambiente, con consecuencias severas como injusticias sociales, degradación social, desigualdades económicas y degradación ambiental.

Un desarrollo urbano auténtico, sin comillas, no se confunde con una simple expansión del tejido urbano

y su creciente complejidad, dependiente del crecimiento económico y de la modernización tecnológica. Él no es, meramente, un aumento del área urbanizada, y tampoco, simplemente, una sofisticación o modernización del espacio urbano, sino, ante todo, es un desarrollo socioespacial en la y de la ciudad: vale decir, la conquista de mejor calidad de vida para un número creciente de personas y de cada vez más justicia social. (Souza 2017, 101)

El desarrollo urbano, analizado desde de los procesos de urbanización acelerada, impulsados y exigidos por el desarrollo capitalista, presenta severas desigualdades sociales y económicas en las grandes ciudades. En este sentido, David Harvey vincula el *derecho a la ciudad* con una *revolución urbana*, y argumenta que el derecho a la ciudad no surge como terquedad o modismo intelectual, sino que emerge “(...) de las calles, de los barrios, como un grito de socorro y protección de personas oprimidas en tiempos de desesperación” (2014, 15). La ciudad es entendida, pues, como escenario de poder político, siempre que personas e instituciones cuestionen las desigualdades socioeconómicas y luchen por reorganizar las infraestructuras urbanas. Tales manifestaciones y luchas expresan insatisfacción e indignación frente a los modelos de desarrollo urbano excluyentes.

El desarrollo urbano supone, por lo tanto, inversión en políticas

públicas específicas, integrales y articuladas, para diversas áreas sociales, necesidades y derechos de la población como educación, salud, vivienda, cultura, recreación, transporte, accesibilidad, calidad de vida. Tales necesidades y derechos están relacionados no solo con espacios geográficos, sino también con espacios de pertenencia, participación y convivencia. En este sentido, los problemas urbanos no deben ser vistos como problemas aislados o insolubles, ni tampoco las ciudades deben ser declaradas territorios insostenibles para vivir bien. Opciones que nacen de políticas públicas adecuadas y de una estructura y organización urbanas pertinentes con las necesidades de la población, pueden cambiar el escenario de insostenibilidad de las grandes ciudades. Una de ellas pasa por la organización de la sociedad civil para exigir que sus derechos sean respetados, y por las alianzas urbanas y organización de redes, tanto públicas como de ONGs para actuar con un horizonte de gobernabilidad democrática y participación ciudadana, hacia un desarrollo urbano sustentable. De esta forma, propuestas correctivas e innovadoras son urgentes y necesarias para combatir la urbanización caótica<sup>4</sup> y la consecuente degradación de las condiciones de vida y de convivencia de la población en las grandes ciudades.

4 Darcy Ribeiro se refiere a una *urbanización caótica* para describir la asociación de los procesos de industrialización y urbanización. (2013, 146-150)

### 3. Desarrollo y crecimiento económico: ¿metas a alcanzar o urgencias emergentes de superación?

Los estudios sobre *desarrollo económico* no son recientes y ofrecen una apreciación compleja, tanto en el área económica como política. Hay diferentes perspectivas de análisis y aplicación de los presupuestos del crecimiento económico, como también objetivos distintos y antagónicos que involucran múltiples actores sociales. Por otro lado, la clasificación que se deriva del desarrollo económico, como *países desarrollados* y *subdesarrollados*, o *centrales* y *periféricos*, se queda en la superficialidad del análisis de un tema que debería ser prioridad en el debate de gobiernos, organismos internacionales y sociedad civil, en busca de solucionar problemas comunes de la humanidad y del planeta.

Específicamente con relación a la perspectiva económica del desarrollo, estudios señalan la necesidad de distinguir entre *desarrollo* y *crecimiento económico*, y entre *desarrollo* y *progreso*. Lo anterior porque el crecimiento económico, alimentado por la lógica capitalista y medible por índices relacionados con industrialización, cifras económicas, movimientos de las bolsas de valores, subidas y bajadas de monedas fuertes en el mercado internacional y movimientos de inflación, entre otros coeficientes, no significa,

necesariamente, desarrollo o progreso<sup>5</sup>, a saber:

Las teorías del desarrollo económico, en su amplia mayoría, están indisolublemente unidas a la noción de progreso, que forma parte inseparable del edificio que sustenta la civilización capitalista. Actualmente, hay amplio consenso en que la noción de progreso, como fundamento ideológico del capitalismo, dominado en la actualidad por la lógica de la necesidad del capital de su concentración extrema en pocas manos, ha caído en un estrepitoso fracaso ya que muestra su fuerza destructiva, no solo de la vida social, sino incluso de la vida natural, poniendo en riesgo dimensiones propias de la existencia humana. La idea de progreso que sustenta la actualidad capitalista concibe el caminar humano al interior de un tiempo lineal en el cual se transita una línea irreversible de continuidad evolutiva. Así, la historia de la humanidad tiene un punto de origen que estaría simbolizado por una supuesta barbarie, desde donde, siempre, luego de cumplir determinados prerrequisitos, se podría avanzar hacia el punto

de llegada: la civilización. (Putero et al. 2016, 285)

El concepto *crecimiento económico* está relacionado con aumento de la fuerza productiva y de producción económica de un municipio, país o región en un periodo determinado (Siedenberg y Valentim 2006, 63-4), y es premisa para mejoría de la calidad de vida de la población sin abandono del modo de producción capitalista. *Desarrollo económico*, en cambio, incorpora circunstancias de desarrollo, es decir, satisfacción de necesidades humanas básicas, personales y colectivas. En este sentido, hay autores que proponen la perspectiva del *decrecimiento* como medio para alcanzar el verdadero desarrollo, donde se priorizan los factores endógenos y locales, en vez de los condicionantes exógenos y globales. Latouche, al referirse a la necesidad de abandonar la sociedad del crecimiento, presenta la siguiente argumentación:

El decrecimiento no es un concepto y, en todo caso, no es el opuesto simétrico del crecimiento. Es un *slogan* político provocador que busca, principalmente, enfatizar la importancia de abandonar el objetivo de crecimiento por el crecimiento, objetivo desprovisto de sentido cuyas consecuencias son desastrosas para el medioambiente. (2012, 45)

El decrecimiento se ubica en la perspectiva de las teorías de *pos-desarrollo*, que son teorías críticas al desarrollo o incluso contra el desarrollo. Estas teorías surgen

5 El crecimiento económico es verificable a través de una conjunción de datos como la variación del PNB (Producto Nacional Bruto) o del PIB (Producto Interno Bruto). PNB es la suma de los bienes producidos y de los servicios realizados como actividades productivas de un país, independiente del territorio donde se produjeron estos bienes o servicios. PIB significa el valor agregado de los bienes y servicios finales producidos dentro de un país, sin importar la nacionalidad de las unidades productoras.

en la década de 1980 y argumentan que el desarrollo nunca ha funcionado con justicia y equidad, y que la idea de desarrollo es una estructura mental resultante de la jerarquía de naciones desarrolladas y subdesarrolladas, naciones supuestamente superiores e inferiores. Las teorías de pos-desarrollo también hacen una crítica a los modelos de desarrollo etnocéntricos (importados de Europa y Estados Unidos), universalistas y basados en modelos de crecimiento económico occidentales. Para Escobar (1995), uno de los precursores del pensamiento pos-desarrollo, el desarrollo fue y es un abordaje de arriba hacia abajo, etnocéntrico, eurocéntrico y tecnocrático, que trata a personas y culturas abstractamente, como estadísticas que pueden ser ubicadas y cambiadas en gráficos de progreso.

Al criticar los modelos de desarrollo y sus teorías, los autores de pensamiento pos-desarrollo presentan propuestas relacionadas con una visión de sociedad que prioriza el pluralismo de ideas y de posibilidades de organización social, que buscan, de esta forma, huir de las determinaciones culturales y económicas heredadas de las sociedades occidentales centralizadas y orientadas por el mercado. En este sentido, la propuesta pos-desarrollo incorpora y valora culturas y conocimientos locales y tradicionales, con promoción de movimientos comunitarios y plurales. Se pretende que los intercambios económicos necesarios en cualquier agrupación humana estén nutridos por la solidaridad y la

reciprocidad, con políticas enfocadas en principios democráticos.

Desde la pluralidad de ideas y propuestas en diferentes nomenclaturas que buscan alcanzar la superación de modelos de desarrollo excluyente, el Buen Vivir y sus principios de relación, correspondencia, complementariedad y reciprocidad (Walsh 2009), se presentan como un camino posible, no solo de cuestionamientos de la racionalidad economicista del desarrollo, sino también de posibilidades de otras convivencialidades, como se indica:

El Buen Vivir o Vivir Bien engloba un conjunto de ideas que se están forjando como reacción y alternativa a los conceptos convencionales sobre el desarrollo. Bajo esos términos se están acumulando diversas reflexiones que, con mucha intensidad, exploran nuevas perspectivas creativas tanto en el plano de las ideas como en las prácticas. [...]Un aspecto central en la formulación del Buen Vivir tiene lugar en el campo de la crítica al desarrollo contemporáneo. Se cuestionan, por ejemplo, la racionalidad del desarrollo actual, su énfasis en los aspectos económicos y el mercado, su obsesión con el consumo, o el mito de un progreso continuado. (Gudynas 2011)

En la misma perspectiva crítica de análisis y proposición, y refiriéndose al panorama de la globalización y sus efectos directos en el desarrollo a nivel

local e internacional, Sachs (2007) señala dos aspectos importantes del desarrollo: la solidaridad diacrónica con las generaciones futuras y, por lo tanto, su sustentabilidad; y la solidaridad sincrónica. Según el autor, esas son premisas para un desarrollo integral, completo y holístico para los pueblos de la actualidad:

El desarrollo, como es entendido hoy, es un concepto integral, que difiere del concepto de crecimiento económico – considerado todavía como una condición necesaria, pero de ninguna forma suficiente –, abarcando las dimensiones ética, política, social, ecológica, económica, cultural y territorial, todas ellas sistemáticamente interrelacionadas y formando un *todo*. La naturaleza procesual del desarrollo exige, además, que se considere su sustentabilidad (perennidad) para satisfacer el postulado ético de la solidaridad diacrónica con las futuras generaciones, simétrico al postulado de la solidaridad sincrónica con la generación presente, lo que, a su vez, explica la primacía atribuida a las consideraciones sociales en la determinación de los objetivos de desarrollo. (Sachs 2007, 319-20)

En el estudio sobre la relación entre desarrollo y crecimiento económico es importante indagar sobre las posibilidades de un desarrollo urbano que integre viabilidad económica, equidad social, sustentabilidad ecológica y justicia cultural. La averiguación

principal recae, necesariamente, sobre cuáles son los modelos de desarrollo que generan vulnerabilidad social y ecológica; cuáles son los modelos de desarrollo que incorporan la vulnerabilización social y ecológica como consecuencia previsible y aceptable del proceso de crecimiento económico; y cuáles son los modelos de desarrollo que rechazan un crecimiento económico causante de vulnerabilidad social y ecológica. Para esto, más que el crecimiento económico, es imprescindible considerar los índices que reflejen desarrollo humano, como índice de desarrollo humano (IDH) y felicidad humana<sup>6</sup>. Se entiende que la incorporación de preocupaciones ambientales como justicia socioambiental y cuidado del medioambiente, y la correspondiente revisión de dispositivos jurídicos, económicos y políticos, son imprescindibles para la inclusión de las experiencias subjetivas de bienestar y de felicidad de los individuos en la evaluación de los procesos y modelos de desarrollo.

6 Felicidad Interna Bruta (FIB) es un concepto de desarrollo social creado en 1972 por el rey de Bután, Jigme Singye Wangchuck, en contrapartida al PIB, y representa su respuesta al análisis que se hacía de la economía de su país, caracterizada por un *crecimiento miserable*. La creación del concepto FIB mostró su compromiso por impulsar una economía adaptada a la cultura del país, basada en los valores espirituales budistas. Los cuatro pilares de la FIB son: promoción de un desarrollo socioeconómico sustentable e igualitario, preservación y promoción de los valores culturales, conservación del medioambiente natural y establecimiento de una buena gobernanza.

#### 4. Hacia un desarrollo sustentable<sup>7</sup>: avances y críticas

El actual momento histórico, agravado por la pandemia provocada por la rápida transmisión y contaminación del coronavirus denominado SARS-Cov2, evidencia la urgencia de revitalizar la Tierra, el *oikos* común donde toda la humanidad comparte un mismo destino. El modelo vigente de convivencia entre la humanidad y el medioambiente presenta rupturas, identificadas desde hace décadas. Por un lado, campañas por la preservación del medioambiente y una creciente conciencia ecológica en muchas partes del mundo sugieren la necesidad de dar nombre a las heridas de la Tierra para identificar las causas de su destrucción. Por otro lado, se intensifican estudios para *salvar el planeta* en diferentes áreas, como biología, ecología, física, psicología, pedagogía y teología. Se buscan alternativas para educar a las personas en el sentido de encontrar nuevas maneras de relacionarse con el medioambiente de una forma cuidadosa y no agresiva, lo que supone un proceso de transformación cultural

que pasa por la deconstrucción del utilitarismo y la desmitificación del antropocentrismo.

La ética de la sociedad hoy dominante es utilitarista y antropocéntrica. El ser humano estima que todo se ordena a él. Se considera señor y patrón de la naturaleza, que está ahí para satisfacer sus necesidades y realizar sus deseos. Esta postura de base lleva a la violencia y a la dominación de los demás y de la naturaleza. Niega la subjetividad de otros pueblos, la justicia a las clases y el valor intrínseco de los demás seres de la naturaleza. (Boff 1993, 13)

El desarrollo sustentable<sup>8</sup>, aunque pueda contener propuestas contradictorias de desarrollo, nace de la creciente y urgente necesidad de protección del medioambiente. La década de los `70 marca el inicio de la reflexión sobre la problemática de los límites ambientales asociados a los modelos de desarrollo. La mayoría de las publicaciones y estudios de aquella época presenta una confrontación entre autores que apoyaban y justificaban la conservación de la naturaleza, y aquellos que defendían el crecimiento económico a cualquier precio. La cuestión ambiental estaba posicionada en contradicción

7 El *Informe Brundtland* o *Informe Nuestro Futuro Común*, elaborado en 1987 por la Comisión Mundial sobre el Medioambiente y el Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas – ONU, lanzó el concepto *desarrollo sustentable* en el debate público y político: desarrollo sustentable es el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades (Siedenberg 2006).

8 El término *desarrollo sustentable* tiene origen en los países anglosajones como *sustainable development* en inglés. Algunos autores, al hacer la traducción para el castellano, distinguen *sustentable* de *sostenible*. Se asumen indistintamente los dos términos, y se prioriza la aproximación de las ideas que están tras estas palabras.

con la cuestión económica del desarrollo. Para fundamentar esta discusión, surgieron nuevos conceptos, como *ecodesarrollo*, *otro desarrollo*, *desarrollos alternativos*, que expresaban la disconformidad creciente frente a los objetivos de desarrollo priorizados, y la necesidad de impulsar cambios substantivos para su implantación (Gudynas 2004).

A principios de la década de los `80, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN), con apoyo del Fondo Mundial para la Vida Salvaje (WWF), y el Programa de las Naciones Unidas para el Medioambiente (PNUMA) presentaron la primera Estrategia Mundial para la Conservación<sup>9</sup> con un abordaje centrado en la gestión de los recursos vivos:

La Estrategia Mundial para la Conservación se destina a estimular un abordaje más centrado en la gestión de los recursos vivos y a fornecer orientación política sobre cómo esto puede ser realizado por tres grupos principales: -formuladores de políticas del gobierno y sus consejeros; -conservacionistas y otros directamente preocupados con recursos vivos; - profesionales del desarrollo, incluyendo agencias de desarrollo, industria y comercio, y sindicatos. (IUCN 1980, VI)

La definición del concepto *desarrollo* presentada en el documento

9 Véase: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCS-004-Es.pdf> (consultada en 04 de septiembre de 2020)

Estrategia Mundial para la Conservación indica que, para que sea sustentable, el desarrollo debe tomar en cuenta, además de los factores económicos, los de índole social y ecológica. Por ende, debe considerarse la relación del desarrollo con la base de recursos vivos e inanimados, donde se aborden las ventajas y los inconvenientes a corto y a largo plazo (IUCN 1980). Esta definición revela que el desarrollo es una forma de cambio de la naturaleza y, de esta forma, tiende a armonizar el desarrollo socioeconómico con la conservación del medioambiente, lo que permite dar énfasis a la necesidad de preservación de los ecosistemas naturales y, por lo tanto, de la diversidad biológica, y a la utilización racional de los recursos naturales.

Las críticas a este abordaje se fundamentan en la perspectiva conciliatoria entre conservación del medioambiente y medios económicos tradicionales para alcanzar el desarrollo:

A pesar de estos avances, esta postura estaba cercada al indicarse que debía formar parte de la Estrategia Internacional del Desarrollo de la ONU, en discusión en esos años. Esa estrategia buscaba cambios en el orden económico, pero por los medios económicos tradicionales y no presentaba una visión alterna al desarrollo. Quedaba así planteada una contradicción entre los toques máximos sustentables que los biólogos indicaban para el uso de los

recursos naturales vivos, contra el espíritu de continuo crecimiento de las economías que defendían los gobiernos, empresas y muchos académicos. (Gudynas 2004, 49-50)

En 1983 se creó la Comisión Mundial del Medioambiente y el Desarrollo, con el objetivo de explorar posibilidades de articulación entre temas de desarrollo y temas ambientales. La expresión *Nuestro Futuro Común* surge en esta Comisión, como consenso entre miembros conservadores y progresistas. En 1987 fue publicado el Informe Brundtland<sup>10</sup>, que asumió en el título la expresión *Nuestro Futuro Común*, y que contiene la síntesis de los debates y estudios sobre el medioambiente realizados en los años anteriores. En este documento el desarrollo sustentable es entendido como el que satisface las necesidades presentes, sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades, como se indica:

La nueva ética desarrollista proponía también una descentralización en las tomas de decisión y la solidaridad para las generaciones futuras, lo que aparece claramente en el informe de la Comisión Mundial para el Medioambiente y Desarrollo conocida como Comisión Brundtland (*Nuestro Futuro Común*, 1987)

que define el desarrollo sustentable en su nuevo orden económico internacional, como aquél que atiende a las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para también atender las suyas. Es un proceso de cambio en el cual la explotación de los recursos, orientación de las inversiones, las direcciones del desarrollo tecnológico y el cambio institucional están de acuerdo con las necesidades actuales y futuras; es una corrección, una retomada del crecimiento alterando la calidad del desarrollo. La evaluación global de esta Comisión es que la economía internacional debe acelerar el crecimiento mundial, respetando, sin embargo, las limitaciones ecológicas. (Pelicioni 1998, 26)

Con esta perspectiva, se buscaba instaurar nuevas relaciones entre seres humanos y medioambiente, donde se considera un límite máximo para utilización de los recursos naturales, de forma que sean preservados y puedan ser disfrutados por las generaciones futuras. Aunque parezca indicar un cambio de dirección para el desarrollo, el documento recibe críticas relacionadas con la apropiación funcionalista de algunos conceptos ecológicos.

Este informe no implica un cambio de rumbo, sino que por el contrario refuerza el paradigma tradicional del desarrollo, basado en el crecimiento económico y la apropiación de la Naturaleza. Es un ejemplo sobre cómo esas corrientes

10 Véase: [http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BI-BLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_1/CM-MAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf](http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BI-BLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CM-MAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf) (Consultada en 04 de septiembre de 2020)

tradicionales se reapropiaron de muchos conceptos ecológicos, haciéndolos funcionales a sus objetivos. Estas situaciones demuestran que incluso desde distintos puntos de partida se llegan a similares visiones sobre la Naturaleza, manteniéndose la perspectiva utilitarista instrumental. En otras palabras, los preconceptos sobre el entorno natural logran manifestarse de diferentes maneras en distintos contextos teóricos y prácticos. (Gudynas 2004, 35)

En 1992 se realizó en Rio de Janeiro la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medioambiente y Desarrollo, conocida como *Rio 92* o *Conferencia de la Tierra*. La declaración que surge en la Conferencia Rio 92 se basa en la declaración anterior sobre desarrollo sustentable, celebrada en Estocolmo en 1972. La definición de desarrollo sustentable, asumida en Rio de Janeiro, apunta a la mejoría en la calidad de vida humana sin que haya disminución de la capacidad de los ecosistemas que la sostienen. El documento<sup>11</sup> indica que una economía sustentable es producto de un desarrollo sustentable, en el cual se logra mantener la base de recursos naturales para continuar desarrollándose, a través de adaptación y mejores conocimientos, organización y eficiencia técnica, y mayor sabiduría (ONU, Conferencia

de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1992). Igualmente, este documento es blanco de algunas críticas, ya que “en todas las declaraciones se mantiene el apego por el desarrollo material y el crecimiento continuo se mantiene en pleno vigor. De hecho, en las últimas décadas se mantiene el sesgo en concebir a la Naturaleza como recursos que deben ser aprovechados en beneficio de la economía” (Gudynas 2004, 35).

En marzo de 1995, la ONU convocó a una cumbre de jefes de Estado, en Copenhague, para reflexionar sobre desarrollo social y hacer una proyección de resultados más satisfactorios en términos de paz y desarrollo para los siguientes 50 años. En los días antecedentes a la Conferencia, Sachs presentó algunas nuevas estrategias apropiadas para una axiología del desarrollo, advirtiendo que no hay desarrollo sin respeto ecológico, tampoco sin crecimiento equilibrado dentro de cada país y en las relaciones Norte-Sur. El objetivo del desarrollo, según Sachs, es el ser humano, su cultura propia, sus valores universales, su derecho a la inserción productiva y a la participación como ciudadano, lo que supone un Estado democrático y regulador de una economía mixta (Sachs 1995).

11 Véase: <https://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm> (consultada en 04 de septiembre de 2020)

Las críticas más contundentes a la Conferencia de Copenhague<sup>12</sup>, tanto aquellas provenientes de los sectores académicos como de las organizaciones sociales e instituciones comunitarias, señalan que el documento final no representó más que una “declaración de intenciones”:

Las frustraciones ampliamente verbalizadas sobre la Cumbre se vinculan a la falta de iniciativas capaces de promover la superación de los desequilibrios internos e internacionales en la distribución de la riqueza o para apuntar los medios de alcanzarla. La poca creatividad, o más precisamente la ausencia de voluntad política, en esta área – resumida por las ONG presentes en la expresión 'promesas elevadas y bolsillos vacíos', ya lamentable en cualquier otro foro, fue mucho más sentida en una conferencia, de nivel de Jefes de Estado y de Gobierno, que tenía como fundamentación particular la pobreza, el desempleo y la desintegración social. [...] Por ende, en la cuestión de los recursos para la implantación de los compromisos, el Programa de Acción de Copenhague se presenta extremadamente conservador. (Sachs 1995)

La Conferencia de la Tierra, realizada en Johannesburgo en 2002<sup>13</sup>, tuvo

como objetivo promover un enfoque de desarrollo diferenciado y sustentable a través de la cooperación internacional. Se enfatizó la idea de que las decisiones adoptadas en cualquier parte del planeta pueden afectar a los habitantes de otras regiones, además de la necesidad de una postura con visión de largo plazo para promover condiciones mundiales que apoyen el progreso y los beneficios para todas las personas, con medidas claras y concretas. Como las conferencias anteriores, algunas críticas se presentaron, principalmente relacionadas a la economización de la naturaleza.

La Cumbre de Johannesburgo quedó además empantanada en los pedidos de muchos países, incluidos varios Latinoamericanos, de tratar más de un tema ambiental en el marco de la Organización Mundial de Comercio. De alguna manera se retrocedió en el campo ambiental y se avanzó en la dirección contraria, al considerar 'bienes y servicios ambientales' como 'mercancías' sujetas a las reglas del comercio. El hecho es una clara manifestación de la continuada puja entre los requisitos de los procesos económicos actuales frente a las demandas ambientales, donde la economización de la Naturaleza sigue avanzando. (Gudynas 2004, 63)

En 2012 se llevó a cabo, en la ciudad de Rio de Janeiro, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, conocida como

12 Véase: [https://www.semujeres.cdmx.gob.mx/storage/app/media/DerechosMujeresyNinas/Cumbre\\_DesarrolloSocialCopenhague.pdf](https://www.semujeres.cdmx.gob.mx/storage/app/media/DerechosMujeresyNinas/Cumbre_DesarrolloSocialCopenhague.pdf) (consultada en 04 de septiembre de 2020)

13 Véase: <http://www.upv.es/contenidos/CAMUNISO/info/U0667148.pdf> (consultada en 04 de septiembre de 2020)

Rio+20. Según la ONU, el documento final, *El futuro que queremos*<sup>14</sup>, es una guía para que el mundo tenga las informaciones para hacer una transición hacia una economía verde inclusiva. Las críticas a este documento se basan en la inexistencia de datos relevantes que conduzcan al desarrollo sustentable, pues, aunque se hayan realizado discusiones interesantes, nada fundamental quedó en el documento oficial que pudiera conducir urgentemente al desarrollo sustentable. El documento no hace referencia a los límites del planeta, a los límites del crecimiento, al disfrute justo de los recursos naturales, a los derechos humanos, a la suficiencia (Rijnhout 2013).

En 2015, la ONU organizó la Cumbre sobre el Desarrollo Sostenible, evento que se realizó en la ciudad de Nueva York. El documento final, *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*<sup>15</sup>, ofrece una ruta de acción para que los países emprendan un nuevo camino para mejorar la vida de todas las personas, sin dejar a nadie atrás. La Agenda 2030 cuenta con 17 objetivos de Desarrollo Sostenible, que incluyen desde la eliminación de la pobreza hasta el combate al cambio climático, la

educación, la igualdad de la mujer, la defensa del medio ambiente o el diseño de nuestras ciudades.

La Cumbre para la Acción Climática que tuvo lugar en septiembre del 2019 significó un llamado para que los países asuman compromisos políticos colectivos, con propuestas para la economía en apoyo a la agenda 2030. En diciembre del mismo año, se celebró en Madrid la Conferencia sobre el Cambio Climático, conocida como COP25, que reunió a representantes de todo el mundo en busca de respuestas concretas ante la emergencia climática que tiene efectos negativos y letales para las personas y el planeta. Debido a la situación pandémica por que atraviesa la humanidad, la Conferencia de la ONU sobre el cambio climático (COP26) ha sido pospuesta y será reprogramada para 2021.

Las concepciones e interpretaciones del término *desarrollo sustentable*, aunque sean antagónicas o contradictorias, hacen parte de discusiones y estudios económicos y ambientales sobre el desarrollo. Debido a las diferentes concepciones de *desarrollo* y también de *sustentabilidad*, es innegable que *desarrollo sustentable* se ha convertido en un concepto plural:

En la medida en que el desarrollo sustentable es un concepto plural, ya no tiene sentido insistir en que hay una *única* definición, apostando

14 Véase: <https://undocs.org/es/A/CONF.216/16> (Consultada el 04 de septiembre de 2020)

15 Véase: <https://www.undp.org/content/dam/argentina/Publications/Agenda2030/PNUDArgent-DossierODS.pdf> (Consultada en 04 de septiembre de 2020)

a clarificar cuál es la *verdadera* y cuáles son las equivocadas, debido a que eso dependerá de las propias perspectivas y valoraciones de las personas. (Gudynas 2004, 63)

También, las críticas más fuertes dirigidas al *desarrollo sustentable*, indicadas anteriormente, reflejan, sobre todo, la paradoja del funcionamiento de iniciativas de sustentabilidad en un modelo injusto y excluyente:

La pregunta necesaria es ¿por qué un modelo injusto y excluyente sigue funcionando? Me parece que es por su capacidad de adaptación a nuevas condiciones y demandas sociales; aunque suele tratarse más de una adaptación retórica que de transformación real de sus prácticas. Como parte de esa adaptación retórica a las disfunciones del capitalismo neoliberal, calificado de 'capitalismo salvaje' por el Papa Juan Pablo II, el desarrollo sostenible aparece como una suerte de fórmula mágica presente en discursos del más variado corte ideológico y político. (Espinoza 2000, 272)

El desarrollo sustentable busca cuestionar los modelos de desarrollo que priorizan la economía de mercado y el crecimiento económico, llamando la atención sobre la necesidad del cuidado del medioambiente. Se inspira en principios como convivencia, cuidado y equidad. En este sentido Sachs (2007) analiza críticamente el círculo vicioso que acompaña la pobreza y el medioambiente, y argumenta que el desarrollo no puede ser visto como un objetivo desvinculado de sus costos

sociales y ambientales. El desarrollo adecuado, que él nombra *ecodesarrollo*<sup>16</sup>, debe llevar en cuenta la cuestión de la desigualdad y la dualidad interna de cada sociedad (Sackks 2007). La relación intrínseca entre sustentabilidad y organización económica y social dio lugar al término *ecosocioeconomía*<sup>17</sup>.

Para responder a la pregunta sobre la posibilidad de alcanzar un crecimiento económico que no sea "salvaje" en el actual mundo globalizado, Sachs (2007) señala la necesidad de perfeccionamiento de la democracia como sinónimo de desarrollo y como apropiación efectiva de todos los derechos humanos por todas las personas, en una perspectiva de nuevos caminos para la *ecosocioeconomía* en el nivel local e internacional. Para llegar a esto, indica la importancia de los movimientos

16 Ecodesarrollo fue el tema que antecedió al término desarrollo sustentable, para llamar atención sobre los estilos de desarrollo propuestos, ya que parecían mal desarrollo, pues incorporaban inadecuada distribución de renta, desprecio ambiental y asimetrías entre países del norte y del sur. Tal radicalidad no prevaleció en la construcción de políticas públicas pensadas en el ámbito de organismos internacionales. Lo que prevaleció fue la denominación *desarrollo sustentable* (Sampaio et al. 2015, 125).

17 El término *ecosocioeconomía* fue acuñado por Karl William Kapp, economista alemán y uno de los más brillantes inspiradores de la ecología política en la década de los '70. Sachs, economista polaco naturalizado francés, es conocido como *ecosocioeconomista*, por haber lanzado las bases de un nuevo modelo de desarrollo entendido como una combinación de crecimiento económico, aumento igualitario del bienestar social y preservación ambiental.

de protesta política para exigir que las reivindicaciones de subsistencia de las personas en situación de vulnerabilidad y empobrecimiento sean transformadas en derechos (Sachs 2007).

Fernandes y Sampaio (2016), a su vez, abordan la problemática ambiental y la problemática social de forma integrada, definiéndola como problemática socioambiental. Los autores proponen un cambio de paradigma para abordar la problemática socioambiental, como base de sustentación de una racionalidad alternativa a los grandes conflictos de la sociedad moderna. Coinciden en que estos conflictos se manifiestan en la compleja relación entre desarrollo económico y preservación del medioambiente, y en que el campo de pesquisa de la cuestión socioambiental todavía es asumido de forma fragmentada, o sea, el abordaje es realizado desde diferentes disciplinas que no conversan entre sí y que no se interconectan satisfactoriamente. Los autores advierten que, para el estudio y el abordaje de los problemas socioambientales, es imprescindible romper con el modelo disciplinar desintegrador, así como postular un cambio de paradigma en la relación entre sistemas ecológicos y sistemas sociales, a saber:

La problemática socioambiental como campo de pesquisa emana la discusión sobre la fragmentación del conocimiento y la necesidad de

ruptura del modelo disciplinar en favor de un modelo más integrador [...] La problemática socioambiental postula un cambio de paradigma que tiene como base de sustentación una racionalidad alternativa a los grandes conflictos de la sociedad moderna. Estos conflictos son traducidos por la contradicción entre crecimiento económico y su sustentación por la biósfera, y por la privatización de lucros y socialización de perjuicios. Así, el cambio de paradigma implica inserir la sustentabilidad socioambiental como pre-requisito del desarrollo, abarcando prospección ecológica y prospección social como condicionantes de las actividades económicas. (Fernandes y Sampaio 2016, 160-1)

El cambio de paradigma se expresa en asumir la sustentabilidad socioambiental como criterio de desarrollo, o sea, en superar la dicotomía epistemológica que aborda separadamente la problemática social y la problemática ambiental. Por lo tanto, el abordaje sistémico e interdisciplinar de la crisis socioambiental por la que pasan el planeta y la humanidad llevará, ciertamente, a una reflexión ética sobre justicia ambiental, incluyendo los beneficios y perjuicios sociales, económicos y ambientales, consecuencia de la relación entre sistemas ecológicos y sistemas sociales. Además, considerará la equidad que debe predominar en esta relación, no solo entre los seres humanos, sino también entre la humanidad y el medioambiente.

Los diversos abordajes conceptuales sobre *desarrollo* y *desarrollo sustentable* no representan, necesariamente, un problema epistemológico, sino indican una diversidad de intereses, perspectivas, ideologías, alternativas y proyecciones, con consecuencias importantes en la convivencia humana y planetaria.

## 5. Consideraciones finales

Para comprender la configuración de las grandes ciudades latinoamericanas en la actualidad, así como sus problemáticas socioambientales y convivenciales, consecuencia de los modelos de desarrollo, es necesario considerar algunos factores que interactúan en el proceso de crecimiento urbano. Tales factores son herencia de diferentes modelos de urbanización implementados a lo largo de los años, que se manifiestan en las formas de aglomeración, socialización, organización y convivencia de la comunidad humana, en busca de sobrevivencia y calidad de vida.

El acelerado crecimiento de las ciudades, la mayoría de las veces, dissociado de una gestión sistémica que abarque la complejidad de los fenómenos sociales, económicos y naturales, pone en relevancia las reflexiones sobre desarrollo urbano, crecimiento, desarrollo económico, desarrollo sustentable y convivencia urbana. En tales reflexiones, la racionalidad ambiental se ha presentado como una necesidad

urgente para cuestionar los impactos ambientales resultantes de la acción humana revelada, sobretudo, en el crecimiento urbano insustentable. Las consecuencias de tal crecimiento se manifiestan no solo como insostenibilidad económica y social de las ciudades, sino también como insostenibilidad del planeta.

Cuando la urbanización no es bien planificada y las políticas públicas no son suficientemente orientadas para organizar la vida y la convivencia en las ciudades, la consecuencia más inmediata es la degradación social, económica y ambiental del territorio urbano. La explosión de las ciudades provoca la formación de incontables y diferenciados sistemas dinámicos complejos y, a veces, problemáticos, lo que exige un abordaje sistémico para conocerlos, explicarlos y analizarlos, en busca de posibles interacciones y superaciones.

Se constata que las críticas al concepto *desarrollo* se han intensificado en las discusiones académicas latinoamericanas, donde se señala la necesidad de *decolonizar* lecturas y miradas sobre conceptos y prácticas orientadas al desarrollo de determinado territorio. Sin embargo, estas críticas no desestiman importantes cuestionamientos y aportes conceptuales presentes en las discusiones sobre *otro(s) desarrollo(s)*, los cuales ofrecen pistas epistemológicas

y operacionales para enfrentar y superar las problemáticas ecosocioeconómicas presentes en el continente latinoamericano.

La superación de las problemáticas urbanas pasa, necesariamente, por la implementación de modelos de desarrollo que incorporen perspectivas de convivencia saludable, lo que supone justa repartición de bienes y servicios, como también experiencias de convivencia, convivialidad y cuidado entre las personas y con el medioambiente. Equidad, solidaridad y funcionalidad para la vida constituyen, por lo tanto, la base y el alimento que deben nutrir el desarrollo. Esto significa que la promoción de un crecimiento económico asimétrico es éticamente inaceptable, o sea, es intolerable el enriquecimiento de una parte de la población en detrimento de otros sectores poblacionales que se empobrecen y pierden calidad de vida, así como en detrimento del medio ambiente, que sufre violencia.

Es importante e impostergable, pues, descubrir la causalidad entre modelos de desarrollo urbano mortíferos, y abandono, exclusión y riesgo de las personas y el medioambiente en las grandes ciudades latinoamericanas. Tal situación no admite lenguajes abstractos y análisis informativos, sino que exige formulaciones epistemológicas, caminos metodológicos y opciones políticas que fundamenten, presenten

e instauren nuevas relacionalidades y nuevos desarrollos, para hacer posible y real el derecho a una convivencia urbana con cuidado y pertenencia.

## Bibliografía

- Acosta, Alberto. 2012. *O Buen Vivir. Uma oportunidade de imaginar outro mundo*. En: Um campeão visto de perto. Uma análise do Modelo de Desenvolvimento Brasileiro. Ed.: STIFTUNG, Heinrich Böll. Série Democracia. Rio de Janeiro: Grupo Smart Printer. P. 198-216. Disponible en [https://br.boell.org/sites/default/files/democracia\\_inside\\_a\\_champion\\_port\\_final.pdf](https://br.boell.org/sites/default/files/democracia_inside_a_champion_port_final.pdf) (consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Alcantara, Liliane Cristine Schlemmer; Sampaio, Carlos Alberto Cioco. 2017. *Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?* En: Revista Desenvolvimento Meio Ambiente, v.40, p. 231-251, abril 2017.
- Boff, Leonardo. 1993. *Ecologia: um novo paradigma*. En: Ecologia, mundialização e espiritualização. São Paulo: Ática.
- Cáceres, Milton; Andrade, María Cecilia. 2006. *Hacia um nuevo movimiento campesino. Nuevos paradigmas para las luchas sociales*. Serie Pensamiento Alternativo. Quito: Nexos Culturales.

- Dávalos, Pablo. 2008. *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. En: América Latina en movimiento. Disponible en <https://www.alainet.org/es/active/25617> (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinosa, María Fernanda. 2000. *Del neoliberalismo ecológico a la ecología de la liberación*. En: El desarrollo en la globalización. El reto de América Latina. Compilador: Alberto Acosta. Quito: Nueva Sociedad.
- Estermann, Josef. 2008. *Si el sur fuera el norte: chakans interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: Abya Yala.
- Fernandes, Valdir; Sampaio, Carlos Alberto Cioce. 2016. *A natureza da problemática socioambiental*. En: Ensaio em Ciências Ambientais. Crises, riscos e racionalidades. Org.: Sandro Dutra e Silva et al. Rio de Janeiro: Gramond. P. 153-64.
- Gómez, Jorge Ramón Montenegro. 2002. *Crítica ao conceito de desenvolvimento*. En: PEGADA, v.3, n.1. Disponible en <https://doi.org/10.33026/peg.v3i1.798> (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Gudynas, Eduardo. 2004. *Ecología, economía y ética del Desarrollo Sostenible*. 5ª Ed. Montevideo: CLAES.
- Gudynas, Eduardo. 2011. *Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo*. En: Revista América Latina en Movimiento, n° 462. Disponible en <https://www.alainet.org/es/active/48052> (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- IUCN – Union for Conservation of Nature and Natural Resources. 1980. *World Conservation Strategy*. Living Resource Conservation for Sustainable Development. IUCN, UNEP, WWF. Disponible en <https://portals.iucn.org/library/efiles/documents/wcs-004.pdf> (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Jiménez, Henry Mora; Hinkelammert, Franz J. 2005. *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- Latouche, Serge. 2012. *O decrescimento. Por que e como?* En: Nascimento y Léna (Orgs.) *Enfrentando os limites do crescimento. Sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Gramond.
- ONU. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. 1992. *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. Disponible en [http://www.culturalrights.net/descargas/drets\\_culturals410.pdf](http://www.culturalrights.net/descargas/drets_culturals410.pdf) (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Pelicioni, Maria Cecília Focesi. 1998. *Educação ambiental, qualidade de*

- vida e sustentabilidade*. En: Revista Saúde e Sociedade 7(2): 19-31. Disponible en <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v7n2/03> (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Putero, Lorena et al. 2016. *América del Sur: crisis mundial, desarrollo y economía social*. En: Sañudo, María Fernanda (ed.). Desarrollo. Prácticas y discursos emergentes en América Latina. Grupo de Trabajo "Nuevas perspectivas sobre el desarrollo". Bogotá: Instituto Pensar – CLACSO.
- Ribeiro, Darcy. 2013. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 3ª Ed. São Paulo: Global.
- Rijnhout, Leida. *Rio+20: El futuro que no queremos*. 2013. En: Sierra, Celia Barbero et al. Seminario Post Rio+20: ¿Es ése el futuro que queremos? IPADE / UNESCO. Libro digital disponible en [http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/post\\_rio20cast.pdf](http://www.unescoetxea.org/dokumentuak/post_rio20cast.pdf) (visitada en 04 de septiembre de 2020)
- Sachs, Ignacy. 1995. *Em busca de novas estratégias de desenvolvimento*. En: Estudos Avançados, v. 9. n. 25. São Paulo. Set/Dez. Disponible en [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40141995000300004&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141995000300004&lng=pt&tlng=pt) (Consultada el 03 de septiembre de 2020)
- Sachs, Ignacy. 2007. *Rumo à Ecosocioeconomia - teoria e prática do desenvolvimento*. São Paulo: Cortez.
- Sampaio, Carlos Alberto Cioce et al. 2015. *Ecodesenvolvimento e políticas públicas. Territórios e Desenvolvidos Contestados: diálogos, resistências e alternativas*. Org.: Cecchetti, Elcio; Oliveira, Lilian Blanck. Série Saberes em Diálogo. Blumenau: Edifurb.
- Siedenberg, Dieter Rugard; Valentim, Rosa. 2006. *Crescimento Econômico*. En: Dicionário. Desenvolvimento Regional. Coord.: Dieter Rugard. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.
- Souza, Marcelo Lopes de. 2017. *ABC do desenvolvimento urbano*. 8ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Verhelst, Thierry. 1992. *O direito à diferença sul-norte: identidades culturais e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala, 2009.

# MARCOS 1.21-29A: ESTUDIO LITERARIO Y SOCIO-RELIGIOSO

## MARK 1.21-29A: LITERARY AND SOCIO-RELIGIOUS STUDY

*Francisco Mena Oreamuno*  
Universidad Nacional  
Costa Rica

---

### Resumen

El artículo estudia el primer relato de exorcismo en el Evangelio según Marcos 1.21-29a. La comparación de ese breve relato con otros textos pertinentes de esa época muestra que Jesús no fue un exorcista y por esta razón nos preguntamos cuál es la mejor forma de entender el tipo social de Jesús. Este tipo de trabajo nos ayuda a ver la Biblia con ojos nuevos y, en consecuencia, modificar muchas premisas que tenemos y que cultivan el fundamentalismo.

**Palabras clave:** Evangelio según Marcos, exorcismo, Jesús histórico, complejo chamánico.

### Abstract

The article studies the first exorcism story in the Gospel according to Mark 1.21-29a. The comparison of that brief account with other relevant texts of that time shows that Jesus was not an exorcist and for this reason we wonder what is the best way to understand the social type of Jesus. This type of work helps us see the Bible with new eyes and, consequently, modify many premises that we have and that cultivate fundamentalism.

**Keywords:** Gospel according Mark, exorcism, historical Jesus, shamanic complex.

### Introducción

Este artículo es un esbozo de una investigación que está en proceso con el propósito de redactar un comentario al Evangelio según Marcos. Como esbozo, presenta algunas ideas y el orden que se ha seguido en la investigación por lo que también implica un proceso metodológico. Se han omitido aspectos importantes pero incompatibles con el propósito presente. Se eliminó lo relativo a la crítica textual y a la comparación sinóptica por motivos de espacio. Tampoco se incluye la discusión sobre el concepto de enfermedad en esta región del Mediterráneo. Ese tema en particular ha requerido una amplia revisión bibliográfica que es imposible de incluir en un espacio tan corto.

El artículo tiene tres partes. La primera trata el análisis literario de la perícopa, luego se contrasta esta con otros textos contemporáneos que hablan sobre exorcismos

y para concluir se presenta la teoría de Pieter Craffert sobre Jesús como tipo socioreligioso de chamán.

### 1. Marcos 1.21-29a: análisis literario

Esta perícopa tiene particular importancia porque aparece casi inmediatamente después de la teofanía del Padre en el bautismo de Jesús (1.10). Las dos primeras acciones de Jesús son, a. el reclutamiento de una familia sustituta con el llamado a los dos primeros pares de hermanos (1.16-20) y, una vez con ellos, b. entraron a Cafarnaúm, y Jesús realiza el primer exorcismo en la narración marcana, en una sinagoga/asamblea<sup>1</sup>. Es una carta de presentación sobre su quehacer y la manifestación de la cercanía del Reino de Dios (1.15). Por lo que, ese breve relato, contiene elementos fundamentales del

ser de Jesús como una persona investida como el hijo, el amado, en quien Dios se ha complacido (1.11).

Iniciamos el estudio de Marcos 1.21-29a, describiendo su estructura retórica. Es decir, mostrando cómo Marcos organizó este relato y a qué elementos dio mayor relevancia:

A. <sup>21</sup> y entraron a Cafarnaún. Y entonces, en sábado, enseñaba en la sinagoga/asamblea.

B. <sup>22</sup> Y (estaban) abrumados con la enseñanza de él pues estaba enseñándoles cómo (quien) tiene autoridad y no como los escribas

C. <sup>23</sup> y entonces, estaba en la sinagoga de ellos un hombre con espíritu impuro y gritó <sup>24</sup> diciendo “¿Qué (hay) entre nosotros y tú, Jesús nazareno? ¿Viniste a destruirnos? Te conozco quién eres: el Santo de Dios.”

D. <sup>25</sup> y lo reprendió Jesús diciendo: “Cállate y sal de él”.

C' <sup>26</sup> Y convulsionando el espíritu impuro y gritando con fuerte voz, salió fuera de él.

B' <sup>27</sup> Y se asombraron todos, tanto que discutían entre sí diciendo: “¿qué es esto? Una enseñanza nueva con autoridad y a los espíritus impuros ordena y obedecen”<sup>28</sup> E inmediatamente salió la fama de él (a todos los lugares) en toda la región de Galilea.

A' <sup>29</sup> Y de inmediato saliendo de la sinagoga...

La dinámica verbal de la perícopa contrasta aspectos de duratividad como en 1.22 y 27 en donde las

1 En este momento y de acuerdo a la bibliografía que cito a continuación no se puede definir más allá de la duda si durante el tiempo de Jesús existió una institución denominada “sinagoga” y cuya constitución se vinculaba orgánicamente a un edificio con funciones exclusivamente religiosas. La palabra griega hace referencia, en primera instancia, a una reunión o asamblea: Chad Spigel, “Debating Ancient Synagogue Dating: The Implications of Deteriorating Data”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, (2016): 376, Anders Runesson, Donald D. Binder, and Birger Olsson, *The ancient synagogue from its origins to 200 C.E.: a source book*, (Leiden: Brill, 2010), S. K. CATTO, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research*, (T&T Clark, London, 2007), Lēwīn, Yisrā'el L., *The ancient synagogue: the first thousand years*, (New Haven: Yale Univ. Press, 2000), Doron Chen, “On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum”. *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins* 102, (1986): 134-143.

personas reunidas participan de un estado general de asombro que tiene visos de estupor (estar abrumados o quedar atónitos como en 1.22) con el aspecto de cierre de acciones concretas como en 1.23-26. Las palabras asombro, sorpresa o admiración con las que se traduce usualmente los verbos *ekpléssō* (1.22) y *thambeō* (1.27) carecen del elemento de temor que los marca. Es este rasgo de temor lo que da peso y significado a estos verbos<sup>2</sup>.

2 “... En el relato de la tempestad apaciguada se puede ver lo cerca que están sorpresa y temor: Mt habla de admiración (8.27), Mc de miedo atroz (4.41) y Lc une ambos conceptos (8.25). De modo semejante en Lc 9.43 encontramos uno al lado del otro los vocablos espanto y admiración. Mt 15.31 declara, en una narración compendiada, que la sorpresa es la reacción ante los prodigios de Jesús (el lugar paralelo Mc 7.37 habla de espanto). Si *thaumázō* contiene las más de las veces el componente temor, quizás Lc 11.38 constituya una excepción: aquí se habla de la sorpresa del fariseo ante el hecho de que Jesús descuide las prescripciones judías de purificación. Pero, por lo demás, *thaumázō* y *thambeō*, como su sinónimo *ekpléssēsthai*, en los evangelios tienen sentidos muy afines. *Ekpléssēsthai* se relaciona con la palabra de Jesús cuando se dice: “Estaban asombrados de su enseñanza” (1.22 par; 10.26 par; 11.18; Mt 22.33), expresión en la que es imposible una distinción clara entre las obras y las palabras de Jesús (cf. Mc 1.27)...” L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Vol. III (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 87. “Quedar atónitos” es una construcción que también puede servir para traducir los verbos indicados H. Balz y G. Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, Vol. 1 (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 1282. En contra de Gundry que no considera el elemento de temor como un componente de esos verbos [R. H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Eerdmans: Grand Rapids, Mich, 1993), 73].

Este temor se refiere a la conciencia de experimentar la presencia del misterio:

Cuando uno experimenta la realidad de lo misterioso o de lo Totalmente Otro, hay una sobrecohedora sensación de estupefacción y “conciencia-de-ser-creatura”. La creatura es sumergida y abrumada por lo que está más allá de él o ella. Una sensación de “energía” o “urgencia” domina al individuo. Con esta experiencia hay en un sentido tanto de fascinación como de terror. Uno puede huir o uno puede rendir culto. Ninguna respuesta es necesariamente negativa (ver 16.8). Esto es evidente en Marcos donde la irrupción del Reino confronta a las personas con la energía inefable. Esta es una experiencia de crisis, como indica la investigación. Como resultado, unos siguen a Jesús, pero otros serán “escandalizados” y tropezarán, así se manifestará tanto la atracción como el evitar el *mysterium tremendum*<sup>3</sup>.

En los versos 22 y 27 predominan los tiempos imperfecto y presente (los participios de 1.22). Contrasta con la predominancia del aoristo de los versos 1.23-26 que contienen la lucha de Jesús con el espíritu impuro. La escogencia de los tiempos verbales de la narración propone una dinámica de duración y permanencia en lo referente a la experiencia de quedar abrumados/atónitos, pero de ruptura y acción

3 Timothy Dwyer, *The motif of wonder in the gospel of Mark* (Sheffield: Sheffield Acad. Press, 1996), 199.

puntual con el uso de los aoristos: sal de él, salió. La situación descrita muestra, desde este punto de vista, que el asombro-temor frente a la enseñanza-acción de Jesús es una experiencia abierta y persistente, mientras que en la lucha de Jesús contra los espíritus impuros se trata de combates que se resuelven completamente en el momento. El “fuerte” es vencido *in situ* por el “más fuerte” (1.7 y 3.27). La frase del auditorio en 1.27: “y a los espíritus impuros ordena y obedecen” expresa, con el tiempo presente, la persistencia de la actividad de Jesús. La reacción del auditorio no solo se refiere, entonces, al hecho recién acaecido, sino a la práctica de Jesús como una constante. La importancia de esta forma de descripción narrativa es que, dado que se trata de la primera acción de enseñanza-acción de Jesús como Hijo de Dios, determina el contenido de la predicación y el quehacer de Jesús (1.14-15)<sup>4</sup>. Estos componentes del quehacer de Jesús se verán varias veces en el envío de sus discípulos: Mr 3.14-15; 6.7, 12-13.

Dos afirmaciones resultan importantes desde el punto de vista retórico. Ambas en el verso 24: “¿Has venido a destruirnos?” y “sé quien eres: el Santo de Dios”. La primera cuestión interesante es la integración de lo plural y lo singular en este verso. El verbo destruir

tiene un complemento en plural: a nosotros; mientras que la afirmación siguiente inicia con un singular: sé. La presencia de Jesús es claramente interpretada como un ataque final a la comunidad de espíritus impuros. Este es el punto medular que puede ayudarnos a entender por qué este texto es programático. El segundo aspecto importante es que el espíritu impuro sabe quien es Jesús: el Santo de Dios. Esto último es muy relevante porque en el Evangelio según Marcos, las personas no saben ni entienden con claridad quién es Jesús.

Marcos 1.21-29a. marca tanto el tono de la expulsión que es fuerte y cortante como la toma de la sinagoga/asamblea:

- A. Entrar en la sinagoga/asamblea y estar en la sinagoga enseñando
- B. Admiración-temor por la autoridad de la enseñanza de Jesús, no como los escribas.
- C. está en la sinagoga varón con espíritu impuro que sabe quién es Jesús y lo que hace contra los espíritus impuros.
- D. Regaño de Jesús y orden de expulsión al espíritu impuro
- C'. Convulsiones y grito a grandes voces del espíritu impuro y su salida del varón (dejar de estar en la sinagoga).
- B'. Admiración-temor frente a la autoridad de la enseñanza nueva de Jesús que incluso ordena la expulsión de los espíritus impuros y estos le obedecen
- A'. Dejar de estar en la sinagoga.

4 A. Yarbro-Collins, & H. W. Attridge, *Mark: A commentary* (Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2008), 165.

Jesús toma posesión de la sinagoga/asamblea y esto resulta en dos logros. El primero es la experiencia de admiración-temor que viven las personas reunidas y que en conjunto supone una diferenciación entre Jesús y los escribas, así como la pregunta “¿Qué es esto? Enseñanza nueva con autoridad”. El segundo es la expulsión de los espíritus impuros. También quedaría claro que este tomar posesión de la sinagoga/asamblea no es el objetivo del quehacer de Jesús. Jesús deja la sinagoga/asamblea y retoma el camino. Sin embargo, la toma de posesión de la sinagoga/asamblea por medio de la enseñanza-acción de Jesús ha llevado a crear una fama que también ha salido de la sinagoga/asamblea y se ha extendido, hecho expresado de manera enfática por Marcos al usar dos términos para referirse a la extensión (a todas partes, a toda la región) de dicha fama. Este acto en la sinagoga/asamblea fluye a través de toda Galilea, situación que hace eco en Marcos 1.32-39.

El tema de la autoridad es concomitante con el eje cultural del honor y esto queda claro en la increpación del hombre con espíritu impuro: “sabemos quién eres: el Santo de Dios”. Marcos no ha construido una historia de Jesús sobre sus antecedentes: familia, linaje y demás como si lo hicieron, luego, Mateo y Lucas. La ausencia de una historia previa de Jesús constituye la escena del bautismo (Mc 1.9ss) en el

origen del rango de honor de Jesús que le atribuye el hombre con espíritu impuro: allí es etiquetado como “el hijo amado”<sup>5</sup>. Así, en lo que sigue del relato de Marcos, Jesús de Nazaret de Galilea debe identificarse con esta relación de adopción. Se plantea la tensión entre lo totalmente puro = el Santo de Dios y lo impuro = los espíritus impuros.

El texto muestra varios elementos que dan un contexto aún más denso a la perícopa. El hecho de que esto sucediera en sábado tiene implicaciones sagradas, así como el espacio de reunión. Sinagoga implica dos cosas: reunión y lugar de reunión y en ambos puede contener significación sagrada. Pero es particularmente importante la frase: “en la sinagoga de ellos” (1.23). El narrador se distancia de este espacio: el espacio de reunión es ajeno, es de “ellos”, no de “nosotros”. Por eso el concepto de toma, de ocupación es muy significativo. Se trata de irrumpir en un espacio que no le pertenece a Jesús, ni al auditorio de Marcos y que luego es dejado, pero dejado en conmoción, con la gente reunida llena de asombro y temor sagrado por lo recién acontecido.

El Evangelio desde los primeros versos ha hecho una distinción en cuanto a la identidad geográfica. Juan el que bautiza, bautiza a dos grupos geográficamente definidos: el primero

5 B. J. Malina and R. L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 181.

se refiere a toda la Judea y todos los de Jerusalén (1.5), el segundo, incluye a Jesús quien proviene de Nazareth de Galilea (1.9). En 1.14, Jesús regresa a Galilea, su espacio geográfico y en donde tiene sus raíces. La perícopa abre esta otra diferenciación espacial: de “ellos” y de “nosotros”. Sin embargo, el “nosotros” no es claro en este punto, los recién reclutados entran a Cafarnaúm, pero se diluyen dentro de la sinagoga. Entonces, no solo existe una diferenciación geográfica sino de grupo que se acentúa por las palabras del auditorio al separar a Jesús de los escribas (1.22).

La autoridad de Jesús integra enseñanza y expulsión de espíritus impuros, estas dos cosas causan asombro y temor. Ese temor es un temor que expresa la experiencia ante el misterio. De este modo, Jesús inaugura su quehacer como el hijo, el amado de Dios. Y, es esa condición la que desafía, sin posibilidad resistirse, a los espíritus impuros.

## 2. Modelos bíblicos y extrabíblicos de echar fuera demonios o espíritus impuros

Jesús no tiene un método para expulsar espíritus impuros. Se trata más bien de la forma como estos actúan ante su presencia y de la repreensión de Jesús, su mandato a callar y a salir de la persona. Si observamos los versos en donde se menciona el enfrentamiento de Jesús con espíritus impuros, en realidad es

difícil siquiera hablar de enfrentamiento, más bien se observa una conducta sumisa ante Jesús, agresiva en un sentido, pero sumisa. Los cinco relatos de exorcismo de Marcos son: 1.21b-29a; 1.29b-34, 5.1-20, 7.24-30, 9.14-29.

En estos relatos de expulsión de espíritus impuros se puede apreciar que el “ver a Jesús” es en realidad el detonante (1.23, 5.6, 9.20). Marcos 1.32ss es un resumen por lo que no se tiene información adicional del encuentro de Jesús con los espíritus impuros-demonios, y en 7.25 la persona afligida por el espíritu impuro no está físicamente presente en el relato. Los otros tres relatos que son bastante amplios en dos casos, el ver a Jesús constituye el punto reacción. Se acentúa la autoridad de Jesús a través de órdenes directas y sin adornos.

Dos componentes aparecen en 1.25 y 34: Sal de él y cállate, en los otros tres casos el elemento dominante es la orden de salir de la persona poseída. No hay en ningún caso oración, o alguna acción con las manos, o petición a Dios, o invocación a Dios o algún conjuro. Todo el esquema recae en la autoridad de Jesús que es reconocida desde el inicio en 1.27. En dos casos en donde los relatos son mucho más amplios Jesús hace alguna pregunta: 5.9: ¿Cuál es tu nombre? y 9.21: ¿Cuánto tiempo es que ha sucedido esto? Las contestaciones a estas preguntas no

tienen respuesta de Jesús, más bien parecen mostrar lo brutal de la situación.

Un ejemplo opuesto a los antes mencionados ha sido consignado en Hechos 19.13s y trata sobre el intento de exorcismo de los hijos de Esceva:

**19:13** Más algunos “judíos” **exorcistas** que iban de lugar en lugar, intentaron invocar sobre los que tenían espíritus malignos el nombre del Señor Jesús diciendo: Conjuro a vosotros –por- el nombre de Jesús al que Pablo predica.

**14** Y habían siete hijos de un Esceva “judío”, jefe de sacerdotes que esto hacían

**15** y les contestó el espíritu maligno: “a Jesús conozco, y a Pablo conozco, pero ¿ustedes quiénes son?”

**16** Y saltó sobre ellos el hombre en que estaba el espíritu maligno dominándoles a todos los venció hasta que, desnudos y muy golpeados, huyeron de aquella casa.

El vocabulario usado en este pasaje es totalmente diferente al usado en los sinópticos y en especial en Marcos. El uso de “espíritu malo” y de “conjuro” en lugar de “espíritu impuro” o “demonio” así como de la repreñión y la orden de “salir” de la persona, establecen diferencias importantes en cuanto a la dinámica de la actividad. Sorensen indica:

En contraste con las sanidades marcadas en las cuales puede emplear varias distintas acciones, los exorcismos en Marcos son simplemente acciones, a veces realizados solo a

través de un comando o repreñión. De lo que el evangelio claramente carece, sin embargo, es de una prescripción, y, en consecuencia, una intención de preservar los procedimientos del exorcismo de manera que pueda ser practicado por otros. Por esta razón el evangelio de Marcos puede ser distinguido inmediatamente de los manuales de rituales mesopotámicos *Šurpu*, *Udug-hul* y *Maqlû*. Más allá, la más austera descripción de Marcos ubica la técnica de Jesús en contraste, quizá deliberadamente, con los elaborados métodos conocidos que han existido de otros exorcistas fuera del Nuevo Testamento<sup>6</sup>.

Lo que lleva a pensar que la perspectiva marcana gira en torno a otro eje y este debe considerarse directamente relacionado con su autoridad de Jesús como Hijo de Dios según el relato de su bautismo<sup>7</sup>.

El contraste mencionado entre el proceder de Jesús y otros tipos de

6 E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 136. Esta diferencia también es señalada por France: “Existe una notable falta de “técnica” sobre este, así como sobre todas las historias de exorcismos en los evangelios cuando son comparados con los pocos relatos extrabíblicos de exorcismos”, R. T. France, *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 104.

7 “Los autores sinópticos trabajan sobre la premisa que los exorcismos revelan al exorcista como un mediator del poder divino que constriñe y echa abajo un mal equivalente y agresivo que intencionadamente ha causado el sufrimiento de personas inocentes” (Sorensen 2008, 138).

rituales exorcistas se muestra muy bien en un pasaje de los Papiros Mágicos Griegos (PMG):

Remedio probado de Pibequis, contra los posesos. Toma aceite de olivas no maduras con mastigia y pulpa de loto y ponlo a hervir con mejorana incolora y di: “*Ioēl, ōs sarthiōmi, emōri, theōchipsoith, sithemeōch, sōthē, iōē, mimipsōthiōōph, phersōthi asēiouō, iōē, eō Chari Fta*, sal de fulano (lo que deseas)” ... Esta es la fórmula del conjuro: “Te conjuro por el dios de los hebreos, Jesús... tú que te muestras en el fuego, tú el que está en medio de la tierra y de la nieve y de la niebla; Tanetis, que descienda tu ángel, el inexorable, y exorcice al demon que rodea a esta criatura que Dios formó en su santo Paraíso; porque yo te suplico, santo Dios, por Amón... Te conjuro... Te conjuro a ti, que fuiste contemplado por Israel en una columna luminosa y en una nube durante el día, que salvó a su pueblo de Faraón e hizo caer sobre el Faraón las diez plagas por haberlo desoído. Yo te conjuro, espíritu de todo demon, para que digas de qué clase eres. Pues yo te conjuro, por el sello que puso Salomón sobre la lengua de Jeremías y habló...”<sup>8</sup>

8 J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero, *Textos de magia en papiros griegos* (Madrid: Editorial Gredos, 1987), 178-9. Esta es una colección de papiros dispersos en su origen que fueron organizados por R. Wünsch en 1913, por lo menos el primer volumen y luego retomada más tarde por A. Abt y G. Möller (1928) y publicados por Editorial Teubner. Gredos es la primera traducción al español de dichos papiros. Cotejados con la traducción de H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in*

El fragmento muestra un proceso ritual que requiere de preparación con plantas y que requiere además la memorización de una serie de frases en un idioma que podríamos señalar como sagrado. El concepto conjuro (ἐξορκίζω = exorcizar) no se usa en los sinópticos y en el NT solo en el texto señalado anteriormente de Hechos 19.13ss. Según Sorensen este término tuvo su auge durante los siglos segundo y tercero de la era común y se introdujo como el préstamo latino *exorcismus* por medio de la influencia de los escritores cristianos<sup>9</sup>.

Josefo utiliza lenguaje técnico de conjuro contra los demonios refiriéndose a la sabiduría de Salomón:

**8:45** Dios le concedió (a Salomón) aprender también la técnica contra los demonios para beneficiar y curar a los seres humanos. Él compuso encantamientos por los que las enfermedades eran apaciguadas y legó formas de **exorcismos** los cuales, a los atados por los demonios, -estos- nunca más regresarán a perseguirlos<sup>10</sup>.

El texto continúa explicando que él, Josefo, fue testigo de un tal Eleazar que puso en la nariz de un poseso un

*Translation, Including the Demotic Spells* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 62.

9 Sorensen 2008, 132.

10 Flavius Josephus, and William Whiston, *The works of Josephus: complete and unabridged* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2008), Antigüedades 8.2.5, 214.

anillo bajo cuyo sello había una raíz de las prescritas por Salomón y cuando este la olió, expulsó al demonio y luego, el hombre recitó el encantamiento que Salomón compuso y el demonio nunca más volvió a él. Todo este proceso es propio de una estructura ritual de exorcismo y se aparta de la perspectiva sinóptica de Jesús expulsando a los espíritus impuros<sup>11</sup>.

En el contexto de los Escritos del Mar Muerto se pueden encontrar algunos fragmentos vinculados al tema de los exorcismos, pero no es un tema fundamental. Sí existen textos que podríamos llamar de discernimiento o de protección contra la acción de espíritus como 11Q11 que es un encantamiento para protegerse de un demonio<sup>12</sup>. Pero el texto en cuestión no habla de la penetración de un demonio en el cuerpo de una persona, más bien de la influencia del mismo en ella. Algo semejante, pero más amplio se expresa en 4Q510 Fragmento 1, denominado Cánticos del Sabio:

1... Alabanzas.  
Bendiciones al Rey y de la gloria.  
Palabras de acción de gracias en salmos de [...]  
2 al Dios del conocimiento  
Al esplendor de los potentes  
Dios de los dioses

11 M. E. Boring, *Mark: A commentary* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2012), 65.

12 A. Witmer, *Jesus, The Galilean Exorcist: His Exorcisms in Social and Political Context* (London: T & T Clark, 2012), 38.

Señor de todos los santos.  
3 Su impe[ri]o está por encima de los fuertes poderosos,  
Ante la fuerza de su poder todos se aterrorizan,  
Se dispersan y huyen ante el resplandor de su demo[ra]  
4 de la gloria de su realeza. Vacat.  
Y yo, el Instructor,  
proclamo la majestad de su esplendor a fin de asustar y ater[rorizar]  
5 a todos los espíritus de los ángeles destructores  
y los espíritus bastardos,  
demonios, Lilits, búhos y [chacales]  
6... y los que golpean de improviso para divisar al espíritu de conocimiento para desolar sus corazones y...  
en la época del dominio de la impiedad  
7 y en los periodos de humillación de los hijos de la luz,  
no para una destrucción eterna,  
8 sino para la época de la humillación del pecado [...]  
Exultad, justos, en el Dios de maravillas.  
9 Mis salmos son para los rectos.  
Vacat.  
Que te exalten todos los de conducta perfecta. Vacat<sup>13</sup>.

No hay duda de la conciencia del Sabio sobre la existencia de poderes espirituales que ejercían su influencia sobre los seres humanos, en particular, aquellos santos que, en su práctica, estarían más propensos a estos ataques para desviarles del camino del conocimiento. Pero a la vez, no aparece aquí la idea de un conjuro o encantamiento contra esos poderes espirituales

13 Florentino García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Editorial Trotta, 1993), 398-9.

malignos, sino más bien un tipo de oración de fortalecimiento de la conciencia de santidad de la Comunidad.

En resumen, se puede indicar que la expulsión de espíritus impuros que realiza Jesús está dentro de un marco literario muy distinto a los modelos expuestos de otros grupos o literaturas. Para Marcos lo que aquí sucede tiene que ver con la presencia misma de Jesús que ha sido asumido por Dios como Hijo Amado y como tal, ahora es su mediador. La fuerza del Hijo es la que expone y desarma el poder de los espíritus impuros. El siguiente es el esquema de las expulsiones de espíritus impuros en Marcos:

- a. Una reacción primera de los espíritus ante la presencia de Jesús o al verle.
- b. Usualmente esta reacción está marcada por gritos y convulsiones.
- c. El regaño de Jesús que muestra dos variantes, la orden de callar y salir o simplemente la orden de salir.
- d. La reacción de los espíritus es usualmente gritar y convulsionar o simplemente salen en obediencia a la orden dada<sup>14</sup>.

14 Una perspectiva parecida a esta es planteada por G. van Oyen, "Demons and exorcisms in the Gospel of Mark" en N. Vos, and W. Otten, *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity* (Leiden: Brill, 2011), 119-20. La perspectiva de este autor es que la lucha de Jesús contra los demonios es el resultado de una batalla que se lleva a cabo a nivel trascendental entre Dios y Satán (109). Pero en realidad si bien se puede hablar de

No se puede, entonces, hablar de exorcismos, en sentido estricto ya que el término como tal habla de un conjuero y de un ritual que implica preparación. Se trata aquí de una confrontación en donde los espíritus impuros no tienen nada que hacer. Joel Marcus lo plantea de la siguiente manera:

La sumisión del demonio, sin embargo, no se logrará calladamente. Aun cuando obedece la orden de Jesús de "callarse y salir de él", lo hace bajo una protesta violenta, tirando a su huésped humano como una última expresión de maldad aun cuando lo abandona. Pero sale, entonces demuestra que Jesús es verdaderamente "el santo de Dios"<sup>15</sup>.

Jesús como el Santo de Dios es un tema clave que se va a desarrollar a lo largo del Evangelio, en parte, debido a los mismos espíritus impuros que le reconocen y le identifican. Boring acentúa este dato señalando que los espíritus impuros reconocen a Jesús como representante de la llegada del Reino y que Jesús lleno con el Santo Espíritu se contrapone al espíritu impuro de los

un "arriba" y un "abajo", ambos espacios están interconectados y lo que acontece en uno acontece en el otro. La cuestión de fondo es que es la presencia de Dios en su Hijo (Mc 1.9ss) lo que hace que esta lucha sea cósmica aun y cuando se lleve a cabo en un humilde lugar de reunión.

15 J. Marcus, *Mark 1-8: A new translation with introduction and commentary* (New York: Doubleday, 2000), 194. Un problema con el acercamiento de Marcus es la adopción de lugares comunes en la teología con relación a Marcos, entre ellos la dimensión escatológica, así como el concepto de mesianismo.

demonios<sup>16</sup>. Jesús no es un exorcista pues no actúa conforme a los rituales propios, ni usa pócimas o conjuros. Es su ser el que está sumergido en el Espíritu y de ahí emerge su autoridad y el terror de los espíritus impuros que, ante su presencia, se ven obligados a abandonar a la víctima.

### 3. Acercamiento antropológico a la práctica de Jesús

Si en la confrontación con los espíritus Jesús no usa técnicas especializadas, sino más bien solo su presencia fue suficiente ¿qué tipo de persona era? ¿Cómo se podría tipificar de modo que pudiera ocupar algún lugar social en su comunidad? Resumiendo, la actividad de Jesús en el Evangelio según Marcos muestra las siguientes prácticas y experiencias:

- a. Una persona que tuvo experiencias teofánicas (Mc 1.9-11 y Mc 9.2-8)
- b. Una persona que expulsó espíritus impuros (Mc 1.21-28; 5.1-20; 9.14-29; entre otros casos)
- c. Una persona que hizo curaciones/sanidades (Mc 1.40-45; 2.1-12; 3.1-6; 5.21-43, entre otras muchas)
- d. Una persona que pudo actuar sobre los elementos (Mc 4.35-41; 6.45-52; 6.30-44, entre otros pasajes)
- e. Una persona competente para la enseñanza y el debate (Mc 2.18-22 y 23-28; 4.1-34; 7.1-23)
- f. Una persona con un conocimiento profundo de los pensamientos

y sentimientos de quienes le rodeaban (Mc 2.8-9; 3.5; 7.16-21)

- g. Una persona que tuvo la capacidad de reclutar a un grupo de personas seguidoras y encomendarles una tarea semejante a la suya (Mc 3.13-19; 6.6-13 y 30)
- h. Una persona que tenía la capacidad de percibir sucesos futuros (Mc 13)

Pero esta cantidad de elementos no calza fácilmente con un tipo social específico, más bien se trata de acciones que corresponden a distintos tipos sociales. Es por eso que se necesita un acercamiento diferente a la práctica de Jesús. Peter Craffert articuló una teoría para incluir a Jesús dentro del tipo social del complejo chamánico. La cuestión será ver si Jesús calza o no con esta propuesta. Según Craffert:

Una característica notable del complejo chamánico es que los chamanes combinan varias funciones o roles que usualmente están separados en otros tipos sociales (ver, por ejemplo, Peters & Price-Williams: 408 n. 3; Walsh 2007: 15–16). En consecuencia, basados en la experiencia de Estados Alterados de Conciencia las figuras chamánicas realizan un grupo de funciones específicas que a menudo son distribuidas separadamente entre otros practicantes religiosos. Estas incluyen sanación, adivinación, profecía, mediación, exorcismo, control y protección de espíritus y rescate de almas. Además, las figuras chamánicas llenan los roles de guiar el alma de las

16 Véase M. E. Boring 2012, 64; A. Yarbro-Collins 2008, 173.

gentes a la vida después de la muerte (psicopompos), sacrificador, y protector y proveedor de la comunidad (ver Voigt: 16; Winthrop: 256; Gill: 217; Winkelman 1990: 318; 1992: 9). Por lo tanto “en la persona del chamán se encarna, todo a la vez, el sanador comunitario, el místico, y el intelectual” (Ripinsky-Naxon: 64) o en la jerga moderna, los chamanes “son a la vez doctores, sacerdotes, trabajadores sociales y místicos” (Vitebsky: 10). Las diferentes funciones pueden ser presentadas por medio de una distinción doble: por una lado, sanador y controlador de espíritus y por otro lado adivino y educador<sup>17</sup>.

Se pueden plantear varias reticencias contra la idea de tomar como tipo social el complejo chamánico para ubicar allí el quehacer de Jesús. No obstante, es necesario entender que más allá de los prejuicios teológicos, en este caso se trata de comprender una figura histórica dentro de un mundo que, aun hoy, presenta figuras semejantes desde el punto de vista de la práctica socio-religiosa.

Los estudios en Estados Alterados de Conciencia (EAC) suponen un aporte para integrar distintas formas de experiencia de la realidad que los seres humanos vivimos cotidianamente y que han sido escindidos, en muchos casos, por la práctica médica. Un ejemplo de eso es la experiencia de las visiones que corresponderían en el presente

cultural a formas de enfermedad psicológica o psiquiátrica. Lo que eso implica es que nuestra cultura académica asume como único estado real de conciencia la conciencia de alerta en donde nos movemos durante el día y que tiene como característica la capacidad de diferenciar lo falso de lo real. Una persona sabría, en su estado de alerta, discernir si un caballo con alas es un ser real o un montaje de cine u otra cosa. Sería difícil que con plena conciencia diera cabida, a la normalidad de semejante cosa. Dado que muchos de tales estados son alternos o concomitantes con la experiencia de alerta es que podría preferirse el concepto de Estados Alternos de Conciencia y no Estados Alterados de Conciencia<sup>18</sup> que es el concepto usual<sup>19</sup>:

18 “It should already be apparent that the word altered in ASCs should be used with caution, if not always be placed in italics. As Tart (1980: 256) emphasizes: “It is important to note that the adjective altered is only descriptive for scientific purposes.” ASC is an analytical tool to make sense of diverse states of consciousness and they cannot easily be reified. Both the history of the term altered and its implicit pejorative (ethnocentric) connotation (these states represent a deviation from the way consciousness should be) discredit its continued use.<sup>2</sup> The terms alternate or discrete states of consciousness should rather be used (Tart 1980: 255; Austin 1998: 306).” P. F. Craffert, “Altered states of consciousness: visions, spirit possession, sky journeys”, en D. Neufeld and R. E. DeMaris, *Understanding the Social World of the New Testament* (London: Routledge, 2010), 133.

19 B. J. Malina y J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 331. En esta sección del libro los autores usan el concepto Estados Alterados de Conciencia.

17 P. F. Craffert, “Shamanism and the Shamanic Complex”, *Biblical Theology Bulletin*. 41, no. 3: (2011): 153.

Las personas antropólogas que estudian la psicología intercultural, definen estados alterados de conciencia como condiciones en las cuales las sensaciones, percepciones, cognición y emociones están alteradas. Tales estados son caracterizados por cambios en las sensaciones, percepciones, pensamientos y sentimientos. Cuando una persona está en tal tipo de estado, la experiencia modifica la relación del individuo consigo mismo, el cuerpo, y el sentido de identidad, y el ambiente del tiempo, espacio u otras personas. Un estudioso ha identificado veinte de tales estados de conciencia: soñar, dormir, hipnagogia (somnolencia antes de dormir), hipnopómpico (seminconsciencia antes del alerta), hiperalerta, letargia, éxtasis, histeria, fragmentación, regresión, meditativo, trance, ensimismamiento, soñar despierto, examen interno, estupor, coma, memorias guardadas, expansión de la conciencia y “normal”<sup>20</sup>.

Muchos de estos estados son considerados en nuestras culturas como “normales” aparte del estado de alerta, por ejemplo, la somnolencia o el soñar despierto o en ensimismamiento. Indica Pilch que “culturalmente normal” o realidad consensual es ese aspecto o dimensión de la realidad en la cual una persona está alerta la mayoría del tiempo”<sup>21</sup>. Fácilmente se podría agregar a esta lista la oración profunda y

la meditación. El estudio de estados alternos de conciencia se ha ampliado y se ofrecen aún más estados que tipifican dentro de esta condición<sup>22</sup>. Precisamente por las implicaciones de esta propuesta de Craffert es que fue necesario hacer una revisión de algunas características de los profetas que pueden enmarcarse dentro de la condición de estados alternos de conciencia, entre ellas las visiones y los sueños. Estos son elementos propios del quehacer profético y no solo la predicación y la perspectiva ética. Craffert resume así las experiencias de EAC en el AT:

A menudo Dios habló a los patriarcas en sueños y visiones (p.ej., Ge 12:7; 18:1; 26:3; 28:11-17). La narración sobre el comienzo de la nación israelita en la tierra de Israel está llena de las experiencias epifanías y de visiones de Moisés (Ex 19; Nu 12:7-8). Fue normal para los profetas del A.T. entrar en trance para recibir una visión o escuchar las palabras de Dios (p.ej., Is 6:1-2; Jer 1:1, 13; Ez 3:14, 22; 8:1), al mismo tiempo, los primeros dos reyes de Israel estuvieron envueltos en tales actividades o experiencias (p.ej., 1 Sam 9-10; 19:9-24)<sup>23</sup>.

Al ubicar estas experiencias dentro de un tipo social o el traslape de varios tipos sociales podemos observar mejor cómo una persona puede interactuar dentro de su cultura sin

20 B. J. Malina y J. J. Pilch 2006, 331.

21 B. J. Malina y J. J. Pilch 2006, 331.

22 P. F. Craffert 2010, 128-30.

23 P. F. Craffert 2010, 142.

necesidad de tener una explicación racionalista que explique o justifique fenómenos que no convergen con la cultura académica dominante. Tales fenómenos han sido ubicados en áreas médicas o paramédicas de especialización mientras que en las culturas antiguas y latinoamericanas tales fenómenos son experiencias humanas reales<sup>24</sup>.

La investigación de los estados alterados de conciencia es la base teórica sobre la cual sustenta Craffert su perspectiva de Jesús como chamán o como una persona que se puede incluir dentro del complejo chamánico<sup>25</sup>. En el Evangelio de Marcos, el punto crucial del quehacer de Jesús es su bautismo, es allí donde Jesús experimenta una teofanía en forma de visión<sup>26</sup>. Esta

experiencia extática está vinculada a la incursión del Espíritu que se posa sobre él y le echa al desierto para luego regresar a Galilea en donde inicia su tarea como Hijo amado de Dios. Si desde el punto de vista antropológico Jesús cabe dentro del tipo social del complejo chamánico, este tipo social en Marcos tiene su raíz en la experiencia teofánica<sup>27</sup>. Así, en el transcurrir del relato, sus acciones son acciones de fuerza cuya autoridad no es convergente con su linaje sino con el nuevo linaje que proviene de su vínculo con Dios como hijo. De esta afirmación deriva su autoridad para expulsar espíritus impuros sin practicar alguna suerte de exorcismo y las sanidades que conllevan las marcas de un restablecimiento social de la persona. Este restablecimiento comunitario de las personas sanadas y de aquellas de las que fue echado algún espíritu impuro es lo propiamente sanador de Jesús.

Craffert resume su propuesta de Jesús dentro del tipo social del complejo chamánico:

Al sugerir que Jesús fue un hombre santo chamánico quien combinó ciertas características y funciones sobre una base regular, y quien fue constituido como un especialista religioso a causa de sus experiencias basadas en EAC es algo diferente a decir que él fue un maestro/sanador/exorcista/sabio o un maestro

24 P. F. Craffert 2010, 144.

25 P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective* (Eugene, Or: Cascade Books, 2008), 156.

26 Borg ha subrayado el papel del Espíritu en la vida de Jesús y le posiciona al inicio de su quehacer dentro de una experiencia de visión: "Como Moisés y Elías y otros hombres santos judíos, Jesús viaja dentro del desierto, solo, más allá de la domesticación de la realidad provista por la cultura y el intercambio humano. Allí, en una desolada área desértica del Mar Muerto, se sometió a un prolongado periodo de soledad y ayuno, prácticas que produjeron cambios en la conciencia y la percepción, típicas de lo que otras tradiciones llaman "búsqueda de visión" ("Vision Quest"). Ciertamente, la secuencia de iniciación dentro del mundo del Espíritu (el bautismo) fue seguida por una prueba u ordalía en el desierto que es notablemente similar a lo que se reporta de figuras carismáticas a través de distintas culturas" M. J. Borg, *Jesus a New Vision. Spirit, Culture and The Life of Discipleship*, (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1988), 43.

27 P. F. Craffert 2008, 215.

que también curó y exorcizó (o un profeta que también curó y enseñó). Es el tipo social el que contiene su propia identidad y dinámica que nos ayuda a ver los elementos del material en un todo comprensivo. Esto no nos da una combinación de sanador, profeta, maestro entre otros, sino que nos permitirá ver las sanidades, profecías y enseñanzas de Jesús en términos de un cuadro comprensivo como una figura chamánica típica<sup>28</sup>.

No es algo inusual querer tipificar a Jesús dentro de algún tipo social del su mundo tal es el caso de Ben Witherington III, *Jesus the Seer. The Progress of Prophecy*<sup>29</sup>, y *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*<sup>30</sup>, Xavier Pikaza *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías*<sup>31</sup>, Bart Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*<sup>32</sup>, José Montserrat Torrents, *Jesús, el Galileo armado: historia laica de Jesús*<sup>33</sup>. Estos son solo unos pocos libros que muestran el esfuerzo por ubicar a Jesús dentro de un tipo social que permita entender mejor su quehacer. La propuesta de ubicar a Jesús dentro del complejo chamánico

resulta interesante ya que este complejo engloba una serie de prácticas que constituyen áreas de especialidad separadas conceptualmente: profeta, rabino, vidente y demás. Algunas de estas áreas se traslapan, por ejemplo, en Ezequiel se integran muy bien el profeta clásico y el vidente. De hecho, es un profeta que habla desde sus visiones a diferencia de Isaías o Jeremías. También lo hace Amós que describe una serie de visiones sobre el acontecer de Dios contra Israel. En el caso de Daniel, tenemos una mezcla más amplia ya que se incluye el concepto de sabio. Daniel es un profeta, vidente y sabio.

Michel Wilkelman<sup>34</sup> ha realizado un estudio titulado *The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology*<sup>35</sup>, en el cual aporta una propuesta profunda de lo que él llama el paradigma chamánico. Analiza lo referente a los aportes de otros autores sobre las características relacionadas a los chamanes para luego hacer una comparación directa

28 P. F. Craffert 2008, 308.

29 Ben Witherington, *Jesus the seer: the progress of prophecy* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1999).

30 Ben Witherington, *Jesus the sage: the pilgrimage of wisdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

31 Xabier Pikaza, *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías* (Estella: Verbo Divino, 1992).

32 Bart D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001).

33 José Montserrat Torrents, *Jesús, el Galileo armado: historia laica de Jesús* (Madrid: Edaf, 2007).

34 Debido al volumen de publicaciones de este autor, solo citaré algunas vinculadas a nuestro tema: Michael Winkelman, *Shamans, priests, and witches: a cross-cultural study of magico-religious practitioners* (Tempe: Arizona State University, 1992), Michael A. Winkelman and Philip M. Peek, *Divination and healing potent visión* (Tucson: University of Arizona Press, 2004), Etsel Cardeña, and Michael Winkelman, *Altering consciousness multidisciplinary perspectives* (Santa Barbara: Praeger, 2011).

35 M. Winkelman, "The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology," *Time and Mind*, 3 (2), (2010): 159-82.

con estudios etnográficos. Winkelman indica que el fenómeno chamánico es universal y se encuentra en casi todas regiones excepto en el Circum-Mediterráneo, ya que allí no hay sociedades de cazadores y recolectores que es la condición fundamental y favorable para este tipo social: “Los chamanes son un universal social, se encuentran alrededor del mundo bajo clases específicas de condiciones sociales -sociedades cazadoras-recolectoras tanto como en sociedades un poco más complejas de nómadas cultivadores y pastores”<sup>36</sup>.

Si bien, en el presente, el Mediterráneo está compuesto por sociedades modernas más complejas, en el siglo primero había sociedades dedicadas al cultivo y al pastoreo que convivieron en aldeas y que compartieron tradiciones y prácticas nómadas en su entorno. En el esquema que propone Winkelman, se agregan otros aspectos importantes como la no existencia de una integración política local y la ausencia de clases. Ambos aspectos pueden discutirse sobre la base del concepto de sociedades agrarias avanzadas, que significa que la mayor parte de la producción depende de la agricultura<sup>37</sup>. Siendo que la estructura política imperial determinaba de un modo claro el pa-

pel de cada provincia o región bajo sus alas, la posibilidad de una organización política local era lejana. En este sentido debemos recordar que el ejército romano estaba acampado en puntos clave del Imperio y por lo tanto era fácil mantener el control especialmente en las aldeas. En cuanto al segundo aspecto, más que clases sociales se debe hablar de estratos: “un estrato incluye a todas las personas de una sociedad que, desde el punto de vista de su participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio, se encuentran en una condición social semejante”<sup>38</sup>. Debemos destacar que el concepto de clases que indica Winkelman, es pertinente para el mundo contemporáneo del Mediterráneo, pero no para el antiguo.

Desde este punto de vista Galilea cumple con los elementos indicados por Winkelman como necesarios para el surgimiento del chamanismo. El paradigma chamánico que propone es el siguiente:

- a. Un rol social dominante como el líder carismático preeminente.
- b. Ritual comunitario nocturno.
- c. Uso de corear, cantar, tocar tambores y danzar.
- d. Una crisis de iniciación que tiene que ver con una experiencia de muerte y renacimiento.
- e. El entrenamiento chamánico tiene que ver la inducción a Estados Alterados de Conciencia

36 Winkelman 2010, 165.

37 Stegemann, Ekkehard W., Wolfgang Stegemann y Miguel Montes, *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001), 19-79.

38 Stegemann et al. 2001, 89. En este libro se propone una comprensión amplia de la economía y la estructura social.

- (EAC), particularmente con ayuno y aislamiento social.
- f. Una experiencia de EAC que se caracteriza como un *viaje del alma* (pero no posesión).
  - g. EAC vinculado a experiencias de visiones.
  - h. Habilidades de adivinación, diagnosis y profecía.
  - i. Enfermedades causadas por espíritus, hechiceros, y a intrusión de objetos o entidades.
  - j. Procesos de sanación enfocados en la *pérdida del alma* y su recuperación.
  - k. Las relaciones con animales como una fuente de poder, incluyendo el control sobre los espíritus animales.
  - l. La habilidad del chamán para transformarse en animales.
  - m. Actos malévolos, o hechicería, incluida la habilidad de matar a otros, y
  - n. Caza mágica, la asistencia para conseguir animales para comer<sup>39</sup>.

Entre la lista de acciones de Jesús en el Evangelio según Marcos, aparecen varios elementos convergentes. Desde mi punto de vista los más importantes son las dos teofanías en Marcos: 1.9-11 y 9.2-8. En estos dos relatos podemos identificar más de un aspecto del paradigma chamánico: el bautismo como rito de iniciación y transformación que lleva a Jesús a ser constituido como Hijo de Dios y lleno del Espíritu, luego ese espíritu le lleva al desierto para ser probado y convive

con animales y con ángeles; la transfiguración que implica volver a un lugar desierto, aparte, esta vez a un monte y allí se transforma y se vincula con los ancestros: Moisés y Elías, luego de nuevo, una nube le proclama Hijo de Dios. Podríamos identificar los puntos e, d, f y g del paradigma de Winkelman. El ritual de iniciación es el bautismo, que en la tradición cristiana desde Pablo se ve como una experiencia de muerte y resurrección (Ro 6.1-6). La visión de la nube, de Moisés y Elías, así como la voz hacen eco del punto g. Pero en el f. existe una diferencia, Jesús es lleno del Espíritu, que es a todas luces algo positivo, no simplemente se comunica con el espíritu o tiene un viaje astral o un *viaje del alma*.

No debe haber duda de que Jesús fue un líder carismático en Marcos, él atrajo multitudes de gentes que venían a oírle, a ser sanadas y a que les liberara de los espíritus impuros (Mr 1.32-45, 3.7-12). Pero no solo esto, sino que además fue capaz de detener una tempestad y multiplicar los panes, así también caminar sobre las aguas<sup>40</sup>. Pero sin duda, el control sobre los espíritus que causan enfermedades y que toman posesión de las personas, es el punto culminante del quehacer de Jesús. Esto es así por la dimensión cosmológica de la lucha contra Satanás.

39 Winkelman 2010, 165.

40 Winkelman 2010, 166.

El estudio del complejo chamánico como tipo social de Jesús, resulta muy atractivo por las dimensiones culturales que envuelve y porque permite ingresar al lenguaje de lo milagroso desde el punto de vista de un instrumental apropiado: EAC. Como muchas veces repitió Bruce J. Malina, el método socio-científico fundamenta con pruebas los modelos que va desarrollando en la lectura del Segundo Testamento poniendo en cuestión sus premisas y sus resultados.

### Conclusión

Repasando el proceso seguido en este artículo debemos indicar que después de una lectura adecuada del texto bíblico se levanta la pregunta sobre Jesús como exorcista, pero, seguidamente se ve en textos contemporáneos que en realidad Jesús no fue tal. Fue otro tipo de tipo social. Por esta razón, presentamos la idea de Craffert de ver a Jesús dentro del complejo Chamánico. En consecuencia, buscamos un modelo de caracterización y este es el aporte de Winkelman que elabora un paradigma chamánico. Al comparar, brevísimamente, el quehacer de Jesús en el Evangelio según Marcos con ese paradigma, se aprecia que hay coincidencias y que debe ser el objeto de una investigación más profunda. Al ubicar a Jesús dentro del complejo chamánico, ponemos a Jesús en el contexto del análisis cultural y podremos entender

sus prácticas al vincularlas, apropiadamente, con las nuestras.

### Bibliografía

- Balz, Horst Robert, Gerhard Schneider, and Constantino Ruiz-Garrido. 1996. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Betz, Hans Dieter. 1992. *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic spells*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borg, Marcus J. 1991. *Jesus: a new vision: spirit, culture, and the life of discipleship*. San Francisco: Harper.
- Boring, M. Eugene. 2012. *Mark: a commentary*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Calvo Martínez, José Luis, and María Dolores Sánchez Romero. 2004. *Textos de magia en papiros griegos*. Madrid: Gredos.
- Cardaña, Etzel, and Michael Winkelman. 2011. *Altering consciousness. multidisciplinary perspectives: History, culture, and the humanities* Vol. 1. Santa Barbara, Calif: Praeger.
- Catto, Stephen K. 2007. *Reconstructing the first-century synagogue a critical analysis of current research*. London: T & T Clark.
- Chen, Doron. 1986. "On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum". *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins* (1953-). 102: 134-143.

- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, Mario Sala, and Araceli Herrera. 1980. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme.
- Collins, Adela Yarbro, and Harold W. Attridge. 2008. *Mark: a commentary*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- Craffert, P. F. 2010. "Altered states of consciousness: visions, spirit possession, sky journeys", en Neufeld, Dietmar, and Richard E. DeMaris. *Understanding the social world of the New Testament*. London: Routledge.
- Craffert, Pieter F. 2008. *The life of a Galilean shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective*. Eugene, Or: Cascade Books.
- Dwyer, Timothy. 1996. *The motif of wonder in the gospel of Mark*. Sheffield: Sheffield Acad. Press.
- France, Richard T. 2014. *The gospel of Mark: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- García Martínez, Florentino. 2000. *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gundry, Robert Horton. 1993. *Mark: a commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Josephus, Flavius, and William Whiston. 2008. *The works of Josephus: complete and unabridged*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Lēwîn, Yiśrā·ēl L. 2000. *The ancient synagogue: the first thousand years*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. 2006. *Social science commentary on the letters of Paul*. Minneapolis, Minn: Fortress.
- Malina, Bruce John, and Richard L. Rohrbaugh. 2003. *Social science commentary on the synoptic gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus, Joel. 2000. *Mark 1-8: a new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday.
- Craffert P.F. 2011. "Shamanism and the shamanic complex". *Biblical Theology Bulletin*. 41 (3): 151-161.
- Oyen, G. van. 2011. "Demons and exorcisms in the Gospel of Mark" en Vos, Nienke, and Willemien Otten. *Demons and the Devil in ancient and medieval Christianity*. Leiden: Brill.
- Runesson, Anders, Donald D. Binder, and Birger Olsson. 2010. *The ancient synagogue from its origins to 200 C.E.: a source book*. Leiden: Brill.
- Sorensen, Eric. 2002. *Possession and exorcism in the New Testament and early christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Spigel, Chad. 2016. "Debating Ancient Synagogue Dating: The Implications of Deteriorating Data". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 376 (1): 83-100
- Stegemann, Ekkehard W., Wolfgang Stegemann, and Miguel Montes. 2001. *Historia social del cristianismo primitivo: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Winkelman M. 2010. "The shamanic paradigm: Evidence from ethnology, neuropsychology and ethology". *Time and Mind*. 3 (2): 159-182.
- Winkelman, Michael A., and Philip M. Peek. 2004. *Divination and healing potent vision*. Tucson: University of Arizona Press.
- Witmer, Amanda. 2012. *Jesus, the Galilean exorcist: his exorcisms in social and political context*. London: T & T Clark International.

# VESTIGIOS DE TEOLOGÍA POLÍTICA EN COSTA RICA: CATÓLICOS Y LIBERALES DEL SIGLO XIX EN LA HISTORIOGRAFÍA. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

## VESTIGES OF POLITICAL THEOLOGY IN COSTA RICA: CATHOLICS AND LIBERALS OF THE 19TH CENTURY IN HISTORIOGRAPHY. A STATE OF AFFAIRS

---

Diego A. Soto Morera  
Universidad Nacional  
Costa Rica

### Resumen

El propósito de este texto es analizar los distintos modelos de investigación histórica que se han ocupado de estudiar las interacciones entre religión y política en la segunda mitad del siglo XIX. El trabajo ofrece un recuento de la historiografía producida en los últimos treinta años, de modo que se puedan considerar sus posibilidades y limitaciones en la comprensión de lo religioso. El manuscrito termina con una consideración de los distintos modelos de *teología política* a partir de los cuales se han considerado los alcances políticos de instituciones o actores religiosos.

**Palabras clave:** Religión, Teología, Política, Historiografía, Costa Rica

### Abstract

The purpose of this text is to analyze the different models of historical research that have been concerned with studying the interactions between religion and politics in the second half of the 19th century. This work offers an account of the historiography produced in the last thirty years, so that its possibilities and limitations in the understanding of the religious can be considered. The manuscript ends with a consideration of the different models of political theology from which the political scopes of religious institutions or actors have been considered.

**Keywords:** Religion, Theology, Politics, Historiography, Costa Rica

## Introducción

En este texto me ocupo de las distintas investigaciones, principal, aunque no exclusivamente historiográficas, que han racionalizado, a partir de distintos registros epistemológicos y perspectivas metodológicas, la incidencia sociopolítica de la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XIX en Costa Rica<sup>1</sup>. El plural no es antojadizo pues, tal como lo mostraré adelante, los estudios que han analizado la localización de lo religioso al interior del acontecer político decimonónico, no se caracterizan por la uniformidad de criterio, por el contrario, conforman un conjunto amplio y diverso de posicionamientos de ingreso, muchas veces enfrentados entre sí, en torno a la interpretación legítima de los acontecimientos pretéritos.

En este trabajo serán analizadas las investigaciones producidas a partir de la década de los '80 del siglo pasado (1980-2018). Esta delimitación responde al interés por estudiar la investigación sobre lo religioso en la segunda mitad del siglo XIX producida luego del surgimiento de la llamada "nueva historia" (me ocupo de este término más adelante). Esto no quiere decir

que toda la producción académica posterior esté determinada por un enfoque homogéneo o unívoco que pudiera resultar de mi interés; sino por el despliegue, a partir de este momento, de un ejercicio continuo de interlocución y revisión riguroso de los alcances y principales limitaciones en los estudios historiográficos sobre el siglo XIX en Costa Rica (identificadas o no con la *nueva historia*). La investigación historiográfica de las últimas décadas, que ha alcanzado un importante grado de especialización, se ha tomado la tarea de discutir las distintas investigaciones que piensan cuestiones históricas en Costa Rica.

Resulta oportuno observar que los trabajos que serán analizados en adelante no son investigaciones que se ocupan exclusivamente de la historia de lo religioso, las creencias, las prácticas religiosas o la Iglesia católica. Me interesan, en particular, aquellas investigaciones que asumen la tarea de analizar lo religioso, la creencia o el clero al interior de un marco de interacciones sociales mucho más amplio; donde lo religioso resulta, a lo sumo, una variable de un entramado político mayor, caracterizado por acuerdos, conflictos, disputas y negociaciones entre distintos sectores sociales. Son investigaciones que no analizan lo religioso en sí mismo, de manera aislada, sino como un elemento (en ocasiones central) que participa dentro de un

1 Este documento tiene como base una investigación finalizada en diciembre de 2018, por lo cual, no considera los textos posteriores. He colocado alguna información mínima, con textos más recientes, que se ubican en distintos ámbitos de este complejo ámbito de investigación.

conjunto de relaciones sociales de poder conformado por distintos grupos y elementos. Se trata de trabajos que piensan los alcances sociopolíticos de lo religioso a finales del siglo XIX en Costa Rica, por lo cual, lo religioso se estudia a través de la grilla de las disputas sociales donde diversos sectores luchan por sus intereses.

El pensamiento que se enfrenta a las interacciones entre religión y política, en sociedades occidentales, debe afrontar una cercanía tácita con el objeto que busca interpretar. Este fenómeno es independiente de la (a) confesionalidad individual de los investigadores, y su simpatía o aversión por la presencia de lo religioso en la esfera pública/privada. Sin embargo, es un desafío epistemológico que se debe afrontar. En esta primera parte se analizarán los modos de comprensión (académicos) que han intentado explicar los alcances políticos de lo religioso a finales del siglo XIX.: ¿a partir de cuáles enfoques y perspectivas se ha racionalizado en Costa Rica el vínculo entre cristianismo (católico o no) e identidad nacional? ¿Cuáles corrientes explicativas (y por qué motivos) han logrado ocupar un rango hegemónico en la producción de los significados que gobiernan la comprensión de los alcances políticos del cristianismo en Costa Rica a finales del siglo XIX? ¿Qué perspectivas teóricas han sido dominantes (o más usuales) en los

esfuerzos por comprender los vínculos entre binomios del tipo religión y política, o bien, religión cristiana y el “nacionalismo costarricense”? Y con respecto a estas apuestas teóricas: ¿qué posibilidades nos han aportado y qué limitaciones han presentado de cara a nuestra comprensión de una *teología política* en Costa Rica?

El final de esta primera parte servirá, no solo para contemplar las principales conclusiones, limitaciones y desafíos planteados por los importantes trabajos que serán leídos en adelante. También aportará ocasión para pensar con detenimiento los principales enfoques o marcos categoriales que han permitido pensar las complejas interacciones entre religión y política en la historia costarricense (desde luego, limitada a la investigación relativa a la segunda mitad del siglo XIX). Lo último dará pie para caracterizar y discutir distintos enfoques de *teología política* que han determinado las coordenadas básicas para investigar las imbricaciones y rupturas entre lo religioso y lo político.

Esta primera parte se compone de dos capítulos. El primero se dedica a aquellos trabajos que se han ocupado de hacer una historia del catolicismo según las coordenadas de una *historia tradicional*, cuya preocupación ha sido producir un discurso sobre el lugar *constitutivo* y *constituyente* del cristianismo católico a lo largo de la historia

de Costa Rica, donde se tiende a postular *el ser de la nación costarricense* como derivado del catolicismo. El segundo capítulo se ocupa de los trabajos posteriores al surgimiento de la *nueva historiografía* y que siguen sus premisas básicas de investigación. Son trabajos que avanzan en la consideración de los costados descartados por el enfoque anterior, pivotan en torno a la

cuestión del *control social*. Al finalizar esta primera parte será oportuno tomar nota de los principales modelos de comprensión de los alcances políticos de lo religioso, para considerar su cercanía con distintos modelos de *teología política*, que están en la base de muchos de estos acercamientos.

## Capítulo I

### El tangible país de los teólogos: catolicismo y ‘la excepcionalidad’ costarricense Teología política en Costa Rica (I)

«*El tacto tiene por objeto lo tangible y lo intangible*».  
Aristóteles, *Acerca del Alma*.

El texto “Crítica de los Guardianes del Reino. Diálogo sobre *El imposible país de los filósofos* de Alexander Jiménez”, proyecto editorial por mucho importante, ofrece un intercambio de criterios entre Helio Gallardo, Camilo Retana, Luis Mora, Berenice Mora y Alexander Jiménez Matarrita<sup>2</sup>, con motivo del quinceavo aniversario de la imprescindible obra del último<sup>3</sup>. El texto de Jiménez Matarrita, notable en sus alcances analíticos y de gran actualidad en épocas de expresiones nacionalistas, ofrece un análisis del discurso filosófico de la segunda mitad del siglo XX y su inscripción en el proceso de conformación y despliegue de un *nacionalismo étnico metafísico*, por recurso a narraciones y metáforas sobre la *esencia, alma, ser o excepcionalidad*<sup>4</sup> costarricense.

En un punto de la discusión, que ilustra el problema de fondo de este

artículo, se le consulta a Jiménez Matarrita por la ausencia de la variable religiosa al interior de su análisis. Dentro de las metáforas recurrentes para establecer “el ser de la nación” costarricense (blancura, pacifismo, vallecentralismo, ruralismo, minifundismo, entre otros) no figura el catolicismo, o el cristianismo en general, como elemento del “alma nacional”. Uno de los interlocutores (H. Gallardo) señala: “lo menciono [la ausencia de referencia a lo religioso] porque estimo no se puede entender a ningún país latinoamericano si no se asume la Colonia católica”<sup>5</sup>.

- 2 Helio Gallardo *et al.*, *Crítica de los guardianes del reino: diálogo sobre El imposible país de los filósofos* de Alexander Jiménez (San José: Arlekin, 2018).
- 3 Alexander Jiménez, *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica* (San José: EUCR, 2005) [edición facsimilar de la primera edición de 2002, Ediciones Perro Azul].
- 4 Víctor Acuña, “La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870”, *Revista de Historia* 45 (julio-diciembre 2002), 191-228.

- 5 Gallardo *et al.*, *Crítica de los guardianes del reino*, 121. Se trata de una consulta de Helio Gallardo, que ya había formulado en el capítulo de su autoría incluido en esta obra: “Retornemos a lo obvio: aunque el autor parece reconocer una línea continua entre colonia e Independencia olvida el papel fundamental absoluto del cristianismo católico (y de las autoridades que lo encarnan: sacerdotes, señores, militares, funcionales del Rey:) durante la Colonia el césped y los árboles son católicos y las reses no mugen, sino que musitan ¡Amén!” (Gallardo *et al.*, *Crítica de los guardianes del reino*, 31). En otro de sus textos, Gallardo señala los tres grandes motores de las identificaciones sociales en América Latina: “Sus grandes motores iniciales son la gran propiedad agraria y masculina, el catolicismo patriarcal y autoritario y la superioridad eurocentrada” (Helio Gallardo, *América Latina: economía libidinal, religiosidades*, (San José: Germinal, 2014), 20).

Ante esta observación, el autor de *El Imposible País de los Filósofos* señaló:

Sí, aquí tengo que reconocer que es un asunto de estrategia analítica, y de lo que me dio de sí el corpus que elegí. He vuelto a revisar las fuentes porque vi que el reclamo es consistente, me parece pertinente [...] Obviamente no se entiende la historia colonial y su proyección en la sensibilidad sin la presencia de la Iglesia católica, no se entienden las condiciones políticas de nuestras sociedades sin las élites eclesiales que están amarradas con las militares, con las económicas, con las élites políticas. Pero, sin excusas, el punto es que en los textos que yo escogí, que leí y que analicé, ni el tema geopolítico ni el tema religioso tienen la resonancia y peso que tienen los otros asuntos<sup>6</sup>.

Los creadores de la *excepcionalidad nacional*, a decir del autor del *Imposible país*, no estimaron significativa la variable religiosa. Los discursos filológicos que articularon y desplegaron el *nacionalismo étnico metafísico* (metáforas referidas al blanqueamiento de la población, ausencia de dominio colonial, vallecentralista pero rural de espíritu, de humildad socioeconómica y carácter laborioso, sobretodo pacífico, democrático de Costa Rica, entre otras), no aluden a la variable religiosa, católica/cristiana, como matriz, incluso como factor de incidencia en

la creación del “alma nacional”. Tampoco Jiménez Matarrita comenta esta ausencia en su obra. Según la advertencia del autor, quizás se deba, en parte, a la formación “europeizante” de los autores estudiados en el *Imposible país* (2005), quienes no estaban dispuestos a concebir el *ser de los costarricenses* como tributario del pasado católico.

Esta sola observación abre todo un horizonte de análisis, de gran relevancia en el contexto sociopolítico actual de Costa Rica, por ejemplo: ¿cuáles discursos académicos se encargaron de producir o, al menos, racionalizar, el carácter católico al interior de las narrativas sobre el *ser de la nación costarricense*? Lo importante, en todo caso, no es inventariar unos discursos sobre el catolicismo, sino identificar las pautas, los criterios, los énfasis y lecturas que tales discursos han propuesto sobre el *ser de la nación costarricense* en el seno del catolicismo. Dicho esto, cabe preguntar: ¿cuáles aspectos o caracteres del *alma nacional*, según estos discursos académicos, se derivaron del catolicismo? ¿Qué formas de nacionalismo habría configurado el catolicismo? ¿Cómo, según estos autores que serán leídos en adelante, el catolicismo inventó una nación, casi palpable, tangible, más aún, un catolicismo que determinó un tacto particular de la nación? Algunas de las grandes metáforas nacionales estudiadas por Jiménez Matarrita, fueron retomadas y sopesadas frente y al

6 Gallardo et al., *Critica de los guardianes del reino*, 122.

interior del catolicismo, sin embargo, los discursos que nos interesan acá no se limitaron a reciclar unas metáforas, se dieron a la tarea de imaginar aquellos rasgos del *ser nacional* que habrían brotado de una crisálida católica.

Este capítulo aspira participar al interior de esta discusión, por supuesto, sin pretensión de solucionar un vacío o finiquitar un problema, sino, con la intención de contribuir a ubicar una intelectualidad costarricense que pensó la *excepcionalidad nacional* como derivada de la tradición católica de Costa Rica. La tesis básica de este texto, es que esta intelectualidad no se limitó a producir una narrativa sobre el origen, la esencia, o 'lo costarricense' como productos del catolicismo, más aún, establecieron las bases para una *teología política*, de gran vigencia aún, por la cual se establecen y justifican formas de exclusión requeridas/suscitadas por el recurso de las grandes metáforas nacionales.

Desde luego, la importancia de reconstruir esta narrativa, no se limita a discutir con el *Imposible país* (2005), tampoco remite al intento de depuración academicista de un problema. Tal como propongo mostrar adelante, estos discursos aún tienen un peso importante en el discurso político costarricense, pues han contribuido a formar una teología política, a partir de la cual, sectores importantes de la población se imaginan como comunidad

nacional<sup>7</sup>. La reacción inmediata en las elecciones de 2018 en Costa Rica, y comprensible, fue pensar el asalto de grupos neopentecostales a la política nacional<sup>8</sup>. Sin lugar a dudas, la participación política del protestantismo requiere ser ampliamente estudiada. No obstante, los pasados comicios presidenciales también mostraron el lugar importante que ocupa la narrativa católica dentro del imaginario social. Según la última encuesta del CIEP-UCR<sup>9</sup> sobre los resultados de la segunda ronda electoral, la tradición católica en Costa Rica tuvo un lugar determinante en el desenlace final de ese proceso de elección popular, particularmente, el peso de la Virgen de los Ángeles. Los analistas del CIEP-UCR lo comprendieron como un contrapeso cultural, activado por un sentimiento de amenaza a formas de identificación de la población (católica en su mayoría) tenidas por fundamentales, según explicaron los analistas de ese centro de estudios de población.

7 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (New York: Verso, 2016[1983]); Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, trad. Jordi Beltrán, (Barcelona: Crítica, 2013 [1990]).

8 Helio Gallardo, *Los bárbaros ya estaban aquí* (San José: Arlekin, 2018).

9 Centro de Investigaciones y Estudios Políticos, Informe de resultados de la encuesta de opinión sociopolítica realizada en abril de 2018, consultado en línea [30 de noviembre de 2018]: <https://ciep.ucr.ac.cr/images/INFORMESUOP/EncuestaAbril2018/Informe-encuesta-ABRIL-25.pdf>.

No es propósito de este capítulo sopesar o valorar el peso efectivo del catolicismo en los pasados comicios. El objetivo, mucho más limitado, de este primer apartado, consiste en analizar la discursividad intelectual que contribuyó a producir, incluso justificar, una metáfora nacionalista de hondo alcance: el carácter católico del *ser histórico de la nación costarricense* y los rasgos derivados de este catolicismo. Será necesario mostrar cómo, según el diseño de esta intelectualidad, el catolicismo permitió cristalizar rasgos políticos característicos de la nación, como su perspectiva social.

\*

Víctor Manuel Sanabria Martínez, Mons., *sabía* que los eventos de julio del año 1884 dejaban al descubierto no pocos rasgos del “carácter propio del pueblo costarricense”<sup>10</sup>. Este saber no constituía una hipótesis explicativa o de trabajo<sup>11</sup>, sino que se trataba más

bien de un dato consignado, un criterio de partida. El carácter costarricense, impreso en el alma de la población, dejaba huellas por descifrar en el desenvolvimiento del acontecer político. El “ser histórico del costarricense” se proponía como una condición dada<sup>12</sup>, que resultaba preciso saber interpretar en cada episodio, usualmente, mediante una descripción de lo que potenciaba su cauce natural, frente a aquello que lo contenía o desviaba.

Para los alcances de este capítulo interesa analizar esas formas de aproximación académica, posteriores a Sanabria, que han racionalizado la producción del *ser costarricense* como producto del catolicismo. Según esta perspectiva, el “ser histórico del costarricense” fue moldeado a torno sobre el eje religioso, en unos talleres clericales. Para estos pensadores, la religión católica ha introducido las coordenadas mínimas de posibilidad de cualquier modelo civil *a la tica*.

No hay que reservar el término “historia religiosa” para las aproximaciones que, en su diversidad, coinciden

10 El obispo señaló: “El ochenta y cuatro es un movimiento de carácter colectivo, una oposición entre dos entidades públicas, la Iglesia y el Estado, entre dos ideologías distintas, la liberal y la católica, pero oposición en que privan no pocas de las características de la idiosincrasia costarricense”, véase Víctor M. Sanabria; Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica (Apuntamientos históricos) (San José: Lehmann; 1941), 117 (sección de Libros Antiguos y Especiales, colección Banco Central de Costa Rica, Biblioteca Joaquín García Monge, UNA).

11 Una de las principales críticas de un autor como Ciro Cardoso (referente de la nueva historiografía costarricense) al modelo denominado “historia tradicional” es la (falsa) ausencia de

formulación de hipótesis. Ver Ciro Cardoso, Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia, (Barcelona: Crítica, 1981), 135-151.

12 Alexander Jiménez, El imposible país de los filósofos. Volvemos aquí al problema estudiado por Alexander Jiménez sobre la producción de un nacionalismo étnico metafísico por parte de una intelectualidad filosófica. Es claro que un autor como Víctor Sanabria participó de la hipótesis de un alma nacional que caracterizaba a los costarricenses.

en este supuesto. El historiador Juan Rafael Quesada Camacho acuñó esta noción para referirse a un género de producción historiográfica, anterior a la década de los '50 del siglo XX, desarrollado principalmente por "hombres de iglesia o seglares profundamente religiosos"<sup>13</sup>, que concentran su trabajo en la Iglesia católica como institución, o en aspectos relacionados con la religión católica como "biografías edificantes" de sus principales figuras.

Para Quesada Camacho, además del influjo compartido con la "vieja historia" (episódica y descriptiva, focalizada en grandes personajes y sus obras, carente de una comprensión de totalidad, *valle centralismo*, entre otros), la "historia religiosa" se caracterizó por un gesto peculiar y predominante: "el tono aleccionador". Al interior de esta perspectiva no sólo se narran sucesos de los grandes héroes, sus conquistas, sus obras, o sobre la Iglesia y sus hechos; lo característico de la "historia religiosa" consiste en propiciar una lección para señalar a las almas el camino correcto. La conclusión de Quesada Camacho es que, mediante su producción historiográfica, la Iglesia católica despliega una labor pastoral. Con tono más simpático lo dijo antes Constantino Láscaris, también con respecto a Sanabria: "en

él domina el canonista sobre el teólogo y el apologeta sobre el historiador"<sup>14</sup>.

Si reducimos este primer enfoque a la "historia religiosa", tal como la entiende Quesada Camacho, perderíamos de vista que, más allá de un pictórico gesto moralizante, hay un intento de formalización de la teología política. Se trata de un conjunto de acercamientos que proponen un vínculo profundo entre la religión (católica) y el alcance político del «ser histórico de la nación costarricense». Son trabajos que se encargaron de racionalizar el trasfondo religioso presente en el proceso ontogenético del sujeto civil nacional, donde el núcleo no lo constituye la labor moralizante de la religión, salvo como efecto de otro aspecto mucho más nuclear, a saber, la *doctrina social* de la Iglesia católica. Es la conclusión básica de varios pensadores al interior de esta perspectiva: en el corazón mismo del "ser histórico de la nación costarricense", la doctrina social introduce la veta del justo medio como coordenada básica del sujeto de la política nacional.

Ahora bien, la locación del vector de la *doctrina social* como núcleo básico del sujeto político no es una cuestión resuelta de manera unívoca, al menos no en la determinación de sus efectos. En la década de los '80 del

13 Juan R. Quesada, *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940* (San José: EUCR, 2003), 362.

14 Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, 2da. ed. (San José: Editorial Costa Rica; 1975 [1964]), 236.

siglo anterior podemos ubicar, inicialmente, dos formas de comprensión de este *núcleo* del supuesto ser histórico costarricense. Uno que atiende el vínculo entre doctrina social y una suerte de homeóstasis ideológica del “ser costarricense”; frente a otro que enfatiza la cuestión social de la Iglesia católica como la chispa que encendió (o al menos, encauzó) el movimiento o la resistencia popular en Costa Rica, toda vez que clama por justicia socioeconómica. Ambos modelos serán analizados, a partir de textos representativos en este primer capítulo.

### ***Mater et Magistra*: voluntad colectiva y homeóstasis**

La historiografía socialdemócrata contribuyó a producir la idea de un *ser costarricense* derivado del catolicismo. Durante sus programas de televisión (1983), luego publicados en varias ocasiones, Daniel Oduber afirmó que “la doctrina social de la Iglesia es substancial con la forma de *ser costarricense* y con la forma como los costarricenses hemos visto nuestra sociedad desarrollarse por etapas”<sup>15</sup>. El *ser costarricense* permitía explicar los eventos ocurridos un siglo antes (a la vez que respondía al contexto de enunciación del expresidente), donde se enfrentaron liberales y conservadores-clericales, pues, según Oduber, el trasfondo

del enfrentamiento fue la lucha de la Iglesia católica por los desamparados. Este rasgo ontológico del costarricense se traducía, en la explicación del expresidente, en un gesto político característico: “ni los liberales eran demasiados liberales, ni los conservadores y clericales eran tales”. Se trataba de una suerte de carácter homeostático, que procura siempre el equilibrio político (“armonía social”, según la denomina Oduber). Este factor “a la tica” previene de excesos ideológicos extremos, o bien, al menos, opera como atenuante.

La formulación de esta peculiar tesis es anterior al expresidente Oduber. Ya su texto señala la obra de Eugenio Rodríguez Vega<sup>16</sup> como antecedente inmediato. No obstante, los inicios de esta interpretación han sido ubicados varias décadas atrás. La historiografía que descubrió un alma nacional caracterizada por la igualdad socioeconómica (minifundios) y el gesto homeostático que evita el exceso ideológico (pacifismo), se remonta a la década de los '30 del siglo XX. El historiador Iván Molina ubicó los orígenes de la historiografía socialdemócrata<sup>17</sup>, particularmente en un texto fundacional

15 Daniel Oduber, Raíces del partido Liberación Nacional. Notas para una evaluación histórica (San José: EUNED, 1994), 67.

16 Eugenio Rodríguez, Siete ensayos políticos. Fuentes de la democracia social de Costa Rica (San José: CEDAL; 1982), 75-6, 123-67 y 241-78.

17 Iván Molina, “Los jueces y los juicios del legado colonial del Valle Central de Costa Rica”, Ciencias Sociales 32 (1986): 99-117.

de Carlos Monge<sup>18</sup>. Se trata de una perspectiva característica de lo que ha sido nominado *historiografía tradicional* (1890-1970) en Costa Rica, donde han coincidido, además del socialdemócrata, otros enfoques historiográficos.

No obstante, al interior de la academia que localizó el lugar de la doctrina social de la Iglesia católica al interior de esta historia socialdemócrata, un texto en particular intentó racionalizar aquello que el expresidente Oduber asume como dato, esto es, el proceso de consolidación del alma nacional en torno a la doctrina social de la Iglesia católica. Se trata de un trabajo que asume la pregunta: ¿a través de cuáles procesos históricos un alma

nacional fue conformada a la sazón de una doctrina católica?

\*

La tesis de licenciatura del filósofo Gustavo A. Soto Valverde<sup>19</sup>, escrita en un período de disputa por la progenitura de las garantías sociales<sup>20</sup>, ha marcado una referencia obligada para el estudio de la Iglesia católica en Costa Rica. El capítulo primero de la segunda sección del primer tomo de su trabajo se titula: “El cristianismo y el ser de la nacionalidad costarricense”, donde Gustavo Soto procura analizar cómo el cristianismo, y particularmente, su doctrina social, configuró “una

18 Carlos Monge, “Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII,” *Revista del Colegio Superior de Señoritas* 2 y 3 (junio, 1937): 47-68. El texto de Mario Sancho Costa Rica, *Suiza centroamericana* (1935) ya proponía la idea de una ausencia o mínima aristocracia en Costa Rica (para una crítica de este texto y un análisis del contexto de su publicación ver Iván Molina, “El telón descorrido: Clemente Marroquín y Mario Sancho en la Costa Rica de 1935”, en Iván Molina, *La estela de la pluma. Cultura impresa e intelectuales en Centroamérica durante los siglos XIX y XX* (Heredia: EUNA, 2004), 279-93). El texto de Sancho fue de gran importancia para el Centro para el Estudio de los problemas Nacionales (CEPN) y su proyecto (ver David Díaz, *Crisis social y memoria en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948* (San José: EUCR, 2015), 120-42). El impacto de esta obra en el CEPN se puede advertir aún en el prólogo de Alberto Cañas a una reedición del texto de Mario Sancho (ver Alberto Cañas, “El porqué de este libro,” en *Costa Rica, dos visiones: Costa Rica, Suiza centroamericana* (1935); *Costa Rica hoy, una sociedad en crisis* (San José: EUNED, 2009), vii-ix).

19 Gustavo Soto, *La Iglesia Costarricense y la cuestión social. Antecedentes y análisis de la reforma social de 1940-43*, Tomo I (Tesis de grado Licenciatura en Filosofía: Universidad de Costa Rica; 1984).

20 El director de la tesis de Gustavo A. Soto Valverde fue Guillermo Malavassi, quien había propuesto dejar claro el lugar que ocupa la Doctrina Social al interior de la nación costarricense: “El cristianismo constituye la médula de la nacionalidad costarricense. La vigencia de esta doctrina orienta las realizaciones personales de la mayoría de los costarricenses y ha formado parte principal de la vida institucional de Costa Rica”. El propósito de Malavassi con su publicación, según indica, consistía en ofrecer una interpretación que hiciera un contrapeso de la historia socialdemócrata y comunista sobre el surgimiento de las reformas sociales de inicios de los años cuarenta del siglo XX: “Con la reforma social, que ha significado la tarea más importante del siglo XX en Costa Rica, ha ocurrido que muchos han querido ser sus progenitores. Los comunistas y quienes han pretendido arrebatarle el mérito histórico al Reformador Social de Costa Rica” (ver Guillermo Malavassi, ed., *Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica* (San José: Trejos, 1977), 7-17).

voluntad colectiva de ser nación”<sup>21</sup>. Aquello que caracterizó al periodo colonial, según esta perspectiva, fue la forma en la cual el catolicismo logró articular una identidad colectiva en torno a la pobreza, lo cual, aunado al “asentamiento del español en Costa Rica”, configuró una sociedad *igualitaria* sin grupos “excesivamente privilegiados”, más bien conformada por “minifundios”<sup>22</sup> y prácticas caritativas.

De esta forma, la Iglesia católica, según Soto Valverde, figura como factor determinante de la *voluntad colectiva*, la cual, presenta tres características fundamentales: “la cordialidad, el carácter fraternal y la convicción religiosa”. Esta última imprimió en el

*alma nacional* una tendencia “al cumplimiento de las normas morales”<sup>23</sup>, así como una apertura a la *práctica de la caridad*. De esta forma: “el cristianismo fue el crisol en el que, junto a los factores señalados anteriormente, se modeló el carácter modesto y sentido del costarricense”<sup>24</sup>. El *alma nacional*, en la tesis de Soto Valverde, es producto de la Iglesia católica, lo que explica su tono pacifista y conciliador.

¿Qué proceso social permitió la conformación de esta peculiar *voluntad de ser nación* en Costa Rica? Según explica Soto Valverde el mecanismo que permitió a la Iglesia católica ocupar tal posición dentro del desarrollo del “alma de la nación” fue el “vínculo orgánico” con la educación desde la colonia: “se puede afirmar que la educación fue en Costa Rica producto de la influencia de la Iglesia en la formación del ser nacional, ya sea ésta de modo directo o indirecto”<sup>25</sup>. No solo el púlpito o el confesionario, también el aula. Según esta tesis, el catolicismo estaba vinculado con la formación *espiritual* de los costarricenses, no solo mediante la observancia de la práctica religiosa, sino a través de la instrucción pública. La Iglesia católica habría desempañado dentro de la historia costarricense

21 Gustavo Soto, La iglesia costarricense y la cuestión social, 143.

22 La idea del minifundismo e igualitarismo socioeconómico es tomada del texto de Rodrigo Facio, “Breve estudio sobre la evolución económica de Costa Rica”, en Obras de Rodrigo Facio. Historia sobre economía costarricense, tomo I (San José: Editorial Costa Rica; 1972), 39-50. Sin embargo, antes que Facio, ya en la década de los treinta del siglo anterior fue necesario sostener esta hipótesis de la homogeneidad minifundista caritativa como uno de los pilares utilizados por la alianza Estado-Iglesia para combatir al comunismo (ver Iván Molina, Anticomunismo reformista. Competencia electoral y la cuestión social en Costa Rica (1931-1948), (San José: Editorial Costa Rica; 2009), 73-4). Tal como señalamos arriba, Iván Molina ha ubicado el texto de Carlos Monge Alfaro de 1937 como aquel que inauguró la interpretación “socialdemócrata” de la historia costarricense (ver Iván Molina, “Labriegos sencillo y comerciantes en el Valle Central. Una interpretación del legado colonial de Costa Rica”, en Víctor Acuña e Iván Molina, El desarrollo económico y social de Costa Rica: de la colonia a la crisis de 1930 (San José: Alma Máter; 1986), 3).

23 Gustavo Soto, La iglesia costarricense y la cuestión social, 165.

24 Soto, La iglesia costarricense y la cuestión social, 169.

25 Soto, La iglesia costarricense y la cuestión social, 174.

una gestión (incluso implícita) de las prácticas educativas, con lo cual habría constituido, desde su cimiento, el *alma de la nación*.

Varias limitaciones se han señalado a las investigaciones que siguen una línea similar a la propuesta de Soto Valverde<sup>26</sup>. La crítica básica ha sido planteada por la *nueva historiografía*, en términos de una focalización en el campo institucional incapaz de identificar la recepción de los productos institucionales (alta cultura) por parte de las clases populares. El modelo de Soto Valverde no repara en “el vínculo entre los productos culturales y el universo de los distintos sectores sociales”<sup>27</sup>. De esta forma, al hablar del vínculo orgánico entre *educación* y *religión católica*, se supone una relación institucional que no aborda las prácticas pedagógicas o educativas concretas. Por ejemplo, el argumento del “vínculo orgánico” entre religión y educación en Costa Rica, planteado por Soto

Valverde (e investigaciones similares), no repara sobre el bajo porcentaje de acceso a la educación pública por parte de la población, tanto urbana como rural, aún en las primeras décadas del siglo XX<sup>28</sup>. Se trataría, vista desde esta primera perspectiva, de una influencia reducida en porcentajes y tardía en la historia nacional.

No obstante, la crítica al vínculo orgánico entre educación y catolicismo no puede reducirse al bajo porcentaje de asistencia o acceso a la instrucción pública. De esta condición no se predica la ausencia de injerencia/influencia de la Iglesia católica en la determinación

26 Para una lectura crítica del trabajo (tesis y libro) de Gustavo A. Soto Valverde ver Iván Molina, *Los pasados de la memoria. El origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943)* (Heredia: UNA, 2008), 159-68. Una de las omisiones que señala Molina al trabajo de Soto, es la ausencia de una consideración de los intereses electorales y de reforma de la legislación anticlerical existente que atraviesan el apoyo de la Iglesia católica al gobierno de Calderón Guardia en torno a las garantías sociales.

27 Iván Molina, “Los caminos de la historia cultural en Costa Rica,” en *Familia, vida cotidiana y mentalidades en México y Costa Rica. Siglos XVIII-XIX* (Alajuela: Museo de Historia y Cultura Juan Santamaría: 1995), 74.

28 Soto Valverde no considera que los niveles de acceso a la educación en Costa Rica eran bajos a finales del siglo XIX. Para 1892 tan sólo el 8% tenía acceso a la instrucción pública, inferior con respecto a otros países latinoamericanos, como indica Iván Molina, “El mundo que Alsina contribuyó a edificar”, en Iván Molina y Steven Palmer, *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)* (San José: EUNED, 2004), 25. Para cifras comparativas del mundo rural y urbano, así como la distinción de género con respecto al acceso a la educación ver Iván Molina y Steven Palmer, *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*, (San José: EUNED, 2003), 1-128. Asimismo, el trabajo de Soto Valverde tampoco consideró los conflictos municipales en torno a la educación, ni siquiera los problemas de financiamiento público de la educación que ocupó muy bajos porcentajes del presupuesto anual del Estado hasta las últimas décadas del siglo XIX, véase Ileana Muñoz, *Educación y régimen municipal en Costa Rica 1821-1882*, (San José: EUCR, 2002), 153-228. De esta manera, plantear el condicionamiento católico del “alma nacional” a través de la educación, implicaría un acceso limitado y tardío a la mayoría de la población costarricense.

de la instrucción pública. ¿Acaso asistimos, desde los inicios de la educación escolarizada en Costa Rica, a una profundización del *vínculo orgánico* al que se refiere Soto Valverde?

El más reciente trabajo de Iván Molina sobre la educación en Costa Rica nos obligaría a poner esta última pregunta en una perspectiva mucho más amplia<sup>29</sup>. Las reformas borbónicas (s. XVIII) incluían entre sus esfuerzos desafiar la injerencia de la Iglesia católica en la educación. Para el siglo XVII el financiamiento de la educación en Costa Rica fue asumido por los municipios, y de los maestros contratados entre 1714 y 1797, solo una minoría eran sacerdotes; aunque ciertamente existía presencia de contenidos católicos en la agenda educativa y los métodos pedagógicos. No obstante, para el momento de vida independiente, se manifiesta con mayor rigor una tendencia a la secularización de la educación, así como una diversificación de la enseñanza, que se ocupó de ampliar (a partir de 1822) los contenidos y textos empleados. Esta reforma no se frenó con el concordato de 1850. El proceso de centralización de la educación, iniciado en 1869, significó una limitación a la presencia de la Iglesia católica en la educación, en un ambiente caracterizado por la circulación escrita

y diversificación de las corrientes de pensamiento en el ámbito nacional (positivismo, masonería, espiritismo, ciencias ocultas, entre otros).

Molina Jiménez muestra cómo la reforma educativa de 1886 logra proponer un sistema educativo caracterizado por un enfoque secular y positivista, donde la religión no formaba parte del currículo. Si bien esta reforma educativa fue confrontada desde diversos ángulos, y modificada (por ejemplo, el retorno de la educación religiosa como materia opcional según decretos de 1890 y 1892), la resistencia a sus alcances fue limitada:

La participación del clero en el proceso fue fundamental, tanto en términos de denunciar la reforma de 1886 como de instar a las comunidades a que la resistieran; pese a eso, el llamado de los eclesiásticos a no enviar a los niños a las escuelas públicas no fue acogido por una proporción considerable de la población, como se desprende a la matrícula total consignada<sup>30</sup>.

Luego, los intentos del clero por resistir y transformar una larga tendencia a la secularización de la instrucción pública en Costa Rica, tuvo efectos reducidos, al menos hasta mediados del siglo XX<sup>31</sup>.

29 Iván Molina, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente* (San José: PEN, EDU-PUC; 2016), 1-184.

30 Molina, *La educación en Costa Rica*, 183.

31 El caso salvadoreño para finales del siglo XIX, si bien también fracturado, mucho más beligerante: ver Julián González Torres, "La escuela sin religión: El Salvador (1871-1890)," en *Ahora ya sé*

En este sentido, para el período de estudio, no es posible afirmar un vínculo orgánico entre religión católica y educación en Costa Rica; más bien, el período histórico analizado por Soto Valverde se caracteriza por una serie de disputas, muy tempranas, por introducir un carácter mucho más secularizado en la instrucción pública, según las aspiraciones liberales y positivistas de la época.

A pesar de estas observaciones, se podría indicar que el *vínculo* profundo entre educación e Iglesia católica en Costa Rica no prima en las aulas, en la esfera pública, sino que se trata de una formación que acontece en el *seno* mismo de la intimidad, en lo privado-familiar. Aún este argumento no repara sobre las diversas resistencias que la instrucción católica recibió en diversas zonas, sobre todo rurales, del territorio nacional. En este sentido, el texto de Soto Valverde narra una historia donde el *alma nacional* se imprimió de manera homogénea sobre toda la población, sin especificidades, y sobre todo sin resistencias ni fricciones. De nuevo, se asume la perspectiva *desde arriba*, como si los sectores populares no ofrecieran resistencias a los productos de la *alta cultura*. Por mencionar un ejemplo, entre otros posibles, Elizabeth Fonseca, Patricia Alvarenga y Juan Carlos

Solórzano<sup>32</sup> muestran que los diversos intentos de los franciscanos por evangelizar a las poblaciones en la región de Talamanca, encontraron mucha oposición en las comunidades, al punto de solicitar el apoyo de las fuerzas militares coloniales (movilizadas por intereses en la mano de obra aborígen). Estas cruzadas católicas en suelo nacional encontraron no pocas sublevaciones. Y en varios casos, el sometimiento de las poblaciones aborígenes respondía a decisiones estratégicas, debido al peligro mayor que representaban piratas y otros invasores ingleses o franceses para los pueblos autóctonos.

De este modo, desde diversos ángulos, la historiografía más reciente ha señalado que la afirmación de un *vínculo orgánico*, casi espontáneo, entre educación e Iglesia católica, resulta cuestionable, si se contrasta con el desarrollo de las prácticas educativas del siglo XIX, tanto a nivel institucional, como a nivel comunitario-rural. Tan solo esta observación permitiría descartar la investigación de Soto Valverde, en términos de su valor historiográfico. Sin embargo, tal como he indicado al inicio, me interesa analizar cómo este tipo de aproximaciones contribuyeron a producir una idea: un *ser de la nación costarricense* derivado del catolicismo.

leer y escribir. Nuevos estudios sobre la historia de la educación en Centroamérica (siglos XVI- II al XX), ed. Iván Molina (San José: EUNED, 2016), 55-86.

32 Elizabeth Fonseca, Patricia Alvarenga y Juan Carlos Solórzano, Costa Rica en el siglo XVIII (San José: EUCR, 2000), 349-401.

Me interesa avanzar en el planteamiento de Soto Valverde, para considerar el enfrentamiento en torno a las (así llamadas) *leyes anticlericales*. En la perspectiva de este autor, un rasgo particular de esta *volumen católica de ser costarricense* es que en tiempos de conflicto sus matices se acentúan; sobre todo en presencia de tendencias exógenas. De ahí que resulta significativo para mi trabajo ocuparse de las observaciones de Soto Valverde sobre este conflicto en particular.

De acuerdo a Soto Valverde la coyuntura política de finales del siglo XIX, sobre todo las últimas dos décadas, donde acontecen una serie de tensiones entre el Estado y la Iglesia católica, debe ser leída sobre el trasfondo de un *alma nacional* enfrentada con una ideología foránea. De ahí que el problema no es entre liberalismo y catolicismo, sino entre un liberalismo no-autóctono y el catolicismo costarricense. Aquí Soto Valverde sigue una tesis consolidada por Rodrigo Facio (a quien cita ampliamente), según la cual, existió un liberalismo costarricense, “sui generis”<sup>33</sup> (se le ha llamado *criollo*), que fue “seducido” a

finales del siglo XIX por un liberalismo importado:

El liberalismo propiamente costarricense, afán espontáneo de mejoramiento colectivo de las líneas de igualdad, el respeto y la tolerancia, tendencia nacida en las propias entrañas de nuestro ser social, va forjando la nacionalidad, modelando las instituciones, educando al pueblo. El liberalismo doctrinario europeo lo acompaña en su labor, a veces aclarándole el camino, a veces desviándolo del mismo con injustificados estallidos radicales [...] El anticlericalismo, por ejemplo, fue una tendencia superficial, adventicia, de importación, no justificada por la realidad nacional. Porque la Iglesia no fue nunca en Costa Rica una institución reaccionaria en el sentido social del término<sup>34</sup>.

Según la lectura de Facio, seguida por Soto Valverde, se puede sostener que el final del siglo XIX fue testigo del surgimiento de un liberalismo ajeno a “nuestro ser social”, cuyos embates anticlericales son explicables debido a la “proyección del fulminante

33 La expresión pertenece a Ricardo Blanco Segura, específicamente un texto que comparte las tesis centrales del trabajo de Soto Valverde, y que fue publicado casi al mismo tiempo. Véase Ricardo Blanco, 1884. El Estado, la Iglesia y las reformas liberales (San José: Editorial Costa Rica; 1983), 122). El ejercicio que propongo aquí, se pudo realizar, con algunos matices, a partir del libro de Segura Blanco.

34 Rodrigo Facio, “La universidad de Santo Tomás de Costa Rica”, en Obras de Rodrigo Facio. Obras Históricas, políticas y poéticas, tomo IV (San José: Editorial Costa Rica; 1982) 401-2. Un referente más cercano temporalmente al texto de Soto Valverde sostenía, a mediados de los ‘80 del siglo anterior, esta misma perspectiva, véase Eugenio Rodríguez, “Nuestros liberales y sus retores,” en Las instituciones costarricenses del siglo XIX, Carmen Lila Gómez et al. (San José: Editorial Costa Rica, 1985), 203-19.

anticlericalismo guatemalteco”<sup>35</sup> de Rufino Barrios. La intromisión de este “liberalismo entendido al modo guatemalteco”<sup>36</sup>, quebró el carácter homeostático<sup>37</sup> del *ser costarricense*, condensado en la homogeneidad y el espíritu conciliador-caritativo de pequeños propietarios. Esta ruptura produjo roces “excesivos” con las autoridades eclesiásticas, donde privó el carácter *anticlerical* y sobre todo antijesuita: “llegó a identificarse su consolidación o expulsión [de los jesuitas] del territorio con la derrota o el triunfo del partido liberal”<sup>38</sup>. Expulsar a los jesuitas, según esta tesis, constituía un ritual político del liberalismo centroamericano, principalmente guatemalteco<sup>39</sup>.

A partir de estas consideraciones, es posible mostrar que la lectura de Soto Valverde está interesada, no exactamente en mostrar una serie de tensiones políticas, sino en explicar, a través de un recuento de eventos, un exceso indebido que rompió el carácter homeostático del *ser de la nación costarricense*. La idea central es que la influencia de un liberalismo foráneo, específicamente guatemalteco y de tendencia masónica<sup>40</sup>, desequilibró esa condición de “respeto y la tolerancia” que caracteriza al *alma* nacional, de modo que el ataque no fue solo al clero: “el liberalismo que, en su versión gua-

35 Facio, “La universidad de Santo Tomás...”, 402.

Se trata de una tesis que expresa, en términos casi idénticos, Abelardo Bonilla. Véase Abelardo Bonilla, *Historia de la literatura costarricense*, (San José: EDUCA, 1981), 81.

36 Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 205.

37 Susanne Jonas Bodenheimer ha señalado que la consolidación de esta “mitología política” del carácter homeostático de la nación fue legitimada a través del discurso político que está en los orígenes del partido Liberación Nacional. Esta mitología vendría a promover como universal un “alma nacional” caracterizada por una vida democrática que evita los extremos políticos y procura la homeostasis del centro. Véase Susanne Jonas, *La ideología demócrata en Costa Rica*, trad. Mario Ramírez (San José: EDUCA; 1984).

38 Soto, *La iglesia costarricense y la cuestión social*, 204.

39 Roberto Marín Guzmán realizó una interesante investigación sobre los jesuitas, donde muestran las diversas luchas e intereses locales y centroamericanos en torno a la cuestión jesuita, de modo que no se podría sostener una posición unívoca y homogénea. Propone además la interesante hipótesis

de que no se han considerado con detenimiento los intereses bancarios de los gobiernos liberales, como otro elemento del contexto que ayuda a explicar lo sucedido a finales del siglo XIX. Véase Roberto Marín, *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y el P. León Tornero, S. I.* (San José: EUCR, 2011).

40 Para un estudio del lugar ocupado por la masonería al interior este conflicto véase Tomás Arias, *150 años de historia de la masonería en Costa Rica: biografía histórica del presbítero Dr. Francisco C. Calvo* (San José: Editorial Costa Rica, 2015); Tomás Arias, *Historia de las logias masónicas de Costa Rica (siglos XIX, XX y XXI)* (San José: Editorial de Costa Rica, 2017); Ricardo Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)* (San José: EUCR, 2017). Miguel Guzmán-Stein, “Masonería, Iglesia Católica y Estado: las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas”, *REHMLAC* 1, 1 (Mayo-Nov. 2009), 100-34; Esteban Sánchez, “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)”, *REHMLAC* 2, 2 (Dic. 2010-Abril 2011), 34-52; Ricardo Martínez, “Documentos y discursos católicos antimasones en Costa Rica (1865-1899)”, *REHMLAC* 1, 1 (Mayo-Nov. 2009), 135-54.

temalteca, se dejó sentir en la historia patria en las últimas décadas del siglo pasado, fueron un rudo golpe contra la Iglesia, contra el catolicismo, y por ende, contra la propia nacionalidad costarricense”<sup>41</sup>. Atacar al catolicismo es atacar al pueblo costarricense, en la región más íntima y profunda de su *ser social*. Se trata de una conclusión básica del trabajo de Soto Valverde, que coincide (no me parece que accidentalmente) con una de las conclusiones del CIEP-UCR sobre el resultado de los comicios presidenciales de 2018 (en lo relativo a los ataques a la Virgen de los Ángeles).

De esta manera, el lugar que juega la *doctrina social* de la Iglesia en el *ser histórico de la nación costarricense*, no se reduce estrictamente a la búsqueda de la justicia socioeconómica (que Soto Valverde vincula con el aspecto *caritativo*), sino que afecta también la resolución de conflictos sociales: la vía costarricense, según esta lectura, es la conciliación de los extremos, la mesura, la homeóstasis, el control del exceso ideológico. La forma en que la Iglesia católica combatió este decimonónico y foráneo exceso, según la tesis de Soto Valverde, no fue el refugio “en un silencio cobarde” sino que consistió en la defensa de sus ideales sociales, principalmente mediante la defensa del *justo salario* de los trabajadores (volveré sobre este punto más adelante). El

recurso a la doctrina social permite el retorno al medio justo, al equilibrio, a la conciliación entre las partes.

En este punto se inscribe la *cuestión social* al interior del sujeto político nacional, a saber, como contrapeso que permite el retorno al *equilibrio* característico del *alma nacional*. La doctrina social es la base de la resolución de conflictos *a la tica*, donde siempre priva el justo medio por encima de posiciones extremistas. Finalmente, el trabajo de Soto Valverde<sup>42</sup>, no se limita únicamente a reafirmar un *ser histórico de la nación costarricense*. Es un intento por racionalizar el peso de la doctrina social de la Iglesia católica en la constitución del sujeto político, en tanto sujeto de decisión, donde, según la tradición que piensa la teología política, está el problema central de la soberanía<sup>43</sup>. Para Gustavo Soto esta condición constituye una cimiento de la cual es posible apartarse, pero no renegar. Un enfoque que, a la luz de los acontecimientos más recientes en el

41 Soto, La iglesia costarricense y la cuestión social, 215.

42 Resulta oportuno observar que Gustavo Soto Valverde no modificó, con el tiempo, sus tesis básicas con respecto a los enfrentamientos entre liberalismo y catolicismo en Costa Rica a finales del Siglo XIX. En su estudio sobre “El entorno histórico y biográfico de Monseñor Thiel” (en una valiosa obra donde compilan muchas de las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel), Soto Valverde ha defendido sus posiciones de mediados de los ochenta frente a los estudios posteriores que critican su acercamiento. Véase Gustavo Soto, El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel (San José: Litografía Lil, 2014), 30-37.

43 Schmitt, Teología política, 13-20.

ámbito político nacional, estamos lejos de poder superar.

### **Vox populi: resistencia popular y lucha contra el Estado gendarme**

Toda vez que se menciona la doctrina social de la Iglesia católica se forma un vínculo espontáneo con las reformas de la administración Calderón Guardia (1940-1944), ante todo, con algunos de sus personajes más relevantes. Esto resulta comprensible a la sombra de múltiples esfuerzos académicos que se han ocupado con pasión de trazar la “correcta” patología de la doctrina social en Costa Rica: Bernardo A. Thiel, Jorge Volio, Víctor M. Sanabria y el doctor Calderón Guardia son los referentes infaltables (e individuales) de una herencia política<sup>44</sup>. Asi-

mismo, diversos estudios se han ocupado de señalar las limitaciones, teóricas y metodológicas, de estos acercamientos<sup>45</sup>.

No obstante, para los efectos de mi trabajo, resulta fundamental leer con detenimiento una forma de comprensión de la doctrina social de la Iglesia católica inscrita dentro de los enfoques aludidos arriba, donde se le asume como factor de la historia de lucha popular costarricense. Esta tendencia ha pensado la doctrina social de la Iglesia católica como el lugar de consolidación, al menos, crisálida, de

44 Ricardo Blanco, Monseñor Sanabria (apuntes biográficos), 2da. ed., (San José: Editorial Costa Rica, 1971), 115-121. La segunda edición añade un capítulo donde se rastrean los orígenes de la doctrina social en Costa Rica hasta Bernardo A. Thiel; Constantino Láscaris, Desarrollo de las ideas en Costa Rica, 126-28 y 225-39; Marina Volio, Jorge Volio y el Partido Reformista, 4a. ed., (San José: EUNED, 1983), 261-265; Luis Barahona, El pensamiento político de Costa Rica, (San José: Fernández-Arce, 1970); Luis Barahona, Las ideas políticas de Costa Rica, (-San José: Departamento de Publicaciones MEP, 1977), 87-91 y 147-67; Guillermo Malavassi, ed., Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica; Santiago Arrieta, El pensamiento político social de Monseñor Sanabria, (San José: EDUCA, 1982); Luis Demetrio Tinoco, “El pensamiento socialcristiano,” en Eugenio Rodríguez y Luis Demetrio Tinoco, eds., El pensamiento contemporáneo costarricense, Tomo I, (San José: Editorial Costa Rica, 1980), 205-21; Vladimir de la Cruz, Las luchas sociales en Costa Rica: 1870-1930, (San José: EUCR; 2004 [1980]), 35-41; Miguel Picado, La

palabra social de los obispos costarricenses, (San José: DEI, 1982); 9-24; Carlos Luis Fallas, El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902, (San José: EUNED, 1983), 345-53 y 388-93; Javier Solís, La herencia de Sanabria: análisis político de la Iglesia costarricense, (San José: DEI, 1983); Andrés Opazo, Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social, (San José: DEI, 1987).

45 James Becker, La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica (San José: Editorial Costa Rica, 1974); Philip Williams, The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica (New York: Palgrave Mc Millan; 1989), 107-20; Theodore Creedman, El gran cambio. De León Cortés a Calderón Guardia (San José: Editorial Costa Rica: 1994); Iván Molina, Los pasados de la memoria (San José: Editorial Costa Rica, 1994), 143-68; Iván Molina, Anticomunismo reformista. Competencia electoral y cuestión social en Costa Rica (1931-1948) (San José: Editorial Costa Rica, 2009); Jorge Mario Salazar, Crisis liberal y Estado reformista. Análisis político-electoral (1914-1949) (San José: EUCR, 2003), 187-95; Manuel Solís Avendaño, La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo (San José: EUCR, 2008), 89-108; David Díaz, Crisis social y memorias en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948 (San José: EUCR, 2015), xxiv, 7-18; Rafael Sánchez, Estado de bienestar, crisis económica, ajuste estructural en Costa Rica (San José: EUNED, 2004), 37-50.

la resistencia popular o de la lucha por la justicia social. No se trata, para esta corriente, de enfatizar el sujeto político que decide bajo un criterio homeostático, sino de mostrar cómo en Costa Rica los movimientos populares se han organizado, incluso originado, en torno a un centro clerical.

Miguel Picado Gatjens<sup>46</sup> y Arnoldo Mora Rodríguez<sup>47</sup> publicaron, respectiva y casi simultáneamente, dos libros que intentaron interpretar una herencia política de la Iglesia católica en Costa Rica: la resistencia popular que reclama justicia socioeconómica. Ambos trabajos pertenecen a una tradición que procuró trazar, a través de la historia de la doctrina social en Costa Rica, el legado eclesiástico en las resistencias populares de carácter social, no necesariamente en términos de su génesis, pero al menos como vehículo que encauza la resistencia popular en un movimiento coherente.

Los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez responden a un contexto donde la doctrina social de la Iglesia católica había retornado al debate público en Costa Rica<sup>48</sup>. Luego de

un período de “silencio” en materia socioeconómica posterior a la fundación de la Segunda República (con algunas excepciones)<sup>49</sup>, la cuestión social fue retomada con beligerancia por el clero a finales de la década de los setenta del siglo anterior<sup>50</sup>. Varios elementos de ese contexto explican las preocupaciones donde se circunscriben los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez:

(a) Una fase crítica de la economía nacional (1979-1983) impactó negativamente a la población (contracción del PIB, elevada inflación, abrupta devaluación del colón, aumento del precio del petróleo, recesión de mercados internacionales, incremento de la deuda interna y externa, retiro del crédito internacional, drástica elevación en el desempleo, encarecimiento de la canasta básica, entre otros), y tuvo como desenlace los acuerdos de ajuste estructural negociados con la administración Reagan<sup>51</sup>. El

---

pastoral social en Costa Rica. Documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia Católica y el periódico La Nación (San José: DEI, 1987).

- 49 Jorge A. Chaves, *La Iglesia Católica y el proceso de producción material en Costa Rica: una invitación al análisis del período 1940-1978* (Heredia: EUNA, 1978); Jorge A. Chaves, *La Iglesia Católica: los pequeños productores cafetaleros y el desarrollo del capitalismo en la agricultura costarricense 1940-1960* (Heredia: EUNA, 1982).
- 50 Véase Álvaro Fernández, *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica, 1979-1989*, Tomo I (Tesis de Maestría: Universidad de Costa Rica, 1990), 3-126.
- 51 Para una visión de conjunto sobre este período de la economía ver Jorge León *et al*, *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX: crecimiento*

---

46 Miguel Picado, *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, 2ª. ed. (San José: DEI; 1989 [1988]). El trabajo de Picado reúne una serie de artículos que habrían sido publicados con anterioridad.

47 Arnoldo Mora, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, 2ª. ed. (San José: EUNED; 2006 [1989]).

48 Para una recopilación de la opinión pública en torno a este retorno ver Pablo Richard, ed., *La*

regreso a la doctrina social se daba, entonces, en medio del descontento y malestar de la población.

Álvaro Fernández González ha destacado que para este período, la feligresía católica expresaba una diversificación de demandas en torno al capital religioso durante la década de los '80<sup>52</sup>. Fernández González, siguiendo la idea de la *lógica popular* de Ernesto Laclau, afirma que, al recurrir al acervo de la doctrina social durante este período, la Iglesia católica no solo respondía a una coyuntura sociopolítica, además le fue posible articular, en una cadena equivalencial, una serie de descontentos diferenciados al interior de sus estructuras eclesiales.

El trabajo de Montserrat Sagot Rodríguez<sup>53</sup>, que analiza el período 1953-1982, ya había mostrado que la Iglesia católica experimentó una transformación durante estos años, correlativa a los cambios socio-económicos del momento, así como a las demandas de la feligresía. Sagot Rodríguez se refiere a tres períodos: 1953-1966, caracterizado por la “bonanza económica”, es un momento

donde la Iglesia católica se concentró en la cuestión moralizante-espiritualizada, el cual le brindó un marco ideológico adecuada al proyecto político desplegado por Liberación Nacional. Seguidamente, 1967-1977, donde la economía del país entra en crisis, la Iglesia católica empieza a formular un mensaje mucho más reformista, sin abandonar del todo el mensaje espiritualizado. Finalmente, Sagot Rodríguez se ocupa del período 1978-1982, donde la jerarquía eclesial asume la realidad social como mensaje central de su discurso, con lo cual atiende a un descontento social con el proyecto político emergente.

(b) El contexto centroamericano, además de la crisis económica que lo atravesaba, estaba marcado por un crudo enfrentamiento armado: guerras civiles en El Salvador<sup>54</sup> y Guatemala<sup>55</sup>, así como el desarrollo de guerra de baja intensidad

de políticas económicas, Tomo I (San José: EUCR, 2014), 188-340.

52 Álvaro Fernández, “Iglesia Católica y ajuste estructural: dilemas y conflictos”, *Ciencias Sociales* 61 (setiembre 1993), 87-95.

53 Montserrat Sagot, *La Iglesia Católica de Costa Rica y su participación en política electoral, de 1953 a 1982* (Tesis de Maestría en Sociología: Universidad de Costa Rica, 1986).

54 Comisión de Verdad para El Salvador, *De la locura a la esperanza. La guerra de los doce años en El Salvador* (San Salvador: UN, 1992); Ignacio Martín Baró, comp., *Psicología social de la guerra: trauma y terapia* (San Salvador: UCA, 2000), 24-40 y 66-87.

55 Dirk Kruijt, *Guerrilla: guerra y paz en Centroamérica* (Ciudad de Guatemala: F&G, 2009); Victoria Stanford, *Violencia y genocidio en Guatemala* (Ciudad de Guatemala: F&G, 2003); Arzobispado de Guatemala (Oficina de Derechos Humanos), *Guatemala Nunca Más* (Ciudad de Guatemala: Informe del Proyecto Interdiocesano, 1998); Jonathan Pimentel, “La mano de Dios, la voz del General: introducción a la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt”, *Vida y Pensamiento* 35, 1 (primer semestre 2015), 79-112

implementada por EE.UU. contra el gobierno sandinista en Nicaragua<sup>56</sup>. Estos procesos de violencia sistemática en Centroamérica se extendían, con sus respectivas distinciones, en los distintos países Latinoamericanos ocupados por la *Doctrina de Seguridad Nacional*<sup>57</sup>. En el caso particular del proceso centroamericano, la Iglesia católica costarricense tuvo una participación en términos de apoyo al Plan para la Paz de Oscar Arias<sup>58</sup>.

(c) Asimismo, los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez se aproximan a una corriente deslegada por el Episcopado Latinoamericano que reformuló, según las líneas trazadas por el Concilio Vaticano II, el lugar que la Iglesia católica debía ocupar ante la situación política, económica y militar de la región<sup>59</sup>. En este contexto, surgió una corriente teológica que se ocupó de pensar el sig-

nificado y grado de transformación metodológica requerido por estas circunstancias sociohistóricas: las Teologías Latinoamericanas de la Liberación<sup>60</sup> (tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez colaboraron con una de las principales instituciones de análisis en torno a esta corriente teológica: el Departamento Ecuménico de Investigación (DEI), institución que publicó los trabajos que analizamos aquí).

(d) Finalmente, se puede establecer una preocupación en la discusión académica a la cual responden los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez. Se trata de una disputa en torno a la correcta interpretación del legado de la doctrina social en Costa Rica y su aporte a la consolidación de las reformas sociales de inicios de los '40 del siglo

56 Héctor Pérez Brignolli, *Breve historia de Centroamérica*, 2ª ed., 1ª reimp. (Madrid: Alianza, 2010), 181-230.

57 José Comblin, "La Doctrina de la Seguridad Nacional," en José Comblin y Alberto Methol Ferré, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional* (Santiago: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad; 1979). El texto fue publicado primero en francés: José Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique Latine: L'ideologie de la securite national* (París: J.-P. Delarge; 1977).

58 Álvaro Fernández, *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica*, 49-92.

59 Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión* (Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1981).

60 Para una discusión sobre el carácter plural del término en relación con el desarrollo de estas teologías véase: Jonathan Pimentel, "Teologías latinoamericanas de la liberación," en Jonathan Pimentel, ed., *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza* (Heredia: SEBILA; 2010), 7-46; Helio Gallardo, "Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación," 47-80. Asimismo, véase las indicaciones sobre Teología latinoamericana de la liberación en Helio Gallardo. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo* (Heredia: EECR, 2009), 17-54. Para un desarrollo histórico: Enrique Dussel, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos; 1995); para una valoración crítica: Michael Löwy. *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America* (London: Verso; 1996) y Jonathan Pimentel, "El espejo roto (I): Michael Löwy y los cristianismos liberacionistas latinoamericanos," *Siwó* 1 (2008), 217-66.

anterior<sup>61</sup>. Los textos que estudiaremos a continuación, intentan enfatizar que el antecedente común que no puede ser obviado por ninguna perspectiva histórica de la reforma social de mediados del siglo XX en Costa Rica es la doctrina social de la Iglesia católica.

Me interesa, al igual que se realizó con el texto de Soto Valverde, valorar la aproximación de Picado Gatjens y Mora Rodríguez a los eventos de finales del siglo XIX donde la doctrina social de la Iglesia ingresa al escenario político nacional, en medio de las disputas políticas entre liberales y católico-conservadores.

El presbítero y académico Miguel Picado Gatjens indica que resulta limitado, cuando menos, interpretar los acontecimientos de las últimas dos décadas decimonónicas en términos de una prolongación anticlerical de la política internacional de Rufino Barrios, pues considera que los sucesos de 1884 deben explorarse principalmente a partir de factores políticos internos y no como resultado de una presión *liberal guatemalteca*. En este punto, Picado Gatjens avanza con respecto a la hipótesis del influjo del liberalismo guatemalteco (sostenida por historiadores de la Iglesia católica como Soto Valverde y Segura Blanco), la cual no reparó en las rupturas políticas entre

los gobiernos de Costa Rica y Guatemala durante este período<sup>62</sup>.

Miguel Picado asegura que dos hipótesis de lectura podrían ayudar a explicar “la violencia de los liberales en 1884”, a saber, (i) la necesidad de “crear un Estado moderno, para lo que era forzoso independizarlo de la Iglesia”; es decir, se trata de un período donde el Estado intenta reclamar y centralizar el gobierno de la población; y ante todo, (ii) que “el avance del capitalismo en la economía costarricense no armonizaba con una Iglesia fuerte y libre a la que acudirían de manera espontánea los campesinos desposeídos de sus tierras”<sup>63</sup>; es decir, la Iglesia católica aparecía como un potencial y “peligroso rival” en materia social, como aliada de los más vulnerados por la política económica liberal.

Se trata, en realidad, de una única hipótesis de trabajo, a saber, el proceso de consolidación de un Estado liberal, afín al desarrollo de una economía capitalista, precisaba restringir el alcance público de la Iglesia católica como principal opositor en materia socioeconómica. La Iglesia católica, en la explicación de Miguel Picado, sería la institución que ofrecería resistencia al

61 Molina, *Los pasados de la memoria*, 143-68.

62 Orlando Salazar, *El apogeo de la República liberal en Costa Rica 1870-1914* (San José: EUCR, 2003 [1990]), 27-44.

63 Picado, *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, 58.

proyecto liberal, tanto en la figura del segundo obispo de Costa Rica como en “el amenazante éxito de Unión Católica” (el partido político de la Iglesia<sup>64</sup>). Esto se explica, según Picado Gatjens, porque los sectores más vulnerados y abandonados por las políticas liberales buscarían abrigo y amparo en la Iglesia católica. Esta última, al escuchar este clamor, tendría que ofrecer oposición al modelo político liberal, y se convertiría en su mayor detractor. Las leyes anticlericales, según esta tesis, representan el intento de los liberales por impedir la función social del catolicismo.

En la explicación de Miguel Picado, la Iglesia católica enfrentó al liberalismo de manera estratégica, no en el campo tradicional de dirección moral de la población, sino en “el ámbito económico-social, donde el liberalismo finisecular mostraba ya sus debilidades”<sup>65</sup>. Según esta aproximación, el proyecto liberal obligó a la Iglesia católica a desviar su campo de acción tradicional/colonial, centrado en el encauzamiento de las conductas individuales, para localizarse en el terreno de crítica estructural de la producción

de vulnerabilidad socioeconómica. De manera que, a diferencia de su énfasis en lo moral, que tendía a distanciarlo del pueblo y lo ponía en una situación desventajosa frente a las potestades que asumía el Estado liberal, con la crítica de la economía capitalista la Iglesia estrechaba sus lazos con el pueblo.

El caso más emblemático, según Picado Gatjens, se muestra en la Trigesima Carta Pastoral (1893) donde:

Mons. Thiel se abstiene de reflexiones moralizantes, no achaca la gravedad de la situación a pecados individuales [...] no comete el error de afirmar que los problemas sociales se derivan todos de deficiencias de la ética personal. El Segundo Obispo de San José reconoce plenamente la existencia de los problemas sociales como algo independiente de los problemas morales individuales”<sup>66</sup>.

En esta carta en particular, según el criterio de Picado Gatjens, Bernardo A. Thiel se abstiene de una reflexión moralizante, que entiende la condición socioeconómica como reflejo de una estructura ontológica individualizante (pecado), sino que ataca un sistema social que produce empobrecidos. Thiel combatía al Estado liberal, no en un pulso por el control moral de los individuos, sino en una crítica a políticas económicas de tipo capitalista.

64 Para un análisis del partido Unión Católica y su impacto en la historia política costarricense véase Clara Luca, Partido Unión Católica, primer partido ideológico de Costa Rica (Tesis Licenciatura en Historia: UCR, 1973); Gustavo Soto, “Tres partidos políticos y un ideario: génesis de los partidos políticos de inspiración cristiana en Costa Rica”, Acta Académica 20 (mayo 1997).

65 Picado, La iglesia costarricense: entre Dios y el César, 59-60.

66 Picado, La iglesia costarricense..., 63.

Picado Gatjens reconoce que esta crítica a la economía del liberalismo obedeció a una coyuntura histórica particular y puntual, donde el clero se vio obligado a tomar partido y dejar atrás su zona de neutralidad política. Esto implicó que, cuando las condiciones políticas volvieron a ser favorables, la Iglesia no siguió la línea establecida por la Trigésima Carta Pastoral, con lo cual, volvió a la cómoda y neutral línea caritativa “que no conlleva peligro para el sistema social”. Es decir, la Iglesia católica habría retornado al discurso cultural-moralizante, que ya no se ocupaba de diagnosticar “los problemas como originados en una estructura social contraria al plan de Dios”<sup>67</sup>; sino que se limitó a la crítica de las prácticas y pecados individuales.

No obstante, una tesis básica en el trabajo de Picado Gatjens (que sostiene aún), consiste en enfatizar que el enfrentamiento de finales del siglo XIX entre liberales y la Iglesia católica mostró la capacidad del clero para articular una serie de demandas socioeconómicas de los sectores más vulnerables, y encauzarlas en una resistencia coherente a las políticas económicas que producen vulnerabilidad social. De esta forma, la Iglesia católica costarricense respondía a su *deber* histórico, de la misma forma en que asumiría esta misma postura en muchas luchas venideras.

67 Picado, *La iglesia costarricense...*, 67.

\*

El filósofo Arnoldo Mora Rodríguez sigue de cerca la línea de Picado Gatjens en lo que respecta a los acontecimientos de finales del siglo XIX, aunque el texto del filósofo ahonda mucho más en las doctrinas, las encíclicas y la teología patristica que subyace en los textos de Bernardo A. Thiel. Coincide plenamente con Picado Gatjens cuando indica que el enfrentamiento del Estado con la Iglesia, inicialmente planteado en “el ámbito de control ideológico de la sociedad civil” por parte de las autoridades estatales (principalmente a través del control de la educación y del registro civil), pasó a localizarse en el terreno de la crítica de la política económica por parte del clero:

Como el enfrentamiento se planteó en el terreno puramente político-ideológico y no en el económico, la respuesta de la Iglesia se situará en ese terreno, dando origen a un compromiso político del clero que lo llevará incluso al intento fallido de un proyecto teocrático [...] la Iglesia se verá obligada a recurrir al apoyo popular para lo cual deberá asumir, al menos parcialmente, los intereses de los sectores populares más explotados (peones y jornaleros), dando así origen, sin pretenderlo, al nacimiento del enfrentamiento ideológico de clases que conlleva el cuestionamiento mismo de la naturaleza del Estado liberal<sup>68</sup>.

68 Mora, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, 45.

Si bien saltan a la luz algunas imprecisiones históricas, que discutiré más adelante, resulta oportuno señalar que Mora Rodríguez coincide con Picado Gatjens, sobre el lugar que estratégicamente asumió la Iglesia católica durante este conflicto donde, no solo se posicionó al lado del pueblo, sino que asumió, al menos coyunturalmente, su *deber histórico*: “constituirse en presencia profética, es decir, crítica frente a las injusticias sociales y defensores real de la dignidad humana, especialmente, de los sectores medios”<sup>69</sup>. Nuevamente, la Iglesia católica en Costa Rica se movió, hacia el final del siglo XIX, entre un modelo de cristiandad (*espiritualista-moralista*) y lo que Mora considera como su verdadero *deber histórico*: constituirse en voz profética de los más vulnerados por las políticas económicas, y en el caso puntual de Thiel, como fermento del movimiento y lucha popular en Costa Rica.

Para Mora Rodríguez, a diferencia de lo que nos planteaba arriba Picado Gatjens, el “cristianismo social”

<sup>69</sup> Mora, Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica, 93. La afirmación de una Iglesia católica aliada a las clases medias decimonónica resulta, cuando menos, imprecisa. Según la investigación de George García, para finales del siglo XIX apenas comenzaba a configurarse la concentración de capitales que daría paso a la emergencia de la clase media en Costa Rica, la cual se constata plenamente hasta el siglo XX. Véase George García, Formación de la clase media en Costa Rica. Economía, sociabilidades y discursos políticos (1890-1950) (San José: Arlekin, 2014), 81-190.

de B. A. Thiel, no se limita a la *Trigésima Carta Pastoral* (1893), sino que el núcleo de la crítica social se ubica ya en cuatro *cartas pastorales* presentadas en el año 1891. Estos documentos, a criterio del autor, condensan “mejor que cualquier otro documento el pensamiento teológico-político del Obispo, convertido entonces en líder y fundador de un movimiento político de ámbito nacional que proyectaba asumir el poder mismo del Estado”<sup>70</sup>. Lo específico de estas cartas, para Mora, es que se inscriben dentro del principio liberal de *libre discusión de las ideas*, con lo cual, la Iglesia católica comenzó a participar de la producción de opinión pública.

Dentro de este principio de *opinión pública* asumido por el clero a través de su máxima autoridad, se comienza a debatir sobre el lugar de la dimensión axiológica y el tipo de educación requerido en la joven república. En este mismo año (1891) el obispo de San José también arremete en contra del liberalismo como doctrina política que procura la secularización del Estado y de la vida pública de la nación. Asimismo, aunado a esta crítica al liberalismo, Thiel proponía aquellos elementos que la religión podía poner al servicio del Estado, los *puntos de contacto* que podrían beneficiar a ambas instituciones. De esta

<sup>70</sup> Mora, Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica, 69.

manera, según Mora Rodríguez, el clero propició una crítica de la organización política de la cuestión pública por parte del Estado liberal, a partir de una reflexión sistemática y los argumentos de orden antropológico, donde pensaba discutir los principios liberales en su propio campo.

Sin embargo, será hasta la aparición de la *Trigésima Carta Pastoral* (1893) cuando, según Mora Rodríguez, Thiel ofrecerá el documento de mayor trascendencia histórica, incluso “precursor de la teología de la liberación o teología latinoamericana”<sup>71</sup>. La carta, tal como lo indicó antes Picado Gatjens, critica la raíz estructural del Estado liberal, al señalar la necesidad de intervenir la economía con el fin de garantizar las condiciones de existencia de los trabajadores y, a su vez, llama a estos últimos a organizarse a través de asociaciones de trabajadores para luchar por sus derechos. Con esta carta, de acuerdo al filósofo, el prelado ofreció su mayor aproximación a su *deber* histórico: la denuncia de las condiciones socioeconómicas que producen pobreza.

Finalmente, para Mora Rodríguez, el desarrollo del cristianismo social decimonónico es un momento histórico en realidad breve, comprendido entre 1891 y 1893, que podría reducirse a un

grupo no mayor a cinco documentos (cartas pastorales) escritas por el segundo obispo de San José. Posterior a 1894, y el fracaso electoral de *Unión Católica*, Bernardo A. Thiel más bien retrocede a un régimen de cristiandad, cuyo énfasis pastoral recae en el control moralizante de la población: “Thiel debe ser considerado entonces como el ideólogo y estratega de la formación del régimen de nueva cristiandad en nuestro medio”<sup>72</sup>, el cual procurará instaurar, una vez subsanadas las asperezas con el Estado liberal, una “cristiandad de facto”.

Luego de este breve e inspirador período, donde el clero costarricense se reencontró con su deber histórico, la Iglesia católica siguió una estrategia venida de Roma, que procuraba la armonización con el Estado moderno. Esto explicaría el giro en la pastoral de Bernardo A. Thiel: “El tono de sus cartas pastorales cambió, se hizo más “espiritual” y con frecuencia se limitó a reproducir en nuestro medio las encíclicas del Papa, a celebrar el jubileo de León XIII, a fomentar devociones y participar activamente en academias científicas, donde adquirió una verdadera reputación de sabio”<sup>73</sup>. Mora Rodríguez comprende este período como una domesticación del obispo, incluso lo califica como un momento

71 Mora, Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica, 83.

72 Mora, Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica, 60.

73 Mora, Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica, 91.

de “soledad existencial” del obispo<sup>74</sup>, cuando la Iglesia vuelve a ocupar un lugar cómodo dentro del ámbito público costarricense.

\*

No pocas críticas se han planteado al tipo de aproximación propuesto por Gustavo A. Soto Valverde, Miguel Picado Gatjens y Arnoldo Mora Rodríguez, en torno al lugar de la Iglesia católica en el desarrollo histórico de la política costarricense. Al interior de mi trabajo resulta oportuno discutir una tensión básica que establecen estos dos últimos trabajos entre un posicionamiento “propia-mente” social frente a otras más “espiritualistas” de la Iglesia católica a finales del siglo XIX.

Se trata de la tensión que establecen Picado Gatjens y Mora Rodríguez entre la focalización clerical en la “ética personal” frente a su opción radical por una “ética social”. Es decir, de aquello que ambos autores asumen como el *deber* histórico de la Iglesia

junto al pueblo, frente a su alienación como instancia subordinada al *status quo* (cristiandad). Esta tensión se puede localizar, inicialmente, en tres grandes campos temáticos: los intereses electorales vinculados a la transformación de la legislación *anti-clerical*, el desarrollo del movimiento campesino-obrero y sus mecanismos de articulación y lucha y, finalmente, una hipótesis de trabajo básica en los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez, a saber, la ausencia de intervención del Estado liberal en materia social correlativa a una suspensión o desplazamiento de la *ética personal*, una vez desplegada la doctrina social de la Iglesia católica.

(a) Picado Gatjens y Mora Rodríguez insisten en que Bernardo A. Thiel realizó una crítica estructural del modelo económico liberal de su tiempo, en procura de señalar las transformaciones políticas necesarias para garantizar la justicia social con los más vulnerados. Con esta acción del segundo obispo de San José, la Iglesia católica rompió con el modelo de cristiandad, y puso la primera piedra de la doctrina social. El regreso posterior a las temáticas moralizantes, dicen estos dos autores, muestra a una Iglesia que, una vez asegurado su lugar social, se conforma con las condiciones dadas. Es la tensión básica que ambos autores describen al considerar los eventos de finales del siglo XIX

74 Con la figura de Monseñor Bernardo Augusto Thiel, Mora cae en una forma de “ensayismo histórico”, que tiende a poner atención en la figura o personaje histórico, en una especie de “culto al individuo”. Ya esto lo había observado Molina con respecto a otro texto de Mora publicado en 1988 (Los orígenes del pensamiento socialista en Costa Rica), donde, además, el filósofo incurre en una serie de imprecisiones históricas que se repiten en el texto que estamos revisando (ver Iván Molina, “El desafío de los historiadores, a propósito de un libro de Arnoldo Mora”, Revista de Historia 18 (1998), 245-55).

entre una Iglesia crítica de la política económica liberal, y el retorno de un (colonial) modelo de cristiandad.

Tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez, se ocupan de mostrar que, pese a las circunstancias históricas que obligaron al clero a aliarse con las causas de los más necesitados, no se podría negar que la trigésima carta pastoral del obispo Thiel introdujo un elemento de crítica económica de profundas repercusiones para la historia posterior de luchas sociales. De ahí que ambos autores minimizan el interés electoral que la circulación de este documento podía tener en los comicios de 1893, si se lo analiza en términos de su alcance a largo plazo en la historia costarricense.

No obstante, la historiografía posterior pone en una perspectiva diferente la relación entre la trigésima carta pastoral de Bernardo A. Thiel y la coyuntura electoral del momento. El historiador Iván Molina, por ejemplo, muestra que el texto del segundo obispo de San José, más allá de sus efectos en las papeletas de votación, no tuvo ningún otro alcance social en el contexto de su publicación, ni en las décadas posteriores:

La carta pastoral de Thiel, el primer documento que logró proyectar de manera decisiva en la esfera pública la problemática de la creciente diferenciación social y de la pobreza [...] su emisión se

explica, ante todo, por un trasfondo electoral específico, cual es el interés de que campesinos y artesanos votaran por Unión Católica en la campaña política de 1893. El obispo consiguió su propósito, ya que ese partido ganó la primera vuelta de los comicios presidenciales [...] La preocupación de la jerarquía eclesiástica por la cuestión social fue, sin embargo, limitada en su práctica y en su formulación<sup>75</sup>.

La estrategia básica alrededor de la Trigésima Carta Pastoral (1893), según Molina Jiménez, fue emplear el mismo recurso que la *Rerum Novarum* había desempeñado en diversos países europeos donde “fortaleció al catolicismo social en su afán por competir con los partidos socialistas y socialdemócratas por el apoyo obrero”<sup>76</sup>. Es decir, la cuestión social fue, a finales del siglo XIX y durante primeras tres décadas del XX, un recurso para sostener el apoyo obrero frente al comunismo. En el caso costarricense, se trataba de alentar aún más la oposición al autoritarismo del gobierno de José Joaquín Rodríguez (1890-1894), el cual, a finales de su gestión comenzaba a perder el

75 Iván Molina, “Cuestión social, literatura y dinámica electoral en Costa Rica (1880-1914)”, en *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, ed. Ronny Viales (San José: EUCR, 2009), 195.

76 Molina, *Anticomunismo reformista*, 21-2.

apoyo popular conseguido con la colaboración de la Iglesia católica<sup>77</sup>.

Desde esta última perspectiva, difícilmente se podría sostener que la Iglesia católica, a través de una serie de documentos de Bernardo A. Thiel, abandonó aquello que tanto Picado Gatjens como Mora Rodríguez denominan catolicismo moralizante (cristiandad), interesado principalmente en mantener su hegemonía institucional. El recurso a la doctrina social de la Iglesia, analizado en el mediano plazo de su surgimiento muestra que “la preocupación de la jerarquía eclesiástica por la cuestión social, originada en el cálculo electoral a corto plazo, fue limitada en su práctica y en su formulación”<sup>78</sup>. Las prácticas filantrópicas, caritativas y de beneficencia, donde efectivamente

participó la Iglesia católica, no confrontaban el modelo político liberal, más bien lo apoyaba en términos de control social (volveré sobre esto en el siguiente apartado). En su práctica y discurso la Iglesia católica seguía gravitando en torno a los intereses propios de un modelo de cristiandad.

De esta forma, si se analiza el documento de Bernardo A. Thiel en su mediano y largo alcance, se advierte que el tono de confrontación con las políticas liberales responde a una tensión coyuntural, cuyo principal interés consistió en pelear el apoyo obrero, artesano y campesino, tanto a liberales como comunistas, con el fin de impulsar a aquellos políticos (partidos o individuos) interesados en derogar o transformar las leyes *anticlericales*. Incluso la gran victoria de la doctrina social de la Iglesia católica a inicios de los años `40 del siglo anterior, tuvo como antesala la eliminación de varios puntos de las leyes de 1884 (principalmente en lo concerniente a la educación religiosa en la enseñanza pública y privada, así como la derogación de la prohibición de las órdenes monásticas)<sup>79</sup>.

(b) Ante la observación anterior se podría plantear que, independientemente de la discusión sobre el cálculo electoral, resulta más complicado

77 Para un análisis de la participación del clero en los procesos electorales 1889, 1892 y 1894 ver Edgar Solano, “La participación del clero en las campañas políticas de 1889 y 1894”, *Díálogos. Revista Electrónica de Historia* 11, 2 (2014). Según Solano, esta participación obedecía a tres objetivos particulares: restituir la educación religiosa en las escuelas financiadas por el Estado, devolver al clero “el libre ejercicio” en la administración de los sacramentos y, finalmente, reivindicar la presencia de las órdenes monásticas en el país.

78 Molina, *Anticomunismo reformista*, 23. Para un trabajo minucioso sobre los intereses electorales del clero en el contexto de publicación de la carta sobre el justo salario ver Esteban Sánchez Solano, “La participación político partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado Liberal en Costa Rica (1889-1898)” (Tesis de maestría en historia centroamericana, Universidad de Costa Rica, 2013).

79 Molina, *Anticomunismo reformista*, 121-34; Jorge Mario Salazar, *Crisis liberal y Estado reformista*, 192-95; David Díaz, *Crisis social y memorias en lucha*, 55-61.

cuestionar la relación entre los sectores populares y la Iglesia católica, principalmente en términos del apoyo social. Se trata de una afirmación constante en los trabajos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez, según la cual, los sectores populares acudirían “espontáneamente” a la Iglesia católica en busca de justicia social. Sin embargo, ¿por qué tendría la Iglesia católica que pelear electoralmente a otros movimientos (comunistas) el apoyo obrero, artesano y campesino, si parecía suyo por naturaleza? Esto nos lleva a la siguiente cuestión.

Picado Gatjens y Mora Rodríguez sostienen una tesis, más bien esencialista, según la cual, los trabajadores lesionados por las políticas económicas liberales, buscarían el abrigo de la Iglesia católica, su único y principal refugio. Miguel Picado afirma que la Iglesia era la institución donde “acudirían de manera espontánea los campesinos desposeídos de sus tierras” (1989, 58). De modo que, la crítica de la economía capitalista representaba el frente idóneo para luchar contra el liberalismo, dado el carácter de contrapeso político de la Iglesia católica al lado de los pobres a finales del siglo XIX.

Sin embargo, ya para el tiempo en el cual se escriben/publican ambos textos (1988 y 1989 respectivamente), circulaba una investigación historiográfica que mostraba las limitaciones de los marcos

de interpretación que emplearon Picado Gatjens y Arnoldo Mora para elaborar sus perspectivas sobre las interacciones entre política económica liberal, movimiento popular e Iglesia católica a finales del siglo XIX. Estos marcos de interpretación estaban dados, principalmente, por los trabajos de Vladimir de la Cruz<sup>80</sup> y Carlos Luis Fallas Monge<sup>81</sup>. En artículos de Rodrigo Quesada<sup>82</sup> y Edwin Mora<sup>83</sup> se evidenciaban las flaquezas de esas investigaciones, debido a las limitaciones teóricas y metodológicas, así como el interés por parte de de la Cruz y Fallas Monge por utilizar fuentes primarias para justificar, anacrónicamente, sus posturas ideológicas. Picado Gatjens y Mora Rodríguez pasaron por alto estas críticas y reprodujeron en gran medida las limitaciones señaladas.

Asimismo, investigaciones de mediados de los '80 (1986) muestran que en el período 1825-1850, la organización y la lucha campesina en el Valle Central, que se dada ya desde mediados del siglo XVIII, no estaba vinculada “espontáneamente” con la Iglesia católica.

80 Vladimir De la Cruz, “Apuntes para la historia del movimiento obrero y sindical centroamericano”, *Revista Estudios Laborales* 2- 3 (1979), 5-30; Vladimir De la Cruz, *Las luchas sociales en Costa Rica 1870-1930* (San José: EUCR, 1980).

81 Fallas, *El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902*.

82 Rodrigo Quesada, “El movimiento obrero en Costa Rica visto por los historiadores”, *Aportes* 21 (Set-Oct, 1984), 27-37.

83 Edwin Mora, “¿Obreros de la historia o historia de los obreros?”, *Revista de Historia* 11 (1985), 163-9.

Las organizaciones tenían más bien un carácter de asamblea pública y los apoderados que representaban los procesos ante las alcaldías, eran en su mayoría laicos y se entendían directamente con las oficinas municipales competentes o sus representantes<sup>84</sup>. Ciertamente el motivo religioso estuvo presente en las luchas de los movimientos campesinos de este período, pero no porque la Iglesia católica ocupara un lugar central en la articulación de demandas sociales, sino porque diversas comunidades luchaban por adquirir bienes religiosos, incluso algunas de sus asambleas proponían cambiar a los sacerdotes de sus comunidades.

Para el período que nos ocupa, finales del siglo XIX, la organización campesina no era una práctica extraña, tenía más de un siglo y se había desarrollado, principalmente, a través de medios institucionalizados y de acuerdo a los cambios políticos de la época. De modo que, a través de mecanismos institucionales, los movimientos campesinos habrían logrado generar y canalizar una serie de descontentos y demandas comunitarias, donde la participación de la Iglesia católica no fue nuclear en la articulación de sus fuerzas o proyección de sus intereses. Más bien, el motivo religioso, era objeto de algunas de sus demandas: “La comunidad, que

luchaba por disfrutar del servicio religioso, nunca se sometía, mansamente, a todo lo que el sacerdote hiciera”<sup>85</sup>. De esta forma, el clero no tenía un carácter rector (ni de fermento) al interior de las luchas sociales campesinas.

Si consideramos al movimiento obrero-artesano el panorama no es distinto, pues la relación entre el clero y los obreros-artesanos durante el período de estudio fue conflictiva. La Iglesia católica no se mostraba como la institución donde los obreros acudían “espontáneamente” para canalizar sus descontentos y angustias. Por el contrario, los trabajadores que procuran mejorar sus condiciones laborales y su situación económica debían asociarse a *pesar* de la Iglesia católica costarricense de finales del siglo XIX. Esta es la tesis que demuestra un estudio publicado, también a mediados de los `80 del siglo pasado, por Mario Oliva: “Si alguien se opuso a las organizaciones de los trabajadores durante el período, ya fuera en su forma mutualista, cooperativista o de clubes políticos, así como a su prensa, fue la Iglesia Católica”<sup>86</sup>. Es decir, la organización obrera deci-

84 Iván Molina, “Organización y lucha campesina en el Valle Central de Costa Rica (1825-1850)”, Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas, N. 19 (San José: Universidad de Costa Rica, 1986).

85 Molina, “Organización y lucha campesina...”, 12.

86 Mario Oliva, Artesanos y obreros costarricenses 1880-1914 (San José: Editorial Costa Rica; 1985), 91. El texto de Oliva Medina fue galardonado con el premio de ensayo histórico de la Editorial Costa Rica de 1984. Este trabajo fue presentado originalmente como tesis para optar por el grado de licenciatura en la Universidad Nacional de Costa Rica, bajo la dirección del historiador Rodrigo Quesada.

monónica no encontró en la Iglesia católica un aliado espontáneo, sino, por el contrario, uno de sus contrincantes.

Desde inicios de la década de los '80 del siglo XIX, según muestra Oliva, ya en *El Mensajero del Clero* se condena, a través de editoriales, las sociedades de obreros y artesanos, y para la última década de ese siglo, la Iglesia católica ingresa en una campaña enardecida en contra de las publicaciones que servían de formación a los obreros y artesanos. La organización obrera estaba bien conformada, incluso en términos de circulación de publicaciones para la formación de bases: “en la década de 1880, empezó a circular una prensa obrera que emuló el procedimiento de difundir obras por entregas”<sup>87</sup>. Luego, para el tiempo en que escriben Picado Gatjens y Mora Rodríguez, no se puede postular algo como la ausencia total del movimiento obrero decimonónico, ni tan siquiera, su desarticulación o acción desorganizada.

A partir de los estudios de Molina y Oliva, publicados previo a los libros de Picado Gatjens y Mora Rodríguez, no era posible sostener la tesis de la Iglesia católica como contrapeso exclusivo por su crítica a la política económica, y por su lugar “espontáneo” de agente de conglomeración y articulación del movimiento campesino-obrero. El

movimiento campesino, obrero y artesanal tenía ya una larga historia de luchas en el país, y su organización y mecanismos de acción no estaban determinados ni asociados a la Iglesia católica. Más bien, habría que señalar, a partir de la investigación histórica producida a mediados de los ochentas del siglo XX en Costa Rica, que la Iglesia católica aprovechó una estructura ya conformada de movimiento popular para legitimar su propia lucha contra el Estado liberal.

Esto nos permite tomar una distancia con respecto a la tesis defendida por Picado y Mora. La denuncia de la cúpula católica a la política económica en la última década del siglo XIX no acontece en ausencia o desorganización del movimiento obrero-campesino. Más bien, este tipo de organización se daba ya desde finales del siglo XVIII en Costa Rica. Asimismo, la publicación de las cartas de Bernardo A. Thiel responde a un contexto particular (electoral), donde el lugar de la Iglesia católica en la esfera pública fue significativamente limitado, y buscó el apoyo de un movimiento obrero-campesino que le precedía, en formación y organización, en la crítica del tipo de política económica impulsada por el proyecto liberal.

(c) Los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez comparten un criterio de lectura derivado de su comprensión

87 Molina, “El mundo del libro que Alisna contribuyó a edificar”, 27.

de la doctrina social de la Iglesia católica<sup>88</sup>. Un principio básico de esta doctrina establece la necesidad de conformar un sólido contexto jurídico al interior de la política económica, el cual garantice que el modelo económico adoptado esté al servicio de “la libertad humana integral” y procure la efectiva satisfacción de las necesidades fundamentales, así como una equitativa distribución de los bienes y acceso igualitario al mercado. Dicho en breve, se trata de la integración de la ética (de lo posible) a la determinación de las políticas económicas, donde grupos religiosos, entre otros sectores sociales, estarían llamados a aportar sus criterios de justicia social.

Desde esta perspectiva, los textos de Picado Gatjens y Mora Rodríguez sostienen que, a pesar de las eventualidades electorales y circunstanciales del momento histórico, es innegable que el segundo obispo de San José introdujo un criterio ausente (o más bien, restringido y reprimido) en la economía liberal decimonónica: el componente ético que procura la justicia social (en términos de equitativa distribución y acceso igualitario a la riqueza). Según estos autores, la pastoral de Bernardo A. Thiel, ahí donde asume la doctrina social de la Iglesia, responde a una ruptura entre política social y política

económica liberal en el siglo XIX, propia de un Estado *gendarme*.

Esta idea fue difundida (no por primera vez) en la academia costarricense a inicios de la década de los '80 del siglo anterior, en un texto de Francisco A. Pacheco Fernández (ampliamente citado por Gustavo A. Soto Valverde), donde explicaba:

La bandera del liberalismo es, en este caso, disminuir la intervención del Estado [...] Este planteamiento se caracteriza a menudo como el de Estado “gendarme”, puesto que toda la vida estatal, según se pensaba, debería quedar reducida a funciones similares a las que ejerce un policía, sin excederse en nada, y por supuesto, sin intervenir casi en ninguna de las actividades económicas que se desenvuelven libremente<sup>89</sup>.

Pacheco Fernández, sin embargo, entendía el conflicto entre Estado liberal e Iglesia católica en términos de libertad/censura en “la expresión de las ideas, en las lecturas, en la conducta”. Arrebatarse el espacio público a la Iglesia católica fue pensado por Pacheco Fernández a partir del binomio expansión-restricción de la libertad de expresión los individuos. Picado Gatjens y Mora Rodríguez, por su parte, ponen su atención en el carácter “gendarme” del Estado liberal, e intentan demostrar que la Iglesia católica fue un factor

88 Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez, *Los Papas y la cuestión social. Ocho grandes mensajes* (Madrid: BAC, 1974).

89 Francisco Pacheco, *Introducción a la teoría del Estado* (San José: EUNED, 2013 [1980]), 140.

de contrapeso, no en materia de libre expresión, sino, por su misma misión histórica, en materia de crítica de la política económica.

La tesis básica de lectura de Picado Gatjens y Mora Rodríguez es que las circunstancias e intereses históricos (electorales, por ejemplo) no pueden desviarnos de lo fundamental: los textos de Bernardo A. Thiel reaccionaron ante la ausencia de una ética social al interior del modelo de gobierno liberal decimonónico (incluso un historiador de la economía en Costa Rica como Rodrigo Quesada, afirma que esta ausencia de “economía moral” se extiende hasta inicios del siglo XXI en Costa Rica)<sup>90</sup>. Sin embargo, este criterio de partida, que sostiene una ausencia de política social al interior del modelo de gobierno liberal a finales del siglo XIX debe ser revisado, para los efectos de este apartado, en dos niveles: (i) la validez de la hipótesis, es decir, la efectiva ausencia de una política social al interior del proyecto liberal decimonónico; y (ii) el tipo de la relación del componente *ético*-religioso de

la pastoral de Bernardo A. Thiel con el modelo político desarrollado por los liberales.

Picado Gatjens y Mora Rodríguez afirman que el modelo político liberal del siglo XIX se caracterizó por la ausencia de política social, es decir, se restringió al criterio de *dejar hacer*, *dejar pasar*. Este criterio de partida es, cuando menos, impreciso. Tal como ha mostrado el historiador Steven Palmer, los gobiernos liberales no propiciaron un Estado gendarme que descuidaba la política social<sup>91</sup>. Por el contrario, si bien no es posible hablar de un Estado benefactor o un Estado de seguridad social, ciertamente el Estado liberal no fue gendarme.

Steven Palmer caracteriza al Estado de finales del siglo XIX como uno *ético* o *educador* en un sentido gramsciano, el cual “tiene como una de sus principales funciones la de elevar a la gran masa del pueblo a un cierto nivel cultural y moral por medio de actividades educativas”<sup>92</sup>. Consiste en un Estado que, para ocuparse propiamente de la cuestión económica, de-

90 Rodrigo Quesada, Ideas económicas en Costa Rica (1850-2005) (San José: EUNED, 2008), 221-6. Esta discusión del autor responde al proceso de discusión y aprobación el Tratado de Libre Comercio con EE.UU. en Costa Rica. El autor no considera dentro de su discusión la amplia producción sobre esta temática al interior de la Cátedra Víctor Sanabria de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, ni de su coordinador Jorge Arturo Chaves, solo por citar un ejemplo.

91 Steven Palmer, “Adiós Laissez-Faire: La política social en Costa Rica (1880-1940),” Revista de Historia de América 124 (enero-junio 2004), 99-117.

92 Steven Palmer, “Sociedad anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica 1848-1900”, en Iván Molina y Steven Palmer (eds.), Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900) (San José: EUNED, 2004), 281.

bía desplegar un amplio proyecto civilizatorio, para lo cual era necesario el desarrollo de una política social (principalmente educativa, aunque abarcó también aspectos como salud, control sanitario y profiláctico, regulación de las prácticas médicas y científicas, control del delito, entre otros).

Esta proyección social del liberalismo decimonónico en Costa Rica no se caracterizó por su éxito, consolidación institucional o amplio alcance. Por el contrario, más bien se trató de un proceso fracturado y atravesado por diversas limitaciones<sup>93</sup>. Asimismo, y tal como veremos en el apartado siguiente, esta política social del liberalismo (dirigida a la educación, higiene, vagancia, salud, entre otros) se inscribió dentro de procesos de control de

la población en distintos estratos sociales. Es decir, son técnicas del buen encauzamiento, dirigidas a controlar la desviación de la norma social requerida por el nuevo modelo productivo. Sin embargo, a pesar de estas observaciones, no es posible hablar de ausencia de política social en el período liberal sino, por el contrario, de una presencia de política social que resultaba excesiva (aún con sus limitaciones) en comparación con etapas anteriores. La Iglesia católica costarricense reaccionó ante este exceso de política social, algo que no había enfrentado en la colonia, al menos no con este nivel de intensidad.

Frente a este panorama, no es posible afirmar que la pastoral de Bernardo A. Thiel confrontó al gobierno liberal en el flanco de una ausencia de política social. Por el contrario, a pesar de las limitaciones del Estado, el clero afrontó un exceso de política social, un intento estatal de dominio capilar de la vida social de la población. Esto supone un registro de preguntas distinto al planteado por los autores. Durante las décadas finales del siglo XIX, la administración estatal de la cosa pública se extendió a la vida de la población, lo cual desafió una de las potestades que el clero asumía como propias.

En este punto se podría albergar la impresión de que la confrontación entre Iglesia católica y liberales se dio

93 Iván Molina ha señalado que, si bien el propósito de esta política social era forjar una población acorde al proyecto de un Estado liberal, esto no significó que sus objetivos se concretaron: “en un contexto de alfabetización creciente y de expansión de la producción impresa, el sensacionalismo periodístico, impulsado por la competencia entre los medios, abrió espacios para revalorizar las culturas populares urbanas y rurales, bajo ataque por la cruzada civilizatoria de los políticos e intelectuales liberales desde la década de 1880. El aprendizaje de leer y escribir, en vez de simplemente secularizar a campesinos, artesanos y otros trabajadores e identificarlos con la ideología del progreso —en su sentido capitalista y positivista—, facilitó que los nuevos lectores y lectoras reforzaran consumos tradicionales (literatura religiosa) o emprendieran otros nuevos, pero alejados (novelas de aventuras y del corazón, textos anarquistas y socialistas) de las expectativas de quienes impulsaron la reforma educativa de 1886”, (Molina, “El paso del cometa Halley por la cultura costarricense de 1910”, 235).

exclusivamente en el plano de una *ética social*. Una tesis básica, común a Picado Gatjens y Mora Rodríguez, sugiere que la focalización clerical en una *ética personal*, característica intrínseca del modelo de cristiandad colonial, fue desplazada por la adscripción del clero a una *ética social* (1891-1893) enfocada en señalar los aspectos estructurales que producían vulnerabilidad económica en la clase trabajadora. De modo que el retorno posterior de Bernardo A. Thiel a cuestiones de *ética personal* reflejan, según ambos autores, el abandono de la doctrina social de la Iglesia católica, y su refugio en un modelo de cristiandad. Aquí se condensa la tensión aludida al inicio de este apartado entre *ética personal* y *social* enfatizada en los trabajos analizados.

Sin embargo, esta división entre *ética personal* y *social* no repara en un aspecto central de la doctrina social de la Iglesia católica: la ética personal no se suspende, sino que debe ser inscrita en el proyecto social de justa producción y distribución de la riqueza. Sin embargo, en los estudios de Picado y Mora no se considera un problema básico de la *doctrina social*: la riqueza no solo debe distribuirse con igualdad, en primer lugar, debe ser producida. Es una consideración sobre la *teología económica* al interior del epistolario pastoral del obispo Thiel que se deja de lado. Esto se explica, además, por reducir la aproximación a Thiel a un

grupo particular y pequeño de cartas pastorales, sin considerar su epistolario en conjunto.

De esta forma, cuando se dividen las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel, entre *espiritualizadas* (dirigidas a la ética personal) frente a otras de honda preocupación social, se pierde de vista que ambas apuntan a un elemento común en términos económicos: una apropiada administración de sí mismo que permita desplegar las capacidades físicas y mentales, de modo que sea posible maximizar el aporte individual al proyecto productivo nacional. Resulta necesario analizar la forma en la cual un mismo programa o proyecto de administración de la *república* recorre las distintas cartas pastorales de Bernardo Augusto Thiel, aún aquellas que Picado Gatjens y Mora Rodríguez critican como *espiritualizadas*. Solo a través de esta última forma de lectura se podría advertir que, en lugar de una ruptura insalvable entre política social y económica, entre Estado liberal e Iglesia católica, el final del siglo XIX fraguó los ajustes de nuevas formas de encabalgamientos entre dos matrices de poder dirigidas a la adecuada administración de los *nervios de una población*.

## Capítulo II

### Insuflaron sus cuerpos: religión, nación y control social de la población Teología política en Costa Rica (II)

Una entrevista publicada por el Semanario Universidad (13/11/1972) a inicios de la década de los `70 no pasa desapercibida para la academia histórica costarricense. Ciro Flamarion Santana Cardoso indicó al entrevistador, José Luis Vega Carballo, que en Centroamérica predominaba para ese entonces “una concepción tradicional de la historia”<sup>94</sup>. La discusión posterior a esa publicación no se limitó al evento inmediato de la entrevista, y sus reacciones inmediatas, sino que fue tema reiterado de debate en las décadas siguientes<sup>95</sup>.

En esta segunda parte de mi trabajo me enfocaré en aquellas investigaciones vinculadas a la *nueva historiografía costarricense*, que han estudiado los alcances sociopolíticos de la Iglesia católica a finales del siglo XIX en Costa Rica. A modo de transición con el capítulo anterior resulta oportuno señalar, brevemente, los rasgos básicos que diferencian la historia nueva de la tradicional, al menos en la perspectiva de los pioneros de la *nueva historiografía costarricense*.

\*

¿Qué designa *historia tradicional*? El enfoque denominado *historia tradicional* fue caracterizado por una presunción positivista donde los “hechos históricos”, dados substancialmente al investigador, existían de manera latente en los documentos, y únicamente restaba

94 Ciro Cardoso, “Hacia una nueva historia”, en *La nueva historia toca a la puerta: la polémica Cardoso en la Costa Rica de 1972*, ed. Francisco E. Solano (San José: EUCR, 2011), 2. El texto reúne varios documentos publicados por el Semanario Universidad: la entrevista al profesor Cardoso, las reacciones de Rosita Giberstein de Mayer y Rose Marie Karpinsky de Murillo, así como una respuesta del historiador brasileño a las reacciones.

95 Resulta significativo un debate en torno a la tensión historia tradicional y nueva historia, entre los historiadores Carlos Araya Pochet, Carlos Meléndez Chaverri, Víctor H. Acuña y Paulino González, publicado a mediados de los `80 del siglo pasado por la Revista de Historia. Ver David Díaz, Alejandra Boza, Eugenia Ibarra (comp.), *Tiempos de reflexión: la primera polémica historiográfica costarricense* (San José: EUCR, 2007). Para un desarrollo ulterior de la cuestión al interior de la academia histórica costarricense ver: José Antonio Fernández, “¿Deicidio o muerte anunciada? Apuntes sobre el desarrollo historiográfico costarricense durante la segunda

mitad del siglo XX y su incierto futuro,” *Revista de Historia*, No. Especial (1996), 231-9; Iván Molina, Francisco Enríquez y José Cerdas, comp., *Entre dos siglos: la investigación histórica costarricense, 1992-2002* (Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2003); Ana P. Malavassi, comp., *Historia: ¿ciencia social o práctica literaria?* (San José: EUCR, 2006); Iván Molina, *Revolucionar el pasado. La historiografía costarricense del siglo XIX al XXI* (San José: EUNED, 2012); David Díaz, Iván Molina, Ronny Viales, ed., *La historiografía costarricense en la primera década del siglo XXI: tendencias, avances e innovaciones* (San José: EUCR, 2015).

clasificarlos en términos de relevantes (políticos, diplomáticos, religiosos y militares) e históricamente indiferentes (económicos, sociales, populares). Esta selección de eventos respondía a una hipótesis de trabajo implícita, no reconocida abiertamente por el historiador, pero determinada tácitamente por su agenda ideológica: la historia es dictada por las acciones de las grandes figuras e instituciones<sup>96</sup>. El producto final era una narrativa estrictamente descriptiva, que ordenaba bajo alguna lógica episódica una serie de eventos aislados y singulares, gobernados por la sapiencia o fortuna de algunos *individuos* extraordinarios o *instituciones* solemnes, todos estos descontextualizados y sin vínculos con otros campos sociales<sup>97</sup>.

De esta forma, el apelativo de “historia tradicional” ha sido aplicado por la *nueva historiografía* a un conjunto heterogéneo de trabajos históricos anteriores a la década de los 80 del siglo pasado, entre las cuales se distinguen tres corrientes particulares. En primer lugar la historiografía liberal decimonónica (y posterior) que, nacida de una discusión limítrofe con Nicaragua, se interesaba principalmente por posicionar, desde arriba, un proyecto político

de tipo nacionalista para consolidar las principales instituciones del Estado, así como sus máximos referentes individuales<sup>98</sup>. Esta aproximación fue sucedida por la aproximación histórica socialdemócrata, que intentó distanciarse del proyecto liberal y se empeñó en releer los eventos históricos de Costa Rica a partir de la hipótesis (metahistórica) de una “democracia rural” asentada en el “igualitarismo socioeconómico” del minifundio (comentada en el apartado anterior)<sup>99</sup>.

Finalmente, una tercera incluida en la genealogía de la historia *tradicional*, se desarrolló a partir de la teoría de la dependencia y el marxismo, la cual, si bien legó un valioso aporte a la historiografía posterior por su interés en temáticas de índole económica, replicó una deficiencia común a los dos modelos anteriores, a saber, fueron trabajos incapaces de “incorporar las diversas formas en que los sectores populares resistieron y desafiaron la hegemonía, tendieron a descartar o subestimar el papel histórico de estos últimos”<sup>100</sup>. Asimismo, se indicó que las investigaciones adscritas a esta última corriente intentaron, en varios casos, “ajustar la realidad a un modelo

96 Ciro Cardoso, *La historia como ciencia* (San José: EDUCA, 1975), 11-4.

97 Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brigola, *Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social* (Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1976), 19-21.

98 Para un análisis de esta perspectiva ver Juan Quesada, *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940*, (San José: EUCR, 2003).

99 Molina, *Revolucionar el pasado. La historiografía costarricense del siglo XIX al XXI*, 13-30.

100 Iván Molina, “La influencia del marxismo en la historiografía costarricense,” *A Contra Corriente* 5, 2 (2008), 234.

preexistente”<sup>101</sup>, que condensaba su ideología política. Estos enfoques, a su vez, coincidían con los dos anteriores en aspectos metodológicos: valle-centralismo, historia de grandes individuos o instituciones, selección *a priori* de lo históricamente relevante.

La *nueva historiografía* en Costa Rica se proponía una rigurosidad científica que permitiera superar las lagunas de las corrientes historiográficas anteriores. Las investigaciones sobre el desarrollo de este modelo historiográfica señalan, inicialmente, tres factores clave que posibilitaron su despliegue inicial: reestructuración universitaria (1973) que permite consolidar los estudios historiográficos en términos de infraestructura y logística interna (creación de una Escuela de Historia independiente); incorporación de personal académico extranjero altamente calificado en la investigación historiográfica (Ciro Cardoso, Héctor Pérez Brignoli, Carolyn Hall, Lowell Gudmundson, entre otros), y profesionalización de los investigadores locales mediante estudios de posgrado en el exterior, cuyas perspectivas impactaron profundamente la investigación local<sup>102</sup>.

Su gran proyecto fue la profesionalización y actualización de la

investigación historiográfica en el país, mediante la implementación de nuevas metodologías, la discusión con nuevos referentes teóricos y el abordaje de temáticas descuidadas por los regímenes de historicidad anteriores. Esto no significa que se consolidó una nueva corriente en términos de un grupo o perspectiva homogénea. La *nueva historia*, ámbito de interminables disputas, estuvo conformada por un grupo no numeroso y más bien heterogéneo en sus tendencias, intereses, afiliaciones, procedencia social, que no se caracterizó por conformar un equipo de trabajo articulado y coherente<sup>103</sup>.

La nueva historiografía se enfocó inicialmente en señalar, criticar y solucionar las grandes limitaciones del enfoque historiográfico tradicional. Por este motivo, se propuso desarrollar una historiografía científica, comprometida con la reelaboración rigurosa de la memoria social de los grupos populares, explotados y usualmente olvidados en el silencio por décadas de historia tradicional. Afirmaban con Gramsci: es limitado “juzgar un movimiento histórico por su literatura de propaganda, y [es necesario] comprender que también unos folletos vulgares pueden ser expresión de movimientos sumamente

101 Iván Molina, “Los jueces y los juicios del legado colonial en el Valle Central de Costa Rica,” *Ciencias Sociales* 32 (1986), 112.

102 Molina, *Revolucionar el pasado. La historiografía costarricense del siglo XIX al XXI*, 41-99.

103 Víctor Hugo Acuña, “La renovación de los estudios históricos en Costa Rica” (1986), en *Tiempos de reflexión: la primera polémica historiográfica costarricense*, comps. David Díaz, Alejandra Boza, Eugenia Ibarra (San José: EUCR, 2007), 21-28.

importantes y vitales”<sup>104</sup>. La historia tradicional se habría concentrado en la alta cultura (grandes individuos, instituciones, Valle Central), sin considerar el papel de los sectores (tenidos por) “vulgares”, por lo tanto, la historia tradicional solo contaba las narrativas de los dominadores. La *nueva historiografía*, a partir de la consideración de fuentes descartadas por el modelo anterior, se propone remediar este tipo de omisiones.

Inicialmente la *nueva historia* costarricense, principalmente en las décadas de los `70 y `80 del siglo anterior, se concentró en la economía agraria, la estructura socioproductiva y los orígenes del capitalismo en Costa Rica. Hacia mediados de los `80 la *nueva historia* comienza a abarcar campos cada vez más amplios, tales como la historia cultural<sup>105</sup>, la historia de las mentalidades colectivas<sup>106</sup> y la investigación de

lo cotidiano<sup>107</sup>. Sin lugar a dudas, es posible afirmar que la academia histórica costarricense ha desarrollado un trabajo altamente profesionalizado, caracterizado por la crítica interna, y por el intento de discutir, constantemente, el nivel de rigurosidad y profundidad de la producción local, su circulación y modos de vinculación con otros campos del conocimiento.

\*

Al interior de estos esfuerzos (diferenciados) afines a consideraciones metodológicas de la *nueva historiografía*, la temática religiosa ha sido considerada desde distintas y heterogéneas perspectivas. A diferencia de los enfoques de investigación considerados en el capítulo anterior, que comparan muchos de los rasgos de una *historia tradicional* de la Iglesia católica, la nueva historiografía ha intentado pensar la historia de la religión a partir de hipótesis de trabajo; no solo desde la perspectiva de la gran institución, sino mediante una consideración de sus divisiones y fracturas (sectoriales o jerárquicas) internas. Asimismo, la

104 Antonio Gramsci, *Antología*, trad. Manuel Sacristán (México: siglo XXI, 1970), 430. Paréntesis mfo D. S.

105 Molina, “Los caminos de la historia cultural en Costa Rica,” 73-80; Juan José Marín, “La historia cultural entre la utopía y la imaginación. Hacia un proyecto historiográfico,” *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 6, 2 (agosto 2005-febrero 2006), 142-74; Juan José Marín, *Historia cultural del proyecto historiográfico a campo sectorial: un balance prospectivo 1992-2012* (San José: Nuevas Perspectivas, 2012).

106 Iván Molina, “Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de mentalidades colectivas,” en *Historia: teoría y método*, ed. Elizabeth Fonseca (San José: EDUCA, 1989), 179-224. Un análisis mucho más actualizado, completo y crítico sobre los estudios referidos al vínculo mentalidades y religión se encuentra en Esteban

Rodríguez Dobles, “¿Alma, ser o mentalidad? Intuiciones, usos y arraigos del concepto mentalidad en escritos costarricenses 1850-2012,” *Revista Estudios* 27 (2013), 140-200.

107 Iván Molina, “Lo cotidiano en la investigación histórica costarricense: un balance de fin de siglo,” *Revista Parlamentaria* 5, 3 (diciembre 1997), 349-65; Iván Molina, “De la historia local a la historia social. Algunas reflexiones metodológicas,” *Reflexiones* 51 (1996), 19-27.

*nueva historia* se aproximó a estas problemáticas religiosas, no con la finalidad de elaborar una historia de la alta cultura y sus productos simbólicos, sino con la impronta de considerar el lugar de los sectores populares como agentes de los diversos contextos sociales estudiados. Se estudian, por lo tanto, las resistencias, las transformaciones, las variaciones locales y sectoriales en torno a lo religioso.

Me corresponde, en este capítulo, referirme a una serie de trabajos, de suma importancia, que han estudiado los alcances sociales de lo religioso según las reglas de este nuevo *régimen historiográfico*.

Una primera observación resulta fundamental: aludir al surgimiento de una *nueva historia* como momento divisorio, no implica uniformidad en el tratamiento de la temática religiosa. Su única diferencia no es con respecto a los modelos de los trabajos analizados en el capítulo precedente. Si bien, pautas de índole metodológico son comunes a muchos de los trabajos que serán leídos en esta sección, sus enfoques de aproximación, la definición de las problemáticas de abordaje y delimitación del objeto de estudio son, no solo diferentes, también contrapuestos (algunos trabajos han sido elaborados para mostrar las limitaciones de otros).

## La Negrita: religión y las tecnologías líticas del control social

La tesis de licenciatura de José Daniel Gil Zúñiga<sup>108</sup> propuso mostrar en qué medida la tecnología lítica, desplazada de la industria humana millones de años atrás, se mostraba efectiva en tiempos modernos (1824-1935) en el calado y labrado de las mentalidades colectivas costarricenses. Uno de los propósitos medulares del trabajo de Gil Zúñiga consiste en analizar los usos y abusos de *Nuestra Señora de los Ángeles*: una figura de piedra utilizada como herramienta de la Iglesia católica en tanto aparato ideológico del Estado.

Gil Zúñiga señala al inicio su enfoque de aproximación: “el análisis aquí presentado se circunscribe a la función alienante de la religión”<sup>109</sup> (aunque no sea la única función social

108 José Gil, *El culto a la Virgen de los Ángeles 1824-1935. Una aproximación a la mentalidad religiosa*, (Tesis de licenciatura en historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1982). Este trabajo apareció publicado, a modo de artículo en José Gil, “Un mito de la sociedad costarricense: el culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935)”, *Revista de Historia* 11, (1895), 47-129. Gil aclara en el artículo que ha mantenido los planteamientos básicos sin modificación. En adelante recurriré a ambos. Sobre esta tesis Iván Molina indicó: “El trabajo de Gil Zúñiga, el más provocador y polémico de todos, por tratar críticamente una problemática religiosa fundamental, supuso el inicio de los estudios acerca de las mentalidades colectivas; a la vez, propuso un programa de investigación en los campos de la cultura, la vida cotidiana y las identidades que sólo empezó a ser ejecutado en la década de 1990” (Iván Molina, *Revolucionar el pasado*, 55).

109 Gil, “El culto a la Virgen de los Ángeles,” 11.

de lo religioso, según aclara). Religión, para este historiador, hace referencia a diversos elementos socio-culturales (a veces, de manera simultánea): desde ámbitos institucionales (la Iglesia, el clero, la ortodoxia, los preceptos); pasando por prácticas puntuales (cultos, rituales, celebraciones); hasta el ámbito de la mentalidad de individuos y colectivos (la creencia). A Gil Zúñiga le interesa el momento particular donde todos estos elementos se engranan entre sí y, junto a otros elementos seculares, reproducen formas de dominación política de los sectores populares.

¿Cómo explica este historiador esta concatenación tan armoniosa de elementos diversos? Nuestra Señora de los Ángeles, herramienta lítica, posibilita tres modos interdependientes de mediación alienante. Inicialmente viabiliza la manifestación histórica de un oxímoron. La piedra material, contingente y profana abre para los creyentes lo sagrado, la “realidad sobrenatural”<sup>110</sup>. Es el inicio de la explicación de Gil (quien tiene como referentes a Feuerbach, Althusser, y Gramsci<sup>111</sup>):

la adopción de un reino sobrenatural es la primera condición de posibilidad de una ideología religiosa. La creencia en lo sobrenatural, sin embargo, no es simple constatación de lo que no se ve. La díada sagrado-profano porta implícita, según esta explicación, una jerarquía: el reino de lo contingente está supeditado al mundo sobrenatural. Los valores y juicios desprendidos de este último deben gobernar todo aquello que acaece en lo espacio-temporal. De lo sagrado se deriva, no un éxtasis sino un código de prescripciones. Finalmente, y quizás lo que más importa al historiador, la piedra sagrada se localiza en la separación escrupulosa de grupos sociales: en lo alto, las castas de expertos que guardan el saber sobre lo sobrenatural; abajo, los feligreses, sumisos, solícitos de mediación.

La tecnología lítica de la ideología religiosa hace efectiva una determinada hegemonía cultural, con lo cual apoya ideológicamente al sistema de dominación. El culto a Nuestra Señora la Virgen de los Ángeles procura “hacer más dóciles a sus feligreses, para que éstos no cuestionaran el statu quo y, a la vez, para que se mantuvieran sumisos bajo la férula de la Iglesia Católica”<sup>112</sup>. Gil Zúñiga procuraba mostrar que “La iglesia [Católica] como institución a través de su línea pastoral, ha sido un bastión de gran valía en el

110 Eliade se refiere a esta cualidad de las piedras sagradas: Marcea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, (Barcelona: Labor, 1981 [1957]), 20 y ss.

111 Las posiciones que sostiene Gil Zúñiga sobre la religión en su trabajo de tesis, a partir de Gramsci, son en realidad concepciones que el mismo Gramsci ha criticado del proyecto histórico de Benedetto Croce con respecto al lugar de la religión en la historia de Italia (ver Antonio Gramsci, *Antología*, 430-4).

112 Gil, “Un mito de la sociedad costarricense: el culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935)”, 58.

sostenimiento del status quo, constituyéndose en este sentido en un aparato ideológico del Estado”<sup>113</sup>. Como aparato ideológico del Estado, la Iglesia católica cumple una determinada función: consolidar el sometimiento al poder instituido, al orden existente.

El culto a la Virgen de los Ángeles es un mecanismo religioso de control. Explicada en estos términos, la tecnología lítica *sujeta* individuos a ciertos arreglos institucionalizados de dominación. Es la tesis básica de Althusser con respecto a la ideología, la cual “«transforme» les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l’interpellation*”<sup>114</sup>. Sin embargo, el término “interpelación” no es abordado por Gil Zúñiga, ni siquiera porque el mismo Althusser lo ejemplifica con la religión cristiana. A José Gil le interesaba sobre todo la mera *sujeción*. Se trata de una percepción compartida por otros historiadores. Orlando Salazar, por ejemplo, indicó tiempo después: “el propio clero reconocía que los sacerdotes, por medio de sus prédicas, ejercían una labor más importante y eficaz que la de los propios maestros, para lograr el respeto a las autoridades

constituidas”<sup>115</sup>. La idea a la cual vuelve reiteradamente Gil es simple: la religión facilita el sometimiento al poder instituido, siempre y cuando no se vea amenazado el orden *sobrenatural* y los valores que predica.

El culto a la Virgen de los Ángeles garantizaba, según José Gil, una forma de control social, que resultaba eficaz en varios niveles. En primer lugar, reproduce, legitima (bendice) y vincula individuos al dominio de las élites con representación en el Estado. Además, ofrecía un recurso indispensable para el proyecto liberal decimonónico: era funcional para la consolidación del proyecto *nacionalista*, es decir, se prestaba para el proceso social de consolidación de una comunidad imaginada. No solo vincula individuos con una estructura generalizada, sino que les permite imaginarse junto a otros, dentro de un cuerpo colectivo nacional. Se trata de un *proto-nacionalismo* en torno a Nuestra Señora, circunscrito inicialmente a la provincia de Cartago, posteriormente expandido. Esto último resulta importante para el historiador.

No obstante, las herramientas de piedra entran en desuso. Una pregunta básica en la investigación de Gil Zúñiga tiene que ver con la determinación del momento histórico en el que la Virgen de los Ángeles tuvo alcances

113 Gil, El culto a la Virgen de los Ángeles 1824-1935, 6.

114 Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche),” en Louis Althusser, *Positions* (1964-1975) (Paris: Les Éditions Sociales; 1976), 49.

115 Salazar, El apego de la república liberal en Costa Rica, 265.

más allá de la provincia de Cartago. El historiador asegura que aún para el momento de la campaña de 1856 (y las celebraciones posteriores), la referencia a Nuestra Señora no figura en los documentos de los altos mandos del Estado, ni tampoco se le menciona en los textos de las autoridades clericales. Es decir, se trataba de un culto regional. Fue hasta la década de los `80 del siglo XIX que el culto a la Virgen comenzó a expandirse más allá de Ochomogo, y solo entonces el culto a la Negrita tuvo una presencia más constante en la prensa clerical y sus documentos oficiales ¿Qué explica esta expansión en la tesis de José D. Gil?

Una de las razones que determina la expansión del culto a la Virgen de los Ángeles a partir de 1880, según Gil Zúñiga, consiste en una transformación de los recursos ideológicos del Estado: “Al arribar al poder a fines del siglo XIX, una fracción anti-clerical de la clase dominante, el papel hegemónico que como aparato ideológico había tenido la iglesia hasta ese momento empezó a ser cuestionado”<sup>116</sup>. Gil Zúñiga indica cómo este proceso de consolidación institucional de la política liberal (el fortalecimiento del sistema educativo, fortalecimiento del sistema jurídico, constitución de una prensa no clerical, entre otras), redujo significativamente el campo de acción de la

ideología religiosa. En este escenario, y con la finalidad de mantener el control ideológico de la población, la Iglesia católica “reforzó ciertas creencias fetichistas en la mente de sus adeptos, como lo fueron las ideas de los poderes diabólicos de Satanás y las horribles imágenes del infierno [...] intentó y logró mantener bajo su dominio a la masa de creyentes no solo difundiendo las ideas antes citadas, sino primordialmente impulsando con más fuerza el culto de la V. A. [Virgen de los Ángeles]”<sup>117</sup>. De manera que el culto de *Nuestra Señora* se intensificó en un período coyuntural donde la Iglesia católica vio disminuidos sus atribuciones al interior del Estado liberal.

Gil Zúñiga advierte que este proceso liberal no estaba dirigido a eliminar totalmente la presencia de la Iglesia católica de la esfera pública (con lo cual se adelantaba a las tesis posteriores de Gustavo Soto Valverde y Ricardo Segura Blanco), sino que procuraba limitar la influencia que ejercía en ciertos sectores de la población. Esto se debe a una razón básica:

Pese a la discrepancia apuntada entre la iglesia [Católica] y el Estado Liberal, esto no implica en ningún momento que las clases dominantes, incluso en la fracción anti-clerical dejaran de utilizar el culto

116 Gil Zúñiga, “El culto a la Virgen de los Ángeles 1824-1935”, 168.

117 Gil Zúñiga, “Un mito de la sociedad costarricense: el culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935)”, 83.

en pro de sus intereses de clase, ni tampoco que la iglesia dejara de ser un aparato ideológico que legalizara el dominio ejercido por las clases dominantes. La iglesia no dejara [sic] de bendecir el orden de cosas imperante en el país por medio de la mitificación de una sociedad democrática e igualitaria, y un orden social “impuesto” por Dios, el cual no debía cuestionarse<sup>118</sup>.

La religión prosiguió como aparato ideológico del Estado al servicio de intereses de clases. Sin embargo, el culto a Nuestra Señora la Virgen de los Ángeles no fue un mecanismo aislado. El Estado liberal también puso a andar su propia tecnología ideológica-lítica secular: según la *nueva historia* la celebración a Juan Santamaría se inscribe dentro de un proceso de carácter secular de producción de una comunidad imaginada<sup>119</sup>. La disputa en torno a la nación se introduce en la guerra de cultos.

118 Gil Zúñiga, “El culto a la Virgen de los Ángeles 1824-1935”, 169. Paréntesis mío Diego Soto Morera.

119 David Díaz, *La fiesta de la independencia en Costa Rica, 1821-1921* (San José: EUCR, 2007), 68-136. Steven Palmer, “Sociedad anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica 1848-1900”, 283-288. Patricia Fumero, “La celebración del santo de la patria: la develación de la estatua al héroe nacional costarricense, Juan Santamaría, el 15 de setiembre de 1891”, en Iván Molina y Francisco Enríquez (comps.), *Fin de Siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica* (Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría; 2000), 403-35. También la producción literaria que recrea con nuevos propósitos la Campaña Nacional 1856-57 inicia a partir de 1880, ver Iván Molina, *La cicatriz gloriosa. Estudios y debates sobre la Campaña Nacional: Costa Rica (1856-1857)* (San José:

Gil Zúñiga se adelantó, por mucho, a los posteriores estudios que se ocuparán de la producción de la nación en Costa Rica y, por mucho tiempo, dentro del ámbito de la historia de las mentalidades, figuró como un trabajo exclusivo. El culto a la Virgen de los Ángeles, en esta disputa, procura vincular nación costarricense y religión católica. El historiador explica que estos cultos (religiosos y seculares), a pesar de sus rupturas, encontraron puntos de superposición y apoyo. Ante todo, ambos coincidieron en las tareas vinculadas al control social de la población<sup>120</sup>.

\*

El trabajo de Gil Zúñiga marcó una época, según han reconocido

Editorial de Costa Rica, Ministerio de Cultura, SINABI; 2014), 21-57 y 59-72; Margarita Rojas y Flora Ovares, *100 años de literatura costarricense* (San José: FARBEN, 1995), 27-58.

120 Se trata de una categoría sobre la cual el autor volverá más tarde: “Cuando hablamos de control social nos estamos entonces refiriendo a numerosos medios o sistemas normativos, entre ellos la religión, la moral, la ética, la costumbre, la terapia, el Derecho y hacemos referencia a diversos órganos portadores del mismo, por ejemplo, la familia, la iglesia, la ciencia, el legislador, los partidos, los sindicatos, las organizaciones sociales, la justicia. Cuando hablamos del control hacemos alusión a diferentes modalidades sancionadoras, las cuales pueden ser positivas (ascensos, recompensas, distinciones) negativas (tratamiento clínico, reparación del daño causado, sanciones de diverso tipo) y lógicamente cuando se habla de control de alude a elementos que ejercen y sobre los cuales se ciernen el control” (José Gil, “Controlaron el espacio, hombre, mujeres y almas 1880-1914”, *Diálogos*. Revista electrónica de Historia 2, 4 (2001), s.n.).

varios investigadores en el campo de la historia, al inscribir dentro de la agenda de investigación de la *nueva historia* el estudio de las mentalidades, y particularmente, de la religiosidad: “la primera investigación específica sobre mentalidades que se efectúa en el país”<sup>121</sup>. Su tesis de licenciatura, a la que se refiere poco el *régimen* historiográfico tradicional, ciertamente se ocupó de plantear un análisis de la religión como factor de incidencia ideológica en la población. El trabajo de Gil Zúñiga ha marcado un punto de referencia importante para investigaciones posteriores, que remiten a sus hallazgos o coinciden con sus perspectivas de ingreso.

Resulta oportuno tener presente una serie de consideraciones que nos permitan ponderar los alcances y limitaciones del trabajo de Gil Zúñiga. Primeramente, remite a una tradición de teología política donde elementos religiosos devienen instrumento de justificación de una situación política determinada (concuera con la perspectiva de Erik Peterson: “una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política.”<sup>122</sup>). En su aproximación, *la religión*, un concepto más bien ambiguo en la tesis de

Gil que subsume instituciones, agentes pastorales, creencias, rituales, ceremonias, entre otros. La religión en Gil, decíamos, posibilita que los creyentes internalicen y acepten como verdadero y bendito el arreglo social del poder, no como producto de circunstancias y luchas históricas, sino como manifestación o reflejo contingente de un orden divino que debe tenerse como bello, bueno y verdadero.

Religión comunica, de entrada, opio, pero el análisis no se reduce al efecto psicotrópico. Gil Zúñiga pretende estudiar todo el engranaje fármaco-religioso en torno al culto a la *Virgen de los Ángeles* en Costa Rica: desde las cúpulas de poder, sus disputas, estructuras de tráfico y transferencia de su capital simbólico, hasta los efectos psicológicos en individuos practicantes. Es decir, la diversidad de elementos aglomerados en esa ambigua categoría *religión* remiten a una función social que le preexiste y encauza; es decir, todo lo vinculado con el universo religioso está predispuesto a la dominación de las clases populares. Cuando Gil Zúñiga llega a las fuentes primarias de estudio confirma de inmediato que la dominación preexiste y encauza el universo religioso.

El estudio de la *Virgen de los Ángeles* ha sido criticado desde la investigación histórica. Iván Molina ha señalado las limitaciones y tareas pendientes de

121 Molina, “Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de mentalidades colectivas,” 207.

122 Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu (Madrid: Trotta, 1999), 95.

la historia cultural iniciada por José Gil sobre las creencias religiosas:

(...) no se ha profundizado en el estudio de las creencias populares. El análisis de la religión practicada por campesinos, artesanos y otros trabajadores es básico para entender mejor la respuesta de estos sectores a los procesos de alfabetización popular, de difusión de valores liberales, católicos y radicales, y de expansión de cultura de masa<sup>123</sup>.

Ciertamente, el análisis de las prácticas religiosas populares es aún tarea pendiente (y en el siguiente apartado, ubicaremos una serie de textos que intentaron dar cuentas de esta ausencia). Sin embargo, sigue pendiente, al interior de esta observación de Molina, el problema señalado arriba: el significado hegemónico de lo religioso está asociado invariablemente con formas de represión. Esta última consideración, que aboga por la necesidad de expandir los estrechos marcos de comprensión del fenómeno religioso, figura en el trabajo de Esteban Rodríguez Dobles, sobre la necesidad de reconsiderar los estudios sobre “el creer” al interior de la religión popular de finales del siglo XIX<sup>124</sup>.

123 Molina, “Lo cotidiano en la investigación histórica costarricense: un balance de fin de siglo,” 357.

124 Esteban Rodríguez Dobles, “Reconsiderando el período liberal: mentalidad y sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica 1870-1935”, *Revista Estudios* 22 (2009), 33-48. Este proyecto ya se planteó en su trabajo: Esteban Rodríguez Dobles, *Catástrofes y*

Esta crítica fue formulada a la *nueva historia*, a partir de la crítica literaria. La Maestría Centroamericana en Historia de la Universidad de Costa Rica organizó en 1995 un ciclo de conferencias sobre la historiografía costarricense y sus diálogos con otros campos de estudio. La especialista en semiótica y estudios literarios, Margarita Rojas González, propuso un análisis de las políticas de tratamiento de los textos (fuentes primarias) en la investigación de la nueva historiográfica costarricense. Rojas González se concentra en dos investigaciones, lo cual plantea una dificultad de inicio, pues se pretende formular una crítica al grueso de la investigación histórica a partir de una tesis de Dora Cerdas y un libro de Iván Molina.

Para Rojas González ambas investigaciones comparten una misma política de tratamiento de fuentes, donde el investigador llega a los textos estudiados para determinar el peso de variables que les preexisten. Según Rojas González el investigador resuelve sus preguntas de investigación “fuera y antes de los textos, a veces con categorías ajenas a éstos; simplemente el investigador se sirve de ellos para confirmar ciertas sospechas [...] o como ejemplos de respuestas, ilustradores de una verdad

mentales colectivas: las creencias religiosas ante las catástrofes en el Occidente del Valle Central 1799-1853 (Tesis de licenciatura en Historia: Universidad de Costa Rica, 2005).

ya conocida previamente”<sup>125</sup>. La tesis, previamente conocida, desciende al texto, y lo ilumina con su propia luz, la cual, resulta artificial para el contexto cultural originario del documento. La política de tratamiento de los textos en la *nueva historia*, según esta crítica, no consiste en la constatación de hipótesis de investigación, sino en una imposición de nuevos significados culturales: lecturas “descriptivas o contenidistas, que empobrecen notablemente las posibilidades del texto”<sup>126</sup>.

Este planteamiento requiere matización. Rojas González no apuesta por una ausencia de *hipótesis de investigación* al interior de la historiografía. Tampoco indica que el investigador de la historia deba llegar a los textos libre de posición ideológica, compromisos políticos o enfoque analítico. Al respecto indica la autora: “Siempre habrá marcos de referencia inevitables y esto forma parte del juego entre investigador y objeto” (Rojas 1996, 227). En este sentido, no procede la crítica de Juan José Marín a este texto de Margarita Rojas, al que caracterizó de sostener “una visión de trabajo antihistórico”<sup>127</sup>. La observación de Rojas González se dirige a las políticas de tratamientos que, según ella, tanto Cerdas como Molina (y otros a los que

evita mencionar) aplican a los textos (fuentes primarias).

La propuesta de Rojas González para subvertir estas políticas de tratamiento textual de la historiografía (ingratamente deducida a partir de dos casos puntuales), consiste en analizar el texto, no como un canal pasivo por el cual se transmite la información (el sometimiento al *status quo*, por ejemplo), sino en términos de su capacidad de producción de nuevos significados, al interior del contexto de su emergencia. Analizar un grupo de textos, en términos de “su estructura, sus reglas de funcionamiento, su coherencia propia”<sup>128</sup>, permitiría estudiar su aporte a la producción de significados culturales. La principal limitación de “la nueva historia”, según Rojas González, es que su modo de tratamiento de los textos oblitera este aspecto *activo* o productivo de los textos al interior de sus contextos de originarios.

La ponencia de Rojas González ofrece una pista valiosa, a pesar del carácter limitado de sus fuentes de análisis de la *nueva historiografía*. Una observación importante, de cara al análisis de los trabajos que se ocupan de lo religioso y sus alcances políticos a finales del siglo XIX en Costa Rica, tiene que ver con el tratamiento de los textos. Efectivamente, un trabajo como el de Gil González, por ejemplo, no analiza

125 Margarita Rojas, “Historia de la cultura,” Revista Historia, número especial (1996), 225.

126 Rojas, “Historia de la cultura,” 227.

127 Marín, “La historia cultural entre la utopía y la imaginación. Hacia un proyecto historiográfico,” 160.

128 Rojas, “Historia de la cultura,” 226.

el tipo de gramática que se emplea en las fuentes primarias analizadas para referirse a lo sagrado. Los conceptos, las palabras, las metáforas, los términos se dan por sentado, pues todas dicen *sumisión*. Gil González, y toda una tradición de análisis de lo religioso en Costa Rica, no analiza *cómo* se dice lo sagrado, ni las variaciones en la forma de expresarlo en las distintas etapas de análisis de su trabajo. Esto implicaría analizar los cambios internos en el discurso religioso, como expresión de la transformación de sus lógicas y formas de socialización.

Más importante aún, no se analiza de qué forma la gramática teológica está diseminada o participa de la producción discursiva de otros cuerpos discursivos, jurídicos, políticos, escolares, no en la forma de un usufructo de los beneficios ideológicos de lo religioso, sino como un recurso para la producción de nuevos significados culturales o la reformulación de nuevas problemáticas sociohistóricas. Cuando otros cuerpos institucionales utilizan o refieren a conceptos centrales de la teología, se inscriben dentro su tradición conceptual y marcos epistémicos. De esta forma, la gramática religiosa no solo permite a unos clérigos y feligreses describir un mundo ultraterreno, sino posibilita, además, la producción y transformación de lo concreto, de lo visible, de lo tangible.

De cara al análisis de las cartas pastorales 1880-1901 se requiere una aproximación que tenga en cuenta la gramática que la compone y, que pueda analizar, en los documentos que le sirven de interlocutores, la presencia y los usos de esta misma gramática. Huelga decir que el epistolario de Bernardo A. Thiel no ha sido analizado en su conjunto, tampoco por representantes de la nueva historiografía (esta crítica será abordada en la tercera parte).

### **Intersticios entre Dios y el diablo: Control social, represión y resistencia popular**

En su “Mandadas en España, mandonas en América”, un breve preámbulo a una de sus obras, Tatiana Lobo formuló una crítica a la historiografía: “Estas son “historias en la Historia”, material que los especialistas desdeñan o someten a estadísticas”<sup>129</sup>. Los especialistas es una alusión a algunos de los investigadores asociados con la *nueva historiografía*. Las *historias*, con minúscula, son relatos de mujeres a partir de sus propias experiencias (recreadas por la escritora). Lobo (1993) señala dos niveles de rechazo: si bien el especialista no desconoce las *historias*, las califica como no relevantes para el saber del pasado, o bien, las diluye en el dato cuantitativo, que excluye la experiencia y la reivindicación de las

129 Tatiana Lobo, *Entre Dios y el diablo: mujeres de la colonia, crónicas* (San José: EUCR, 1993), 16.

mujeres. Es una crítica que Lobo dirigió en varias ocasiones a la academia histórica costarricense<sup>130</sup>.

Lo anterior no fue el resultado de una crítica aislada a la historiografía sino el producto de un debate mucho más amplio<sup>131</sup>. Se trata de una serie de discusiones, con múltiples episodios, que refirió en varios ocasiones a la afirmación de Hayden White sobre la diferencia (tenue) entre historiografía y literatura<sup>132</sup>. La discusión incluyó a un grupo amplio de académicos (historiadores, críticos literarios, escritores), quienes debatieron en torno a las diferencias, rupturas, superaciones, limitaciones; también coincidencias, apoyos, y superposiciones entre historia y literatura<sup>133</sup>. La nueva historia no se ha desarrollado en Costa Rica sin afrontar

una serie de debates con otras disciplinas, como lo ejemplifica bien el caso de la crítica literaria costarricense.

No obstante, la deficiencia temática comentada en el preámbulo de un texto como *Entre Dios y el diablo: mujeres de la colonia, crónicas* (1993), en realidad no fue un vacío en la investigación historiográfica. Por el contrario, fue objeto de diversos trabajos desarrollados desde la década de los '80, el cual se ahondó significativamente a mediados de los '90 del siglo anterior. Se trata de un grupo importante de investigaciones que se han ocupado de analizar a fondo el carácter de agencia del control moral desempeñado por la Iglesia católica entre los siglos XVIII y XX; así como las prácticas (locales) de sometimiento y de múltiples resistencias que se dieron en torno a esos mecanismos clericales de control de los cuerpos, principalmente, de mujeres.

El primer quinquenio de la década de los '90 se caracterizó, en el ámbito que nos ocupa, por la aparición de una serie de tesis de grado y posgrado que analizaron el papel de la Iglesia católica como agencia de control moral de la población, y las fracturas que sufrió esta función social de la religión. Fue un problema analizado desde distintas perspectivas, en primer lugar, tomando como referencia el carácter centralizado-institucional de la Iglesia católica (Vargas Arias 1988) como núcleo del

130 Tatiana Lobo, "Abordar la historia desde la ficción literaria (o como destejer la bufanda)," *Comunicación* 12, 23, Número especial (2002), consultado en línea [31/05/16]: <http://revistas.tec.ac.cr/index.php/comunicacion/issue/view/164>.

131 Para un análisis detallado de esta disputa ver Juan José Marín, *Historia cultural del proyecto historiográfico a campo sectorial: un balance prospectivo 1992-2012* (San José: Nuevas Perspectivas, 2012), 80-4.

132 Hayden White, "The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory", *History and Theory* 23, 1 (Feb., 1984), 1-33.

133 Para un ejemplo de esta discusión en Paulina Malavassi (comp.), *Historia: ¿ciencia, disciplina social o práctica literaria?*, Cuadernos de teoría y metodología de la historia 1 (San José: EUCR, 2006), Albino Chacón y Marjorie Gamboa (eds.), *Voces y silencios de la crítica y la historiografía literaria centroamericana* (Heredia: EUNA, 2010).

control moral de la población; y por otro lado, desde perspectivas mucho más locales o sectoriales que repararon en las rupturas y resistencias localizadas: la saturación del control social de las mujeres a partir de prácticas clericales (Cerdas Bokhan [1992] y Poveda Porras [1996]), el control social a nivel popular de localidades por medios eclesiales (Pérez Iglesias y González 1993), la división interna a nivel institucional (Solano Muñoz 1993), la diversificación del mercado cultural decimonónico (diversión pública, corrientes de pensamiento), y la consolidación del mundo privado. Son trabajos que, de alguna u otra manera, tiene muy presente la investigación que Gil Zúñiga había desarrollado a inicios de los `80 del siglo pasado, pero que se encargaron de abordar los intersticios no asumidos por aquel trabajo, o bien, la necesidad de replantear el problema.

### **Control moral: Estado, Iglesia y la cosa pública**

Una tesis de maestría de finales de la década de los `80 del siglo pasado<sup>134</sup> se ocupó de analizar, más allá de un culto específico, los discursos que pretendían asegurar el control social ejercido por el clero a finales del siglo XIX. El trabajo de Claudio Antonio

Vargas Arias<sup>135</sup> propone analizar cómo la consolidación y centralización del Estado liberal costarricense, implicó una reconstitución del mapa de fuerzas sociales que se ocupaban de la administración de la república, y cómo esta reorganización tuvo implicaciones con respecto al lugar ocupado y al rol desempeñado por la Iglesia católica desde tiempos coloniales. Asimismo, al interior de esta transformación, Vargas Arias se ocupó de mostrar cuáles fueron las medidas adoptadas por el clero para hacer frente a esta reorganización de la “cosa pública” en Costa Rica a finales del siglo XIX. De este modo, el trabajo de Vargas Arias abordó el discurso de una institución que no estaba dispuesta a renunciar al modo de control social que ejercía sobre la sociedad costarricense, aunque, tal como se ha discutido más arriba, este control se articuló en varios niveles con los gobiernos liberales.

Vargas Arias (1993) establece una ruptura con los modos de lectura de la *historia eclesiástica tradicional*. En primer lugar, enfatiza que la *tesis de la influencia guatemalteca* está sobredimensionada, ya que el caso de la Iglesia

134 Claudio Vargas, *El liberalismo y la consolidación del Estado en Costa Rica: El conflicto entre el Estado Liberal y la Iglesia Católica (1880-1895)* (Tesis de la Maestría Centroamericana de Historia: Universidad de Costa Rica; 1988).

135 Claudio Vargas, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, (San José: Guayacán; 1991). Este texto recoge su investigación de tesis. Un adelanto de este texto había sido publicado antes: Claudio Vargas, “Iglesia Católica y Estado en Costa Rica (1870-1900)”, *Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, N. 19 (San José: Universidad de Costa Rica; 1988).

guatemalteca presenta diferencias significativas en comparación con la costarricense, en particular, por el poderío económico y la posesión de tierras del clero guatemalteco, lo cual la hacía una institución con mucho poder en el ámbito público. Esta situación, no se replicaba en Costa Rica. Además, el texto de Vargas Arias no se limita a señalar cuál es el *deber ser* de la Iglesia católica costarricense, con lo cual, no focaliza su análisis en algo como la *doctrina social* y la crítica económica en algunos documentos; sino que se interesa en analizar la posición de la Iglesia católica en su conjunto, durante las últimas tres décadas del siglo XIX.

La preocupación fundamental en la investigación de Vargas Arias está vinculada con la necesidad de estudiar dos factores vinculados: i) la forma en la cual se reorganizó la Iglesia católica a lo interno durante este período de consolidación del Estado liberal, por lo cual el autor se ocupa de los cambios y acentos que introdujo el primer Sínodo Diocesano (1881); ii) los mecanismos discursivos que empleó la Iglesia Católica para hacer frente al avance de las políticas liberales que limitaban su espectro de acción en el ámbito público.

Se trata, según Vargas Arias, de un momento de transformaciones políticas donde el Estado liberal intenta centralizar el gobierno y la

administración de la vida pública, lo cual implicaba una reorganización del poder municipal<sup>136</sup> (que acentuaba el localismo<sup>137</sup>) y un esfuerzo sistemático por limitar el impacto del poder eclesiástico (sin procurar eliminar su auxilio, al cual recurrió en varios casos). Ante este panorama, la Iglesia católica (al menos en el mediano plazo) inicia una defensa de su lugar en el espacio público, desde el púlpito y también a través de la prensa escrita, con el fin de recordar a individuos y autoridades la necesidad de garantizar, respetar y promover la religión.

No obstante, lo central de la proyección pública de la Iglesia católica reside en su vínculo con lo sobrenatural, según explica Vargas Arias (una tesis fiduciaria del trabajo de José Gil): “la Iglesia se proclama, por gracia divina, concedora de la voluntad de Dios, lo cual la coloca en una importante situación intermedia entre la sociedad y el mismo Dios”<sup>138</sup>. Luego, al dividir la sociedad en dos planos (uno vinculado

136 Claudio Vargas, *Hacia la consolidación del estado liberal en Costa Rica (1870-1890)* (San José: EUCR; 2015), 7. Cabe destacar que este último trabajo, Vargas Arias sostiene las mismas tesis que defendía años atrás sobre el lugar de la Iglesia católica decimonónica.

137 Un trabajo del historiador David Arias muestra que el problema de “los localismos” es anterior al período de consolidación del estado liberal (1870-1900), y en realidad fue afrontado por los gobiernos de las primeras tres décadas de vida independiente (Arias, *La era de la centralización*, 40-1).

138 Vargas Arias, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, 114.

con lo sagrado, otro confinado en lo profano), la Iglesia se posiciona como la única y legítima mediadora con lo santo, con lo cual, busca legitimar, frente al gobierno liberal, el lugar que le corresponde socialmente frente a individuos e instituciones decimonónicas.

Esta característica se marcó frente a los procesos de secularización liberales. En primer lugar, la Iglesia se presenta como depositaria de la voluntad divina y, por tanto, monopolizadora de la verdad. Para Vargas Arias, esto se tradujo en un intento sistemático en las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel por distinguir entre fe y razón, y mostrar la necesidad de una racionalidad tributaria de la fe y los dogmas. De modo que la Iglesia católica, según Vargas Arias, no veía mal el progreso, siempre y cuando no contradijera o pusiera en entredicho el plan divino que ubica a la Iglesia católica en un lugar central.

Para Vargas Arias, la proyección de la Iglesia católica en el plano público se focalizó en lo moral. Se trata de “la preeminencia de la moral religiosa. Especialmente [la Iglesia Católica] enfatiza las ideas de castigo y recompensa”<sup>139</sup>. Promover un modo de existencia apegado a la moral católica, se traducía en desarrollar relaciones de obediencia que vinculaban, de modo incuestionable, a los seres humanos con una

serie de instituciones y roles sociales particulares: la familia, las autoridades, la propiedad, entre otros. Los textos clericales del momento, tienden a enfatizar que la Iglesia católica es la institución encargada de legislar y velar por el orden moral de la población. De modo que, cuando el Estado liberal reclama la necesidad de controlar y administrar la educación pública, o cuando promulga el código civil (ley de sucesiones, matrimonio y divorcio civil), entre otras, la Iglesia católica estimó que el Estado se salía del lugar que el orden natural le otorgaba.

El Estado, dentro del ordenamiento natural defendido por la Iglesia católica, se debía limitar a velar por el orden social, el castigo de los crímenes y la protección, es decir, es el que detenta el uso de la violencia física. Sin embargo, la Iglesia, “única intérprete autorizada de la voluntad divina, está en el deber de señalar la licitud de los mandatos civiles o caso contrario, de ordenar su incumplimiento cuando la ley natural sea transgredida”<sup>140</sup>. Es decir, de acuerdo con Vargas Arias, la Iglesia católica se presentaba como un lente de discernimiento, que indicaba al pueblo y al Estado aquello que debía observarse dentro del orden civil o bien, por separado del plan de Dios, ignorarse e incluso trasgredir. La Iglesia católica detentaba el uso de la violencia simbólica.

<sup>139</sup> Vargas Arias, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, 116.

<sup>140</sup> Vargas Arias, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, 121.

De esta manera, según la lectura de Vargas Arias, la Iglesia católica se presentaba como vicaria de Dios en la Tierra, encargada de velar por la moral, esto es, la observancia, no solo de preceptos puntuales de la conducta, sino del respeto a un ordenamiento ontológico de la realidad, que determina el lugar del individuo y de las instituciones civiles dentro del plan de Dios. Su atención se concentraba, no en causas estructurales de los males que aquejaban la sociedad costarricense, sino en los incumplimientos y las faltas de individuos e instituciones en aspectos puntuales vinculados únicamente al plan de salvación de la humanidad. Dentro de este proyecto, Vargas Arias ubica en un lugar puntual la *carta pastoral* de 1893:

Si bien en 1893, con la controversial pastoral “Del justo salario”, la Iglesia clama por una justicia distributiva, esta posición no resulta más que coyuntural. En el discurso regular de la Iglesia, se mantiene la tendencia a sancionar la desigualdad social, sin tocar verdaderamente las causas del desequilibrio en el reparto de la riqueza<sup>141</sup>.

Para Vargas Arias, incluso en el plano socioeconómico, la Iglesia católica advertía un ordenamiento natural de la sociedad, en ricos y pobres, el cual no debía ser transgredido. Los ricos debían colaborar, a través de prácticas

caritativas en acciones conjuntas con el clero, para ayudar a los pobres, sin realizar una modificación de las estructuras que los hacen vulnerables socioeconómicamente. Elementos como la propiedad, la riqueza, y la condición socioeconómica eran parte del ordenamiento ontológico, ante lo cual, había que tener también una actitud obediente. De esta forma, Vargas Arias justifica que la carta de 1893 (única que a su criterio se refiere a cuestiones más estructurales) responde a una dinámica contextual muy particular que, por separarse de la preocupación moral que tiene la Iglesia católica, no recibe más atención que aquella de la coyuntura histórica demandaba. Una aproximación diametralmente opuesta al énfasis que ponen en ese documento puntual autores como Picado Gattens<sup>142</sup> y Mora Rodríguez.

Hacia el final del siglo XIX, la Iglesia católica, al ver disminuidos sus esfuerzos electorales y los intentos de revertir las reformas liberales (en sus

142 Justamente este aspecto fue lo que imputó Miguel Picado en una valoración que hizo del texto de Vargas Arias: “Lo que debe explicarse es justamente por qué la separación Estado-Iglesia tomó un giro anticlerical e incluso violento y rompió con una tradición muy costarricense de reformas progresistas en materias mixtas (donde se entrecruza los intereses del Estado y de la Iglesia)” (Michel Picado, “El liberalismo, la Iglesia y el Estado. Comentario del libro de Claudio Antonio Vargas Arias,” *Revista de Historia* 26 (1992), 207. Énfasis mío). Es fácil advertir, en esta misma crítica, el vínculo que un autor como Miguel Picado mantiene con la hipótesis del ser histórico costarricense.

141 Vargas Arias, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, 117.

distintos ámbitos), las rupturas y críticas al Estado liberal merman. Vargas Arias advierte cómo los mecanismos clericales vinculados con el control moral de las conductas, se articularán con los poderes estatales, en especial cuando sea necesario combatir enemigos comunes, como lo será el comunismo más adelante<sup>143</sup>.

\*

El trabajo de Vargas Arias, ciertamente se separa de una historiografía tradicional, caracterizada por el énfasis en la *doctrina social* (y otros matices apologéticos). Asimismo, representa el trabajo historiográfico que consulta la obra de Bernardo A. Thiel, cartas pastorales y circulares al clero, en mayor extensión. Esta lectura se realiza específicamente desde el ángulo de la disputa entre catolicismo y liberalismo, es decir, Vargas Arias lee las cartas según el marco de una *teología política* que se cuestiona por la sustancia y jurisprudencia de la soberanía nacional: ¿quién tiene la potestad para reclamar como propia la soberanía de la nación y denunciar, en caso de que estime necesario, el orden constitucional existente? ¿Es la Iglesia o el Estado quien tiene la potestad de señalar por hecho o derecho los códigos que deben regular la vida del pueblo? La lectura de Thiel en la tesis de Vargas

Arias está delimitada por estas interrogantes, aunque se tiene una respuesta de antemano: solo falsamente la Iglesia católica puede condenar (o detentar) el poder civil.

La historiografía posterior sometió a una detenida consideración el tipo de aproximación de Vargas Arias. Su trabajo, a diferencia de la historia tradicional de la religión, procuró un análisis mucho más detenido del lugar asumido por la Iglesia católica a finales del siglo XIX, donde enfatiza su lugar como agencia del control moral de la población. Sin embargo, se observó que su trabajo se limita a la historia de las grandes instituciones, Iglesia y Estado, sin considerar detenidamente el lugar asumido por las clases populares o los sectores específicos de la población, al interior de esas disputas. Durante la década de los '90 del siglo pasado, surgen una serie de trabajos historiográficos que vuelven sobre un aspecto que se estimó limitado en la tesis de Vargas Arias: su *focalización en la institución clerical*, donde se la tiene por homogénea en su constitución interna, y el correlativo descuido de los sectores populares y sus prácticas religiosas, las cuales, propiciaron una serie de transgresiones y resistencias a las disposiciones religiosas institucionalizadas.

143 Vargas Arias, *Hacia la consolidación del Estado liberal en Costa Rica (1870-1900)*, 18.

### **Control clerical: fracturas internas y luchas por el poder**

El trabajo de Edgar Solano Muñoz<sup>144</sup> se inscribe dentro de los primeros esfuerzos de distanciamiento con respecto a la historiografía practicada durante de la década de los `80, incluyendo a *la nueva historia*. Una de las principales limitaciones que advierte Solano Muñoz en el trabajo histórico alrededor de lo religioso, consiste en la crítica a una suerte de *hipótesis de trabajo* común a distintas investigaciones historiográficas, según la cual, se asume a la Iglesia católica de finales del siglo XIX en Costa Rica como una institución homogénea y sin fracturas en su constitución interna. De esto se sigue, según Solano Muñoz, que la proyección y el vínculo con el proyecto político liberal es también homogéneo y sin matices o variaciones.

Uno de los objetivos de su trabajo consiste en estudiar las relaciones de poder del clero, tanto a lo interno, con la finalidad de explicitar las diferencias, fracciones y disputas entre los sacerdotes, como a lo externo, a partir de un análisis de sus relaciones, diversas, con los sectores dominantes de la sociedad costarricense entre 1881-1894. Con este trabajo, Solano Muñoz quiere

mostrar que, por un lado, el clero no fue homogéneo en su constitución interna y tampoco en su proyección externa, sino que estuvo atravesado por luchas internas que enfrentaron a grupos del clero con intereses diferentes y, por otro lado, procura mostrar que el conflicto con los liberales y el “anticlericalismo” presentó matices que muestran una intensidad diferenciada y ambivalente del conflicto (el financiamiento, por ejemplo). Finalmente, su trabajo se ocupa de mostrar el alcance de la participación electoral de la Iglesia en la década de los `90 del siglo XIX, a la luz de sus hallazgos de los capítulos anteriores.

Solano Muñoz indica que una de las principales limitaciones de la historiografía precedente, y que le habría impedido advertir este carácter heterogéneo, tanto de la constitución del clero como del conflicto con los liberales a finales del siglo XIX, se debe a los referentes teóricos utilizados. La constante referencia a la noción ideológica marxista, al carácter “legitimador” de la religión en Max Weber, el recurso a Althusser y su “imposición o sujeción ideológica”, así como un reciente abordaje desde Pierre Bourdieu y la violencia simbólica, no permitían comprender adecuadamente el carácter diferenciado de las relaciones de poder clericales en la Iglesia católica costarricense decimonónica. Sin embargo, en su propio trabajo de tesis, Solano Muñoz vuelve, no pocas veces, sobre

144 Edgar Solano Muñoz, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica: 1881-1894* (Tesis de licenciatura en Historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1993). El director de esta tesis fue Lic. Edwin González. José Gil Zúñiga y Miguel Picado G. fueron lectores de esta tesis.

estos mismos referentes, sus conceptos o lógicas de comprensión. Lo importante de señalar este aspecto, consiste en mostrar que a inicios de la década de los '90, ya existía una insistencia por revisar los marcos teóricos desde los cuales se comprendía la religión al interior de la *nueva historiografía* costarricense.

En lo que respecta a su trabajo, Solano Muñoz indica que, durante el período de estudio, la Iglesia católica se dividió en tres fracciones, cada una con sus respectivos alcances en la esfera pública: la primera, encabezada por Mons. Bernardo Augusto Thiel, interesada en la reorganización y formación interna del prelado y la constitución de un clero sólido y unificado que pudiera hacer frente a las transformaciones políticas de finales del siglo XIX; la segunda fracción, encabezada por el Pbro. Francisco Calvo, representaba a un grupo de eclesiásticos que procuraban el “reencuentro de los clérigos con las nuevas formas de ver el mundo que se gestaban en Europa”<sup>145</sup>, era un grupo afín a la masonería, a las ideas de la ilustración y a la tendencia a incentivar la abierta participación política del clero; finalmente, la tercera fracción, encabezada por Pbro. Domingo Rivas, de “férrea línea conservadora”, quien apelaba por una circunscribir a la Iglesia católica en el ámbito específico de “lo espiritual”, sin desviarse en disputas políticas con el Estado. Cada una de estas fracciones,

a partir de sus intereses respectivos, propuso agendas determinadas para vincularse o enfrentarse a la política estatal de finales del siglo XIX.

Otro interés de Solano Muñoz consiste en mostrar el carácter ambivalente de las disposiciones liberales frente al clero. El autor habla, entonces, de las “leyes anti-clericales de 1884: entre lo simbólico y lo real”<sup>146</sup>, pues, si bien se debe reconocer el carácter vinculante de la legislación anticlerical (en sus diversos dominios), analizado con detenimiento, sus efectos no fueron significativos, al menos, más allá de acontecimientos puntuales. Se trata, según Solano Muñoz, de una ruptura importante entre el carácter formal de la legislación y su distancia con respecto a los acontecimientos cotidianos. La atención de Solano Muñoz se dirige con mayor detenimiento al aspecto de las finanzas, donde las operaciones crediticias del clero, así como las subvenciones por parte del Estado, no sufrieron variación durante el proceso de legislación anticlerical. Incluso, según afirma Solano Muñoz, la actividad política de la Iglesia católica se volvió más constante luego de esta legislación.

El trabajo de Solano Muñoz muestra un esfuerzo por ubicar las principales limitaciones que la investigación histórica sobre lo religioso había reproducido

145 Solano Muñoz, *Iglesia, sociedad...*, 74.

146 Solano Muñoz, *Iglesia, sociedad...*, 110-56.

en la década de los `80 del siglo anterior. La tesis de Solano Muñoz ofrece material para mostrar y fundamentar estas limitaciones, y proponer, así, pistas para ulteriores investigaciones.

No obstante, a pesar de sus aportes a la ubicación de las limitaciones centrales de la historiografía de la Iglesia católica en el siglo XIX, el trabajo de Solano Muñoz aún se concentraba, casi exclusivamente, en el aspecto institucional: el prelado, sus disputas y diferencias, y los vínculos y enfrentamientos con las autoridades civiles en diversos campos sociales. Es decir, nuevamente, la reacción popular ante este fraccionamiento del clero queda al margen de la investigación. Los sectores populares parecen ajenos, o bien, pasivos e impotentes ante una disputa exclusiva de las *altas culturas*, ámbito al cual no tienen acceso los sectores más vulnerables. Si bien el trabajo de Solano Muñoz no se proponía analizar la recepción popular de estas fracciones y enfrentamientos, una serie de investigaciones historiográficas que se ocuparon de la religión católica en el siglo XIX, se plantearon la necesidad de realizar estudios que eviten dejar al margen el lugar de los sectores populares, sobre todo los más vulnerables. Al ocuparse de la historia de lo religioso en Costa Rica, estas investigaciones intentarán dar cuentas del lugar que los sectores populares ocuparon frente a estos procesos.

Asimismo, más allá de esta observación compartida por varios investigadores, es oportuno señalar que trabajos como los de Solano Muñoz y Vargas Arias aún piensan lo religioso en términos del binomio dominación/represión, en un pulso abierto con las autoridades liberales por asegurarse el control social de la población. Sus disputas se mantienen aún dentro de los linderos establecidos por la teoría de la *soberanía* como marco reflexivo principal de la teología política que parece asomarse en la base de estos trabajos.

### ***Control de las pasiones: las mujeres desobedientes***

En la década de los `90 dos tesis de licenciatura de la Universidad Nacional se ocuparon, en distintos niveles, de las formas de control social que la Iglesia católica desplegó, no sólo sobre el comportamiento moral de la población en general (Vargas Calvo), sino enfatizando en los mecanismos de control clerical desplegados sobre las mujeres, sus prácticas, conductas y cuerpos.

El trabajo de Dora Guiselle Cerdas Bokhan<sup>147</sup> abordó esta temática desde la perspectiva del matrimonio y la vida

147 Dora Cerdas, *Matrimonio y vida familiar en el graben central costarricense (1851-1890)* (Tesis de licenciatura en Historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1992). Gran parte de este trabajo aparece publicado a modo de artículo: Dora Cerdas, "Matrimonio y vida cotidiana en el gravamen central costarricense," *Revista de Historia* 26 (1992), 69-95.

familiar en la segunda mitad del siglo XIX (1851-1890). Es un trabajo que estuvo bajo la dirección de José Daniel Gil (al menos en parte), una década después de su tesis sobre *La Negrita*. El problema básico que abordó Cerdas Bokhan consiste en mostrar cómo, aunque el matrimonio católico despliega un mecanismo eclesiástico (sacramento) de control social durante el período de estudio, la realidad narrada por los expedientes matrimoniales de los juzgados muestra que este control estuvo lejos de ser homogéneo o totalizador.

La autora, en un modo similar al ingreso propuesto por Gil Zúñiga una década atrás, analiza cómo la ideología religiosa despliega e impone su hegemonía, no mediante la creencia (como en el caso de *Nuestra Señora*), sino a través del sacramento matrimonial y la institución familiar, la cual figuraba como “el lugar propicio para que se edifiquen esquemas mentales, sentimientos, símbolos, normas (por ejemplo: el amor conyugal, filial, el respeto, la solidaridad, la fe), cuyo fin es conformar un sistema normativo para las actitudes de los individuos, afectando sus relaciones externas a nivel social, económico y político”<sup>148</sup>. Mediante el control del sacramento matrimonial y la institución familiar (mutuamente vinculados), la Iglesia católica, según esta perspectiva, dominaba a los fieles en dos niveles básicos:

a nivel intrasubjetivo, a través de la edificación de controles en el plano de las mentalidades, los sentimientos y las pasiones, y a nivel social, al regular el modo e intensidad de relación con otros pares sociales.

Asimismo, Cerdas Bokhan indica cómo el binomio matrimonio-familia, está mediado por la consolidación del patriarcalismo: “la religión le ofrece un amplio marco regulador y de respaldo a la estructura patriarcal, ya que por medio de la doctrina eclesiástica, se infunden normas, valores, conceptos, que refuerzan el patriarcalismo”<sup>149</sup>. De esta forma, se trata de mecanismos eclesiásticos de control social, destinados, ante todo, a descargar sobre las mujeres una estructura de vigilancia y regulación de sus conductas, que supe- dita la capacidad de acción de las mujeres a la voluntad de sus cónyuges.

El planteamiento central de Cerdas Bokhan, no obstante, consiste en indicar que el control social desplegado por el clero mediante estos mecanismos (matrimonio-familia), no ha sido total, ni homogéneo. Esto por dos razones básicas. En primer lugar, el poder patriarcal-clerical debió afrontar formas de resistencia: “Pese a aceptar su papel de subordinación, hay un rechazo inminente a los excesos cometidos por su esposo. Aunque la mujer

148 Cerdas Bokhan, *Matrimonio y vida familiar...*, 58.

149 Cerdas Bokhan, *Matrimonio y vida familiar...*, 139.

haya sido condicionada para convivir con un hombre, quien tiene a su cargo dictar las pautas del comportamiento dentro del vínculo matrimonial, no por eso debe admitir continuos atropellos<sup>150</sup>. De modo que, si bien se instaba a las mujeres, en primera instancia, a perdonar a un marido infiel, las demandas de divorcio que algunas de ellas presentaban a las autoridades civiles, se justificaban por “adulterio, la sevicia, la falta de alimentos, los vicios”<sup>151</sup>. Es decir, se les imputa a hombres-maridos sus faltas a los compromisos (vinculantes) que habían adquirido con el matrimonio.

Así, Cerdas Bokhan procuró analizar, no exactamente la ideología religiosa que procura justificar las formas de control social desplegadas por el binomio matrimonio-familia, sino la forma en la cual los grupos sociales que sufrían el mayor nivel de dominación, las mujeres, recibían y resistían estas formas de control. La autora se propuso mostrar que la importante inversión clerical (y civil) por reforzar estas formas de control permite corroborar, en el reverso de la historia, “un alto grado de promiscuidad de la sociedad de la segunda mitad del S. XIX”<sup>152</sup>. Concubinato, adulterio, incluso incesto, fueron prácticas sexuales que la Iglesia católica decimonónica buscó controlar,

en hombres, sí, pero principalmente en mujeres. Este control, sin embargo, estuvo lejos de ser exitoso.

Luego, una de las conclusiones centrales del trabajo de Cerdas Bokhan es que, si bien el matrimonio fue desplegado por el clero como un mecanismo de control social, los expedientes de divorcio muestran una población que estuvo lejos de acatar pasivamente esas prescripciones. No solo porque las prácticas sexuales de los costarricenses variaban (no en pocos casos) de la norma establecida, sino porque los cuerpos sobre los cuales se imponía “el patriarcado”, es decir, los cuerpos de las mujeres, no se limitaron a aceptar pasivamente su lugar en todos los casos, sino que muchas mujeres denunciaron las faltas e inconsistencias del sistema.

El trabajo de Cerdas Bokhan, defendido pocos años después de la tesis de Vargas Arias, muestra un intento por superar una limitación presente en la tesis del último, a saber, la ausencia de una consideración de la recepción popular del *control moral clerical*, en este caso, por parte de las mujeres. Cerdas Bokhan estudió cómo se desvió, a nivel popular, una institución básica del control social, y religioso para el caso costarricense: la familia. Otro trabajo, defendido cuatro años más tarde, ahondó en estas fracturas populares del control moral.

150 Cerdas Bokhan, *Matrimonio y vida familia...*, 143.

151 Cerdas Bokhan, *Matrimonio y vida familiar...*, 171.

152 Cerdas Bokhan, *Matrimonio y vida familiar...*, 164.

La tesis de licenciatura de Elizabeth Poveda Porras<sup>153</sup>, cercana a la línea temática de Cerdas Bokhan (que participó como *lectora* de este trabajo), se ocupó de analizar el poder clerical como factor de control social de la conducta moral de la población, en el período 1880-1920. Sin embargo, su interés se centró en la tensión, denominada por la autora “doble moral”, entre “religiosidad oficial” (prelado, encíclicas, cartas pastorales, prensa clerical) y “religiosidad popular” (las prácticas y expresiones religiosas a nivel local-comunitario), en lo que respecta principalmente al comportamiento moral.

La autora sostiene que la distancia entre religiosidad oficial y popular obedece a un intento de los sectores populares por resistir el carácter conservador e impositivo del clero. En este sentido, si bien el matrimonio se presenta a nivel oficial, y de modo coherente, “como medio eclesiástico de control social”<sup>154</sup>, en realidad se trató de un control fracturado, debido a las diversas prácticas de “tergiversación de la religiosidad oficial”, tales como

“matrimonios separados, los concubinos, los adulterios, la fornicación, el incesto, la violación, el infanticidio, la vida escandalosa, el mal ejemplo, y el alcoholismo”<sup>155</sup>. De esta forma, Poveda Porras demostró que el tipo de historia desarrollado por autores como Picado Gatjens o Vargas Calvo, si bien ofrecen datos valiosos sobre la institucionalidad oficial, no se ocuparon de analizar la recepción “mutilada” de estos productos clericales al nivel local de las comunidades.

Si bien estas consideraciones ya se advertían en la tesis de Cerdas Bokhan, el trabajo de Poveda Porras avanza en el análisis no solo de las prácticas y “faltas” por parte de la feligresía, sino que también identificó los vicios perpetuados por los miembros del clero. Con esto rompe una concepción de trabajos anteriores, según la cual, la *falta moral* era algo por controlar exclusivamente en el pueblo. También a lo interno, el clero debía ser vigilado y controlado moralmente. Labor en la cual participaban sectores populares, en calidad de denunciantes. En el apartado de su tesis: “Más lobos que ovejas”<sup>156</sup>, la autora muestra una serie de denuncias civiles y eclesiásticas contra miembros del clero, por faltas similares a aquellas que eran objeto de castigo en la feligresía. Así, la autora pone de manifiesto que la *moral religiosa oficial*, presente en

153 Elizabeth Poveda Porras, *Moral tradicional y religiosidad popular en Costa Rica 1880-1920* (Tesis de licenciatura en Historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1996). El trabajo fue dirigido por el historiador Edwin González Salas y fue publicada al año siguiente: Elizabeth Poveda Porras, *Moral Tradicional y religiosidad popular en Costa Rica (1880-1920)* (San José: Euro Impresora Sofía; 1997).

154 Poveda Porras, *Moral tradicional...*, 47-54.

155 Poveda Porras, *Moral tradicional...*, 55.

156 Poveda Porras, *Moral tradicional...*, 156-88.

documentos, no se seguía de manera homogénea, ni transparente, al interior mismo del clero.

De igual forma, cuando la autora se ocupa del lugar de las mujeres al interior de las fracturas entre religiosas oficial y popular, vuelve a enfatizar que la imposición de un modelo mariano, como norte de la feminidad costarricense decimonónica, estuvo lejos de ser efectivo. Sin embargo, Poveda Porras indica que, frente a mujeres *desviadas* del modelo sugerido, la Iglesia católica actuó con formas de castigo más severas, que las aplicadas a hombres o clérigos que hubieran cometido *faltas*, y realizó una inversión mayor de recursos en técnicas de encauzamiento (por ejemplo, la publicación “La Mujer Cristiana”). El objeto principal de la represión moral del clero era el cuerpo de las mujeres.

\*

La interesante línea de investigación propuesta por ambas autoras, con sus diferencias, fue capaz de ubicar una serie de críticas a los modelos anteriores de estudio del clero en la segunda mitad del siglo XIX, principalmente, por el descuido del impacto efectivo que la oficialidad central de la Iglesia católica tuvo a nivel local de las comunidades, y en grupos específicos, como las mujeres. Cerdas Bokhan, y principalmente, Poveda Porras, mostraron que el control moral desplegado por la

Iglesia católica, como *aparato ideológico de Estado* (ambas siguen en este punto la teoría presente en el trabajo de Gil Zúñiga), no fue homogéneo ni efectivo, sino que estuvo atravesado por una serie de resistencias, principalmente, por parte de aquellos ubicados en la zona de mayor vulnerabilidad social (las mujeres).

Los trabajos de Cerdas Bokhan y Poveda Porras, si bien depuraron limitaciones señaladas a estudios como los de Picado, Moral, Gil y Vargas Arias, al considerar la recepción de grupos específicos de los productos de la alta cultura religiosa, mantienen los marcos de comprensión que gobiernan la tesis sobre la *Negrita* de inicios de los `80. El texto ubica discursos, dogmas, prácticas e instituciones religiosas en el registro de la teología política que concibe todo producto religioso como un mecanismo de soporte de las formas de poder instauradas en un momento específico, con lo cual, se evita una consideración de mayor alcance sobre esos mismos productos, incluso en aquello que podrían tener de represivos.

Asimismo, parece que la Iglesia católica fue el principal agente del control moral que debían resistir los sectores populares, principalmente las mujeres. Ya los trabajos de Steven Palmer habían mostrado (sobre todo para el tiempo en que Poveda Porras defiende su tesis), que el Estado liberal se

había empeñado en controlar a la población en diversos ámbitos (salud, por ejemplo), mediante mecanismos diferenciados, y con intensidades reguladas para individuos específicos. Habría sido necesario un análisis mucho más detallado, y comparativo, de los tipos y las formas de poder civil que se ocupan de la conducta moral de las mujeres, la cual, en el período de estudio, no fue un atributo exclusivo del clero.

Juan José Marín Hernández ha mostrado cómo a finales del siglo XIX, a partir de la década de los `70, al interior del “proyecto liberal, la redefinición de los roles de género y la modernización de las instituciones de control social encontró en la comunidad médica un nuevo sustento ideológico y social”<sup>157</sup>. De esta manera, el control y la vigilancia de los cuerpos femeninos a nivel local no fue un atributo exclusivo de la Iglesia católica decimonónica, al menos en el Valle Central, sino que emergió un nuevo sistema de control, cuya legitimación no era heterónoma (no dependía de la referencia a una realidad sobrenatural), y empezaron a desempeñar una función local importante para el proyecto liberal, como indica Marín:

(...) en 1875, los médicos comenzaron a determinar quién era mujer buena o deshonesto según

los exámenes ginecológicos sumamente rudimentarios. Así, por ejemplo, la *Ley de higiene* de ese año obligó por primera vez a esos facultativos a realizar visitas sanitarias a las casas de las meretrices o mujeres que ellos consideraban como tales”<sup>158</sup>.

En el caso del texto de Poveda Porras, el control moral del comportamiento de las mujeres cae sobre todo en el peso de la religiosidad oficial, sin determinar sus apoyos, vínculos o rupturas con los mecanismos de control liberales. No obstante, a partir del estudio de Marín Hernández, sería necesario sopesar las disputas, no solo a nivel jerárquico y central, sino también local, en materias específicas como el control del cuerpo de las mujeres.

### ***Control del espacio: catolicismo y comunidades rurales***

Otra línea analítica, que forma parte de esta aproximación histórica a la Iglesia católica como un factor del control social-moral de la población, pone especial énfasis en la necesidad estudiar el lugar ocupado por la Iglesia a nivel comunitario en las periferias o fuera del Valle Central. Se trata de una línea de aproximación que, sin renunciar a estudiar las formas de control que despliegan los aparatos religiosos, se ocupan de analizar, no los conflictos y discursos de

157 Juan J. Marín Hernández, *Prostitución, honor y cambio en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949* (San José: EUCR, 2007), 95.

158 Marín Hernández, *Prostitución, honor...*, 97.

instituciones centrales, sino prácticas locales de comunidades específicas.

María Pérez Iglesias y Yamileth González<sup>159</sup>, en un texto de inicios de los '90 del siglo anterior, afirman que “El Estado, en tanto instancia político-organizativa y de control (represión) social, y la Iglesia, en su calidad de aparato ideológico (formador de conciencias) y mecanismo también de control (persuasivo), forman dos de los poderes más importantes de la sociedad”<sup>160</sup>. No obstante, según las autoras, la investigación que explora estos nexos, no a nivel de jerarquías, sino a nivel de comunidades rurales es marginal. Pérez Iglesias y González apuestan por un estudio comparativo de comunidades, el cual permita mostrar que estos nexos no son homogéneos (como se desprender de las investigaciones de Gil Zúñiga o Vargas Arias), sino que dependen de las relaciones entre los gobiernos locales y los párrocos, atravesadas por diversos acentos y matices.

En el caso de Palmares se advierte que la disputa entre el gobierno

municipal y el párroco se inscribe dentro de una lucha por autonomía local. Es más bien a través de la acción comunal de “los colonos del barrio de La Mercedes” que, debido a sus disputas con los pobladores de San Ramón y la búsqueda de autonomía, buscaron los medios para establecer y construir su propia iglesia, que se logró al establecer la filial de San Anselmo de Canterbury (1866) que más tarde conservaría el nombre de su patrona original *Nuestra Señora de la Mercedes*<sup>161</sup>.

La acción local de la Iglesia católica, en el caso estudiado por Pérez Iglesias y González, no se limita simplemente a la construcción de un edificio, pues la edificación de la parroquia permitió la definición de los límites cantonales y, más aún, como indica Ofelia Sanou:

(...) en esa época se fortalece la imagen de la localidad frente a otras, se marca el sentido de pertenencia y, en torno a obras materiales y organizativas –básicamente la construcción del nuevo templo–, se forja en la mentalidad colectiva un

159 María Pérez Iglesias y Yamileth González, “Iglesia y poder político: un fragmento de historia comunal (Palmares, 1866-1920)”, *Ciencias Sociales* 61 (1993), 97-113. Las autoras tienen varios artículos referidos a la religiosidad popular palmariega, y sus vínculos con otros aspectos culturales: música, artes plásticas, diversión popular, entre otros (ver María Pérez y Yamileth González, “Cultura popular, mitología religiosa y violencia simbólica”, *Ciencias Sociales* 69 (1995), 67-80).

160 Pérez Iglesias y González, “Iglesia y poder político...”, 97.

161 Para una historia sobre la construcción del templo parroquial de Nuestra Señora de Las Mercedes ver el libro Ofelia Sanou, *Arquitectura e historia en Costa Rica. Templos parroquiales en el Valle Central, Gracia, San Ramón y Palmares (1860-1914)*, 214-59. Este texto permite realizar un análisis de las disputas políticas del período analizado, no solo desde una perspectiva de comunidades específicas y contextualizadas, sino desde los intentos de consolidar una perspectiva arquitectónica afín a los cambios políticos que implementados por el Estado liberal.

sentimiento solidario y orgullo de identidad palmareña que aún, en la actualidad, perdura”<sup>162</sup>.

De este modo, la acción de la Iglesia católica, según este caso estudiado por las autoras, crea vínculos, no solo con el Reino de los Cielos, sino con la tierra, con el espacio habitado. Genera una suerte de *alma palmareña*.

La causa de la construcción del templo, según lo expuesto por las autoras, parece más bien ser efecto de un proceso social anterior, caracterizado por conflictos comunitario-municipales con San Ramón. De esta forma, la construcción de un templo responde al intento de una comunidad de establecer y demarcar su identidad e identificaciones. En este caso, el recurso religioso no está vinculado, primeramente, con las formas de represión, sino, con el reclamo de reconocimiento de una comunidad con respecto a otra que detenta el poder municipal.

Lo anterior no implica la ausencia de control social. Pérez Iglesias y González, muestran la forma en la cual, a nivel de las poblaciones particulares, la Iglesia católica desplegó una forma de control micropolítico:

A estos sacerdotes nada les es ajeno y, como en los tiempos del Padre Rafael Soto –primer sacerdote de

Palmare– que visitar a las familias para crear hábitos cotidianos e impartir normas de higiene, inciden en la familia, en la educación, discuten y colaboran con el poder municipal organizan distintos grupos en la comunidad, pero, sobre todo, aglutinan el esfuerzo en la construcción de la iglesia<sup>163</sup>.

A pesar de lo interesante de esta observación, las autoras no indagan en los alcances *económicos* de este tipo regulaciones. Se limitan a entender estas prácticas dentro del gran marco de la *regulación* y el control social de la población.

También se acusan formas de resistencia, o de manera más exacta, formas de discontinuidad entre poder político y religioso. Dentro de los líderes comunitarios figura, según las autoras, el sacerdote Esteban Echeverri, el cual disputó abiertamente las medidas liberales de las últimas décadas del siglo XIX. Impulsó la creación de escuelas católicas, como respuesta a la reforma educativa de los liberales, y junto a otros sacerdotes de comunidades aledañas, se esforzó por dar un respaldo abierto y contundente al partido Unión Católica. En estos casos, el poder civil palmareño y el poder clerical entraron en conflicto, aunque por su historia posterior, también se advierten procesos de continuidad, apoyos y relevos entre ambos poderes.

162 María Pérez Iglesias y Yamileth González, “Iglesia y poder político: un fragmento de historia comunal (Palmare, 1866-1920)”, 104.

163 Pérez Iglesias y González, “Iglesia y poder político...”, 104.

Una tesis similar, que exploró el papel de la religión católica en la conformación de identidad durante el proceso de ocupación del territorio nacional, la propuso años más tarde José Aurelio Sandí Morales<sup>164</sup>. Si bien varias de sus afirmaciones lo acercan al régimen de la historia tradicional, entre ellas, su percepción del conflicto entre el Estado y la Iglesia católica como reducible al mero “sensacionalismo” donde los liberales querían mostrar su poder<sup>165</sup>, o la constante referencia a un *modelo costarricense* cocido a

fuego clerical; su trabajo ofrece interesantes aportes con respecto al lugar de la religión en la ocupación del territorio. Sandí Morales muestra una serie de mecanismos clericales desplegados para consolidar la ocupación y control del espacio geográfico, entre ellos, la construcción de templos, la veneración al santo patrón de una localidad, la presencia de un sacerdote, y la erección de parroquias.

El trabajo de Sandí Morales estudió este proceso en varias regiones: zona Sur (Golfo Dulce, Buenos Aires, Térraba, Boruca), el Caribe (Limón, Matina, Sixaola, Talamanca), el Pacífico Norte y la zona Norte (San Carlos y Guatuso). En cada uno de estos lugares, según el autor, el despliegue de los mecanismos clericales mencionados permitió la vinculación entre personas, y de ellas con lugares, su consolidación en términos de comunidad, en pocas palabras, la conformación de una identidad.

Una pregunta que el texto de Sandí Morales no nos permite responder, y que resulta importante al interior de las corrientes historiográficas analizadas en este apartado, es aquella que procura ubicar las formas de resistencia, o al menos, la recepción popular de una política migratoria venida del alto clero y del alto mando del gobierno civil. Luego de leer la tesis de Sandí Morales, se tiene la impresión de un proceso que avanzó

164 José Aurelio Sandí Morales, *La Diócesis de San José y su apoyo al Estado costarricense en el proceso del control sobre espacio geográfico del país (1850-1920)* (Tesis de licenciatura en Historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 2009). El director de tesis de José Aurelio Sandí fue José Daniel Gil. Esta tesis luego fue publicada: José A. Sandí, *Estado e Iglesia Católica en Costa Rica 1850-1920 en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense* (Heredia: Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión-UNA, 2011).

165 Esta misma tesis fue defendida más tarde por el autor: José A. Sandí, “Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva,” *Siwô* 3 (2010), 59-100. En un artículo posterior, Sandí Morales desarrolla estas ideas a partir del nuevo intento de concordato, por el cual los gobiernos liberales procuraban “controlar” aún más a la Iglesia católica. No solo no esta idea no se materializó (por negación de la Santa Sede), sino que la Iglesia católica, a pesar de la legislación que “restringió” el accionar del clero en procesos de elección popular, fue en realidad insuficiente dado el lugar de autoridad que mantenía la Iglesia católica en la población. Véase José Aurelio Sandí Morales, “El nuevo intento de los liberales costarricense por controlar a la jerarquía católica: la tentativa del concordato de 1894 y la reforma al artículo 36 de la Constitución en 1895”, *Revista de Historia* n. 77 (enero-junio 2018), 83-108.

con dificultades circunstanciales, pero sin oposición de parte de sectores populares, ya porque fueran obligados a migrar, o bien, porque se les imponía la necesidad de habitar un territorio que les pertenecía, de acuerdo a un parámetro “civilizatorio” marcado por la fe católica, por ejemplo, en el caso de comunidades aborígenes.

De manera más reciente, Sandí Morales en su tesis de doctorado, propuso un trabajo importante para la historiografía costarricense<sup>166</sup>. Mediante la consulta de fuentes del Vaticano (la mayor parte desconocidas en el ámbito local), le fue posible reconstruir los conflictos de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del siglo XX, vistos desde la geopolítica del Vaticano<sup>167</sup>. Si bien las fuentes permiten mostrar la perspectiva que el obispo Thiel compartió con el Vaticano, así como la perspectiva de la jerarquía romana sobre los eventos decimonónicos en Costa Rica, esta información no ofrece al autor nuevas

líneas de interpretación de los conflictos decimonónicos. Por ejemplo, en el caso del análisis propuesto de trigésima carta pastoral sobre el Justo Salario<sup>168</sup>, no se ofrecen perspectivas que no puedan ubicarse en las distintas aproximaciones previas, o bien, en el caso de la reforma educativa<sup>169</sup> liberal, sus conclusiones no se apartan en realidad del consabido esfuerzo de Thiel por frenar la secularización escolar.

### **Control lúdico: religión y diversión pública**

El interesante estudio de Ana Patricia Fumero Vargas<sup>170</sup> muestra que, previo al período de consolidación del liberalismo, el teatro ya ocupaba un lugar importante en la sociedad costarricense, incluso al nivel local de las municipalidades. Durante la administración Mora Porras (1850-1859) se advertía en el teatro un espacio de “diversión culta” que, según la autora, rendía beneficios en términos de encauzamiento civilizatorio y legitimación del poder. Esto lo justifica, entre

166 José Aurelio Sandí Morales, *La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936. Il rapporto politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa Rica, la gerarchia cattolica del Paese e la Sata Sede nel periodo liberali costarricano* (Tesis de doctorado: Scuola Normale Superiore di Pisa, Italia; 2017).

167 José Aurelio Sandí Morales, “Costa Rica en la geopolítica de la Santa Sede. La representación papal en Centroamérica entre 1908-1936” *Espiga* año XV, n. 32 (diciembre 2016), 81-102. Este manuscrito recoge información muy relevante sobre las consideraciones de Bernardo A. Thiel en torno a la creación de una delegación apostólica para Centroamérica.

168 Ana Schroeder, José Aurelio Sandí Morales, “La carta pastoral Justo Salario: el intento de Mons. Thiel por iniciar la Doctrina Social de la Iglesia Católica en Costa Rica (1893),” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23, 2 (2018), 115-39.

169 Jeimy Trejos, José Aurelio Sandí Morales, “El regreso de la Educación Religiosa a las escuelas públicas: una discusión entre liberales secularizadores y un obispo romanizado 1883-1892”, *Revista Siwo* 12, 2 (julio-diciembre 2019).

170 Ana Patricia Fumero Vargas, *Teatro público y estado en San José: 1880-1914. Una aproximación desde la historia social*, (San José: EUCR, 1996).

otras razones, por el financiamiento que el Estado finisecular invirtió en la empresa teatral (infraestructura, compañías de teatros y sus traslados desde Europa, entre otros). De ahí que su texto analiza las múltiples y complejas interacciones entre cultura popular, diversiones públicas, corrientes culturales y relaciones de poder.

El teatro como recurso de legitimación y propagación de la hegemonía liberal se inscribe dentro de las estrategias de control social del Estado decimonónico:

La ideología liberal dominante entre 1880 y 1914 tuvo como característica principal la utilización de un sistema de dominación indirecto, el cual se basaba, no en el ejercicio coercitivo del poder de la clase dominante, sino en un sistema más elaborado, que combinaba diversos elementos en la búsqueda de una mayor legitimidad<sup>171</sup>.

El nuevo proyecto cultural, que buscaba crear un nacionalismo que desplegara las cualidades ciudadanas requeridas por la incorporación al mercado mundial, encontró en el teatro una forma *secular* y exitosa para la difusión y consolidación de ideas acorde a los principios y valores liberales. Las obras llegaban a diferentes estratos sociales, tanto a las élites como a los

sectores populares. Aún con sus diferencias, Fumero Vargas indica que buscaban un cometido común, a saber, consolidar el proyecto liberal. Su gran inspiración era el progreso de las naciones europeas: la inauguración del Teatro Nacional (1897), ejemplar en este aspecto, se llevó a cabo con la presentación de una compañía de teatro francesa, se entonó la Marsellesa y escenificó el Fausto de Goethe<sup>172</sup>.

Lo que resulta relevante para nuestra investigación, es la observación de Fumero Vargas sobre un problema descuidado por las investigaciones históricas precedentes: el teatro como escenario de confrontación entre el Estado y la Iglesia católica. Varias obras de la época causaron indignación en los medios escritos católicos: *Las sorpresas del divorcio*, *mujer Gazmoña y marido infiel*, *La mujer del Papa*, *Divorciémonos*, *Lucifer*, *La cruz del matrimonio*, *Las tentaciones de San Antonio*<sup>173</sup>. La V Carta Pastoral (1883) de Bernardo A. Thiel se ocupa con detenimiento del teatro. Fumero Vargas la analiza con detalle, le interesa sobre todo la observación del segundo obispo de San José con respecto al daño que el teatro liberal causa sobre la moral, las costumbres y los malos hábitos sociales.

La crítica de Bernardo A. Thiel se concentraba en atacar un segundo

171 Fumero Vargas, Teatro público..., 184. La autora señala que no sólo los liberales tuvieron intereses políticos en el teatro, sino también grupos socialistas, anarquistas, y las organizaciones obreras.

172 Fumero Vargas, Teatro público..., 65.

173 Fumero Vargas, Teatro público..., 194.

nivel de educación adoptado por el régimen liberal, propiciado a través del entretenimiento y la diversión. La autoridad eclesiástica entendió que el proyecto liberal debía ser combatido en todos los niveles, pues incluso las prácticas lúdicas eran ocasión de adoctrinamiento. Bernardo A. Thiel, en el trabajo de Fumero Vargas, advertía que la política liberal se reforzaba en distintas zonas del cuerpo social, no limitada a libertad de mercado, mediante mecanismos variados: la instrucción civil, la prensa liberal, y la también la diversión pública.

Una tesis similar con respecto a la relación Estado, Iglesia, diversión pública y control social fue presentada por Francisco Enríquez Solano<sup>174</sup>. Es posible apuntar dos diferencias centrales con respecto al trabajo de Fumero Vargas. En primer lugar, la diferencia en el objeto de estudio. Si para Fumero Vargas el objeto de estudio básico era el teatro, para Enríquez Solano lo constituye un conjunto de prácticas diversas que agrupa bajo el concepto *diversión pública* (que toma del Reglamento de Policía de 1849): fiestas cívicas, representaciones teatrales, espectáculos, veladas, exhibiciones de juglares, maromas (circos), billares, juegos de cartas y peleas de gallos; así como los establecimientos donde estas

prácticas se llevan a cabo, entre ellos, teatros, billares, galleras y taquillas. El autor también se refiere al consumo del alcohol y a las cantinas, como espacios de diversión pública.

Un aspecto que resulta significativo en el trabajo de Enríquez Solano, y que constituye el segundo aspecto que lo distancia de Fumero Vargas, tiene que ver con las formas de articulación entre el Estado y la Iglesia católica a finales del siglo XIX. A pesar de sus fuertes disputas durante este período, el liberalismo y el clero coincidieron en la necesidad de vigilar, condenar, reprimir y modificar una serie de prácticas que se desviaban de la norma, y que, en no pocos casos, se desarrollaban como prácticas donde se desafiaba la legitimidad estatal y clerical para controlar la diversión pública. De esta manera, aunque por motivos distintos según Enríquez Solano, la Iglesia y el Estado participaron conjuntamente en el control de las diversas formas de diversión pública, con el fin de evitar los excesos viciosos o criminales.

Sin embargo, las formas de colaboración o intersección entre el poder religioso y estatal parecen ser circunstanciales. Exteriores en sus núcleos constitutivos, causas puntuales o enemigos comunes los hacían coincidir. Nuevamente, los registros de análisis presentes en los trabajos de Fumero Vargas y Enríquez Solano se mueven

174 Francisco Enríquez, *Diversión pública y sociabilidad en las comunidades cafetaleras de San José: el caso Moravia (1890-1930)* (Tesis de maestría en historia: Universidad de Costa Rica; 1998).

entre los registros de una teología política, para la cual, el alcance social de lo religioso, están marcado por la disputa de la soberanía o el apoyo a formas seculares de control de la población.

### **Control epistémico: catolicismo y nuevas corrientes**

Tal como hemos indicado en los apartados precedentes, a partir de la *nueva historiografía*, se propuso realizar una historia que evitó considerar la Iglesia católica como institución internamente homogénea y cuyo accionar podía rastrearse a partir del legado de sus *grandes figuras*. Asimismo, se procuró analizar las formas de conflicto social, no solo a nivel institucional, sino en el campo de prácticas populares, que en muchos casos desafiaron directrices del alto clero. Estudios vinculados a esta nueva historiografía, por lo tanto, se interesaron en analizar el papel de lo religioso como instancia de control social, cuyo carácter central a finales del siglo XIX, fue desafiado por nuevas formas de control desplegadas por las nuevas instituciones y saberes afines a la política liberal.

El campo de circulación de las ideas también ocupó a la Iglesia católica a finales del siglo XIX, un fenómeno que se ha estudiado desde finales de la década de los `80 del siglo anterior<sup>175</sup>.

175 Desde luego, un fenómeno común a las sociedades centroamericanas del momento que ha sido bien documentado: Marta Casáis y Teresa García

La fuerte presencia del liberalismo, y su promoción de libre discusión de ideas, así como la circulación de la masonería, la teosofía, entre otras corrientes, impuso al clero la necesidad de realizar una serie de contrapesos en medio de la diversidad de tendencias culturales.

A finales de la década de los `80 del siglo pasado Gerardo Morales García, se aproximó inicialmente a este problema<sup>176</sup>. Su tesis básica es que la lucha del clero-conservador en contra del liberalismo finisecular, en el campo de la divulgación de ideas y el dominio de la instrucción pública, expresa “el punto en que lo “moderno” y lo “tradicional” se imbrican en una constelación político-cultural”; es decir, se trata de una oposición que muestra la coexistencia, difícil, “del pasado y del porvenir en un presente convulso”, en el marco de la consolidación de la cultura oligárquica. La modernidad (término que en el texto es sinónimo de liberalismo), con su apuesta por la razón como el criterio universal que conduce hacia el progreso, colisiona, en el caso de la oligarquía costarricense del siglo XIX, con una tradición arraigada en el catolicismo y,

(eds.), *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)* (Guatemala: F&G, 2005).

176 Gerardo Morales, *Sociedad, cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica (1870-1914)* (Tesis de Licenciatura en Historia: Universidad Nacional de Costa Rica, 1989). El texto fue publicado: Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (Heredia: EUNA, 1993).

por lo tanto, vinculada con los valores de una sociedad colonial tradicional, donde la razón (y cualquier otro ámbito) debe ser tributaria de la fe y el orden jerárquico trascendental.

Morales García advierte una República Oligárquica fraccionada internamente, entre quienes procuran la secularización ilustrada de la sociedad, y miran esperanzados al porvenir, frente a aquellos que luchan por afirmar la tradición “y el ultramontanismo”, y siguen afincados en el pasado. La *nueva intelectualidad* costarricense en la tesis de Morales García, desarrollada por un “grupo de jóvenes”, debe enfrentar, inicialmente, el carácter fracturado e intolerante de la sociedad de finales del siglo XIX.

Sin embargo, el trabajo de Morales García no ahonda, al menos en lo que respecta a aspectos particulares de la tensión con el clero, en el análisis de casos particulares donde fuera posible advertir una serie de prácticas de resistencia y confrontación (más allá de la referencia superficial a algunas *cartas pastorales* de Bernardo A. Thiel y la prensa católica), o casos concretos donde la Iglesia Católica intentó desplegar un *control epistemológico* al interior de la circulación de las ideas. Un descuido importante que no se resolvió en la publicación tardía de este trabajo de tesis.

Investigaciones más recientes han intentado ofrecer una respuesta más amplia al problema que significó la circulación de ideas y la producción de conocimiento al final del siglo XIX. Varios estudios de Chester Rodolfo Urbina Gaitán han explorado de cerca estas disputas a partir de eventos puntuales, como la aparición y circulación de revistas (*El grano de arena*, por ejemplo) de corte filosófico-espiritista, las cuales fueron esfuerzos para fracturar el “monopolio de la conciencia y de la razón que ejerce la iglesia católica sobre el ser humano”<sup>177</sup>. Se trataba por un esfuerzo, particular y reducido a un pequeño grupo de intelectuales, por impulsar la búsqueda de la verdad a través de la razón y la ciencia, en el contexto de unas reformas estatales que procuran una educación secularizada.

La respuesta de la Iglesia católica consistió, para Urbina Gaitán, en una fuerte condena dogmática a este conjunto de publicaciones vinculadas con el racionalismo, el espiritismo, la nigromancia y la teosofía, a través de la prensa clerical y el púlpito. Urbina Gaitán analizó, además, cómo el clero intentó contrarrestar la circulación en el ámbito público de estas corrientes, mediante la creación de clubes católicos que promovieran su

177 Chester Urbina, ““El grano de arena”, filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899),” *Reflexiones* 90, 1 (2011), 140.

concepción del mundo<sup>178</sup>, y contribuirían a garantizar el mantenimiento del “control mental”<sup>179</sup>, frente a una serie de “desestabilizadores”<sup>180</sup> de la conciencia que recorrían un diversificado campo público.

No se debe albergar la idea de que estas *nuevas ideas* circularon únicamente mediante publicaciones. En otra interesante publicación, Urbina Gaitán muestra cómo diversos espectáculos ambulantes que visitaban distintas comunidades, los cuales incluían entretenimiento circense, acrobático y también nigromancia, hipnosis, prestidigitación y “ciencias ocultas”, fueron un canal para la circulación de diversos, y en algunos casos, nuevos instrumentos de instrucción pública (principalmente a finales de 1880 cuando los espectáculos se producen para públicos de sectores populares)<sup>181</sup>. En este caso,

la circulación de estos *saberes* no solo confrontaban el dogma de la Iglesia católica, la cual utilizó sus medios para controlar la circulación de estas prácticas<sup>182</sup>, sino, en muchos casos, implicó también la intervención del Estado, debido a que muchas de estas prácticas entraban en contradicción con elementos básicos de la “*intelligentsia* higienista”<sup>183</sup> del proyecto liberal<sup>184</sup>.

A partir de los trabajos precedentes, parece predicarse que las relaciones entre el clero y otros saberes (no católicos) fueron de denuncia, represión y condena. No obstante, es importante señalar que no todos los trabajos históricos establecen una relación negativa entre circulación/producción de saberes y el clero. La Iglesia católica también participó de la producción de saber secular.

Esto resulta importante porque uno de los pilares del proyecto civilizatorio liberal en Costa Rica fue la consolidación de un saber científico que estableciera los derroteros del progreso. De esta manera, aunado a una *reforma* educativa, para el Estado

178 Parte de este problema se trata en Esteban Sánchez Solano, La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado Liberal (1889-1898) (Tesis Maestría Académica en Historia Centroamericana: Universidad de Costa Rica, 2013).

179 Chester Urbina, “Iglesia, Estado y control mental en Costa Rica: el caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas (1922),” *Ciencias Sociales* 150, 4 (2015), 53-61.

180 Esteban Sánchez Solano, “La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería, y el protestantismo en la prensa católica de Costa Rica (1880-1900),” *REHMLAC* 2, 2 (dic. 2010 – abril 2011), 34-52.

181 Chester Urbina, “Circo, nigromancia y prestidigitación en San José (1867-1914). Una

aproximación desde la historia social,” *Ciencias sociales* 95, 1 (2002), 97-115.

182 Ver el capítulo titulado “El castigo de la moderna incredulidad,” en Molina, La ciencia del momento, 33-45, donde se amplía la información sobre estos mecanismos de control.

183 Quesada, La modernización entre cafetales.

184 Iván Molina y Steven Palmer, La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932), 133-204.

liberal fue fundamental establecer un *régimen de cientificidad*<sup>185</sup> que permitiera, por un lado, consolidarse como un componente básico de nacionalidad en lo referente a la ideología liberal del progreso y, por el otro lado, un interés pragmático del sector privado y público estatal de extraer beneficios para el desarrollo económico y social<sup>186</sup>. Lo que resulta importante señalar, es que la Iglesia católica no se mantuvo al margen de estas discusiones.

El historiador Ronald Díaz Bolaños ha mostrado la forma en la cual el clero participó, no solo del debate, sino de la producción de saber científico de finales del siglo XIX<sup>187</sup>. Las visitas pastorales de Bernardo A. Thiel permitieron un intercambio fructífero con la comunidad científica nacional

e internacional, en lo referente a sus anotaciones etnográficas y geográficas, pero también por su aporte a través de la recopilación de importante información meteorológica. Sin embargo, estos intercambios no se limitaron a estos campos particulares del saber, ni tampoco a la figura del segundo obispo de San José, razón por la cual Díaz Bolaños anota: “los trabajos que abordan las disputas entre los bandos liberales y clericales característicos de este período, obvian el debate de temas científicos que también fue parte de la de dicha polémica”<sup>188</sup>. Es decir, la Iglesia católica no solo participó de una disputa desde un flanco exclusivamente moral y condenatorio, sino que participó del proyecto liberal en uno de sus campos más representativos de su ideología: el saber científico.

Además de los aportes específicos de Bernardo A. Thiel a la investigación<sup>189</sup>, el conflicto sobre la ciencia fue un esfuerzo del clero por combatir la imagen “oscurantista” que los liberales propagaban sobre la Iglesia católica. Su ingreso a este debate, estaba dirigido a propiciar la imagen de una iglesia con actitud favorable al saber científico. De esta manera, según muestra Díaz

185 Ronny Viales y Patricia Clare, “El Estado, lo transnacional y la construcción de comunidades científicas en la Costa Rica liberal (1870-1930). La construcción de un régimen de cientificidad”, *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2 (Set. 2006-Feb. 2007), 145-68, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6196>.

186 Anthony Goebel, “Economía, ciencia y “liberalismo”: condicionamientos económicos de la institucionalidad científica liberal en Costa Rica. Una invitación al análisis. 1887-1910”, *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2 (Set. 2006-Feb. 2007), 46-94, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6193>.

187 Ronald Díaz, “La ciencia y el debate entre la Iglesia Católica y el liberalismo en Costa Rica (1880-1901)”, *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2 (Set. 2006-Feb. 2007), 1-18, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6191>.

188 Díaz, “La ciencia...”, 7.

189 Otro de estos ámbitos que no recuenta Díaz es el aporte de Thiel al estudio de las lenguas de pueblos autóctonos, ver Roberto Castillo, “El obispo Bernardo Augusto Thiel y los indígenas Maleku de la zona norte de Costa Rica”, *Reflexiones* 90, 2 (2011), 53-70.

Bolaños, el clero realizó cambios en el currículo de los seminaristas, de manera que tuvieran formación y conocimiento del saber científico de su época. Asimismo, utilizó artículos del *Mensaje del Clero* para dejar constancia de los aportes a la ciencia que habían dado los eclesiásticos a lo largo de la historia.

Además, el periódico *La Unión Católica* dedicó varios ejemplares a difundir la investigación científica producida en el país, como el texto *Química moderna*, del costarricense Juan de Dios Céspedes, o también investigación científica producida en el extranjero. También la Iglesia católica incorporó como uno de sus articulistas, al astrónomo y licenciado geómetra Pedro Nolasco Gutiérrez, militante del partido *Unión Católica*. El *Almanaque Católico*, publicado de partir de 1893, fue otro de los esfuerzos del clero por mostrarse afín al conocimiento científico. Este almanaque, junto a los motivos religiosos, distribuyó en las capas populares información científica, comercial y agrícola, con lo cual, buscaba refutar las tesis del ideario liberal, mediante un discurso sobre las formas en las que *fe* y *ciencia* podían avanzar juntas.

No obstante, y como bien lo señala Díaz Bolaños, en el ámbito científico, la Iglesia católica se limitó principalmente a reproducir las investigaciones científicas desarrolladas por investigadores ajenos al clero costarricense.

Incluso las observaciones-descripciones de Bernardo A. Thiel y otros (los presbíteros Blessing, Garita, Carmona, y Velasco), que tuvieron importantes repercusiones en áreas que van desde la geografía hasta la meteorología, en realidad no son fruto de una ciencia experimental por parte de estos clérigos, a diferencia de las contribuciones efectivas que personas vinculadas al clero hacían a ramas científicas en otros países.

A pesar de esta última observación del interesante trabajo de Díaz Bolaños, el autor resalta un esfuerzo importante por parte del clero por combatir uno de sus pilares del liberalismo, la ciencia, en su propio terreno. Es decir, se trata de una proyección social de la Iglesia católica donde el mecanismo básico no recae en tecnologías negativas del poder (Michel Foucault), como la represión moral y condena de lo diferente, sino que también empleó una serie de mecanismos productivos en relación con un saber *extra clerical*, donde propició la producción y circulación de un saber científico a través de sus canales oficiales de comunicación y adoctrinamiento. El trabajo de Díaz Bolaños es uno de las pocas investigaciones en el amplio campo de la historiografía costarricense, donde la proyección social de la Iglesia católica es analizada, si bien al interior de los contrapesos al proyecto liberal, no limitado al *control social*, es

decir, a cómo una institución se limitó a reprimir unas conductas, unas prácticas, unos cuerpos, unos saberes. El método para contrapesar al liberalismo fue establecer una propia agende de producción de conocimiento. De cara al análisis del epistolario pastoral de Bernardo A. Thiel, será fundamental establecer y ubicar los usos que tiene la *ciencia médica* dentro de sus comunicados (esta discusión se abordará en la tercera parte de este trabajo).

### **Control de la subjetividad: catolicismo y lo privado**

El investigador Alfonso González Ortega realizó una investigación sobre la vida cotidiana en la segunda mitad del siglo XIX<sup>190</sup>. Su trabajo logra integrar, desde una perspectiva psichistórica, consideraciones en torno a la historia de las mentalidades colectivas, la vida cotidiana y el control social, con el propósito de analizar de qué manera y con cuáles efectos e intensidad, la transformación de los sistemas de control social, civil y religioso, durante

190 Alfonso González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX: un estudio psicogenético* (San José: UCR, 1996). Este texto recoge una serie de investigaciones que su autor venía trabajando desde inicios de la década de los '90 del siglo pasado: Alfonso González Ortega, *Mujer y familia en la segunda mitad del siglo XIX*, (San José: Programa de Psicología Social-Instituto de Investigaciones Psicológicas-UCR, 1991); posteriormente defendido como trabajo de tesis: Alfonso González Ortega, "Mujer y familia en la segunda mitad del siglo XIX: una aproximación desde la psichistoria" (Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, 1993).

el período 1850-1900, impactaron los procesos de subjetivación de la población costarricense, mediante una saturación de la vida cotidiana.

Si bien el trabajo de González Ortega piensa la religión como mecanismo ideológico de control social, esto no significa que en su trabajo lo religioso sea reducido a un factor de mera contención. Lo que resulta interesante de esta investigación es que el efecto religioso no es la mera represión, que contiene o suprime un elemento preexistente, sino, por el contrario, se analizan aquellos mecanismos religiosos que contribuían a producir un elemento no existente en el período colonial: el mundo privado de la existencia. Algo similar ha intentado Ronny Viales con respecto a la historia de la "salud pública" en Costa Rica a finales del siglo XIX, cuando señala que los efectos de las políticas públicas en materia de salud no se agotaron en el *control social* de la población, aunque sea un elemento presente dentro de las políticas de salud y su relación con otras políticas<sup>191</sup>.

191 El historiador Ronny Viales ha señalado al respecto: "si bien la salud pública pudo coadyuvar a la creación de un sistema de control social, de civilización de los sectores populares, junto con las leyes, la policía y la iglesia, también atacó problemas concretos de "higiene pública"" (Ronny Viales, "El régimen liberal de bienestar y la institucionalización de la pobreza en Costa Rica 1870-1930", en Ronny Viales (ed.), *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950* (San José: EUCR; 2009), 79).

El texto de González Ortega no reduce su análisis de las últimas décadas decimonónicas en Costa Rica a las disputas entre las altas élites. Para González Ortega los procesos finiseculares no se agotan en “una competencia entre civilización y evangelización, dos estrategias distintas, aunque no excluyentes y a veces complementarias, para controlar, vigilar y transformar la cultura popular”<sup>192</sup>. En lugar de esto, a González Ortega le interesa analizar los modelos de producción de subjetividades de finales del siglo XIX y los modos en los cuales diversos sectores populares recibieron estos modelos. Su estudio se concentra en los recursos discursivos que, dentro de una configuración social emergente, buscaban intervenir las expresiones corporales y psicosociales de los individuos, no solo a través de la represión y la vigilancia, sino mediante la expansión de ciertas cualidades, capacidades, incluso deseos. Así como las respuestas de diversos sectores a estos discursos, sea que los acepten o bien, que los resistan y reviertan.

González Ortega tampoco reduce su análisis del problema civilizatorio de finales del siglo XIX a una perspectiva de *creación de una nación*. Su aproximación no se agota en algo como la articulación de *masas o conglomerados* de personas en torno a ideas/celebraciones/

ritos de “la nación”<sup>193</sup>, es decir, el proceso civilizatorio no se limita a producir una *comunidad imaginada* que agrupa a una serie de individuos distintos en torno a un factor común. Su problema más bien parece ser el anverso: estudiar los mecanismos sociales puestos en marcha a nivel raso y cotidiano, para generar procesos de identificación a partir del autocontrol y la vigilancia, según patrones diferenciados de comportamiento. Son una serie de prácticas diversas y diferenciadas que, en su conformación de vidas reguladas, propicia la emergencia de una vida común que continúa o no los grandes proyectos culturales de la época.

Este proceso diferenciado está en la base de la hipótesis de trabajo de González Ortega: “la configuración de la “ciudadanía” condicionó la existencia del hombre y de la mujer como actores sociales”<sup>194</sup>. El problema, por

192 Molina, “El paso del cometa Halley por la cultura costarricense de 1910”, 242.

193 Se trata de una crítica propuesta años atrás por Iván Molina a los estudios historiográficos sobre la construcción de la nación: “es notorio que sus autores aún tienen dificultades para integrar en sus análisis la dimensión popular. En el estudio de Palmer, por ejemplo, se analiza ampliamente el proceso de invención de la nación por la intelectualidad asociada al Estado liberal, pero el examen de la difusión y recepción de este producto por los sectores populares es mucho más limitado” (Molina, “Los caminos de la historia cultural en Costa Rica,” 78-9). El trabajo de González Ortega se propone analizar la conformación de una comunidad, afín al nuevo proyecto civilizatorio, a partir de procesos internos en los sectores populares, que en muchos casos desafiaron la producción de la alta cultura.

194 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 28.

lo tanto, consiste en mostrar la producción del ciudadano no a partir de una mónada que desciende y agrupa diversas corporalidades, sino como “el resultado de la convergencia de un conjunto de procesos que tienen lugar en muy diferentes planos de la realidad social”. Este enfoque supone estudiar “las interseccionalidades” entre procesos sociales diversos: políticos, educativos, culturales, religiosos y el que González Ortega denomina: *mentalidades*. De esta manera, no se trata de estudiar el descenso de una *idea*, sino la forma en la cual una serie de procesos sociales trabajan *desde abajo*, en el plano íntimo y logran, desde el suelo de lo cotidiano, la conformación de un *ciudadano*.

Un segundo criterio analítico que resulta interesante en el libro *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX* (1996), es que no se ocupa de enumerar los criterios de una ruptura entre liberales y católicos, sino por el contrario, procura estudiar los procesos que posibilitaron su encuentro en torno a un proyecto civilizatorio: “argumentamos que se dio un proceso de convergencia entre la ideología liberal y la religiosa (católica), en lo que se refiere al tipo de conciencia individual que ambas fomentaban, de lo cual se derivó, a la vez, la disolución de ciertas formas de mentalidad colectiva “premodernas”<sup>195</sup>. Es decir, contrario

a la perspectiva que han tenido algunos de estudios historiográficos que he discutido antes, el nivel del conflicto en torno a las políticas de la década de 1880, no aparece aquí como una lucha entre la tradición y el progreso, civilización y barbarie, lo viejo y lo nuevo. Ambos, clero y liberalismo, aportaron, desde distintos enfoques, a un proyecto de transformación de las estructuras de subjetividad propios de la colonia.

De esto no se predica que el autor ignora o desconoce las rupturas entre Estado y clero. El mayor conflicto entre el Estado liberal, o más exactamente, entre el proyecto civilizatorio liberal y la perspectiva del clero se localizó, según la lectura de González Ortega, en el campo de la educación. A González Ortega le interesa enfatizar que “la confrontación entre los gobiernos liberales y la Iglesia se refería a cuáles eran las instituciones que iban a dirigir la producción social de subjetividad y desde cuáles marcos de referencia se iba a llevar a cabo tal cometido”<sup>196</sup>. Luego, el problema central, era la matriz cultural que se ocuparía de sentar las bases del nuevo modelo civilizatorio. La disputa residía en los mecanismos y criterios culturales, políticos y sociales que cimentarían el proceso de modernización del ciudadano. Pero la modernización, como proyecto global, no estaba en disputa.

195 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 29.

196 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 33.

Esto explicaría, como lo hace ver González Ortega, el énfasis que Bernardo A. Thiel puso en la defensa de la educación católica frente a la instrucción pública secular y liberal. Esta educación católica vendría a proponer ciertos criterios a partir de los cuales debía formarse ese nuevo ciudadano:

- (i) “Desarrollar en el individuo controles internos que hicieran innecesario el control externo”, esto implicaba una forma de educación que proponía la espontaneidad y la autonomía del sujeto sobre la base de una subordinación primaria ante la ley u dirección divina;
- (ii) “Consolidar la “firmeza de carácter”, es decir, educar al joven para que aprenda a obrar según firmes principios y con plena convicción”;
- (iii) “Comunicar el impulso al perfeccionamiento permanente de sus conocimientos y aptitudes”;
- (iv) “Educar al joven para que adquiriera un sentido de la identidad de su nacionalidad y de su pertenencia a ella”<sup>197</sup>;

Para González Ortega, se trata de una propuesta educativa condenada desde el principio al fracaso, debido a su anclaje en una *verdad revelada* que establecía un ordenamiento inquebrantable del mundo. De ahí que el

efecto fuera completamente inverso a lo señalado por Bernardo A. Thiel: “lo que se fomentaba **realmente** [en la educación católica] estaba lejos de los objetivos propuestos; lo que más bien tendía a consolidar era un sujeto receptivo, pasivo, dependiente y sumiso a la autoridad”<sup>198</sup>. Luego, contrario a lo que establecía el proyecto educativo de Bernardo A. Thiel, la educación católica no produjo algo como un sujeto autónomo e inventivo sino, por el contrario, uno confinado al sometimiento a la jerarquía natural del mundo.

En este punto, González Ortega reconoce la diferencia fundamental entre el proyecto civilizatorio católico y el liberal: lo que los liberales necesitaban “no era exaltar las jerarquías de autoridad, sino, más bien, **al individuo como sujeto autocontenido y autorrerido a la colectividad**. La Iglesia proponía el quebrantamiento del individuo; las élites liberales, en contraste, su exaltación”<sup>199</sup>. De esta forma, el problema que el clero tenía con el proyecto liberal es que enfatizaba a un individuo convertido “en el creador de sus propias normas y principios”, que se guiaba sobre la base de una moralidad autónoma sin referencia a principios heterónomos, de orientación “concreta, pragmática, inmediateista”, caracterizada por una “indisposición

<sup>197</sup> González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 33-4.

<sup>198</sup> González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 34. Resaltado en el original.

<sup>199</sup> González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 48. Resaltado en el original.

a la adopción y subordinación a cualquier tipo de normatividad universal externa”. Se trata, según este autor, de un sujeto centrado en la libertad.

La respuesta de la Iglesia Católica, según González Ortega, frente a este individuo autónomo del proyecto liberal, fue una concentración en el dominio de las pasiones. Es decir, como el nuevo modelo agroexportador supone una transformación en los patrones de consumo<sup>200</sup> y diversión<sup>201</sup>, con lo cual, permitió la emergencia de nuevas formas de gratificación material, la estrategia de la Iglesia católica consistió en combatir los nuevos procesos de socialización en su relación íntima con el impulso y flujo de las pasiones. Sin embargo, González Ortega observa que “el obispo, tal vez con malicia, desatendía el hecho de que el “control de las pasiones del alma” era también una de las preocupaciones dominantes del discurso liberal<sup>202</sup>. El disciplinamiento de las pasiones no constituía un campo inédito o monopolizado por la Iglesia católica, sino que el

discurso liberal puso especial atención en controlar las pasiones de los obreros y campesinos, de manera que no desatendieran sus obligaciones.

No obstante, y aquí parece concentrarse el interés de González Ortega, el sometimiento de las pasiones fue un proyecto fracturado. Su éxito dependía del aumento en “los niveles de integración social sustentados en las actividades socioeconómicas”<sup>203</sup>. Las zonas más alejas de los centros de producción económica, mostraban una característica común: “no parecía que existiese en sus actores una conciencia pecaminosa, culpógena de sus actos; hacían lo que necesitaban hacer y, por supuesto, eran rebeldes a la autoridad”<sup>204</sup>. La satisfacción de pasiones prohibidas por el clero no generaba vergüenza en ciertas familias rurales. La sexualidad, según González Ortega, no estaba individualizada, ni existía como ámbito de la vida privada: “El mundo “de lo privado” no estaba del todo consolidado. El individuo como mónada social y psicológica espera aún en plena difusión”<sup>205</sup>. Se trata de un proceso radial: en cuanto más nos acercamos al centro urbano, más se advierte la consolidación de un individuo, caracterizado por el dominio de sí mismo.

200 Efectivamente, desde mediados del siglo XIX la población costarricense experimentó una transformación en sus patrones de consumo, ver Patricia Vega Jiménez, “De la banca al sofá. La diversificación de los patrones de consumo en San José (1857-1861),” en Iván Molina y Steven Palmer (eds.), *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)* (San José: EUNED; 2004), 163-208.

201 Enríquez, “Estado e Iglesia y diversión pública en Costa Rica de fines de siglo XIX y principios del XX”, 51-78.

202 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 53.

203 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 106.

204 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 108.

205 González Ortega, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX*, 111.

El mayor ocultamiento de la sexualidad en el mundo urbano, en contraste con el rural, también era parte del proceso de individualización de la conducta y, ambos factores, a la vez, señalaban el límite de la expansión de un espacio social público dominado por los intercambios mercantil-capitalistas. Es decir, el mundo de lo privado e individual que se desarrolló con la expansión de la cultura del café<sup>206</sup>.

En esta perspectiva, el control social desplegado por el clero facilitó la constitución de un dispositivo de pecaminosidad, a partir del cual, una serie de comunidades, so pretexto de volver a un paraíso moral perdido, se aventuraban en un proyecto civilizatorio sin precedentes, fundado en la capacidad auto-referida de los individuos. La conformación de una nueva forma de existencia común fue propiciada por la emergencia de *redes de control*, donde los sujetos se vigilaban, a partir del contraste entre cuerpo puro-santo frente uno mundano-profano.

El resultado de este proceso fue, a su vez, un nuevo tipo de subjetividad, caracterizada por la fractura interna: “Lo que estaba sucediendo con el espacio social, que se segmentada de acuerdo con criterios morales y sanitarios, también estaba sucediendo con el espacio psíquico

que se fracturaba”<sup>207</sup>. González Ortega advierte, entonces, un efecto de refracción entre un yo privado y uno público, reflejo de la división, no consolidada y difusa, de las nuevas esferas de existencia social.

Los mecanismos de control sufrieron importantes transformaciones en la segunda mitad del siglo XIX, según indica González Ortega, pues pasaron de la preeminencia de la coacción social a la “autocoacción”. Asimismo, se evitó el castigo físico como medio de castigo, así como la inmovilización en la plaza pública, el ostracismo, la migración forzada, con lo cual, parece que se consolidó el mecanismo que según González Ortega la Iglesia católica buscó evitar. No obstante, eso no reducía la intensidad del control de la intimidad, en esa nueva esfera psicosocial de “lo privado”. Algunos cuerpos fueron sobresaturados con esta forma de control, sobre todo, el cuerpo de las mujeres, mediante la instauración de una domesticidad, articulada en torno a la nueva *existencia* privada. El honor, su constitución y distribución, fue también un proceso diferenciado que participó en la concreción y afincamiento de estas nuevas ciudadanía, que traspasaban una capa porosa entre la esfera pública y la privada.

206 González Ortega, Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX, 272.

207 González Ortega, Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX, 128.

El clero y los liberales abordarían la emergencia de esta esfera privada, y con ella, la transformación de las estructuras subjetivas, a través de un nuevo tratamiento del control de las pasiones corporales, que pasó de ser un ejercicio extrínseco de la autoridad, a instaurarse como referente de la constitución misma de los individuos, sobre todo del cuerpo femenino, en torno al cual se estructuró una visión del espacio privado de la existencia, que servía de soporte a las estructuras públicas de dominación político- económica. En este último aspecto fue crucial la conformación de la categoría *honor*, como el tipo de capital de administración privada, que estaba en sintonía o continuidad con el tipo de capitales o bienes de administración pública.

La articulación entre el poder civil y clerical obtuvo sus alcances más efectivos (no por ello absolutos, ni homogéneos) en la consolidación de una esfera de existencia privada que pudiera cimentar las bases de la subjetividad requerida por el nuevo proyecto civilizatorio. Esta esfera estaba caracterizada por la administración del honor, lo cual suponía una serie de controles que los individuos ejercían sobre sus propias pasiones, y en particular, sobre las pasiones y corporalidades de sus núcleos íntimos más cercanos, con especial énfasis en el cuerpo femenino. No se trata exclusivamente, a partir del texto de González Ortega, de establecer una

serie de *aparatos sociales* que controlan a los individuos, sino de desplegar una serie de mecanismos de socialización que propicien prácticas individuales de autocontrol y de administración de los cuerpos (y sus pasiones) vinculados a nivel íntimo por la consanguineidad o por relaciones matrimoniales.

\*

El trabajo de González Ortega sin duda avanza con respecto a las aproximaciones historiográficas anteriores (y varias posteriores), en su mayoría tributarias de una teoría ideológica que reduce la religión a un aparato de control moral del Estado, y muestra en qué medida el clero participó de la transformación de la sociedad costarricense del siglo XIX, y aportó mucho de los elementos que permitieron la consolidación ulterior de una sociedad moderna, en particular, la emergencia del sujeto civil requerido por el nuevo proyecto liberal.

No obstante, la gran ruptura que establece González Ortega entre los proyectos civilizatorios enfrentados a finales del siglo XIX, liberal y católico, se explica porque las matrices históricas que sustentan ambos proyectos son diametralmente opuestas. En su trabajo de tesis la diferencia radical entre ambos, es decir, la consolidación o disolución de un individuo autónomo, se deriva de una distinción radical entre los sustratos

culturales que nutren ambos paradigmas. Luego, la Iglesia católica decimonónica tuvo que enfrentar la emergencia de una figura sociopolítica que parecía desconocer: el individuo autónomo y autoreferido.

Nuevamente la discusión se limitó a dos grupos, liberales y católicos, diferenciados y enfrentados, con características y trasfondos diametralmente opuestos, que emprenden una lucha por la hegemonía cultural de la sociedad costarricense. Por un lado, unos asociados con la ideología del progreso, y la conformación de los sujetos requeridos por este proyecto particular. Del otro, un clero que se repliega sobre los trasfondos morales que asegurarían su lugar en la sociedad costarricense de finales del siglo XIX. Los esfuerzos de ambos, y en esto se distingue el trabajo de González Ortega, por diferentes que fueran, se sumaron para consolidar un sujeto político que no coincidía con los modos de existencia del modelo colonial.

El trabajo de González Ortega, al igual que sus precedentes, evita considerar un elemento básico: los sustratos teológicos que han posibilitado los procesos de individuación, una clave fundamental del mundo moderno. Incluso algunos de los marcos referenciales que le permiten a González Ortega desarrollar su trabajo, se han ocupado de analizar el lugar de los trasfondos de la teología cristiana en la conformación

de las estructuras básicas de la política moderna. De esta manera, su trabajo evita considerar una *teología económica* que opera al interior del proyecto liberal en Costa Rica en el siglo XIX, al cual, sin duda, refiere la pastoral de Bernardo A. Thiel. De modo que las coincidencias, entre liberales y católicos, son también de principio, y no solo por coincidencias en los alcances de sus proyecciones.

### ***Control del cuerpo de las mujeres: batallas por la economía política sexual***

María Flórez-Estrada Pimentel se ha ocupado de estudiar cómo diversos modos de *economía política sexual* en la historia de Costa Rica, a pesar de sus rupturas epistémicas y luchas políticas por la hegemonía cultural, han logrado articularse históricamente en torno a una continuidad, a saber, el control (así fuera diferenciado en estrategias e intensidad) sobre el cuerpo de las mujeres. En su trabajo de tesis de doctorado<sup>208</sup>, la autora se propuso mostrar cómo la reforma social de la década de los '40 del siglo pasado, fue posible debido a la coincidencia en la *economía política sexual* católica, comunista y liberal sobre el control de las mujeres y la defensa de la autoridad patriarcal.

208 María Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna y la reforma social costarricense (décadas 1930-1940) (Tesis de doctorado, Universidad de Costa Rica, 2017).

La noción básica en el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel es *economía política sexual*. El concepto se deriva de una obra de Gayle Rubin, donde la autora estadounidense señaló la necesidad de superar una distinción establecida entre sistemas sexo-género y sistemas económicos<sup>209</sup>. Esta diferenciación era empleada por corrientes académicas hasta mediados del siglo XX, para estudiar los sistemas de relaciones de reproducción sexual y de parentesco como derivados de relaciones de producción económica, de modo que se presentaba a los primeros como subproducto de relaciones económicas de producción. Sin embargo, para Rubin, se requería una teoría que permitiera explicar el anverso, esto es, determinar cómo el sistema sexo/género, particularmente sus predicados y prescripciones sobre los cuerpos de las mujeres, era la matriz de los modos y relaciones de producción de riqueza en una sociedad determinada. Desde este segundo enfoque, los análisis de los sistemas económicos estarían incompletos sin una consideración de los regímenes impuestos sobre los cuerpos de las mujeres, el matrimonio y la sexualidad que sirven de fundamento. Para referirse a este intrincado sistema de articulación entre sexo/género y

producción, Rubin sugirió la necesidad de estudiar la *economía política de sistemas sexuales*.

Flórez-Estrada Pimentel ha aplicado esta perspectiva de Rubin al caso costarricense, para estudiar las rupturas y distinciones entre la *economía política sexual* católica, la cual, “no termina de abandonar una lógica de servicio feudal y mercantilismo rentista, a la vez que adopta y se “corrompe” de aspectos del capitalismo”<sup>210</sup>, frente a la *economía política* liberal, cuyo fin primordial “sería la acumulación de riqueza individual mediante la acción racional en el mercado”. Sin embargo, y esto es donde la autora pone especial énfasis, se puede constatar “una coexistencia sincrética y pragmática”, con puntos de confluencia entre ambos modelos, católico y liberal, lo cual, además, permitirá explicar en el contexto de creación de las reformas sociales de Costa Rica la articulación entre catolicismo y comunismo.

A partir del enfoque anterior, Flórez-Estrada Pimentel se aproximó a las décadas finales del siglo XIX, con el fin de releer en las cartas pastorales de Bernardo A. Thiel<sup>211</sup> el programa de

209 Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Note on the “Political Economy” of Sex”, in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), 157-210.

210 María Flórez-Estrada Pimentel, De “ama de casa” a *mulier economicus*. Sexo, género, subjetividad y economía en Costa Rica contemporánea (San José: EUCR, 2011), 37.

211 Si bien la autora afirma que su análisis abarca el conjunto de cartas pastorales de Thiel, en su tesis de doctorado únicamente refiere a una decena de estos documentos. Desde luego, esto se puede

una “guerra por la hegemonía cultural o civilizatoria” que tiene como objetivo central “la restauración de la economía política sexual católica”. Uno de los focos de la *guerra cultural* para Thiel, según la autora, fue el desplazamiento cultural del *homo rusticus*, proto-tipo masculino pre-moderno, colonial y católico, caracterizado por el sometimiento a la autoridad patriarcal derivada de Dios-Padre y tributario de una ética aristotélico-tomista que “condenaba la acumulación de capital basada en el cobro de intereses”<sup>212</sup>. Esta masculinidad fue desafiada y modificada por el liberalismo(s)<sup>213</sup> decimonónico, que puso en escena “una pluralidad de identidades sexuadas modernas”<sup>214</sup>, caracterizadas por privilegiar el “poder autónomo de la razón”<sup>215</sup> del *homo opinans*, “que

legítima y promueve la acumulación individual impulsora del capitalismo financiero (más cercana a las ideas protestantes)”<sup>216</sup>, así como la radicalización de su carácter laico y deliberativo en su versión ilustrada de *homo newtonianus* de finales del siglo XIX.

Flórez-Estrada Pimentel afirma que el programa de batalla cultural de Thiel contra el liberalismo(s) decimonónico se organizó en torno al proyecto de la *cuestión social* de León XIII. Una primera indicación de la autora, de suma importancia y que estimo correcta, es que resulta limitado reducir la *doctrina social de la Iglesia católica* a una apología de la justicia distributiva, tal como lo ha hecho cierto sector de la historiografía costarricense<sup>217</sup>, toda vez que la doctrina social no puede limitarse a consideraciones de política económica, sino que debe entenderse en el contexto más amplio de la *economía política sexual católica*. Por lo tanto, en lugar de limitarse a una denuncia de injusticias sobre el justo reparto de las ganancias y acceso a los bienes de consumo, en el epistolario pastoral de Thiel la doctrina social abarca: “i. defensa del control patriarcal sobre la sexualidad de las mujeres a través del

---

explicar porque su trabajo no se concentra en el catolicismo de finales del siglo XIX, sino que su objeto central de estudio lo constituye el período de la reforma social en Costa Rica. Thiel le sirve de antecedente, para explicar el tipo de doctrina social que se extiende hasta Sanabria.

212 Flórez-Estrada Pimentel, De “ama de casa” a *mulier economicus*, 48.

213 La alusión al plural no es antojadiza, Flórez-Estrada Pimentel logra rastrear en Thiel una taxonomía del liberalismo que lo divide en distintos grados y énfasis, aunque en general todos están caracterizados por el error para el prelado. La autora alude al plural, además, para designar los distintos momentos del liberalismo en Costa Rica.

214 Flórez-Estrada Pimentel, “Identidades sexuadas modernas costarricenses (1833-1930): de la sociedad viva a la comunidad cerrada,” Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe 16, 2 (2019), consultado en línea [15/09/2019]: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/38393/39228>.

215 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 213.

---

216 Flórez-Estrada Pimentel, Identidades sexuadas modernas costarricenses. Paréntesis en el original.

217 Es una crítica que Flórez-Estrada Pimentel dirige principalmente a Iván Molina [ver Molina, “Cuestión social, literatura y dinámica electoral en Costa Rica (1880-1914)”, 195; Molina, Anticomunismo reformista, 17-33].

matrimonio católico y de la maternidad; ii. defensa del derecho de la Iglesia Católica a gobernar la educación y iii. Defensa de la autoridad patriarcal jerárquica”<sup>218</sup>. Luego, si bien la doctrina social incluye la denuncia de la injusticia económica, para el caso de Thiel y Sanabria no se agota en ella, sino que abarca una consideración mucho más amplia, referida al control de las mujeres y educación de los niños, incluso en aspectos como la lectura de libros, más bien “contra los libros como vehículos difusores de la ciencia y de la cultura modernas entre la juventud”<sup>219</sup>.

De esta forma, la batalla cultural de finales del siglo XIX entre Thiel y el liberalismo(s), se explica por la ruptura y el desplazamiento de una *episteme* católica, replegada sobre “el principio de autoridad patriarcal, que organiza sexual y socialmente a la sociedad pre-moderna o tradicional” –dice Flórez-Estrada Pimentel, y una *episteme* moderna afín a los derechos individuales, así como a una moral sexual liberal que sirve de referencia a nuevas masculinidades y feminidades. La batalla de Thiel, sin embargo, no se limita a replegarse sobre la tradición, sino que “por ser él mismo un ilustrado católico” (una suerte de *homo newtonianus* pero tradicional), ingresará a una defensa de la paternidad y maternidad

católicas con recurso a la influencia del pensamiento moderno, donde las mujeres son convocadas a devenir “*higienistas del cuerpo social*”<sup>220</sup>. Se trata de las coincidencias que la autora identifica entre liberalismo(s) y catolicismo, aunque se explica por el carácter “ilustrado” de Thiel. Esto no significa que Thiel esté abierto a la modernidad, según la autora, pues su apología será, en última instancia, de la moral tradicional católica.

Lo anterior se evidencia en el tratamiento que la tesis de doctorado de Flórez-Estrada da a la vigésima novena carta pastoral sobre el consumo de bebidas alcohólicas. Donde, si bien Thiel remite a la *episteme* moderna (citas al saber médico de la época, así como el recurso a la ciencia estadística) para condenar el consumo del alcohol, “su alegato central contra su consumo es de naturaleza moral; es el mismo que contra la modernidad y su trastorno del orden tradicional y por eso los fusiona metonímicamente”<sup>221</sup>. En el consumo de alcohol se refracta la transformación de la masculinidad tradicional, pues, por un lado, las taquillas y los billares propiciaron el desarrollo especular de las nuevas masculinidades liberales y, por otro, obligó, debido al gasto, al “trabajo de las mujeres fuera de los hogares obreros y artesanos –y amenaza

218 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 190.

219 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 191.

220 Flórez-Estrada Pimentel, De “ama de casa” a *mulier economicus*, 63-9.

221 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 211-2.

así el control patriarcal sobre las mujeres de sus casas”<sup>222</sup>. El alcohol, según la lectura que Flórez-Estrada propone de Thiel, es un recurso literario que metaforiza la *ingesta de ese elixir seductor que es la modernidad*: “*capitalismo, modernidad y consumo de alcohol por los hombres van de la mano y constituyen, sobre todo, un problema moral para el catolicismo*”<sup>223</sup>. Su lucha, en todo caso, será reactivar una moral católico-tradicional.

Frente a esta amenaza, continúa la autora, Thiel elabora la estrategia (a partir de León XIII) de recurrir a un *salario familiar* para contrarrestar las formas de masculinidad y feminidad que la nueva economía de mercado requería y ayuda a reproducir mediante el consumo de alcohol. Es decir, si en el fondo la lucha contra el trinomio capitalismo-modernidad-alcohol es de índole moral, no puede decirse, como trataron de mostrar autores como Picado y Mora, que la crítica económica en la carta sobre el Justo Salario de Thiel, abandona el ámbito moral, todo lo contrario, según la conclusión de Flórez-Estrada Pimentel, el recurso a la justicia distributiva como base del *salario familiar*, se debe ubicar al interior de la *economía política sexual católica* y su “episteme antigua y comunitaria”, como uno de sus momentos. Luego, según Flórez-Estrada Pimentel, la referencia a la justificación distributiva y

la condena de la acumulación capitalista, no establece un cese en la *batalla cultural* de Thiel, sino, uno de sus momentos: con esto, la autora logra superar esa dicotomía de autores como Picado y Mora, entre un Thiel moralizante y uno de progresismo social. En realidad, para la autora, en Thiel siempre se trata de la defensa de la moral tradicional y el control patriarcal del cuerpo de las mujeres.

Finalmente, es la *economía política sexual católica* la que propiciará coincidencias, en primer lugar, con el “liberalismo católico”, interesado en preservar el orden sexual patriarcal. Y en el largo plazo, la crítica a la “moral sexual liberal” del imaginario moderno, propiciará “la futura coincidencia de la Iglesia católica con el liberalismo católico y con el comunismo costarricense”, principalmente, por un gesto del catolicismo costarricense: su actitud *pragmática* de ser condescendiente a ciertas corrientes con la finalidad de preservar algunos de sus privilegios:

Esta capacidad/flexibilidad del catolicismo costarricense –que mostrarán tanto Thiel como Sanabria, aunque en contextos diferentes–, para reconocer a su “enemigo principal” y para establecer alianzas tácticas, [es] la que permitirá eventualmente llegar al acuerdo tripartito que dará origen al Estado Social Confesional Católico<sup>224</sup>.

222 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 214.

223 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 217. Itálicas en el original.

224 Flórez-Estrada Pimentel, Discursos sobre la maternidad moderna, 203. Paréntesis mío, Diego Soto.

De esta forma, Flórez-Estrada Pimentel defiende una importante tesis, según la cual, no es el olvido de la *doctrina social* por parte de la Iglesia católica aquello que permitirá el surgimiento del comunismo en Costa Rica, tal como defienden historiadores como Molina, por el contrario, es el ahondamiento de aspectos de la *economía política sexual católica* donde aquella se inscribe, en particular, su lucha contra la moral sexual liberal y sus nuevas formas de masculinidad-feminidad, lo que propiciará el terreno para insertar el acuerdo tripatriarcal en la base de la Reforma Social de los años `40.

\*

Uno de los aportes centrales del trabajo de Flórez-Estrada Pimentel en su consideración de las disputas de finales del siglo XIX entre el clero y liberalismo(s), es su observación sobre el alcance amplio de la *doctrina social*, no reducible a la defensa de la justicia distributiva. Este criterio ayudaría a evitar una hipótesis de trabajo, bastante extendida, según la cual, la doctrina social aparece en ciertos momentos hasta ser desplazada por consideraciones relativas a la moral sexual. La importante observación de Flórez-Estrada Pimentel consiste en establecer una continuidad entre ambas: la doctrina social abarca ámbitos como la justicia distributiva, el control de la sexualidad de las mujeres y la educación de los niños.

Otra consideración importante en el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel, tiene que ver con ubicar la contribución de Thiel a la conformación de mujeres-madres como *higienistas del cuerpo social*. Con esto ubica una agencia religiosa dentro de los procesos de conformación de una biopolítica de la población, un importante avance con respecto a otros trabajos que estudian el desarrollo del biopoder.

Cuando se considera la historia del biopoder en la segunda mitad del siglo XIX, lo religioso es ubicado usualmente en el lugar de la beneficencia. Dicho de otra manera, lo religioso es admitido en los procesos biopolíticos en América Latina en la forma de beneficencia. Una tendencia general, por lo tanto, consiste en mostrar apoyos o traslapes entre biopoder y caridad religiosas: “los problemas de la mortalidad y el abandono de la infancia fueron atendidos de forma combinada por instituciones benéficas del modelo de higiene social del estado liberal, y del modelo moralizador de la Iglesia Católica, la cual pudo mantener su labor caritativa pese a las reformas liberales de 1884”<sup>225</sup>. De esta forma, para este tipo de aproximaciones, la Iglesia católica, a pesar de las restricciones jurídicas de 1884, participa a través de la caridad y la observancia moral, con el beneplácito del

225 Dennis Arias Mora, *Héroes melancólicos y la odisea del espacio monstruoso*, 73-4.

programa higiénico, en el control de las capas más pobres y más asediadas por la enfermedad y el abandono.

A diferencia de estas perspectivas, el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel propone que lo religioso, en la figura del obispo Thiel, tuvo otro tipo de incidencia en el desarrollo de una biopolítica, a saber, la promoción de una forma de maternidad iluminada por el conocimiento moderno, que hizo de las mujeres encargadas de la *higiene social*, en uno de sus frentes más sensibles, vinculado con la tasa de natalidad y el desarrollo temprano de la población.

No obstante, Flórez-Estrada Pimentel deriva lo anterior del carácter *ilustrado* del obispo Thiel, que le permitía ingresar a la opinión pública de finales del siglo XIX con la misma gramática que alimentaba los discursos liberales, particularmente, el discurso médico-higienista. En el fondo de esta gramática afín a la *episteme moderna*, sin embargo, permanece intacto el mismo propósito: la apología de la moral católica, caracterizada principalmente por la subordinación a la autoridad divina y represión de toda diferencia. A diferencia del alcohol moderno, para la autora el catolicismo de Thiel, a pesar de usar odres nuevos, distribuye el mismo vino viejo: la moral católica es la fuente sobre la cual se repliega todo el discurso de Thiel. ¿En qué consiste esta moral católica? ¿Se limita el discurso

de Thiel a los ámbitos que Foucault (referencia angular en el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel) asoció con la *hipótesis represiva*? ¿La *economía política católica* se agota en una serie de disposiciones restrictivas con respecto a los cuerpos, las prácticas, las comunidades, la producción nacional? ¿Carece, el epistolario de Thiel, de una economía del poder positiva, interesada en la proliferación de los dones más que en el reconocimiento del carácter de donación que confina a la espera y la restricción? Son cuestiones que Flórez-Estrada Pimentel, al dar por sentado el significado de la *moral católica*, no aborda.

Lo anterior se vincula con la principal limitación que advierto en el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel: la “*episteme*” católica, replegada sobre la moral, subsume lo económico en formas, no solo rígidas, sino incompatibles por medievales con la economía política de la modernidad capitalista. ¿Qué caracteriza a esta perspectiva económica del catolicismo? Flórez-Estrada Pimentel lo imputa al tomismo: la condena del lucro y la usura que luego caracterizarán al capitalismo<sup>226</sup>. Por esta razón, según la autora, el desarrollo del capitalismo no podría darse en continuidad con la *episteme católica*, sino que requería de la ruptura protestante (principalmente calvinista en sus textos): “el desarrollo del capitalismo

226 Flórez-Estrada Pimentel, De “ama de casa” a mujer economicus, 48.

comercial selló el fin del sistema artesanal y de servidumbre de la Edad Media europea, y el movimiento cultural que, hacia los siglos XVI y XVII culmina en la Reforma protestante y su ética, legitimó el enriquecimiento personal y la acumulación de capital como «buena a los ojos de Dios»<sup>227</sup>. Se trata de una afirmación que Flórez-Estrada Pimentel realiza a partir de Max Weber y sus reflexiones sobre relación entre la ética calvinista y el ascenso del capitalismo.

La autora recurre a una *hipótesis de trabajo* que introduce una ruptura radical entre una *episteme* medieval afinada en la salvación trascendental que condena el lucro mundano y exalta la donación; frente a una *episteme moderno-capitalista* asociada a una razón instrumental vinculada a la maximización del lucro. Se trata, sin embargo, de una hipótesis que se ha demostrada falsa en los primeros siglos del cristianismo<sup>228</sup>. Pero, además, que resulta

falsa vista desde los estudios de lo económico en la época medieval. Incluso un autor como Jacques Le Goff, para el cual el capitalismo (o precapitalismo) no podía desarrollarse en continuidad con el catolicismo medieval y que dedicó muchas páginas a mostrar la intensificación de la condena de la usura por parte de la escolástica y la doctrina conciliar que la elevó al rango de pecado mortal; advierte de una limitación común a varios medievalistas, reproducida en el trabajo de Flórez-Estrada Pimentel, a saber, la tendencia a equiparar el término *usura* con interés: “usura e interés son dos cosas diferentes y la Iglesia nunca condenó todas las formas del interés”<sup>229</sup>. Asimismo, la condena oficial de la usura en los concilios de Letrán III y IV, únicamente aplicó a aquellas formas de préstamo con *graves* y *excesivas* tasas de interés, es decir, se condenó una forma particular de usura<sup>230</sup>.

227 Flórez-Estrada Pimentel, De “ama de casa” a *wilier economicus*, 53.

228 Diversos estudios han mostrado la limitación de entender la maximización de la riqueza como un pecado dentro del cristianismo temprano. Para un análisis detenido de las prácticas económicas de la baja Edad Media ver Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West 350-550 AD* (Princeton: Princeton University Press, 2012). El texto de Brown explica cómo las distintas prácticas económicas en diversas regiones del Imperio Romano influenciaron las prácticas de las iglesias cristianas locales, lo cual se tradujo, en diversas interpretaciones con respecto a aspectos como la riqueza, el intercambio, la donación, la distinción social, entre otros. Estas

diferencias se marcaron, incluso, en las diferencias contextuales que vincularon muerte y riqueza: Peter Brown, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity* (Cambridge: Harvard University Press, 2015).

229 Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, trad. Alberto Bixio (Barcelona: Gedisa, 2013 [1986]), 102.

230 Giacomo Todeschini, *Il Prezzo della Salvezza. Lessici medievali del pensiero economico* (Roma: Carocci, 1994); Giacomo Todeschini, “Usury in Christian Middle Ages. A Reconsideration of the Historiographical Tradition (1949-2010),” en *Religione e Istituzioni Religiose Nell’Economia Europea (1000-1800)* (Firenze: Firenze University Press, 2012), 119-30; Valentina Tonneatto, “La richesse des franciscains. Autour du

Nociones como *riesgo* y lo *inseguro* ingresaron en el pensamiento medieval (sobre todo, cuando mediaba el comercio marítimo), con lo cual permitieron la tolerancia de la usura en el pensamiento católico medieval y ofrecieron un aporte fundamental para el desarrollo ulterior del pensamiento económico. Antes de la redacción de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, el primer usurero había ingresado al cielo, gracias a la nueva figura del *purgatorio*, que sirvió como mecanismo de tolerancia de la usura. Luego, si bien el surgimiento del capitalismo deberá esperar la transformación de muchas prácticas y mentalidades medievales, Le Goff insiste en que “las enseñanzas y los comportamientos de la Iglesia incluyen preceptos y prácticas que tienen una incidencia sobre lo que llamamos actualmente economía”<sup>231</sup>; donde, si bien un *usurero* en el cielo no hace capitalismo, concluye el francés: “la esperanza de escapar al infierno gracias al purgatorio permite al usurero hacer progresar la economía y la sociedad del siglo XIII hacia el capitalismo”<sup>232</sup>. La última observación de Le Goff, en este punto, es importante: resulta anacrónico sostener el origen del capitalismo en el período medieval, sin embargo, resulta en un error reducir el pensa-

miento económico católico medieval a la condena de la usura, agravado cuando se traslada metonímicamente nociones como interés, ganancia o beneficio al concepto usura. Esto último, suscrito por Flórez-Estrada Pimentel, impide, según el historiador francés, entender el desarrollo del pensamiento y prácticas que posibilitaron el desarrollo desde la teología medieval hacia el capitalismo.

Incluso al interior de un proyecto *arqueológico*, como aquel dentro del cual busca inscribirse Flórez-Estrada Pimentel, resulta limitado reducir el pensamiento económico del catolicismo a la condena del lucro. Para Agamben, la limitación que el trabajo de Foucault afrontó sobre la comprensión de la *gubernamentalidad* moderna y su apropiada genealogía, no es un problema de los límites en su periodización, sino la omisión de una consideración de la doctrina trinitaria de la *oikonomía*<sup>233</sup>. Es decir, la perspectiva que reduce la *economía* en el cristianismo de los primeros siglos a una suerte de *hipótesis represiva económica*, donde se condena el lucro, la acumulación, el interés o el beneficio; no logra comprender uno de los aspectos esenciales del cristianismo: su *teología económica* y su lugar dentro de la genealogía de la gubernamentalidad occidental; el Dios trinitario no

débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge”, *Médiéveles* 60 (2011), 187-202.

231 Jacques Le Goff, *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*, trad. María Serrano García (Madrid: Akal, 2016 [2010]), 177.

232 Le Goff, *La bolsa y la vida*, 133-4.

233 Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, trad. Antonio G. Cuspinera (Valencia: Pre-Textos, 2007).

representa un problema ontológico, sino pragmático-económico, lo creado debe ser gestionado, no solo para mantener cada cosa en su lugar, sino con miras al ensanchamiento de lo creado, en la forma de una *vida eterna*.

Esta última observación sugiere, entonces, no presuponer una defensa de “la moral” y la condena del lucro en la base de los textos de Thiel, como afirma Flórez-Estrada Pimentel, sino, por el contrario, invita a explicar esta moral en el marco de una *teología económica* cristiana, que no está limitada a rechazar el beneficio, la ganancia o el interés. De esta manera, un acercamiento al epistolario pastoral de Bernardo A. Thiel, interesado en comprender sus disputas y estrategias de “batalla” contra el liberalismo(s) decimonónico en Costa Rica, requiere sopesar un trasfondo mucho más amplio, por el cual, incluso la actitud de *rechazo del mundo* propio de religiones de la salvación, como el cristiano, no se limita a la devaluación de la acción humana<sup>234</sup>, sino como se puede mostrar con el epistolario del segundo obispo de San José, se crean las condiciones para la potenciación de la acción humana, que está en la base de la economía política liberal. Una vinculación radical entre ambos proyectos debe ser

analizada desde este último ángulo, algo que no ha sido suficientemente explorado por la crítica histórica estudiosa del siglo XIX.

El trabajo de Flórez-Estrada Pimentel sostiene como hipótesis de trabajo que el epistolario de Thiel descansa en la piedra angular de la represión-restricción del lucro, por lo cual, constituía el mayor obstáculo para la consolidación de una economía política capitalista. En esta observación no avanza con respecto a los modelos más tradicionales de la historiografía costarricense. Se requiere, sin embargo, un análisis de la pastoral de Thiel más allá de una *hipótesis represiva*, de modo que se pueda comprender mejor el lugar del catolicismo en el proceso de modernización liberal de la nación. Sugerir esta necesidad de releer los vínculos entre teología cristiana y economía política liberal, no es lo mismo que hacer justicia o declarar filiación con la tradición que representa el obispo. Es un ejercicio que propicia reconsiderar el lugar que la tradición representada por el segundo obispo de San José ha ocupado en el proceso de modernización capitalista de la nación.

234 Elettra Stimilli, *The Debt of the Living. Ascesis and Capitalism*, trans. Arianna Bove (New York: State University of New York Press, 2017).

## Conclusión. Modelos de *teología política* en la academia histórica costarricense

La obra de Bernardo A. Thiel, así como la locación de la teología cristiana en los procesos de modernización de la nación costarricense en el siglo XIX, se ha interpretado mayoritariamente a partir de las claves de la *teología política*. ¿Qué designa al interior de este trabajo decir que la interpretación de los eventos y textos localizados en los intersticios entre política y religión de finales del siglo XIX han estado gobernados por los derroteros de la teología política? ¿Cuáles son los matices, los registros, las diferencias interpretativas que se inscriben dentro de la tradición analítica de *teología política*? Finalmente, ¿es posible identificar las posibilidades y limitaciones de las investigaciones que han participado de la tradición de teología política para analizar lo religioso-teológico y su proyección política?

El análisis de las investigaciones históricas que han estudiado las tensiones entre religión y política a finales del siglo XIX, ha permitido caracterizar las principales tendencias y corrientes según los modelos de comprensión del problema. A pesar de las diferencias de los estudios históricos, ya en sus líneas metodológicas, perspectivas teóricas, formulación de hipótesis de estudio o intereses investigativos; es posible

advertir en sus percepciones y conclusiones globales, al menos tres registros explicativos de las interacciones entre religión y política, que remiten a la tradición de la *teología política*. No se trata de modelos de inteligibilidad cerrados, pues dichos registros explicativos proveen perspectivas más que delimitaciones teórico-metodológicas, por lo cual existen trabajos permeados de uno o más enfoques.

Un primer registro, sin asumir algún ordenamiento particular, entiende que la religión cristiana, particularmente el catolicismo, debe procurar la *desprivatización* como respuesta a la modernidad<sup>235</sup>. Al interior de este registro, se aboga por superar el modelo de *cristiandad*, donde la práctica religiosa, recluida en el ámbito privado de existencia, se concentra en aspectos ultramundanos y de moral privada, al tiempo que retira su interés de todo asunto relativo a la realidad social. Así, según esta perspectiva, el cristianismo debe recuperar su alcance político, no para *sacralizar* al poder instituido, sino para ofrecer su mensaje como una crítica social toda vez que se constata injusticia o marginalización de sectores de la población. El cristianismo encuentra su

235 Johan Metz, Dios y tiempo. Nueva teología política, trad. Daniel Romero Álvarez (Madrid: Trotta, 2002). Para una crítica y reformulación de esta posición desde América Latina ver: Hugo Assmann, Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), 9-27 [la primera parte de este texto se titula: Hacia una teología política latinoamericana].

verdadera misión histórica, según este registro, toda vez que se ubica al lado de los excluidos con la finalidad de criticar y subvertir aquellas estructuras que producen exclusión. Más que analizar el lugar del cristianismo en la modernidad, se trata de juzgar su posicionamiento ante las circunstancias históricas.

En términos generales se trata de perspectivas que se pronuncian sobre aquello que el cristianismo, y las instituciones que lo representan socialmente, deberían proyectar en su contexto inmediato. En el caso de los eventos de finales del siglo XIX se puede constatar este registro de *teología política*. Ante el problema de estudio, tienden a enfocarse en la génesis de la *doctrina social* en el epistolario pastoral de Thiel, particularmente, en su *Trigésima Carta Pastoral*, sin considerar el conjunto de su obra, o incluso, descartando el resto de su obra como moralismo de cristiandad. En este sentido, más que un análisis global de la obra de Thiel y las fuerzas sociales del momento, son perspectivas que intentan justificar una *solicitud* que, a su criterio, constituye al cristianismo desde su núcleo: la justicia distributiva. Evalúan sus logros, también sus desvíos históricos, según esta norma, por la cual, se le pondera y sanciona. Son enfoques que parten de una pregunta: ¿en qué medida la Iglesia católica se ocupa de la justicia distributiva y denuncia toda forma de exclusión socioeconómica? O bien,

¿en qué momentos olvida su misión histórica y se enfoca exclusivamente en un moralismo de cristiandad?

Según los usos que los trabajos analizados hacen de este primer registro de *teología política*, se advierte un marcado interés por dictaminar y deliberar sobre el papel asumido por la Iglesia católica (u otras denominaciones cristianas) ante las circunstancias históricas. Determinar si la Iglesia católica estuvo al lado de los excluidos, para celebrarlo, o bien, denunciar el abandono de su ser histórico toda vez que se concentra en temáticas de índole moralista. Es una perspectiva que pondera, ante todo, cómo se posiciona el cristianismo frente al mundo, sus formas de producción y distribución de la riqueza, poco o nada dice de la participación del cristianismo, su *teología* y *pastoral*, en lo que respecta a ámbitos de la subjetividad humana, principalmente aquellos vinculados con la sexualidad. Importa juzgar el *deber ser* del cristianismo: se exalta al Thiel de la denuncia económica, se denuncia al Thiel de la exaltación moralista. Incluso en los pasados comicios de febrero y abril, no pocas veces le señalaban a la Iglesia católica el olvido de lo que se estima su lugar propio, la *doctrina social*, abandonado por una preocupación exclusiva de la *moral tradicional*.

Un segundo registro de *teología política* al interior de los trabajos

analizados en la primera parte ubica lo religioso-teológico como un *instrumento de justificación de una situación política*<sup>236</sup>. Las instituciones religiosas, discursos y prácticas religiosas, leídas desde este registro, devienen soportes o agencias de reproducción de intereses particulares del gobierno o de las clases poderosas. El propósito de investigaciones vinculadas a esta perspectiva, se proponen mostrar cómo las formas religiosas se integran dentro de la red global de dominación y funcionan como vehículo del poder.

El cristianismo, desde este registro, ha sido pensado como mecanismo de control de la población, según un conjunto variados de estrategias. Legitimar o bendecir, como derivados de la divinidad, los predicados básicos del ordenamiento civil del liberalismo. Contribuir en la sanción de aquellas conductas que no se ajustan a las normas civiles de la productividad y la moralidad respectiva. Propiciar formas de consuelo y contención subjetiva que permitieran la acepción, a lo sumo soportar, las nuevas cargas de rendimiento laboral, ordenamiento civil, así como la injusticia distributiva de la propiedad, la riqueza y el poder. Suscitar condicionamientos de la conducta (culpa, pecado) que previeran excesos indebidos para el bien común o la productividad

(alcoholismo, por ejemplo). Asegurar la vigilancia, continua y escrupulosa, de estratos inferiores en la jerarquía del poder (mujeres, clases populares), y marginales con respecto de la productividad (a quienes se destinaba la caridad y el asistencialismo). Justificar, vigilar, castigar y auxiliar; quizás todo a la vez, son los objetivos básicos de las instituciones-prácticas-creencias-mentalidades religiosas según este segundo registro de teología política.

El advenimiento de la modernidad requería la centralización por parte del Estado de la producción de capital humano. Si bien este proceso histórico implicó restringir y fiscalizar los alcances sociales y políticos de la Iglesia católica, no supuso anular su incidencia pública. El liberalismo, en el segundo registro de *teología política*, comprendió la necesidad de tolerar el cristianismo en Costa Rica, toda vez que se integraba a los mecanismos de regulación, control y vigilancia de la población. Bendición para el poder civil, consuelo para marginados, disciplina moral para los trabajadores, sometimiento para las mujeres, y el cielo como promesa y recompensa para todos.

Analizadas, según este registro, las instituciones religiosas del siglo XIX, incluida la pastoral de Thiel, funcionaron como soporte del poder político-económico, aliadas a los mecanismos de control y represión de la

236 Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, trad. Agustín Andreu (Madrid: Trotta, 1999), 95.

población, de sus cuerpos, de sus pasiones. La Iglesia, desde este enfoque, contribuyó a sacralizar la jerarquía del poder, con lo cual aseguró la mansedumbre de las clases populares a las autoridades civiles, así como el sometimiento de las mujeres a la autoridad de los hombres, al sancionar como pecado cualquier transgresión del ordenamiento natural y civil. Incluso, la pastoral católica, según los énfasis de estas investigaciones, habría servido como soporte del poder de modo indirecto, toda vez que señalaba como principal objetivo de la feligresía la salvación del alma en la vida eterna, con lo cual, se distraía su atención de este mundo, de sus formas de dominación y exclusión, de sus modos de concentración de riqueza y poder.

Para este segundo registro, religión y teología dicen represión, ya inmediata por las vías de la sanción moral de conductas pecaminosas o por la sacralización del poder instituido, ya retardada, por los alcances que a largo plazo suponía poner toda esperanza en el cielo, en el más allá, como cortina de humo entre los feligreses y todas las formas de injusticia donde se jugaban su existencia cotidiana. De antemano, por las coordenadas de este segundo registro de *teología política*, se conoce el alcance u objetivo de toda manifestación religiosa: reprimir, controlar. Sus recursos se administran según una calculada economía negativa del poder: el

liberalismo extrae ganancia al permitir la existencia de la institución religiosa pues, a pesar de exabruptos del clero, en el largo plazo, sus métodos se muestran efectivos para propiciar el control moral de la población.

Lo religioso, desde esta perspectiva, es aquello que existe allende la modernidad y la condena desde valores premodernos; sin embargo, es admitida por el liberalismo debido a servicios prestados en la sujeción moral de los individuos. Decir cristianismo, desde este ángulo, es decir represión, culpabilización y sublimación legitimadora<sup>237</sup>.

Para este segundo registro, lo religioso sirve al poder político incluso ahí donde lo niega. La pastoral de Thiel, vista desde este ángulo, es aquello que niega o se opone a la educación liberal, al teatro, a la diversión pública, al pensamiento, a la espontánea expresión de la corporalidad y sus pasiones, a la opinión pública y libre circulación de las ideas, a la música, entre otros. Asimismo, la pastoral de Thiel se comprende como un llamado a fijar la atención en la salvación del alma, en detrimento de todo lo relativo al mundo y la corporalidad, todo lo cual nombra metonímicamente como *moral católica*. De

<sup>237</sup> Un desarrollo de las tesis básicas de esta forma de aproximación a los alcances sociales de lo religioso en Costa Rica se propone en Ana Lucía Fonseca, *Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)* (San José: Arlequín, 2015).

esta forma, aunque condena el liberalismo, somete a la población al poder civil como forma de obediencia transitoria a una superintendencia del poder divino. La pastoral de Thiel viene a reproducir la represión por coacción o culpabilización, o bien, a legitimar el poder civil por sublimación. Poco o nada se dice, desde este registro de *teología política*, de la economía positiva del poder que despliega el cristianismo, y que abarca estos mecanismos negativos sin reducirse a ellos. Las formas positivas del poder en el cristianismo, presentes en la pastoral de Thiel, por las cuales se procura una corporalidad productiva, no reciben un tratamiento desde este enfoque.

Finalmente, un tercer registro de *teología política* se concentró en el arcano problema de la soberanía<sup>238</sup>. No importó tanto, en esta perspectiva, establecer cómo las categorías elementales de la teoría política costarricense eran formas secularizadas de la tradición teológica cristiana. El núcleo de consideración resultó mucho más concreto: es secundario, o del todo irrelevante, si la noción soberanía se inscribe dentro de la tradición teológica como heredera del milagro, lo fundamental es responder: ¿quién “decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden

pública, *le salut publique*”<sup>239</sup>? Si el atributo más genuino de la soberanía consiste en la derogación de leyes vigentes ante el *caso excepcional*, lo que interesa en este último registro es valorar cómo se discutió, en medio de los eventos de finales del siglo XIX, el sustento o legitimidad básica del poder civil.

Un grupo importante de investigaciones históricas, al considerar los alcances sociopolíticos de instituciones religiosas, se concentraron en el problema de la soberanía. La Iglesia católica de finales del siglo XIX, según este tercer registro de *teología política*, participó de una discusión en torno a los principios y valores que determinaban el *interés público*, esto es, aquello que estructuraba la conciencia individual y el sentir del pueblo, y que no estaban abierto a negociación. Establecer tales principios y valores se traducía en determinar la potestad para sancionar al poder civil, el marco jurídico vigente y sus modificaciones. Con esta consigna, el catolicismo decimonónico entró en disputa contra el liberalismo: si una ley civil contradice la voluntad divina debe ser derogada. Las disputas en torno a la *Ley General de Educación Común* (1886), el *Código Civil* (1888) y otras disposiciones del gobierno liberal fueron comprendidas como el intento cuestionar el sustento de la soberanía de todo gobierno liberal.

238 Carl Schmitt, *Teología política*, trad. Francisco Conde y Jorge Navarro (Madrid: Trotta, 2009); Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró (Madrid: Trotta, 2007).

239 Schmitt, *Teología política*, 14.

Desde esta perspectiva, la institución religiosa no era, principalmente, lo que servía de vehículo al poder y sus intereses, o aquella instancia que denunciaba la injusticia distributiva. La institución religiosa fue analizada acá como aquella agencia que cuestiona el sustento del poder político, su fundamento.

La Iglesia decimonónica denunció un vacío en el poder político que le impide sostenerse por sí mismo, delimita sus competencias y campo de acción. Por su vacuidad, el poder político requiere un fundamento externo: Dios. Debido a que la deidad es el sustento de todo poder, el gobierno no puede legislar en contra de los designios divinos, esto es, en contra de los valores cristianos. El *interés público*, afirma la pastoral de Thiel vista desde este registro, tiene como pilar la fe cristiana, por lo tanto, el poder civil debe corresponderle. De esta forma, el cristianismo representa el fundamento del poder, el marco a partir del cual se puede denunciar al poder civil y su ordenamiento jurídico.

El cristianismo se inscribe en el ámbito público como agencia que denuncia la vacuidad del poder civil y le demanda reconocer y aceptar el fundamento cristiano de la nación, del pueblo y de la soberanía. La Iglesia católica decimonónica, desde esta perspectiva, es la que enfrenta al poder civil, al inscribirse en el debate de aquello que lo constituye como poder. No se niega la

necesidad de la autoridad civil, pero se le solicita observar el *ser cristiano* de la nación costarricense como fundamento de la soberanía nacional. Se admite la autoridad civil y sus designios, toda vez que se proclamen como superintendencias del poder divino.

Los pasados comicios presidenciales en Costa Rica (febrero y abril 2018) reactivaron muchas de las coordenadas de este tercer registro de *teología política*. En medio de un ambiente electoral caracterizado por la incertidumbre electoral y el malestar popular, la opinión consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre matrimonio igualitario, funcionó como punto nodal para el encadenamiento de una serie de descontentos sociales en una misma consigna: la apologética del *nacionalismo cristiano costarricense*. Grupos religiosos, partidos políticos tradicionales y sectores económicos se articularon en torno a la defensa de la *autonomía* nacional, que estimaron violentada desde el exterior (CIDH) por acción del gobierno de turno. Incluso hablaron de la suspensión del orden constitucional vigente (“salir del Pacto de San José”) por la defensa de la autonomía nacional. Grupos religiosos cuestionaron el sustento del poder civil, su fundamento y, por tanto, apelaron por la necesidad de suspender toda normativa jurídica que socavara los fundamentos cristianos de la soberanía nacional.

En este último registro de *teología política* el cristianismo aparece como la ilusión de un *afuera*, un punto de exterioridad frente a lo político. Se le trata como delirio de una distancia segura, inmunizada e impermeabilizada frente a lo político; el sueño colectivo de una plataforma lejana que permite sancionar al poder civil, incluso solicitar la suspensión del marco jurídico que lo sustenta y faculta. Visto como ilusión, a lo sumo, como forma de protesta sociohistórica vinculada a un universo de valores ultramundanos, el cristianismo persiste como reacción a la política moderna según valores premodernos.

Aquello que no se valora lo suficiente, en la perspectiva recién descrita, es que la exterioridad tiene una doble vía, por la cual, también se sostiene la ilusión de que el poder político en Occidente es completamente exterior a la tradición cristiana, la cual persiste o vuelve únicamente como reacción, como resistencia, incluso como negación de unos valores que, sin cabida en el mundo moderno, se niegan a desaparecer. Se trata de una ilusión anterior, constitutiva, por la cual es posible pensar el poder político moderno como exterior a la tradición cristiana, engendrado espontáneamente como un corte histórico con toda la tradición semántica, dogmática y teológica del cristianismo. A diferencia de la tradición de *teología política* que ha pensado el problema de la soberanía como

derivada de la teología del milagro, las investigaciones históricas relativas a los eventos de finales del siglo XIX, se han limitado a describir los embates de dos fuerzas contrapuestas en sus alcances, si bien no irreconciliables, sí al menos exteriores entre sí.

Aún nos resta por realizar un trabajo que sea capaz de mostrar cómo el lenguaje político, así como el desarrollo del lenguaje jurídico que ha dado forma a nuestros cuerpos constitucionales fundamentales en Costa Rica, se han formulado, no en contra, sino a partir de una tradición semántica derivada de la teología cristiana. Su permanencia, como en el caso del concepto vida, reclama una comprensión mucho más detenida de cómo el legado cristiano aún da forma a conceptos políticos y jurídicos fundamentales.

### Referencias bibliográficas

- Acuña, Víctor Hugo. 2007. La renovación de los estudios históricos en Costa Rica (1986), en *Tiempos de reflexión: la primera polémica historiográfica costarricense*, coomps. David Díaz, Alejandra Boza, Eugenia Ibarra, 21-8. San José: EUCR.
- Acuña, Víctor y Molina, Iván. 1986. *El desarrollo económico y social de Costa Rica: de la colonia a la crisis de 1930*. San José: Alma Máter.
- Agamben, Giorgio. 2008 [2007]. *El reino y la gloria. Para una genealogía*

- teológica de la economía y del gobierno. *Homo sacer* II, 2, traducido por Antonio Gimeno Cuspina. Valencia: Pre-Textos.
- Aguilar, Rodrigo. 1991. *La Cristología de Bernardo A. Thiel 1880-1901 (Proyecto de investigación "Documentos para una historia de la teología en Costa Rica")*. Heredia: s.n.
- Anderson, Benedict. 2016. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso.
- Arias, Tomás. 2015. *150 años de historia de la masonería en Costa Rica: biografía histórica del presbítero Dr. Francisco C. Calvo*. San José: Editorial Costa Rica.
- Arias Mora, Dennis. 2016. *Héroes melancólicos y la odisea del espacio monstruoso*. San José: Arlekin.
- Arias, Tomás. 2011. *Dr. Eusebio Figueroa Oreamuno: su derrotero e impronta en la historia decimonónica costarricense*. San José: EUCR.
- Arias, Tomás. 2017. *Historia de las logias masónicas de Costa Rica (siglos XIX, XX y XXI)*. San José: Editorial Costa Rica.
- Arrieta, Santiago. 1982. *El pensamiento político social de Monseñor Sanabria*. San José: EDUCA.
- Barahona, Luis. 1970. *El pensamiento político de Costa Rica*. San José: Fernández-Arce.
- Barahona, Luis. 1977. *Las ideas políticas de Costa Rica*. San José: Departamento de Publicaciones MEP.
- Becker, James. 1974. *La Iglesia y el sindicalismo en Costa Rica*. San José: Editorial Costa Rica.
- Blanco, Ricardo. 1983. *1884. El Estado, la Iglesia y las reformas liberales*. San José: Editorial Costa Rica.
- Blanco, Ricardo. 1971. *Monseñor Sanabria (apuntes biográficos)*, segunda edición. San José: Editorial Costa Rica.
- Bonilla, Abelardo. 1981. *Historia de la literatura costarricense*. San José: EDUCA.
- Botey Sobrado, Ana María. 2008. De la beneficencia a la filantropía "científica": la fundación de la Gota de Leche (1913). *Diálogos*, número especial, consultado en línea: [<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/27775/27982>].
- Boza, Alejandra et al. 2017. *De colonia a república: economía, política e Iglesia en Costa Rica (siglos XVI-II-XIX)*. San José: Fundación Museos del Banco Central de Costa Rica.
- Brown, Peter. 2015. *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, Peter. 2012. *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of*

- Christianity in the West 350-550 AD*. Princeton: Princeton University Press.
- Cardoso, Ciro y Pérez, y Héctor. 1976. *Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.
- Cardoso, Ciro. 1975. *La historia como ciencia*. San José: EDUCA.
- Cardoso, Ciro. 1981. *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica.
- Casaús, Marta y García, Teresa. 2005. *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*. Guatemala: F&G.
- Castillo, Roberto. 2011. El obispo Bernardo Augusto Thiel y los indígenas Maleku de la zona norte de Costa Rica. *Reflexiones* 90, 2, 53-70.
- Castro-Gómez, Santiago. 2009. *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerdas, Dora. 1992. Matrimonio y vida cotidiana en el gravamen central costarricense. *Revista de Historia* 26, 69-95.
- Chaves, Jorge. 1978. *La Iglesia Católica y el proceso de producción material en Costa Rica: una invitación al análisis del período 1940-1978*. Heredia: EUNA.
- Chaves, Jorge. 1982. *La Iglesia Católica: los pequeños productores cafetaleros y el desarrollo del capitalismo en la agricultura costarricense 1940-1960*. Heredia: EUNA.
- Creedman, Theodore. 1994. *El gran cambio. De León Cortés a Calderón Guardia*. San José: Editorial Costa Rica.
- Curtis, William. 2008. The Smallest of American Republics. En *Tropical Travel. The Representation of Central America in the Nineteenth Century (1854-1895)*, ed. Juan Vargas. San José: EUCR.
- De la Cruz, Vladimir. 1979. Apuntes para la historia del movimiento obrero y sindical centroamericano. *Revista Estudios Laborales* 2- 3, 5-30.
- De la Cruz, Vladimir. 1980. *Las luchas sociales en Costa Rica 1870-1930*. San José: EUCR.
- Díaz, David, Boza, Alejandra e Ibarra, Eugenia (comp.). 2007. *Tiempos de reflexión: la primera polémica historiográfica costarricense*. San José: EUCR.
- Díaz, David, Molina, Iván y Viales, Ronny (ed.). 2015. *La historiografía costarricense en la primera década del siglo XXI: tendencias, avances e innovaciones*. San José: EUCR.
- Díaz, David. 2007. *La fiesta de la independencia en Costa Rica, 1821-1921*, San José: EUCR.

- Díaz, David. 2015. *Crisis social y memoria en lucha: guerra civil en Costa Rica, 1940-1948*. San José: EUCR.
- Díaz, David. 2015. *La era de la centralización: Estado, sociedad e institucionalidad en Costa Rica, 1848-1870*. San José: EUCR.
- Díaz, Ronald. 2006-2007. La ciencia y el debate entre la Iglesia Católica y el liberalismo en Costa Rica (1880-1901). *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2, 1-18, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6191>.
- Enríquez Solano, Francisco. 2001. Estado e Iglesia y diversión pública en Costa Rica de fines de siglo XIX y principios del XX. *Revista del Archivo Nacional*, Año LXV, 1-12, 51-78.
- Facio, Rodrigo. 2016. *Obras de Rodrigo Facio. Antología de doctrinas económicas*, tomo II. San José: Editorial Costa Rica.
- Facio, Rodrigo. 1972. *Obras de Rodrigo Facio. Historia sobre economía costarricense*, tomo I. San José: Editorial Costa Rica.
- Facio, Rodrigo. 1982. *Obras de Rodrigo Facio. Obras Históricas, políticas y poéticas*, tomo IV. San José: Editorial Costa Rica.
- Fallas, Carlos Luis. 1983. *El movimiento obrero en Costa Rica 1830-1902*. San José: EUNED.
- Fernández, Álvaro. 1993. Iglesia Católica y ajuste estructural: dilemas y conflictos. *Ciencias Sociales* 61, 87-95.
- Fernández, José Antonio. 1996. ¿Deicidio o muerte anunciada? Apuntes sobre el desarrollo historiográfico costarricense durante la segunda mitad del siglo XX y su incierto futuro. *Revista de Historia*, No. Especial, 231-9.
- Flórez-Estrada, María. 2011. *De "ama de casa" a mulier economicus. Sexo, género, subjetividad y economía en Costa Rica contemporánea*. San José: EUCR.
- Flórez-Estrada, María. 2019. Identidades sexuadas modernas costarricenses (1833-1930): de la sociedad viva a la comunidad cerrada. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 16, 2, consultado en línea [15/09/2019]: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/38393/39228>.
- Fonseca, Ana Lucía. 2015. *Detrás del trono (Un viaje filosófico por el pecado, el delito y la culpa)*. San José: Arlekin.
- Fonseca, Elizabeth; Alvarenga, Patricia y Solórzano, Juan Carlos. 2000. *Costa Rica en el siglo XVI-II*. San José: EUCR.
- Fuentes, Laura. 2015. *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. Heredia: Sebila.

- Fumero, Patricia. 1996. *Teatro público y estado en San José: 1880-1914. Una aproximación desde la historia social*. San José: EUCR.
- Fumero, Patricia. 2000. La celebración del santo de la patria: la develación de la estatua al héroe nacional costarricense, Juan Santamaría, el 15 de setiembre de 1891. En *Fin de Siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, comps. Iván Molina y Francisco Enríquez, 403-35. Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- Gallardo, Helio et al. 2018. *Crítica de los guardianes del reino: diálogo sobre El imposible país de los filósofos de Alexander Jiménez*. San José: Arlekin, 2018.
- Gallardo, Helio. 2014. *América Latina: economía libidinal, religiosidades*. San José: Germinal.
- Gallardo, Helio. 2018. *Los bárbaros ya estaban aquí*. San José: Arlekin.
- Gil, José. 2001. Controlaron el espacio, hombre, mujeres y almas 1880-1914. *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 2, 4, s.n.
- Gil, José. 1895. Un mito de la sociedad costarricense: el culto a la Virgen de los Ángeles (1824-1935). *Revista de Historia* 11, 47-129.
- Goebel, Anthony. 2006-2007. Economía, ciencia y “liberalismo”: condicionamientos económicos de la institucionalidad científica liberal en Costa Rica. Una invitación al análisis. 1887-1910. *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2, 46-94, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6193>.
- González Ortega, Alfonso. 1991. *Mujer y familia en la segunda mitad del siglo XIX*. San José: Programa de Psicología Social-Instituto de Investigaciones Psicológicas-UCR.
- González Ortega, Alfonso. 1996. *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX: un estudio psicogenético*. San José: UCR.
- Guzmán-Stein, Miguel. 2009. Masonería, Iglesia Católica y Estado: las relaciones entre el poder civil y el poder eclesiástico y las formas asociativas. *REHMLAC* 1, 1 (Mayo-Nov), 100-34.
- Hobsbawm, Eric. 2013. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Crítica.
- Jiménez, Alexander. 2005. *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: EUCR.
- Jiménez, Alexander. 2005. *El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: EUCR.
- Jonas Bodenheimer, Susanne. *La ideología demócrata en Costa Rica*, traducido por Mario Ramírez. San José: EDUCA; 1984.

- Láscaris, Constantino. 1975 [1964]. *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, segunda edición. San José: Editorial Costa Rica.
- Le Goff, Jacques. 2013 [1986]. *La vida y la bolsa. Economía y religión en la Edad Media*, traducido por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Le Goff, Jacques. 2016 [2010]. *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*, traducido por María A. Serrano. Madrid: Akal.
- León, Jorge et al. 2014. *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX: crecimiento de políticas económicas*, Tomo I. San José: EUCR.
- León, Jorge et al. 2016. *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX. Tomo III: la industria en Costa Rica en el siglo XX*. San José: EUCR.
- León, Jorge. 2002. *Evolución del comercio exterior y del transporte marítimo de Costa Rica: 1821-1900*. San José: EUCR.
- León, Jorge. 2012. *Historia económica de Costa Rica en el siglo XX. Tomo II: La economía rural*. San José: EUCR, IICE, CIHAC.
- Lobo, Tatiana. 2002. Abordar la historia desde la ficción literaria (o como destejer la bufanda). *Comunicación* 12, 23, Número especial, consultado en línea [31/05/16]: <http://revistas.tec.ac.cr/index.php/comunicacion/issue/view/164>.
- Lobo, Tatiana. 1993. *Entre Dios y el diablo: mujeres de la colonia, crónicas*. San José: EUCR.
- Malavassi, Ana. 2003. *Entre la marginalidad social y los orígenes de la salud pública. Leprosos, curanderos y facultativos del Valle Central de Costa Rica (1784-1845)*, San José: EUCR.
- Malavassi, Guillermo (ed.). 1997. *Los principios cristianos de justicia social y la realidad histórica de Costa Rica*. San José: Trejos.
- Malavassi, Paulina (comp.). 2006. *Historia: ¿ciencia, disciplina social o práctica literaria?*, Cuadernos de teoría y metodología de la historia 1. San José: EUCR.
- Marín, Juan José. 2005-2006. La historia cultural entre la utopía y la imaginación. Hacia un proyecto historiográfico. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 6, 2, 142-74.
- Marín, Juan José. 2007. *Prostitución, honor y cambio en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949*. San José: EUCR.
- Marín, Juan José. 2012. *Historia cultural del proyecto historiográfico a campo sectorial: un balance prospectivo 1992-2012*. San José: Nuevas Perspectivas.
- Marín, Roberto. 2011. *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y el P. León Tornero, S. I.* San José: EUCR.

- Martínez, Ricardo. 2009. Documentos y discursos católicos antimasonícos en Costa Rica (1865-1899). *REHMLAC* 1, 1, 135-54.
- Martínez, Ricardo. 2017. *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*. San José: EUCR.
- Metz, Johann. 2002. *Dios y tiempo. Nueva teología política*, traducido por Daniel Romero. Madrid: Trotta.
- Molina, Iván (eds.). 2007. *Industriosa y sobria. Costa Rica durante la Campaña Nacional (1856-1857)*. South Woodstock: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Molina, Iván y Palmer, Steven (eds.). 2003. *Educando a Costa Rica. Alfabetización popular, formación docente y género (1880-1950)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván y Palmer, Steven (eds.). 2005. *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván y Palmer, Steven (eds.). 2004. *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván y Palmer, Steven (eds.). 2004. *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván, ed. 2017. *Ahora ya sé leer y escribir. Nuestros estudios sobre la historia de la educación en Centroamérica (siglos XVIII al XX)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván, Enríquez, Francisco y Cerdas, José (comp.). 2003. *Entre dos siglos: la investigación histórica costarricense, 1992-2002*. Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- Molina, Iván. 1986. Los jueces y los juicios del legado colonial del Valle Central de Costa Rica. *Ciencias Sociales* 32 (1986): 99-117.
- Molina, Iván. 1986. Organización y lucha campesina en el Valle Central de Costa Rica (1825-1850). *Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, N. 19. San José: Universidad de Costa Rica.
- Molina, Iván. 1989. Imagen de lo imaginario. Introducción a la historia de mentalidades colectivas. En *Historia: teoría y método*, ed. Elizabeth Fonseca. San José: EDUCA.
- Molina, Iván. 1995. Los caminos de la historia cultural en Costa Rica. En *Familia, vida cotidiana y mentalidades en México y Costa Rica. Siglos XVIII-XIX*, eds. Iván Molina et al., 73-80. Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- Molina, Iván. 1996. De la historia local a la historia social. Algunas reflexiones metodológicas. *Reflexiones* 51, 19-27.

- Molina, Iván. 1997. Lo cotidiano en la investigación histórica costarricense: un balance de fin de siglo. *Revista Parlamentaria* 5, 3 (diciembre), 349-65.
- Molina, Iván. 1998. El desafío de los historiadores, a propósito de un libro de Arnoldo Mora. *Revista de Historia* 18, 245-55.
- Molina, Iván. 2004. *La estela de la pluma. Cultura impresa e intelectuales en Centroamérica durante los siglos XIX y XX*. Heredia: EUNA.
- Molina, Iván. 2008. La influencia del marxismo en la historiografía costarricense. *A Contra Corriente* 5, 2.
- Molina, Iván. 2008. *Los pasados de la memoria. El origen de la reforma social en Costa Rica (1938-1943)*. Heredia: UNA.
- Molina, Iván. 2009. Cuestión social, literatura y dinámica electoral en Costa Rica (1880-1914). En *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, ed. Ronny Viales. San José: EUCR.
- Molina, Iván. 2009. *Anticomunismo reformista. Competencia electoral y la cuestión social en Costa Rica (1931-1948)*. San José: Editorial Costa Rica.
- Molina, Iván. 2011. *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*. Heredia: EUNA.
- Molina, Iván. 2012. *Revolucionar el pasado. La historiografía costarricense del siglo XIX al XXI*. San José: EUNED.
- Molina, Iván. 2014. *La cicatriz gloriosa. Estudios y debates sobre Campaña Nacional: Costa Rica (1856-1857)*. San José: Editorial Costa Rica, Ministerio de Cultura, SINABI.
- Molina, Iván. 2016. *Ahora ya sé leer y escribir. Nuevos estudios sobre la historia de la educación en Centroamérica (siglos XVIII al XX)*. San José: EUNED.
- Molina, Iván. 2016. *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*. San José: PEN, EDUPUC.
- Monge, Carlos. 1937. Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII. *Revista del Colegio Superior de Señoritas* 2 y 3 (junio): 47-68.
- Mora, Arnoldo. 2006 [1989]. *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, segunda edición. San José: EUNED.
- Mora, Edwin. 1985. ¿Obreros de la historia o historia de los obreros? *Revista de Historia* 11, 163-9.
- Morales, Gerardo. 1993. *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*. Heredia: EUNA.
- Muñoz, Ileana. 2002. *Educación y régimen municipal en Costa Rica 1821-1882*. San José: EUCR.

- Obregón, Clotilde ed. 2007. *Las constituciones de Costa Rica 1812-2006*, Vol. I-IV. San José: EUCR.
- Obregón, Clotilde. 1984. *Costa Rica: Relaciones exteriores de una república en formación 1847-1849*, San José: Editorial Costa Rica.
- Oduber, Daniel. 1994. *Raíces del partido Liberación Nacional. Notas para una evaluación histórica*, San José: EUNED.
- Oliva, Mario. 1985. *Artesanos y obreros costarricenses 1880-1914*. San José: Editorial Costa Rica.
- Opazo, Andrés. 1987. *Costa Rica: la Iglesia católica y el orden social*, San José: DEI.
- Pacheco, Francisco. 2013 [1980]. *Introducción a la teoría del Estado*, San José: EUNED.
- Palmer, Steven. 2004. *Adiós Laissez-Faire: La política social en Costa Rica (1880-1940)*. *Revista de Historia de América* 124 (enero-junio), 99-117.
- Palmer, Steven. 1996. *Confinement, Policing and the Emergence of Social Policy*. En *The Birth of the Penitentiary in Latin America. Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, eds. Ricardo Salvatores y Carlos Aguirre, 224-53. Austin: University of Texas Press.
- Pérez Brignoli, Héctor. 2010. *La población de Costa Rica 1750-2000. Una historia experimental*. San José: EUCR.
- Pérez Brignoli, Héctor. 2010. *Breve historia de Centroamérica*, segunda edición. Madrid: Alianza.
- Pérez, Efraín. 2013. *El control y la dominación política en el régimen de Tomás Guardia*. San José: EUNED.
- Pérez, María y González, Yamileth. 1995. *Cultura popular, mitología religiosa y violencia simbólica*. *Ciencias Sociales* 69, 67-80.
- Pérez, María y González, Yamileth. 1993. *Iglesia y poder político: un fragmento de historia comunal (Palmares, 1866-1920)*. *Ciencias Sociales* 61, 97-113.
- Peterson, Erick. 1999. *El monoteísmo como problema político*, traducido por Agustín Andreu, Madrid: Trotta.
- Picado, Miguel. 1992. *El liberalismo, la Iglesia y el Estado*. Comentario del libro de Claudio Antonio Vargas Arias. *Revista de Historia* 26.
- Picado, Miguel. 1982. *La palabra social de los obispos costarricenses*. San José: DEI.
- Picado, Miguel. 1989 [1988]. *La iglesia costarricense: entre Dios y el César*, segunda edición, San José: DEI.
- Poveda, Elizabeth. 1997. *Moral Tradicional y religiosas popular en Costa Rica (1880-1920)*, San José: Euro Impresora Sofía.
- Quesada, Carolina. 2012. *Familia y heteronormatividad: acontecimientos históricos y la doctrina*

- sexual de la Iglesia Católica en Costa Rica. *Anuario de Estudios Centroamericanos* 38, 305-38.
- Quesada, Florencia. 2011. *La modernización entre cafetales. San José, Costa Rica, 1880-1930*. San José: EUCR.
- Quesada, Juan. 2003. *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940*. San José: EUCR.
- Quesada, Rodrigo. 1984. El movimiento obrero en Costa Rica visto por los historiadores. *Aportes* 21 (Set-Oct), 27-37.
- Quesada, Rodrigo. 1998. *Recuerdos del imperio. Los ingleses en América Central (1821-1915)*. Heredia: EUNA.
- Quesada, Rodrigo. 2008. *Ideas económicas en Costa Rica (1850-2005)*. San José: EUNED.
- Richard, Pablo (ed.). 1987. *La pastoral social en Costa Rica. Documentos y comentarios acerca de la polémica entre la Iglesia Católica y el periódico La Nación*, San José: DEI.
- Rico, Jesús. 2014. *La renta del tabaco en costa Rica (1766-1860)*. San José: EUNED.
- Rodríguez Dobles, Esteban. 2009. Reconsiderando el período liberal: mentalidad y sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica 1870-1935. *Revista Estudios* 22, 33-48.
- Rodríguez Dobles, Esteban. 2013. ¿Alma, ser o mentalidad? Intuiciones, usos y arraigos del concepto mentalidad en escritos costarricenses 1850-2012. *Revista Estudios* 27, 140-200.
- Rodríguez, Eugenia. 2014. *Campaña nacional, crisis económica y capitalismo. Costa Rica en la época de Juan Rafael Mora (1850-1856)*. San José: Editorial Costa Rica.
- Rodríguez, Eugenio. 1982. *Siete ensayos políticos. Fuentes de la democracia social de Costa Rica*. San José: CEDAL.
- Rodríguez, Eugenio. 1985. Nuestros liberales y sus retadores. En Carmen Lila Gómez et al., *Las instituciones costarricenses del siglo XIX*, San José: Editorial Costa Rica, 203-19.
- Rojas, Margarita. 1996. Historia de la cultura. *Revista Historia*, número especial.
- Rojas, Margarita; Ovares, Flora. 1995. *100 años de literatura costarricense*. San José: FARBEN.
- Romero, Jorge. 2012. Rodrigo Facio Brenes (1917-1961). Anotaciones de su perfil profesional. *Ciencias Sociales* 138 (IV).
- Rubin, Gale. 1975. The Traffic in Women: Note on the "Political Economy" of Sex. En *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press, (1975), 157-210.

- Salazar, Jorge Mario. 2003. *Crisis liberal y Estado reformista. Análisis político-electoral (1914-1949)*. San José: EUCR.
- Salazar, Orlando. 2003 [1990]. *El apogeo de la República liberal en Costa Rica 1870-1914*. San José: EUCR.
- Samper, Mario. 1998. *Producción cafetalera y poder política en Centroamérica*. San José: EDUCA.
- Sanabria, Víctor. 1941. *Bernardo Augusto Thiel. Segundo Obispo de Costa Rica (Apuntamientos históricos)*. San José: Lehmann.
- Sánchez, Adriana. 2016. Las leyes contra la vagancia en la Costa Rica del siglo XIX: una interpretación desde abajo. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 17, Consultado el 12 de febrero de 2018: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/23416/26542#x1>.
- Sánchez, Esteban. 2010-2011. La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900). *REHMLAC* 2, 2 (Dic.-Abril), 34-52.
- Sánchez, Rafael. 2004. *Estado de bienestar, crisis económica, ajuste estructural en Costa Rica*. San José: EUNED.
- Sancho, Mario y Vargas, Luis Paulino. 2009. *Costa Rica, dos visiones: Costa Rica, Suiza centroamericana (1935); Costa Rica hoy, una sociedad en crisis*. San José: EUNED.
- Sandí, José A. 2010. Las leyes anticlericales de 1884 en Costa Rica; una relectura desde otra perspectiva. *Siwó'* 3, 59-100.
- Sandí, José A. 2011. *Estado e Iglesia Católica en Costa Rica 1850-1920 en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense*. Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión-UNA.
- Sandí, José A. 2018. El nuevo intento de los liberales costarricense por controlar a la jerarquía católica: la tentativa del concordato de 1894 y la reforma al artículo 36 de la Constitución en 1895. *Revista de Historia* n. 77 (enero-junio), 83-108.
- Sanou, Ofelia. 2001. *Arquitectura e historia en Costa Rica. Templos parroquiales en el Valle Central, Grecia, San Ramón y Palmares (1860-1914)*. San José: EUCR.
- Schmitt, Carl. 2009. *Teología política*, traducido por Francisco Conde y Jorge Navarro. Madrid: Trotta.
- Solano, Edgar. 2014. La participación del clero en las campañas políticas de 1889 y 1894. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia* 11, 2.
- Solano, Francisco E. (ed.). 2011. *La nueva historia toca a la puerta: la polémica Cardoso en la Costa Rica de 1972*. San José: EUCR.

- Solís Avendaño, Manuel. 2008. *La institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo*. San José: EUCR.
- Solís, Javier. 1983. *La herencia de Sanabria: análisis político de la Iglesia costarricense*. San José: DEI.
- Soto, Gustavo. 1997. Tres partidos políticos y un ideario: génesis de los partidos políticos de inspiración cristiana en Costa Rica. *Acta Académica* 20 (mayo).
- Soto, Gustavo. 2014. *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*, San José: Litografía Lil.
- Stimilli, Elettra. 2017. *The Debt of the Living. Ascesis and Capitalism*, traducido por Arianna Bove. Albany: State University of New York Press.
- Taubes, Jacob. 2007. *La teología política de Paulo*, traducido por Miguel García-Baró, Madrid: Trotta.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tinoco, Luis Demetrio. 1980. El pensamiento socialcristiano. En *El pensamiento contemporáneo costarricense*, Tomo I, eds. Eugenio Rodríguez y Luis Demetrio Tinoco, 205-21. San José: Editorial Costa Rica.
- Todeschini, Giacomo. 2004. *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bologna: il Mulino.
- Todeschini, Giacomo. 2016. *La Banca e il Ghetto: Una Storia Italiana (secoli XIV-XVI)*. Bari: Editori Laterza, edición Kindle.
- Toneatto, Valentina. 2011. La richesse des franciscains. Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge. *Médiéveles* 60, 187-202.
- Toneatto, Valentina. 2011. La Richesse des Franciscains. Autour du Débat sur les Rapports entre Économie et Religion au Moyen Âge. *Médiévales* 60, 197.
- Urbina, Chester. 2002. Circo, nigromancia y prestidigitación en San José (1867-1914). Una aproximación desde la historia social. *Ciencias sociales* 95, 1, 97-115.
- Urbina, Chester. 2011. "El grano de arena", filosofía y dogmatismo católico en Costa Rica (1896-1899). *Reflexiones* 90, 1.
- Urbina, Chester. 2015. Iglesia, Estado y control mental en Costa Rica: el caso de la prohibición de la enseñanza de la teosofía en el Colegio Superior de Señoritas (1922). *Ciencias Sociales* 150, 4, 53-61.
- Vargas, Claudio. 1988. Iglesia Católica y Estado en Costa Rica (1870-1900). *Avances de investigación del Centro de Investigaciones Históricas*, N. 19. San José: Universidad de Costa Rica.
- Vargas, Claudio. 1991. *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*. San José: Guayacán.

- Vargas, Claudio. 2015. *Hacia la consolidación del estado liberal en Costa Rica (1870-1890)*. San José: EUCR.
- Vega Jiménez, Patricia. 2004. De la banca al sofá. La diversificación de los patrones de consumo en San José (1857-1861). En *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, eds. Iván Molina y Steven Palmer, 13-208. San José: EUNED.
- Vega, Patricia. 2006. *Con sabor a tertulia. Historia del consumo del café en Costa Rica (1840-1940)*. San José: EUCR.
- Viales, Ronny (ed.). 2012. *Nueva historia monetaria de Costa Rica. De la Colonia a la década de 1930*. San José: EUCR.
- Viales, Ronny y Clare, Patricia. 2006-2007. El Estado, lo transnacional y la construcción de comunidades científicas en la Costa Rica liberal (1870-1930). La construcción de un régimen de cientificidad. *Diálogos. Revista electrónica de Historia* 7, 2 (Set.-Feb.), 145-68, consultado en línea [29/05/2015]: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6196>.
- Viales, Ronny. (ed.). 2009. *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*. San José: EUCR.
- Volio, Marina. 1983. *Jorge Volio y el Partido Reformista*, cuarta edición. San José: EUNED.
- Williams, Philip. 1989. *The Catholic Church and Politics in Nicaragua and Costa Rica*. New York: Palgrave Mc Millan.
- Tesis y trabajos finales de graduación consultados**
- Arias, Dennis. 2013. *Criaturas de lo heroico y lo monstruoso. Metáforas del saber biopolítico y sus cuerpos (Costa Rica, 1900-1946)*. Tesis de doctorado., Universidad Libre de Berlín.
- Cerdas, Dora. 1992. *Matrimonio y vida familiar en el graben central costarricense (1851-1890)*. Tesis de licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.
- Enríquez, Francisco. 1998. *Diversión pública y sociabilidad en las comunidades cafetaleras de San José: el caso Moravia (1890-1930)*. Tesis de maestría., Universidad de Costa Rica.
- Fernández, Álvaro. 1990. *Iglesia Católica y conflicto social en Costa Rica, 1979-1989*, Tomo I. Tesis de maestría., Universidad de Costa Rica.
- Flórez-Estrada, María. 2017. *Discursos sobre la maternidad moderna y la reforma social costarricense (décadas 1930-1940)*. Tesis de doctorado, Universidad de Costa Rica.

- Fuentes, Laura. 2012. *L'Autonomie Reproductive au Costa Rica: un Talon d'Achille dans le Processus de Laïcisation*. Tesis de doctorado., École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Gil, José. 1982. *El culto a la Virgen de los Ángeles 1824-1935. Una aproximación a la mentalidad religiosa*. Tesis de licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.
- González Ortega, Alfonso. 1993. *Mujer y familia en la segunda mitad del siglo XIX: una aproximación desde la psicohistoria*. Tesis de maestría., UCR.
- Luca, Clara. 1973. *Partido Unión Católica, primer partido ideológico de Costa Rica*. Tesis de licenciatura., UCR.
- Maroto, Adriana. 2012. *Los procesos de construcción de la legitimidad en las relaciones Estado-Iglesia Católica en Costa Rica 2007-2010*, Tesis de maestría., Universidad de Costa Rica.
- Morales, Gerardo. 1989. *Sociedad, cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica (1870-1914)*. Tesis de Licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.
- Pimentel, Jonathan. 2014. *Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Hume and Adam Smith*. Tesis de doctorado., The Lutheran School of Theology.
- Poveda, Elizabeth. 1996. *Moral tradicional y religiosidad popular en Costa Rica 1880-1920*. Tesis de licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.
- Rodríguez Dobles, Esteban. 2005. *Catástrofes y mentalidades colectivas: las creencias religiosas ante las catástrofes en el Occidente del Valle Central 1799-1853*. Tesis de licenciatura., Universidad de Costa Rica.
- Sánchez Solano, Esteban. 2013. *La participación político partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado Liberal en Costa Rica (1889-1898)*. Tesis de maestría., Universidad de Costa Rica.
- Sandí, José A. 2009. *La Diócesis de San José y su apoyo al Estado costarricense en el proceso del control sobre espacio geográfico del país (1850-1920)*. Tesis de licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.
- Sagot, Montserrat. 1986. *La Iglesia Católica de Costa Rica y su participación en política electoral, de 1953 a 1982*. Tesis de maestría., Universidad de Costa Rica.
- Sandí, José. 2017. *La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936. Il rapporto politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa Rica, la gerarchia cattolica del Paese e la Santa Sede nel periodo liberales costarricano*. Tesis de doctorado., Scuola Normale Superiore di Pisa.

Solano, Edgar. 1993. *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica: 1881-1894*. Tesis de licenciatura., Universidad Nacional de Costa Rica.

Soto, Gustavo. 1984. *La Iglesia Costarricense y la cuestión social. Antecedentes y análisis de la reforma social de 1940-43*, dos tomos. Tesis de licenciatura., UCR.

Vargas, Claudio. 1988. *El liberalismo y la consolidación del Estado en Costa Rica: El conflicto entre el Estado Liberal y la Iglesia Católica (1880-1895)*. Tesis de la maestría., UCR.



## Sobre los autores

---

### **María Cecilia Leme Garcez**

Profesora de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica.

### **Diego A. Soto Morera**

Profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica.

### **Francisco Mena Oreamuno**

Profesor de Teología y Nuevo Testamento en la Universidad Nacional, Costa Rica desde 1992. Miembro de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.



## NORMAS PARA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

---

La Revista de Teología Siwô´ se publica dos veces al año. Tiene como objetivo principal promover el desarrollo de la investigación teológica y del campo desde los estudios sociorreligiosos en los ámbitos nacional e internacional. Siwô´ publica artículos, comentarios y notas bibliográficas. Los trabajos solo se publicarán cuando reciban opiniones favorables de dos árbitros; si un manuscrito recibe dictámenes divergentes, se enviará a un tercer árbitro. El tipo de arbitraje es doble ciego, es decir, hay anonimato de ambas partes (autor y árbitros). Finalmente, el Consejo Editorial aprobará o rechazará la publicación del manuscrito y comunicará la decisión a la persona autora.

### **Normas para entrega de manuscritos originales**

Los trabajos deben ser inéditos y originales; no deben estar aprobados para publicarse en otra revista (se enviará una carta al Consejo Editorial donde se dé fe de esto). La persona autora adjuntará información personal de contacto: institución, correo electrónico, número telefónico, ciudad.

Se privilegian los trabajos escritos en lengua castellana. Sin embargo, el Consejo Editorial acepta contribuciones en otras lenguas, principalmente del portugués, inglés y francés.

El artículo debe presentarse en letra Times New Roman, 12 puntos, espacio y medio. Su extensión no debe ser menor de 12 páginas ni mayor de 25. La división de párrafos debe tener sangría.

Las normas completas para personas autoras están disponibles en <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo>

Los artículos deben ser enviados a la siguiente dirección: [revistasiwow@una.ac.cr](mailto:revistasiwow@una.ac.cr)

Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones  
de la Universidad Nacional, en el año 2021.

2434-21—P.UNA