

## Evangelio y política

### *Gospel and Politics*

#### **Resumen**

El artículo nos propone entender los vínculos entre religión y política como marco de lectura para los textos bíblicos. Hace un repaso de estas relaciones, sus coincidencias y conflictos, en las sociedades primitivas, en el Imperio romano al tiempo de la escritura de las cartas paulinas, y en los actuales imperios posmodernos como espacio de lectura e interpretación. Señala la politización de la religión, pero también como lo político toma formas religiosas. Apunta a las situaciones concretas y lenguaje que se muestra en la epístola a los filipenses.

**Palabras clave:** Religión y política; Evangelio; Filipenses; Imperios.

#### **Abstract**

This article proposes to understand the connections between religion and politics as a reading framework for biblical texts. It reviews these relationships, their coincidences and conflicts in primitive societies, in the Roman Empire at the time of the writing of the Pauline letters, and in the current postmodern empires as a space for reading and interpretation. It points to the politicization of religion, but also how the political takes religious forms. It points to the concrete situations and language discernable in the epistle to the Philippians.

**Keywords:** Religion and Politics; Gospel; Philippians; Empires

### **Introducción**

Esclarecer la relación entre evangelio y política en el espacio introductorio de un texto bíblico puede parecer como la intención de generar o poner en evidencia un sesgo ideológico que condicione el estudio o su sentido. Sin embargo, no hacerlo sería aún más grave, porque sería desconocer una premisa básica de toda tarea hermenéutica: que todo texto, en la medida en que se hace

---

<sup>1</sup> Doctor en Teología y Magister en Antropología social. Profesor de Biblia (Nuevo Testamento) y Teología Sistemática en el ex I.U. ISEDET. Conferencista invitado y participación en congresos internacionales. Se ha especializado en teología política, tanto en los estudios bíblicos como en la Teología pública, con especial énfasis en la Teología Latinoamericana. Entre sus publicaciones: Más allá del espíritu imperial (2015 en coautoría con Jung Mo Sung y Joerg Rieger); Jesús del pueblo: para una cristología narrativa (2011) y Juan de Patmos (2019). Ha escrito numerosos artículos para RIBLA. Email: nestormiguez@gmail.com

público, se transforma en un dispositivo político. Es decir, todo texto indica o se dispone en un espacio donde se ponen en juego alternativas de poder, conflictos de interpretaciones y significados, maneras de acceder y entender, incluso de definir, aquello que llamamos ‘la realidad’, de valorarla y de ubicarnos en ella.

Por otro lado, los estudios bíblicos, que necesariamente deben tomar en cuenta sus contextos, no pueden prescindir del contexto político en el que se generaron los textos, aquellas circunstancias concretas que vivieron los testigos que les dieron origen, ni tampoco de las formas en que se explicaron y aplicaron en la historia pasada (historia del influjo), o del presente contexto de lectura, de cómo inciden en nuestra manera de entenderlos, de las connotaciones que tienen y cómo repercuten en su actualidad, tanto en la comunidad creyente como en el ámbito cultural más amplio, en los posicionamientos de creyentes e iglesias frente a situaciones concretas de la vida cotidiana, donde también operan las fuerzas políticas, económicas y sociales.

Como mostrarán los estudios sobre el texto de la(s) carta(s) a los filipenses, el lugar y las condiciones de su escritura, la elección de palabras que hace el autor, las actitudes de Pablo y sus colaboradores, así como la comunidad de Filipos, no pueden abstraerse de las realidades políticas en las que se encuentran, en este caso la parte helénica del Imperio Romano. Y cuando nosotros/as las leemos y hacemos parte de nuestro discurso de fe tampoco podemos ignorar el mundo en el que lo hacemos, los imperios de la posmodernidad y sus mecanismos y dispositivos de poder y control, sus dimensiones biopolíticas que afectan cuerpos y comunidades.

## **Religión y política: las hermanas separadas**

Pretender desconocer la íntima relación entre religión y política en la antigüedad es, por lo menos, un anacronismo intencionalmente ignorante. No hay cultura más o menos elaborada del mundo antiguo en la cual el poder político y social no esté afirmado en alguna convicción ‘religiosa’, asentada y expresada en sus mitos y rituales, y sostenida en sus dispositivos de poder. Cuando hablemos de ‘evangelio’ tendremos que poner algunos matices a esta afirmación, pero dejo eso para más adelante, cuando veamos la relación entre evangelio y religión.

Lo religioso, como formas culturales básicas de un pueblo, tiene dimensiones inescapables en sus configuraciones de poder. Constituirse ‘un pueblo’ (*am, ethne* en los idiomas bíblicos) es constituirse como una entidad política, con todas sus complejidades y luchas, inclusiones y exclusiones, límites y posibilidades. “Con sus familias, sus lenguas, sus territorios y naciones”, como señala el relato etiológico de nuestras biblias (Génesis 10). En la antigüedad esta identidad entre un pueblo y sus creencias, mitos fundantes y rituales eran parte inseparable de su estructuración y jerarquización como tal, y hacia a su co-

hesión. La organización interna, tanto como la identidad ante los otros pueblos era, en gran parte, suministrada por este sustrato religioso<sup>2</sup>.

Tanto en los mitos egipcios como en los babilónicos, que han sido los que más han influido en los textos del Antiguo Testamento, la divinidad de los gobernantes era un dogma, y parte del sustento de su poder. La intervención de las divinidades en la ‘Guerra de Troya’, según los poemas homéricos, mostrará que esto también es así, con sus matices, en el mundo griego antiguo. En ese sentido lo religioso ha jugado preponderantemente un papel ‘conservador’, el respaldo a quienes ejercen dominio, un sostén a los poderes hegemónicos. Fue así en la antigüedad y lo sigue siendo ahora, si bien ocasionalmente pueden darse situaciones inversas.

Pero más allá de esta cercanía entre lo religioso y las estructuras de poder, incluso de cierta simbiosis en situaciones y culturas específicas, no se puede desconocer que en la antigüedad también lo político y lo religioso, aunque hermanados, se distinguían. Cada ámbito tenía sus propios agentes, simbólicas y lenguajes. En casi todos los pueblos, a medida que se iban complejizando las relaciones sociales de trabajo, comenzaron a diferenciarse las funciones que organizaban la vida política y militar de las vinculadas al mundo de lo divino. Así, mientras por un lado aparecen patriarcas, caciques, jefes, caudillos, jueces y gobernantes, reyes y generales, por el otro comienzan a reconocerse chamanes, magos, sacerdotes, profetas y augures, o según sea la denominación y particularidades que tuvieron en cada pueblo (en muchos casos también en cabeza de mujeres). Es cierto que ambas dimensiones se relacionaban, normalmente, en función de complementariedad, lo cual no significa que no existieran momentos de tensión y conflicto, pujas de poder, contraposiciones simbólicas en ciertos momentos. Las relaciones entre sacerdotes y reyes en Israel o los conflictos con los profetas, según nos relata el Antiguo Testamento, nos muestran tanto una como otra posibilidad.

Así como lo religioso juega con frecuencia a favor de los poderes dominantes, también tiene la capacidad de generar imágenes alternativas, de proponer utopías, de provocar actitudes éticas y escalas axiológicas diferenciadas. Esto, en algunos casos, puede llevar a que la potencialidad religiosa exprese la disconformidad, la rebeldía o la propuesta de otras formas de organización social. Desde formas básicas de aislamiento social, desobediencia civil o resistencias culturales, pasando por manifestaciones pacíficas y hasta revueltas, revoluciones y luchas de liberación, se han inspirado y sostenido en convicciones alimentadas también desde lo religioso.

Será la Grecia clásica, especialmente a partir de Sócrates, y concretamente con Aristóteles, donde se procurará separar estas dimensiones de lo religioso y mítico de lo político, que se soportaban mutuamente, para darle otra

---

<sup>2</sup> Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Desde otro enfoque: Godelier, M: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*

racionalidad a esta diferenciación. Pero el intento difícilmente superó el campo de la especulación filosófica, y fracasó al menos en la práctica social. Con el advenimiento de Alejandro Magno y su expansión hacia el oriente, la consecuente helenización del mundo del ‘cercano oriente’ y la correspondiente contrainfluencia de las culturas meso orientales y norafricanas en la cultura invasora, comenzó a andarse el camino de vuelta. El endiosamiento del gobernante por parte de los sometidos, que sin duda halagaba a los vencedores, volvió a entenderse como un aparato significativo en la construcción del poder social y extenderse por contagio. Y sin duda esa ‘enfermedad’ se agudizó con el advenimiento del imperio romano.

No es este el lugar donde describir minuciosamente ese proceso, y ver sus influencias y oposiciones tanto en los textos veterotestamentarios como luego en los de las comunidades ‘del resucitado’, para usar la expresión que nos da Elsa Tamez. Pero sí cabe tomar nota de que, en los tiempos en que se escribe la Carta a los filipenses, la divinización del Emperador, la adoración de la ‘diosa Roma’, los centros de culto a estas divinidades políticas, y el control poblacional sobre su participación en los rituales en su honor se habían expandido por todo el imperio. La parte helénica del mismo, Macedonia incluida, no era en absoluto ajena a estas prácticas. Allí están para probarlo muchos textos de poemas e himnos de loas al emperador y sus magistrados, con adulaciones y endiosándolos<sup>3</sup>.

La circulación de la imagen del emperador divinizado y las deidades romanas en toda la parte helénica del imperio está más que probada, y forma parte de su cotidianeidad<sup>4</sup>. Monumentos, templos y templetos, estatuas y bajorrelieves que los hacían presentes constituían parte inevitable del espacio público en todas las ciudades, y se desparramaban también por los principales caminos, las cabeceras de los puentes y todo lugar que ayudara a que la población se sintiera continuamente bajo la supervisión de la ‘eidología’ imperial<sup>5</sup>. La asistencia civil a los ‘*sacramentum*’ militares –la jura de lealtad de las tropas al emperador y los símbolos del imperio (sacra)– era un momento de exhibición pública que mostraba el placer de los dioses y diosas por los resultados del poder imperial. En esta ceremonia se condensaba la llamada ‘*Pax Augusta*’,

---

<sup>3</sup> Ejemplo de ello son las dedicatorias de Virgilio en sus obras poéticas al emperador y a su protector Mecenas. También los poemas de Antipater de Tesalónica, que son significativos porque vienen de la misma provincia de Macedonia en la que se ubica Filipos. Filipos y Tesalónica son ciudades fundadas en homenaje al padre y la hermana de Alejandro, respectivamente. Antipater relaciona a Piso, magistrado romano, como el sucesor espiritual de Alejandro. El recitado de estos ‘poemas laudatorios’ formaban parte de los espectáculos públicos que se ofrecían periódicamente en estas ciudades.

<sup>4</sup> En el caso de la carta a los filipenses este trasfondo es particularmente interesante porque tanto los destinatarios como el probable lugar de emisión de la carta (Éfeso) se ubican en el sector helénico del imperio.

<sup>5</sup> Esta expresión la he aplicado para señalar cuando una determinada cosmovisión se impone a través de las imágenes. El desarrollo de este concepto y su aplicación para el imperio romano puede verse en mi libro *El tiempo del principado romano. El mundo del Nuevo Testamento*.

sostenida por los ejércitos en el plano terrenal y por la ‘Pax deorum’, la paz de los dioses, en el mundo de lo divino.

En el conocido pasaje en que Jesús alude a la ‘imagen e inscripción’ en la moneda para pagar el impuesto (Mc 12,16 y paralelos sinópticos) podemos ver un claro ejemplo de ello. La moneda lleva la imagen del César y la inscripción reconoce al *divus Caesare Augustus*, el divino César Augusto. La moneda constituía una de las principales fuentes de articulación entre política, economía y religión, y su principal forma de distribución y circulación la daba el ejército romano, la base de su poder político.

Si bien las nacientes comunidades del Mesías resucitado claramente se distanciaron de estas prácticas, y soportaron las acusaciones de *blasfemia* y *maiestas* por ello<sup>6</sup>, con el correr del tiempo y el proceso de asimilación de las iglesias cristianas al poder imperial, el cristianismo religioso volvió a aliarse en el poder político y se renovó la connivencia entre religión y política, ahora con el cristianismo. Pero eso es historia conocida sobre la que no me extenderé acá.

Ya la Reforma evangélica del siglo XVI había iniciado un proceso de ir distanciando fe y política con su teología ‘de los dos reinos’, aun cuando mostró sus ambigüedades en este campo, especialmente cuando se dieron las llamadas ‘guerras campesinas’. Pero fue decisivamente en el tiempo de la ilustración en que volvió a plantearse la separación entre política y religión. Las secuelas de la dolorosa experiencia de las ‘guerras de religión’, principalmente entre protestantes y católicos<sup>7</sup>, y el proceso de secularización que acompañó ese momento de la cultura Nord europea (siglo XVIII), llevaron a plantearse la autonomía de lo político, a desanclar las decisiones políticas y económicas de las creencias religiosas. Estas fueron (supuestamente) relegadas a la esfera de lo íntimo, al espacio de la subjetividad individual, e inhibidas de incidir sobre los poderes ciudadanos.

Eso fue el ideal. Por supuesto que nunca funcionó. Porque lo religioso es siempre un fenómeno social, y tarde o temprano las convicciones compartidas por un número significativo de personas termina por manifestarse en el campo de las relaciones de poder. Ya K. Marx señala, a su manera, como lo religioso influencia y encubre relaciones de poder económico que se dan en cada formación económica y social. Y como la esfera de los poderes ‘mágicos’ inciden en la materialidad de las cosas, al considerar la ‘fetichización’ de las mercancías y del dinero (*El Capital*, Vol. 1). Por su parte M. Weber, en sus controvertidas tesis sobre el origen del capitalismo vinculado a los valores de la Reforma calvinista, de alguna manera revive la idea de que lo religioso está en el sustrato de lo político, al menos de la economía política<sup>8</sup>. Por su parte también cabe mencionar

<sup>6</sup> Ver el artículo de Elsa Tamez en este número de RIBLA.

<sup>7</sup> El estudio histórico mostrará que detrás de las ‘guerras de religión’ también existían otros motivos, de orden político y económico. Lo mismo puede verse actualmente cuando se plantean conflictos internacionales bajo la excusa del ‘choque de culturas’.

<sup>8</sup> R. Tawney, en su *Religion and the Rise of Capitalism*, muestra que las tesis de Weber son insuficientes, y

los estudios de A. Gramsci sobre la conjunción de lo cultural con lo político y económico en lo que llama ‘bloque histórico’, donde, por ejemplo, destaca el rol de lo que llama el ‘jesuitismo’ en la cultura itálica<sup>9</sup>. Así, los imperios modernos también se acompañaron de sus aventuras religiosas, desde las conquistas ibéricas e inglesas en lo que hoy se denomina América hasta las aún vigentes empresas neocolonialistas que tiñen nuestros mapas globales.

En el imperio posmoderno del capitalismo financiero en el que hoy nos encontramos debemos considerar no solo la politización de la religión sino también la ‘religionización’ (perdón por el neologismo) de lo político y de lo económico, ese otro hermano de la misma familia. Es que, si algo tenemos que poder ver hoy, y esa visión nos ayuda también a revisar nuestras miradas sobre los fenómenos pasados, es la dimensión religiosa de lo político y de las ideologías que justifican el saqueo económico y la destrucción ecológica del planeta.

Hace más de cien años W. Benjamin esbozó en unas tres páginas tituladas “El capitalismo como religión” una idea que no pudo llegar a desarrollar por la persecución y posterior muerte a manos del nazismo<sup>10</sup>. Lo que allí sostiene es que el capitalismo, más que apoyarse y formarse en lo religioso (como plantea M. Weber), se conforma a sí mismo como una religión “sin descanso y sin misericordia”. Más cerca en el tiempo, el antropólogo de la India A. Appadurai, en su libro *Hacer negocio con palabras*, sostiene que todo el sistema financiero, especialmente en el capítulo de las llamadas ‘derivadas’, se comporta como un gran modelo religioso, se apoya sobre un sistema virtual, una ficción monetaria que solo se sostiene por el crédito (fe) de sus participantes, pero que condiciona la economía mundial.

De allí que me inclino a pensar en una ‘religionización’ de lo político: la alianza de lo político y lo religioso no solo muestra como lo político y lo religioso se sostienen, influyen y apoyan –o eventualmente cuestionan– mutuamente, sino también como se plasman a partir de similares configuraciones antropológicas, como se construyen desde mecanismos básicos comunes en la conformación de las subjetividades, como recurren a los mismos dispositivos de poder. En nuestra América Latina los trabajos de H. Assmann y F. Hinkelammert sobre la idolatría del mercado recorren y profundizan en ese camino. Jung Mo Sung muestra algunos de estos mecanismos en su libro *Deseo, mercado y religión* y

---

que también otras influencias religiosas, incluso previas a la Reforma y en el mundo mediterráneo, están en las condiciones que dieron lugar a los modos capitalistas de producción y comercio.

<sup>9</sup> Portelli, H.: *Gramsci y el bloque histórico*.

<sup>10</sup> El escrito, dado a luz post mortem, probablemente date de 1921. Accesible, entre otros sitios, en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/127662>. Últimamente se han publicado en América Latina numerosos estudios sobre el tema. Pueden consultarse, por ejemplo, Da Silva Moreira (org.) *O Capitalismo como religião*, Goias, PUC, 2012. También: Sung, J. M.; Coelho, A. Da S. *Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 17, No. 53, p. 651, 31 ago. 2019. Mi propia presentación en <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/El-Capitalismo-como-religion.pdf>

en una obra posterior señala como el neoliberalismo se presenta como un nuevo ‘mito fundante’ para sustituir la tradición cristiana en la cultura global<sup>11</sup>.

En conclusión, cuando hablamos de la relación entre religión y política, y aquí solo hemos hecho un fugaz esbozo, tenemos que asumir un conjunto de relaciones complejas entre dos campos que están íntimamente relacionados, aunque se diferencian en lo formal y recurren a lenguajes y simbólicas específicas, y en algunas situaciones se presentan como enfrentados. Sin embargo, en muchos casos esas distinciones aparecen como borrosas, los símbolos de un campo informan y sostienen a los del otro, se trasladan sus luchas y alianzas, hay signaturas y dispositivos que los enlazan. Religión y política son diferenciables, pero no separables. La una y la otra se suponen mutuamente.

### **Evangelio, política y religión**

Todo lo que acabamos de señalar sobre religión y política, ¿es aplicable a lo que llamamos ‘evangelio’? Comencemos por señalar que la misma palabra ‘evangelio’ tiene un origen militar en el mundo griego (anuncio de una victoria en batalla) y un extenso uso político en la parte helénica del imperio romano; por ejemplo, es un *euaggelion* el anuncio de la distribución de alimentos en ocasión de una festividad imperial, o el ascenso de un emperador al trono<sup>12</sup>. Por el contrario, la expresión no aparece prácticamente en la LXX, salvo en la forma verbal *euaggelizestai*, y en esos casos lleva el sentido normal de dar una buena noticia. El único texto que podría interpretarse en un sentido más ‘religioso’ es en el Salmo 95:2, o quizás en Isaías 61,1 en el sentido que luego le dará Jesús en Lucas 4, 16 como anuncio mesiánico. La forma sustantiva, *euaggelion*, en los pocos casos en que aparece, debe traducirse simplemente por ‘noticia’, en el sentido usual de la palabra, lo que lleva a G. Friedrich a decir que el uso neotestamentario de evangelio no deriva de la LXX: “No hay empleo religioso de *euaggelion* o *euaggelía* en los LXX”<sup>13</sup>.

Tampoco integra el uso religioso común del mundo griego como expresión específica, más allá del significado de lo que es “una buena noticia”. Solo el culto imperial dará una connotación religiosa a la palabra, al hacer del poder imperial una ‘buena noticia’ sancionada por la aprobación de las divinidades, o el hacer del mismo emperador una divinidad.

En el Nuevo Testamento encontraremos un lenguaje y una simbólica más cercana al mundo de lo político que al de los cultos de la época. El lenguaje paulino es fundamentalmente un lenguaje que recurre más a la conceptualidad y simbólica de la vida de la *polis* griega que a lo que era el modo en que se representaba lo religioso<sup>14</sup>. El uso eclesiástico posterior ‘sacralizó’ un lenguaje que

<sup>11</sup> Idolatria do dinheiro e direitos humanos.

<sup>12</sup> Ver *ThDNT*, Vol 2, 721-725.

<sup>13</sup> *ThDNT*, Vol 2, 725.

<sup>14</sup> Desarrollo con mayor amplitud estos conceptos en mi libro Pablo confronta el Imperio, especialmente el

proviene del mundo profano y ciertas palabras pasaron a tener un uso religioso que el propio Pablo no conoció.

Será Pablo quien introduzca estos términos seculares en la creación del ‘nuevo pueblo’ que se forma a partir de la fe en Jesús como Mesías universal. Es él, al menos en los textos escritos, quien identifique la totalidad de la presencia, palabra y ministerio de Jesús, su muerte y resurrección, como ‘mi evangelio’ (ya en su primera carta, 1 Tes 1,5). Entonces, cuando Pablo llama al mensaje mesiánico ‘evangelio’, está haciendo un uso contracultural de la palabra, extendiendo al plano de la fe un concepto y una dimensión diferente del vocablo, dándole un nuevo significado.

En ese sentido, para Pablo, el *euaggelion* del Cristo crucificado y resucitado se opone al *euaggelion* del emperador divinizado. Y ello parece ser confirmado también en la percepción de sus opositores imperiales, por la acusación que recibe, según Hechos, tanto en Filipos como en Tesalónica (Hch 16, 20 y 17,6-7). El *euaggelion* de Pablo aparece, entonces, justamente en la encrucijada de caminos, en el límite borroso y la signatura traslaticia de lo político y lo religioso.

## Filipenses y lo político

Ya en el introito de la carta volvemos a ver el lenguaje de lo político en el escrito paulino. Los *episcopoi* y los *diakonoi* a los que se dirigen no son cargos propios de los *thiasos*, de las asociaciones religiosas, sino cargos de la *polis*, títulos de funcionarios civiles de las ciudades, en este caso de Filipos, como colonia romana en el mundo helénico. Beyer, en el ThDNT, según la correspondiente entrada sobre la palabra *episkopos*, señala que era usada para designaciones “puramente seculares con responsabilidades técnicas o financieras” en la ciudad, o en algunos casos aplicadas a las deidades como supervisores o cuidadores<sup>15</sup>. Algo similar ocurre con los diáconos: la palabra indica simplemente un servidor y no tiene ninguna connotación religiosa específica o aparece como título fuera de lo que luego se desarrollará en la comunidad cristiana. Estos cargos en la naciente *ekklesia*, palabra que tampoco tiene originalmente un sentido religioso o de culto, no son designados con las palabras ni guardan las simbólicas que aparecen en los cultos de la época, sino que son tomadas de la organización de la economía familiar o del ámbito de la organización urbana.

El desarrollo de la carta nos mostrará que hay lugares y situaciones que nos indican o suponen que claramente son parte del mundo político de la época. Pablo es un preso político cuando escribe, o mejor, cuando dicta la carta (ver el artículo de Elsa Tamez) y se encuentra a merced de autoridades políticas del Imperio. En esa situación recibe las ayudas y se comunica con quienes, con él,

---

capítulo 8: “La analogía política en el lenguaje paulino”. Una versión anterior puede verse en RIBLA, vol 4.

<sup>15</sup> ThDNT, Vol 2, 609.



son *ciudadanos* de otro reino (Flp 3,20). Su propio cuerpo está atravesado por múltiples circunstancias que lo ubican en el espacio político y en las confrontaciones ideológicas del imperio (ver el artículo de P. Ferrer). No me extenderé más, ya que los otros autores y autoras de este número de RIBLA se encargarán de hacerlo en cuanto a sus textos o temas específicos.

## Conclusión

Evangelio y política son, pues, un espacio abierto en la interpretación de los escritos bíblicos, y en nuestro caso, específicamente para esta misiva paulina. El lenguaje y simbólica política es inescapable cuando la leemos. Vemos como el evangelio paulino se posiciona políticamente, como marca, a veces en forma bastante directa, y otras insinuadas, su lugar en el mundo del imperio, sus confrontaciones y alternativas, sus compañeros y adversarios en esta lucha, tanto dentro como fuera de la comunidad, como se distingue también de otras opciones 'religiosas'. En ese sentido es posible leer la Carta a los filipenses como un circunstanciado tratado político-religioso inspirado en el evangelio del resucitado.

## Bibliografía

- Appadurai, A. (2017). *Hacer negocios con palabras*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Da Silva Moreira (org.) (2012). *O Capitalismo como religião*, Goiás, PUC.
- Durkheim, E. (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colonia del Carmen: Ediciones Coyoacán.
- Godelier, M. (1974) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Míguez, N. *El tiempo del principado romano. El mundo del Nuevo Testamento*. En: <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/libros/El-tiempo-del-principado-romano.pdf>
- \_\_\_\_\_, *El capitalismo como religión, accesible*. En <https://nestormiguez.com/wp-content/uploads/conferencias/El-Capitalismo-como-religion.pdf>
- \_\_\_\_\_. (2020). *Pablo confronta el Imperio. Teología y estrategia de la misión paulina*. Buenos Aires: La Aurora.
- Portelli, H. (1977). *Gramsci y el bloque histórico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Sung, J.M. (2018). *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018. En español: *Neoliberalismo y derechos humanos*, Buenos Aires: La Aurora (2019).
- Sung, J. M.; Coelho, A. Da S. (2019). *Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, V. 17, N0. 53, p. 651, 31 ago. 2019.

Tawney. R. (1938). *Religion and the Rise of Capitalism*, West Drayton: Pelican Books.

Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company