

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

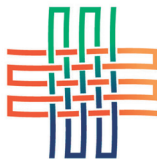
Teología, Economía y Política

-
- 5 MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA: Presentación
-
- 9 WIM DIERCKXSENS: El futuro de la humanidad ante la situación geopolítica actual
-
- 41 DIEGO A. SOTO MORERA: Dejar hacer, hacer hablar:
Seguridad Nacional y biopoder en José Comblin
-
- 79 JONATHAN PIMENTEL CHACÓN: La mano de Dios, la voz del General: introducción
a la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt
-
- 113 MANUELA CEBALLOS: Economías de la convivencia: musulmanes,
cristianos, judíos y el fantasma de la España medieval
-
- 143 ANÍBAL CAÑAVERAL OROZCO: ¿Cuál justicia de Dios? Justicia en entredicho
Estudio bíblico de Mt 19, 30-20, 16
-
- 173 Nueva identidad visual de la UBL

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

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

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



**UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA**
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica

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

Fax.: (+506) 2283-6826

E-mail: ubila@ice.co.cr

Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)

www.ubila.net



1019-6366

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

Ruth Mooney (ruth@ubila.net)

o José Enrique Ramírez (joseenrique_ramirez@yahoo.com)

Teología, Economía y Política

Vida y Pensamiento
Primer Semestre
Vol. 35, No. 1

Comité Editorial:
Dr. José Enrique Ramírez
M.Sc. Ruth Mooney
M.Sc. Mireya Baltodano
Dr. Jonathan Pimentel



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



Edición
MIREYA BALTODANO ARRÓLIGA



Diagramación
DAMARIS ALVAREZ SIÉZAR



Copyright © 2015



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



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

ISSN 1019-6366

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

Presentación

La relación entre la economía y la teología ha sido uno de los nudos metodológicos de la teología latinoamericana, tanto para fundamentar y anunciar un Evangelio arraigado y respondiendo a las necesidades fundamentales de las personas, como para desentrañar las teologías que se ocultan en la economía de mercado y en los programas políticos opresivos que trazan línea para la cotidianidad, las subjetividades, el relacionamiento humano, las prácticas religiosas, y todo aquello que involucra la vida misma.

La vigencia del vínculo teología-economía emerge con fuerza ante la compleja situación política, económica y religiosa a nivel mundial, y por la proliferación de doctrinas fundamentalistas que se diseminan por la región latinoamericana, con enfoques alienantes y cargados de violencia. Por tal razón, en este número de *Vida y Pensamiento* nuevamente colocamos el tema en la mesa de debate,

iniciando con un análisis de la coyuntura mundial que realiza Wim Dierckxens, desde una perspectiva económica y política. En su artículo *El futuro de la humanidad ante la situación geopolítica actual* sitúa las grandes fuerzas en pugna por el control hegemónico a nivel planetario y las graves consecuencias que podrían acarrear a la población.

Seguidamente se presentan distintos abordajes metodológicos para analizar tres contextos socio-históricos en los cuales los proyectos políticos y económicos han sido sustentados con elaboraciones teológicas. Diego A. Soto, en su artículo *Dejar hacer, hacer hablar* analiza la Doctrina de Seguridad Nacional, a partir de la crítica biopolítica que el teólogo José Comblin hizo de ese período en América Latina, marco que utiliza el autor para posteriormente señalar las raíces teológicas que sostienen las políticas económicas en América Latina.

Jonathan Pimentel, en *La mano de Dios, la voz del General*, hace una lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt, el general evangélico que gobernó Guatemala durante la década de los 80 con consecuencias nefastas. Argumenta el autor que aquella política fue una forma sistemática de pensar y administrar la vida, sustentada en conceptos y valores teológicos.

Manuela Ceballos, en su artículo *Economías de la convivencia: musulmanes, cristianos, judíos y el fantasma de la España medieval*, analiza el al-Ándalus, que ha sido utilizado como modelo de coexistencia inter-religiosa, para argumentar que la economía moral y política del concepto historiográfico de convivencia, bajo sus premisas liberales, permite y legitima la violencia en su entendimiento de la tolerancia religiosa, sacrificando modos de ser para producir otros.

Finalmente, Aníbal Cañaverl, hace una lectura alternativa del texto bíblico en Mt 19, 30-20, 16, en su artículo *¿Cuál justicia de Dios? Justicia en Entredicho*, analizando el texto desde el derecho al trabajo y a la justicia social en un contexto de desigualdad socio-económica y de desempleo.

Ofrecemos estas perspectivas de análisis para el enriquecimiento de nuevas reflexiones socio-teológicas que nos permitan acercarnos asertivamente a los grandes desafíos políticos y económicos de nuestro tiempo.

Mireya Baltodano Arróliga
Coordinadora Interina

El futuro de la humanidad ante la situación geopolítica actual

WIM DIERCKXSENS

Resumen: Entrando al año 2015 se está produciendo la mayor batalla geopolítica imperialista de los últimos tiempos, en una feroz pugna geoestratégica por el nuevo sistema monetario internacional. Se acentúan las confrontaciones económicas, a nivel político ya vivimos otra guerra fría y amenaza una escalada militar que contempla hasta un ataque nuclear. Ante semejante grave situación geopolítica está en juego el futuro de la humanidad y con toda razón nos podemos preguntar cómo se verá el mundo mañana.

Abstract: Entering into the year 2015, the greatest imperialist geopolitical battle of recent times is emerging, in a fierce geo-strategic struggle over the new international monetary system. The economic confrontations are growing,

Palabras claves: economía, geopolítica, imperialismo.

Key words: economy, geopolitics, imperialism.

and at a political level we are now living another cold war and the threat of a military escalation that contemplates even a nuclear attack. In the face of the serious geopolitical situation, the future of humanity is at play and with good reason we can ask ourselves what the world will look like tomorrow.

1. INTRODUCCIÓN

Entrando al año 2015 se está produciendo la mayor batalla geopolítica imperialista de los últimos tiempos en una feroz pugna geoestratégica por el nuevo sistema monetario internacional. Es la batalla en la que se podrá establecer un sistema multipolar entre las más grandes potencias imperialistas de la actualidad, pero un mundo multipolar no es el único escenario posible. No podemos excluir de antemano la posibilidad de la instalación de un gobierno global conducido por la élite financiera, con la OTAN como su brazo militar. Ni está claro si la futura élite financiera en el poder sigue siendo la actual de Wall Street y la City de Londres, o si Shanghái y Moscú entren o incluso predominen en la junta. Tampoco podemos descartar el escenario de un colapso financiero, a escala global, de varios años de caos económico, social y político, durante cuyo período podrían darse nuevos procesos revolucionarios.

Las principales fuerzas en pugna a la vista son las de Estados Unidos y la OTAN versus las fuerzas de Rusia y China. La escalada de provocaciones a Rusia tiene varios componentes que, en conjunto, constituye una segunda Guerra Fría. A diferencia de la primera, en ésta Europa es un participante activo, aunque subordinado a Estados Unidos, y ahora se asume la posibilidad de una guerra total y, por lo tanto, nuclear.¹ Detrás de este escenario se encuentran los

¹ *Boaventura de Sousa Santos, La tercera guerra mundial*, 15 de diciembre de 2014, <http://blogs.publico.es>.

grandes banqueros y sus mega-intereses. Los medios dominantes, controlados por esta élite financiera, están preparando un clima de guerra en el cual se acusa a Rusia de estar buscando un ataque nuclear preventivo, que desembocaría inevitablemente en la tercera guerra mundial, o sea, una guerra que repercuta en diferentes partes del planeta. En realidad el clima de un conflicto militar, con un ataque nuclear preventivo a Rusia, está siendo provocado antes por Occidente y los Estados Unidos en primera línea. Su blanco principal a la vista es Rusia pero, en forma indirecta, China.

A principios del 2015 una guerra de múltiples dimensiones contra Rusia está en marcha. En este momento, la guerra de petróleo y los ataques contra el rublo son la principal dimensión a la vista. Veamos la razón. Desde los años setenta, el petróleo constituye el recurso estratégico para sustentar el actual sistema monetario internacional basado en el dólar. Actualmente peligra el colapso del sistema petróleo-por-dólares. Esta situación mantiene muy nerviosos a los Estados Unidos y muy especialmente a la élite financiera de Wall Street. La principal demanda mundial de energía proviene de China y la principal oferta de estos recursos energéticos procede de Rusia. La red global de producción y suministro de gas y petróleo, por lo tanto, está en manos rusas y chinas. Con ello, las cartas para dejar caer al dólar, como moneda internacional de referencia, estarán también en manos rusas y chinas.

Hace 10 años el porcentaje de comercio mundial que utilizaba el dólar como moneda de intercambio

Desde los años setenta, el petróleo constituye el recurso estratégico para sustentar el actual sistema monetario internacional basado en el dólar. Actualmente peligra el colapso del sistema petróleo-por-dólares. Esta situación mantiene muy nerviosos a los Estados Unidos y muy especialmente a la élite financiera de Wall Street.

internacional era el 70%; actualmente es tan sólo un 37%. Apenas hace diez años el dólar representaba el 90% de todas las reservas internacionales en papel. Hoy en día este porcentaje bajó a 60%. Sostener el dólar como base del actual sistema monetario internacional está prácticamente descartada. Todo el poderío de Occidente en general, y de Estados Unidos en particular, que dependía de esta base, está sobre tuercas flojas. Con ello se modifica la geopolítica.²

Las preguntas que seguirían, después de la inminente caída del dólar como moneda de referencia hegemónica, son: ¿Cuál sistema monetario internacional tendremos en el futuro no lejano? ¿Nos espera un sistema multipolar con diferentes monedas de referencia, sin clara hegemonía de alguna? O más bien: ¿Habrà una nueva moneda de referencia hegemónica, como los Derechos Especiales de Giro, basada en una canasta de monedas y manejada por una élite financiera internacional, con una recomposición de cuotas de poder en el FMI. En el 2010 se aprobó la propuesta con mayores cuotas de poder sobre todo para China y Rusia, pero faltaba que el gobierno de Estados Unidos lo ratificara. A cinco años del acuerdo en el FMI, la ratificación aún está 'pendiente'. Lo anterior refleja que la élite de Wall Street y la City de Londres no quieren ceder su hegemonía. La pugna por la hegemonía se profundiza conforme la batalla se prolonga y se acentúan las confrontaciones económicas. A nivel político ya vivimos otra Guerra Fría y amenaza una escalada militar que incluye hasta un ataque nuclear. Ante una situación geopolítica tan grave se encuentra en juego el futuro de la humanidad y con toda razón nos podríamos preguntar cómo nos afecta todo esto en América Latina.

2 Jim Willie, *Global trade in dollars has decreased by 50%*, www.silverdoctors.com, 28 de diciembre de 2014).

2. LA BATALLA POR OTRO ORDEN MONETARIO INTERNACIONAL

Sabemos que el petróleo es un recurso natural no renovable muy estratégico, no sólo por ser la principal fuente de energía, sino por ser a la vez el soporte de todo crecimiento y acumulación sostenida de capital desde los años setenta bajo la hegemonía de Occidente. El libre cambio de dólares por oro, garantizado en la reunión de Bretton Woods en 1944, acabó en 1971 bajo la administración del presidente de los Estados Unidos Richard Nixon. A partir de ese momento el dólar dejó de estar anclado al oro. Tras la guerra árabe-israelí de 1973, que culminó con una derrota rotunda de los países árabes, el dólar fue re-anclado al 'oro negro'. Arabia Saudita accedió a vender su petróleo exclusivamente en dólares y a cambio de este compromiso los Estados Unidos le ofrecieron armas y la protección militar de todos los campos petroleros sauditas. El acuerdo, por tanto, obligaba a cualquier país que quisiera comprar petróleo saudí a cambiar primeramente su moneda nacional por dólares estadounidenses. En 1975 y bajo los mismos lineamientos, los otros miembros fundadores de la OPEP (Irán, Irak, Venezuela y Kuwait) aceptaron el acuerdo, convenciendo a todos los miembros (Argelia, Angola, Ecuador, Nigeria, Libia, Qatar, Emiratos Árabes Unidos, Gabón –ex miembro- e Indonesia –ex miembro-) de entrar en el mismo acuerdo.

De forma artificial el sistema petróleo por dólares le dio un impulso sin precedentes

*De forma artificial
el sistema petróleo
por dólares le dio un
impulso sin precedentes
al billete verde,
pues, mientras más
crecía la demanda
mundial de petróleo,
más crecía la demanda
de dólares. Este acuerdo
fortaleció al dólar como
moneda de cambio y
reserva internacional.*

al billete verde, pues, mientras más crecía la demanda mundial de petróleo, más crecía la demanda de dólares. Este acuerdo fortaleció al dólar como moneda de cambio y reserva internacional. Todo el mundo ocupaba dólares y con ello Estados Unidos podía importar productos al imprimir dólares sin respaldo. Los desequilibrios comerciales comenzaron a hacerse más ostensibles y a los Estados Unidos les bastaba imprimir billetes verdes, u ofrecer pagarés con el nombre 'Bonos del Tesoro de los Estados Unidos. De esta forma los Estados Unidos construyeron un sistema monetario que les permitía tener hegemonía económica. Desde ese entonces, el Pentágono ha sido la instancia por excelencia de ajuste de cuentas ante cualquier amenaza para el petrodólar. Cada intención de apartarse del petrodólar implicaba una respuesta militar, o una invasión, como quedó patente con el caso de Irak y Libia.

Hoy en día estamos ante una nueva amenaza para el sistema monetario basado en el dólar. Actualmente peligra el colapso del sistema petróleo-por-dólares, situación que mantiene muy nerviosos a los Estados Unidos. En mayo del 2014, Rusia y China firmaron un mega-acuerdo referente a la venta de gas ruso. La gran

Las cartas para dejar caer al dólar como moneda internacional de referencia están en las manos rusas y chinas. China ha multiplicado los acuerdos 'swap' con sus socios para realizar todo su comercio fuera del dólar.

demandas china de energía modifica la geopolítica y la red global de suministro petrolero. Con ello desaparece también la base sólida para sostener el petrodólar, ya que China y Rusia, y cada vez más otros países, comercializan fuera del dólar. Las cartas para dejar caer al dólar como moneda internacional de referencia están en las manos rusas y chinas. China ha multiplicado los acuerdos 'swap' con sus socios para realizar todo su comercio fuera del dólar. Es un paso importante para desplazar al dólar como moneda de

intercambio internacional. Un acuerdo ‘swap’ define la moneda en la que son efectuados los pagos, así como las fechas en las que deben ser pagados. China concretó ya acuerdos ‘swap’ fuera del ámbito del dólar con Rusia, Brasil, el Reino Unido, Australia, Japón, Chile, los Emiratos Árabes Unidos, Corea del Sur e incluso con la eurozona. De esa manera China permitía también que la Eurozona saliera del dólar, el último pilar que lo sostiene.

La Organización de Cooperación de Shanghai (SCO) que incluye países como China, Rusia, Kazajistán, Tayikistán, Kirguistán y Uzbekistán desde setiembre de 2014, así como también India, Pakistán, Afganistán e Irán, junto con otros dos miembros de los BRICS, Brasil y Sudáfrica, todos ellos harán sus intercambios comerciales fuera del sistema dólar. Al adquirir consciencia de la caída del Sistema Monetario Occidental, una buena cantidad de otros países esperan con cautela su adhesión. Hasta hoy sus gobiernos pueden haber tenido miedo de sanciones eventuales, pero la tendencia es que temen cada vez más quedarse atrapados en el viejo sistema monetario occidental, cuando esa economía de casino colapse.

2.1 La guerra de petróleo

Para mantener la hegemonía unipolar, Estados Unidos tendría que lograr mantener el control sobre el petrodólar. Lo anterior implica tener control sobre lugares estratégicos de producción como Asia Central. Rusia e Irán le plantean competencia en este aspecto. Las sanciones económicas en contra de Irán y Rusia tienen como fin de reducir notoriamente su poderío energético. No basta en este contexto tener el control sobre la producción, sino que la hegemonía requiere tener el control sobre la distribución del petróleo (y el gas) desde los lugares de producción hacia los países consumidores. La crisis provocada por la OTAN y Washington en

Ucrania debería servir para evitar que Rusia tenga el pleno control sobre el flujo de gas hacia la Unión Europea. Con el objetivo de mantener la hegemonía del petrodólar, Estados Unidos busca causar una crisis económica profunda en Rusia. Las sanciones impuestas al país tienen como objetivo mantener a la Unión Europea dentro del área del dólar, comprando energía en otro lado y evitando a toda costa que se conecte con la Unión Económica Euroasiática. La firma de un Tratado de Libre Comercio entre la Unión Europea y los Estados Unidos en medio de la crisis sería la mejor garantía para mantener a Europa dentro del área del dólar y fuera de Eurasia.

El 67% del petróleo y el gas que consume Europa lo importa de Rusia. Como el abastecimiento atraviesa en buena medida Ucrania, la administración Obama ha hecho cuanto ha estado en su poder para controlar el flujo del gas del este al oeste y socavar la integración económica rusa en la UE. En este contexto, Estados Unidos ha saboteado también la construcción de un gasoducto que comunicaría a Rusia con Europa del Sur a través de Bulgaria. Sin embargo, la política norteamericana recibe un revés tras otro. Putin ha encontrado una vía para evitar las sanciones económicas. Es preciso anotar que Turquía se negó a suscribir las sanciones contra Rusia. El 1 de diciembre de 2014, el Presidente

La firma de un Tratado de Libre Comercio entre la Unión Europea y los Estados Unidos en medio de la crisis sería la mejor garantía para mantener a Europa dentro del área del dólar y fuera de Eurasia.

ruso Vladimir Putin cerró un histórico acuerdo con el Presidente turco Tayyip Erdogan. El gasoducto del Sur (South Stream) que transportaría gas de Rusia a Europa, vía Bulgaria, será sustituido por otro gasoducto (TurkStream) que hará lo mismo, pero ahora vía Turquía.

Con ello la alianza Putin-Erdogan ha dado al traste con el gasoducto que iba

desde Qatar a la UE (Nabucco Pipeline) y que se suponía que tenía que atravesar Turquía, pero bajo controles occidentales. La ventaja del TurkStream para Turquía sería que el país obtendría una mejor posición de negociación frente a la UE. Esta trascendente decisión indica que Ankara se inclina menos por el euro-atlantismo y va más por la integración euroasiática. Si Turquía se vuelve realmente hacia el Este y se une al bloque ruso en ascenso, los políticos estadounidenses van a tener que descartar la mejor parte de sus planes estratégicos.³

Washington parece estar dispuesta a defender el petrodólar hasta las últimas consecuencias. La especulación es un motor importante en la formación de los precios del petróleo. Aquéllos que financian estas empresas petroleras en Estados Unidos, sin duda también han alimentado la burbuja del petróleo, subsidiándolo. Es un arma que está sobre todo en manos de los grandes bancos en Wall Street. Entre 2000 y 2008 se produjo un aumento espectacular del precio del barril de petróleo, que pasó de 20 a 120 dólares. Semejante ascenso no puede ser atribuido simplemente a la ley de la oferta y demanda. El pico que se produjo en el 2008 fue la culminación de ese proceso. Una vez declarada abiertamente la crisis financiera en septiembre de 2008 presenciamos un desplome de los precios desde 120 a 40 dólares/barril en marzo de 2009. Entre esta fecha y abril de 2010 el precio del crudo se recuperó hasta los 84 dólares/barril y desde marzo de 2011 hasta marzo de 2014 se observan oscilaciones en una banda en torno a 110 dólares/barril. El elevado precio del petróleo, causado sobre todo por la especulación, permitió la creación de un mercado del petróleo de esquivo. Este mercado aparece en primer lugar en los Estados Unidos. La consecuencia de este nuevo mercado fue el fomento de la oferta de petróleo.

³ Mike Whitney, *Que hable Turquía*, en *Rebelión*, 9 de diciembre de 2014.

La inyección de dinero en la economía norteamericana provoca una baja en la capacidad de compra del dólar, o dicho de otro modo, observamos un aumento en el precio de las materias primas en dólares, como ha sido el caso con el petróleo. Los sucesivos programas de expansión cuantitativa QE (desde fines de 2009 han habido tres en Estados Unidos) han alcanzado varios billones de dólares. La expansión cuantitativa (Quantitative Easing en inglés, o QE) es un programa de estímulo, cuyo elemento principal es la compra de deuda pública a modo de inversión por parte de un banco central, y en este caso la Reserva Federal. Lo que pasa con la política de expansión monetaria es que estos activos de supuesto respaldo, en realidad son *bonos basura* que pierden valor al depreciarse el dólar.

Esta situación les preocupa mucho a los principales poseedores de bonos (basura) del Tesoro de Estados Unidos, como es el caso particular de China. *GEAB*⁴ es de la opinión que China se ha convertido en el FMI de los Estados Unidos, al obligar al imperio a abandonar la expansión monetaria para evitar una continua baja en el poder adquisitivo de sus reservas internacionales en dólares. Sin embargo, también ha sido interés de los Estados Unidos de acabar, al menos temporalmente, con los programas de QE en su país. Consideremos esta idea de manera más cercana.

Los inversores de Wall Street han presionado a Japón para bajar las tasas de interés, para así poder tomar prestado dinero casi gratuitamente en Japón e invertirlo en bonos del Tesoro y acciones de Estados Unidos. El resultado de este '*carrytrade*' es una apreciación relativa del dólar frente al Yen. El Banco de Japón lanzó, entre 2011 y 2012, un programa de QE por el monto de \$1,1 billón de dólares y en 2013 el nuevo primer ministro Shinzo

4 *Global Europe Anticipation Bulletin*

Abe dejó el programa de QE sin límite alguno. El Banco de Japón repone los recursos del Fondo de Pensiones del gobierno (tal vez el más grande del mundo) a cambio de Bonos (chatarra) del Tesoro de Estados Unidos, con lo que en los libros contables todo parece en orden. En esencia la política implica un asalto a los fondos para pensiones del gobierno de Japón (dinero con respaldo) a cambio de papeles sin valor (los bonos chatarra). Estados Unidos obligó a Japón a aplicar esta política de expansión monetaria, salvando eficazmente el mercado de bonos del Tesoro norteamericano y empujando hacia arriba la Bolsa Valores de Nueva York.

Desde junio de 2014 el Banco Central Europeo (BCE) introdujo tasas de interés negativas para que los bancos obtengan dinero sin costo. Es más barato y más lucrativo para los bancos prestar dinero a especuladores que invierten en Bonos del Tesoro de Estados Unidos y acciones en la Bolsa de Nueva York, que prestar para levantar la economía real en la UE. Una significativa proporción del QE del BCE se invierte en acciones y en bonos del Tesoro de Estados Unidos, encareciendo no sólo el precio de los bonos del Tesoro sino también el del dólar, al menos en términos relativos al Euro. En los últimos meses el dólar se ha fortalecido significativamente frente al Euro. En realidad, el fortalecimiento del dólar está ligado a las actividades monetarias combinadas del Banco Central Japonés (BoJ) y del Banco Central Europeo (BCE). No tiene nada que ver con el cuento de hadas de una economía de Estados Unidos que funciona a las mil maravillas.

Estados Unidos obligó a Japón a aplicar esta política de expansión monetaria, salvando eficazmente el mercado de bonos del Tesoro norteamericano y empujando hacia arriba la Bolsa Valores de Nueva York.

Con la gran demanda de dólares, su precio en el mercado tiende ir hacia arriba. Los

precios de los recursos naturales, como el petróleo, expresados en dólares tienden a ir a la baja. La sobreoferta del crudo en el mercado debido a la gran oferta de petróleo de esquisto hace bajar el precio del crudo. La especulación a partir de ahora es a la baja. Con ello los precios del petróleo en dólares tienden rápidamente a la baja. Estalla así una guerra de precios de petróleo a la baja que apunta a generar una crisis en Rusia, por la fuerte contracción de sus ingresos de gas y petróleo. Frente a los ingresos decrecientes, países como Rusia pero también Arabia Saudita se ven en la necesidad de incrementar la oferta de recursos energéticos no renovables. El resultado final es un bajón en el precio de petróleo de más del 50%, ya que el 5 de enero de 2015 se cotizaba en \$49/barril frente a los \$110 de nueve meses antes.

La guerra de precios de petróleo debía funcionar como un arma geopolítica para subordinar a Rusia e integrar cualquier país que aún se resistiera, como Venezuela o Irán, en ese nuevo orden mundial de la globalización neoliberal. El objetivo era ocasionar una severa recesión económica en todos estos países y especialmente en Rusia, provocando así "revoluciones de terciopelo" acompañadas, idealmente, de cambios de regímenes. Desde principios del año 2014 el rublo había perdido un 60% y en sólo una semana, en diciembre de 2014, llegó a perder un 20%. El Banco Central de Rusia aumentó las tasas de interés de 10.5% a 17% para hacer más atractivo el rublo para los inversores extranjeros. Los medios occidentales lo veían como señal de nerviosismo y ya cantaron victoria de que pronto el régimen político bajo la presidencia de Putin caería.

2.2 El efecto bumerang

Cuando en el pasado mes de diciembre el rublo ruso comenzó a caer precipitadamente, y surgieron rumores de que Rusia

simplemente no tenía los fondos suficientes para frenarlo, los precios de las acciones de las compañías energéticas rusas cayeron seriamente, y los inversores comenzaron a venderlas antes de que se depreciaran aún más. Rusia ha hecho un movimiento de ajedrez inesperado, escribe InSerbia. Según la publicación, debido a la caída del rublo, Moscú fue capaz de recuperar la mayor parte de sus activos, que estaban en manos de propietarios extranjeros, y además logró recibir ganancias por valor de 20.000 millones de dólares en tan sólo unos días. Según explica el portal serbio, Putin esperó una semana y cuando el precio de las acciones cayó drásticamente, ordenó inmediatamente comprar los activos que estaban en manos de estadounidenses y europeos. Todos los ingresos del petróleo y el gas permanecerán así en Rusia y el rublo crecerá por sí mismo, sin tener que gastar las reservas de divisas y oro, agrega el portal.⁵

Los medios occidentales dejan la impresión de que es cuestión de tiempo para que el régimen actual de Moscú caiga. No divulgan para nada que el presidente Putin está gozando de una popularidad desconocida de al menos el 80% de la población. El presidente Putin es considerado un héroe en su país, incluso por la oligarquía. Gracias a sus reducidos costos de producción, Rusia y Arabia Saudita acordaron incrementar aún más su oferta de petróleo ya no solo para poder obtener más beneficios, sino para dar un contragolpe a Estados Unidos. Tras la negativa de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) de rebajar su producción, decidida en la

*Gracias a sus reducidos
costos de producción,
Rusia y Arabia
Saudita acordaron
incrementar aún más su
oferta de petróleo ya no
solo para poder obtener
más beneficios, sino para
dar un contragolpe a
Estados Unidos.*

⁵ In Serbia, *La inesperada 'jugada' de Rusia con sus activos de petróleo sorprende a Occidente*, 3 de enero de 2015, <http://actualidad.rt.com>.

reunión del 27 de noviembre de 2014, la tendencia a la baja del precio del petróleo ya ni tiene visos de moderarse. Si la baja del precio de petróleo mediante la especulación bien podrá haber formado parte de un plan a largo plazo para dejar en crisis a Rusia, lo interesante es que un efecto bumerán cayó sobre la industria de petróleo de esquisto norteamericano al seguir bajando los precios de petróleo. La caída del precio de petróleo, en otras palabras, ha ido más allá de sus objetivos.⁶

¿Por qué Arabia Saudita, tradicionalmente país aliado con Estados Unidos, entra en alianza con Rusia? Aquí tenemos algo que no nos informan los medios de comunicación. De acuerdo con Jim Willie, los Sauditas se enteraron que su oro depositado en un banco suizo fue robado por la élite financiera de la City de Londres y Wall Street. El Departamento de Finanzas de Estados Unidos investigó al banco UBS de Suiza, aludiendo que tenían cuentas extranjeras ilegales para evadir impuestos y pudo tomar el control del banco en 2011. En realidad decomisaron el oro que Arabia Saudita tenía depositado en el banco UBS. Hace pocos meses otro tanto sucedió con el oro de Emiratos Árabes Unidos. El oro así sustraído se canaliza vía los centros financieros de Londres y Nueva York para venderlo a China. Es obvio que los Sauditas no gustaron de la maniobra y se aliaron con Rusia. A partir de ese momento son Rusia y Arabia Saudita quienes determinan el precio de petróleo y ya no Estados Unidos junto con Arabia Saudita.⁷

Para aplastar a los productores de petróleo de esquisto en Estados Unidos, Rusia y Arabia Saudita tendrían que vender más petróleo y a un precio bajo por un período prolongado de tiempo. Para quebrar

⁶ *GEAB 90*, diciembre de 2014.

⁷ Jim Willie: Global Trade In Dollars Has Decreased By 50%, www.silverdoctors.com, 28 de diciembre de 2014.

las piezas claves de la industria estadounidense del petróleo de esquisto, el equipo de GEAB cree que el precio del petróleo debe estar por debajo de 50 dólares por un período de al menos 6 a 12 meses. Lo anterior se debe a los derivados (una especie de seguros contra un desplome de precios). La mayoría de los productores de petróleo de Estados Unidos están cubiertos o asegurados contra una bajada del precio del petróleo. Un cambio hacia abajo en el petróleo significa que alguien, la contraparte de esta cobertura, tendrá que pagar por las pérdidas sufridas. La mayoría de estos productos tienen un mecanismo de apalancamiento o re-aseguro. Si el precio del petróleo cambia 1 dólar, estos productos cambian 2 o 3, y a menudo más dólares por el apalancamiento.

Mark Armstrong afirma que con un precio por debajo de \$57 por barril aumentaría seriamente el efecto de apalancamiento. Este proceso tendrá un impacto más allá de las fronteras norteamericanas. Hay bastantes intereses fuera de los Estados Unidos metidos en este mercado de esquisto, como los mercados de divisas de Gran Bretaña, Alemania y Suiza, así como bancos holandeses e israelíes. Cuando la incapacidad de pago de la deuda entra en juego, el sistema entero sufrirá un efecto dominó internacional, incluyendo fondos de pensiones, bancos, el mercado accionario y otros inversores que entraron en el juego. Rusia y Arabia Saudita han revertido con un contragolpe la original política de golpear a Rusia. Este hecho se transforma en un acto insurreccional.⁸

El actual precio del petróleo ya ha afectado seriamente la industria petrolera norteamericana, basada en las nuevas tecnologías a través de fracturas provocadas en la roca por medios hidráulicos y químicos, un proceso muy contaminador que se conoce como

8 Mark Armstrong, *Derivatives Market \$280 Trillion – Is It Really A Time Bomb?*, 22 de diciembre de 2014, www.armstrongeconomics.com.

'*fracking*'. De acuerdo con la investigación del equipo GEAB, el petróleo de esquisto aún es rentable con un precio entre 60 y 80 dólares por barril. Los países del Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo (CCEAG), como Arabia Saudita junto con países como Rusia, tienen costos de producción mucho más bajos. Bernstein estima que la inversión en el sector petrolero en Estados Unidos podría caer en un 75% si el precio del barril de petróleo se mantuviese alrededor del \$50. Con un precio por debajo de los \$60 el barril (estaba en \$53 el 31 de diciembre de 2014), aparece la amenaza de otro pánico financiero. Las crecientes deudas en el mercado de petróleo de esquisto pronto serán catalogadas como bonos chatarra. Al igual que con la crisis bancaria, el equipo GEAB ni se sorprendería de que conocidas compañías petroleras como BP o Shell dejaran de existir de la noche a la mañana.⁹

Para sostener la guerra económica contra Rusia, Wall Street ha presionado a la Unión Europea a profundizar el QE. En este caso el Dólar se fortalecerá ante el Euro, pero el precio del petróleo seguirá a la baja. Los dólares tomados en préstamo en Japón y Europa, a tasas de interés cero, e invertidos en Estados Unidos (el llamado '*carrytrade*') en proyectos riesgosos como el petróleo esquisto, alcanzan actualmente la suma de 9 billones de dólares. Con el posible colapso de esta industria de petróleo a la vista, también está en riesgo el mercado de derivados. De nuevo los bancos centrales tendrían que acudir a cubrir las pérdidas de los bancos que son demasiado grandes para dejarlos caer, generando el espacio para otra aventura especulativa.

En China el año nuevo comienza a mediados de febrero. Es un momento a partir del cual se esperan presiones fuertes para

⁹ GEAB 90 diciembre de 2014 y Mike Whitney, *The Oil Coup US-Saudi Subterfuge Send Stocks and Credit Reeling*, en www.counterpunch.com, 17 de Diciembre, 2014.

romper con el actual sistema monetario internacional, según autores como Jim Willie, quien además agrega que podría ocurrir con un aumento sustancial en el precio del oro, o que Europa, bajo presiones de Alemania, decida no apoyar más el comercio exclusivo en dólares. Esto aceleraría la muerte del sistema monetario basado en el dólar. Cuanto más rápidamente se dé este proceso, más probabilidad habrá de que salgamos de la depresión global. Cuanto más tiempo continúe el imperio del dólar, más profunda y larga será la depresión y mayor el riesgo de un Estado global fascista, sin fronteras ni ciudadanía. Con semejante proyecto de la élite financiera de Wall Street y la City de Londres parece no haber límite para la concentración de ingresos a costa de la economía real y a costa de capas cada vez más amplias de la población mundial.¹⁰

3. LA BATALLA POR EL ORO FÍSICO

En el mundo financiero, un dato generalmente aceptado es que el precio del dólar vaya en sentido contrario al precio del oro. Para mantener el precio del dólar artificialmente alto, el mundo financiero ha hecho de todo para mantener artificialmente bajo el precio del oro.¹¹ La maquinaria de imprimir 'papeles de valor' parece poder funcionar de manera infinita, pero no así en el mercado de oro. La intervención para deprimir el precio del oro, mediante contratos a futuro, es finita ya que requiere poder entregar tarde o temprano lingotes de oro físico. En los últimos cinco años, grandes cantidades de oro físico han sido comprados por China, Rusia e India, en primer lugar. En el mercado de oro

10 C. Serpa, *It's GAME OVER...The Dollar Is DYING!*, <http://www.gold-eagle.com>, 2 de enero de 2015.

11 Koos Jansen, *Checkmate: Is Russia Selling Oil For Gold?*, www.gold-eagle.com, 18 de diciembre de 2014.

de Shanghai (Shanghai Gold Exchange) se compraron durante el último año 250 toneladas de oro por mes, o sea, unas tres mil toneladas tan sólo en el año 2014, equivalente a la producción mundial de oro por año. En la actualidad China es probablemente el mayor poseedor de oro en el mundo.

Si bien no existen datos muy contundentes, se estima que China y Rusia poseen en este momento más de 20 mil toneladas de oro cada uno. Como buena parte de las adquisiciones son secretas, es difícil obtener información fidedigna. En realidad China cuenta, según algunas estimaciones, con unas 30.000 toneladas de oro. Entre 1983 y 2002 el gigante asiático reunió de manera opaca unas 20.000 toneladas de oro. En 2014 llegaría a 30.000. Jim Willie estima que Rusia llegó a tener 25 mil toneladas de oro en 2014. Asimismo estima que las reservas oficiales de Estados Unidos prácticamente se han ido. La 'regla de oro', desde Bretton Woods, ha sido y seguirá siendo que quien posee el oro establece las reglas. La demanda global de oro va más allá de estos dos importadores estrellas, ya que muchos países en el este importan oro físico. India, por ejemplo, no se queda muy atrás. La pregunta que surge entonces es: ¿De dónde viene todo ese oro físico y por cuánto tiempo habrá oro en oferta? La incapacidad de entrega, en otras palabras, está a la vista.¹²

Mientras el precio del oro tiende a la baja, el precio del dólar tiende al alza. El método clásico para lograrlo ha sido la venta de oro a futuro (títulos de oro de papel) y posponer la entrega de oro físico mediante la emisión de nuevos títulos. El volumen de ventas en el mercado de oro de papel, contando sólo los contratos a futuro, se estima en 360 mil millones de dólares por mes. La entrega de

12 Nathan McDonald, *Global Gold Demand Will Overwhelm the Manipulators*, 21 de noviembre de 2014, y C. Serpa, *It's GAME OVER... The Dollar Is DYING!*, www.gold-agle.com, 2 de enero de 2015 y Dmitry Kalinichenko, *Grandmaster Putin's Golden Trap*, Op. cit.

oro físico, en cambio, no pasa de 280 millones de dólares por mes. Esto significa una relación de oro de papel versus oro físico de más de mil a uno.¹³ Wall Street usa canales criminales para obtener oro que ocupa para poder cumplir a medias con las demandas más fuertes. Según nos informa JimWillie, además del oro de Arabia Saudita que los 'bangsters' robaron en la banca suiza, expropiaron 144 toneladas de oro de Libia durante la caída de Gadafi y recientemente 33 toneladas de Ucrania. Otros países, como Chad, están en la mira. El control del precio del oro ha sido la norma en los últimos 20 años, una política acompañada de actos criminales. Con la caída de las Torres Gemelas, el 11 de septiembre de 2001, desapareció de las bóvedas del World Trade Center todo el oro físico valorado en un billón de dólares.

Existe una gran probabilidad de que las reservas de oro físico de varios países europeos hayan sido arrendadas a bancos vinculados con el mercado de oro como JP Morgan, Scotia, y HSBC, durante un plazo determinado, al término del cual el banco tiene la opción de comprar el oro arrendado pagando un precio determinado, devolverlo, o renovar el contrato. En los libros, el oro (el alemán, por ejemplo) aparece como bien resguardado, pero en realidad está comprometido para mantener bajo control al precio del oro. Es por este motivo que prometen devolver el oro a Alemania en apenas un plazo de siete años. Mientras tanto Alemania pierde mucho de su soberanía para distanciarse del dólar. Así como Alemania, muchos países de Europa guardaron sus reservas en oro en la posguerra en lugares supuestamente seguros como Nueva York y la City de Londres.

Alemania que cuenta oficialmente con unas 3.395 toneladas de oro como reservas internacionales pidió la repatriación de las

13 Koos Jansen, Op. cit.

1.500 toneladas guardadas en la Reserva Federal de Nueva York. En 2014, después de una lucha de varios años, el país apenas ha recibido una fracción de lo solicitado y recibe la promesa de entregas a lo largo de siete años. La pregunta es si el oro alemán fue puesto en garantía, o si incluso desapareció del todo. Al no disponer de su oro, Alemania pierde soberanía monetaria frente al imperio de dólar para optar por su propio camino hacia Eurasia. Es curioso observar que Holanda sí recibió a fines de 2014 unas 122 toneladas de oro de regreso de la Reserva Federal de Nueva York. La explicación posible es que los holandeses están más alineados con el imperio del dólar que Alemania. Ante la gran inseguridad acerca de la existencia o inexistencia de las reservas internacionales en oro físico, observamos una creciente demanda de repatriación de lingotes de oro, no sólo desde las bóvedas de Nueva York, sino también desde Londres.

Con todo, observamos durante el año 2014 una vertiginosa caída del oro físico depositado en la Bolsa de Comercio de futuros de oro (COMEX en Nueva York), al pasar de 665,000 onzas en enero a 11,059 en el último cuatrimestre del año, prueba de que los activos tipo oro-papel, emitidos por los bancos, ya no son convertibles en oro físico. Con ello, el precio del oro de

Ante la gran inseguridad acerca de la existencia o inexistencia de las reservas internacionales en oro físico, observamos una creciente demanda de repatriación de lingotes de oro, no sólo desde las bóvedas de Nueva York, sino también desde Londres.

pronto será fijado por el mayor poseedor de este metal precioso: el mercado de oro de Shanghai. El precio de este metal volverá a funcionar a partir de ese momento según la oferta y demanda de oro físico. Al ritmo que aumente entonces el precio del oro físico, así bajará el precio del dólar. Es el momento en que también se podría esperar que los bonos del Tesoro de Estados Unidos sean vendidos en masa, haciendo caer el

precio del dólar brutalmente. Será el fin de la era del dólar como moneda de referencia internacional hegemónica.¹⁴

En este momento Rusia ya está lista para vender su petróleo y su gas a Occidente a cambio de oro físico. Lo anterior funciona independientemente de si Occidente esté o no dispuesto a pagar en oro. Putin vende recursos energéticos rusos, e incluso uranio, a Occidente a cambio de dólares americanos que en este momento están artificialmente sobrevalorados. Con estos dólares Putin compra todo el oro físico que pueda de Occidente a precios artificialmente bajos. El Banco Central de Rusia puede utilizar el oro para pagar sus importaciones. Para China esta disposición de Rusia de comprar los bienes con el oro de Occidente resulta algo muy conveniente. China deja de esta manera de vender sus bienes en dólares. China no ocupa comprar más bonos del Tesoro de Estados Unidos con sus dólares. China sustituirá de esta forma cada vez más los dólares por oro al exportar sus productos al mundo entero. Rusia compra bienes de China directamente en oro al precio de mercado y China compra los recursos energéticos de Rusia con el mismo oro. El dólar norteamericano no tiene lugar en este proceso. Es solamente un instrumento financiero de intermediación, pero no necesario.

4. ¿HAY AMENAZA DE UNA GUERRA NUCLEAR?

Al entrar al año 2015 podemos afirmar con Alberto Rabillota y parafraseando el Manifiesto Comunista, que “un fantasma recorre Estados Unidos y Europa: el fantasma de Vladimir Putin”, porque Putin es el Jefe de Estado de la única superpotencia en armas nucleares y convencionales que puede frenar, y llegado el caso,

¹⁴ Jim Willie, *Shanghai Shock to Shatter the Gold Market!*, 30 de diciembre de 2014, <http://www.silverdoctors.com>.

responder con los hechos a la pocaballo lítica de agresiones militares de la OTAN para completar la hegemonía neoliberal a escala mundial. Las aspiraciones del dirigente ruso son negarse a supeditarse a esa política e incluso terminar con la unipolaridad que el mundo vive desde el derrumbe de la Unión Soviética. Para lograrlo negocia la creación de un orden internacional que permita a Rusia y a los demás países mantener la soberanía nacional. Y por si fuera poco, el Presidente ruso ha dotado a su país con los medios de prensa, como Russia Today (RT), para dar a conocer al mundo la verdadera política del imperio y las alternativas políticas de su país, algo imperdonable para Occidente.¹⁵

Las experiencias de las fases liberales a ultranza del capitalismo en los siglos XIX y XX mostraron su fracaso y fueron la causa de dos guerras mundiales. Hay que recordar que el fascismo fue y sigue siendo una consecuencia del (neo)-liberalismo, como señaló el historiador de la economía, Karl Polanyi, en 1944, y actualmente lo enfatiza Putin. El militarismo asumido por la élite financiera de Wall Street y la City de Londres, a través de la OTAN, figura como la “solución” ante el fracaso del neoliberalismo y tiende a ir por el mismo camino. Para evitar la integración económica de Eurasia como bloque económico alternativo, las élites en el poder buscan someter a sus aliados-vasallos de la OTAN y en primer lugar Alemania y Japón, acorralando a Rusia y a China y sumergiendo en el caos a países de todos los continentes para así tomar posesión de una amplia variedad de recursos naturales de la periferia, desde el petróleo y el gas hasta el oro. Esa andanada de agresiones parece transformarse en un súper boomerang que golpea a la cabeza del imperio, acosado por deudas y amenazas recesivas.¹⁶

15 Alberto Rabillota, “*El fantasma que recorre Estados Unidos y Europa*”, ALAI, diciembre de 2014.

16 Jorge Beinstein, “Cambios decisivos en el sistema global: Entre ilusiones y guerras desesperadas contra el tiempo”, *Rebelión*, 31 de octubre de 2014.

Muchas personas en Occidente, especialmente las estadounidenses, aún creen en la vieja doctrina de la “destrucción mutua asegurada”, que implica que ambas partes disponen de tantos misiles nucleares, que un ataque de uno de los dos bandos implicaría la destrucción de ambos contendientes. Eso quizás era así durante la Guerra Fría, afirma Paul Craig Roberts, pero desde entonces, muchas cosas han cambiado. Hubo un cambio de la doctrina militar de Estados Unidos que eleva el estatus de sus armas nucleares desde el de disuasión y represalia al de ataques nucleares preventivos (‘first nuclear strike’). La construcción de bases antimisiles cerca de las fronteras rusas, así como la militarización de las nuevas tecnologías por parte de Estados Unidos, dejan claro al Gobierno ruso que Washington está preparando un ‘ataque nuclear preventivo’ contra Rusia. Estados Unidos desataría así una tercera guerra mundial con Rusia y China y, según opinión del periodista y analista político Paul Craig Roberts, sólo sus propios aliados la podrían evitar.¹⁷

Creemos, en coincidencia con el equipo de GEAB y JimWillie, que es remota la posibilidad de un eventual ataque nuclear preventivo entre Estados Unidos y Rusia. Nos preguntamos con Koos Jansen, sin embargo, en caso de que por ‘accidente’ sucediera, hecho que no es imaginario, ¿quién tiene más posibilidades de dar un golpe letal en este caso? Lo cierto es que la mayoría de ciudadanos norteamericanos e incluso europeos, están convencidos de la supremacía de la OTAN. Sin embargo, en los últimos años el arsenal nuclear estratégico de Estados Unidos ha

La construcción de bases antimisiles cerca de las fronteras rusas, así como la militarización de las nuevas tecnologías por parte de Estados Unidos, dejan claro al Gobierno ruso que Washington está preparando un ‘ataque nuclear preventivo’ contra Rusia.

¹⁷ “Estados Unidos intenta desatar una tercera guerra mundial contra Rusia y China”, 1 febrero, 2014, www.paginatransversal.wordpress.com.

envejecido y se ha reducido notablemente. En Estados Unidos estaban convencidos de que Rusia nunca resucitaría. Hoy las élites en los Estados Unidos están conscientes de que se equivocaron, pero es tarde. Este hecho hace improbable que la OTAN recurrirá a un ataque nuclear preventivo. Los rusos se han dedicado a desarrollar una nueva generación de bombarderos, submarinos y misiles que tienen mayor capacidad de causar un primer ataque nuclear demoledor. Hay claros signos de que Rusia también se prepara para luchar y ganar un eventual ataque nuclear preventivo contra Estados Unidos:

1. Rusia realizó con éxito el lanzamiento de un nuevo misil balístico intercontinental para submarinos y el país ya cuenta con submarinos nucleares silenciosos de ataque que son virtualmente indetectables cuando se sumergen. La Marina de Estados Unidos se refiere a ellos como “agujeros negros”, ya que el ejército estadounidense no los puede detectar. Estos submarinos pueden acercarse y se han acercado libremente a las costas de los Estados Unidos sin ser detectados. Eso significa que Rusia podría atacar Estados Unidos desde estos submarinos prácticamente de sorpresa y sin apenas oposición.
2. Por primera vez en la historia, Rusia dispone de más ojivas nucleares estratégicas desplegadas que Estados Unidos, según informan las últimas cifras publicadas por el propio Departamento de Estado de ese país.
3. La superioridad actual de la que dispone Rusia sobre la OTAN, en cuanto a armas nucleares tácticas, es aún más evidente.
4. Los medios de comunicación rusos están reportando que el 60% de todos los misiles nucleares rusos tendrán la capacidad de evitar los radares en el año 2016.

El presidente ruso, Vladimir Putin, ha iniciado un enorme “programa de modernización de armas”. Rusia está cons-

truyendo un sistema de misiles antibalísticos, el misil S-500, que supuestamente sería superior a cualquier sistema del que dispusieran actualmente los Estados Unidos. El bombardero estratégico ruso de nueva generación, el llamado PAK DA Estratégico, está en desarrollo y destinado a ser casi invisible a los radares y será capaz de transportar una enorme variedad de misiles convencionales y nucleares.¹⁸

5. En cualquier operación militar y de carácter no-nuclear por parte de la OTAN en territorio ruso, Occidente está condenada a perder. De acuerdo a Koos Jansen, los generales del Pentágono, con verdadero liderazgo en la OTAN, lo saben. Una guerra nuclear contra Rusia no tiene chance alguno, ni en el así llamado golpe nuclear preventivo (“preventive disarming nuclear strike”). La OTAN simplemente no tiene la capacidad técnica para dar un golpe que dejaría totalmente desarmada a Rusia, en términos nucleares y en todas sus manifestaciones. Una respuesta nuclear masiva en venganza sobre objetivos enemigos sería inevitable.¹⁹

Finalmente, un hecho reciente ocurrió el 26 de diciembre de 2014. Nos referimos a la respuesta definitiva que Rusia lanzó contra las provocaciones de Estados Unidos, afirmando que se reservaba el derecho a utilizar armamento nuclear aún en el caso de una agresión con armas convencionales, incluso, si esto alcanzara a sus aliados. “El presidente ruso, Vladimir Putin, ha firmado un decreto "sobre la doctrina militar de la Federación de Rusia" que introduce aclaraciones a la doctrina existente (...) La decisión de cambiar la doctrina militar fue tomada el 5 de julio de 2013, después de la decisión correspondiente del Consejo de Seguridad de Rusia. Los cambios realizados en el documento fueron aprobados el 19

18 “10 señales de que Rusia se está preparando para ganar una guerra nuclear con EEUU”, 26 de noviembre de 2014, <http://endoftheamericandream.com>.

19 Koos Jansen, Op. cit.

de diciembre (2014), informa el servicio de prensa del presidente (...). El punto 27 de la nueva versión de la doctrina militar dice que "la Federación de Rusia se reserva el derecho a utilizar armas nucleares en respuesta a ataques con armas nucleares u otras armas de destrucción masiva en contra de Rusia y/o de sus aliados, así como en el caso de una agresión a la Federación de Rusia con armas convencionales que suponga una amenaza para la existencia del Estado".²⁰

Por otra parte, complementando el plano geopolítico, mientras la opinión pública occidental trata de nadar en un verdadero océano de información sobre la formación de una supuesta coalición internacional para la lucha contra el «*Emirato Islámico*», es este último el que va cambiando discretamente de forma. El proyecto del Emirato Islámico coincide con el nuevo mapa estadounidense de división del Medio Oriente, publicado en 2013 por Robin Wright en el *New York Times*. Sus principales jefes ya no son árabes sino georgianos y chinos. Para Thierry Meyssan, esta mutación demuestra que el objetivo a largo plazo de la OTAN es utilizar el «Emirato Islámico» en Rusia y China. Es por eso que esos dos países están obligados a intervenir desde ahora en contra de los yihadistas, antes de que estos vuelvan para sembrar el caos en sus países de origen.²¹

El Ejército Árabe Sirio estima en al menos 250.000 el número de yihadistas extranjeros que han pasado por Siria en los tres últimos años. El «Emirato Islámico» tiene intenciones de restar protagonismo a sus combatientes árabes y promover a los chechenos puestos a su disposición por los servicios secretos georgianos.

20 Enrique Muñoz Gamarra, *Últimas notas sobre recambio geoestratégico imperialista*, ARGENPRESS.info, 30 de diciembre de 2014.

21 Thierry Meyssan, ¿Quiénes son los miembros del «Emirato Islámico»? , 5 de enero de 2015.

Desde junio de 2014, Estados Unidos y Turquía han introducido en el noreste de Siria cientos de yihadistas chinos. Se trata principalmente de miembros de la etnia uigur, o sea chinos de la República Popular China pero musulmanes sunnitas turcófonos. El «Emirato Islámico» extenderá sus actividades a Rusia y China y esos dos países son los blancos finales de sus acciones. La OTAN podrá seguir lanzando contra Siria sus hordas de yihadistas, mientras sigue afirmando que lucha contra ellos. Pero cuando la OTAN haya extendido el caos a todo el mundo árabe, incluso en el territorio de su aliado saudita, enfilará el «Emirato Islámico» contra las dos grandes potencias en desarrollo, que son Rusia y China. Es por eso que esas dos potencias intervienen desde ahora.²²

Enrique Muñoz señala que China estaría dispuesta a combatir al Estado Islámico en Irak. Algunas notas en la prensa internacional a este respecto han sido muy claras, al señalar que China realizaría ataques aéreos contra el autodenominado Estado Islámico y el Levante (EIL) en Irak. Al saber que este grupo paramilitar es una sección del ejército estadounidense, lo anterior es una clara advertencia a Estados Unidos, a fin de que desista de sus macabros objetivos. De producirse una intervención militar china en esta región, ocurrirían dos opciones y una muy clara: o la agudización del conflicto, o la obligada retirada del ejército estadounidense de Siria y Ucrania, tal vez con algunos acuerdos secretos con Rusia. Para el autor, la segunda opción es la que debe imponerse.²³

5. ¿CÓMO SE VE EL FUTURO CERCANO?

Por el momento Occidente puede gastar los recursos y realizar toda clase de esfuerzos para incrementar artificialmente el poder

²² Thierry Meyssan, Op. cit.

²³ Enrique Muñoz, Op. cit.

adquisitivo del dólar, bajando el poder adquisitivo del oro y reduciendo así también el precio del petróleo. El problema, como vimos, es que los stocks de oro físico no son ilimitados. Cuanto más devalúa Occidente el precio del oro y el petróleo frente al dólar, más rápidamente se agotarán las existencias de oro físico en Occidente. Este hecho es percibido por algunos expertos como una estrategia para dominar el mundo causando la bancarrota de Occidente. Es la guerra mundial monetaria que se está llevando a cabo. En esta guerra mundial el poder está pasando a Asia ante nuestros ojos. Significa que China puede fijar el precio del oro y que viviremos en un mundo centrado en China, donde las reglas son diseñadas por los que disponen de oro. La burbuja del dólar está por estallar. Las consecuencias serán impredecibles. Los tipos de cambio de divisas resultarán prácticamente imposibles.

Serguei Griniaev, director general del Centro de Estudios y Previsiones Estratégicas de Rusia, estima que cuando estalle la burbuja del dólar, Estados Unidos adoptará el amero. Al destruir por propia voluntad el dólar estadounidense, Estados Unidos privaría de esa moneda a los países que actualmente acumulan reservas de billetes verdes. La presencia de la OTAN en la Unión Europea presiona para anexas la eurozona y al menos fusionarla con la zona del amero. La firma del Tratado Transatlántico de Comercio e Inversiones (TTIP) entre Estados Unidos y la Unión Europea sirve de base. Más eficientes nos parecen ser las presiones económicas mediante la retención de las reservas en oro de los países europeos en Nueva York. La nueva arquitectura de la gobernanza mundial, con Eurasia como nuevo eje central del mundo, podría darse en el marco de la próxima cumbre Euro-BRICS en Rusia (Ufa), en julio de 2015. Con ello Estados Unidos podría quedar aislado como la nueva periferia. El amero se proyecta asimismo en la Alianza del Pacífico –constituida por México, Chile, Perú y Colombia, además de El Salvador, Panamá y Ecuador que ya operan con el dólar. Alfredo Jalife-Rahmecalcula que existirá una «zona amero que

incluirá a otros países latinoamericanos como Costa Rica, Perú, Honduras, Panamá, Bermudas y Barbados. El anuncio del amero inaugura el principio del apocalipsis de la economía mundial y la pregunta es cómo reaccionará América Latina ante ello.²⁴

Se puede afirmar, en concordancia con Pepe Escobar, que el giro geopolítico hacia la integración Rusia-China es la mayor maniobra estratégica de los últimos 100 años. El máximo plan maestro del presidente de China, Xi, va más allá del amero y no es ambiguo: una alianza comercial Rusia-China-Alemania. Los empresarios y los industriales alemanes lo desean ardientemente, aunque los políticos alemanes todavía no se dan cuenta. Xi y Putin están construyendo una nueva realidad económica en el campo eurasiático, llena de ramificaciones políticas, económicas y estratégicas cruciales. La integración eurasiática prevalece con el paso del tiempo y Wall Street se convertirá en una especie de bolsa de valores local. China y el mundo emergente multipolar, sin embargo, todavía están trabados en el modelo neoliberal existente.²⁵

Queda la pregunta de cómo se estructurará entonces el nuevo sistema monetario internacional. Rusia y China lideran la iniciativa de buscar un anclaje de sus monedas en el oro, reemplazando al petrodólar. Eso significa que Estados Unidos y sus aliados serán relegados a un estatus de periferia. Para evitar ser reducidos al estatus de periferia, los países europeos procuran repatriar su oro 'bien guardado' en la bóvedas de Estados Unidos, para poder mirar con autonomía hacia el Este. Al mismo tiempo una gran demanda de plata a precios artificialmente bajos constituye una alternativa. Los Países Bajos repatriaron en 2014 más o menos

24 Alfredo Jalife-Rahme, "El amero, ¿nueva divisa de la Unión Monetaria de América del Norte?", *La Jornada*, México, 2 de enero de 2015.

25 Pepe Escobar, *El imperio del caos está perdiendo el partido*, www.voltairenet.org, 5 de enero de 2015.

122 toneladas de oro y Alemania ha procurado repatriar su oro pero lo ha logrado apenas en una pequeña parte. El Banco Central de Bélgica y de Austria está en la misma situación. Al negarse a entregar las barras de oro físico, las naciones pierden su soberanía monetaria, por lo que todo país con reservas ahí, al no retirarlas pronto podrían ser liquidados con certificados de oro de papel sin ningún valor. Que nadie lo dude, lo harán si las repatriaciones continúan.²⁶

¿Está China en la posición de lograr que su moneda (renminbi) sustituya al dólar como la principal moneda de referencia internacional? Hay dudas al respecto. Existen voces del campo Occidental de que China pronto se perfilará como el principal miembro del FMI, al participar fuertemente con su moneda en los Derechos Especiales de Giro (DEG's). Los DEG's estarían respaldados por una canasta internacional de monedas. China se transformaría en el principal gestor para la recomposición del existente sistema bancario internacional. Shanghai y Hong Kong sustituirían a Nueva York y la City de Londres, y la élite financiera de Wall Street probablemente migrará con ellos. China aparecería como la nueva superpotencia que encabezaría un gobierno global donde la actual élite financiera de Wall Street y la City de Londres aún podrían co-gobernar. Bajo este gobierno global, diseñado por los Rotschild's, no existiría más soberanía nacional. Para la humanidad sería el peor escenario futuro imaginable. La nueva élite financiera gobernaría al mundo sin reconocer fronteras ni ciudadanías.

Sin embargo, en este caso, el rol de Rusia seguiría siendo una incógnita. Es claro que mientras haya una escalada del conflicto contra Rusia, ninguno de los dos países cooperará con el proyecto

26 Jeff Clark, *7 Questions Gold Bears Must Answer*, www.caseyresearch.com, 9 de diciembre de 2014.

de un gobierno global, con una moneda global, propuesta por el FMI ya en 2010. Por otro lado, es aún más claro que China y Rusia, con sus enormes reservas de oro físico, son capaces de anclar su moneda en el oro. El anclaje de las monedas en oro limitaría seriamente la especulación internacional y dejaría descartado un mercado de Bonos del Tesoro, como medio de pago sin límites. Con el patrón oro no hay lugar para una moneda fiduciaria. La misma dejaría de existir. Estimamos que el patrón oro jamás será permitido a través de la plataforma occidental.²⁷

La actualidad se pueda resumir como el fracaso de la élite financiera internacional de Wall Street y la City de Londres, al no poder imponer un gobierno global. Con este fracaso precisan las soluciones a partir de las integraciones regionales, como un modelo de construcción de la gobernanza mundial multipolar del siglo XXI. La mayoría de las alternativas socio-económicas, afirma Alberto Rabilotta, no rebasan el marco de un sistema capitalista “mixto”, y sin embargo constituyen una grave amenaza para el sistema neoliberal, porque están adquiriendo importancia regional en el desarrollo de proyectos de cooperación económica, financiera y monetaria, como es el caso del BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), y en América latina con Caricom, Mercosur, ALBA, Unasur y CELAC, sin hablar del proceso regional de escala monumental que implican los acuerdos de cooperación y planificación entre Rusia y China. No hay duda que los "occidentalistas" harán de todo para impedir esta iniciativa de construir un mundo multipolar con mayor soberanía nacional y regional. Lo que más temen en Estados Unidos, desde la Primera Guerra Mundial, es que Eurasia llegue a ser el nuevo centro del mundo.²⁸

27 *Can the Bankster Elites Take Down Russia?*, www.silverdoctors.com, 25 de diciembre de 2014.

28 Alberto Rabilotta, *El fantasma que recorre Estados Unidos y Europa...* www.rebelion.com, 13 de diciembre de 2014.

En torno del BRICS, las integraciones eurasiáticas, latinoamericanas y otras, buscan desarrollar mercados comunes que replacen a los mercados occidentales declinantes, generando de ese modo una dinámica capaz de salvarlos del desastre global conducido por Occidente. Pero esa transición enfrenta problemas de casi imposible solución, afirma Jorge Beinstein. Los emergentes periféricos necesitan tiempo para reconvertirse y adaptarse a los mercados de reemplazo internos y externos. Si los capitalismos centrales se derrumban a corto plazo, los emergentes sufrirán el impacto de esa retracción y entrarán en un período de crisis explosivas. Para que los capitalismos centrales no se derrumben a corto plazo, prolongando así una suerte de declinación controlada, sería necesario que los mismos preserven sus privilegios monetarios (hegemonía del dólar) y comerciales. Esto sucede en la actualidad a costa de la estabilidad económica y política de los capitalismos emergentes. En otras palabras, habrá caos o caos.²⁹

Algunos años antes de la Comuna de París, Proudhon describía a la Francia decadente de su tiempo de la siguiente manera: “Todas las tradiciones están gastadas, todas las creencias anuladas, en cambio el nuevo programa no aparece, no está en la conciencia del pueblo, de ahí lo que yo llamo 'la disolución'. Es el momento más atroz en la existencia de las sociedades”. Como sabemos, unos pocos años después, desde lo más profundo del desastre emergió la Comuna de París (1871), insurgencia efímera pero decisiva que iluminó las rebeliones del siglo XX.



Wim Dierckxsens (Holanda 1946). Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Nimega, Holanda, con postgrado en Demografía de La Sorbonne, París. Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Nimega, Holanda, con postgrado en Demografía de La Sorbonne, París.

²⁹ Jorge Beinstein, *Entre ilusiones y guerras desesperadas contra el tiempo*, www.lahaine.org.

Dejar hacer, hacer hablar: Seguridad Nacional y biopoder en José Comblin

DIEGO A. SOTO MORERA

*“Un análisis político no puede quedarse
en un plano desencarnado”.*

Juan Luis Segundo¹

Resumen: En este artículo se propone mostrar cómo el teólogo José Comblin prefiguró los alcances de una crítica biopolítica de la teología cristiana que sustentó la Seguridad Nacional en América Latina, particularmente la doctrina del desarrollo que promulgó. Se utiliza la teoría biopolítica desarrollada por Michel Foucault para entrever el lugar de los mecanismos de producción del cuerpo biopolítico dentro de la crítica de Comblin. A partir de esta lectura, el

¹ Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el Laico Adulto 1: Esa Comunidad llamada Iglesia*, (Buenos Aires: Carlos Lohlé; 1968), 142.

autor propone una serie de marcos analíticos que permitan pensar las raíces teológicas que sostienen políticas económicas en América Latina.

Abstract: This paper analyses the ways in which theologian José Comblin prefigured the scope of a biopolitical critique of the Christian theology behind the National Security doctrine in Latin America and its development ideology. It uses Foucault's biopolitical theory to explore Comblin's critique of the mechanisms of production of the body politic within the National Security apparatus. Based on this, the author proposes a set of analytical approaches that allow us to identify the theological roots that sustain economic policies in Latin America.

1. INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los setenta del pasado siglo, el teólogo belga José Comblin realizó un análisis de la “Doctrina de Seguridad Nacional”² en América Latina. En este ensayo me interesa exponer y comentar esta aproximación que realizó Comblin a la seguridad nacional. El ejercicio que propongo no se enfoca exclusivamente en repasar y sistematizar sus aportes y conclusiones, que sin duda alguna son valiosos. Me interesa principalmente mostrar cómo el trabajo de Comblin pensó de forma radical³ los mecanismos del poder que sostuvieron

Palabras clave: Seguridad Nacional. Biopolítica. Comblin. Desarrollo. Teología.

Key words: National Security. Comblin. Biopolitics. Development. Theology.

2 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’idéologie de la sécurité nationale*, (París: J.-P. Delarge; 1977).

3 Radical se entiende en el sentido expuesto por Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina,” *Pasos-Número Especial 3* (1992), 38-60.

y desplegaron la Seguridad Nacional en América Latina. Intento, asimismo, discutir cómo esta perspectiva de Comblin sobre la seguridad nacional debería tener un efecto de rebote sobre la producción teológica en América Latina, en particular, sobre la categoría vida.

En el análisis de la doctrina de Seguridad Nacional de José Comblin cobra gran importancia aspectos políticos vinculados con la gestión de la vida de la población. Siguiendo esta clave hermenéutica, propongo mostrar cómo José Comblin, al pensar la Seguridad Nacional, prefiguró los alcances de una teoría biopolítica de la seguridad⁴. Debo señalar que no se trata de superponer la teoría biopolítica de Michel Foucault sobre el análisis de José Comblin; tampoco mi propuesta consiste en establecer cercanías o lejanías de Comblin con esta teoría. Por otro lado, me interesa mostrar cómo, dentro de los límites de teorías geopolíticas, sociológicas e históricas que sostienen su análisis, Comblin prevé el impacto que la gestión de la vida tiene dentro de las políticas de Estado en América Latina.

Este criterio de ingreso permitió a Comblin superar una lectura de la Seguridad Nacional que se limita a denunciar los crímenes en contra de seres humanos, la violación de su libertad, dignidad, derechos y garantías básicas. Ciertamente el teólogo belga reconoce esta dimensión atroz de la seguridad nacional en América Latina, pero no reduce su análisis a ella. El trabajo de Comblin va más allá de enumerar los efectos represivos del poder, y propone una analítica de los mecanismos productivos del dispositivo de Seguridad Nacional, prefigurando así una teoría del biopoder.

4 Pienso la seguridad biopolítica a partir de las líneas propuestas en Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Cursos en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2009).

... “la vida” no puede establecerse sin más como lugar o presupuesto teológico ... una teología de la vida, y pro-vida, debe analizarse en términos de una teoría del biopoder, que hace vivir y hace también morir.

Con ello, Comblin pudo establecer las lógicas y los mecanismos positivos de poder que permitieron sostener la Seguridad Nacional en América Latina, al punto de hacerla deseable en algunos de sus aspectos, en particular, aquellos vinculados con la promoción y desarrollo de la vida de la población.

Estimo que esta lectura de Comblin es importante, inicialmente, por dos razones puntuales. Primero, por el lugar de la Seguridad Nacional en la política internacional. Las guerras contra el terror que han caracterizado la primera década de este siglo se inscriben dentro la lógica de la Seguridad, aunque ciertamente esta nueva seguridad opera a partir de unos registros distintos de aquellos que analizara hace algunas décadas Comblin. Empero, las transformaciones históricas de la Seguridad hacen necesario considerar su genealogía, la cual, sin duda, atraviesa el período de la Seguridad Nacional en América Latina. De esta forma, el acercamiento de Comblin, en particular, su metodología analítica, debe considerarse con detenimiento. Este será uno de los objetivos que persigo en este texto.

El análisis de Comblin sobre la doctrina de Seguridad Nacional, como agencia política encargada de la administración de la vida de la población, tiene consecuencias importantes para la producción teológica en América Latina. El trabajo de Comblin debería posicionarnos con respecto a la vida. Ésta deja de ser un presupuesto y aparece más bien como el efecto de una gestión política que la produce, la estimula, la suscita de cierta forma y con arreglo a ciertos fines. De modo que “la vida” no puede establecerse sin más como lugar o presupuesto teológico. Asimismo, una teología de la vida, y pro-vida, debe analizarse en términos de una teoría

del biopoder, que hace vivir y hace también morir. Esta crítica es posible, o al menos debería ser un resultado, de la analítica que desarrolla José Comblin con respecto a la Seguridad Nacional. De modo que un segundo objetivo del presente artículo será pensar las implicaciones que el análisis de Comblin tiene con respecto a las teologías de la liberación en América Latina, en particular, al lugar que juega la categoría o presupuesto “vida” en ellas.

El artículo se divide en cuatro apartados. En principio muestro los criterios teórico-metodológicos de ingreso que posibilitan el análisis de José Comblin, sus apuestas y presupuestos de análisis del poder. Posteriormente, discuto la lectura que realiza Comblin de los mecanismos positivos de poder que sostuvieron los dispositivos de seguridad nacional en América Latina. Sobre este punto me interesa, particularmente, analizar las consideraciones biopolíticas que Comblin prefigura en su estudio de la Doctrina de Seguridad Nacional. En el tercer apartado, discuto el lugar de las tecnologías de muerte dentro de la seguridad nacional, denominadas por Roberto Esposito como tanatopolítica, no sólo como mecanismos represivos, sino, más aún, como tecnologías productivas del biopoder de la Seguridad Nacional. En el cuarto y último apartado presento la propuesta de José Comblin de imaginar una resistencia a este biopoder de la Seguridad Nacional. Cierro el texto con una discusión sobre las implicaciones que el análisis de Comblin arroja sobre la producción teológica en América Latina.

2. LA ANALÍTICA DE LA SEGURIDAD NACIONAL: PENSAR EL PODER

Existen, de entrada, cuatro presupuestos importantes en el trabajo de José Comblin. Se trata más bien de opciones teórico-

metodológicas de ingreso que estimo importante considerar en la lectura de su texto. Primero, Comblin advertía que, en su contexto, la Seguridad Nacional era reconocida como regímenes autoritarios, profundamente represivos, implicados en la violación extrema y sistemática de los derechos humanos, de la libertad de comunicación, expresión, acción y pensamiento. Eran caracterizados como grandes aparatos para matar. Amnistía Internacional o Naciones Unidas denunciaban los regímenes de Seguridad Nacional debido a los atroces crímenes contra la humanidad y la violación sistemática de los derechos humanos.

Comblin, si bien reconoce este carácter profundamente inhumano de los dispositivos de Seguridad Nacional, advierte que un ingreso que se limite únicamente a describir y condenar el carácter represivo de la seguridad nacional carece de alcances significativos, pues, en principio, desde esta perspectiva no es posible analizar las tecnologías y lógicas que les permiten funcionar, así como los mecanismos que propician su aceptación institucional y civil. Al caracterizarlos de inhumanos, propone Comblin, parece imposible asignarles una “lógica, una racionalidad.” De esta manera, dice, no es posible explicar por qué su presencia en América Latina se extiende y acepta por un tiempo bastante prolongado. Una aceptación no sólo gubernamental, sino, también, solicitada por la ciudadanía en algunos casos.

En este sentido, la aproximación propuesta a los regímenes de seguridad nacional en América Latina anticipa y supera aquello que Michel Foucault denominó «hipótesis represiva»⁵. La hipótesis represiva piensa el poder en el orden de la represión, únicamente en términos de sus tecnologías negativas y onerosas. Comblin, más

5 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Ulises Guíñazú (trad), (México: siglo xxi; 1998), 9-21.

allá de esta perspectiva, se interesa en analizar la Seguridad Nacional en términos de las lógicas y mecanismos que la hacen operativa, y más aún, productiva. No niega el carácter represivo y cruel de la seguridad nacional en América Latina, por el contrario advierte la presencia de tecnologías negativas de poder en los dispositivos de seguridad que despliegan la muerte. No obstante, el teólogo de la liberación indica que los regímenes de Seguridad Nacional no pueden sostenerse únicamente sobre la base de técnicas represivas, sino que deben inscribir estas técnicas de muerte dentro de un dispositivo de poder-saber continuo dirigido a incrementar la gestión de vida de la población. De modo que Comblin se interesa en las tecnologías positivas del poder que propician la generación de recursos e insumos. Este carácter positivo del poder permite que el dispositivo funcione de manera casi inadvertida, y que su aceptación sea más inmediata.

Esto nos permite pasar al segundo criterio de ingreso. Es posible advertir que Comblin está interesado en realizar un análisis estratégico de los dispositivos de Seguridad Nacional en América Latina. Ante la Seguridad Nacional el belga no inicia su análisis preguntando *por qué*; en particular, no se procura analizar “el origen” de la Seguridad Nacional, aunque estudia las condiciones sociales de su surgimiento. Su análisis se ocupa y parte por preguntarse el *cómo*, es decir, pregunta por su funcionamiento y las condiciones históricas y sociales que este funcionamiento solicita y posibilita. Esta es una importante opción teórica y metodológica. Al elegir esta forma de ingreso Comblin se dedica, más que a una teoría de la Seguridad Nacional, a una analítica. De este modo, el teólogo brasileño no se interesa por establecer el núcleo oculto y perverso que potencia y permite el despliegue de las lógicas sangrientas de la seguridad nacional. Por el contrario, se enfoca en sus modos de operación, sus técnicas, sus saberes, sus mecanismos; así como en los ensamblajes, las articulaciones y alianzas que hacen

... se enfoca en sus modos de operación, sus técnicas, sus saberes, sus mecanismos; así como en los ensamblajes, las articulaciones y alianzas que hacen posible el efecto y aceptación política de las tecnologías de seguridad nacional en América Latina

posible el efecto y aceptación política de las tecnologías de seguridad nacional en América Latina.

Conviene realizar una observación. Comblin utiliza un término para referirse al funcionamiento de conjunto de los dispositivos de *Seguridad Nacional*. Denomina *ideología* a la operación conjunta y articulada de saberes (doctrina) y tecnologías que posibilitan el desarrollo y despliegue efectivo de la seguridad nacional. De modo

que a lo largo del texto, cuando Comblin habla de hacer inteligible la *ideología* de la seguridad nacional, no se refiere a analizar las ideas que tergiversan la realidad o que censuran la verdad. Tampoco alude al conjunto de presuposiciones que determinan una cosmovisión falsa del mundo. Ideología en este texto de Comblin es el efecto conjunto de varios elementos que operan continua y articuladamente sobre la base de modos de saber. El análisis ideológico de Comblin, entonces, no se dirige a develar la tergiversación fantasiosa, sino a mostrar la operatividad integral de la seguridad nacional. Parafraseando a Žižek, diríamos que este análisis ideológico no trata de lo que *no se sabe*, sino de lo que efectivamente *hacen* los dispositivos de seguridad nacional.⁶

En este sentido, la noción *ideología* en Comblin es homóloga a la categoría foucaultiana *dispositivo*. Para Michel Foucault (quien realmente no reparó demasiado en esta definición) el dispositivo refiere al amplio ensamblaje de “discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones reguladoras, leyes, medidas

6 Con respecto a la ideología este es el tipo de análisis que propone Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Isabel Vericat (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003).

administrativas, presupuestos morales y filantrópicos —en breve— lo dicho y lo no dicho. El dispositivo es en sí mismo el sistema de relaciones que puede existir entre estos elementos.⁷ Esta red de relaciones se conforma y orienta según estrategias. Los dispositivos, asimismo, se ocupan de cuerpos: los subjetivizan.⁸ La noción ideología, según la emplea José Comblin, es cercana a la noción dispositivo de Foucault, pues, más que a cosmovisiones, refiere a un conjunto de relaciones de elementos articulados sobre la base de una forma particular de saber. El efecto de esta *ideología* es similar al efecto del *dispositivo*: producen *voluntad* en los cuerpos (más adelante vuelvo sobre este punto).

En adelante, para facilitar el desarrollo de este texto, utilizaré la noción foucaultiana de dispositivo para referirme al conjunto amplio que se denomina régimen de seguridad nacional⁹. La noción ideología o doctrina, si acaso se emplea, será con el fin de referirnos a las diversas formas de saber que atraviesan y sostienen a los dispositivos de seguridad, aunque en el trabajo de Comblin si bien alude al saber, la noción ideología no se reduce a él.

Existe un tercer criterio de ingreso que conviene mencionar. En una primera lectura, podría albergarse la impresión de que los

7 Michel Foucault, “The confession of the flesh,” en Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon, Leo Marshall, John Mephan, Kate Soper (trad.), (New York: Pantheon Books, 1980) 194. El texto consultado dice “discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, moral an philanthropic propositions—in short, the said as much the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements (traducción propia).

8 Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?,” *Sociológica* 73 (2011), 258.

9 En esta perspectiva de considerar la seguridad como un dispositivo sigo las líneas de Ricky Wichum, “Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security,” *Foucault Studies* 15 (2013), 164-171.

aparatos militares son el centro de operaciones del poder, el cuartel general que define los alcances y estrategias del poder. De modo que el poder tendría un centro a partir del cual se expande y actúa. Sin embargo, el saber que sostiene la Seguridad Nacional, según Comblin, no es un saber militar, aunque parte de una correlación entre política y guerra. La Seguridad Nacional trabaja a partir de la articulación de “cuatro poderes: militar, político, económico, psicosocial.”¹⁰ Cada uno tiene su especificidad, e integra a lo interno instituciones, tecnologías de poder y saberes. El poder militar no tiene, al final, un carácter rector, sino que opera como una bisagra entre dispositivos de poder-saber. En este sentido tiene un lugar homólogo al poder psiquiátrico en Foucault, el cual, en el siglo XVIII “se convierte a la vez en el discurso y el control de todos los sistemas disciplinarios”¹¹ (la escuela, el taller, la fábrica, el ejército, la prisión, la familia). Análogamente, la tecnología militar sirve de bisagra de articulación, lo que permite la conformación de un sistema continuo, que transita y se desplaza entre poderes diversos. De esta forma, incluso la tecnología militar, que administra la muerte y los mecanismos de represión, tiene una importante función positiva dentro de los engranajes de poder del dispositivo de Seguridad Nacional, aunque la seguridad no se reduce a ella. Incluso su origen es civil: “la Seguridad Nacional como sistema político y la ideología de la Seguridad Nacional son producto de civiles más que de militares.”¹²

10 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 49.

11 Michel Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2008), 111.

12 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 16.

De esta forma el trabajo de Comblin es una propuesta que analiza el poder en términos heterárquicos,¹³ cuestión que si bien no anula la consideración de los mecanismos jerárquico-negativos del poder, los reintroduce en un nuevo esquema de gubernamentalidad más amplio. El sistema continuo de poder es el efecto de articulación de relaciones diversas, más que la extensión soberana del poder militar.

Cuarto. El interés de Comblin por los Dispositivos de Seguridad Nacional en América Latina no se reduce a un ejercicio hermenéutico. La analítica de la ideología de seguridad nacional en José Comblin se inscribe dentro de las formas de resistencia a estos dispositivos de seguridad. Esto se debe a una de las características fundamentales de la doctrina de Seguridad Nacional: hay un interés en que la “ideología” de la seguridad nacional permanezca oculta, dice Comblin, “los militares tienen poco interés en dar a conocer su ideología; más aún, tienen mucho más interés en que permanezca secreta.”¹⁴

En este caso en particular, la intención de mantenerla oculta no es únicamente un efecto negativo de la tecnología militar que censura la verdad, pues para Comblin la Seguridad Nacional no se reduce a lo militar, tampoco a la censura. El problema de la ideología “secreta” es un principio del funcionamiento del poder, a saber, que “el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos”¹⁵. Develar estos mecanismos socava al poder, pues, en principio, muestra su condición histórica, no-natural, producida.

13 Kyriakos Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, (Cambridge: Cambridge University Press; 1993).

14 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 14.

15 Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 105.

Estos criterios, mejor aún, esta apuesta teórico-metodológica ubica a Comblin en una posición estratégica ante el poder. No se interesa en definirlo, ni en mostrar su ‘verdadera naturaleza.’ No se trata del *ser* de la Seguridad Nacional, tampoco su mera caracterización. Sin embargo, al aproximarse a la cuestión de la seguridad en términos de su mecánica de funcionamiento, es posible identificar, no sólo sus criterios operativos, sino sus condiciones de posibilidad: las condiciones que la Seguridad Nacional solicita, requiere y reproduce para subsistir.

La gestión de la vida: ¡Hacer vivir... incluso hacer gozar!

En este apartado me ocupa mostrar la clave analítica a partir de la cual Comblin establece las lógicas y mecanismos que permiten la funcionalidad de la Seguridad Nacional, y que al mismo tiempo le permiten reproducir las condiciones de existencia que hacen posible (incluso deseable) la existencia de ese tipo de dispositivos de poder político. Esto se desprende del ingreso estratégico que realiza Comblin a la cuestión de la seguridad nacional. Aquí discuto, entonces, los objetivos y alcances de la Seguridad Nacional según la lectura que hace José Comblin.

La doctrina de Seguridad Nacional para Comblin descansa sobre una forma particular de saber: la geopolítica. José define la geopolítica como “la ciencia del proyecto nacional,”¹⁶ la cual permite integrar datos geográficos dentro del cálculo del desarrollo de las naciones. En tanto ciencia del proyecto nacional, la geopolítica no se reduce a consideraciones del espacio geográfico, sino que integra aspectos como el clima, el suelo y el territorio dentro de su preocupación fundamental: el desarrollo de la nación. Esta idea debe analizarse con mucho más detenimiento: ¿Qué designa

16 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 29

el desarrollo de la nación? ¿Se trata de la expansión territorial-imperialista que caracterizaba al antiguo régimen soberano, o bien, apunta a algo distinto?

Sobre este punto José Comblin utiliza dos referentes, Frederic Ratzel y Rudolf Khjellen, quienes le permiten establecer los alcances de la geopolítica como ciencia del proyecto nacional. Comblin cita dos ideas fundamentales. En Ratzel ubica la siguiente afirmación: “El Estado es un organismo que necesita espacio y expansión como cualquier ser biológico.”¹⁷ A partir de Rudolph Kjellén, Comblin rastrea la siguiente idea: “El Estado es verdaderamente un ser viviente”¹⁸. De esta forma, Comblin recoge una preocupación de la geopolítica: el lugar central que tiene *la vida* en el Estado y no específicamente el territorio (como en la monarquía). A partir de la geopolítica se piensa el territorio en términos del desarrollo de la vida de la nación. El objetivo básico consiste en desarrollar y potenciar esta vida, la vida de la nación. De esta manera, en los límites del saber geopolítico, Comblin ubica como eje el desarrollo de la vida de la “nación”.

A partir de este referente José Comblin ubica el objetivo principal de la doctrina de Seguridad Nacional en América Latina, o al menos, el fin o bien que persigue esta doctrina:

17 *Ibidem.*, 29.

18 Tanto Roberto Espósito, *Bíos: biopolitics and philosophy*, Timothy Campbell (trad.), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 2008), 16-24, como Thomas Lemke, *Biopolitics: An advanced introduction*, Eric Frederick (trad.), (New York: New York University Press; 2011), señalan el libro “El Estado una forma de vida,” (1916) de R. Kjellén como el primer lugar donde se menciona la biopolítica. Cabe señalar que el mismo Foucault ubica al francés Jean-Baptiste Moheau, y en particular su texto: “*Recherces et considérations sur la population de la France*” [1778], como “quien fue sin duda el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder” (Michel Foucault, *STP*, 42).

Hay un solo bien que es la espina dorsal de la Seguridad Nacional y es un objetivo y debe estar siempre asegurado: *es la supervivencia de la nación*. Sin embargo, en seguida renace la incertidumbre. Es excepcional que la supervivencia física de una nación esté en peligro. Se extiende entonces la supervivencia a un cierto número de atributos que se considera que son esenciales para la supervivencia: creencias, una religión, instituciones políticas, etc.¹⁹

El objetivo fundamental de la Seguridad Nacional es la “supervivencia de la nación.” Lo primero que tendría que garantizarse y preservarse es la vida de la nación. Esta vida, sin embargo, no es una variable exclusivamente biológica, es decir, no es un dato preconcebido, sino que está atravesada por una serie de variables culturales, entre ellas, la religión. Es decir, la seguridad nacional se ocupa fundamentalmente de la vida “de la nación” desde la supervivencia física hasta la defensa de las dimensiones socio-culturales que se asumen vinculadas con esa vida. Detrás de esta vida, entonces, hay una decisión soberana, que determina aquello que la constituye y define como *vida digna de ser asegurada*. Si se defiende la religión, por ejemplo, se debe a que ha sido vinculada con la vida de la nación, y por lo tanto, con su supervivencia. De ahí que no se defiende cualquier vida, sino, una en particular. Es una vida determinada apriorísticamente, calculada, pensada.

A partir de su análisis Comblin fue capaz de anticipar las líneas fundamentales de un poder político que se descarga sobre la vida. José recoge una cita del general chileno Augusto Pinochet sobre el poder político: “es la fuerza organizadora de la vida, en el más amplio sentido, que tiene el Estado; el poder comprende la organización de la población para ejercer dominio sobre el espacio

19 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 46.

y sobre la masa humana ubicada dentro de los límites del Estado.”²⁰ Hay dos elementos fundamentales en esta cita. El primero tiene que ver con aquello discutido arriba: Comblin prevé el lugar de la vida dentro del poder político que sostiene la Seguridad Nacional. Esta vida es el objeto sobre el cual se descarga el poder político, con el fin de defenderla, hacerla proliferar y desplegar sus capacidades productivas. Este es el objetivo fundamental del poder que despliega la seguridad nacional.

El segundo elemento importante es la población. Es el objeto al cual se dirigen y sobre el cual operan los mecanismos de seguridad. Esto se advierte en Pinochet: “No estudiamos al hombre como ser individual integrante de la población; sino como grupo o agrupación que forma la población.”²¹ El objeto de la seguridad nacional no es primeramente el individuo, sino la población. La seguridad se asocia a

El objeto de la seguridad nacional no es primeramente el individuo, sino la población. La seguridad se asocia a problemas de conjunto.

problemas de conjunto. Concretamente, el objetivo primordial de la Seguridad Nacional es la vida de la población. Según Pinochet, el poder político procura el estímulo de la población. Se trata de regular aspectos como la cantidad, la distribución y la estructura de la población. Se trabajan aspectos que inciden sobre la población como “el factor racial” y el “factor cultural.” Es decir, el objetivo fundamental no se reduce a que la población sobreviva, sino, que la población despliegue sus fuerzas productivas. La vida de la población no sólo se preserva y defiende, sino que se potencia y despliega con arreglo a ciertos fines de producción económica.

20 Augusto Pinochet citado en José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 48.

21 Augusto Pinochet, *Geopolítica*, (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello; 1984 [1968]), 162.

Con esta aproximación, circunscrita en las márgenes de teóricos de la geopolítica y análisis del poder de Estado, Comblin fue capaz de prefigurar las coordenadas y criterios fundamentales de una teoría biopolítica. José ubicó la protección y gestión de la vida de la población como el objetivo fundamental de la Seguridad Nacional. La administración de la vida va desde su protección hasta su potenciación. Esto no aplica para *todo* cuerpo, sino que se enfoca en el “cuerpo biopolítico” (más adelante vuelvo sobre este concepto), pues, no todo cuerpo es parte de la población.

¿Cómo logra la Seguridad Nacional potenciar-estimular la vida de la población? Resulta evidente que para Comblin el dispositivo de Seguridad Nacional no se reduce a estrategias militares, pues la población no se gobierna simplemente a través de tecnologías represivas. Por este motivo para el dispositivo de Seguridad Nacional Latinoamericano tuvo gran importancia la lógica del desarrollo. El lema del general brasileño Emilio Garrastazu Médici (1969) “Segurança e Desenvolvimento”²² recoge muy bien la lógica de la seguridad nacional de McNamara, según la cual, “el poder de las armas no es sino una faceta menor del vasto problema de la seguridad.”²³ Es decir, la tecnología de fuerza militar es sólo uno de los elementos, pero el peso fundamental lo adquiere la lógica del desarrollo.

La seguridad se piensa a partir del desarrollo, pues el desarrollo procura el crecimiento de “la capacidad del poder nacional mediante el crecimiento de los elementos políticos, económicos, psicosociales y militares que lo componen.”²⁴ El desarrollo abarca

22 Arquidiocese de São Paulo, *Brasil: Nunca mais*, –39. ed.– (Petrópolis: Vozes, 2011), 61.

23 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 52.

24 *Ibidem.*, 53.

múltiples ámbitos y se ocupa principalmente de lógicas y estrategias institucionales destinadas a desplegar “las fuerzas de la nación.” Tal como indica Comblin: “la seguridad afecta a todos los aspectos de la vida social.”²⁵ Está implicada con la vida-social en su conjunto. Procura que esta vida se despliegue a partir de lógicas desarrollistas.

*El desarrollo, como
lógica fundamental
de la Seguridad
Nacional, se ocupa del
crecimiento económico,
principalmente
en términos de
capital privado y
multinacional.*

El desarrollo, como lógica fundamental de la Seguridad Nacional, se ocupa del crecimiento económico, principalmente en términos de capital privado y multinacional. Con ello, la Seguridad Nacional promovió el desarrollo económico, principalmente en términos de concentración de capitales extranjeros. Propició, entonces, el incremento de brechas socio-económicas. Sin embargo, la lógica desarrollista de la seguridad nacional no se redujo al ámbito de la economía.²⁶

Uno de sus mecanismos fundamentales consistió en lo que Comblin denomina “poder psicosocial.” Este poder tiene tecnologías políticas particulares: “moral nacional,” “comunicación social,” “opinión pública,” “poder religioso.” Efectúan sus operaciones sobre elementos diversos como “la educación, la demografía, la salud, el trabajo y la previsión social, la ética, la religión, la ideología, la habitación, la participación en la riqueza nacional, la comunicación social, el carácter nacional, la politización, la organización y la eficacia de las estructuras sociales y en fin la

25 *Ibidem.*, 48.

26 Para un análisis de las lógicas y estrategias del desarrollo en América Latina ver de Franz Hinkelammert: *El Subdesarrollo Latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, (Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; 1970); *Dialéctica del desarrollo desigual*, (Buenos Aires: Amorrortu; 1970); *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, (Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; 1970).

polución y los problemas urbanos”.²⁷ El poder psicosocial se ocupa, a través de diversas instituciones, de una serie de variables que afectan a la población, por una razón en particular: “todos estos factores son capaces de influenciar la moral de la población.” El uso de “moral de la población” es bastante amplio, se identifica con la voluntad, es “la voluntad de los individuos a trabajar más, a consumir menos, economizar más, aceptar molestias y peligros y conformarse con una mayor dirección de sus vidas por parte del gobierno.”²⁸ A través de mecanismos psicosociales los dispositivos de Seguridad Nacional subjetivizan unidades somáticas con arreglo a criterios de productividad, y por lo tanto, despliegan formas de vivir vinculadas con el desarrollo económico del capital privado y la producción-consumo.

El trabajo sobre la subjetividad de los mecanismos de seguridad nacional se realiza, también, al nivel del deseo. Se trata del lugar de los “mass-media” en la Seguridad Nacional que Comblin analiza. Es una tecnología política de los individuos que permitió “a las muchedumbres tomar parte de las delicias de la sociedad de consumo;”²⁹ es decir, realiza un trabajo sobre el deseo de los individuos que les permitió vincularse, sin culpabilidad, a los mecanismos de la lógica desarrollista. Se trata, dice Comblin, de trabajar sus “sueños por la proyección de sus personalidades sobre los personajes fantásticos que aparecen en la pantalla.” Este trabajo sobre el deseo es una de las características fundamentales de los mecanismos de seguridad, los cuales operaron también a un nivel de política molecular.

... realiza un trabajo sobre el deseo de los individuos que les permitió vincularse, sin culpabilidad, a los mecanismos de la lógica desarrollista.

²⁷ José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 50.

²⁸ *Ibidem.*, 51.

²⁹ *Ibidem.*, 164.

La última línea de reflexión en Comblin es muy interesante. La Seguridad Nacional se ocupa de dimensiones tan molares como el deseo. Ya indicaba Michel Foucault: “El problema [de la seguridad] es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo.”³⁰ Cuando Foucault analiza a *la policía* como mecanismo de seguridad indica que una de sus tareas consistía en velar por el placer, el goce, el deseo. No tanto en términos prohibitivos-morales, sino en razón de un *goce*-saludable: “Al vigilar el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto no es otro que los placeres de la vida.”³¹ Se trata de una forma de tecnología política que se basa en el supuesto de que “la felicidad de los individuos es una necesidad para la supervivencia y desarrollo del Estado.”³² La felicidad se convierte, en este caso, en un instrumento, no está dada de antemano, se fabrica, se comercia, se consume. El dispositivo debe producir felicidad, goce, placer. No se trata de reprimir la felicidad, sino de hacerla proliferar. Se hace del goce de algo deseable y saludable, al tiempo que funciona como un instrumento de las tecnologías gubernamentales que permite dirigir la conducta de unos seres vivientes, unas máquinas deseantes. Máquinas que vinculan emociones, felicidad y goce con los principios operacionales de una sociedad liberal.

Cuando Santiago Castro Gómez³³ estudia la industrialización de Bogotá (Colombia) desde una perspectiva biopolítica se ocupa del lugar asignado al deseo. Denomina *sujeción del deseo* al amor a un sistema que, si reproduce sujeción, también posibilita las condiciones de existencia y goce. Es por esta razón que Castro

30 Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, 97.

31 Michel Foucault, “La tecnología política de los individuos,” *Michel Foucault, La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2013), 251.

32 *Ibidem.*, 252.

33 Santiago Castro Gómez, *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

Gómez dedica una importante reflexión a las tecnologías de publicidad que propiciaron la conformación de un sujeto que se vinculaba “sin culpabilidad” a las lógicas del consumo y el desplazamiento de la moderna Bogotá. Esto se logró, no a través de la manipulación ideológica, sino mediante la producción y “estriamiento de deseos y pasiones.” Un mecanismo que propició la emergencia de deseos, aspiraciones, necesidades y estilos de vida que coinciden con los criterios de producción económica. Castro Gómez habla entonces de “una tecnología de gobierno cuyo objetivo es movilizar los afectos, sentimientos, atención, deseos, y memoria”. Esta tecnología biopolítica aplicó una “gestión del deseo”³⁴ por parte de los mecanismos de seguridad. El nombre es propicio para referirse a la conformación de intereses colectivos a partir de trabajos particulares que los mecanismos de seguridad realizan sobre *deseos* individuales puntuales.

Asimismo, para Comblin, los dispositivos de seguridad nacional en América Latina aplicaron una serie de tecnologías de gobierno destinada a estimular a la población, incluso en aspectos tan puntuales como sus sueños, aspiraciones y deseos. Luego, si bien el dispositivo de seguridad nacional se dirige a la población y procura por tanto alcances macro-sociales, su funcionamiento lo obliga a articular una serie de instituciones y mecanismos que realizan operaciones sobre los individuos, con el fin de subjetivizarlos. La seguridad nacional opera desde el nivel molar al molecular. Es un dispositivo que tiene “la capacidad de actuar sobre los hombres para obligarlos a realizar acciones y producir resultados.”³⁵ Coincide con la noción de gubernamentalidad en Michel Foucault, la cual define como “la manera de conducir la conducta de los hombres.”³⁶

34 Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, (Bogotá: Siglo del hombre editores: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2010), 81.

35 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 162.

36 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*,

Más allá del aspecto represivo de la Seguridad Nacional, José Comblin fue capaz de anticipar y prever el impacto de un poder político que se encarga de administrar la vida de la población. Este parece ser su criterio de ingreso a la doctrina de Seguridad Nacional en América Latina. Lo analiza como un dispositivo que se proponía no sólo resguardar la vida, sino nutrirla y hacerla proliferar con estimaciones específicas de producción y consumo.

Ahora bien, ¿qué pasa con el carácter represivo de la Seguridad Nacional? ¿Dónde ubicamos en este conjunto a las torturas, la represión y la desaparición de personas? Tal como indiqué arriba, es claro que detrás de “la vida de la nación” no se encuentra la vida como dato biológico, sino la vida según una determinación política. No todo cuerpo encarna esa vida y por lo tanto no todo cuerpo merece el cuidado y la potenciación. Más aún, estos cuerpos representan un peligro constante. En este sentido, el dispositivo de Seguridad Nacional al gestionar la vida debe ocuparse también de administrar muerte. Esta es la temática del siguiente apartado.

3. TANATOPOLÍTICA: LAS MUERTES NO-LLORADAS

Uno de los problemas que afrontó la analítica de José Comblin fue, sin duda, la hipótesis represiva como matriz analítica de las relaciones de poder. El énfasis sobre el aspecto represivo de la Seguridad Nacional era no sólo evidente, sino contraproducente en términos de alcances hermenéuticos significativos. Decir que se enfatizaba más la cuestión represiva no es igual a establecer que se comprendían sus lógicas internas. Para Comblin una dificultad que afrontaban las aproximaciones a la Seguridad Nacional era que al enfocarse en el crimen y la violación sistemática de los

derechos humanos, no eran capaces de comprender las lógicas que sustentaban la seguridad en su conjunto.

Al utilizar como matriz analítica la gestión de la vida de la población en la Seguridad Nacional, en el ámbito latinoamericano, Comblin fue capaz de reubicar el lugar de las técnicas represivas del poder. No debe pensarse que, encargada de la potenciación y administración de la vida de la población la muerte está ausente del cálculo de la Seguridad Nacional. ¿Cómo piensa Comblin la administración de la muerte en la Seguridad Nacional latinoamericana?

Comblin, a partir de Carl von Clausewitz, afirma con respecto a la “doctrina” que sustenta a la Seguridad Nacional: “ella es una ciencia de la guerra.” Sin embargo, si bien es una guerra que articula la política, no es una guerra para conquistar nuevo territorio. Tampoco es exactamente una guerra para defender el propio territorio. Se trata, en palabras de Comblin, de “una guerra total que pone en juego la supervivencia y la esencia de la misma nación.”³⁷ Es una guerra por la supervivencia siempre amenazada, en constante peligro y riesgo. De nuevo, la guerra que desata la seguridad está articulada con la gestión de vida. Se trata del primer frente de administración de la

La Seguridad Nacional se justifica, inicialmente, en la inminencia del peligro.

Un peligro que amenaza la vida de la población. El estado de riesgo y el peligro son condiciones siempre presentes para la Seguridad Nacional.

vida: aquel que defiende la vida y combate sus amenazas. La Seguridad Nacional se justifica, inicialmente, en la inminencia del peligro. Un peligro que amenaza la vida de la población. El estado de riesgo y el peligro son condiciones siempre presentes para la Seguridad Nacional.

De esta forma Comblin no piensa los mecanismos de guerra o las tecnologías negativas de poder de la Seguridad Nacional

37 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 43.

por sí mismos, sino en tanto están articulados con el objetivo del poder político, a saber, la administración de la vida. Incluso en lo que respecta a la administración de la muerte, Comblin anticipa los efectos positivos a través de los cuales “la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica.”³⁸ Es decir, Comblin logró prever que la gestión política de la vida, que procura la defensa y potenciación de la vida, no está al margen de la producción y administración de muerte.

En su curso *Defender la Sociedad* (1976), Michel Foucault indicó que la muerte no es ajena al biopoder, ni a la biopolítica. Denominó racismo a la tecnología biopolítica de administración de la muerte en el siglo XX: “El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar.”³⁹ El racismo introduce un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Propicia la eliminación del otro no exclusivamente por diferencias étnicas, sino en tanto peligro biológico que amenaza a la población (donde la etnicidad puede ser criterio de selección). El racismo biopolítico no enfrenta a dos etnias o dos naciones, sino a una población contra si misma. Es una población que se enfrenta al peligro biológico que la amenaza, y por lo tanto, se ve obligada a vigilar y buscar compulsivamente al peligro biológico. Debe ubicarlo siempre y combatirlo. Al peligro biológico se le *deja morir* (por padecimiento de salud, por hambre), o bien, a secas, se le elimina como imperativo bioético. Ya Foucault había observado que: “El principio de poder matar para vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados.”⁴⁰ La

38 Roberto Espósito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, 65.

39 Michel Foucault, *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976), Horacio Pons (trad.), (México: FCE; 2002), 207.

40 Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad 1*, 166.

biopolítica, por lo tanto, despliega toda una serie de saberes que ubican lo que debe morir y los articula con estrategias destinadas a matar o *dejar morir*. De modo que los mecanismos de seguridad, operan también sobre la base de tecnologías de la muerte. Son tecnologías políticas que trabajan sobre una tanatopolítica que permite administrar la muerte a partir de un arreglo instrumental destinado a la potenciación de la vida.

José Comblin advierte que la Seguridad Nacional enfrenta una amenaza, un peligro constante que pone en riesgo “la supervivencia y la esencia de la nación.” Es decir, pone en peligro aquello que determina la vida de la población (supervivencia biológica y esencia sociocultural de la vida). Análogamente a lo que pasa con el racismo biopolítico, el peligro es una variable inherente a la población. Esta es una idea que desarrolla José Comblin. La amenaza o el peligro a la vida de la población, que es enfrentada por los dispositivos de Seguridad Nacional no es exterior a la población: “¿Y de dónde provienen esas amenazas contra las cuales la Seguridad Nacional forma una barrera construida gracias al Poder Nacional? De los ciudadanos [...] El pueblo está llamado

... los mecanismos de seguridad, operan también sobre la base de tecnologías de la muerte. Son tecnologías políticas que trabajan sobre una tanatopolítica que permite administrar la muerte a partir de un arreglo instrumental destinado a la potenciación de la vida.

a luchar contra sí mismo y a considerar esta lucha como su primer objetivo.”⁴¹ Para el dispositivo de Seguridad Nacional la población afronta un peligro interno: la guerra de Seguridad Nacional coloca a la población en confrontación consigo misma.

El peligro que identifican el dispositivo de Seguridad Nacional es el comunismo. Se trata de un peligro de alcances

41 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 162.

mundiales que puede infiltrarse y perjudicar a la población. En este contexto el comunismo pone en peligro la vida: “Los doctrinarios de la Seguridad Nacional afirman que toda guerra contra el comunismo necesariamente es una guerra por la supervivencia.”⁴² El comunismo, según la lógica de la Seguridad Nacional, pone en riesgo la supervivencia, o bien, atenta contra los elementos asociados con la vida de la población. De esta manera, el comunismo se asume al modo de un agente biológico de amplia y fácil propagación que pone en riesgo la sanidad (biológica y moral) de la población.

El peligro biológico-moral que representa el comunismo desata la intervención de la Seguridad Nacional, a la vez que justifica la racionalidad y las estrategias utilizadas para combatirlo. Las distintas técnicas no están centralizadas, sino que están diseminadas a lo largo del cuerpo social. Una vez más, incluso las tecnologías de la muerte requieren subjetivizar unidades somáticas, que no sólo aceptan la intervención militar de la población, sino que la reproducen, más aún, la desean. Son mecanismos que no se reducen a la represión, sino que producen subjetividad, carácter, voluntad.

Comblin ofrece un ejemplo concreto de esta subjetización. Se trata de la necesidad de producir una carne que está compelida a hablar. Pero no se trata de la carne que dice la verdad sobre sí misma en la confesión cristiana, sino una carne que dice la verdad sobre el otro –aunque no sea más que una sospecha. En ese sentido, es una carne que devela la verdad de otro: “todos los ciudadanos –por ejemplo los estudiantes y los escolares– son inducidos a practicar la delación; la delación no sólo es estimulada y organizada

42 *Ibidem*, 162.

sistemáticamente, sino también es laureada.”⁴³ De esta manera, el dispositivo de seguridad nacional produce un cuerpo afín al relato, pero no un relato de sí mismo, sino del otro. Se trata de un mecanismo que vincula técnicas verbales, no sólo con una guerra, sino con el reconocimiento, con el afecto: se obliga la confesión y se ama la delación. Las tecnologías de seguridad producen una moral, una voluntad, un carácter, una subjetividad. De modo que las actividades que propician el reconocimiento, como la delación, donde uno se reconoce a sí mismo a partir de la exposición pública de la verdad de los otros, confirman al dispositivo. Al confirmarse uno mismo, al ejecutar aquellos mecanismos que lo reproducen a uno mismo, se reproducen las técnicas moleculares de la seguridad. Otra de las estrategias de la Seguridad Nacional fue la guerra contra-revolucionaria: “la guerra revolucionaria es una cuestión de técnica. Es una nueva técnica para hacer la guerra.”⁴⁴ Es la refracción nacional de una guerra total inscrita en un contexto de guerra fría. El enemigo está en cualquier parte: “se disfraza de sacerdote o de profesor, de alumno o de campesino, de vigilante defensor de la democracia o de intelectual avanzado, de piadoso o de extremado protestante.”⁴⁵ Esta perpetua guerra contra-revolucionaria desató una serie de mecanismos que permitieron ejercer un poder continuo sobre la población. La estrategia de inteligencia y “la acción psicológica” son los mecanismos de saber que ofrecen desplazamiento y capilaridad al poder. Hay una guerra constante, ante un enemigo que no da la menor tregua, y que siempre es necesario descubrir, pues se oculta en cualquier parte. Por esta razón, el poder militar permitió la articulación y la acción continua de diversos saberes y subjetividades.

43 *Ibidem.*, 163.

44 *Ibidem.*, 40.

45 *Ibidem.*, 42.

La Seguridad Nacional ante esta amenaza constata declara un estado de sitio permanente. Esto propicia el sueño del soberano, un nuevo soberano que, so pena de defender la vida, desata todo tipo de tácticas violentas: tortura, desaparición, muerte. En última instancia, la amenaza comunista obliga al dispositivo de seguridad a declarar un continuo estado de excepción: “Como el Estado de sitio es permanente, se podría decir que el Presidente dispone de más poderes de los que monarca alguno habría soñado en tiempos antiguos.” En este sentido, Comblin introduce a la Seguridad Nacional dentro de una discusión sobre el lugar del poder soberano en una sociedad biopolítica. En particular, apunta a que la gestión de la vida de una población requiere, no sólo mecanismos de subjetivación (como los ya discutidos), sino, además, “procesos de de-subjetivación.”⁴⁶ Esto es, procesos donde algunos (en este caso la persona comunista) pierden toda condición de sujeto, y no pueden ser reconocidos como seres humanos. Siguen vivos pero ya no son personas.

El estado de sitio permanente implica la pérdida de libertades y derechos que las personas tienen desde su nacimiento. Implica una suspensión del ordenamiento (jurídico) sobre la base de una situación de peligro, situación donde aquello que está en peligro es la vida. No la vida de cualquier cuerpo, sino, del cuerpo biopolítico. Agamben nos recuerda al respecto: “el *cuerpo biopolítico*, que constituye al nuevo sujeto político fundamental, no es una *questio facti* (por ejemplo, la identificación de un cierto cuerpo biológico) ni una *questio iuris* (la identificación de una cierta norma que debe aplicarse), sino el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de una absoluta indiferencia entre hecho y

46 Judith Butler, “Indefinite Detention,” en Judith Butler, *Precarious Life. The power of mourning and violence*, (New York: Verso; 2004), 98.

derecho.”⁴⁷ La vida preciosa, la vida que es imperativo defender, la vida que es rentable maximizar, y que en su deceso “merece ser llorada;”⁴⁸ no es la vida sin más. No es cualquier cuerpo viviente sino un cuerpo biopolítico. La vida no es un dato biológico, ni jurídico, sino una categoría política. Resulta el efecto de una decisión soberana, que es fundamento de la biopolítica.

El cuerpo *biopolítico* de la Seguridad Nacional también descansa sobre una decisión soberana. Comblin lo explica así: “Se extiende la supervivencia a un cierto número de atributos que se considera que son esenciales a la supervivencia: creencias, una religión, instituciones políticas.”⁴⁹ El cuerpo biopolítico de la Seguridad Nacional se condensa en los objetivos que Comblin extrae del general Golbery do Couto e Silva: “ciencia, cristianismo, democracia.” Es un cuerpo que *encarna* precisamente aquello que la gubernamentalidad occidental tiene como máspreciado. Está atravesado por lógicas de producción de conocimiento científico, por los dogmas salvíficos de una teología cristiana y por los criterios políticos liberales. El dispositivo de Seguridad Nacional produce al cuerpo biopolítico como epistemológico, teológico y político. El cuerpo que adolece de esta *carne* es una unidad somática viviente, pero no cuerpo humano en sentido estricto. Un *homo sacer* que puede ser asesinado, pero no sacrificado.

El cuerpo no-biopolítico, por definición es un cuerpo pervertido. Adolece de las características fundamentales del cuerpo de la Seguridad Nacional y es por tanto un agente biológico que

47 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2012), 218.

48 Judith Butler, *Frames of War. When is Life Grienable?*, (New York: Verso; 2009).

49 José Comblin, *Doctrina de la Seguridad Nacional*, 49.

como tal está vivo, pero su vida contempla un peligro para el resto de la población. Este agente biológico, el comunista, está mimetizado entre la población. Es necesario, deseable y saludable señalarlo. Una vez localizado, este cuerpo no-biopolítico, al carecer del estatuto de ser humano de derechos, puede ser sometido a cualquier forma de violencia. No es ilegal matarlo, torturarlo o desaparecerlo. Pues, por definición, es un cuerpo que está por fuera de la ley, o mejor aún, un cuerpo que obliga a redefinir los límites del afuera/adentro de la ley: “la Seguridad Nacional hace saltar las barreras de las garantías constitucionales.”⁵⁰ No se trata de ubicar un cuerpo por fuera de la ley, o bien de localizar un cuerpo y llevarlo a la noche oscura de la ley. Es un cuerpo excepcional. Determina, por sí mismo, lo que es permitido para ese cuerpo, y sólo para él. La excepción aquí, efectivamente, marca la norma.

Este agente biológico, el comunista, está mimetizado entre la población. Es necesario, deseable y saludable señalarlo. Una vez localizado, este cuerpo no-biopolítico, al carecer del estatuto de ser humano de derechos, puede ser sometido a cualquier forma de violencia.

De modo que, al final, la tanatopolítica no implica meramente un ejercicio de fuerza militar que sólo sabe matar. Logra integrar una serie de saberes, así como una serie de instituciones jurídicas. La administración de la muerte, como un criterio de la gestión biopolítica de la población, se apoya sobre la reproducción de los medios de vida y comporta, por lo tanto, la sujeción del deseo, es decir, la vinculación con un sistema que enajena pero que facilita los medios para desplegar la vida. De modo que el dispositivo de Seguridad Nacional, incluso en su carácter tanatopolítico, produce subjetividades, condiciones jurídicas, e incluso, contribuye a configurar el cuerpo *biopolítico* y el cuerpo *tanatomopolítico*.

⁵⁰ *Ibidem.*, 47.

4. RESISTIR LA SEGURIDAD NACIONAL: PROFANAR LA VIDA... Y LA MUERTE

José Comblin imagina la resistencia a la Seguridad Nacional. No tiene un único foco. El mismo acto de pensar los mecanismos de Seguridad Nacional es ya, de por sí, una resistencia. Al menos esto estima Comblin. En particular cuando el acto de pensar la Seguridad Nacional no se reserva al saber del especialista: “Si se reserva a los especialistas el derecho a entrar en estos problemas, se termina inevitablemente en una forma de dictadura de élites, en el que el sistema de seguridad nacional es un ejemplo extremo, pero significativo.”⁵¹ Esta es una idea crucial en la propuesta de Comblin.

José Comblin insiste que no es un especialista capaz de ofrecer una perspectiva científica sobre los regímenes de Seguridad Nacional en América Latina. Se afirma, más bien, como “un hombre, un ciudadano común,” que como tal quiere ofrecer su punto de vista, su opinión. La afirmación resulta más que curiosa. Comblin era un académico bien formado, doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina y distinguido teólogo de la liberación en Brasil. De modo que su auto-retrato como no-especialista resulta curioso por estratégico. Según Comblin la resistencia a la especialización de saberes es una de las formas de resistencia a la Seguridad Nacional, en tanto, esta última descansa sobre la base de saberes especializados. Y más aún, en tanto, dichos saberes se constituyen en “dictaduras de élites” que gobiernan la verdad. La Seguridad Nacional, afirma el teólogo belga, es un ejemplo extremo de esta condición.

Es la primera forma de resistencia que se asoma en el texto de Comblin. Se trata de una resistencia epistemológica al saber especializado. Las formas de poder de la Seguridad Nacional

51 *Ibidem.*, 23

estaban imbricadas de saber. Saber especializado y científico, o que al menos pretendía serlo. Confrontar este saber requiere no anularlo, ciertamente, pues Comblin no está afuera de cierta forma de saber. No obstante, Comblin insiste en un principio que estima fundamental: “El autor de este estudio no es un especialista [...] Él no es sino un hombre corriente, un ciudadano común. Él no tiene la pretensión de ofrecer un trabajo científico, sino solamente la reflexión de un ciudadano común y corriente.” La observación que ofrece Comblin resulta oportuna. No dice que el saber especializado deba desaparecer. Afirma, eso sí, que el saber especializado no debe anular la circulación de otros saberes. De modo que la propuesta de Comblin no procura hacer una “transposición didáctica” que lleve el saber científico a las masas analfabetas, o al “hombre común”. El alcance es mucho más radical.

El saber con alcances políticos efectivos, según Comblin, debe restituirse al uso de los seres humanos. Se trata de superar la ruptura que confina el saber con alcances políticos a élites científicas. Este saber, apuesta Comblin, no está restringido al especialista, y debe, por el contrario, suscitarse y desplegarse con el fin de posicionarse políticamente: “Un procedimiento así no es otro que el que sigue cada ciudadano que se siente llamado a participar modestamente en la liberación del mundo.” Es el tipo de saber que posibilita posicionarse y resistir, saber que no es exclusivo de ciertos regímenes de verdad.

Foucault realiza una afirmación similar. Indica la necesidad de estudiar los *saberes sometidos*. Foucault denominó saberes sometidos a esos “bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos,”⁵² es decir, esos saberes desestimados, reducidos a

52 Michel Foucault, “Clase del 7 de enero de 1976,” en Michel Foucault, *Defender la sociedad*, 21.

los criterios de verdad de los saberes funcionales; esos saberes siempre locales, regionales, particulares, incapaces de unanimidad; un saber cuya verdad no es el producto de la continuidad con sistemas poder-saber, sino que emerge a partir de rupturas con dichos sistemas. No es la verdad de los sujetos trascendentales, sino verdades puntuales, referidas a las luchas que sostienen las rupturas, que evitan que esas luchas se extingan hasta introducir las diferencias radicales que portan.

Este criterio de restituir el lugar político del saber no especializado es ciertamente una forma de profanación. La profanación introduce una ruptura con el dispositivo religioso que configura la división que ubica lo humano y lo sagrado en órdenes distintos y separados. La profanación no sólo desconoce la división, sino que hace uso de ella, y restituye lo sagrado al uso de los seres humanos. La profanación, en Agamben, muestra el núcleo básico de la resistencia a los dispositivos, en tanto “desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado.”⁵³ La profanación es una forma de resistir el escrúpulo y las divisiones que introduce un dispositivo. En el caso de Comblin, se trata de una profanación episte-mológica: restituir al uso común de los seres humanos una forma de saber con alcances políticos.

Esta profanación que propone Comblin con respecto al saber ofrece algunas coordenadas que debe considerar una resistencia al dispositivo de Seguridad Nacional. Si el núcleo fundamental de la doctrina de Seguridad Nacional, y del dispositivo en su conjunto, es la vida del cuerpo biopolítico, quizá aquello que es necesario profanar es la vida y la muerte. El dispositivo de Seguridad Nacional produce la vida útil, la vida que merece atención, cuidado, potenciación, así como la vida que merece ser llorada al cesar.

53 Giorgio Agamben, “Elogio a la profanación,” en Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Flavia Costa y Edgardo Castro (trad.), (Buenos Aires: Adriana Hidalgo; 2005), 102.

Asimismo, designa la vida que hay que dejar morir, eso que hemos denominado con el término cuerpo tanatopolítico, cuya muerte no merece ser llorada. El dispositivo introduce cortes, divisiones y separaciones. Para establecer los criterios y rituales que hacen efectiva esta separación, el lugar de dispositivos religiosos es fundamental. No debido a un papel legitimador, sino por aquellas prácticas religiosas que contribuyen a carnalizar un tal cuerpo biopolítico.

La vida del cuerpo biopolítico, el eje articulador del dispositivo de Seguridad Nacional, como producto de un dispositivo, representa la forma de vida que ha sido tomada y separada. Tomada para asegurarla, potenciarla, nutrirla, y hacerla útil. Separada para diferenciarla de los cuerpos que no merecen el cuidado, ni la seguridad, ni el llanto en caso de expiración. Esa vida del cuerpo biopolítico debe ser profanada. Las madres y abuelas de las personas desaparecidas por la Seguridad Nacional fueron quienes iniciaron esta profanación. Profanaron la muerte: denunciaron que esos cuerpos merecen ser llorados. Llorar la muerte de alguien no es sólo un sentimiento de pesar, sino una actitud de reconocimiento. Mucho debemos aprender de estas formas de profanación de la vida en los dispositivos de Seguridad Nacional, profanación que aún realizan muchas personas a lo largo del subcontinente. En especial cuando el escenario público-político es tomado por las directrices básicas de grupos conservadores con agendas pro-vida. Se trata de una estrategia que articula desde políticas económicas hasta políticas sexuales y de reproducción. Por tanto, profanar la vida en contexto de seguridad implica lanzar una crítica a las *teologías pro-vida*, o *teologías de la vida*, como aquellas que contribuyen a la separación y carnalización del cuerpo biopolítico.

De ahí que si bien nos libramos, en alguna medida, del carácter más represivo de la Seguridad Nacional, sus mecanismos biopolíticos se han transformado y desplegado, al punto que articulan el

entramado político de nuestras sociedades latinoamericanas (con variaciones, por supuesto). Nada muestra, finalmente, que nos hayamos librado de los Dispositivos de Seguridad Nacional. Al menos, no de aquellos aspectos positivos del poder que analizó, hace décadas, José Comblin.

5. CONCLUSIÓN: EL NACIMIENTO DE LA SEGURIDAD

Nada muestra que nos hayamos librado de la Seguridad Nacional. Todo lo contrario. La búsqueda ansiosa de la Seguridad Nacional es crucial para la política internacional. Puede establecerse que las guerras contra el terrorismo –*War on Terror*– de la última década han sido guerras basadas en la Seguridad Nacional.

Si se toma en consideración la tesis de Hardt y Negri⁵⁴, según la cual no vivimos en una era del imperialismo de naciones particulares, sino en la era del imperio de un modelo económico global, entonces debemos establecer que el modelo de Seguridad Nacional ya no corresponde a una lógica de defensa de la soberanía o de la población de un territorio nacional (lo cual en realidad nunca fue así); sino que la Seguridad corresponde a un entramado de biopoder que posibilita el despliegue del imperio. Esta transformación debe ser analizada con detenimiento.

El interés de José Comblin sigue vigente. No sólo porque el modelo actual de Seguridad, a partir de transformaciones y rupturas con los modelos precedentes, tiene un alcance global. En particular, resulta crucial la vigencia de Comblin por las consideraciones metodológicas de comprensión del poder. Según lo mencionamos,

⁵⁴ Michel Hardt y Antohy Negri, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press; 2001).

su comprensión de la doctrina de Seguridad Nacional le permitió prever los alcances de mecanismos biopolíticos de la seguridad, lo cual le permitió ir más allá de una denuncia del carácter represivo de dichos regímenes y así inscribir estas formas de represión dentro de un sistema de biopoder mucho más amplio y continuo. Sin emplear directamente este criterio analítico, Comblin fue capaz de anticipar las principales consecuencias de un modelo biopolítico, que como tal devenía constantemente en una tanatopolítica de la población. Más allá de sus conclusiones sobre las transformaciones del régimen de Seguridad, sus intuiciones analíticas resultan tremendamente vigentes. De ahí la necesidad de volver a ellas y considerarlas críticamente.

Asimismo, es claro que el análisis en términos biopolíticos que prefiguró Comblin permite un efecto rebote sobre la producción teológica en América Latina, en particular con aquellas que promulgan una *teología de la vida*, o una *teología pro-vida*. No son lo mismo. La teología pro-vida sustenta a grupos conservadores que denuncian cualquier práctica de aborto o fertilización asistida, incluso, uniones homosexuales (so pretexto de lesionar la reproducción “natural” en parejas heterosexuales).⁵⁵ El otro caso, una *teología de la vida*, es fácilmente captada por los anteriores, o bien por mecanismos más complejos de Seguridad Nacional encargados de gestionar la vida de la población a través de la política económica. Comblin criticó, específicamente, el “poder religioso” que se alió y se encargó de legitimar a los grupos militares que gobernaron y desarrollaron la Seguridad Nacional en varios países del subcontinente. Sin embargo, es necesario extender el análisis de los dispositivos religiosos más allá de la cuestión de la legitimación.

55 Jaris Mujica propone un análisis de los grupos conservadores en América Latina, en particular, en Perú, a partir de una teoría biopolítica. Ver *La economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).

La crítica a la gestión política de la vida en Comblin permite analizar las *teologías de la vida* en términos de mecanismos de producción del cuerpo biopolítico que está en la base de los programas de desarrollo y de otras formas de política económica. Si la tesis de Agamben es correcta y el cuerpo biopolítico descansa sobre una decisión soberana que confunde hecho y derecho, habría que analizar el dispositivo teológico en América Latina, como uno que contribuye, no sólo a través del discurso en el púlpito, sino a través de prácticas puntuales (como la dirección de conductas), con la conformación del cuerpo biopolítico, y su correlativo: el cuerpo tanatopolítico, cuya muerte no merece ser llorada. Se trata de un estudio de los dispositivos religiosos y los mecanismos de encabalgamiento que les permite articularse con otros dispositivos de poder. En este caso, el ejemplo del análisis de Comblin, con respecto a la Seguridad Nacional arroja varios criterios analíticos útiles para analizar estos traslapes.

Trabajos como el de Comblin merecen leerse con detenimiento. Con respecto a las teologías latinoamericanas de la liberación no basta con levantar altares y monumentos. Es clave reconocer sus distintos momentos históricos y realizar lecturas críticas de sus principales y más fecundos análisis, con el fin de advertir y recoger aquellas pistas analíticas que nos permitan posicionarnos estratégicamente ante desafíos nuevos. No se trata, al final, de la muerte o vida de las teologías latinoamericanas. Si de profanar se trata, resta ver las herramientas que nos aportan estas teologías para restituir al uso común aquello que diversos dispositivos sacralizan y separan.

Bibliografía

- Arquidiócese de São Paulo, *Brasil: Nunca mais*, -39. ed.- (Petrópolis: Vozes, 2011).
- Augusto Pinochet, *Geopolítica*, (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello; 1984 [1968]).
- Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?” *Sociológica* 73 (2011), 249-264.
- Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2012).
- Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Flavia Costa y Edgardo Castro (trad.), (Buenos Aires: Adriana Hidalgo; 2005).
- Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina,” *Pasos-Número Especial 3* (1992), 38-60.
- 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).
- José Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique Latine: L’idéologie de la sécurité nationale*, (París: J.-P. Delarge; 1977).
- Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el Laico Adulto 1: Esa Comunidad llamada Iglesia*, (Buenos Aires: Carlos Lohlé; 1968).
- Judith Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, (New York: Verso; 2009).
- Judith Butler, *Precarious Life. The power of mourning and violence*, (New York: Verso; 2004).
- Kyriakos Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, (Cambridge: Cambridge University Press; 1993).
- Michael Hardt y Anthony Negri, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press; 2001).
- Michel Foucault, “La inquietud por la verdad,” en Michel Foucault. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2013), 239-256.
- Michel Foucault, “The confession of the flesh,” en Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon, Leo Marshall, John Mephan, Kate Soper (trad.), (New York: Pantheon Books, 1980).
- Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2002).

- Michel Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2008).
- Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Ulises Guinazú (trad.), (México: siglo xxi; 1998).
- Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Ángel Gabilondo (trad.), (México: Siglo XXI; 1998).
- Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Horacio Pons (trad.), -1a ed. 3a reimp.- (Buenos Aires: FCE; 2012), 218.
- Michel Foucault, *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).
- Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Cursos en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2009).
- Ricky Wichum, "Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security," *Foucault Studies* 15 (2013), 164-171.
- Roberto Espósito, *Bíos: biopolitics and philosophy*, Timothy Campbell (trad.), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 2008).
- Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2010).
- Santiago Castro-Gómez, *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009).
- Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Isabel Vericat (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003).
- Thomas Lemke, *Biopolitics: An advanced introduction*, Eric Frederick (trad.), (New York: New York University Press; 2011).



Diego A. Soto Morera es profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.

La mano de Dios, la voz del General: introducción a la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN

Resumen: El artículo introduce a la comprensión de la práctica política de Efraín Ríos Montt a partir de la categoría analítica economía política de la carne. Demuestro que el General evangélico forma parte de una raigambre teológico económica que requiere ser pensada en su raíz más honda debido a que hace parte todavía de nuestra intimidad.

Abstract: This article introduces the political practice of Efraín Ríos Montt through the analytical category of political economy of the flesh. I demonstrate that the evangelical General is part of a large theological tradition that must be critically considered in its deeper roots as it still belongs to our time.

Palabras clave: Economía política de la carne, teología evangélica, Efraín Ríos Montt, teología latinoamericana.

Key words: Political Economy of the Flesh, Efraín Ríos Montt, Latin American Liberation Theology, Evangelical Theology.

I. NOTAS INICIALES

Este trabajo es una introducción para la lectura de la economía política de la carne de Efraín Ríos Montt (n.1926) tal y como es expresada en sus “Mensajes presidenciales”¹ en el período de marzo hasta diciembre de 1982. Entre las especificidades teóricas del artículo está la vinculación de economía, carne y culto. O sea, la explicitación de los niveles y continuidad de los mecanismos pensados para la formación de hombres. La economía cristiana de la carne no consiste únicamente en bloquear e iluminar la carne con la luz del espíritu², mas en un conjunto de prácticas cuyo propósito consiste en encarnar la vida excesiva que informa y constituye el cuerpo³. La carne es vida en flujo que por su carácter excesivo, práctico⁴ y opaco puede constituirse en enfermedad⁵ y muerte. Economizar la carne es el núcleo de la economía teológica⁶. El propósito de esta economía

1 *Mensajes del Presidente de la República General José Efraín Ríos Montt*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Tipografía Nacional, 1982.

2 Ambrosio, *Hexaemeron*, IX, 55. *carcer est totum corpus tenebroso inborrens situ; nisi oculorum illuminetur aspectu.*

3 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Edición bilingüe, texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004 [c.634], XI, 14-17.

4 Jean Calvin, *Institución de la Religión Cbrestienne*, ed. A. Lefranc, J. Pannier et H. Châtelain, Texte de la première édition française (1541), Paris: Libraire Honoré Champion, Éditeur, 1911), 37.

5 *Ibid.*, 35.

6 Tertullian, *De Resurrectione carnis*, VIII, 2. *Caro salutis est cardo.*

es subsumir la carne al interior de la carne celestial e inmune⁷ de Jesús para hacer de cada uno ciudadano, agente y persona⁸. La teoría económica desde Aristóteles trata el dominio íntimo como objeto económico y, especialmente, a partir de su transformación en economía política es extensión y concreción de la economía política de la carne. Así la crítica de la economía debe contener una consideración de la matriz operativa que la carne cristiana ha provisto para las formas de dominación social de nuestro presente.

Para Guatemala y la región centroamericana, en las que la dominación oligárquica está atravesada por fervor y sanciones teológicas, resulta indispensable presentar y discutir el encadenamiento entre formación, desarrollo y transformaciones del capitalismo, sentimentalidad, militarismo e ilusiones teológicas. La inserción centroamericana en el capitalismo mundial no ha supuesto la ruptura con las raíces teológicas cristianas que desde el período colonial forman parte de la estructuración de la región. En el capitalismo dependiente centroamericano la dominación social se expresa, también, en el afianzamiento, diseminación y luchas contra las formas tradicionales de organización familiar, economía afectiva, administración del culto y terapéuticas. Para el caso centroamericano el pecado original no ha servido sólo como analogía para expresar los límites científicos de la economía política; es contenido matricial y no está restringido a la racionalidad y ánimo ético. La teoría económica moderna es teológica en sus raíces, procedimientos y aspiraciones. Ambas,

La teoría económica moderna es teológica en sus raíces, procedimientos y aspiraciones.

⁷ Peter Lombard, *The Sentences Book 3: On the Incarnation of the Word*, traducido por Giulio Silano, Toronto and Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2010 [c. 1150], 10.

⁸ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrestienne*, 753-784.

teoría económica y teología cristiana, se fundan mutuamente. Para el caso guatemalteco, específicamente para el proyecto de Ríos Montt, la distinción entre “neoliberalismo, moral y religión”⁹ debe ser recorrida y hecha problema en su raíz. Aquí propongo asumir esta distinción al interior de un posicionamiento conceptual que explica que estos ámbitos diferenciados están económicamente cohesionados. Aquí economía hace referencia a la producción y administración de la vida.

En su conjunto, el artículo se concentra en la exposición de la ascendencia teológica evangélica del pensamiento del General guatemalteco y brinda elementos para su comprensión como parte constitutiva de una teología evangélica en América Latina. Esto significa que demuestra que este régimen militar puede entenderse, también, como expresión de una larga acumulación práctica de posicionamientos doctrinales y disputas políticas al interior de agrupaciones evangélicas. Afirmo que deben pensarse con radicalidad las relaciones entre prácticas sociales genocidas y el quehacer de sectores evangélicos. Para esta exposición el concepto evangélico, designa un deslinde, con raíces doctrinales y políticas numerosas y desiguales en importancia, al interior del protestantismo europeo y estadounidense. Para la región latinoamericana, y particularmente en el contexto de este artículo, la condensación y expresión teológica evangélica se ha agrupado en movimientos diversificados de los que aquí se consideran algunos ejemplos. No se omite que según algunas tipologías la pertenencia religiosa de Ríos Montt es neo-pentecostal pero, en una aproximación sistemática, la distinción entre ambos tipos no ofrece incremento en la comprensión de su pensamiento. Para mi exposición resulta impreciso presentar el contexto de producción

9 Víctor Gálvez Borrell, *Transición y régimen en Guatemala: 1982-1988*. Cuadernos de Ciencias Sociales 44. San José, Costa Rica: FLACSO, 1991, 33.

teológica de Ríos Montt como “conservadora”, neo-pentecostal, pentecostal o “carismática”. Metodológicamente, mi interés consiste en determinar los efectos de la intervención de Ríos Montt en las prácticas evangélicas o, más precisamente, posibilitar la comprensión de la noción evangélica a partir de una de las prácticas que la constituyen. Esto no implica el desconocimiento de la especificidad del contexto religioso, por el contrario ofrece elementos necesarios para el análisis radical de contextos.

En otra de sus áreas, el trabajo ubica el ciclo de ocupación del dictador evangélico dentro de un contexto en el que la contienda por la administración del legado cristiano y, más ampliamente occidental, ocupa un lugar decisivo en la región centroamericana. El cristianismo es entendido en esta fase como eje de la civilización occidental contra el que se movilizan, afirman dictadores, empresarios y administradores eclesiásticos, sediciosos enemigos.

En su origen afectivo el artículo procura clarificar los motivos por los que la tesis y orientaciones que se concentran en Ríos Montt convocan adhesiones y lealtades que se arraigan en las áreas recónditas de la formación de identidades, el perfil de instituciones y la afectividad social. Me pregunto entonces qué vínculos ha logrado establecer entre sus intervenciones, las ensoñaciones y pesadillas sociales. Si la rememoración e imágenes de futuro provistas por Ríos Montt conforman hasta hoy el tiempo histórico guatemalteco, y no sólo al cinismo militar, religioso y empresarial, se debe a que logró poblar intersticios de la vida social y fatigadas memorias individuales. Se invoca a Ríos Montt para dar razón del presente, establecer los límites de lo pensable y construir el panteón nacional¹⁰. No al cuerpo seco con voz cortada que se pudre azorado

10 Uno de los autores persistentes en esta recuperación de la sensibilidad de Ríos Montt es Oscar Platero, *La farsa del genocidio; Las batallas por Guatemala, 3 tomos*. Oscar Platero

entre espasmo y reflectores, pero sí a la sensibilidad y afectos que logró sintetizar y comunicar. El furor, rencor y admiración que suscita el fundador del *Frente Republicano Guatemalteco* no obturan o terminan de explicar sus razones. El objetivo de la ocupación teológico - militar es instituirse como bisagra de la existencia: toman lo más entrañable, incluido el lenguaje que nos permite apasionarnos, lo acosan y mastican para golpear nuestro pensar sintiente, nuestra carne. Un motivo mediato de este trabajo es precisamente contribuir a que el pensar apasionado tenga las posibilidades de sostener sus mejores propósitos sin renunciar a enfrentar las dificultades que suponen el olvido y la repetición de Ríos Montt y las obstrucciones que plantea la presencia de su espíritu para comprender la organización racional del terror. Digo que aún nuestras intervenciones más radicales han de hacerse cargo del arduo trabajo político de indagar en sí mismas y enfrentar con esmero las taras provenientes de nuestras imbricaciones con el terror. Hablo del saber aterrorizado, saber que aterroriza, modos de darnos y compartir saber que reactivan el terror porque impiden recordar sin censurar y perdonar el perdón.

Finalmente, es necesario señalar que al hondo trauma y colapso social guatemalteco han respondido con valor humilde y notable terquedad, desde lugares sociales y personales históricamente perseguidos y delezados en Guatemala y Centroamérica, los pueblos que debemos aprender a querer o, más enfáticamente, que exigen deshacer entresijos que impiden dejar caer el propio corazón en su verdad. Esto es saber querer. Importa no tomar como punto

Trabanino es un oficial del ejército guatemalteco, graduado de la Escuela Politécnica de Guatemala. Cursó estudios en la Escuela de Inteligencia del Ejército argentino, es fundador de la Escuela de Inteligencia del Estado Mayor de la Defensa Nacional, Ejército de Guatemala y Vice-Presidente de la Fundación "Contra el Terrorismo". Junto con otros militares y civiles latinoamericanos forma parte de *Red Justicia, Verdad y Libertad para las Américas*.

de partida del aprender a querer una asumida capacidad de acceder a lo que se ama por el camino de la propia inteligencia mas en el encuentro áspero con una razón otra. Aprender a querer supone la agonía de la suspensión de uno mismo o, más precisamente, la extirpación de aquello en lo que cada uno obtura la querencia. Aprender a querer es saber nuestro saber, hacernos capaces de la crítica, del pensar crítico. Ya no como posesión sino como posición: sólo juntos, con dolor pertinaz, quizá podamos darnos espacios para el surgimiento de lo que aún no sabemos que podemos pero sentimos entre las heridas y el júbilo momentáneo. El poder que necesita reconocerse y saber de sus raíces recibe la fe religiosa como factor y estímulo --cuando es así-- de una movilización no contra un mundo sin espíritu, sino contra un espíritu que deja a su paso cadáveres, escombros y una luminosidad que enceguece.

II. GENERALIDAD

Las intervenciones públicas de Ríos Montt, distribuidas en varios medios de comunicación durante la mayor parte de su régimen, con periodicidad variable en el año 1983, eran pensadas y ofrecidas como conversaciones familiares destinadas para la enseñanza, seducción y excitación. Aunque mezcladas con exabruptos y devaneos, los mensajes cumplían la función de establecer lazos íntimos e identificaciones paternas que permitieran la constitución de un lenguaje común dentro del cual fuese posible una relación amorosa, basada en la subsunción de las diferencias¹¹ y la invención de lazos afectivos, cuyo origen era la sangre y la tierra. A la

11 “Los 14 puntos programáticos del gobierno”, en *Prensa Libre* 6 de junio de 1982. El punto 4 decía: “Lograr el restablecimiento de un espíritu nacionalista y crear la base para la participación e integración de los diferentes grupos étnicos que conforman nuestra nacionalidad.”

El régimen militar de Ríos Montt hace íntima la relación entre guerra y paz, terror y esperanza, vida y muerte.

conjunción de origen nacional y determinismo geográfico la llamó “guatemalidad”. El tono de los mensajes combinaba reminiscencias de un pasado primordial y el repaso de necesidades eróticas e inmunológicas que podían ser satisfechas a través de procedimientos que demandaban la aceptación y confesión de culpas pretéritas, inscritas en la carne y expresadas cotidianamente incluso en los rincones secretos del corazón: el pensamiento y los anhelos debían ser purgados. También se exigían el pacto de fe y lealtad que servía como principio de un proceso de cura nacional. Sin arrepentimiento, confesión y limpieza personal no era posible la nación. Así, los “Mensajes” afirmaban y extendían la tesis que postula que las batallas se ganan con la composición y ejecución de músicas capaces de traspasar los corazones y adormecer el ímpetu. Melodías que hacen desear azotes y vejaciones. El proyecto condensado y expresado en los “Mensajes” consistía en saturar la vida cotidiana de los ritmos de la muerte, instituir en lo más íntimo el gusto por los calabozos oscuros alimentados por piel y, sin paradoja, la esperanza de libertad y liberación. El régimen militar de Ríos Montt hace íntima la relación entre guerra y paz, terror y esperanza, vida y muerte. Su cometido es hacer factible soñar y trabajar por una radical novedad en medio de la amenaza constante de desaparición y asesinato. Es necesario enfatizar que el gobierno del General evangélico permitió una transición significativa en el proyecto militar guatemalteco¹², que supuso el inicio de una fase en la que la gestión de la vida se ocupó de concentrar y hacer más eficiente el terror¹³. A partir de entonces, el período iniciado 1954,

12 Jennifer Schirmer, *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1998.

13 Carlos Figueroa Ibarra, *El recurso del miedo. Estado y terror en Guatemala*, segunda edición

con el exilio forzado del presidente Jacobo Arbenz Guzmán, alcanza uno de sus cierres propagandísticos centrales: la transición democrática¹⁴. Los discursos acerca de la transición democrática se hacen sobre el fundamento de una extensa e intensa práctica del terror que continuó operando por dos décadas, con cambios de énfasis y en relación con la decisión de, una vez barridas las oposiciones, superponer al terror el consenso civil. Lo reprimido de la democracia restrictiva guatemalteca es el miedo que todavía no alcanza su propio nombre.

Para lograr administrar el gasto de vida implicado en esta fase del proyecto fue necesaria en principio una operación teológica en la que el Padre coopta al Hijo y al Espíritu Santo. Esta cooptación faculta la emergencia de una particular máquina de guerra: si la Trinidad cristiana impedía la concentración inmanente y prodigaba la exteriorización de Dios para hacerlo amor amante¹⁵, esto es, una economía que asume como constitutivo el gasto sin retorno y el reconocimiento, la predominancia del Padre, por su parte, involucra acumulación y retención. Sea una economía que se figura acumulando vida al infinito. El Padre se vuelve amo y su vocación es la subyugación a través de un amor que no puede objetarse y un mundo que no puede sustentarse a sí mismo. El recuerdo de Dios, en Ríos Montt, es el espacio desde el cual es posible exigir la salida radical de un mundo corrupto para reingresar en él y segregar todo lo que en el viejo orden decline la invitación al proceso de convertirse uno mismo en la frontera que separa lo verdadero y lo falso, la pureza y la contaminación, Dios y los ídolos.

aumentada y corregida, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP / F&G Editores, de 2011.

14 Manolo E. Vela Castañeda, “Guatemala, 1982: El corazón del orden burgués contemporáneo”, en *Foro Internacional* XLVII, 2 (abril-junio, 2007), 369-407.

15 Agustín, *De Trinitate*

III. CONTEXTOS

La fase histórica en la que se inscriben las invectivas de Ríos Montt estuvo precedida por violencia sistemática, impune, colonial¹⁶, de experimentación neo-colonial¹⁷, patriarcal¹⁸, clasista¹⁹ y generacional²⁰, que incluyó el terrorismo de Estado nacional y transnacional²¹, despiadado racismo, infamia oligárquica y militar que preparó las condiciones materiales para el genocidio²² y,

16 Severo Martínez Peláez, *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, 8va edición, San José, Costa Rica: EDUCA, 1981 [1972]; Carlos Figueroa Ibarra, “The Culture of Terror and Cold War in Guatemala”, en *Journal of Genocide Research*, 8.2, (June, 2006), 191–208; Regina Fuentes Oliva, “Racismo histórico estructural en Guatemala”, en *Estudios Digital 2* (febrero, 2014).

17 Carolina López, “Las mujeres, un instrumento para inocular. Las secuelas que trascienden fronteras”, en *Boletín AFEHC* 60 (2014), disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3773. Accesado el 10 de noviembre de 2014.

18 OGDHAG, *Guatemala: Nunca Más I: Impactos de la violencia*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: OGDHAG, 1998, 203-238; Yolanda Aguilar y Amandina Fulchiron, “El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres”, en *Las violencias en Guatemala. Algunas perspectivas*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Unesco, 2005.

19 Edelberto Torres Rivas, *Crisis del poder en Centroamérica*, San José, Costa Rica: EDUCA, 1981, 145-178.

20 José Mariano Domingo Cabrera, *Políticas y prácticas contrainsurgentes contra la organización estudiantil de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970-1985*, Tesis de Licenciatura en Antropología, presentada en la Universidad de San Carlos, Nueva Guatemala de la Asunción: Guatemala, 2011.

21 Ariel C. Armony, *Argentina, the United States, and the Anti-Communist Crusade in Central America, 1977-1984*, Athens, Ohio: Ohio University, 1997; Julieta Rostica, “Una agenda de investigación pendiente: la política exterior de la dictadura militar argentina hacia Guatemala (1976-1983)”, en *Boletín AFEHC* 59 (2013), disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3661. Accesado el 10 de setiembre de 2014.

22 Marta Casaus Arzú, *Guatemala: Linaje y racismo*, San José, Costa Rica: FLACSO, 1992; *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: F&G Editores, 2008.

como parte del mismo proceso, la inserción guatemalteca en la economía neoliberal²³. Este tenso conjunto está vinculado y debe explicarse por una economía cuyo propósito principal, tal y como es expresado por la Junta Militar precedida por Ríos Montt²⁴, es la administración de la vida: incluso las energías más básicas deben pertenecer a la Nación, a esa amalgama de modales, códigos morales, expectativas espirituales y territorio que constituyen la guatemalidad. La consigna económica consiste en acumular la respiración y los fluidos. La guatemalidad no puede existir sin esta forma de acumulación de la vida. Cada uno debe ofrecer su existencia en cada lugar, en todos los lugares, como ofrenda agradable al Padre. Una vida que merece vivir, exudaba Ríos Montt, se expresa con plenitud en la figura teológica del santo y tiene como contraste la sombra de la raza. Esto es que al santo se opone no un pecador sino una raza, lo otro que hombre, una degradación ontológica, un virus.

El contexto centroamericano, en la transición de las décadas del setenta y ochenta, aceleró el fortalecimiento, expansión militar y paramilitar debido a los triunfos o avances de los movimientos populares en Nicaragua y El Salvador, los intereses geopolíticos estadounidenses reforzados con la era Reagan (1981-1989) y, para el caso guatemalteco, una reestructuración de las relaciones entre los bloques dominantes del país. El despliegue del militarismo dispersó culturalmente los contenidos que harán de la guerra y persecución una parte constitutiva de la vida cotidiana. En el caso

23 Mario Solórzano, “Liberalismo a destiempo: El modelo económico guatemalteco (1954-1982)”, en *Estudios Sociales Centroamericanos* 35 (1983), 13-49; William I. Robinson, “Neoliberalism, Global Elite, and the Guatemalan Transition: A Critical Macro-Social Analysis”, en *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 42.4 (2001), 89-107.

24 Junta Militar de Gobierno, “Plan nacional de seguridad y desarrollo”, Documento secreto del Ejército Nacional, 1 de abril de 1982.

guatemalteco la sensibilidad de guerra incluyó mecanismos precisos de identificación y catalogación de enemigos y, especialmente, el deseo de que cada quien se tornase vigilante y delator²⁵. Los movimientos populares, diferenciados y acosados por diversos enemigos, fueron asumidos como objetivos centrales de una ofensiva cuya vocación era el aniquilamiento total. La desaparición física se vinculó con el terror psíquico, la inmolación simbólica del producido como enemigo y, sin que esto constituya una paradoja, la promesa de una nueva vida acompañada de vías y modos de conseguirla.

De importancia básica resultaba la eliminación de las formas de agrupación y testimonio reunidas en torno a las teologías latinoamericanas de la liberación. Lo que se buscaba con la destrucción de estas teologías era lo que se denominó resguardo y fortalecimiento del “campo psicosocial”²⁶. La doctrina de Seguridad Nacional, un producto colonial diseminado inicialmente desde Europa a América Latina, proponía que el Estado era un cuerpo vivo,²⁷ cuya salud dependía, entre otros factores, de la univocidad del espíritu o, lo que es lo mismo, de la abolición de las tramas que permitieran la constitución diferenciada de humanidad. Justamente fue el carácter constituyente de las prácticas que conformaban estas teologías lo que fue perseguido: ellas bloqueaban o disputaban el acceso a la “matriz psicológica, social y política” que era necesario acceder para “determinar y estructurar el nacionalismo”²⁸. Las teologías latinoamericanas de la liberación proponían otras formas

25 Ana Nineth de la Luz Burgos Méndez, *Análisis del discurso político-ideológico del Ejército contrainsurgente en Guatemala 1978-1996*, Tesis de maestría en Historia, presentada en la Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala, Guatemala, 2011, 93-222.

26 Junta Militar de Gobierno, “Plan nacional de seguridad y desarrollo”, 1.

27 Augusto Pinochet, *Geopolítica de Chile*, México, D.F.: El Cid editor, 1978, 26.

28 Junta Militar de Gobierno, “Plan nacional de seguridad y desarrollo”, 4

de constituir nación, comunidades y pueblos. Amenazaban el cuerpo vivo que deglutía sangre para vivir. También lo hacían otras tendencias, agrupaciones y cristianos que fueron asesinados y/o desaparecidos durante el régimen del General evangélico. La particularidad de estas teologías era su capacidad, según afirmaban sus enemigos, de combatir los “pilares básicos de la civilización occidental”²⁹ desde una crítica teológica de la propaganda y la guerra psicológica. Al interior de esta crítica se encontraba un criterio de universalidad que consistía en asumir las luchas de liberación, mal o bien entendidas, como espacio que hacía posible a Dios.

IV. RECEPCIÓN

Pese a la brutalidad que caracterizó esta época, o quizá por ello mismo, ella fue entendida muy temprano como condensación y expresión de la intervención de Dios en la historia guatemalteca³⁰ e incluso, pese a su fracaso circunstancial, como momento inflexivo en la producción de “La Nueva Guatemala”³¹ y como factor primordial en la politización de la fe religiosa evangélica, sus instituciones e institucionalizaciones. El primer quinquenio de la década del ochenta colaboró además en la institución de

29 Decía Luis Palau que estas teologías eran sostenidas y animadas por minorías, pero pueden tener el efecto de desviar a la gente de los fundamentos (*fundamentals*). Ver “Luis Palau: Evangelist to Three Worlds”, en *Christianity Today* (May 20, 1983), 30.

30 Virgilio Zapata Arceyuz, *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Génesis Publicidad s.a, 1982, 173.

31 Marco Tulio Cajas, *La tarea política de los evangélicos*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Ediciones MAS, 1985.

Las teologías latinoamericanas de la liberación proponían otras formas de constituir nación, comunidades y pueblos. Amenazaban el cuerpo vivo que deglutía sangre para vivir.

redes de amplia influencia en la política partidaria³² que consiguieron triunfos electorales y produjeron disposiciones políticas en Guatemala hasta hoy³³. No que Ríos Montt haya sido un hito en el crecimiento numérico de los evangélicos, aunque sí en la estructuración de la política partidaria guatemalteca³⁴, pero fue decisivo en la diseminación de un talante existencial y de identificaciones sociales.

Al proyecto de “La Nueva Guatemala” el General evangélico contribuyó, según un comentarista, con su feroz virilidad e intachable vida familiar: era la presencia del verdadero hombre. El régimen había abierto, según esta interpretación, un proceso democratizador que inició con la práctica de la política teológica de Ríos Montt. Esta apropiación del régimen de Ríos Montt es parte integral del arraigo y expansión

32 David Stoll, “Guatemala. Why They Like Ríos Montt”, en *Nacla Report of the Americas* XXIV (1991), 4-7; Manuela Cantón Delgado, *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, La Antigua, Guatemala – South Woodstock, Vermont: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1998.

33 Marta Casaús Arzú, “La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas” en Marta Casaús Arzú – R. Castillo Quintana, coordinadores, *Centroamérica: Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional*, Madrid: Fundación Cedeal, 1993, 313; Jean Pierre Bastian, “Los nuevos partidos políticos confesionales en y su relación con el Estado en América Latina”, en *Estudios Sociológicos* XVII, 49 (1999), 153-173; Kevin Lewis O’Neill, *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010, 1-30.

34 Luis Menéndez, “Guatemala: la persistencia del terror estatal”, en *Revista Herramienta* 27 (2004), disponible en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/guatemala-la-persistencia-del-terror-estatal>. Accesado el 10 de octubre de 2014.

de formas religiosas evangélicas en Guatemala³⁵. Aunque la figura de Ríos Montt no puede explicarse exclusivamente a partir de su pertenencia a la Iglesia del Verbo³⁶, su recepción dentro de ramificaciones evangélicas se explica por las matrices teológicas de su práctica política y militar. Esta recepción incluye sectores evangélicos latinoamericanos y estadounidenses que en la época se interesaban por pensar teológicamente América Latina e influir en su desarrollo espiritual³⁷.

La valoración que sobre Ríos Montt hace uno de estos autores, entonces miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y misionero de la *Central American Mission* (CAM), oscila entre la ternura y la admiración: “Ríos Montt [sic], auténtico creyente y hermano en Cristo, quijotesco y en ocasiones impredecible, sirve hoy a su iglesia como líder pastoral. La última vez que lo vi fue en una librería cristiana, comprando materiales para el programa de liderazgo eclesial que hoy dirige.”³⁸ En la presentación anterior, Ríos Montt aparece como un intachable cristiano que, quizás por sus ideales de rectitud y carácter intempestivo, tuvo que retornar al espacio eclesial del cual, en sentido estricto, nunca salió. Esto es, él constituía el ideal del “auténtico cristiano

35 Marco Tulio Cajas, “Los evangélicos guatemaltecos en la política: una perspectiva histórica”, en *Boletín Teológico* 44 (1991), 278-280.

36 Virginia Garrard Burnett, *A History of Protestantism in Guatemala*, Ann Arbor, Michigan: UMI, 1987, 227-252. También Verónica Melander, *The Hour of God: People in Guatemala Confronting Political Evangelism and Counterinsurgency (1976-1990)*, Uppsala: Uppsala University, 1999.

37 Emilio A. Núñez-William D. Taylor, *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*, Chicago: Moody Press, 1989, 172-174.

38 *Ibid.*, 174. Traducción propia.

evangélico³⁹”: su “quehacer” partía, sin sutilezas, de una opción fundamentalmente teológica. Si el “error marxista”⁴⁰ de las teologías latinoamericanas de liberación consistía, según uno de sus férreos opositores evangélicos, en que “definen primero el rumbo político y enseguida tratan de ponerle el fondo teológico”⁴¹, con Ríos Montt teología y política se funden hasta hacerse indiscernibles. En cuanto a su recepción más favorable, o abiertamente partidaria, Pat Robertson (n.1930), entre nostálgico e incrédulo, describe la “elevación al poder”⁴² de Ríos Montt como ruptura entre dos órdenes espirituales. El primero, contra el que se levanta el General, caracterizado por corrupción, violencia y opresión destruía las raíces mismas de la vida en Guatemala. Ese orden perverso estaba compuesto por la unión entre oligarquías abusivas y la amenaza del “totalitarismo comunista”⁴³. El orden espiritual inaugurado por el “cristiano renacido” era una vasija de barro en la que se manifestaba la gloria de Dios. Acorralado por presiones de diverso signo sólo la oración y, sobre todo, las mallas evangélicas transnacionales⁴⁴ permitieron considerar a Ríos Montt

39 “Una entrevista hecha al Ingeniero Pedro Arana Quiroz. Teología de la Liberación”, en *Boletín Teológico* 2 (julio, 1972), 13-15.

40 Samuel Escobar, “Esperanza y desesperanza en la crisis continental”, en *CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80*, s.l.: s.n., 1979, 299.

41 “Una entrevista hecha al Ingeniero Pedro Arana Quiroz. Teología de la Liberación”, 14.

42 Pat Robertson, “Prólogo” en Joseph Anfuso-David Sczepanski, *Efraín Ríos Montt: ¿Siervo o dictador? La verdadera historia del controversial presidente de Guatemala*, traducido del inglés, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Gospel Outreach Guatemala, 1984, ix.

43 *Ibid.*, X.

44 Lauren Frances Turek, “To Support a “Brother in Christ”: Evangelical Groups and U.S.-Guatemalan Relations during the Ríos Montt Regime”, en *Diplomatic History* (August, 2014), 1-30; José Antonio Sanahuja Perales, *La ayuda Norteamericana en Centroamérica, 1980-1992*, 2 Vol, Tesis doctoral en Estudios Internacionales, presentada en la Universidad Complutense, Madrid, España, 1996, vol. 1, cap. 5.

como medio milagroso. Robertson no se detiene en realizar una vinculación detallada acerca de la concomitancia entre fe religiosa evangélica y procesos democráticos: la solución es simple, para el telepredicador estadounidense no hay esperanza sin una sostenida y “emocional” apertura al fuego purificador de Dios que crea y recrea hombres. El dictador siervo parece haber estado por delante de su época. Su iracunda sinceridad e incorregible tenacidad moral hizo inviable extender su régimen. Agrupadas, las razones que sostienen la identificación y apoyo evangélico a Ríos Montt se resumen en dos observaciones básicas:

- a) De Ríos Montt se aprecia entrañablemente su política intensiva, su insistencia en que cada quien se ocupe de sí mismo, porque cada uno incoa un latente enemigo. Esto es, el General enfatiza la búsqueda del vínculo que haga posible el paso de carne a cuerpos. Lo encuentra en la ascesis militar. Ríos Montt contribuye a la mutación de carne en unidades de producción: ecónomos, trabajadores y soldados. Transformar la vida dispersa y errante en trabajadores, hombres, amos, requiere de distintas mediaciones. Algunas de ellas intensivas, otras extensivas. Ambas se inscriben, o pretenden inscribirse, en la carne. En el remanente o exceso que constituye la fuerza de trabajo. El logro de Ríos Montt consiste en entender que el cristianismo constituye el mecanismo económico que puede satisfacer necesidades intensivas y extensivas en la producción de hombres.
- b) El proceso de producción cristiana de hombres y naciones tiene la necesidad de crear las condiciones que hagan íntima, cotidiana y oníricamente posible su reproducción. De acuerdo a la recepción evangélica, Ríos Montt proveía el “campo psicosocial” de las imágenes, promesas y testimonio cristiano, que era necesario para afanzar y extender el “tejido

social y familiar” y la “alfabetización ideológica”. Además, la intensidad con la que asumía la protección de “la moralidad” y la “virilidad” permitía entender la presencia de Dios en y a través de la estricta administración con la que se gobernaba a sí mismo. En la batalla entre la “verdadera familia de Dios y el humanismo secular alineado con falsas organizaciones religiosas”, es decir, una batalla espiritual (*spiritual warfare*)⁴⁵ en el contexto de una crisis metafísica⁴⁶, Ríos Montt fue entendido como el Padre que enseña⁴⁷ y purifica.

La temprana recepción del régimen de Ríos Montt dentro de las teologías latinoamericanas de la liberación y los estudios sobre el protestantismo en América Latina osciló entre respuestas mediadas por la urgencia⁴⁸ y obstruidas por el esquematismo⁴⁹. Entre las carencias de estas interpretaciones sobresale la tesis, repetida en otros estudios⁵⁰, del carácter maleable o instrumental del movimiento evangélico. La explicación de la manipulación anti-popular y contrainsurgente bloquea la comprensión de la teología evangélica, su institución política y sus desenlaces. Además,

45 Julian Lloret, “Forces Shaping the Church in Central America”, en *CAM Bulletin* (Summer, 1982), 13. Traducción propia.

46 Committee of Santa Fe, *A New Inter-American Policy for the Eighties*, Washington, D.C.: Council for Inter-American Security, 1980.

47 Clemente de Alejandría, *El pedagogo*, traducción y notas de Joan Sariol Díaz. Madrid: Editorial Gredos, 1998, I, 4.

48 Jorge V. Pixley, “Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt”, en *Cristianismo y sociedad* 76 (1983), 7-12.

49 Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, México, D.F.: Casa Unidad de Publicaciones, 1986, 250-254; reimpresso en *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, 266-268.

50 Ana María Ezcurra, *La ofensiva neoconservadora: Las iglesias de U.S.A y la lucha ideológica hacia América Latina*, Madrid: IPELA, 1982.

confunde entre modos de relación con la realidad histórica y “rechazo del mundo exterior”⁵¹. La diferencia es básica, ya que la política teológica de Ríos Montt no opta por un espiritualismo desarraigado. Propone una “purga espiritual” como condición de necesidad y posibilidad para la construcción de una “Nueva Guatemala”. Lo que interesa a esta política teológica es la limpieza (economía) rigurosa de la carne para reorganizar, como parte de un mismo proceso, el campo político. La “salvación espiritual” y la producción de nueva historia no son antitéticas sino condición de posibilidad una de la otra.

En su costado más débil, por árido, la historiografía del protestantismo se satisface con una breve relación de eventos que tornan a Ríos Montt simplemente en una aventura premileniarista⁵². El desatino de esta interpretación posee varias implicaciones, todas ellas relevantes para esta discusión. La primera es que piensa a Ríos Montt dissociado de las condiciones efectivas que hacen posible, aunque sea desde el análisis social e histórico de las prácticas religiosas, su surgimiento y desarrollo como personalidad política. Cuando intenta pensar las relaciones dentro de las que surge Ríos Montt se concentra exclusivamente en aspectos burocráticos y logísticos relacionados con grupos evangélicos en los Estados Unidos. Esta aproximación, inercial y por ello superficial, refuerza la tesis de la instrumentalización de los grupos y personalidades evangélicas y desconoce, así, sus formas específicas de dar razón de sí.

En relación con lo anterior tampoco es fructífero analíticamente, porque no explica el sustrato que permite la identificación

51 Jorge V. Pixley, “Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt”, 12.

52 Jean Pierre Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, 251.

primordial, el postulado según el cual la relación entre sectores evangélicos y Ríos Montt tiene como eje el reconocimiento estatal de minorías religiosas⁵³. Incluso un estudio capaz de comprender la reconfiguración geopolítica de los sectores evangélicos en Centroamérica desvinculó teología, política y ética⁵⁴; presentaba así a los evangélicos como maquinarias irracionales cuya influencia social y cultural se explica, nuevamente, por sus relaciones con la política exterior estadounidense hacia Centroamérica. El “Gobierno del Verbo”⁵⁵, más que una referencia a una denominación evangélica y su inserción geopolítica, remite a un campo más amplio que incluye, dentro de lo que aquí puede ser considerado, una política teológica.

Las observaciones anteriores no implican que las recepciones “del caso Ríos Montt” carezcan de sugerencias u observaciones importantes. Importa señalar que constituyó un acierto presentar al General evangélico como parte específica de una sensibilidad y una historia doctrinal que en cierta medida hicieron posible su diseminación. Concretamente, es importante extender la intuición que liga, al menos en el plano administrativo, organizaciones y personalidades evangélicas con el régimen de Ríos Montt. Ahora, a la intuición del vínculo administrativo debe ser añadida una exploración genética⁵⁶ que permita presentar y estudiar la ascendencia teológica evangélica del régimen del General. Más aún, tal y como

53 Jean Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997, 176.

54 Arturo Piedra Solano, *Protestantismo y sociedad en América Central*, San José, Costa Rica: s.n., 1986, 20-25.

55 Jennifer Schirmer, *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*, 29.

56 Adelantada en parte por Heinrich Schäfer, *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Costa Rica: DEI, 1992, 32-46; 215-234.

han demostrado estudios posteriores⁵⁷, estas relaciones, íntimas en algunos casos, estaban enmarcadas por una confluencia de principios y propósitos expresados teológicamente una década antes del Golpe de Estado de 1982. Argumento que puede introducirse, que no agotar, a la ascendencia teológica evangélica de Ríos Montt, a partir de la reconocida influencia de Luis Palau (n.1934)⁵⁸ en la conformación de un consenso evangélico en Guatemala y Latinoamérica.

El “Gobierno del Verbo”, más que una referencia a una denominación evangélica y su inserción geopolítica, remite a un campo más amplio que incluye una política teológica.

V. LA MANO DE DIOS, LA VOZ DEL GENERAL: OPERACIÓN

El título de este estudio remite a la relación entre sentimentalidad, moral, política y economía política expresada por Luis Palau en una entrevista ofrecida en el año 1983⁵⁹. Entre los posicionamientos básicos del evangelista se encuentra la idea que articula la providencia divina con el régimen liderado por Ríos Montt. La mano de Dios (Hand of God) orienta y facilita, provee las condiciones materiales, para que la voz del General sea asumida como expresión de lo verdadero. Las condiciones de posibilidad de esta coincidencia entre la voluntad de Dios y el coraje de Ríos Montt fueron introducidas por Palau en una de sus

57 Verónica Melander, *The Hour of God*, 155-164.

58 Jorge V. Pixley, “Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt”, 8; Verónica Melander, *The Hour of God*, 156; David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990, 121-128.

59 “Luis Palau: Evangelist to Three Worlds”, en *Christianity Today* (May 20, 1983), 28-33.

participaciones públicas en Guatemala, en la década del setenta. Ahí, entre la humedad de las lágrimas y el candor de una Cruzada, que así llama a sus actividades de evangelismo, el predicador fija un objetivo continental: “Todo el mundo recomienda paliativos, pero hay un solo remedio valedero. Es un gran fuego espiritual que arrase con el pecado y transforme a centenares de millares de hombres, mujeres y niños.⁶⁰” El incendio espiritual que añora el cruzado exige el paso por una terapéutica estricta que está formada por operaciones: operación limpieza⁶¹, operación fe y operación obediencia perpetua⁶². Limpieza, fe y obediencia son componentes de un proceso ascendente de formación de hombres. Exigen análisis del corazón, de la lengua y los pensamientos. Es decir, de los núcleos de agencia que facultan la vida social. La fe es una posición económica, una localización más que una creencia: ser órgano del cuerpo de Dios. Obedecer es una disciplina cívica atravesada por ejercicios espirituales. En sus contenidos y organización “las operaciones” expuestas por Palau reaparecen en el “Primer Mensaje de la Junta Militar”⁶³ y, específicamente, en la intervención de Ríos Montt. Luego reaparecerá también la noción de operación como condensación del proyecto militar de arrasamiento⁶⁴. Una operación, si se considera en su doble

60 *Sacudiendo a una ciudad. Crónica de la Cruzada en la Ciudad de Guatemala con el equipo evangelístico de Luis Palau*, México, D.F.: Cruzadas con Luis Palau, 1971, 135.

61 Sin que constituya coincidencia, más una filiación genética, la noción “Operación limpieza” era utilizada por la Policía Nacional de Guatemala desde la década del setenta. Ver Archivo Histórico de la Policía Nacional, *Del silencio a la memoria. Revelaciones del Archivo Histórico de la Policía Nacional*, vol. 1 Ciudad de Guatemala, Guatemala: Archivo Histórico de la Policía Nacional, 2011, 295-314.

62 *Sacudiendo a una ciudad*, 136.

63 “Primer mensaje de la Junta Militar al país” transcripción de la cadena nacional de radiodifusión, 23 de marzo de 1982.

64 *Operación Sofía*, julio de 1982.

pertenencia teológica y militar, es el enlace entre un diagnóstico en el que se identifica un enemigo, un lenguaje para nombrarlo, táctica y estrategia para dominarlo y su eliminación.

Operación es un entramado de prácticas que se desarrolla para alcanzar el exterminio. Planteado así lo que hace de operación una noción que se desplaza de la teología a las prácticas militares es la aquiescencia acerca de la existencia de una depravación, o “bestialidad”, que debe ser enfrentada y cercada. Operación designa la voluntad de enfrentar, rodear, arrinconar, y asfixiar la carroña que contamina la nación. Conceptualmente operación también incluye una reorganización espacial que escinde el espacio social, y sus simbolizaciones, en “campos”, “células”, “triángulos” o “guetos”. Recortar el espacio social, uno de los componentes del “control poblacional”⁶⁵, una práctica acertadamente denominada “lógica concentracionaria”⁶⁶, buscaba el resquebrajamiento más básico: sentir que no existía un espacio que no estuviera ocupado, sobresaturado, con el enfrentamiento con el enemigo⁶⁷. Operar era conquistar la totalidad de las relaciones sociales.

*El incendio
espiritual que añora
el cruzado exige
el paso por una
terapéutica estricta
que está formada
por operaciones:
operación limpieza,
operación fe y
operación obediencia
perpetua.*

65 Junta Militar de Gobierno, “Plan nacional de seguridad y desarrollo”, 4, punto 5.

66 Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, 355-388.

67 Cuestión ampliamente razonada en Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, *Contra la acción subversiva del Comunismo internacional*, informe general inicial, Washington, D.C.: OEA, 1962.

La presentación del General, en el “Primer mensaje de la Junta Militar”, sigue la secuencia de las operaciones de Palau: primero “el movimiento militar” limpia y purifica. Su vocación, más que encargarse de aspectos técnicos del manejo del Estado, es poner al pueblo de rodillas ante Dios. Segundo, el movimiento purificador (de limpieza) tiene como fundamento único y suficiente la fe en Dios ya que “sólo Él pone y sólo Él quita autoridad”. En el lenguaje de Palau esta fe es una forma de confianza irrestricta en las promesas de Dios: la promesa que asume como orientación Ríos Montt es la promesa del hombre nuevo. Como la distinción entre providencia y alzamiento militar es obliterada en la presentación del General, debe comprenderse que “la operación fe” tiene como depósito no a “los partidos políticos [que] en este momento no tienen nada que hacer”, ni tampoco a “los camaradas”, sino, exclusivamente, a la “oficialidad joven que quiere quitarse ya el lastre del manipuleo y del mando, nosotros prometemos lealtad, lealtad.” Esto es, a los militares limpios, que al tiempo que siguen una promesa también, como eco o prolongación, hacen promesa de lealtad. La obediencia perpetua se debe a los militares y como resultado de esa obediencia surgirá una nación. La obediencia perpetua, según Ríos Montt, tiene unos contenidos mínimos e insoslayables: “Para nosotros, Dios y Guatemala; y para ustedes, Dios y Guatemala; porque solamente así podremos estar de la mano trabajando para Guatemala.”

Lo que Palau proponía con sus operaciones era una intervención en los espacios microscópicos que tenía como propósito expandirse por las Américas. El General evangélico retoma esta política microscópica y la extiende. La ocupación sobre uno mismo que exige Ríos Montt tiene como trasfondo la idea de la universalidad de la culpabilidad o la inminencia de la subversión: “La paz de Guatemala no depende de un quehacer de armas; depende de usted, señor; de usted señora; de usted niño; de usted niña; sí,

la paz de Guatemala está en su corazón; una vez que haya paz en su corazón habrá paz en su casa y habrá paz en la sociedad.” La alternativa a las armas no es otra que el “fuego espiritual”, cuya inminencia anunciaba Palau. Ahora la política concierne a la intimidad y los afectos de cada individuo. El cuerpo, sus orificios y secreciones entran en la planificación nacional porque en ellos laten las condiciones para la “bestialidad y la violencia”⁶⁸ o para acatar la paz. El trabajo con el corazón, con lo más interior y más íntimo que ha sido característica del cristianismo⁶⁹, es asumido como un momento dentro de un proceso que incluye “fusilar a quien esté contra ley”, o a quien tenga ideas e ideales divergentes. Acceder al corazón se convierte en el reto político teológico que debe resolver Ríos Montt. Entre tanto, a cada quien corresponde una introspección sin límites que permita determinar qué hacer con uno mismo y cómo convertirse en factor del despertar espiritual de Guatemala.

En el “Congreso Latinoamericano de Evangelización II”, Palau proveyó el contexto de explicación “misionero” para hacer de cada persona un soldado⁷⁰; además ofreció indicaciones sobre las características del nuevo hombre. La relación entre militarización y nuevo hombre es uno de los campos temáticos recurrentes en los “Mensajes” de Ríos Montt y es, además, uno de los lugares básicos de disputa propagandística contra “la subversión.” La propuesta de Palau, a la que considera un plan para la evangelización de América Latina, se concentra en la fuerza de la persuasión. O sea conmover, excitar y hacer decir la verdad. Crear, entonces, las

68 *Sacudiendo a una ciudad*, 135.

69 Agustín, *Confesiones*, III, 6, 10.

70 Luis Palau, “El desafío de la evangelización en la década del 80”, en *CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80*, s.l.: s.n., 1979, 145-155.

condiciones para la confesión. Elocuente y cruda ejemplificación de la práctica de hacer decir la verdad es el aparente testimonio de “Patricia”, titulado “Siempre he sido una falsa”⁷¹. El corolario de la confesión, inducida por la invisible persuasión de Palau, está sintetizado en una breve declaración: “Mi nombre es Patricia y quisiera que me ayudara a recibir a Dios en el corazón, pues estoy muy arrepentida de lo que he hecho durante mi infancia y ahora de grandecita que soy.” El énfasis, que pertenece al original, indica el centro de la confesión: reconocimiento de las impurezas del corazón e imposibilidad de abrirlo a y para Dios. Si se descompone en sus partes, la confesión puede dividirse así: a) reconocimiento de la inoperancia de la propia fuerza (mi nombre es Patricia) para curarse a sí misma; b) expresión del deseo de ser limpiada proseguido por la subyugación voluntaria a una “consciencia culpable” y a un experto espiritual; c) reiteración del ruego de ya no ser ella. Esta técnica de producción de la verdad, que se ubica en una zona intermedia entre la coerción y la indagación no coercitiva⁷², es fundamento de la forma de varios “Mensajes” de Ríos Montt. La diferencia de la confesión evangélica y el interrogatorio contrainsurgente consiste en que, con Palau, decir la verdad sobre sí mismo no supone la eliminación, por el contrario implica el perdón y la incorporación al cuerpo de Dios. Esa será la oferta de Ríos Montt en su presentación de la amnistía.

La evangelización del telepredicador no presenta la realidad en reinos sin relación. Por el contrario, aboga por la diseminación de la impecabilidad moral evangélica, una forma de referirse a un posicionamiento más complejo, para que no se restinja a la economía doméstica. Palau quiere que los sectores evangélicos se

71 *Sacudiendo a una ciudad*, 105.

72 *Kubark Counterintelligence Interrogation*, July 1963. Documento secreto desclasificado en enero de 1997.

conviertan en “guías de masas”⁷³. En su alcance más importante esta propuesta consiste en un anhelo de totalidad:

El evangelio es la bendición más grande para cualquier nación. ¿Por qué? Porque el mensaje de Cristo se dirige a la persona en su totalidad. Enfatiza la prioridad del Espíritu, por supuesto, pero la Palabra de Dios afecta a toda la persona. Afecta el cuerpo en muchas maneras, y también al alma y al Espíritu⁷⁴.

Ríos Montt reiterará, con matices, que el alzamiento militar constituye la simiente de bendición, ya que él fue instituido por Dios. Afirmará una visión unitaria, que combina la mirada macro y microscópica, de la historia y del ser humano. Por eso requerirá una transformación total del hombre. Ya he mencionado que la teología evangélica es una práctica enfocada en la producción de hombres y he insistido en que la promesa del hombre nuevo moviliza las intervenciones de Ríos Montt. Palau introduce en la teología evangélica, a partir del texto bíblico I Co. 16: 13, un resumen de lo que ha de ser el nuevo hombre en su totalidad: “La Biblia declara en I Co. 16: 13, *“portaos varonilmente”*. Realmente ésta es la mejor estrategia, cuando hablamos de evangelización y toda otra actividad en la obra del Señor. Que el Señor nos dé fuerzas para ser hombres verdaderos, varones de Dios para esta hora⁷⁵.” El mismo texto bíblico es el exergo del documento constitutivo de la Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), de la que Palau es consejero⁷⁶. El culto, la fe obediente y cívica, tiene como supuesto un horizonte y un temple: ser hombre hasta el final.

73 Luis Palau, “El desafío de la evangelización en la década del 80”, 146.

74 *Ibíd.*, 147.

75 *Ibíd.*, 155. Énfasis en el original.

76 *Documentos de CONELA*, México, D.F.: CONELA, 1982.

Portarse varonilmente alcanzará con Ríos Montt especificidad microscópica. Ser varonil, hombre verdadero, requiere de “santidad personal”⁷⁷ y su resultado es imponer la voluntad sobre el enemigo. Aunque lo incluye, el sueño evangélico del hombre varonil no se agota en la figura del hombre fuerte. La repetición del exergo y su desarrollo recoge los susurros de una larga noche nostálgica: la teología evangélica, especialmente la guatemalteca⁷⁸, soñó con el surgimiento de un ecónomo que, a partir de su renovación personal, lograra reafirmar la función teológica del hombre en el circuito económico. Este nuevo hombre, u hombre renovado, iniciaría en casa la expansión completa del evangelio.

Fantasear con el hombre renacido tiene como correlato la refundación de la autoridad⁷⁹. Ser varonil es ejercer autoridad o, con lenguaje que será predilecto de Ríos Montt, ser responsable. Si volvemos al exergo y a la imagen de Palau, que relaciona la mano de Dios y la voz del general, encontramos que en la ascendencia teológica evangélica de Ríos Montt puede encontrarse una inclinación decidida: el culto es una práctica de autoconocimiento con despliegues cívicos que está fundada en la providencia (mano de Dios) que ordena y guía (pedagogía), a través de hombres renacidos (varoniles), micro y macroscópicamente la vida. Considerado como proceso, esta forma de ordenamiento y administración de la vida tiene como eje la producción de hombres (la conversión de la forma y la vida de las masas⁸⁰) y el enfrentamiento con

77 Luis Palau, “El desafío de la evangelización en la década del 80”, 155.

78 Emilio Antonio Núñez, *Caminos de renovación*, Grand Rapids, Michigan: Portavoz/ Outreach Publications, 1975, 123-152; *El Cristo de Hispanoamérica*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Seminario Teológico Centroamericano, 1979, 85ss;

79 Emilio Antonio Núñez, *Caminos de renovación*, 126.

80 Luis Palau, “Evangelist to Three Worlds”, 30. “You can exert influence from the top, but true change will come if and as masses are converted and change their lifestyles.” Luego Ríos Montt advertirá: “Cambie ud. Ahora o nunca!”

enemigos. Formar hombres incluye operaciones y terapéuticas: confesión, limpieza o purga, verdad y obediencia. La teología del evangelio total y la economía de la vida de Ríos Montt se inscriben al interior de una política teológica. Esta forma de pensar explica parcialmente, su capacidad de anclarse afectivamente y proyectarse oníricamente. O sea, de poblar las fibras elementales que soportan el miedo y el silencio, la pirotecnia obscena de la propaganda y la falsa pasión.

VI. CIERRE: POLÍTICA TEOLÓGICA, ECONOMÍA DE LA CARNE

Aunque el peso de las discusiones sobre el origen, características y alcances de la soberanía delimitan hasta ahora los acercamientos a la teología política puede decirse que por política teológica no ha de entenderse, exclusivamente, el vínculo entre estado de excepción y el soberano. Política teológica y economía de la carne hacen referencia a la forma sistemática de una forma de pensar y administrar la vida cuyos sustentos, conceptuales y afectivos, son teológicos. No que hayan sido subsumidos por la política para asentar su legitimidad o que hayan sido secularizados. Tampoco puede sostenerse un hipotético traspaso de la teología a la teoría del Estado o la economía política. Con esto afirmo que el engranaje sistemático de los “Mensajes” de Ríos Montt debe considerarse como una forma, esta vez sí contextualizada, de *communicatio idiomatum*: las cualidades o propiedades de política y teología se condensan y expresan en los “Mensajes” de tal forma que, de intentar ser separadas, perderían su carácter. De ahí que para el acceso al pensamiento de Ríos Montt resulte contraproducente una aproximación que considere “la religión” un intento por ocultar intenciones políticas secretas y nefastas. Asumir el lenguaje

teológico, como “estrategia retórica” que habría que penetrar para conseguir acceder a la verdad, constituye una limitación para el análisis social y el pensamiento apasionado en nuestra región. La política teológica hace brotar, sin que nada escape a esta decisión creacionista, de Dios Padre. No es que la teología del pecado original y la acumulación originaria tengan, analógicamente, funciones semejantes: ocultar o evadir la explicación. Para prolongar la puntual mención conviene decir que al verse de frente, la teología del pecado original y la acumulación originaria, reconocen una unión que funda la matriz de lo que será el diseño centrífugo de los “Mensajes” de Ríos Montt.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Histórico de la Policía Nacional, *Del silencio a la memoria. Revelaciones del Archivo Histórico de la Policía Nacional*. Vol. 1. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Archivo Histórico de la Policía Nacional, 2011.

Mensajes del Presidente de la República General José Efraín Ríos Montt. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Tipografía Nacional, 1982.

“Los 14 puntos programáticos del gobierno”, en *Prensa Libre* 6 de junio de 1982.

ODGHAG, *Guatemala: Nunca Más I: Impactos de la violencia*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: ODGHAG, 1998.

Junta Militar de Gobierno, “Plan nacional de seguridad y desarrollo”, Documento secreto del Ejército Nacional, 1 de abril de 1982.

Operación Sofía, julio de 1982.

“Primer mensaje de la Junta Militar al país” transcripción de la cadena nacional de radiodifusión, 23 de marzo de 1982.

Kubark Counterintelligence Interrogation, July 1963.

Fuentes secundarias

Aguilar, Yolanda y Amandina Fulchiron. “El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres”. *Las violencias en Guatemala. Algunas perspectivas*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Unesco, 2005.

- Armony, Ariel C. *Argentina, the United States, and the Anti-Communist Crusade in Central America, 1977-1984*. Athens, Ohio: Ohio University, 1997.
- Assmann, Jan. *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Traducido del alemán por Guadalupe González Diéguez, Madrid: Akal, 2006 [2003].
- Bastian, Jean Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México, D.F.: Casa Unidad de Publicaciones, 1986.
- _____. *La mutación religiosa en América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. “Los nuevos partidos políticos confesionales en y su relación con el Estado en América Latina”, en *Estudios Sociológicos* XVII, 49 (1999), 153-173.
- _____. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cajas, Marco Tulio. *La tarea política de los evangélicos*, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Ediciones MAS, 1985.
- Cantón Delgado, Manuela. *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua, Guatemala – South Woodstock, Vermont: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica/Plumsock Mesoamerican Studies, 1998.
- Casaús Arzú, Marta. *Guatemala: Linaje y racismo*. San José, Costa Rica: FLACSO, 1992.
- _____. *Genocidio: La máxima expresión del racismo en Guatemala. Una interpretación histórica y una reflexión*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: F&G Editores, 2008.
- _____. “La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas” en Marta Casaús Arzú – R. Castillo Quintana, coordinadores, *Centroamérica: Balance de la década de los 80. Una perspectiva regional*. Madrid: Fundación Cedeal, 1993.
- Comblin, Joseph. *El poder militar en América Latina*, Salamanca: Sígueme, 1978.
- Committee of Santa Fe, *A New Inter-American Policy for the Eighties*, Washington, D.C.: Council for Inter-American Security, 1980.
- de la Luz Burgos Méndez, Ana Nineth. *Análisis del discurso político-ideológico del Ejército contrainsurgente en Guatemala 1978-1996*, Tesis de maestría en Historia, presentada en la Universidad de San Carlos, Ciudad de Guatemala, Guatemala, 2011.

Documentos de CONELA, México, D.F.: CONELA, 1982.

Domingo Cabrera, José Mariano. *Políticas y prácticas contrainsurgentes contra la organización estudiantil de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970-1985*. Tesis de Licenciatura en Antropología, presentada en la Universidad de San Carlos, Nueva Guatemala de la Asunción: Guatemala, 2011.

Escobar, Samuel. “Esperanza y desesperanza en la crisis continental”, en *CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80*, s.l.: s.n., 1979.

Ezcurra, Ana María. *La ofensiva neoconservadora: Las iglesias de U.S.A y la lucha ideológica hacia América Latina*. Madrid: IPELA, 1982.

Feierstein, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Figueroa Ibarra, Carlos. *El recurso del miedo. Estado y terror en Guatemala*, segunda edición aumentada y corregida. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP / F&G Editores, de 2011.

_____ . “The Culture of Terror and Cold War in Guatemala”, en *Journal of Genocide Research*, 8.2, (June, 2006), 191–208.

Frances Turek, Lauren. “To Support a “Brother in Christ”: Evangelical Groups and U.S.-Guatemalan Relations during the Ríos Montt Regime”, en *Diplomatic History* (August, 2014), 1-30.

Fuentes Oliva, Regina. “Racismo histórico estructural en Guatemala”, en *Estudios Digital 2* (febrero, 2014).

Gálvez Borrell, Víctor. *Transición y régimen en Guatemala: 1982-1988*. Cuadernos de Ciencias Sociales 44. San José, Costa Rica: FLACSO, 1991.

Garrard Burnett, Virginia. *A History of Protestantism in Guatemala*. Ann Arbor, Michigan: UMI, 1987.

_____ . *Terror in the Land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt 1982-1983*. New York: Oxford University Press, 2010.

Lloret, Julian. “Forces Shaping the Church in Central America”, en *CAM Bulletin* (Summer, 1982).

López, Carolina. “Las mujeres, un instrumento para inocular. Las secuelas que trascienden fronteras”, en *Boletín AFEHC* 60 (2014), disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3773. Accesado el 10 de noviembre de 2014.

“Luis Palau: Evangelist to Three Worlds”, en *Christianity Today* (May 20, 1983), 30.

- Martínez Peláez, Severo. *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. 8va edición, San José, Costa Rica: EDUCA, 1981 [1972].
- Melander, Verónica. *The Hour of God: People in Guatemala Confronting Political Evangelism and Counterinsurgency (1976-1990)*, Uppsala: Uppsala University, 1999.
- Menéndez, Luis. “Guatemala: la persistencia del terror estatal”, en *Revista Herramienta* 27 (2004), disponible en <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-27/guatemala-la-persistencia-del-terror-estatal>. Accesado el 10 de octubre de 2014.
- Núñez, Emilio A. -William D. Taylor, *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*. Chicago: Moody Press, 1989.
- Núñez, Emilio Antonio. *Caminos de renovación*. Grand Rapids, Michigan: Portavoz/Outreach Publications, 1975.
- _____. *El Cristo de Hispanoamérica*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Seminario Teológico Centroamericano, 1979.
- O’Neill, Kevin Lewis. *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2010.
- Palau, Luis. “El desafío de la evangelización en la década del 80”, en *CLADE II: América Latina y la evangelización en los años 80*, s.l.: s.n., 1979.
- Piedra Solano, Arturo. *Protestantismo y sociedad en América Central*, San José, Costa Rica: s.n., 1986.
- Pinochet, Augusto. *Geopolítica de Chile*, México, D.F.: El Cid editor, 1978.
- Pixley, Jorge V. “Algunas lecciones de la experiencia Ríos Montt”, en *Cristianismo y sociedad* 76 (1983), 7-12.
- Platero, Oscar. *La farsa del genocidio; Las batallas por Guatemala, 3 tomos*
- Robertson, Pat. “Prólogo” en Joseph Anfusos-David Sczepanski, *Efraín Ríos Montt: ¿Siervo o dictador? La verdadera historia del controversial presidente de Guatemala*. Traducido del inglés, Ciudad de Guatemala, Guatemala: Gospel Outreach Guatemala, 1984.
- Robinson, William I. “Neoliberalism, Global Elite, and the Guatemalan Transition: A Critical Macro-Social Analysis”, en *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 42.4 (2001), 89-107.
- Rostica, Julieta. “Una agenda de investigación pendiente: la política exterior de la dictadura militar argentina hacia Guatemala (1976-1983)”, en *Boletín AFEHC* 59 (2013), disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3661. Accesado el 10 de setiembre de 2014.

- Sacudiendo a una ciudad. Crónica de la Cruzada en la Ciudad de Guatemala con el equipo evangelístico de Luis Palau*, México, D.F.: Cruzadas con Luis Palau, 1971.
- Sanahuja Perales, José Antonio. *La ayuda Norteamericana en Centroamérica, 1980-1992*, 2 Vol, Tesis doctoral en Estudios Internacionales, presentada en la Universidad Complutense, Madrid, España, 1996, vol. 1.
- Schäfer, Heinrich. *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- Schirmer, Jennifer. *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*, Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1998.
- Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, *Contra la acción subversiva del Comunismo internacional*, informe general inicial, Washington, D.C.: OEA, 1962.
- Solórzano, Mario. “Liberalismo a destiempo: El modelo económico guatemalteco (1954-1982)”, en *Estudios Sociales Centroamericanos* 35 (1983), 13-49.
- Stoll, David. “Guatemala. Why They Like Ríos Montt”, en *Nacla Report of the Americas* XXIV (1991), 4-7.
- _____. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1990, 121-128.
- Torres Rivas, Edelberto. *Crisis del poder en Centroamérica*. San José, Costa Rica: EDUCA, 1981.
- “Una entrevista hecha al Ingeniero Pedro Arana Quiroz. Teología de la Liberación”, en *Boletín Teológico* 2 (julio, 1972), 13-15.
- Vela Castañeda, Manolo E. “Guatemala, 1982: El corazón del orden burgués contemporáneo”, en *Foro Internacional* XLVII, 2 (abril-junio, 2007), 369-407.
- Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 [1965].
- Zapata Arceyuz, Virgilio. *Historia de la Iglesia Evangélica en Guatemala*. Ciudad de Guatemala, Guatemala: Génesis Publicidad s.a, 1982.



Jonathan Pimentel es doctor en teología. Profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional y en la Universidad Bíblica Latinoamericana, ambas en Costa Rica.

Economías de la convivencia: musulmanes, cristianos, judíos y el fantasma de la España medieval

MANUELA CEBALLOS

Resumen: La convivencia, o la coexistencia entre judíos, cristianos y musulmanes en la España medieval, aparece con frecuencia como la antítesis del fanatismo y la violencia religiosa. Varios historiadores de la Edad Media española han postulado que los místicos, en especial los sufíes por su supuesto énfasis en la interioridad y no en la ley y el rito islámicos, fueron ejemplos vivos de esa coexistencia tolerante. Este ensayo sostiene que la economía moral y política del concepto historiográfico de convivencia, con sus premisas liberales acerca de lo que constituye la tolerancia religiosa, permite y legitima el uso de la violencia para sacrificar ciertos modos de ser y existir en comunidad, mientras que produce y defiende otros.

Abstract: *Convivencia*, the coexistence of Jews, Christians, and Muslims in Islamic Spain, is often portrayed in public discourse as the antithesis to extremism and

Palabras clave: Convivencia, Islam, secularismo, Yihad, España, violencia, tolerancia.

Key words: Coexistence, Islam, secularism, Jihad, Spain, violence, tolerance.

violence. Furthermore, scholars on Medieval and Early Modern Iberia have argued that Christian mystics and Sufis embodied the concept of *convivencia* because they prioritized inner belief over religious practice and law. This essay argues that the moral and political economies of the historiographic concept of *convivencia*, with its liberal assumptions about what constitutes religious tolerance, serves to authorize and justify the use of to sacrifice certain ways of being and living in community while it produces and maintains others.

Después de los ataques ocurridos el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, comentaristas, intelectuales, periodistas y demás consultores mediáticos exploraron las razones detrás de la tragedia, exponiendo diversas teorías sobre el inevitable conflicto entre Oriente y Occidente, Islam y Cristianismo. Para muchos, la idea de un “choque de civilizaciones”, propuesta por el politólogo Samuel Huntington en los años noventa, se había materializado definitivamente.¹ Sin embargo, y en ocasiones como respuesta a Huntington, otro grupo de pensadores se aferró al ejemplo histórico de la coexistencia entre musulmanes, judíos y cristianos en al-Ándalus (el nombre que dieron los árabes a la península ibérica) para contrarrestar la noción de una guerra religiosa permanente entre monoteísmos. Con el objetivo de describir y teorizar esta coexistencia, a veces pacífica y a veces no tanto, el historiador español Américo Castro había ya utilizado desde 1948 (nueve años después de la Guerra Civil Española) el término “convivencia.”

Evidentemente, la discusión acerca del presente y el futuro de las relaciones interreligiosas después de la caída de las Torres Gemelas en Manhattan no se reduce a estas dos posturas. La existencia

¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londres: Simon & Shuster, 1996.

misma de la convivencia andalusí y las condiciones que la hicieron posible también han sido motivo de debate: ¿Hubo realmente un momento histórico de coexistencia pacífica, o al menos productiva, en la España medieval? ¿Quién o qué facilitó esa coexistencia y, luego, precipitó su declive? ¿Cómo se administraban los espacios, los cuerpos, las prácticas? Y finalmente, ¿qué lecciones nos deja este pasado multicultural y cómo podemos aplicarlas a los conflictos contemporáneos? La premisa implícita en esta última pregunta es que podemos acceder directamente a un pasado tangible, sin filtro, que nos habla claramente sin que tengamos que hacer mayores esfuerzos para traducirlo.

Aunque este ensayo rechace la postura de Huntington, no se pretende aquí caracterizar el trato que daban los musulmanes a las minorías cristianas y judías en al-Ándalus entre los siglos octavo y quince en términos de tolerancia o intolerancia, en fin, de afirmar o desmentir, desde la evidencia histórica, la veracidad de la propuesta de Castro. En cambio, el propósito es abordar el concepto de convivencia en sus dimensiones económicas y disciplinarias, y analizar las implicaciones políticas de su uso para soñar, describir y administrar las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes.

En el año 2009, “*The Cordoba Initiative*,” una organización sin ánimo de lucro liderada por el imán Feisal Abdul Rauf (líder musulmán conocido en los Estados Unidos por sus escritos ecuménicos y por ser cofundador de ASMA)² propuso construir un centro comunitario islámico en Manhattan, a dos cuadras de las ruinas de las Torres Gemelas. Inicialmente, el centro comunitario que incluiría una mezquita habría de llamarse “*Cordoba House*,” aunque

2 *American Society for Muslim Advancement*, o Sociedad Americana por el Desarrollo Musulmán

luego se cambió el nombre a Park51.³ La referencia a la ciudad de Córdoba, según la página de Internet de la organización, “fue escogida para simbolizar el momento histórico en el cual musulmanes, cristianos y judíos vivieron juntos en paz y armonía y crearon un centro próspero de vida espiritual, cultural y comercial en la ciudad de Córdoba, en el sur de España.”⁴ La descripción idealizada de la capital del califato omeya en donde, según la organización, las distintas comunidades vivieron sin conflicto, aparece como prueba empírica de coexistencia religiosa y como bálsamo para las heridas del presente.

Sin embargo, esta imagen de la ciudad andaluza no ha sido adoptada universalmente. En el caso del centro comunitario, la elección del nombre “Córdoba House” para indicar la intención del grupo de fomentar el pluralismo religioso, no tuvo la acogida esperada. Al contrario, el centro fue motivo de intensa controversia mediática y política, en especial durante el periodo electoral de 2010. Newt Gingrich, quien en ese momento ejercía como Presidente de la Cámara de Representantes, dio la siguiente declaración al respecto: “Todo islamista en el mundo reconoce a Córdoba como símbolo de conquista musulmana,” insinuando así que la construcción de una mezquita cerca del lugar donde ocurrieron los ataques contra las Torres Gemelas representaría una derrota nacional.⁵

3 Desde al menos abril de 2014, Park51 es un proyecto independiente que no tiene ningún vínculo formal con Cordoba Initiative. Ver: http://www.nytimes.com/2014/04/30/nyregion/developer-scales-back-plans-for-muslim-center-near-ground-zero.html?ref=topics&_r=0 (página accedida en 17/02/2015)

4 “About Us,” *The Cordoba Initiative*, <http://www.cordobainitiative.org/about/> (página accedida el 17/02/2015) Todas las traducciones son de la autora, a menos de que se indique lo contrario.

5 “Every Islamist in the world recognizes Cordoba as a symbol of Muslim conquest” *The Proposed New York Mosque and the Constitution*, *Fox News.com*, <http://www.foxnews.com/opinion/2010/08/04/peter-ferrara-muslim-mosque-manhattan-constitution-saudi-arabia-synagogues/> (página accedida el 17/02/2015)

Cuando se intensificaron las manifestaciones en contra del proyecto, el entonces gobernador del estado de Nueva York, David Paterson, intentó persuadir al grupo liderado por Abdel Rauf de buscar otro lugar para el centro comunitario. A pesar de eso, Paterson intentó clarificar (o eso parecería) que los musulmanes que participaban de esta iniciativa no eran iguales a aquellos involucrados en los ataques, diciendo: “este grupo responsable de esta mezquita... es conocido como un grupo de sufíes musulmanes. No son como los chiítas...son casi como un híbrido, casi occidentalizados. No son lo que yo clasificaría como una práctica mayoritaria musulmana.”⁶ Con esta extraña explicación, el gobernador determinó que los sufíes (místicos musulmanes) se encuentran, por su supuesta hibridez, por fuera de los límites del Islam ortodoxo, y por ende, más cerca de Occidente. Aquí los sufíes se contraponen a los chiítas que, según la lógica del exgobernador, se encuentran al otro extremo ideológico (¿y geográfico?) o sea, más lejos de Occidente. Finalmente, lo que Paterson describe como la “práctica mayoritaria musulmana” (“*mainland [sic] Muslim practice*”) entonces existiría también en ese mismo espacio conceptual que se opone a lo auténticamente “occidental.” Así, en medio de este debate sobre el paradigma andalusí de la convivencia, también se evidencia la percepción generalizada del Islam como religión violenta y del misticismo como atenuante de esa violencia. Con la clasificación del grupo tras “Córdoba House” como atípico, se juzga la autenticidad y peligrosidad de las prácticas islámicas desde afuera, desde el poder político que otorga un cargo democrático en un país presuntamente laico donde los musulmanes son minoría. Dejando a un lado los detalles específicos de esta anécdota,

6 “This group who has put this mosque together, they are known as the Suffi [sic] Muslims. This is not like the Shiites...They’re almost like a hybrid, almost westernized. They are not really what I would classify in the sort of mainland [sic] Muslim practice.” <http://newyork.cbslocal.com/2010/08/26/paterson-mosque-developers-hybrid-almost-westernized-muslims/> (página accedida el 17/02/2015)

es evidente que lo que está en juego en esta controversia es la relación entre el estado liberal y la práctica religiosa, es decir, entre formas de ordenar la vida que producen ciertas subjetividades y suprimen otras, y que así determinan y regulan las posibilidades de coexistencia entre individuos y comunidades.

Este texto pretende entonces criticar la supuesta oposición entre la convivencia andalusí y la violencia, tanto en la historiografía de España como en el discurso popular post-once de septiembre en los Estados Unidos. También busca analizar cómo se administran los espacios históricos, legales, y éticos a partir de esa falsa dicotomía. Comenzando por el medioevo español, como sugiere David Nirenberg, “la convivencia se basó en la violencia; no fue su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella.” Desde esta perspectiva, el ejercicio de distintas formas de violencia jugó un papel fundamental en la comprensión y formación comunitaria en el Mediterráneo occidental, tanto al norte como al sur del Estrecho de Gibraltar. Sin embargo, el concepto historiográfico de la convivencia está también ligado inextricablemente a un ideal político que propone al estado moderno como condición necesaria para una supervivencia conjunta viable. Por ende, más que una simple descripción de interacciones históricas entre comunidades, la convivencia andalusí es un concepto normativo que despliega y justifica su propia violencia para producir, regular, y formar sujetos/ciudadanos. Aquí es importante traer a colación el trabajo de Talal Asad sobre el secularismo, definido no como la ausencia de lo religioso en las estructuras de poder estatal, sino como la conjunción de prácticas, ideas, y disposiciones que conciben, reglamentan y autorizan categorías centrales a la modernidad como “la religión” y “la política” al igual que la relación entre estas categorías.

VIOLENCIA MEDIEVAL Y CONVIVENCIA

En España, las discusiones sobre al-Ándalus han sido claves en la construcción y autoridad del estado contemporáneo desde los años que siguieron a la Guerra Civil Española (1936-1939).⁷ El legado de al-Ándalus también es un tema frecuente en los debates sobre la migración magrebí a España, las disputas territoriales marroquí-españolas, y los atentados del once de marzo de 2004 en Madrid. Aunque la convivencia andalusí se define frecuentemente como un fenómeno exclusivamente español, el concepto se ha usado fuera de España para sustentar distintos argumentos acerca de los musulmanes en Europa y Norteamérica y sobre el derecho que tendrían -o no- de ocupar ciertos espacios históricos, físicos y legales. Como bien decía el historiador Marshall Hodgson, la idealización en la academia euro-estadounidense del Islam español y de la convivencia multi-confesional en al-Ándalus ha promovido la dudosa teoría de que la civilización islámica alcanzó su punto más alto en Europa, y luego entró en decadencia una vez que el “Islam europeo” desapareció con la mal llamada Reconquista.

De hecho, el concepto historiográfico de la convivencia surge del trauma colectivo producido por la Guerra Civil y el triunfo militar del franquismo. El término “convivencia” aparece entonces en medio del debate sobre la identidad española conocido como “El

7 El “Ejército de África” (llamado Cuerpo de Ejército Marroquí durante la Guerra Civil Española), jugó un papel decisivo en la victoria de los Nacionalistas. Más o menos dos décadas antes, las tropas españolas (que en ese momento incluían a un joven general de nombre Francisco Franco), se habían enfrentado a la guerrilla anti-colonial de ‘Abd al-Karīm al-Khaṭābī, en la Guerra del Rif de 1920. Las fuerzas marroquíes fueron derrotadas después de la intervención de Francia a favor de los españoles y el uso de armas químicas (incluyendo gas mostaza) contra la población civil marroquí. Ver: Sebastian Balfour, *Deadly embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*, Oxford: Oxford University Press: 2002

Ser de España” que comenzó en el siglo XIX y que la llamada Generación de 1914 retomó, a veces desde el exilio (como en el caso de Américo Castro). Aunque la convivencia y la tolerancia no son de ninguna manera equivalentes en el pensamiento castrista, su representación del sufismo como la versión más flexible, universal y liberal del Islam ha llevado a otros a asociar esa descripción de la convivencia andalusí con el sufismo (en árabe *taṣawwuf*) y la tolerancia.

Para Castro, la naturaleza excepcional de España frente al resto de Europa se debía a las huellas que dejaron los judíos y musulmanes no solamente sobre el paisaje, sino sobre el carácter nacional. Considerando que el nacionalcatolicismo se retrataba a sí mismo como la continuación natural de las raíces católicas, romanas y góticas de España (por lo que la irrupción musulmana y la presencia judía representaban un quiebre), la tesis de Castro desafiaba la ideología franquista. Además, la compleja relación colonial entre España y Marruecos, país mayoritariamente musulmán que albergó una minoría importante de judíos hasta fines de los años cuarenta, impedía para muchos la capacidad de imaginar la posibilidad de relaciones recíprocamente beneficiosas entre cristianos, musulmanes y judíos, y mucho menos la transformación colectiva a partir de esas interacciones.⁸ Castro,

8 Muchos soldados marroquíes fueron reclutados por los Nacionalistas españoles para pelear en la Guerra Civil como miembros de las “Tropas Indígenas de Regulares,” establecidas desde principios del siglo XX (Franco prestó servicio militar allí en 1913.) Los panfletos Nacionalistas mostraban a los “Regulares” como soldados fieros y brutales para así atemorizar a la población civil y a sus enemigos, mientras que los Republicanos aprovecharon esa imagen monstruosa de los marroquíes para desacreditar la causa fascista. Después de la guerra, Franco formó la “Guardia Mora,” disuelta en 1958, que tenía como objetivo proteger al dictador. En el siglo XV, los Reyes de Castilla establecieron una guardia musulmana y morisca con el mismo fin. Ver, Ana Echevarría y Martín Beagles, “Knights of the Frontier: the Moorish guard of the Kings of Castille (1410-1467), The medieval and early modern Iberian world, Brill: Leiden; Boston, 2009.

exiliado en los Estados Unidos, proponía una aproximación nueva a la identidad española (asumida como categoría incontestable), en la cual la *experiencia* multicultural reemplazaría los conceptos de raza y de hispanidad esencial para describir la idiosincrasia de los españoles. En eso difería del establecimiento intelectual de la época, tanto franquista como de la oposición, en especial del respetado historiador y político Claudio Sánchez-Albornoz. Sánchez-Albornoz, exiliado en Argentina, decía poder identificar una “contextura vital” hispana desde Séneca hasta Unamuno y afirmaba que los siglos de dominio musulmán sobre la península no representaban más que un paréntesis en medio de esa España eterna.⁹ Contra esa hispanidad totalizante, Castro proponía una nueva narrativa y terminología historiográfica, donde los modos de vivir y de actuar reemplazarían las ideas de “raza” y “cultura,” prevalentes en la escritura de la historia de Europa.

Aunque el desarrollo del concepto de convivencia es tal vez el legado mejor conocido de Américo Castro, el término mismo está anclado a otros neologismos suyos, muchos de ellos relacionados con la palabra “vida” y sus derivados. De ahí que algunos críticos hayan insistido en la influencia del Existencialismo en el pensamiento castrista. En las anotaciones que Castro añadió a la traducción al inglés de *España en su Historia*, el autor explica que la palabra *vivencia* es para él lo que la palabra alemana *Erlebnis* significa en la obra de Wilhelm Dilthey, o sea: *one’s awareness of one’s*

⁹ Antes de Castro, el filólogo y medievalista Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), quien fue maestro de Castro y a su vez alumno de Marcelino Menéndez y Pelayo, había utilizado el término “convivencia” para referirse a la manera en la cual las normas gramaticales del español latinoamericano y peninsular oscilan entre la sincronía y la contradicción. Irónicamente, Menéndez Pidal estuvo del lado de Sánchez-Albornoz en el debate sobre el “Problema de España.” Es importante notar que la obra de Menéndez Pidal sobre el Cid fue apropiada por el régimen franquista a pesar de las simpatías republicanas del intelectual. (Ver: Menéndez Pidal, 1918 y 1929; Subirats, 2003; Novikoff, 2005 y Baxter-Wolf, 2009.)

own experience—conciencia de la propia experiencia.¹⁰ Este concepto se relaciona a su vez con el de *morada vital*, la estructura dentro de la cual habitan individuos y comunidades. La manera en la que se vive dentro de la morada recibe el nombre de *vividura*.

Según Castro, la *morada vital* que enmarcó la historia de España no existió como tal hasta después de la llegada de los ejércitos de Tariq ibn Ziyād en 711, cuando la *vividura* y *vivencia* de judíos, musulmanes y cristianos (*convivencia*) generó una sociedad distinta a la que había existido nunca en Europa. Escribe Castro: “lo más original y universal del genio hispánico toma su origen en formas de vida fraguadas en los 900 años de contextura cristiano-islámico-judaica.”¹¹ Como se ve, el concepto de convivencia de Castro es más que un sinónimo de coexistencia, aunque no haya nada simple ni obvio en la formulación de comunidades ni en el vivir juntos. En este caso tal vez podríamos describirlo mejor como una “conciencia de la propia experiencia” en relación a la de otro individuo o grupo.

Este uso del otro como espejo es fundamental para entender muchas de las teorías más famosas de Castro, por ejemplo aquella que sugiere que el culto a Santiago de Compostela (Santiago Matamoros) fue una respuesta cristiana a las dimensiones prácticas del *yihad* en el Islam. La misma lógica genera también la desafortunada tesis de que la Inquisición Española y los estatutos

10 Américo Castro, *The Structure of Spanish History*, Princeton: Princeton University Press, 1954; 17. *España en su Historia* fue publicada inicialmente en 1948. Una nueva revisión llamada *La Realidad Histórica de España* salió en 1954, y más adelante en 1962 y 1966. La traducción al inglés, sustancialmente distinta de la versión en español, se tituló *The Structure of Spanish History* y fue publicada en 1954. Esta traducción fue modificada en 1971 y se publicó como *Spaniards: An Introduction to Their History*. Estos libros fueron objeto de censura en España durante la dictadura de Francisco Franco.

11 Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Mexico: Porrúa, 1954: 61.

de limpieza de sangre se originaron a partir ciertas prácticas judías (en esta última idea coincidían Castro y Sánchez-Albornoz).¹² En cualquier caso, ambos ejemplos muestran que la idea de convivencia concebida por Castro no estaba limitada a casos de coexistencia pacífica entre comunidades. Al contrario: el concepto aludía a las muchas y variadas transformaciones que ocurrían durante los encuentros interreligiosos, aun si esas transformaciones incluían la forma de expresar violencia y de hacer la guerra.

A pesar de esto, la tolerancia en la España medieval también fue un tema principal en la obra de Castro aunque, por supuesto, convivencia y tolerancia no fueron nunca simples equivalentes. España, argumentaba Castro, había sido más tolerante que el resto de Europa en la era medieval, ya que el Islam era una religión inherentemente más tolerante que el cristianismo. Decía, por ejemplo, sobre el Corán: “El Alcorán, fruto del sincretismo religioso, era ya un monumento de tolerancia, puesto que fundía las creencias islámicas con las del judaísmo y el cristianismo.”¹³ Esta tolerancia de España bajo el Islam, fuera de resultar en “sincretismos” tenía aspectos pragmáticos, pues permitía a las clases dominantes musulmanas adaptarse con facilidad a lo que mejor les conviniera ante cualquier situación y así expandir su territorio e incrementar su poder. Más importante, sin embargo, era el sufismo, pues “más aparte de esa consideración pragmática, la ascética y la mística musulmanas (sufismo) hubieron de hacer de *la tolerancia (o de la indiferencia dogmática)* el centro mismo de su

12 Américo Castro, Juan Goytisolo, y Javier Escudero Rodríguez, *El epistolario: Cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo (1968-1972)*, Valencia: Pre-textos, 1997. Ver también las refutaciones a esta tesis en Alex Novikoff, “Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma,” *Medieval Encounters* no. 11 (2005).

13 Castro 1954, 306.

Según Castro, la tolerancia es, por un lado, una actitud laxa frente al dogma. En el otro polo de esta indiferencia estaría el “totalitarismo de la creencia.

Castro 1954, 226.

experiencia religiosa, *basada en el amor de Dios, en el raptó cordial, y no en el conocimiento.*”¹⁴ De manera sutil, Castro esboza aquí lo que para él es la tolerancia (“indiferencia dogmática”), cuya aplicación e interpretación ha sido casi tan influyente como su concepto de convivencia.

Lo que parecería entonces una afirmación sobre las cualidades tolerantes del misticismo islámico es en realidad un argumento a favor del secularismo como la estructura que hace posible que las relaciones intrarreligiosas se desarrollen de manera relativamente pacífica. Según Castro, la tolerancia es, por un lado, una actitud laxa frente al dogma. En el otro polo de esta indiferencia estaría el “totalitarismo de la creencia.” Escribe Castro:

La tolerancia musulmana hacia otras religiones fue debida, sobre todo, a motivos de índole política. Al mismo tiempo, *lo que llamo totalitarismo de la creencia (la indistinción entre lo religioso y lo secular) llevó, a la postre, a moros y judíos a ser fanáticamente intolerantes.* Los españoles, moldeados en su estructura por el roce histórico de las tres religiones, fueron tolerantes por exigencias políticas, e intolerantes por la índole totalitaria, omnipresente, de su creencia.¹⁵

A pesar de la insistencia del historiador en la tolerancia islámica de la península ibérica, cuyo ejemplo más importante fue la España omeya, Castro también consideraba que la decadencia era inevitable dado el poder totalizante y sobrecogedor que para

¹⁴ Castro 2004, 224.

¹⁵ Castro 1954, 226.

él caracterizaba la creencia religiosa. El ocaso de la tolerancia es un elemento constante en la historiografía de España, pues la narrativa sobre al-Ándalus tiene un componente nostálgico que predice, desde el comienzo, su fin ineludible. En este fragmento, los “motivos de índole política” son respuestas ventajosas y racionales a los cambios circunstanciales. Del otro lado, la creencia religiosa no responde a ninguna lógica, penetra todos los aspectos de la vida y determina *a priori* las conductas, negando así la agencia individual y colectiva. Existe un contraste drástico entre la representación que hace Castro de los sufíes bajo el reinado de los omeyas y de las élites en este mismo periodo, y de las dinastías que les siguieron. Los sufíes aparecen como un grupo relativamente secular con preocupaciones universales y trascendentes y los soberanos omeyas salen bien librados, pues Castro los describe como excelentes administradores cuya preocupación principal era regular la violencia política y la rebelión, más no la creencia religiosa. Con esta descripción, Castro reproduce los prejuicios de la historiografía islámica con respecto a la dinastía árabe omeya, cuya autoridad religiosa estuvo siempre en duda. Sin embargo, el supuesto secularismo omeya que muchos historiadores musulmanes repudiaron, para Castro es motivo de elogio. En cambio sobre los almorávides y los almohades, dinastías bereberes del Magreb, Castro dice que son “tribus fanáticas de África.”

La conexión entre convivencia y tolerancia no es entonces tan evidente como se ha creído. La una podría existir sin la otra. Sin embargo, para Castro no puede haber tolerancia si la política y el dogma religioso no ocupan espacios distintos en el orden social. Es la autoridad secular la que para él previene el caos de la violencia religiosa. Por esta razón, Castro prefiere una espiritualidad interior e individual a las prácticas religiosas colectivas, preferencia que refuerza en la construcción secular de la religión privada y cuyo fundamento es la creencia y no la práctica. Para Castro, el sufismo

*... para Castro
no puede haber
tolerancia si la
política y el dogma
religioso no ocupan
espacios distintos
en el orden social.*
Castro 1948, 330.

ejemplifica esa espiritualidad privada pues según él estaba al otro extremo de “la ritualidad oficial de la mayoría de los fieles.”¹⁶ En materia política, los sufíes no tenían mucho por hacer pues “el centro de su vida religiosa era la oración, la mención de Alá (dikr)” y el adepto “confiaba totalmente en la voluntad divina (tawakkol) con abandono quietista.”¹⁷

Esta interpretación del sufismo refleja una larga historia de producción académica sobre el Islam en Europa (y luego en Estados Unidos) que pretendía encontrar puntos comunes entre el sufismo y el cristianismo, o helenizar la tradición sufi.¹⁸ De esa manera se desvinculaba al sufismo de sus aspectos legales y rituales, lo que resultaba entonces en un sufismo “menos islámico.” En este argumento se observa la influencia de las agrupaciones que se hacían desde la academia europea del siglo XIX, en donde las religiones “semitas” (descritas como fanáticas, legalistas y vacías de espiritualidad) estaban en un extremo, mientras que el pensamiento griego (retratado como racional, moral y natural) se encontraba en el otro.¹⁹ El misticismo islámico, sin embargo, era particular. Como explica Tomoko Mazusawa, “visto desde la semilla mística del sufismo, todas las leyes parroquiales y mezquinas, los dogmas infantiles y las fachadas ceremoniosas que han constituido el Islam ortodoxo parecen desmoronarse. En

¹⁶ Castro 1948, 330.

¹⁷ *Ibidem*, 329.

¹⁸ Entre los muchos ejemplos de este tipo de tratados están: James William Graham, “A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism” y Miguel Asín Palacios, *El Islam Cristianizado y Sadilíes y Alumbrados*.

¹⁹ Ver Michael Sells, *Early Islamic mysticism : Sufi, Quran, Miraj, poetic and theological writings, The classics of Western spirituality*. New York: Paulist Press, 1996.

efecto... esta semilla terminaría pareciéndose a otra cosa distinta del Islam como tal.”²⁰ De esta manera, era (y es) común explicar que el Islam normativo estaba compuesto por una serie de ritos y prácticas formalistas y vacías que el sufismo había trascendido en aras de la búsqueda de una verdad supra-histórica.

Aunque Castro no muestre grandes simpatías por la mayoría de las manifestaciones del catolicismo en España, es notable que lo peor del catolicismo, la Inquisición, tiene para él un origen judío, es decir, semítico en el sentido descrito anteriormente. Castro repite además una distinción cuestionable pero típica de los estudios sobre el Islam: la de la *shari‘a* (ley islámica) versus el sufismo. A pesar de que hubo enfrentamientos entre los ‘*ulamā*’ (la élite de eruditos en varios aspectos del Islam, sobre todo en materias de jurisprudencia) y los sufíes en ciertos periodos históricos y en distintos lugares, el cultivo de virtudes en la tradición sufí ha estado necesariamente ligado a actos rituales de obediencia prescritos legalmente, tales como la ablución, el peregrinaje, el rezo ritual, el ayuno, y hasta el *yihād*. De hecho, la militancia sufí en contra de la corrupción de gobernantes locales e invasores fue característica de los siglos XV y XVI en Marruecos, lugar adonde migraron muchos refugiados andaluces.

En resumen, la idea de la convivencia como tolerancia ha sido usada con frecuencia para describir la historia andalusí, pero el vínculo entre los dos conceptos es ambivalente. Por un lado, Castro afirmó que España había manifestado más apertura que el resto de Europa dada su historia de coexistencia entre tres culturas. Este fenómeno se debía sobre todo al legado pre-almorávide de la dinastía omeya. Por el otro, el historiador también pensó haber encontrado el

²⁰ Tomoko Mazusawa, *The Invention of World Religions*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

origen del nacionalcatolicismo en lo que según él era un rasgo típicamente semita: la fusión de iglesia y estado. La discusión de estas ideas no concluyó con el debate con Sánchez-Albornoz, sino que el concepto resurgió después del once de septiembre de 2001, redimido en la academia estadounidense por expertos en literatura y arte medieval y renacentista, cuyo ejemplo mejor conocido fue María Rosa Menocal.²¹ Más aun, la interpretación castrista del papel de un sufismo tolerante y flexible frente al dogma y de la tolerancia como producto de una administración secular ha encontrado múltiples ecos en los últimos años, muchas veces sin estar sujeta al mismo tipo de escrutinio al que ha estado expuesta la idea de la convivencia andalusí.

Mientras tanto, la idea de que la convivencia y la violencia son nociones opuestas sí ha estado sometida a análisis. En *Comunidades de Violencia*, David Nirenberg cuestiona muchas de las premisas fundamentales a partir de las cuales se ha escrito sobre la violencia en Europa, incluyendo las que aparecen en la obra de Castro. Por ejemplo, dice que la historia escrita a modo de narrativa teleológica y con énfasis en la larga duración (*longue durée*) es inadecuada ya que “se leen los eventos menos dentro de su contexto local y más de acuerdo a una teleología que lleva, de manera más o menos explícita, al Holocausto,” o a 1492, en el caso de España.²² De acuerdo a

21 Existen también excepciones importantes a esta tendencia. En el extenso libro *El Legado de la España Islámica (The Legacy of Muslim Spain)*, editado por Salma Khadra Jayyusi en 1992, la palabra *convivencia* no aparece por ningún lado. Entre los expertos convocados para escribir el tomo está Manuela Marín quien ha expresado que la idea de convivencia es un “elemento de propaganda.” Ver: Alex Novikoff, Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma. *Medieval Encounters* 11 (1-2):7-36(30), 2005.

22 David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996; 4-5. Todas las traducciones de la autora, a menos de que se indique lo contrario.

Nirenberg, este modelo historiográfico genera problemas en los estudios sobre violencia medieval en Europa ya que traza continuidades entre procesos violentos distintos y localizados para así justificar la existencia de un “discurso persecutorio” cuasi-profético y creciente, que estaría siempre tras la violencia en contra de todas las minorías en todas las regiones europeas a través de los siglos.²³ No deberíamos, escribe Nirenberg, poder conectar “mentalidades medievales y modernas, las acusaciones de sacrificio ritual humano [o libelos de sangre en contra de minorías] y el genocidio moderno”²⁴ lo que implicaría que tampoco deberían relacionarse de manera directa, por ejemplo, las Cruzadas medievales y el nacionalcatolicismo. Además, propone Nirenberg, la violencia y la tolerancia (reconociendo el anacronismo del término) en la Edad Media eran interdependientes. Por esta razón, la violencia intra e intergrupala no tenía que destruir el orden social, sino que de hecho producía y condicionaba modos de coexistencia y de comunidad.

La convivencia se basó en la violencia, no era su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella.
Nirenberg, 7.

Este último punto es esencial para la reinterpretación que hace Nirenberg del concepto de convivencia:

La convivencia se basó en la violencia, no era su antítesis pacífica. La violencia derivó su significado de la coexistencia, no en oposición a ella. Llamar a las masacres de la peste negra²⁵ “intolerantes”

²³ Ver, por ejemplo, el libro de RI Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250.*, Barcelona: Crítica, 1989.

²⁴ Nirenberg, 7.

²⁵ Las masacres de judíos por considerarlos responsables de traer enfermedades fueron frecuentes durante el brote de la peste negra en el siglo XIV.

es entonces malinterpretar de manera fundamental los términos a partir de los cuales la convivencia se articulaba en la Iberia medieval. Del mismo modo, el intento de periodizar a través de la violencia, de dividir el mundo medieval en categorías opuestas de tolerancia e intolerancia, interés mutuo versus hostilidad mutua, sociedad abierta o cerrada, es perder de vista la interdependencia entre una categoría y otra.²⁶

Es conveniente aquí anotar que los conflictos en la España de la Edad Media ocurrían más frecuentemente dentro de las comunidades mismas y no entre ellas. Nirenberg insiste en este punto para sustentar su tesis acerca del papel constitutivo de la violencia (sistémica y cataclísmica) en la formación comunitaria. Por lo tanto, el conflicto entre correligionarios y entre grupos pertenecientes a distintas tradiciones fue tan importante en la formación y mantenimiento de las comunidades multi-religiosas en Iberia durante la Edad Media como lo fue en su misma transformación después de la caída de la Granada musulmana en 1492.

La manera en que Nirenberg interpreta y cuenta la historia de las distintas comunidades en España difiere sustancialmente de la manera en la que esta misma historia aparece en uno de los libros más conocidos sobre el tema, *El Ornamento del Mundo: cómo los musulmanes, judíos y cristianos crearon una cultura de tolerancia en la España medieval*, de María Rosa Menocal, publicado en el año 2002.²⁷ Este libro, escrito para los no especialistas, es evocador y persuasivo, y podría decirse que el tono simultáneamente presentista y nostálgico es lo que genera muchas de las críticas a

²⁶ Nirenberg, 245

²⁷ María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain* (Boston: Little, Brown, 2002)

las que ha estado sujeto. Este aspecto del texto sobresale en la presentación del libro, escrita por Harold Bloom, quien afirma que al-Ándalus representa una Edad de Oro para el Islam que los musulmanes de hoy no han logrado igualar y a la cual deberían aspirar. La misma Menocal escribe una anotación *post scriptum* en la que habla de los ataques del once de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, sugiriendo que al-Ándalus simboliza una edad perdida de tolerancia entre judíos, musulmanes y cristianos. El texto forma parte entonces de la historiografía liberal y teleológica descrita anteriormente, donde se asume que el deterioro del Islam en España comienza con el fin del califato omeya, aunque es justo también notar que Menocal no afirma que la convivencia y su antítesis (que para ella y otros sería la violencia) se opongan de manera estricta.

La tolerancia, según Menocal, no es sinónimo de igualdad, sino algo más cercano a una estética de la contradicción...

Menocal, 11.

La tolerancia, según Menocal, no es sinónimo de igualdad, sino algo más cercano a una estética de la contradicción, pues la tolerancia no estaba basada en “las garantías de libertad de culto comparables a las que se esperan de un estado moderno ‘tolerante.’” Por el contrario, la base de la tolerancia para Menocal es “la aceptación a veces inconsciente de las contradicciones – dentro de uno mismo y dentro de la propia cultura- podían ser positivas y productivas.”²⁸ Este énfasis en la incongruencia, argumenta Menocal, desafía los ideales renacentistas de unidad y armonía que subyacen bajo muchas de las manifestaciones de intolerancia de los estados modernos. No obstante, la insistencia de la autora en la recreación de una “cultura compartida de tolerancia” en este momento histórico y de su personificación en

²⁸ *Ibidem*, 11.

las élites artísticas de al-Ándalus la lleva a desechar y a excluir a los “puristas” (de nuevo los almorávides y almohades) del tejido de al-Ándalus, reproduciendo así las mismas conjeturas propias de las historiografías nacionalistas de España.

De acuerdo a *El Ornamento del Mundo* (título que se refiere a la ciudad de Córdoba cuando era capital del califato omeya), los individuos y las comunidades que no aceptaron el potencial creativo de la contradicción, carecen de identidad andalusí a fuerza de su extranjería, como los almohades que venían del Norte de África y los cruzados que pertenecían a la Cristiandad latina; o por razón de su atraso cultural, como los mártires de Córdoba, descritos en el texto como fanáticos retrógradas que se rehusaron a asimilarse a una cultura más avanzada. Este tipo de discurso se asemeja a los debates contemporáneos acerca del fundamentalismo religioso, o de los límites de la diferencia aceptable dentro de un estado laico. En efecto, en su epílogo “Fragmentos de al-Andalus”, Menocal se pregunta, “¿podrán los musulmanes ser integrados a las naciones europeas seculares y contemporáneas? ¿Deberían los fundamentalistas cristianos tener que exponer a sus hijos a las enseñanzas de la razón, además de las de la fe [...]?” ¿Podrán los católicos croatas, serbios ortodoxos y musulmanes bosnios coexistir en los Balcanes? *¿Cómo pueden coexistir la tolerancia y la intolerancia?*”²⁹ Estas preguntas junto con sus premisas liberales, insinúan que la tolerancia tendría que ser impuesta, tal vez a la fuerza, a quienes se nieguen a asumirla voluntariamente. La duda que nos queda es para quién y por qué existe o se impone esa tolerancia (¿qué o quienes son sus dueños?) y qué tipos de violencia se justificarían para que esa tolerancia triunfe y se mantenga. En esta economía de la violencia, la esencia de la cuestión no está en la decisión de recurrir a la fuerza o no, sino en el cálculo que

²⁹ *Ibidem*, 278 (énfasis añadido).

determinaría cuánta violencia ha de usarse con el fin de proteger y habilitar un modo particular de comunidad y de vida.

Es claro que la convivencia de Castro ha sido tremendamente influyente, sobre todo si tenemos en cuenta los muchos estudios y representaciones de otros tipos que tratan de la naturaleza de las relaciones interreligiosas en España. A pesar de que la idea de convivencia andalusí de Menocal difiere considerablemente de la enunciación inicial de Castro, su descripción de la tolerancia como modelo secular en al-Ándalus es muy similar. Además, Menocal conserva y recrea la noción de que se puede invocar un concepto de tolerancia que trasciende todo contexto específico para resolver conflictos varios del pasado y del presente. Sin embargo, esta noción de tolerancia post-religiosa está, como la convivencia de Nirenberg, basada en la violencia.

LA VIOLENCIA RELIGIOSA

Dados los orígenes y usos de la noción de convivencia, conviene indagar sobre los tipos de violencia que el concepto mismo autoriza, y sobre el tipo de suposiciones que propaga y habilita. Más allá de hacer una genealogía foucauldiana del modelo de convivencia andalusí, es preciso también examinar el por qué se asume que las distintas tradiciones y comunidades religiosas están siempre en conflicto y competencia entre sí, así como las premisas que vinculan las prácticas religiosas con modos de ser violentos. También valdría la pena enfrentar las ansiedades contemporáneas que se vislumbran en estas discusiones sobre la convivencia histórica: ¿qué está en juego en las distintas maneras de concebir el cómo vivir juntos entre musulmanes, judíos y cristianos? ¿Cómo se imaginarían y distribuirían los espacios? ¿Qué clase de autoridad (religiosa, secular, etc.) sería necesaria para garantizar la

prevención de la violencia espontánea y extrema -si es qué eso es lo que se pretende? ¿Qué tipos de fuerza y violencia se requerirían para producir y recrear ideales comunitarios y sociales? Habría también que reconocer que la violencia sistemática escondería y estaría compuesta por pequeñas violencias cotidianas, y eso sólo en tiempos de paz. De esta manera se reemplazaría la temible violencia catastrófica que asociamos con las sociedades medievales por la violencia del día a día, distribuída de manera desigual entre distintos segmentos de la población. Este miedo que produce un potencial estallido de violencia religiosa, imaginada como especialmente sanguinaria, ha servido para justificar el monopolio de la fuerza del estado laico.

Está, además, la violencia discursiva que naturaliza el ejercicio del poder. Por ende, la violencia es más que una obvia categoría fenomenológica. Hay jerarquías dentro de lo que cuenta o no como violencia legítima. Así describe Gyanendra Pandey la “violencia rutinaria”:

Sugiero que la rutinización de la violencia ocurre no sólo en el despliegue desvergonzado de actos espectaculares y brutales de agresión, ni en el ejercicio mundano, banal y cotidiano de poder sobre mujeres y niños, los marginados políticamente y los pobres. Ocurre también en la construcción y naturalización de categorías particulares de pensamiento, en las historias y en la política. ¿Qué es lo que cuenta como historia, como evento histórico y como evidencia histórica o legal? ¿La palabra de quién cuenta, y cuánto? ¿Cuáles son los términos en los que hemos de entender la distribución de una población, y por ende sus demandas y necesidades políticas? ¿Qué describimos como violencia?³⁰

30 Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006; 15.

Por un lado, debemos recordar que la violencia es contextual, es decir, sirve para muchos propósitos y crea distintos significados (y significa cosas diferentes) dependiendo de la situación y del universo moral en el cual aparece. Sin embargo, el análisis de Pandey está dirigido a los procesos económicos y políticos que producen categorías como violencia, mayoría y minoría en el estado liberal y neoliberal.

Así, la violencia se convierte en parte del diario vivir no solamente por medio de la fuerza sistemática o bruta contra grupos específicos, sino a través de economías que otorgan y restan valor a ciertos eventos, personas y prácticas. La violencia rutinaria examinada por Pandey también es parte del proceso de creación y delimitación de categorías analíticas. Tomemos, por ejemplo, la “violencia religiosa.” Cuando se habla del Islam en Europa y Estados Unidos, el *yihād* (contra el cual el sufismo y el modelo de convivencia se han considerado antídotos posibles), se presenta como una amenaza latente que justifica la lucha política y militar contra el terrorismo. Fuera de la carga ideológica implícita en el acto de declararle la guerra a una abstracción, esta manera de calificar el *yihād* excluye los discursos legales, éticos y teológicos que gobiernan esta práctica en la tradición islámica, sus significados posibles y su desarrollo.

La violencia religiosa es percibida entonces como elemento aparte, distinta de otros modos de violencia por su supuesta afectividad, irracionalidad, irregularidad y significado ritual y simbólico. Termina pareciendo más violenta e impredecible que todas las demás violencias por considerarse rezago de la Edad Media que la Ilustración

... debemos recordar que la violencia es contextual, es decir, sirve para muchos propósitos y crea distintos significados (y significa cosas diferentes) dependiendo de la situación y del universo moral en el cual aparece.

*La violencia religiosa
es percibida entonces
como elemento aparte,
distinta de otros modos
de violencia por su
supuesta afectividad,
irracionalidad,
irregularidad y
significado ritual y
simbólico.*

y la tecnología deberían ya haber borrado. En el caso de España, excepcional en la historiografía anglosajona por su legado católico y musulmán, esta producción e interpretación de la violencia religiosa como fenómeno aparte, ha impedido entre otras cosas el reconocimiento de la influencia de los mecanismos inquisitoriales de confesión y juicio público sobre los sistemas judiciales en las democracias seculares, cuyo uso de la fuerza se justifica por ser racional y utilitario, apreciación que impide la desnaturalización de la violencia de estado.

Esta distinción entre violencias seculares y religiosas, como se ha visto, influye en las representaciones del *yihād* como práctica especialmente amenazante por no regirse bajo leyes que encuentren traducción directa en el modelo estatal. Sin embargo, esa clasificación también permite comparaciones viciadas, ya que se basa en falsos equivalentes. Un ejemplo es la tendencia a definir el *yihād* como “Cruzada islámica,” o “guerra santa,” lo cual lleva a la conclusión de que el *yihād* tiene como fin principal la eliminación del otro a través de la conversión o aniquilamiento perdiendo de vista que es tradición discursiva particular, con elementos piadosos además de militares y pragmáticos.

MISTICISMO Y VIOLENCIA

Es cierto que en el imaginario liberal, los términos “religión” y “violencia” se vinculan entre sí por medio de las prácticas ascéticas de disciplina. Como la economía liberal del dolor busca minimizar el sufrimiento y maximizar el placer, esas disciplinas se interpretan

como patologías, es decir, de manipulación violenta del propio cuerpo y mente. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de la violencia de los cristianismos y de la participación activa de místicos cristianos (por ejemplo, Raimundo Lulio y Bernardo de Claraval) en las Cruzadas medievales, al misticismo como tal rara vez se le acusa de ser una ideología capaz de generar violencia entre grupos.³¹ En el caso del Islam, eminentes Orientalistas como Marshall Hodgson, Miguel Asín Palacios, Henri Corbin y otros, han creído reconocer lo que Hodgson llamó un aspecto “católico” (ecuménico) en el misticismo islámico.³² Para ellos, el sufismo se expandió institucionalmente a través del mundo musulmán gracias a esa capacidad de trascender barreras sociales y políticas.

Hasta ahora, entonces, en los discursos sobre violencias religiosas mencionados (Park51/Cordoba House, convivencia) los sufíes se distinguen por ser pseudo-musulmanes quietistas que no participan en política ni ejercen poderes “de este mundo.” Pese a esta representación, como indica Scott Kugle, los sufíes también han contribuido a la transformación del concepto y prácticas del *yihād* desde la Edad Media.³³ Por un lado, según Kugle, “los sufíes... rechazan el impulso de externalizar a *shaytan*, o las fuerzas de la tentación, y toman muy en serio la enseñanza del profeta Mahoma sobre el *yihād* mayor.”³⁴ Kugle narra esta lección de la siguiente manera: “el *yihād* mayor es pelear con espadas, pero

31 Para un análisis de cómo el movimiento medieval de la Paz de Dios influyó en las Cruzadas, ver: Tomaz, Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim world, and Western Political Order* Berkeley, California: University of California Press, 2002.

32 Marshall Hodgson, *Venture of Islam, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: University of Chicago Press, 1977; 217

33 Scott Kugle, *Sufis & Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, & Sacred Power in Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

34 *Ibidem*, 36.

el yihād menor es enfrentarse al enemigo aquí,' [dijo el profeta] mientras ponía sus manos a ambos lados de su propio pecho."³⁵ De esta forma, Kugle se enfoca en las dimensiones psicológicas del *yihād* en la tradición sufi, las cuales previenen la proyección de la propia maldad en el cuerpo de otros. Sin embargo, el *yihād* mayor y el menor no se cancelan mutuamente, como es evidente en el ejemplo del profeta (el modelo a imitar sufi *par excellence*), para quien ambos eran importantes. La práctica ascética, además, no tendría por qué ser incompatible con la disciplina en el combate. Los sufíes, por ende, podían participar en las dos formas de lucha. Y muchos lo hicieron. De hecho, durante los siglos XV y XVI los sufíes afiliados con la orden Yazulí libraron una importante y prolongada campaña militar para resistir la invasión portuguesa y española a las costas magrebíes. Estos sufíes legitimaron sus acciones por medio de los mismo discursos propios de la tradición mística islámica que citaba, por ejemplo, Ibn 'Arabi de Murcia, elogiado por Américo Castro como ejemplo de tolerancia. Mientras Castro describió a los sufíes como individuos motivados por el amor divino más que por la política, esta distinción tenía poco significado para los seguidores de Muḥammad ibn Sulaimān al-Ŷazūlī (quien murió aproximadamente en 1465), que predicaban una reforma que incluía aspectos rituales y legales para generar nuevas formas de amor y devoción.

La orden Yazulí no era marginal ni nació de la nada. A pesar de que era una organización marroquí, siempre hubo movimiento bilateral entre las dos costas separadas por el Estrecho de Gibraltar, por lo que hablar de al-Ándalus y de sus sufíes y modelos comunitarios sin hablar del Norte de África resulta arbitrario y viceversa.³⁶

35 *Ibidem*.

36 También los portugueses incurrieron en territorios del Norte de África con fines expansionistas, tomando para la corona varias ciudades costeras durante el transcurso del siglo XV.

Aun después de 1492, algunos de los musulmanes que habían sido obligados a convertirse al cristianismo, pidieron consejo al muftí de Orán.³⁷ Además, la cofradía Yazulí era tan poderosa y extensa que, como plantea Vincent Cornell, “era imposible ser sufi en el Marruecos del siglo XVI sin autodenominarse yazulí.”³⁸ El nivel de aceptación y de poder adquiridos por los yazulíes debió haber estado habilitado por procesos históricos anteriores que también habrían afectado de alguna manera a las poblaciones en Iberia. La separación entre sufismos, entonces, obedece a formas de clasificar el mundo y no a realidades objetivas. De hecho, Cornell también nota que la desproporcionada atención que reciben los autores sufíes de la élite andalusí, o sea, los que como Ibn ‘Arabi se consideran más “metafísicos,” eclipsa la existencia de un importante y rico sufismo de alcance popular el cual contribuyó al desarrollo de la ley y praxis islámica en el oeste del mundo islámico a partir del siglo XI. Desdeñar la importancia del movimiento yazulí y sus semejantes por su carácter popular, fuera de ser absurdo, es también olvidar que estos se nutrieron de las mismas fuentes textuales y orales que sustentan los tratados más complejos y exigentes de la tradición discursiva islámica. La militancia yazulí, lejos de ser un accidente, fue en parte una manera de reformular conceptos islámicos, por ejemplo la profecía y la autoridad, frente a la amenaza de los imperios emergentes al norte del Estrecho de Gibraltar. Este grupo sufi también se alimentó del legado andalusí, justificando sus prácticas de violencia parcialmente a través de los testimonios de los cientos de miles de refugiados judíos y musulmanes provenientes de al-Ándalus que encontraron santuario en Marruecos desde los

37 LP Harvey, *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

38 Vincent Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, University of Texas Press, 1998; xxxix

comienzos de la “Reconquista.” La construcción de un sufismo secular y desinteresado políticamente como eje de la convivencia andalusí, entonces, fuera de ser históricamente inexacta, divide y ordena a los musulmanes de acuerdo a modelos de gobernabilidad contemporáneos, produciendo así un sufismo y un Islam compatibles con el estado liberal. Este sufismo secular, como lo denomina G. A. Lipton,³⁹ ha sido parte de programas impulsados por *think tanks* estadounidenses, como la Rand Corporation y el Heritage Institute, para combatir el terrorismo⁴⁰ y para aplacar los ánimos políticos de grupos opositores.⁴¹

Regresando a las observaciones de Pandey acerca de la violencia rutinaria, de la escritura de la historia y de las economías de la violencia, tal vez sea necesario también volver sobre las nociones de convivencia y sus repercusiones en nuestros análisis históricos y en nuestras ideas acerca de las relaciones interreligiosas, la violencia, la tolerancia y los vínculos entre esos conceptos cuando imaginamos cómo vivir conjuntamente. Más que mito histórico o retrato de un tiempo perdido, la convivencia andalusí es entonces un juicio programático que nace en medio de una crisis y resucita después de otra, generando, privilegiando y excluyendo maneras de vivir y relacionarse.

39 Lipton, G. A. Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnocracy, and the Reformation of the Muslim Other.

The Muslim World, 101 (2011): 427–440

40 “State Sponsored Sufism,” *Foreign Policy*, accedido el 15/2/2015 http://www.foreignpolicy.com/articles/2009/06/09/state_sponsored_sufism

41 “Morocco Fights Islamic Extremism with Sufism” *Al Arabiya* accedido el 15/2/2015 <http://www.alarabiya.net/articles/2010/09/26/120366.html>.

Bibliografía

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity, Cultural memory in the present*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Asín Palacios, Miguel, y Luce López Baralt. 1990. *Sadilés y alumbrados*, Madrid: Hiperión.
- Asín Palacios, Miguel, y Carlos de Miguel. 1981. *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. 2ª ed, Libros Hiperión. Madrid: Hiperión.
- Balfour, Sebastian. 2002. *Deadly embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*. Oxford University Press.
- Baxter Wolf, Kenneth. (2009), *Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea*. Religion Compass, 3: 72–85. doi: 10.1111/j.1749-8171.2008.00119.x
- Castro, Américo. 1948. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.
- . 1954. *The structure of Spanish history*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1971. *The Spaniards; an introduction to their history*. Berkeley: University of California Press.
- Castro, Américo, Juan Goytisolo, and Javier Escudero Rodríguez. 1997. *El epistolario: cartas de Américo Castro a Juan Goytisolo (1968-1972)*, Pre-textos. Valencia: Pre-textos.
- Cornell, Vincent J. 1998. *Realm of the saint: power and authority in Moroccan Sufism*. 1st ed. Austin, Tex.: University of Texas Press.
- Graham, James William. 1819. “A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism” in *Transactions of the Literary Society of Bombay with Engravings* 1.
- Echevarria, Ana, and Martin Beagles. 2009. *Knights on the frontier: the Moorish guard of the Kings of Castile (1410-1467)*, *The medieval and early modern Iberian world*, Leiden; Boston: Brill.
- Lipton, G. A. 2011. Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnoracism, and the Reformation of the Muslim Other. *The Muslim World*, 101.
- Harvey, L. P. 2005. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hodgson, Marshall. 1977. *Venture of Islam, vol. 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Chicago: University of Chicago Press.
- Samuel Huntington, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Londres: Simon & Shuster.
- Jayyusi, Salma Khadra, y Manuela Marín. 1992. *The legacy of Muslim Spain, Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, Der Nabe und Mittlere Osten / Handbook of oriental studies. The Near and Middle East*. Leiden; New York: E.J. Brill.
- Kugle, Scott Alan. 2007. *Sufis & saints' bodies: mysticism, corporeality, & sacred power in Islam, Islamic civilization and Muslim networks*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mastnak, Tomaz. 2002. *Crusading peace: Christendom, the Muslim world, and Western political order*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Menocal, Maria Rosa. 2002. *The ornament of the world: how Muslims, Jews, and Christians created a culture of tolerance in medieval Spain*. Boston: Little, Brown.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nirenberg, David. 1996. *Communities of violence: persecution of minorities in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Novikoff, Alex. 2005. Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: A Historiographical Enigma. *Medieval Encounters* 11 (1-2): 7-36(30).
- Pandey, Gyanendra. 2006. *Routine violence: nations, fragments, histories, Cultural memory in the present*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Sells, Michael. 1996. *Early Islamic mysticism : Sufi, Quran, Miraj, poetic and theological writings, The classics of Western spirituality*. New York: Paulist Press.
- Subirats, Eduardo y Juan Goytisolo. 2003. *Américo Castro y la revisión de la memoria: el Islam en España*. 1. ed, *Ensayo*. Madrid: Ediciones Libertarias.



Manuela Ceballos es docente en la Universidad de Tennessee-Knoxville. Actualmente prepara la defensa de su tesis doctoral en estudios islámicos y religión en la Universidad de Emory (Atlanta).

¿Cuál justicia de Dios? Justicia en entredicho

Estudio bíblico de Mt 19, 30-20, 16

ANÍBAL CAÑAVERAL OROZCO

Resumen: El presente acercamiento a la parábola de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16), da centralidad al trabajo, la economía, la contratación, el jornal, la conflictividad, el contexto sociohistórico y la teología. Esos son, sin duda, sus núcleos temáticos, desde donde se desafía una relectura alternativa para los contextos de hoy, tan golpeados por situaciones de desempleo y desigualdad económica.

Abstract: This approach to the parable of the workers in the vineyard (Matt 20:1-16) centers on work, the economy, hiring, the work day, conflict, the social-historical context, and theology. These are undoubtedly its thematic nuclei, from which it proposes an alternative reading for the current context, so affected by situations of unemployment and economic inequality.

Palabras clave: desempleo, justicia laboral, poder kyriarcal, reclamación social

Key words: unemployment, labor justice, kyriarchal power and social critique

1. UNA INTRODUCCIÓN MOTIVANTE

En algún país, al final de cada año se reúnen el gobierno, los empresarios y los representantes de las centrales obreras para concertar el aumento del salario mínimo legal. La mayoría de las veces no logran llegar a un acuerdo y el alza porcentual del salario es fijada por decreto del gobierno, casi siempre en mayor cercanía con los empresarios que con los trabajadores. En esas negociaciones está implicada la economía del país y los intereses de los sectores que ostentan la riqueza. Casi siempre sale perdiendo la población trabajadora, no obstante se hable un lenguaje de justicia y de legalidad.

La parábola de los obreros de la viña en Mateo (19, 30-20, 16) ha sido uno de los textos más interpretados en nuestras iglesias de manera alegórica, ideológica y prejuiciada. Se la despoja del contexto histórico (social, económico y político) que debió estar presente en el esquema mental simbólico de Jesús y en la dinámica de la economía agrícola y comercial (de ganancia) que movía el Imperio romano en su acumulación de riqueza, lo mismo que el templo de Jerusalén. Nos dejamos vislumbrar con la actitud del señor que paga por igual a todos sus trabajadores y llegamos hasta donde el narrador quiere que lleguemos: quedar convencidos y convencidas de que este señor fue justo y se parece a Dios. Y terminamos interpretando la parábola, sin atender a la significación de los códigos culturales y sociales del siglo I, o sea del contexto sociohistórico de donde surgió la parábola.

El presente estudio bíblico se sitúa en la óptica de una perspectiva de interpretación económica, alternativa y teológica, buscando que sea desde el reverso de la historia que relata la parábola, es decir, desde quien es despedido por cuestionar el proceder y la lógica económica que defiende el señor de la viña, a quien se le ha revestido

a lo largo de la recepción de la parábola con características divinas, como si se tratara del mismo Dios y de su justicia divina. Sin duda alguna, el estudio que hace Guido Mahecha sobre esta parábola es muy iluminador y constituye una de las fuentes de esta investigación¹. Tal acercamiento usa elementos de los métodos histórico-crítico, sociológico, socio-retórico y narrativo. En el presente estudio seguimos la traducción Biblia de América² y la ayuda del Nuevo Testamento Interlineal Griego - Español³.

El presente estudio bíblico se sitúa en la óptica de una perspectiva de interpretación económica, alternativa y teológica, buscando que sea desde el reverso de la historia que relata la parábola, es decir, desde quien es despedido por cuestionar el proceder y la lógica económica que defiende el señor de la viña...

2. PERTINENCIA DE UNA TEOLOGÍA BÍBLICA DE LA ECONOMÍA

El análisis del texto del Nuevo Testamento lo hago desde un horizonte bíblico y teológico, tratando de ir más allá de la interpretación de tradición eclesial que se le ha hecho ampliamente. Se trata de la parábola conocida como los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16) y también como los obreros o jornaleros. Desde luego que abordarla dentro de este marco referencial desafía a indagar en el texto mismo los diversos tejidos que se amalgaman

1 Guido Mahecha, “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)”, en *Aportes Bíblicos No. 6 y No. 7*, 2008.

2 Biblia de América, 2ª. Edición, Madrid: La Casa de la Biblia (Athenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino), 1994.

3 Francisco Lacueva, *Nuevo Testamento Interlineal Griego – Español*, Barcelona: Editorial Clie, 1984.

en torno a la actividad del trabajo, la contratación, el salario y la conflictividad. Pero sobretodo, desafía a buscar en otras fuentes extra-bíblicas la forma de reconstruir el contexto original en que tuvo lugar.

La pertinencia en los tiempos de hoy no levanta reparos, por el contrario, desde diversos lugares se levantan voces que demandan una reflexión teológica y bíblica en torno a la economía. Vivimos el tiempo de la economía neoliberal, el libre mercado, los Tratados de Libre Comercio (TLC), las privatizaciones, la minería a gran escala, los agrocombustibles, la extranjerización de las tierras y la destrucción de la Naturaleza. La Vida y el planeta Tierra se encuentran bajo la amenaza de muerte permanente, lo que significa también muerte de la humanidad y de las diversas formas de vida.

3. PRIMEROS PASOS DEL ESTUDIO DE LA PARÁBOLA

En un primer acercamiento al texto de la parábola de los obreros de la viña se hará uso de algunos elementos metodológicos.

3.1 Delimitación del texto bíblico

Una mirada detallada a los contornos del texto permite ver una posible conexión con el texto anterior, Mt 19,16-30 (la auténtica riqueza). Esa conexión se puede establecer con la perspectiva de la economía, una característica principal en el evangelio de Mateo, según estudios del biblista Leife E. Vaage⁴. De acuerdo con esto, la parábola no estaría comenzando en 20,1, sino en 19,30, y terminaría en 20,16, con comentarios en el sentido de que

⁴ Leife E. Vaage, "Jesús-economista en el Evangelio de Mateo", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 27, pp. 112-129.

sería la terminación de otro pasaje que se puso allí. Hechas esas precisiones, consideramos que este estudio es muy pertinente para la reflexión conectiva Biblia-Economía y Teología-Economía que se hace en los tiempos actuales.

3.2 Estructura de la parábola

Es muy importante observar en detalle cómo está organizado el texto bíblico, para facilitar el hallazgo de sus riquezas más profundas para una relectura crítica, contextual y alternativa.

3.2.1 Una posible estructura (tres cuadros)

Cuadro 1: La salida del dueño de la viña, la contratación de los trabajadores y el trabajo en la viña (20,1-8).

Cuadro 2: Mandato del dueño de la viña al administrador, pago del jornal y queja contra el dueño (20,9-11).

Cuadro 3: Respuesta del dueño de la viña y despido (20,12-15).

3.2.2 Otra posible estructura en razón del tiempo

Parte A: Del amanecer al atardecer (vv. 1-7). La dinámica en torno a la actividad del trabajo en la viña (búsqueda de jornaleros, contratación y trabajo).

Parte B: Del atardecer en adelante (vv. 8-15). Llamado a los trabajadores, pago del jornal, quejas contra el dueño, notificación de lo legal y despido del trabajador.

3.3 Caracterización de personajes en la trama de la parábola

Tomar en consideración este aspecto nos ayuda a superar la búsqueda de un listado de personajes que intervienen en la trama

de la narración. Apuntar detalles de lo que hacen enriquece la aproximación.

Dueño de hacienda: Sale cinco veces a contratar obreros para su viña a razón de un denario. Al comienzo la relación es directa, luego indirecta y al final de confrontación directa.

Obreros jornaleros: Cinco grupos son buscados y contratados para ir a trabajar a la viña, a distintas horas del día. Del segundo y del quinto se dice que están parados y desocupados.

Señor de la viña: Aparece una sola vez en el relato (v. 8). Dice al administrador: “*Llama a los obreros y págales el jornal, comenzando por los últimos y terminando por los primeros*”. Hay una relación directa del señor (*kyrios*) con el administrador e indirecta con los obreros.

Administrador: Ejecuta la voluntad del señor de la viña. No tiene palabra propia. Se intuye una relación directa con los obreros.

Trabajadores reclamantes: Tienen una palabra de reclamo y de protesta. Se enfrentan al dueño de la viña.

Trabajador anónimo: Pertenece al grupo de la primera hora de la mañana, hace parte de los que se contrataron por un denario. Recibe la respuesta del señor y es despedido de la viña.

Esta breve caracterización de los personajes permite formular desde ya varias preguntas acerca de las relaciones en el texto. ¿Cómo se relaciona el hacendado en la búsqueda de mano de obra para su viña? ¿Por qué desaparece al momento de pagar a los trabajadores? ¿Cómo es la relación al final con uno de ellos? ¿Hacendado y señor de la viña, son el mismo personaje? ¿Por qué cinco grupos de jornaleros a distintas horas del día? ¿Por qué la inconformidad del primer grupo con el quinto y no con los demás?

3.4 Lugares y espacios en el texto

En la versión Biblia de América se habla de una hacienda (v. 1) y de una viña (vv. 1-2.4.7-8). La viña es un lugar que aparece varias veces en el texto. La plaza es el otro lugar central. Hacienda y viña pertenecen al hacendado. La plaza es el lugar público donde los jornaleros esperan para ser contratados. El hacendado frecuenta la plaza en busca de mano de obra para cosechar su producción de uvas. Entre estos dos lugares interactúan los personajes. El dueño de la viña va y viene entre los dos lugares. Los jornaleros van a la plaza y vienen a trabajar a la viña. Pero hay que intuir la presencia de un lugar, donde ocurre el pago, el reclamo y la confrontación con el dueño de la viña.

3.5 Tiempos que enmarcan la actividad de un día

La parábola da cuenta de lo que ocurre en un día dentro de una dinámica de producción agrícola en la lógica de una economía imperial romana. El texto refiere la medida de tiempo en razón del dueño de la viña. Sale muy de mañana a contratar jornaleros para su viña. A media mañana vuelve a salir, al mediodía, a la primera hora de la tarde. En un día, la viña recibe a cinco grupos de trabajadores, contratados en la plaza. En términos de hoy, diríamos que recibe cinco turnos de trabajo. En un día, la plaza recibe jornaleros que son vistos por el señor hacendado, y que son contratados a última hora para ir a trabajar a la viña. El atardecer pone fin a la actividad del trabajo y abre el desarrollo de la conflictividad.

3.6 Palabras que más se repiten en el texto

Propiamente estamos invitando a observar con detalle las palabras que más se repiten dentro del texto, pues ello contribuye a abrir nuevas posibilidades y horizontes sobre núcleos temáticos.

3.6.1 Trabajo/trabajadores/trabajar (vv. 1-3.6.8.12)

Por la repetición de palabras se puede inferir que la demanda de trabajo ocupa la centralidad de la parábola, en tanto el dueño de la viña se la pasa todo el día en procura de contratar trabajadores para su viña (cinco veces va a la plaza a buscar trabajadores). Sin embargo, en la plaza, pareciera hervir el desempleo o la desocupación, y la búsqueda de trabajo; los jornaleros no son vistos, ni mucho menos contratados. Pasan el día a la espera de oportunidades de trabajo. Hay allí la concreción de unas relaciones laborales y salariales que en la perspectiva del autor o narrador, son justas y legales. Es interesante precisar de quién procede el argumento de que el pago del denario es justo y es legal. Otra cosa será la perspectiva de quien reclama, de quien problematiza el

Hay allí la concreción de unas relaciones laborales y salariales que en la perspectiva del autor o narrador, son justas y legales. Es interesante precisar de quién procede el argumento de que el pago del denario es justo y es legal. Otra cosa será la perspectiva de quien reclama, de quien problematiza el monto económico del salario y del jornal.

monto económico del salario y del jornal. Sin esa acción, el texto transcurre sin inconvenientes para una economía donde todo se vale, se pasa por alto, o se acepta. Donde no hay cabida para la protesta ni la rebelión.

3.6.2 Mi viña/la viña (vv. 1-2.4.7.8)

Las cinco menciones que se hacen de la viña permite deducir que es tiempo de cosecha, de una producción para la exportación, de una agricultura extensiva, o de una empresa que genera grandes utilidades a su dueño. Pareciera no tratarse de cualquier viña, pues recibe, a lo menos, cinco grupos de trabajo por día, cuya mínima cantidad numérica serían cinco

trabajadores. El texto no dice cuántos trabajadores forman los cinco grupos, pero podría deducirse que son numerosos, porque tiene un administrador y se rige por un sistema de contratación legal. De ningún modo indica que fuera una viña de tipo familiar o muy pequeña.

3.6.3 Denario/denario de un día (vv.2.9-10.13)

El término “denario de un día” nos lleva a concluir que sobre esta base legal y acostumbrada funcionaba el sistema de pago de jornaleros. Aunque el texto no lo menciona por ninguna parte, resulta interesante inferir que el denario se relaciona con una moneda más poderosa, incluso, con un patrón de moneda, llamado talento. José Ignacio González Faus aporta información valiosísima al respecto: “*El talento son cien minas, y la mina a su vez cien dracmas de plata o denarios. Un talento, por tanto, equivale a diez mil denarios. Y el denario es llamado así porque se le considera salario razonable de un día...*”⁵. Es interesante intuir que los jornaleros se alquilan en razón de un denario, pero el señor se puede mover en la perspectiva de los talentos. El talento representa su ganancia y la posibilidad de acumular más viñas y participar en la dinámica de comercio. Era común que los grandes terratenientes se movían en la lógica económica de los talentos, como puede verse en la parábola del perdón de la deuda (Mt 18, 24) y los talentos (Mt 25, 14-30).

3.6.4 Día/mediodía (vv. 2.5-6.12)

Las palabras *día* y *mediodía* representan una medición del tiempo en función de la actividad productiva, tanto del dueño de la viña que

⁵ José Ignacio González Faus, *Jesús y los ricos de su tiempo*, Bogotá: Indo-American Press Service – Editores, 1990, p. 18.

requiere contratar trabajadores para recoger la cosecha, como para los jornaleros que pasan un día, parados en la plaza, o soportando el peso de un día de trabajo bajo el sol.

3.6.5 Contrato/contratación (vv. 1-2.7)

El término contrato comporta el instrumento legal que opera la dinámica de producción, considerado “*justo*” por los dueños de las viñas, pero demandado de “*injusto*” por los trabajadores del día completo (amanecer y atardecer). Sospechamos que los jornaleros que reclaman, aunque en la versión canónica de Mateo representan la única voz disonante, podrían tener un apoyo de trabajadores de los otros turnos y no una simple voz aislada. Debido al sistema de contratación, no resultaba sencillo que los jornaleros tuvieran capacidad de negociar una contratación acorde a sus necesidades y frente a un dueño con las características del propietario de la viña. Mientras socialmente el uno estaba en el estrato superior de la sociedad, los otros estaban en el lado opuesto, en el estrato social más inferior. Todavía más, invita a pensar que si de veras hubo negociación, ¿quién resultó ganando con la misma? ¿puede llamarse negociación favorable a los jornaleros aquella del denario de un día? Lo que el texto afirma, según la versión que seguimos (Biblia de América), es la imposición a todos los jornaleros del denario de un día y la defensa del dueño de ese jornal como justo y convenido (vv. 4.8.13).

3.6.6 Salió (vv. 1.3.5.6)

En la parábola, la acción de salir está referida al amo de casa. Esa acción de salir pareciera que responde a una planificación de la contratación. Sobre el salir de los jornaleros para la plaza

no se dice nada, por lo que la parábola va dando una centralidad protagónica al dueño de la viña. En cambio, sí da cuenta de que los trabajadores van todos hacia la viña. Al final, quien “sale” despedido de la viña es un jornalero anónimo, a partir del cual sería interesante hacer reconstruir la historia, pues hasta ahora ha estado arrojada por una descalificación contundente del señor de la viña y por toneladas de prejuicios que han devenido de la interpretación de la parábola desde la óptica del dueño de la viña. La víctima termina siendo inculpada por quien tiene el poder y por quienes a lo largo de la historia hemos interpretado la parábola como una manifestación de la justicia de Dios.

La víctima termina siendo inculpada por quien tiene el poder y por quienes a lo largo de la historia hemos interpretado la parábola como una manifestación de la justicia de Dios.

3.6.7 Justo/injusticia (vv. 4.13)

Es interesante que el concepto “*justo*” es puesto por el narrador en boca del dueño de la viña (v. 4), después que hizo la contratación con el segundo grupo por un denario. Lo que sea justo encuentra su equivalencia en el versículo 8, donde el dueño de la viña dice a su administrador que pague el jornal (salario de un día), en cuya ejecución de pago el administrador nos da la pista de que lo justo que había dicho para el grupo segundo, era un denario para todos. Lo justo acá es claramente afirmado desde el punto de vista del señor de la viña. Así era como funcionaba la economía romana con su sistema de contratación a punta de jornaleros. Esa era la legalidad, revestida de justa, la que se imponía en el papel, porque en la práctica muchos patronos no pagaban a sus jornaleros ni el denario de un día.

4. ANÁLISIS DE LAS INTERRELACIONES ENTRE LOS GRUPOS, LUCHAS Y NEGOCIACIÓN

Desde una perspectiva socio-simbólica es importante percibir el escenario en que se desarrolla la narración del texto. Se trata de una percepción desafía la imaginación, la sensibilidad, la sospecha, la intuición y la creatividad⁶. El escenario presenta dos lugares explícitos y cinco grupos de jornaleros. La viña puede ser la simbolización de tantas otras viñas que representaban una importante fuente de riqueza para la economía romana, dado que la agricultura era un pilar de la economía. “La expresión *sociedad agrícola* indica, por tanto, que la columna vertebral de estas naciones era la agricultura. De esta expresión se deduce también que la inmensa mayoría de la población vivía en el campo y de los productos de la agricultura”⁷. La viña es el escenario de relaciones económicas conflictivas. La plaza es lugar de los grupos de parados y desocupados.

En torno a la viña y a la plaza se erigen los amos de la casa, con título de señores en pequeño, pero en nombre de un señor principal que es el Emperador a quien pertenecen, en últimas, las viñas.

- Amos y señores, conforman un grupo social que tienen en sus manos el poder de decidir sobre la paga y la reclamación de los jornaleros.
- Los jornaleros aparecen en varios grupos, con características que el mismo texto destaca. Unos están parados y desocupados

6 Francisco Reyes Archila, *Hagamos Vida la Palabra, Método de Lectura Bíblica*, Bogotá: Editorial Kimpres S.A., 1997, pp. 129-136.

7 E. W. y W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001, p. 19.

en la plaza y nadie los ha querido contratar. Otros están pasivos y no intervienen. Algunos protestan y reclaman por lo que consideran injusto en el proceder del amo de casa.

- Hay relación de conflicto entre los obreros del primer grupo con el amo de casa, al momento de la paga, que revela tensiones y conflicto con el último grupo que llegó a trabajar a la viña.
- Los encargados o administradores son dependientes de los amos y solamente cumplen sus mandatos.

Es importante percibir cómo en el texto se revela la trama y la lógica de las relaciones de producción en una economía imperial romana. Es interesante preguntarse: ¿Acaso el texto está presentando una realidad global del proceso de explotación de las viñas dentro de una lógica de relaciones conflictivas? Si fuese así, detrás de los cinco grupos hay diferentes realidades, modos de relacionarse distinto, conflicto de intereses, divisiones, actitudes individuales, diversos grados de conciencia.

La lucha frente al dueño de la viña proviene del grupo que trabajó desde el amanecer hasta el atardecer. Nuevamente acá puede haber una sospecha: ¿Podría identificarse la reclamación al dueño de la viña como un acto de resistencia frente a un sistema económico que, por un lado, imponía legalmente el denario como salario de un día y, por el otro, apaciguaba la protesta mediante el favorecimiento hacia un grupo? Las historias de líderes sindicales de nuestro tiempo dan cuenta de muchos casos en

¿Podría identificarse la reclamación al dueño de la viña como un acto de resistencia frente a un sistema económico que, por un lado, imponía legalmente el denario como salario de un día y, por el otro, apaciguaba la protesta mediante el favorecimiento hacia un grupo?

que resultan negociando con los patronos a espaldas de las bases sindicales que los respaldan y traicionando los intereses de los trabajadores.

5. VER E INFERIR ALGUNAS ENTRADAS A LA PARÁBOLA

Con entradas nos referimos a temáticas generales que sugiere el texto bíblico, las cuales se constituyen en ejes u horizontes de sentido más amplios.

5.1 El trabajo (vv. 3.6.8.12)

Lo abordamos ya en 7.1 como una señal que advertía que el trabajo es una temática central. Se trata de una parábola que convida a internarse en el vasto mundo del trabajo en el Imperio Romano. Desde luego que para ello necesitamos proveernos de fuentes sociológicas. La reclamación de los jornaleros (*«Estos últimos han trabajado sólo un rato y les has pagado igual que a nosotros, que hemos soportado el peso del día y del calor»*), indica el desprecio que se tenía por el valor del trabajo de sustento. Los hermanos Stegemann afirman que en la antigüedad el trabajo no tenía valor en sí mismo para quienes estaban en un estrato social superior, pues *“en principio, toda actividad destinada al sustento gozaba de escasa consideración”*⁸. Este parece ser el sentido de la reclamación, que de todas maneras se torna ambiguo, porque a favor del señor de la viña está también otra consideración: *“Parece ser que el trabajo agrícola gozaba de mayor prestigio”*⁹. Tomando en cuenta esta referencia apenas era natural que el señor de la viña procediera de esa forma ante

⁸ *Ibíd.*, p. 42.

⁹ *Ibíd.*

una reclamación venida de un grupo de jornaleros que trabajaba para su sustento.

5.2 La conflictividad

Entrar en el estudio de la parábola por la puerta de la conflictividad se torna en una experiencia fascinante para llegar a una interpretación crítica y contextual de la misma para los tiempos de hoy. Rehusar pasar por esa entrada es, con mucha probabilidad, quedarse en una interpretación ingenua, inofensiva y hasta espiritualizada del texto bíblico. Tanto el trabajo como la actividad agrícola se desarrollaban en una dialéctica de conflictividad. Tras la plaza de la parábola, atiborrada de población desempleada (guardando las proporciones de la época) hay que rastrear un conflicto latente que se expresa en esa dramática respuesta: “*Porque nadie nos ha contratado*” (v. 7). La que pudiéramos llamar *perla detonante* de la parábola es que ella misma traza el mapa social de esa conflictividad en los versículos 8 al 16. En 20, 8, precisamente en la mitad de la parábola, se demarca una línea entre la parte que le es favorable al señor de la viña (la que conmueve y estremece el corazón) y la que pudiéramos llamar la otra cara de la moneda, pero de la misma moneda, la que desnuda a fondo la conflictividad del sistema y cuyo desenlace es ser despedido de la viña (de la empresa diríamos hoy).

Entrar en el estudio de la parábola por la puerta de la conflictividad se torna en una experiencia fascinante para llegar a una interpretación crítica y contextual ... Rehusar pasar por esa entrada es, con mucha probabilidad, quedarse en una interpretación ingenua, inofensiva y hasta espiritualizada del texto bíblico.

5.3 La agricultura

Una tercera entrada a la parábola tiene relación con la agricultura. Por estudios sociológicos se conoce que existían al menos dos

formas de agricultura en el Imperio romano: la agricultura extensiva y la agricultura familiar, comunal y de subsistencia. Obviamente que la parábola nos revela las características de una agricultura extensiva y comercial, la cual goza de los privilegios legales y fiscales de la época. Lejos estamos en la parábola de una viña de sobrevivencia, de autoabastecimiento y de agricultura tradicional. Los mecanismos que se operan en la contratación, el pago y la respuesta ante la demanda de los trabajadores, muestran el nivel agrícola que demanda la producción de la viña. Para corroborar este presupuesto nos será de importancia aproximar un análisis sobre el posible número de trabajadores que emplearía la viña¹⁰. Aproximar esta información a la parábola, puede resultar bastante acertada.

5.4 El concepto de justicia en la parábola

La entrada de la justicia constituye uno de los aspectos más problemáticos para la interpretación de la parábola. Muchas de las aproximaciones al texto se quiebran acá en lo que se refiere a una interpretación crítica, pues la decisión del señor de pagar un denario a todos los trabajadores, igualándoles en el jornal, atrae una valoración positiva y hasta divina que está motivada por la dimensión subjetiva y psicológica y no por la dimensión objetiva y real. Thomas Piketty, corrobora esto al decir en su reciente libro *“El capital en el siglo XXI”*: *“El tema de la distribución de la riqueza tendrá siempre esta dimensión eminentemente subjetiva y psicológica, que de modo irreductible genera conflicto político y que ningún análisis que se diga*

10 “Así, según Catón el Viejo, una plantación de olivos de 240 iugera (unas 60 hectáreas) requería 13 trabajadores, distribuidos de este modo: 1 vilicus (vigilante), 1 vilica (ama de casa), cinco trabajadores no especializados, 3 aradores, 1 arriero, 1 pastor y un porquerizo. Parece ser que la viña requería un mayor número de trabajadores: 100 iugera (unas 25 hectáreas) necesitaban un pelotón de 16 trabajadores... (Ibíd., p. 48).

*científico podría apaciguar*¹¹. Esa distribución igualitaria en el pago por parte del señor, según la óptica de Piketty, lleva implícita la dificultad para interpretar la parábola. Esto, porque cada quien desde su situación y su punto de vista “*se forja su propio concepto de lo que es justo y de lo que no lo es*”¹².

Por su parte, Eduardo Arens aporta más luces acerca de la relación justicia-filantropía-amistad. Sobre el referente bíblico: “*«Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No quedamos en un denario? Toma lo tuyo y vete. Si yo quiero dar a este último lo mismo que a ti, ¿no puedo hacer lo que quiera con lo que es mío? ¿O es que tienes envidia porque yo soy bueno?»*”¹³, conviene sospechar que lo que los trabajadores están poniendo en cuestión, además del salario de un día, aceptado por la razón que fuera, es este sistema de amistad que practicaba el señor de la viña, revestido de justicia y filantropía. Y Arens amplía: “*Por eso, la mejor inversión que se podía hacer era procurarse «amigos», y cimentar esa amistad, es decir, ofrecerles obsequios, festejos, para que ellos hicieran otro tanto y se estrechasen los lazos de amistad*”¹⁴. Acerca de ello nos invita a reconocer que es necesario comprender que “*la dádiva de un obsequio equivalía al ofrecimiento o la confirmación de amistad, la cual no debía ser rechazada... Dar era tenido como gesto de amistad; más aún, la presuponía*”¹⁵.

Para problematizar el concepto de justicia que aparece en la parábola, consideramos valioso lo que señaló Dion Crisóstomo:

11 Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, Bogotá: Ediciones Fondo de Cultura Económica Colombia, 2014, p. 16.

12 *Ibid.*

13 Eduardo Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, Córdoba: Ediciones el Almendro, 1995, p.156.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

«lo que parece acto de generosidad y favor, si se mira atentamente [...] la mayor parte de las veces se hace por un elevado interés». Y si de vez en cuando se hacía algo en favor de los pobres, “*era por lo general para apaciguar un volcán presto a explotar, es decir, para evitar lo que Aristóteles ya advertía: que la desesperación de los pobres podía llevar a que se sublevaran, cosa que Roma supo manejar muy hábilmente*”¹⁶.

Relacionado con el concepto de filantropía, Arens manifiesta: “*Como se podrá adivinar, no era parte del horizonte social en el mundo grecorromano el concepto y el sentir de justicia social, que se ha convertido en un imperativo hoy y al que habían llamado insistentemente los profetas de Israel*”. Tal es la importancia de este planteamiento para la comprensión de los conceptos de justo y justicia en el texto de la parábola, que vale la pena detenerse en algunos aspectos. Por ejemplo, la “*dikaiosyne, en el sentido de justicia con el prójimo, era una de las virtudes más encomiadas en el mundo grecorromano*”¹⁷. Arens convida a observar qué se entendía por «*prójimo*» en ese contexto. Veamos: “*Dikaios (justo) era el que servía en primer lugar a la patria, cumplía con su familia y hacía obras de filantropía hacia el pueblo como conjunto y parte de la ciudad*”. *Dikaion* es el término griego del texto (v. 4), lo cual nos da ya una pista para comprender qué tipo de señor es el de la parábola. Por su parte, “*philanthropia era el término más comúnmente utilizado para designar la benevolencia hacia el necesitado, este término podía connotar diferentes cosas, desde la cortesía hasta la generosidad material, pero no significaba lo que nosotros entendemos por misericordia, caridad, incluso limosna*”¹⁸. En consecuencia, tanto “*la justicia como la filantropía, como hemos visto, eran interesadas... y nunca aparecen asociadas con el pobre como*

16 *Ibíd.*, pp. 156-157.

17 *Ibíd.*, p. 167.

18 *Ibíd.*, p.168.

*su objeto*¹⁹. Por tanto, el señor de la viña termina elogiándose a sí mismo (“¿O es que tienes envidia porque yo soy bueno?”). Esa era la gloria humana que comportaba aquel sistema de amistad y filantropía.

Pareciera que tras de la parábola de los trabajadores de la viña, se expresa la diferencia entre judíos y cristianos con respecto al mundo pagano grecorromano en sus actitudes y motivaciones en relación a los pobres. Para ambos, judío y cristiano, “*justicia era sinónimo de misericordia*”, como la de Dios para el ser humano, razón por la que se le exigía al rico compartir las riquezas con el pobre (Mt 19, 21). En cambio, para “*el griego y el romano, justicia era más bien dar a cada uno «lo que le corresponde», entendiendo esto como un trato entre personas socioeconómicamente iguales, y se expresaba primordialmente por medio de actos de beneficencia hacia la patria, la ciudad*”²⁰. Ahí está bien retratado el proceder del señor de la viña.

6. DIVERSOS CONDICIONAMIENTOS HERMENÉUTICOS, SOCIALES Y ECONÓMICOS

Para este punto seguimos el método socio-retórico. Al hablar de condicionamientos podemos referir un aspecto que condiciona la interpretación de la parábola y que alude a las interpretaciones que ya traemos. En segundo lugar, es importante reconocer que había una agricultura primitiva-familiar y otra extensiva, cuya producción iba destinada al comercio. Ciertamente la viña del texto no parece responder a este tipo de economía primitiva-familiar (economía de sobrevivencia). Se trata, en cambio, de una producción que demanda contratar bastante mano de obra.

19 *Ibíd.*

20 *Ibíd.*, p. 173.

6.1 Lidar con interpretaciones de atrás

Guido Mahecha ofrece una panorámica de estas interpretaciones que se resumen así: “*La interpretación que encontramos generalmente es que Dios es el dueño de la viña y la viña es la obra del señor, Israel, la Iglesia o a veces el mundo...*”²¹. Las descripciones de interpretar “*Dios es el Señor de la viña, una persona rica, con tierras, negocio y empleados, es contrario*” al entorno vecinal de la parábola donde se pone en una encrucijada al joven rico y sus riquezas, no obstante ostentar ser un cumplidor de la ley. La conclusión y enseñanza de Jesús para sus discípulos es contundente: “*Yo les aseguro: es difícil que un rico entre en el reino de los cielos*” (19, 23). Luego, como para que no queden dudas al respecto sobre esta dificultad interpretativa de la parábola, Mahecha nos remite a Mateo 20, 25-27, donde aparece que los primeros en lo real son los jefes y gobernantes de las naciones que las oprimen. “*No debe ser así entre ustedes*”²², les dice.

6.2 El sistema de contratar jornaleros

Los datos que aporta el texto sobre los trabajadores que son encontrados en la plaza, parados y desocupados, es que son jornaleros. Ellos están perdidos ante el sistema económico de contratación en las viñas, contrario a la interpretación positiva que se le da a la parábola cuando se deja de lado el contexto socio-histórico de donde surgió. Están perdidos frente a la manera de funcionar la economía imperial. Las características que aporta el texto sobre los obreros en la plaza, son de jornaleros desempleados. González Faus afirma que “*Jornalero era aquél que se contrataba para las cosas más diversas e inesperadas que pudieran presentarse, por un denario*

21 G. Mahecha, “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente)”, p. 19.

22 *Ibid.*, p. 20.

más la comida”²³. La condición de jornalero era de inseguridad laboral, pues no obstante recibir un pago (un denario), “*lo terrible era la precariedad del contrato*”, figura sobre la que la parábola abunda en referencias explícitas e implícitas de principio a fin. En palabras de González Faus: “*Cada día se estaba remitido a la eventualidad de encontrar trabajo*”, parecido a como sucede en la actualidad. Esa dialéctica del desempleo y la contratación la recoge José Ignacio en la constatación de que no hallar trabajo “*resultaba simplemente catastrófico a corto plazo*”²⁴.

La situación vital de jornalero era dramáticamente peligrosa. Otro escrito da cuenta de ello: “*Varrón (nacido el 116 a.C.) recomienda a sus lectores que empleen para los trabajos agrícolas insalubres y peligrosos a jornaleros en vez de esclavos, por ser la posible muerte de jornalero menos onerosa, desde el punto de vista económico, que la de un esclavo*”²⁵.

6.3 Quien tiene el dinero impone las condiciones

El condicionamiento laboral se desprende del texto mismo, pues en una relación económica desigual, quien tiene el dinero pone o impone las condiciones. El amo de casa afirma para sí ese derecho (vv. 13-15), ante el cual no tiene salida la protesta y la reclamación de los

El condicionamiento laboral se desprende del texto mismo, pues en una relación económica desigual, quien tiene el dinero pone o impone las condiciones. El amo de casa afirma para sí ese derecho (vv. 13-15), ante el cual no tiene salida la protesta y la reclamación de los jornaleros.

²³ González Faus, *Jesús y los ricos de su tiempo*, p. 18.

²⁴ Había en Palestina muchísimos más jornaleros que esclavos, y en algún sentido su suerte era peor o al menos más insegura. Además la abundancia de mano de obra llevaba a que muchas veces se les contratara por sólo medio denario al día” (Ibíd.).

²⁵ Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, p. 47.

jornaleros. Se impone quien tiene el dinero. Con ello queda legitimada la visión de justicia del sistema de contratación jornalera y el sistema de patronazgo y filantropía del dueño de la viña, como ya lo había referido Eduardo Arens. Por ello, hacia “*fnales del siglo I d. C., el número de personas ricas había aumentado considerablemente, y la aristocracia era más rica que nunca... El nivel de prosperidad de muchas ciudades crecía gracias al aporte de los ricos*”²⁶.

6.4 La dimensión política del Señor/Kyrios

A la luz de los condicionamientos mencionados podemos ahondar más en el estudio del texto desde la perspectiva sociológica. El dueño de la viña adquiere en el versículo 8 el estatus de señor, condición que resalta en el momento de efectuar el pago a los obreros. Sabe contratar según sus intereses, sabe de leyes (pues califica que el denario por el día es justo), tiene poder para mandar y decidir lo que quiera con lo que es suyo, despide a los de la protesta, puede establecer un orden social y económico en el que los primeros son últimos y los últimos primeros. Semejantes características no pueden corresponder a Dios, como se suele interpretar la parábola.

7. LA ESTRATEGIA Y LA BÚSQUEDA DE RESULTADOS

El amo de casa acude a la estrategia de contratación diaria, de personal jornalero, al que se contrata sin una estabilidad en el trabajo mismo. Cinco grupos en un día revela la dinámica en las relaciones de producción que se imponían en la actividad agrícola. Como lo anota González Faus, era mayor la población jornalera ambulante, que la esclava.

26 E. Arens, *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*, pp. 147-148.

El hecho de que el señor llame a uno de los jornaleros es otra estrategia para resolver la reclamación y la protesta jornalera. ¿Cómo comprender que le llame «*compañero*» o «*amigo*» (según diferentes traducciones), existiendo una relación de jornalero-patrón? ¿Qué hay detrás de la práctica de despedir así a los jornaleros? ¿Sería la manera de resolver toda reclamación con respecto al trabajo de las viñas?

La traducción interlineal habla de un último (modo individual) que sale favorecido en aquella conflictividad, que es amparado por el poder del dueño de la viña. ¿Quién es este último? ¿Qué grupo social está detrás de él? ¿Por qué se reconoce como bondad del señor de la casa el pagar más por el menor tiempo laboral que por el mayor tiempo y desgaste? Hay una correspondencia con este hecho en el mismo texto (“*los que hemos soportado el peso del día y el calor abrasador*”). La traducción del Interlineal Griego-Español, pone énfasis en: “*iguales les hiciste a nosotros*”.

Nos adentramos en el campo de la “*imaginación sociológica*”. El primer grupo de jornaleros denuncia una realidad que sucedía a menudo dentro de este sistema de producción: la dureza del trabajo durante un día, que por tratarse de un trabajo temporal, se les “*sacaría el jugo*”, como se dice popularmente. Hay que sensibilizarse con la realidad que vive este grupo. Acaso, en los contextos de hoy, distantes de aquellos, ¿no es eso lo que sucede, incluso con carta de legalidad? Los que más trabajan son los jornaleros y los obreros, con jornadas en muchos casos extenuantes, y sin embargo, son quienes menos ganan en relación con puestos ejecutivos. Esa es la lógica de la economía que renta, que produce ganancias. Como medida de protección

Hay que sensibilizarse con la realidad que vive este grupo. Acaso, en los contextos de hoy, distantes de aquellos, ¿no es eso lo que sucede, incluso con carta de legalidad?

se ha establecido el salario mínimo. Se lo considera legal y justo, pero desde una perspectiva sociológica, que busca ir más allá de las verdades dadas por ciertas y justas, se podría cuestionar ese sentido de justicia. Cuando los trabajadores plantean una protesta y una reclamación de justicia, los patrones, empresarios y el gobierno lo primero que hacen es declararla ilegal, y luego siguen estrategias de negociación con líderes vendidos a los intereses patronales, soluciones que no toman en cuenta lo colectivo, y si ello no se logra, entonces viene la represión a los sindicatos. Después aparecen ante los medios de comunicación, señalando de injustas las reclamaciones de los obreros y haciéndose pasar por justos y buenos. El sistema económico aplicado a lo laboral opera así.

Nos queda un último punto por abordar. Qué interés tenía el autor del texto de la parábola en ubicarla allí, enseguida de otro relato que aborda el asunto de la riqueza y del ser bueno, y que concluye con la frase invertida, con que concluye la parábola: “*Hay muchos primeros que serán últimos y muchos últimos que serán primeros*”. ¿Qué le quería comunicar Mateo a las comunidades que eran afectadas por esta dinámica económica? ¿Acaso no hay allí dos lógicas opuestas? La lógica de las personas seguidoras de Jesús (Lógica del Reino de Dios) y la lógica económica del Imperio Romano. Indudablemente, cualquier hacendado, terrateniente o empresario encontrará identificación con el señor de la viña y no reconocerá la protesta de los jornaleros.

8. INTERESES DEL GRUPO DOMINANTE Y DE LOS GRUPOS SOCIALES

Resulta claro que el grupo dominante son los amos de casa, los señores dueños de las viñas. Según el texto, el interés es recoger la cosecha y obtener la ganancia por medios que le represente

menos costos. Si tuviera esclavos la ley le exigiría el cumplimiento de más derechos. Le interesa la contratación al día y negar cualquier otro derecho, para incrementar su capital. Su pregunta al final del relato: ¿*“Por qué están aquí todo el día sin hacer nada?”* es una pregunta retórica, impropia si se quiere, porque los señores bien sabrían las razones del por qué estaban los jornaleros en las plazas, desocupados. Es curioso observar que la pregunta posibilita la única interlocución cordial que se da en el texto con el grupo cinco, precisamente el que recibe mejor trato y beneficios del dueño de la viña.

Los otros grupos sociales son, al parecer, diferentes, porque al primer grupo le interesa la reclamación de un reconocimiento mayor al convenido con el amo de la casa. Tengamos en cuenta que es de la boca del narrador de quien sale la aseveración: *“Y cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más”*. Obviamente que el narrador toma partido por el señor y no por el grupo reclamante. El segundo, tercero y cuarto grupo actúan pasivamente, quizás estarían en cercanía con el quinto, o su silencio obedecía a la condición de mantener el jornal y no ser despedidos. El quinto grupo, parece haber creído en la sinceridad de la pregunta del amo, aliándose con él para la explotación de los demás grupos y obtener un trato ventajoso y preferencial a la hora de la paga (ser primeros y recibir el mismo pago por menor tiempo de trabajo). El silencio de los grupos, puede representar la aceptación del jornal y del denario, lo cual no equivaldría a defender que era justo. Sencillamente, es la imposición y aceptación de un sistema de contratación jornalera. Hoy en día vemos que para las empresas no es problema pagar salarios descomunales

Tengamos en cuenta que es de la boca del narrador de quien sale la aseveración: “Y cuando llegaron los primeros, pensaron que recibirían más”. Obviamente que el narrador toma partido por el señor y no por el grupo reclamante.

a ejecutivos y obtener ganancias millonarias, pero los conflictos vienen cuando los trabajadores de estratos más bajos reclaman aumento de salarios mínimos y mejores condiciones de vida.

Para realizar una interpretación alternativa y crítica se hace necesario seguirle los pasos al grupo que levanta la reclamación. Resulta muy difícil el cómo puede ser posible una lectura alternativa al texto, poniéndose del lado del señor y de los últimos que llegan al trabajo. El problema de fondo es que el señor no toca la estructura legal del jornal y del salario. Por el contrario, la mantiene y la salida es la expulsión del trabajador, es decir, el despido del grupo que se atrevió a cuestionar su proceder. Este grupo recibe como respuesta a su reclamación la expulsión de la viña. Su situación se torna dramática, pues perder la condición, aún de jornalero, implicaba riesgos de quedar expuestos a la mendicidad. Por ello, es de considerar que sea difícil reconocer en la parábola una hermenéutica de justicia social del señor de la viña, de trabajo con dignidad para todos y todas. Al final, el señor no tocó el sistema del jornal en su viña, mucho menos en la economía imperial. Lo que afirmó fue el sistema de amistad en la relación de ricos y pobres, según los códigos establecidos en la sociedad grecorromana.

9. LOS INTERESES QUE SE CONVIERTEN EN IDEOLOGÍA

Como se manifestó al comienzo, debido a las interpretaciones que se han dado a esta parábola, ella arrastra consigo toneladas de ideología hasta nuestros días.

- El carácter bondadoso y justo del dueño de la viña que va a buscar trabajadores y que les paga por igual a todos.
- Comparar a Dios con este señor de la viña.

- La solución individual a los conflictos (sálvese cada quien, por su lado).
- La estigmatización social, moral y política de la reclamación.

Cuando leemos este texto, difícilmente nos preguntamos por los modelos de sociedad que están implicados en él. Si consideramos el dueño de la viña como un amo de casa, un *oikodespotes*, un *paterfamilias* o un señor (*kyrios*), estamos ante alguien que goza de un estatus superior, frente a un grupo de jornaleros que están en condición de inferiores. Si consideramos que explota una viña con jornaleros, estamos ante alguien que tiene poder económico frente a jornaleros que no tienen garantizado un jornal estable. Si consideramos que su viña demanda contratar jornaleros en la plaza a diferentes horas del día, es porque su cosecha está destinada a la exportación y tiene como objetivo percibir ganancia. Si consideramos que contrata jornaleros, es porque acoge el sistema menos justo para con los trabajadores y puede percibir mayores utilidades. Si habla de que es justo el denario como salario de un día, es porque considera justo el sistema imperial que explota a todos los jornaleros. Si pregunta ¿por qué están ociosos en la plaza sin hacer nada? es porque puede tener el convencimiento de que la pobreza puede ser fruto del no hacer nada productivo. Si ordena al mayordomo seguir las condiciones de pago, es porque tiene poder de mandar y hacer las cosas como quiere. Si le recuerda al jornalero la ley del salario de un día, es porque tiene la potestad de despedirlo y reemplazarlo por otro. Si se reconoce justo, es porque aplica su propio concepto de justicia, como refería Thomas Piketty. Si dice que puede hacer lo que quiera con lo suyo, es porque el sistema económico lo ampara y lo protege, aún para ser injusto. Si se considera que es bueno, es porque socialmente tiene ese reconocimiento asegurado (gloria humana). Si despide al jornalero, es porque no admite cuestionamiento al sistema de contratación y pago.

10. PISTAS DE INTERPRETACIÓN (HERMENÉUTICA)

La situación del campesinado colombiano, latinoamericano y caribeño es muy semejante a lo que sucede en la parábola. El desempleo, el auge de los trabajos temporales, los bajos salarios y la ausencia de seguridad social en muchas empresas, constituyen los lugares hermenéuticos desde donde ha de interpretarse la parábola hoy. Por ejemplo, Thomas Piketty indica que estamos pasando de la “guerra de clases” a la “guerra de edades”, donde apartándonos de su enfoque frente a la tendencia de ahorrar para la vejez²⁷, ser mayor de edad es un asunto dramático para encontrar trabajo hoy en día. Sencillamente no hay lugar para la demanda de un trabajo, porque se está excluido y despedido de toda posibilidad.

Las grandes haciendas cafeteras, por ejemplo, funcionan a punta de jornaleros en tiempos de cosechas. Los mayordomos o hacendados salen a las plazas de los pueblos para contratar a los trabajadores y allí mismo se efectúan los pagos, después de realizado el trabajo. Pero puede verse en ciertos puntos de la ciudad a hombres a la espera de alguien que venga a contratarlos para un trabajo temporal. El sistema del jornal se mantiene vivo hasta ahora.

Mientras tanto, en otros lugares, ya ni la mano de obra jornalera interesa porque las fincas se convirtieron en haciendas ganaderas, con baja demanda de trabajadores. Y muchas tierras son dedicadas a los cultivos tecnificados de palma aceitera, caña de azúcar, maíz y yuca, productos destinados a los agrocombustibles.

Al final de esta parábola, por más que diga el señor de la viña que es bueno y justo y que el trabajador es envidioso, aplicando

27 T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, p. 37.

la sospecha habría que creer lo contrario. Por más que llame trabajadores a último momento y les iguale en el jornal, hay la posibilidad de poner en entredicho esa supuesta justicia, bondad y solidaridad. En el fondo, la lógica del sistema no cambió en lo estructural, pues seguía despidiendo jornaleros y llenando de dinero las arcas de los terratenientes.

En la mayoría de nuestras iglesias se sigue leyendo e interpretando esta parábola desde la óptica del señor de la viña, a quien se le compara con Dios. Se alaba el principio de justicia que iguala en el valor y se cae con todo el peso a los trabajadores que reclamaron al señor. Y cuando la lectura, la homilía y la interpretación concluyen, en el templo pueden resonar los aplausos de los terratenientes, hacendados y empresarios, porque encontraron un dios a la medida de sus intereses. Tal es la teología que legitima la explotación, la exclusión y el despido de los más pobres.

*Al final de esta parábola,
por más que diga el señor
de la viña que es bueno y
justo y que el trabajador
es envidioso, aplicando la
sospecha habría que creer
lo contrario. Por más
que llame trabajadores
a último momento y
les iguale en el jornal,
hay la posibilidad de
poner en entredicho esa
supuesta justicia, bondad
y solidaridad.*

11. A MODO DE CONCLUSIÓN BREVE

El texto refleja toda la conflictividad que atravesaba el proceso de producción agrícola; los conflictos sociales de grupos opuestos y encontrados en razón de sus intereses más vitales; las tensiones internas y externas entre los mismos grupos marginados; las legislaciones jurídicas en favor del poder económico; las estrategias para moverse en las lógicas de producción; la realidad de emigración y desempleo; el poder descalificador de toda reclamación social, etc. Sin embargo, frente a ese desenlace de la parábola, cabe el

atrevimiento de arriesgar otra lectura “irreverente”²⁸. Por ahí se tendría que encaminar una interpretación que responda a la situación laboral de los trabajadores de hoy.

Bibliografía

- Arens, Eduardo. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan*. Córdoba: Ediciones el Almendro, 1995.
- Biblia de América. 2ª. Edición. Madrid: La Casa de la Biblia (Atenas, PPC, Sígueme, Verbo Divino), 1994.
- González Faus, José Ignacio. *Jesús y los ricos de su tiempo*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1990.
- Lacueva, Francisco. *Nuevo Testamento Interlineal Griego – Español*. Barcelona: Editorial Clie, 1984.
- Mahecha, Guido. “Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente), en *Aportes Bíblicos No. 6 y No. 7*. San José (Costa Rica): Editorial Sebila, 2008.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Bogotá: Ediciones Fondo de Cultura Económica Colombia, 2014.
- Reyes Archila, Francisco. *Hagamos vida la Palabra*. Bogotá: Editorial Kimpres, 1997.
- _____. “Hermenéutica y Exégesis: un diálogo necesario”, en *Ribla No. 28*, 1997.
- Stegemann, E. W. y W. Stegemann. *Historia social del cristianismo primitivo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.
- Vaage, Leif E. “Jesús-economista en el Evangelio de Mateo”, en *Ribla No. 27*, 1997.




Aníbal Cañaveral Orozco es un campesino colombiano, animador de la Lectura Campesina de la Biblia y miembro fundador del Colectivo Ecuménico de Biblistas (CEDEBI). Realizó sus estudios de bachillerato y licenciatura en Ciencias de la Biblia en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), donde actualmente cursa una maestría. Es autor de varios libros y artículos en revistas.


28 Como la llama Guido Mahecha.

Nueva identidad visual de la UBL

Las instituciones son entes vivos con una dinámica que les hace renovarse conforme a los desafíos del tiempo y de su contexto. Una de las tareas a las cuales se ha abocado la UBL en respuesta a estos desafíos, ha sido un proceso de reflexión de más de un año sobre su filosofía institucional. Esta reflexión se plasma en productos concretos como son la Misión y Visión, los Valores, un lema y, a nivel de la identidad visual, un nuevo logotipo.

La reformulación de la Misión y Visión procura reflejar con mayor claridad la identidad de la institución y la visión que orienta su labor.

 **MISIÓN:** Formar personas comprometidas con la transformación de las iglesias y la sociedad, con una educación bíblico-teológica y socio-pastoral universitaria.

 **VISIÓN:** Ser una universidad ecuménica e intercultural de alcance continental, pertinente a las necesidades y desafíos de las iglesias y la sociedad.

Estos elementos de la filosofía institucional se acompañan de los valores que subyacen y orientan el quehacer de la UBL.



Compromiso cristiano-liberador: Basamos nuestra labor bíblico-teológico-pastoral en las visiones del Reino de Dios y en los rasgos fundamentales de la identidad cristiana.



Creatividad e Innovación: Generamos ideas y construimos conocimiento para enfrentar nuevos retos y oportunidades con dinamismo y libertad.



Excelencia académica: Fomentamos una formación teórico-práctica e integradora, relevante y pertinente a los contextos actuales.



Equidad e Inclusión: Reconocemos la diversidad humana y la interculturalidad como riquezas para un crecimiento mutuo que fomentan la participación en toda comunidad.



Integridad: Actuamos con coherencia, honestidad y justicia con las personas, las comunidades y el entorno.



Responsabilidad social: Orientamos el conocimiento hacia una praxis cotidiana basada en la solidaridad, la sostenibilidad, el trabajo colaborativo y multidisciplinario.

La representación visual de esta filosofía institucional se plasma en un nuevo lema y en un nuevo logotipo. No es la primera vez que en los 92 años de vida institucional se replantea la identidad visual. El primer logotipo data de 1947 y dio origen al logo que nos ha acompañado durante los últimos 35 años.

Los elementos de este último logo fueron analizados a fondo por el cuerpo docente, concluyendo que en la actualidad no reflejan de manera adecuada la misión institucional, su reflexión bíblica-teológica, ni a la latinoamericanidad a la que respondemos como

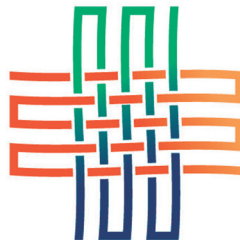
institución. Se consideró, además, la necesidad de actualizar el diseño con una composición estética contemporánea.

El nuevo logotipo incorpora el lema “Pensar – Crear – Actuar” y un isotipo con la semblanza de una cruz, elaborada como tejido multicolor que representa la construcción de comunidad en un contexto diverso e intercultural, cuyos extremos abiertos emulan un conocimiento que se gesta de manera continua e inacabada.

Los colores seleccionados refuerzan el dinamismo del lema institucional:

- el **azul** simboliza el conocimiento y la formalidad académica e institucional conectados con el “pensar”
- el **naranja** simboliza la creatividad y la conectividad necesarias en el “crear”
- el **verde** simboliza la vida y la capacidad transformadora que se produce en el “actuar”

Compartimos con el público lector la reflexión que ha conducido a la creación del nuevo logotipo, esperando encuentre una buena acogida.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
 PENSAR • CREAR • ACTUAR



**San Pedro, Cedros de Montes de Oca,
del Perimercados 350 metros al Este.**



ubila@ice.co.cr



2283-8848/ 2283-4498



www.ubila.net



UBL.SanJose.CostaRica