



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de

Cundinamarca

Colombia

Joselevich, Camila

Heresiología en los extractivismos: los «antimineros»

Tabula Rasa, núm. 24, enero-junio, 2016, pp. 105-122

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776005>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

HERESIOLOGÍA EN LOS EXTRACTIVISMOS: LOS «ANTIMINEROS»¹

CAMILA JOSELEVICH²

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6486-3014

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)³

latin.filosofia@gmail.com

Recibido: 22 de noviembre de 2015

Aceptado: 25 de abril de 2016

Resumen:

En este texto veremos algunos paralelismos que existen entre la teología cristiana de los siglos I y II, y el discurso proextractivismo actual en nuestro continente. A través de una comparación entre algunas notas periodísticas relacionadas con el proyecto cuprífero Tía María en Arequipa (Perú) y fuentes paleocristianas como las epístolas de Pablo de Tarso y el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, mostraremos que al menos una parte importante del discurso prominería se sustenta fuertemente en la configuración de los «antimineros» como herejes. Así, hablaremos de lo que implica pensar dicho discurso como una heresiología neoliberal.

Palabras clave: paleocristianismo, heresiología, Tía María, discurso proextractivista.

Heresiology in extractivisms: “anti-miners”

Abstract:

In this text we will see some parallels existing between 1st and 2nd centuries Christian theology, and the current pro-extractivism discourse in Latin America. Through a comparison between some journalistic notes related to Tía María copper-extraction project in Arequipa (Peru), and early Christian sources, such as the Epistles of Paul of Tarsus, and the *Adversus Haereses* of Irenaeus of Lyons, we will show that at least one important aspect of the pro-mining speech is strongly based on informing “anti-mining” as heretic. Thus, we will discuss about what it means to view such a discourse as a neoliberal heresiology.

Keywords: early christianity, heresiology, Tía María, pro-extractivism discourse.

Heresiologia nos extrativismos: os «antimineiros»

Resumo:

No presente texto apresentam-se alguns paralelismos entre a teologia cristã dos séculos I e II e o atual discurso pró-extrativista em nosso continente. Por meio de uma comparação entre algumas matérias jornalísticas relacionadas com o projeto cuprífero Tía María

¹ Este artículo fue realizado en el marco de la investigación «Paleocristianismo y Teología Política» (PIFFYL 2012-018) albergado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

² Lic. en Letras Clásicas por la FFyL, UNAM. Maestra en Historia, UNAM.

³ Facultad de Filosofía y Letras.



Paris - 2016
Johanna Orduz

em Arequipa (Peru) e fontes paleocristãs tais como as epístolas de Pablo de Tarso e o *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon, demonstra-se que, pelo menos uma parte importante do discurso em favor da mineração, se fundamenta fortemente na configuração dos «antimineiros» como hereges. Desse modo, fala-se das implicações de pensar esse discurso como uma heresia neoliberal.

Palavras chave: paleocristianismo, heresiologia, Tía María, discurso pró-extrativista.

Es relevante pensar la actualidad de la teología en el mundo postsecular; esto es, de qué manera se actualizan, para el caso específico de Occidente, ciertos paradigmas de la teología cristiana (el mesianismo, la *oikonomía* trinitaria, el universalismo, etcétera) en términos no sólo de imaginarios, moralidad, educación emocional, espiritualidad, etcétera, sino ya en términos propiamente político-institucionales: en las dinámicas del poder que atañen a la estructura misma de los Estados nacionales, aun constituidos en el laicismo y en los más variados principios seculares de libertad.

Más relevante aún pensar su actualidad en un sistema económico-político catastrófico, éste, el que ha provocado fracturas sociales y ecológicas de dimensiones alarmantes. Éste, el que depreda, agota, reseca, avasalla, desequilibra, enloquece. Éste, el que necesita como ningún otro poderosas herramientas retóricas para sobrevivir. Hablemos, pues, de sus discursos. En particular, del actual discurso por el cual se legitima el extractivismo en América Latina. Hay que preguntarnos si no hay en éste una teología secular o bien si su sola comparación con la teología cristiana apostólica nos puede arrojar nuevas luces sobre el problema.

Si afirmáramos que las prácticas extractivistas y el discurso proextractivismo responden a un paradigma teológico o a una cierta religiosidad, debería demostrarse que el aparataje ideológico, discursivo y sociopolítico de los Estados nacionales, en el ámbito de sus políticas públicas, implica una racionalidad cuyos objetivos últimos son el cumplimiento de una determinada conducta moral abrazada por un determinado dogma de fe y justificados ambos en la existencia de un determinado poder trascendente, autoconsciente y creador. Resulta que tal demostración no es ni tan delirante ni tan obvia. El planteamiento no es ocioso, por más que la racionalidad que forja al Estado moderno sea precisamente una racionalidad secular y aparentemente sin justificaciones de otra índole. Éste es el debate, precisamente, de la teología política⁴.

⁴ En 1922, Carl Schmitt publicó su *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, donde enunció el paradigma de la teología política afirmando que «todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Agamben, 2008: 16). Con esto reivindicaba que no existen categorías inmanentes a las cuales se pueda apelar para legitimar determinado orden político, pues la legitimidad de todo poder está en el hecho de proceder del gobierno de Dios (Hartwich *et al.*, en Taubes, 2007 [1987]: 149). De alguna forma Schmitt estaba refutando la noción de secularización de Weber, la cual era realmente una desteologización del mundo, ya que para aquél era todo lo contrario: la secularización había sido la mundanización de Dios, la acción y efecto de traerlo a todo rincón de la vida social

–una especie de neopanteísmo, digamos nosotros– y así debía ser. Schmitt buscaba legitimar teológicamente al Tercer Reich (Urribari, en Peterson, 1999 [1935]: 39) y, al hacerlo, inauguró un debate que volvió a la teología para pensar lo político. De todos modos, quienes se sumaron al debate no llegaron a sus mismas conclusiones. Erik Peterson, en *El monoteísmo como problema político*, confrontó al jurista alemán buscando «salvar» y desvincular a la religión cristiana de lo que le parecía el horror del Nacionalsocialismo. Pensó que el Dios trinitario, precisamente por esa condición, en realidad no se deja representar en ningún orden político. Sólo el Dios judío y los dioses grecorromanos podían implicarse con las leyes y el mundo. El Dios cristiano, en cambio, está en un cielo lejanísimo –¡casi por completo gnóstico!–. Tal cristianismo, pues, «zapa el suelo de toda teología política» (*id.*). Con la fuga de Dios hacia la trascendencia total, para Peterson «ya no cabe compromiso alguno entre el poder sacro y el político» en términos de su legitimidad. «El monoteísmo cristiano comporta consecuencias políticas, pero éstas no son articulables en la forma de una teología política, como ocurre en el paganismo y el judaísmo» (*id.*). Casi al mismo tiempo que Schmitt redactaba su *Teología política*, Walter Benjamin escribía *El capitalismo como religión*, donde planteó que no es que el capitalismo fuera sólo «una formación condicionada por la religión», sino que era «un fenómeno esencialmente religioso» (Benjamin, en González Faus, 2012 [1921]: 109), por lo que era la mirada teológica la que permitiría desarmarlo. De ahí, pues, las reflexiones más recientes de Michael Löwy, Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy y otra larga serie de pensadores.

En el presente texto no necesariamente vamos a sustraernos de tal discusión, pero nos concentraremos en un aspecto mucho más elemental. Haremos una comparación entre los mecanismos discursivos por medio de los cuales la postura pro-minería en América Latina configura la alteridad enemiga, es decir cómo le otorga una determinada identidad a quienes se oponen a los proyectos mineros, y los mecanismos discursivos de la configuración de la alteridad tenida como disidente o herética en el cristianismo primitivo. Para el caso actual, nos concentraremos específicamente en el conflicto que ha tenido lugar en la provincia de Islay, departamento peruano de Arequipa, en relación con el proyecto minero Tía María. Sólo tangencialmente veremos también algunos documentos relacionados con la minería en México. Para el caso paleocristiano, retomaremos el corpus de fuentes apostólicas más antiguas que han llegado hasta nosotros, las epístolas de Pablo de Tarso, y el primer gran tratado heresiológico de la historia, el *Adversus Haereses* de Ireneo de Lyon.

Deberemos recuperar, aun de manera muy introductoria, algunos ejes primarios de la teología paulina que sirven para comprender su configuración de la alteridad; rastreadremos cómo en Ireneo de Lyon se convierte ya en una alteridad herética; y con esa base realizaremos nuestra comparación con los discursos actuales.

Veremos que el andamiaje discursivo con el que se construye hoy en día el imaginario pro-extractivismo, cuando se yergue en contra de sus oponentes, tiene fuertes ecos del imaginario paleocristiano. No podremos ahondar aquí en todos los aspectos del debate sobre si se trata o no de una teología secular, o si las políticas públicas en general y extractivistas en particular de los Estados capitalistas neoliberales de hecho responden a una estructura teológico-religiosa. Lo que observaremos serán solamente algunas comparaciones retórico-discursivas elementales que permitirán, con suerte, poner sobre la mesa algunas líneas de un mapa de ruta para dichas reflexiones.

«Heresiologías»

La cuenca del Mediterráneo en el siglo I vio la conformación de diversos movimientos soteriológicos⁵ que construyeron diferentes explicaciones de

⁵ Aquellos que se fundan en la creencia en una salvación espiritual o social del ser humano, cuyo motor o agente es un *mashíaj* (משיח) o *christós* (χριστός), un hombre en menor o mayor grado divino que ha liberado o liberará a la humanidad de la opresión en la que vive gracias a sus atributos de redentor.

la realidad, de la sociedad, de la conciencia, del dios o los dioses, más o menos nuevas aun cuando sus raíces se extendían hacia tradiciones muy antiguas. Nacieron por lo general como subversiones, como

flujos sociorreligiosos de urdimbre tanto moral y espiritual como política que buscaban –en su mayoría– liberarse del dominio del Estado romano, por un lado, y el poder de la jerarquía rabínica por otro lado. Fueron convirtiéndose en imaginarios muy complejos que adquirieron poco a poco una expresión discursiva también muy compleja. La primera teología cristológica que conocemos a la letra ya en el siglo I, es decir la teología paulina, fue uno más de estos movimientos, concebido a la vez como continuación del propio judaísmo y como eclosión y como afrenta al mismo.

Pablo

El así llamado apóstol de los gentiles comprende que ha sido llamado (*kletós*) por Dios a una misión (Rom 1:1), a saber, la difusión del plan salvífico de éste por medio de su hijo. En la que se puede pensar como la segunda gran teleología o vectorización del tiempo, Pablo sistematizó y difundió por medio de sus cartas que el mesías que predicaban las Escrituras judías tuvo por nombre Jesús, murió crucificado y resucitó. Además, murió y resucitó para regresar posteriormente, adviniendo así el fin de los tiempos. Además, y muy especialmente, si bien se trata de un mesías judío y unas Escrituras judías, el Dios de Israel ha de trascender a Israel pues la salvación ha de ser universal.

«Ya no hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer, pues todos ustedes son uno en el *christós* Jesús», dice Pablo (Gal 3:28). La única autoridad es el Dios padre (Gal 4:7) y la relación que con él se tiene a través del Dios hijo. Se trata de la invención del universalismo como tal según Alain Badiou, Hyam Maccoby, etcétera. En las fuentes paulinas, en efecto, hay un reordenamiento de la subjetividad y la identidad respecto de lo que se concebía en el horizonte judío y grecorromano como nacionalidad, etnicidad y cultura local. Según la perspectiva de A. Badiou, esto dio luz a una suerte de no-identidad que posibilitaría enfrentar a los poderes dominantes, dislocar el poder hegemónico y trasladarlo a los individuos y al cuerpo comunitario. Y si la salvación había

de ser universal, no podía estar regida por condicionamientos particulares o históricos⁶. Esto implicaba que la Ley necesitaba asimismo desaparecer, pues ésta no era más que local e histórica: «[El] *christós* nos rescató de la maldición de la ley» (Gal 3:13). El salvador está para derribar todas las formas del poder: Jesús hará entrega de su reino a su padre «cuando haya destruido todo principado, toda autoridad y todo poder» (1Cor 15:24). Ese poder es el legislativo judío y el administrativo romano.

Sin embargo, tenemos que matizar el optimismo badiouiano, pues existe otra cara de la misma moneda. De la mano con aquella «*única autoridad*» excentrada existe otra de facto: la autoridad apostólica, concretamente una autoridad carismática que está divinamente legitimada y está representada ni más ni menos que por el propio Pablo. Su teología apunta hacia esa liberación radical, sí, pero en el marco del acatamiento *única* y exclusivamente de esta doctrina proclamada por el mismo Pablo, el *kletós*, el autorizado por Dios⁷.

El paulinismo fue a todas luces un proyecto de rectitud doctrinaria, sostenido en cinco grandes pilares por los cuales se buscó consolidar la unificación de los creyentes en esta versión del *christós*: la reprobación de quienes disienten o se alejan de la *ekklesia* por motivo del apego a la tradición legalista –los judaizantes–, o por motivo de credo y tradiciones religiosas politeístas –los idólatras–, o de usos y costumbres inexcusables –la concupiscencia y los placeres carnales–, o bien de actitudes más o menos ilustradas –los soberbios que apelan a su conocimiento para proclamar que «entienden mejor» la fe–. Casi todos, pues, son tenidos de algún modo como agentes de la fisura de la comunidad que se rige por las buenas conductas y las buenas conciencias.

⁶ Para Giorgio Agamben, las comunidades de creyentes que fundaron Pablo y sus colegas, entre los años 49 y 58 aproximadamente, habitaban un «tiempo de espera»: el intersticio entre el «ya» y el «todavía no» del evento mesiánico, «la tensión entre lo 'ya' cumplido y la 'todavía no' consumación» que crea una tensión escatológica en los individuos y en la comunidad (Agamben, 2000: 72-74). Están todavía en la carne, todavía no han resucitado de entre los muertos, todavía no están plenamente controlados por el espíritu, y sin embargo su proceso salvífico ya comenzó con la resurrección del *christós* Jesús. De la mano con esto, la antigua ley, la de las Escrituras, no aplica para la nueva vida en el *christós*. La nueva «ley» entrecomillada de Pablo fisura la ley puesto que la sustancia de la que está hecha esa «ley» entrecomillada es la fe y no ya la observancia de las leyes; el perdón y no ya el justo castigo; el amor y no ya el rencor de un Dios celoso. Es una «ley» de la anti-ley, que teológicamente recapitula el legalismo antiguo –prescinde de él a la vez que lo encarna; lo completa y lo supera–. Es tan poderosa la sola fe en el *christós* que la humanidad ve satisfechas todas sus necesidades en este tiempo, en este mundo, sólo gracias a creer. De ahí que la identidad de la comunidad de creyentes se vuelve extracontextual y supratemporal, tanto para Agamben como para Badiou.

⁷ De hecho, tras la muerte de Pablo, lejos de mantenerse suspendido aquello que definía las subjetividades tradicionales y la identidad, los anuelos de la identidad sujetaron en *la tierra* la relación con el salvador. Las comunidades se organizaron: conformaron una identidad para con el mundo y lo temporal. El organigrama de las comunidades ya para finales del siglo I tiene que ver, casi en su totalidad, con una delimitación del «nosotros». Tamaño problema: en la que muy probablemente sea la última carta redactada por el apóstol alrededor del año 60, es decir la dirigida a los Romanos, ya se presenta una suerte de proyecto de concordia política con el Imperio Romano muy peculiar y muy importante para comprender la conformación de la ortodoxia. El sometimiento del hombre a las autoridades administrativas –ya no las carismáticas!– coadyuvará a la realización del plan salvífico de Dios, es decir su *oikonomía*. Cf. Rom 13:1-2.

Con todo, en las epístolas paulinas no existe una noción fuerte de herejía. Su autolegitimación como doctrina no implicó la tensión entre un proyecto de ortodoxia sistematizado frente a un proyecto de heterodoxia también sistematizado, condición de posibilidad de la existencia de aquella noción. La cohesión identitaria, como decíamos, se dio a través de la fe en el *christós* Jesús y en los usos y costumbres que se incluían en la doctrina de la autoridad carismática, pero esto no implicaba confrontar aparatajes religiosos *disidentes*: implicaba ser ellos mismos disidentes de las dos grandes tradiciones antes dichas.

El concepto fuerte de herejía es relacional, es causa y consecuencia a la vez de una determinada noción de ortodoxia y ésta, en efecto, no aparecerá sino hasta fines del siglo I o comienzos del siglo II.

Paralela y posteriormente a Pablo –esto es, en algunos casos de manera totalmente independiente a su enseñanza y en otros casos ya como producto de ésta–, una inmensa cantidad de movimientos, escuelas y sectas proliferaron en la cuenca mediterránea, todas con versiones distintas del *christós* y la salvación. Algunas se volvieron exclusivistas y afirmaron su preeminencia realizando una *inventio* argumental para demostrar que las demás tenían que estar necesariamente equivocadas. Estas disputas fueron cada vez más agresivas. Con mayor dedicación que el resto o con mayores recursos retóricos, la vertiente apostólica proto-ortodoxa construyó –ésta sí con las epístolas paulinas como base– una historia de las escuelas cristianas no universalistas, no apostólicas, que trascendió en el tiempo y en los imaginarios. Los llamados padres apostólicos y los apologistas decretaron que la causa de la existencia de diferentes versiones de Dios y del *christós* era la perversión de las Escrituras que fomentaba la influencia de la filosofía griega y las soteriologías orientales. En consecuencia, los diferentes cristianismos –varios conocidos como gnósticos– fueron comprendidos como *ramas* de la doctrina verdadera, posturas equivocadas, elecciones (*hairéseis*) que se habían alejado de un suelo originario/original verdadero.

Ireneo de Lyon

En el seno de ese proceso aparece el tratado conocido como *Adversus Haereses* (*Contra las herejías*), escrito alrededor del año 180 por Ireneo, obispo de la ciudad de Lyon. Se trata de la primera heresiología propiamente dicha, que hace un recuento de las doctrinas gnósticas sistematizando así tanto el concepto de disidencia y herejía como el concepto de ortodoxia.

«Hay algunos que refutan la verdad e introducen falsas sentencias y genealogías infinitas, las cuales se prestan más a suscitar preguntas, como dijo el Apóstol, que a construir la casa de Dios en la fe», comienza el tratado (*Adv. Haer.* I Pról., 1). «El Apóstol» es Pablo, desde luego. «Algunos» son los que sostienen interpretaciones

diferentes del *christós*, ya como enseñanzas sistemáticas, y se vinculan con la mentira desde esta primera oración del tratado hasta el fin del quinto tomo del mismo –la conclusión de la argumentación ireneana en contra de los herejes, para la cual está escrita la obra entera, es al mismo tiempo su premisa inicial–. A aquéllos se les atribuye una cierta historia y una cierta identidad que permite al obispo comprenderlos y posteriormente refutarlos con las armas de la así llamada verdadera tradición. Los tratadistas o mentores de las escuelas gnósticas fueron llamados heresiarcas, y sus discípulos, seguidores del error. «El Señor nos advirtió cuidarnos de aquéllos, pues si bien hablan como nosotros, en realidad piensan de modo diferente» (*Adv. Haer.* I Pról., 2).

Este tratado aportó las bases argumentales y retóricas para mostrar, según la lógica de la proto-ortodoxia, cómo el hereje debía ser salvado y corregido para ser perdonado, o bien ser excluido de la comunidad llamada verdadera. Tejió los hilos de la noción de que existen habitantes de lugares perversos o anti-lugares que entorpecen la realización del proyecto del bien, el proyecto de Dios; la noción de que existen sujetos que *pervierten* en sentido estricto la tradición original y verdadera; sujetos que deben ser censurados y moralizados, o bien desechados⁸.

La heresiología, así pues, refiere al género literario que describe las doctrinas de

⁸ Para un estudio más amplio sobre este tratado, cf. Moringiello, S. 2008. *Irenaeus Rhetor*. Notre Dame University of Indiana; y Joselevich, C. 2012. *La configuración de la alteridad herética. Un análisis discursivo del Adversus Haereses de Ireneo de Lyon*. Tesis de Maestría en Historia. México, UNAM.

los llamados herejes, cuenta su historia y posteriormente los refuta. Pero también, si nos permitimos resituar el término, puede comprendérsela como la causa y consecuencia de: a) sistematizar las enseñanzas o prácticas de otros que

son enemigos de la tradición tenida como buena y verdadera, procurando hacerlas inteligibles; b) realizar lo anterior para poder refutar tales enseñanzas o prácticas; y/o c) describir los medios por los cuales se ha de convencer a los otros de integrarse a la comunidad que porta la tradición buena y verdadera o, si esto no fuera exitoso, la forma como se los ha de expulsar de dicha comunidad.

Totalización

La religión y teología cristianas derivan del principio de autolegitimación: carismática personal en el caso de Pablo y autoritaria ontológica en el caso de Ireneo –en Pablo, la verdad se encuentra en el hecho mismo de que él la declara; en el obispo de Lyon, la verdad se encuentra en las declaraciones de Pablo y otros personajes, es decir en la autoridad de la tradición–. En cualquier caso, a la base se encuentra el principio de validez universal –ahistórica, atemporal, supracontextual– de la doctrina específicamente religiosa. Y esto, cuando se arroja hacia el mundo, hacia el quehacer humano en el tiempo, es precisamente

lo que hace eclosionar el proyecto de la ortodoxia: quien se opone al proyecto de la verdad por medio de un determinado sistema de creencias no sólo habrá de quedar fuera de la comunidad buena y verdadera por antonomasia, sino que además se entiende que tal persona habita el error, encarna la mentira, *es* un error. Sin contexto, sin situación.

Pero ¿qué ocurre cuando un discurso totalizador –quizá un discurso veritativo– con tales pretensiones no se encuentra ya en un ámbito explícitamente religioso, sino en uno social y político secular?

Hablemos de nuestros tiempos y hablemos de la minería. Los acuerdos que establecen empresas y gobiernos precisan legitimarse y buscan darle a la minería un estatuto de necesidad porque existen «sistemas de creencias» que la confrontan; y al caso, proliferan discursos totalizadores en todo y cualquier ámbito. Veamos, por ejemplo, la manera como el presidente de la Asociación de Ingenieros de Minas, Metalurgistas y Geólogos de México, Manuel Reyes Cortés, argumenta que es un error decretar más y más áreas naturales protegidas en el territorio mexicano pues esto afecta profundamente a la industria minera, la cual

es pilar de desarrollo regional, invierte en forma cuantiosa y efectiva generando empleos y una significativa derrama económica en gran parte de la geografía nacional, en especial en regiones marginadas, donde no hay más opciones de desarrollo que la actividad minera (*Geomimet*, 2015a: 15).

Escuchemos también a Daniel Chávez Carreón, presidente de la Cámara Minera de México (Camimex):

[D]ebemos transmitir la importancia y la necesidad de la minería; es impensable la vida moderna sin los metales y minerales, ya que toda actividad industrial o productiva inicia en la minería. [...] Mostrar todo lo bueno que hace la minería en favor de las comunidades, y por ende, del país. Gracias a esta actividad se genera infraestructura básica en todas las regiones con asentamientos mineros, se detonan miles de empleos y se mejoran significativamente las condiciones de vida en las diferentes comunidades (*Geomimet*, 2015b: 53).

Afirmaciones como éstas portan una pretensión de validez universal y cierran (totalizan) el sentido de lo benéfico, lo efectivo, la mejoría, ¡por supuesto el desarrollo! Recurren como valor universal a una tradición buena por antonomasia y configuran, así, un discurso que alimenta el imaginario de las prácticas extractivistas como correctas por definición, *a pesar de* los contextos. Si el discurso totalizador, de cierres semánticos o pretensiones de validez universal, es sumamente vulnerable de devenir dogma y si el dogma de suyo implica una única forma correcta de ser interpretado, la noción de que no

existen más opciones de desarrollo que la actividad minera, por ejemplo, tiene las características de la ortodoxia: la (única) versión válida o verdadera frente a (múltiples) versiones desde luego inválidas o falsas, las cuales llegan a (re) conocerse en el propio discurso totalizador sólo porque chocan contra él, lo refutan y lo confrontan. Al ponerlo en cuestión, lo harán por medio de la contextualización de una o algunas de sus partes –una refutación al valor universal apelado–, pero precisamente así la localización o contextualización se comprende como inválida.

Tal confrontación es, sin embargo, necesaria para la construcción del discurso totalizador porque de esa forma sabe hacia dónde cerrarse semánticamente. Como ya decíamos, la ortodoxia implica a la heterodoxia, la cual es configurada junto con ella y a la par. Se debe «mostrar todo lo bueno que hace la minería en favor de las comunidades, y por ende, del país» precisamente porque existen discursos y prácticas que la cuestionan; pero de esta manera, justo de esta manera, se consolida la bondad de aquella práctica extractivista como un lugar común, incluso como un valor cuasiuniversal. A continuación, construido así el cuerpo de la neoliberal verdad, cualquier confrontación a la minería será forzosamente inválida, incorrecta y mentirosa porque estará sustentada en falso.

Ahora bien, observemos uno de los mecanismos que nos parece de los más relevantes en la edificación del discurso de la ortodoxia: aquel por el cual se configura la identidad del heterodoxo. Tal como ocurrió en los primeros pasos del cristianismo apostólico universalista, la legitimación del extractivismo minero es eficaz, entre otras cosas, porque se sabe construir discursivamente a quienes se le oponen.

Centro y disidencia

La racionalidad del andamiaje de los Estados llamados democráticos supone que, más que un centro y una periferia, existen una multiplicidad de sujetos plurales con el legítimo derecho de disponer el trazado de la vida social de manera coordinada y dialógica. Sin embargo, no obstante el membrete de la democracia, en la América Latina atravesada por las tensiones del capital lo que existen son centros que gestionan el poder asumiendo el monopolio de la fuerza, presumiendo el monopolio del conocimiento y decretando los cursos de la vida presente y futura para todos. Una forma de totalización, pues, tan similar al monoteísmo ortodoxo. Dado que esto hoy opera para, con y en favor del capital, y con todas las medidas neoliberales necesarias, es posible que las *formas* del capitalismo, engarzadas en el Estado tal como lo acabamos de describir, devengan formas cuasiteológicas: con sus mismos trazados. ¿Es que no es necesario que las motivaciones de lo político y lo económico tengan a «Dios» como argumento para que su andamiaje opere teológicamente?

Vayamos hacia Islay, departamento de Arequipa, en Perú, y al conflicto que allí existe en relación con el proyecto minero cuprífero Tía María⁹ desde hace casi

⁹ Proyecto multimillonario de explotación y procesamiento de cobre a cielo abierto, manejado por el corporativo Southern Copper, filial de Grupo México. Planea, o lo hacia al menos hasta abril del presente año, producir 120 mil toneladas de cobre anuales en dicha sede de la provincia peruana (*Reuters América Latina*, 2015).

diez años. Desde que el corporativo Southern Copper anunció su plan de inversiones en 2007 (Meléndez, 2015), ha habido una intensa oposición de la población arequipeña a la mina. El rechazo se fundamenta sobre todo en la

contaminación y la afectación al suministro de agua que aquélla desataría en el valle del río Tambo, y, muy significativamente, el atentado que supondría en contra el modelo de desarrollo agrícola que los pobladores buscan mantener en la región (noalamina.org, 2010). En cuanto se intensificaron las manifestaciones en contra de la mina se intensificó el control y represión de la protesta por parte del gobierno peruano¹⁰. Tras la intervención de las fuerzas públicas en marzo de 2015 para disolver una de las múltiples movilizaciones en contra del proyecto, el semanario cajamarqueño *Minas y Petróleo* dedicó a este conflicto buena parte de su edición del 6 de abril. En ésta aparece una nota titulada «Heridos y detenidos en paralización contra Tía María». El corpus de la nota consiste en una minuciosa descripción de los hechos ocurridos entre la instalación en Islay de una mesa de diálogo entre pobladores y autoridades locales y ministeriales, el 20 de marzo, y la intervención de la policía en la paralización de Cocachacra del 24 de marzo. El texto, sin embargo, es una mezcla de editorial y noticia, ya que está encabezado por un destacado que no proviene del corpus textual y que no describe sucesión alguna de acontecimientos, sino que los califica:

Mucho más que el destino de un proyecto minero es lo que se está jugando el Perú en la provincia de Islay. Lo que está en juego es mucho más que una importante inversión de 1,400 millones de dólares. Es si son las turbas o el Gobierno Central quien decidirá en el futuro si un proyecto minero, de hidrocarburos o de cualquier otra índole, puede ser ejecutado [...] (*Minas y Petróleo*, 2015a: 3).

No es lo más relevante aquí que un texto noticioso, escrito con el léxico denotativo propio del género, tenga como encabezado una especie de editorial que obliga al sesgo en la lectura de los sucesos relatados. Vaya y pase. Lo que nos parece sumamente relevante es, por un lado, la proposición de que el orden y la toma

¹⁰ Un buen recuento de los acontecimientos que se han suscitado en Arequipa en relación con este conflicto, desde que se anunció el proyecto cuprífero Tía María en 2009, se pueden leer en <http://www.telesurtv.net/telesuragenda/Peru-Protetas-antimineras-20150514-0049.html>. Muy brevemente diremos que se cuentan desde entonces gran cantidad de manifestaciones y paros de los pobladores locales, por lo menos cuatro grandes intervenciones de las fuerzas policíacas, numerosos líderes sociales presos como consecuencia, al menos cuatro muertos -hasta donde pudimos conocer- y centenares de heridos. El 24 de marzo de 2015, la intervención policíaca en una manifestación dejó doce heridos y nueve detenidos en Cocachacra (*Minas y Petróleo*, 2015a: 3); y un mes más tarde, tras un paro regional de 24 hrs., el 22 de abril, nuevos enfrentamientos dejaron un muerto y más de veinte pobladores heridos tras la represión policíaca a los manifestantes. En este contexto particular se ubican las fuentes que aquí trabajaremos.

de decisiones deben estar en manos del «Gobierno Central» –mayúsculas muy relevantes para nosotros en tanto que innecesarias gramaticalmente–, como cuando se lidia con criminales; y por otro lado, que a ese gobierno central se lo ponga en tensión con unas inciertas «turbas» enemigas del proyecto legítimo.

El centro no ha de coordinar, sino controlar. La inversión de mil 400 millones de dólares no sólo es, sino que es «importante» y es importante para el centro. En la periferia no existen sujetos: existen «turbas», masas de polvo informes, amasijos de violencia y tierra. Sacando de contexto a los actores en conflicto, ahistorizándolos, se trata casi menos de un conflicto social y más de un conflicto entre sustancias: el Centro del poder mayúsculo *vs.* una nube de seres amorfos e ilegítimos a la vez. Allí surgen los criminales: de los poros del discurso totalizador.

Una semana más tarde, en la edición del 13 de abril del mismo semanario leemos que Antonio Núñez, representante de la Cámara de Comercio de Islay, «sostuvo que la protesta en la provincia [de Arequipa] se está politizando, por lo que instó a las autoridades a escuchar a todas las partes y [a que] no permitan que un grupo de personas fomenten el caos y el desorden en el sector» (*Minas y Petróleo*, 2015b: 3).

Ya estamos frente a personas, pero seguimos sin conocer más que su ser desordenadas. Y no es un problema de sensibilidad al contexto, sino de performatividad discursiva: quienes se oponen al proyecto en cuestión son dibujados como grupos sin rostro ni razón. Sólo sabemos que provocan caos y desorden. No está en mí, lectora, el deber de completar los espacios en blanco: no está en nadie, ya que se trata de sujetos indefinidos *ab ovo*.

Escuchemos a Pablo de Tarso: «Exhortamos a ustedes, hermanos, que amonesten a los desordenados (*átaktoi*)» (1Tes 5:14); «Recomendamos a ustedes, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesús *christós*, que se mantengan lejos de todo hermano que ande desordenadamente (*atáktōs*) y no según la tradición que han recibido ustedes de nosotros» (2Tes 3:6); «[Ustedes, hermanos de Roma,] deben estar alerta de los que promueven disensiones (*dichostasiai*) y escándalos, apartándose de la doctrina que ustedes han aprendido» (Rom 16:17). Esa «doctrina que ustedes han aprendido» y «la tradición que ustedes han recibido de nosotros» es un cuerpo de enseñanzas que se halla sólo parcialmente en las cartas donde aparecen estos versículos¹¹. Se apela a un lugar común, al conocimiento previo que los destinatarios –la comunidad de creyentes de Tesalónica y de Roma respectivamente– habrían de tener del *euangelion*, tratándose

¹¹ En el Antiguo Testamento están las bases de lo que la tradición cristiana reformulará como disidencia y/o herejía: los prototipos del «mal actuar», los antihéroes, los *exempla* de la inmoralidad. La Torá está plagada de personajes «oscuros, nefastos, vilipendiados y excluidos», que son aquellos que infringen o rompen con el código que agrupa a una sociedad determinada y que son reducidos a una representación sencilla como «el malvado» (Stein, 2009: 15-23). Agreguemos que, aún más, el malvado es aquel sujeto radicalmente *otro* que no participa de la comunidad humana más que como antípoda moral, ya sea como residuo prescindible o como *antihéroe* que pone en marcha el mal en el mundo.

precisamente de cartas de ocasión. En ese mismo sentido, tampoco se especifica en todo momento a qué se refiere «andar desordenadamente» y ni siquiera en Rom 16:17 queda absolutamente claro quiénes son los que «promueven disensiones» y cómo las promueven (muchísima investigación ha habido para intentar dilucidar este punto particular). Así, se suscita un fenómeno muy interesante: el desorden, la disensión, el distanciamiento funcionan como categorías de suyo al no contextualizarse y adquieren en Pablo el mismo cargo de perversidad que la idolatría, la sexualidad entre varones o la circuncisión, prácticas muy concretas e identificables. Parecería que las cartas de ocasión dejan de ser tales –y ciertamente dejó de comprendérselas así más adelante– en cuanto «prácticas» como el desorden fácilmente pueden comprenderse como perversas de suyo, supracontextualmente. Muy parecido a la forma como los grupos «fomentan caos y desorden» en Islay. (¿Acaso no opera así la criminalización de la protesta social, recurso tan caro a los gobiernos de nuestro continente? ¿Acaso no opera denunciando supracontextualmente ciertas prácticas, volviéndose signos de perversión *por sí solas*?)

En esa misma edición de *Minas y Petróleo* del 13 de abril se encuentra un artículo de opinión de Luis Vargas Barbieri que dice lo siguiente:

[...] [L]a guerra sin cuartel con la que los antimineros desafían al Gobierno Central, cuando tienen [*sic*] la más mínima posibilidad de triunfar, es sin duda un factor que retrae la inversión cuando logran su objetivo de interrumpir un proyecto [...]. [Yamila Osorio, gobernadora de Arequipa,] no puede dejarse amedrentar por líderes violentistas de tercer nivel (Vargas Barbieri, 2015: 2).

En el año 54, Pablo escribe:

¿Acaso ignoran ustedes que quienes obran la injusticia no heredarán el reino de Dios? No se engañen. Ni fornicadores, ni idólatras, ni adúlteros, ni afeminados, ni quienes se acuestan con otros hombres, ni ladrones, ni avaros, ni borrachos, ni calumniadores, ni violentos heredarán el reino de Dios (1Cor 6:9-11).

En el año 180, Ireneo de Lyon retoma este mismo pasaje paulino, lo cita a la letra y señala a continuación: «De modo muy claro [Pablo] expresa por cuáles obras el ser humano perece, si persevera en vivir según la carne; y, en consecuencia, de qué manera se salva» (*Adv. Haer.* V 12, 1).

Destaquemos en los tres textos referidos la noción de violencia. Los «violentos»

¹² Quizá se dedicaban literalmente a violentar físicamente a otros; quizá tiene relación con la violencia verbal, dado el término que le antecede; no lo sabemos.

que Pablo apunta no tenemos forma de saber quiénes eran o en qué consistía su ser violentos¹². Tampoco sabemos qué significa específicamente esa violencia

en Ireneo cuando rescata el mismo pasaje paulino, pero ya hay algo un poco menos vago: los violentos, que viven según la carne, perseveran en hacerlo, es decir que ya se les exhortó a ir por otro camino y sin embargo insisten –por cierto, pereciendo en el camino–. En Vargas Barbieri, el término desde luego apunta hacia *algo* que tiene que ver con la manifestación en contra de la mina; sin embargo, seguimos sin poder saber, ateniéndonos al solo texto, en qué consiste específicamente esa violencia. De tal suerte, la sola manifestación llena el hueco del significante. La sola oposición *es* violencia.

Excepto porque de lo que se habla es de «violentismo». Existen líderes –heresiarcas– que tienen a la violencia como doctrina o sistema de creencias –el violentismo– azuzando a otros. Así nos cuenta el obispo de Lyon que Satanás envía al mundo espíritus «para seducir y llevar a la perdición a aquellos que no tienen firme la fe (*Adv. Haer.* I 13, 4)» y pide que «los demás dejen de desviarse atraídos por su malvada manera de persuadir (*Adv. Haer.* I 31, 3)», puesto que, «siendo tantos los testimonios, ya no es preciso buscar en otros la verdad que tan fácil es recibir de la Iglesia [...]. ‘Todos los demás son ladrones y bandidos’ [Jn 10:1]. Por eso es necesario evitarlos y en cambio amar con todo afecto cuanto pertenece a la Iglesia y mantener la tradición de la verdad» (*Adv. Haer.* III 4, 1).

Por otro lado, descontextualizados y pasados por la lente del Centro mayúsculo que controla la legitimidad, en esta especie de –paradójico–monoteísmo neoliberal, los violentistas son «de tercer nivel». Con esta fórmula adjetival se defiende un proyecto oligárquico en el estricto sentido etimológico del término, suponiendo que los sujetos referidos no tienen la calidad –¿moral? ¿educativa? ¿cultural?– que podría tener una oposición decente. Esto es, no están calificados; muy probablemente lo que está a la base de esto es que ignoran las implicaciones de su actuar. Volvamos al siglo II: los gnósticos, según el obispo de Lyon, renuncian al proyecto del bien «saliendo» de la Iglesia (*Adv. Haer.* III 11, 7) suponiendo que alguna vez pertenecieron a ella, fabricando una historia en donde alguna vez tal cosa ocurrió, pues la única verdad habitó desde el inicio en la única Iglesia¹³:

La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, la antigua estructura de la iglesia en todo el mundo y lo típico del cuerpo de Cristo, formado por la sucesión de los obispos, a los cuales los apóstoles encomendaron las Iglesias de cada lugar. Así nos llega sin ficción la custodia de las Escrituras, en su totalidad, sin que se le quite o se le añada alguna cosa, su lectura sin fraude, la exposición legítima y llena de amor según las mismas Escrituras, sin peligró y sin blasfemia (*Adv. Haer.*, IV, 33, 8).

¹³ «La iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, con cuidado la custodia como si habitara en una sola casa. Conserva una misma fe como si tuviese una sola alma y un solo corazón y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si tuviese una sola boca. Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de la tradición es una y la misma» (*Adv. Haer.* I 10, 2).

Aún más, toda versión diferente de la soteriología «en el fondo» se remite exactamente a la misma predicada por la auténtica doctrina que está en la Iglesia¹⁴, por lo cual el problema de los heresiarcas es su ignorancia: la verdad es manifiesta y está al alcance de todos, sólo hay que tener la inteligencia suficiente para reconocerla. Por ignorantes llegaron a ser soberbios y optaron (el verbo es *hairéin*) por el camino del error. Así se traza una historia en la cual los cristianos nacieron como una única comunidad, la verdadera, de forma tal que no pertenecer a ella sólo puede ser una actitud perversa en tanto que alevosa. Así se edifica el discurso totalizador. Implica asimismo una definición de identidades: el obispo define la suya propia mientras define al otro ofreciendo una (prefabricada) memoria de su propio pasado para que, de preferencia, la incorpore en la comprensión de sí mismo. No es que ponga «palabras en su boca», sino que pone recuerdos en su memoria y le da un determinado sentido a su actuar presente.

Y no es que los pobladores de Islay y en general los arequipeños que se manifiestan en contra de Tía María necesariamente incorporen a sus procesos identitarios, a su comprensión de sí mismos, las declaraciones difundidas por los medios de comunicación cajamarqueños o de cualquier otro sitio. No hacerlo es precisamente el camino de la resistencia; en eso consiste la autodeterminación. Sin embargo, el discurso que arroja significantes como éste, configuraciones identitarias como ésta, colabora con el imaginario que el Centro mayúsculo requiere: el imaginario del extractivismo como algo benéfico y necesario y legítimo *universalmente*, a pesar de cualquier accidente temporal y forjado a través de configurar él mismo a sus propios disidentes.

Como cuando el Reino de Dios trascendió a Israel «sin distinción de gentes» para ser salvada la humanidad fuera del tiempo y del mundo, pero entonces exactamente en los mismos términos –es decir, devastando localidades– cayó la doctrina al tiempo y al mundo.

Apuntes finales y conclusiones

Partimos de la consideración de que la comparación discursiva entre documentos tan distantes es una oportunidad de repensarnos. No es un método de hacer historia y en absoluto demuestra una relación directa entre nuestras fuentes. ¿Cuál es el sentido, entonces, de dar cuenta de la resonancia que existe en el semanario

¹⁴ «Que Dios es el Demiurgo del mundo, consta por [diversos motivos]. Baste por ahora el testimonio de los mismos que nos contradicen, que concuerda en el fondo con el de todos los seres humanos: con el de los antepasados que desde el primer hombre conservaron por tradición esta convicción cantando al único Dios Demiurgo del cielo y de la tierra; con el de todos los que han venido después, a quienes los profetas les recordaron esta verdad sobre Dios; en fin, con el de los gentiles, que lo han aprendido de la creación. Pues la creación misma manifiesta a aquel que la hizo: la hechura sugiere al que la fabricó, y el mundo muestra al que lo ordenó. La Iglesia extendida por toda la tierra ha recibido esta Tradición de los Apóstoles» (*Adv. Haer.* II 9, 1).

Minas y Petróleo de la noción de perversidad paulina y la heresiología ireneana? ¿Qué es lo que vemos allí? No diremos que existen políticas editoriales en la prensa peruana fundamentadas racionalmente en la teología paulina o en la eclesiología ireneana –sería irrisorio–. Tampoco vemos que las políticas extractivistas en América Latina partan explícitamente de un sistema de justificación teológica o de una racionalidad religiosa; no es ese el andamiaje ideológico-discursivo de los Estados en su coalición con las empresas y los corporativos en general, ni tampoco con las empresas y corporativos mineros en particular.

Lo que podemos ver es apenas que existe una cierta relación entre ambos discursos. Una relación entre la dupla teología-religión de los primeros siglos de la era y las formas como el extractivismo y el discurso proextractivista operan hoy en día. Pero esa relación ¿es un *continuum*? ¿Responderá a la sola repetición de las formas conocidas de vivir en sociedad, ya que las justificaciones del Estado se dicen seculares y contingentes, o se tratará de un inherente teísmo actualizado? ¿Es que no existió nunca tal secularización? ¿Es que el capitalismo no es otra cosa que una religión montada sobre un Estado monoteísta con la apariencia de gobierno secular? ¿Acaso el capitalismo es ese «fenómeno esencialmente religioso» tal como lo pensó Benjamin, basado en la culpa, el castigo y la veneración (Benjamin, en González Faus, 2012 [1921]: 109)? ¿Y eso, exactamente por qué motivo le aportaría un carácter (más) siniestro al sistema capitalista o al discurso procapitalismo? ¿Es que debemos terminar de confesar que su carácter siniestro fue desde siempre su carácter teológico-religioso? ¿Pero qué no esto tendría que partir del principio de la existencia de un poder trascendente, autoconsciente y creador? ¿Qué ha reemplazado entonces a Dios? ¿El mercado? ¿El deseo? ¿La acumulación? Pero también ¿qué no hay flujos de lo religioso que abren infinitas posibilidades para la creatividad, la autodeterminación y la liberación? ¿O es que esto podría tener lugar únicamente sobre la base de formas religiosas no monoteístas? ¿O es que aquello también ha sido una ilusión? Ya decíamos que en este espacio no podremos aportar a este debate, pero sí habremos de acotar hacia dónde se dirigen las comparaciones discursivas elementales que aquí hemos presentado, como aportes mínimos para la reflexión.

Hemos visto que los discursos veritativos totalizadores o universalistas fácilmente devienen dogmas y, en cuanto tales, adquieren la forma de la ortodoxia. Ésta implica, como también vimos, que existe una oposición clara y bien constituida, la cual de hecho colabora con la conformación del discurso totalizador pero es asimismo configurada por éste como una perversión, una ruptura alevosa, una separación (*haíresis*) de un suelo común original. Una de las mejores herramientas de la heresiología es, en ese sentido, configurar al otro que es opositor: darle una determinada identidad con la que se pueda lidiar, que se pueda ubicar fácilmente y que también fácilmente se pueda denostar. Así es como surge, en el contexto actual latinoamericano y en el caso particular peruano que aquí trabajamos, el «antimneros» como un hereje.

Pero ¿qué le da o qué le quita al discurso proextractivista en América Latina el hecho de que pueda ser pensado como una heresiología? Consideramos que el solo hecho de visibilizar esa concordancia nos tiene que llevar a pensar nuevas dimensiones del conflicto, o bien pensar lo que ya conocemos de otra manera. Si el discurso mediático en contra de quienes se oponen a proyectos como Tía María en Islay de hecho reactualiza una estrategia primordial teológico-religiosa del paleocristianismo, como la heresiología, entonces no perdamos de vista que tendrá las implicaciones propias de todo dogma de fe. Que en nombre del desarrollo y el progreso –que es la verdad verdadera que brota desde el centro– se estipulará que la oposición existe porque no alcanza a comprender la verdad y que es una oposición ilegítima por definición, *ob ovo*. Que se apelará al conocimiento legítimo –central– para convencerlos de su error o, en su defecto, se recurrirá legítimamente a la fuerza para desecharlos. Que no existirán bases para un diálogo real dado que los argumentos de la ortodoxia son circulares, es decir que en sus premisas están sus conclusiones. Que no se atenderán dimensiones situacionales y se perderán de vista los contextos y la historia en pos del proyecto –*desde siempre* bueno, verdadero y necesario, el único bueno, verdadero y necesario aunque es eclosión y es progreso, tal como lo fue el cristianismo paulino– del desarrollo capitalista.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo sacer II, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Badiou, A. (1997). *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Ánthropos.
- Bover, J. M., y O'Callaghan, J. (2002). *Nuevo Testamento trilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Geomimet.* (2015). Mensaje del presidente. 316. Julio-agosto de 2015, p. 15.
- Geomimet.* (2015). Ing. Daniel Chávez Carreón. Presidente de Cámara Minera de México, 317. Septiembre-octubre de 2015.
- González Faus, J. I. (2012). El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta. (Textos y reflexiones útiles para el momento actual). *Iglesia viva*. 249: 109-115.
- Hartwich, W.-D., *et al.* (2007 [1987]). Epílogo. En: J. Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Harvey, W. W. (Ed.). (1857). *Libri Quinque Adversus Haereses. Textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus claromontano ac arundeliano denuo collata, praemissa de placitis gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece, syriace, armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis*. Cambridge: Typis Academicis.

Meléndez, C. (2015, 12 de abril). Tía María: los factores detrás del conflicto (Informe). *El Comercio Perú*. Obtenido el 9 de octubre de 2015 de <http://elcomercio.pe/peru/arequipa/tia-maria-factores-conflicto-valle-tambo-arequipa-noticia-1803579>.

Migne, J.-P. (Ed.). (1852). Εἰρηναίου ἐπίσκοπου λουγδούνου Ἔλεγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ΒΙΒΛΙΑ ΠΕΝΤΕ - *Sancti Irenaei Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis seu CONTRA HAERESSES Libri Quinque*. Cursus Patrologiae Graecae, 7. París, J.-P. Migne editor apud Firmin Didot fratres.

Minas y Petróleo. (2015). Heridos y detenidos en paralización contra Tía María. 6 de abril de 2015, p. 3.

Minas y Petróleo. (2015). Islay pierde S/. 500 mil diarios por paro de antimineros. 13 de abril de 2015, p. 3.

No a la mina.org. (2010). Tu apoyo a Islay contra Tía María. 21 de abril de 2010, obtenido el 23 de septiembre de 2015 en www.noalamina.org.

Reuters América Latina. (2015). Southern Copper prevé construir pronto proyecto clave en Perú, pero posterga producción. 14 de abril de 2015. Obtenido el 10 de octubre de 2015 en <http://la.reuters.com/article/domesticNews/idLTAKBN0N51RG20150414>.

Stein, I. (2009). *Malditos, malvados e infames en la Biblia*. Buenos Aires, Biblos.

Uríbarri, G. 1999 [1935]. Introducción: Erick Peterson, teología y escatología. En: E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.

TeleSur TV. (2015). Arequipa: el pueblo contra la megaminería. Obtenido el 9 de octubre de 2015 en <http://www.telesurtv.net/telesuragenda/Peru-Protastas-antimineras-20150514-0049.html>.

Vargas Barbieri, L. (2015, 13 de abril). Tía María: ¿Una oportunidad para Cateriano? *Minas y Petróleo*, p. 2.