

## **Afinidades entre religión y violencia: El ejemplo de las periferias urbanas peruanas<sup>1</sup>**

Afinidades entre religião e violência: O exemplo das periferias urbanas peruanas

Affinities between religion and violence: The case of Peruvian urban outskirts

*Veronique Lecaros\**

### Resumen

Este artículo se propone reflexionar sobre una paradoja. El continente latino americano es el más violento del mundo por sus altos niveles de homicidios. Sin embargo sus habitantes, muy religiosos, se adhieren al cristianismo que pregona la paz. Si muchos religiosos luchan heroicamente contra la violencia, afirmamos que existe una afinidad, según la idea de Weber, entre ciertas creencias y prácticas cristianas y la violencia. Frente al Dios todo poderoso, premiador y castigador de la piedad popular y de muchos grupos evangélicos, existen dos comportamientos posibles: la obediencia sin discusión o la transgresión. Este Dios restablece el orden con fuerza y hasta violencia. Estas mismas situaciones se repiten en la sociedad con su característica cultura de la transgresión (Portocarrero): la violencia divina puede legitimar la actitud de los gobiernos autoritarios. La solución no es más disciplina o represión sino más diálogo.

Palabras clave: Violencia y religión. Cristiandad. Imágenes de Dios. Perú.

### Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre um paradoxo. O continente latino-americano é o mais violento do mundo pelos seus altos níveis de homicídios, entretanto seus habitantes muito religiosos aderem ao cristianismo que prega a paz. Se muitos religiosos lutam heroicamente contra a violência, afirmamos que existe uma afinidade, no sentido de Weber, entre certas crenças e práticas cristãs e a violência. Frente ao Deus todo poderoso, premiador e castigador da piedade popular e de muitos grupos evangélicos, existem dois comportamentos possíveis, a obediência sem discussão ou a transgressão. Este Deus restabelece a ordem com força e até a violência. Essas mesmas situações se repetem na sociedade com sua característica cultura da transgressão. A violência divina pode legitimar a atitude dos governos autoritários. A solução não é mais a disciplina ou a repressão e sim mais diálogo.

Palavras-chave: Violência e religião. Cristiandade. Imagens de Deus. Peru.

### Abstract

This Paper proposes a reflection on a paradox. The Latin-American continent is the most violent in the world for its high levels of homicide. However, its very religious inhabitants join to Christianity that defends peace. Although many religious people fight heroically against violence, an investigation into some Christian beliefs and practices shows an affinity, in the Weberian sense, of them with violence. Before the almighty God, rewarding

---

\* Master en Filosofía – Universidad de La Sorbona Paris. Master en Filosofía – Stanford University (USA). Doctorado en Historia del Arte (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Paris. Doctorado en Teología Universidad de Estrasburgo. Investigadora en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya Proyectos de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú. E-mail: [vgauthier@puccp.pe](mailto:vgauthier@puccp.pe).

and punishing of popular piety and of many Evangelical groups, two types of behaviour are possible: to obey without discussion or to transgress. This God resets order with power and even with violence. These very situations repeat in society with its culture of transgression features. Divine violence then may legitimize attitudes of authoritarian governments. The solution is no more discipline or repression but dialogue.

Key-words: Violence and religion. Christianity. Images of God. Peru.

---

El pastor Rafael Goto, entonces Presidente del CONEP (Concilio Nacional Evangélico del Perú), con cierta desilusión, comentaba en 2009 en una conversación privada en la cual estábamos ponderando el crecimiento espectacular de las Iglesias evangélicas en América Latina: “¿Qué mejoría ha aportado este crecimiento? La corrupción y la violencia siguen imperando en América Latina. Miren los países donde más presencia tienen los evangélicos: Honduras, El Salvador...” Más allá del crecimiento evangélico, el enigma de Goto puede, en general, aplicarse al conjunto de América Latina. Tomando en cuenta que el cristianismo es una de las religiones que más sistemáticamente prohíbe el uso de la violencia, incluso en caso de legítima defensa, pregonando el “amor de los enemigos”, ¿cómo explicar que América Latina, un continente casi exclusivamente cristiano, calificado de “tierra encantada” por el antropólogo Manuel Marzal por la vitalidad y la omnipresencia de su religiosidad, permanezca como la zona más violenta del mundo?<sup>2</sup> Según la evaluación de Jenny Pearce (2010, 287) investigadora especialista del tema, “desde los relatos de sacrificios rituales, hasta las masacres de la conquista y las luchas independentistas, la historia de América Latina desde sus mitos fundacionales hasta sus comienzos históricos está llena de relatos que chorrean sangre”. En las últimas décadas, tomando formas diferentes, el fenómeno ha perdurado con la misma intensidad.

Después de superarse el sangriento tiempo de las guerrillas revolucionarias (o en el caso del Perú, el terrorismo revolucionario) con el retorno a la democracia, ha aparecido una nueva forma de violencia que, según los especialistas, ya no es política sino criminal y delincuencia (Pearce, 2010, 288). Se manifiesta en las grandes urbes, especialmente en las periferias y en los barrios jóvenes<sup>3</sup>. Según la organización mexicana Seguridad, Justicia y Paz, en

2016, entre las 50 ciudades más violentas del mundo, 42 son latinoamericanas, 21 de ellas son brasileñas<sup>4</sup>.

Existen solamente dos alternativas para resolver el enigma de Goto: o el cristianismo tiene un efecto pacificador y la situación podría ser mucho peor sin él, o bien el cristianismo tal como es practicado y vivido en América Latina presenta componentes afines - quizás hasta alentadores - con la violencia. Los argumentos no faltan para justificar la primera alternativa. Los ejemplos de actitudes ejemplares y eficientes para luchar contra la violencia abundan, desde la conquista de América con Bartolomé de Las Casas hasta nuestros días con Mons. Romero, y en el caso peruano los sacerdotes - Zbigniew, Strzakowski y Alessandro - asesinados por el grupo peruano terrorista Sendero Luminoso, recientemente beatificados, sin olvidar los pastores evangélicos que se quedaron en Ayacucho durante el duro periodo del terrorismo aun con las amenazas de muerte que en algunos casos, fueron ejecutadas. Más allá de hombres (mujeres) valientes que dieron su vida a veces hasta el martirio para luchar en favor de la paz, a nivel institucional, las Iglesias han desarrollado muchas iniciativas pastorales exitosas que han permitido frenar la violencia. Por ejemplo, El historiador Jeffrey Klaiber (2008) ha mostrado cómo la Iglesia del Sur Andino gracias a su cercanía con el pueblo y a sus múltiples propuestas de formación y de acompañamiento ha contribuido a impedir el asalto de esta región por Sendero Luminoso<sup>5</sup>. Sin lugar a la menor duda, la primera alternativa es cierta: el cristianismo, de múltiples maneras, alienta la paz. Varios autores desde las diferentes perspectivas que les proporciona su disciplina lo han demostrado. El sociólogo Edward Cleary (2009) dedicó al tema un libro con un título sugestivo, *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?* (Cómo América Latina salvó el alma de la Iglesia Católica?). La obra se dedica a presentar y analizar las múltiples obras de la Iglesia desde las instituciones bajo su gerencia hasta las comunidades de fe que promueve, sin olvidar los miles de catequistas que voluntariamente transmiten la fe en los pueblos más alejados.

Sin embargo, las dos alternativas no son excluyentes y consideramos que ambas son ciertas y pueden justificarse, dependiendo del ángulo con el cual se aborda el cristianismo. En este artículo, nos proponemos defender la segunda alternativa que hasta ahora ha sido poco estudiada. Consideramos que existe una afinidad electiva, en el sentido de Max Weber (2012), entre la violencia y

ciertas características del cristianismo que impera en América Latina. De la misma manera que Weber mostró que existe una afinidad electiva entre el capitalismo y el puritanismo, una corriente del protestantismo, pretendemos mostrar que existe una afinidad electiva entre la violencia y ciertas formas de piedad popular latinoamericanas que manejan la imagen de un Dios todo poderoso, justiciero, autoritario e inclusive a veces brutal.

En una primera aproximación, para delimitar el alcance de nuestra reflexión, repasamos brevemente las diferentes teorías sobre el origen de la violencia y sobre la relación entre religión y violencia. Estas consideraciones nos permiten clarificar nuestra perspectiva y defender nuestra hipótesis: una forma de compatibilidad y hasta complicidad entre la violencia y el Dios de la piedad popular milagroso y castigador que irrumpe en la vida de los hombres e impone su voluntad con fuerza. Este Dios proviene de interpretaciones y corrientes que han tenido su auge, en particular en épocas pre-modernas y siguen perdurando, aun con las críticas de muchos teólogos contemporáneos. Se evidencia un paralelismo entre las creencias y las practicas en las devociones populares derivando de esta imagen de Dios y muchos comportamientos sociales frecuentes en el Perú y en América Latina en general. Nos proponemos precisar cómo esta concepción de Dios se vuelve referencia y puede legitimar eventualmente el uso de la violencia.

### **1. ¿Qué violencia? ¿Por qué triunfa?**

Definir la violencia representa un reto: según el ángulo en el cual se le aborda, los términos difieren radicalmente<sup>6</sup>. Como lo nota Pearce (2010, p. 290), existen definiciones restringidas que consideran únicamente los efectos y las intenciones implicados en el uso de la fuerza física. Una de ella ha sido propuesta por Mary Jackman (Hall, 2003, p.361); según este autor, la "violencia implica acciones que infligen, amenazan de o causan daños". Las acciones pueden ser "corporales, escritas o verbales" y las heridas pueden ser "corporales, psicológicas, materiales o sociales". Esta definición que tiene el mérito de poder aplicarse a varias situaciones concretas, no permite entender el contexto que propicia siempre estos actos, el autoritarismo, la violencia simbólica y la represión social sistemática (Hall, 2003, p. 362).

Para tratar de recoger los principales sentidos de la violencia, tomando en cuenta su polimorfismo, la OMS (Organización Mundial de la Salud), en un estudio del 2002, ha propuesto una definición: "el uso deliberado de la fuerza física o el poder ya sea en grado de amenaza o efectivo contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muertes, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones"<sup>7</sup>. Si esta definición permite un abordaje universal del tema, no logra captar la especificidad de cada zona. La violencia endémica en América Latina como lo han subrayado varios autores debe tomar en cuenta el contexto social.

Una de las interpretaciones frecuentemente invocada en América Latina se inspira de la teoría de Max Weber. Para este autor, el Estado moderno reivindica el "monopolio de la violencia física legítima". Los Estados latinoamericanos, por las debilidades de sus instituciones, no lograrían ejercer exitosamente su prerrogativa (Corten, 2008, p. 25) lo cual sería responsable del desorden violento e incontrolado que afecta la región<sup>8</sup>.

La mayoría de las otras interpretaciones abordan el problema a partir de situaciones injustas o mejor dicho percibidas como injustas. La violencia aparece entonces como la resultante de una estructura social. Dom Helder Camara, arzobispo de Olinda y Recife muestra en su obra, *La espiral de la violencia*, cómo "el egoísmo de algunos privilegiados", reduciendo masas a la "condición de esclavos" desencadena la espiral (Pearce, 2010, p. 290). Los humillados y maltratados, en particular los jóvenes, tratan de cambiar la situación provocando así conflictos violentos que son reprimidos por el Estado también de manera violenta.

Además, existe una abundante literatura sobre los conflictos sociales que vinculan situaciones de injusticias con los brotes de violencia. Frances Stewart (2014, p. 26), uno de los importantes especialistas del tema, ha aplicado sus teorías a situaciones en diversas zonas del mundo. Ha mostrado cómo las luchas violentas tienen raíces en la desigualdad percibida como tal, que abarca varios campos de la vida, lo político, lo económico y lo cultural y que además se sigue ahondando, no dejando vislumbrar posibilidad de cambios.

A este tipo de violencia con incidencia material, se debe añadir la violencia cultural y simbólica. Pierre Bourdieu ha ampliamente desarrollado este tema en

su obra, mostrando cómo la marginalización y la opresión puede transformarse en "habitus", ser tan interiorizadas que se vuelven "naturales" y no cuestionables. Su estudio sobre género corresponde particularmente a esta situación. Se trata en este caso de una violencia que puede pasar desapercibida porque se manifiesta a escondidas en brotes de violencia familiar. Bourdieu (2000) investigó el Magreb pero su análisis se podría aplicar a América Latina. En esta misma perspectiva, también podemos citar a Axel Honneth. En un libro cuyo título es muy sugestivo, *La lucha por el reconocimiento* (1997), el autor ha defendido la tesis de que la exclusión y la humillación desencadenan una lucha a veces violenta para lograr espacio y reconocimiento en la sociedad. Honneth considera que esta forma de lucha conforma una dinámica constituyente de todas las sociedades, ciertas formas de violencia son entonces inevitables. Sin embargo, existen grados y niveles. Tomando en cuenta la marginalización que impera en América Latina y en particular en el Perú, las teorías de Honneth representan un clave importante de interpretación (Honneth, 1997; Lecaros, 2016)<sup>9</sup>.

El repaso de algunas teorías e interpretaciones muestran el potencial de estallido violento que se encuentra en América Latina. La violencia es un fenómeno complejo con múltiples aristas. Abordando el problema a partir de estas perspectivas, queda claro que las Iglesias no promueven la violencia, muy por lo contrario, la condenan. Se proponen ayudar a corregir situaciones injustas, promocionando el desarrollo. Por cierto, no existe consenso general ni estrategias elaboradas de común acuerdo pero todos los religiosos de algún modo, se encuentran involucrados en proyectos sociales. Responden a la invitación de Jesús quien pidió encarecidamente a sus seguidores implicarse en el sufrimiento de sus prójimos (Mat, 25, 31). En este sentido, el cristianismo no es cómplice de la violencia, no tiene ninguna afinidad electiva con esta, más bien se opone a ella para frenarla (Romero, 2008). Más allá del rol de las Iglesias como agentes sociales, ellas juegan también un papel significativo a nivel simbólico, ofreciendo sosiego, esperanza y hasta una forma de solución a nivel individual para el fiel piadoso. Corten, especialista en pentecostalismo, en el libro que edita sobre el imaginario de la violencia en América Latina, solamente menciona una vez la religión, y este movimiento religioso en particular, como un "refugio" para "protegerse" de los efectos de la violencia (Corten, 2008, p. 23)<sup>10</sup>.

Sin embargo, la religión, más allá de las actividades en proyectos sociales o en ayudas psicológicas y espirituales, se inserta en el tejido social y como tal es parte de la dinámica general. El sociólogo, John Hall (2003) ha intentado desarrollar una tipología que dé cuenta de la articulación entre religión y violencia. Aborda las diferentes aristas de la relación entre religión y Estado en un contexto de guerra; también analiza la función identitaria jugada por la religión delineando así grupos en conflicto y la forma en la cual la religión justifica actos belicosos ya sea en una perspectiva colonialista o emancipadora; toma también en cuenta el tema de las sectas y del sentido contracultural que puede fomentar la religión. Si bien todas estas perspectivas pueden ayudar a entender las guerras de religión o las nuevas formas de lucha y de terrorismo con trasfondo religioso (Hall escribe poco después del trauma del 11 de septiembre 2001 y su texto intenta aportar luces sobre este drama), no corresponden directamente a la situación latinoamericana y nada tienen que ver con la forma de violencia que azota el continente. Este breve panorama sobre la relación entre religión y violencia demuestra la complejidad de la situación. Si algún sentido tiene el buscar relaciones de compatibilidad entre los dos conceptos para América Latina, debemos precisar y distinguir qué aspectos de uno y del otro se vinculan.

Más allá de los programas oficiales de las instituciones religiosas y de sus miembros, debemos investigar el tema abordándolo en otra perspectiva que tome más en cuenta las creencias y las prácticas<sup>11</sup>. De la misma manera que Max Weber (2012) mostró que todas las formas de protestantismo no predisponen los creyentes a adoptar actitudes favorables al desarrollo del capitalismo, nos proponemos mostrar que solamente algunos aspectos de ciertas corrientes católicas y evangélicas desarrollan afinidades electivas con la violencia<sup>12</sup>.

## **2. Cristianismo y violencia**

La violencia permea todo el texto bíblico. Si a menudo, como lo subraya Wenin (2011, p. 40), parece justificarse por la "restauración de la justicia, la salvación del pobre o la prolongación del plan universal de Dios", no es siempre el caso: por una parte, a veces no hay proporción entre la falta y el castigo y por otra parte, en algunos episodios, "Dios hace violencia sin razón y golpea a

inocentes". Frente a lo que perturba una mente moderna, existe la tentación de recurrir a las teorías Marcionistas, pretendiendo separar el Dios del Antiguo Testamento del Dios del Nuevo Testamento, considerando el primero como un Dios terrible y violento y el segundo como un Dios de pura gracia y perdón<sup>13</sup>. Sin embargo, como lo muestra Elian Cuvilier (2008, 2011), esta dicotomía no resiste un serio análisis del texto bíblico: en el Antiguo Testamento, Dios demuestra más ternura y compasión que afán de destrucción y el Nuevo Testamento también es impregnado de violencia. Cabe también recalcar que la violencia es una noción muy relativa y lo que nos parece terrible hoy, parecía normal y hasta compasivo otrora. Los especialistas del Medio Oriente han mostrado que las leyes de Israel no hacen tanto uso de la pena capital como las de las otras culturas de la región. Además, la pena se aplica exclusivamente al culpable y no a miembros de su familia como entre los vecinos de Israel (Wenin, 2011, p. 52). La arqueología y la antropología histórica también han comprobado que los relatos cuyo protagonista es un Dios terrorífico no corresponden a eventos reales. Todos los supuestos masacres perpetrados por orden de Dios en la conquista de la Tierra Prometida son ficticios y deben ser interpretados de manera simbólica (Finkelstein, Silberman, 2002).

Más allá de estas interpretaciones poco difundidas en el gran público, en particular en el Perú, queda la brutalidad de estos textos cuando son leídos fuera de contexto y de manera literal, es así como la gran mayoría de los que abordan la Biblia la comprenden (Lecaros, 2012)<sup>14</sup>. En medios evangélicos, esta lectura fundamentalista de la Biblia se inserta en un contexto que exalta el Poder del Dios de los Ejércitos (Dios Sabaoth, Todo Poderoso: así designado en los cantos de alabanza). Es en esta perspectiva que se debe entender el impacto de la teología de la guerra espiritual (Lecaros, 2016): aunque esta corriente no domine oficialmente la agenda evangélica, se impone porque recoge las creencias en los demonios destructores del bienestar humano y en el Dios Todo Poderoso que no se exime de violencia en sus divinas cóleras.

Aunque la Biblia represente el texto fundador y de referencia del cristianismo, el acceso al libro, en América Latina y en el Perú en particular, es reciente. La imagen de este Dios Todo Poderoso y vindicativo no se ha forjado en una lectura fundamentalista de la Biblia sino que representa una característica de la civilización occidental tal como llegó a América, marcada por la ansiedad



frente al pecado y a su consecuencia, el castigo colectivo divino, así lo analiza la obra maestra de Jean Delumeau, *Le péché et la peur* (el pecado y el miedo) (1983). El autor, manejando una amplia literatura, multiplica los ejemplos desde el médico renacentista Ambroise Paré quien consideraba la sífilis y la peste como producidas por la cólera divina (p. 8) hasta Lutero quien afirmaba que "sus pelos se le paraban en su cabeza pensando en el juicio final" (p. 325). Esta situación proviene principalmente de la interpretación agustiniana del pecado original que lo consideró como una falta de dimensión cósmica transformando la humanidad pecadora en una *massa damnata* (masa perdida), con unos pocos elegidos salvándose. De esta doctrina otrora fundamental, según Delumeau (2015, p. 70), proviene una imagen de un Dios "más justiciero que misericordioso y, hasta, sádico y perverso".

Desde el punto de vista de la teología, solamente en nuestros días, se empieza a cuestionar sistemáticamente los presupuestos que han derivado en tan terrible imagen de Dios. El Cardenal Walter Kasper quien ha reflexionado sobre la misericordia divina y ha contribuido a la promoción de la promulgación del año de la Misericordia por el papa Francisco (2015-16), considera que este atributo ha caído "en gran medida en el olvido de la teología sistemática", siendo apenas mencionado en los tratados y manuales de teología (2012, p. 9, 19). Recién con el papa Juan XXIII, en el siglo XX, se "exhortó a situar de nuevo la pregunta por la misericordia en el centro del anuncio y la praxis eclesiales" (2012, p. 15). Esta situación se debe a la concepción metafísica de Dios como de un Ser absolutamente perfecto. Por ende no puede padecer sufrimiento (el sufrimiento implica carencia) (p. 21) y tener el corazón (*cors*) con los pobres (*miseri*). Además, esta concepción metafísica, difícilmente permite articular y compatibilizar la justicia, atributo divino (entendida al modo de la filosofía antigua como "dar a cada cual lo suyo") con la misericordia. Kasper invita a una renovación del pensamiento teológico: "la determinación metafísica de la esencia divina, que ha impregnado toda la tradición teológica desde los primeros tiempos de la Iglesia, en modo alguno tiene porqué ser radicalmente cuestionada". Para pensar la misericordia divina, se debe abordar la reflexión sobre los atributos divinos desde otro ángulo porque "no deriva de la esencia metafísica de Dios, sino de su auto-revelación histórica" (p. 20).

El cristianismo llegó a América precisamente en la época en la cual, tal como lo estudió Delumeau, dominaban las angustias por los efectos del pecado y el pavor frente a un Dios iracundo. La evangelización ocurrió en este contexto y se formaron entonces los grandes rasgos de la piedad popular. El antropólogo e historiador Marzal (1983) considera que a raíz del gran trabajo misionero inicial, las instituciones y las creencias se estabilizan alrededor del final del siglo XVII. En el Perú, a partir de la independencia, a causa de la falta crónica de clero y de religiosos, se produce lo que llama una "involución" en la práctica cristiana que se mantiene sin aporte de formadores bien capacitados.

La imagen de Dios como justiciero, castigador perdura todavía en particular en el catolicismo popular tradicional. Marzal (2004, p. 20), en uno de sus últimos artículos, logra la proeza de resumir en ocho palabras sus investigaciones sobre el tema: "la clave de la religión del pueblo está en el significado que el pueblo latinoamericano da a ocho palabras ("devoción", "santos", "milagro", "castigo", "promesa", "bendición", "fiesta y "peregrinación") recibidas en la evangelización colonial y reinterpretadas en su mundo cultural". Estas palabras expresan la relación estrecha que une el fiel sumiso con un Dios Todo Poderoso, protector, hacedor de milagros al cual se le debe obediencia y con el cual el creyente debe cumplir sus promesas so pena de castigos fuertes, a menudo heridas físicas y hasta muerte (Marzal, 2002, p. 374)<sup>15</sup>.

En el extenso estudio antropológico que Marzal desarrolló en el barrio periférico El Agustino en 1987, muestra que el Dios en el cual se cree es un Dios del aquí y ahora que "premia y castiga ya en la vida presente" (1988, p. 167). Recoge varios testimonios de ayuda milagrosa y de desgracias atribuidas a faltas sobre todo de cumplimiento (1988, p. 176). Marzal investigaba hace casi 30 años, queda por ver si esta misma concepción de Dios se ha mantenido. Por una parte, después de Vaticano II, numerosos religiosos han tratado de promover otra imagen de Dios. Por otra parte, tal como lo diagnosticó el entonces cardenal Bergoglio en la Conferencia General de los obispos de América Latina y el Caribe en Aparecida, 2007, existe una "ruptura de la transmisión generacional de la fe cristiana en el pueblo católico"<sup>16</sup>.

Sin embargo, aunque varios hayan dejado (o no vivan con la misma intensidad) las devociones de sus ancestros, tiende a mantenerse la misma

imagen de Dios. Una encuesta reciente sobre concepción de Dios dirigida a jóvenes involucrados en parroquias en algunas ciudades importantes del Perú muestra cómo una catequesis sobre el amor y la misericordia no logra desarraigar concepciones tradicionales. Se trata de un Dios Todo Poderoso y exigente que manda pruebas e impone una moral, "dando límites sobre los cuales apoyarse" (Huamán, 2012, p. 19). El término castigo, probablemente el más criticado en los grupos parroquiales, provoca cierto rechazo aunque mantenga su vigencia, 44% consideran que Dios no castiga, 32% que sí lo hace (cifra en todo caso muy alta) y 24% no saben. Abordando el tema con una noción casi sinónima y por ende, menos criticada, la respuesta es masivamente en favor de un Dios duro: 76% piensan que "Dios te pone pruebas".

Personalmente, hemos investigado la imagen de Dios a partir de varios focus groups de jóvenes involucrados en parroquias en Chiclayo, Lima y Jaén<sup>17</sup>. En todos hemos observado que ningún joven afirma directamente que Dios castiga, pero la noción reaparece cuando se trata de analizar situaciones, en particular, de malhechores y de injusticia. En Jaén, hemos conversado con 50 jóvenes preparados para la confirmación por una hermana y su equipo de catequistas. Ésta centraba su formación en la destrucción del "Dios fetiche" (Dios Todo Poderoso, castigador...) y en el acercamiento al Dios Amor<sup>18</sup>. Algunos jóvenes reconocían que esta perspectiva contraria a su manera de pensar les perturbaba cuestionando sus evidencias. Un catequista se opuso a la propuesta de la hermana: pensaba que sin temor a Dios, la gente se podría aprovechar y "portarse mal". Aun con la formación de la hermana, el Dios del todo poder que pone orden hasta con castigo no estaba muy lejos. En todos los grupos la imagen del Dios justiciero, castigador, resurge muy fuerte al referirse a algunas situaciones de delitos. Todos afirmaban que en su niñez, les amenazaban con un Dios temible que los vigila en todo momento, listo para juzgarlos. Para todos, Dios pone orden, retribuyendo cada uno según sus actos; para varios, esto ocurre en este mundo, mencionaban el dicho popular que también Marzal recogió en El Agustino en 1986: "Dios tarda pero no olvida". Para otros pocos, si no ocurre en esta vida, nadie se escapa en la otra.

Aunque no dispongamos de un estudio exhaustivo sobre la evolución de la piedad popular, notamos transformaciones pero una relativa continuidad en la imagen de Dios. En contextos en los cuales se mantiene la piedad popular, los

devotos se siguen expresando de la misma manera. Entre los peruanos migrantes residentes en New Jersey, convertidos a la devoción del Qoyllur Ritti, se puede seguir creyendo que “el Señor es bueno, te avisa, te cuida pero si no cumples con Él, te castiga” (Altamirano, Ávila, 2013, 288). Los jóvenes que encontré en Chiclayo cuyas familias siguen manteniendo la devoción a la Cruz de Motupe, afirmaban no creer en el castigo divino sin embargo, consideraban que los que no cumplían con su promesa de peregrinación a la Cruz tendrían serios problemas (“les van a ocurrir malas cosas”). Entre los afectados por la “ruptura en la transmisión” de las tradiciones, según la expresión del entonces cardenal Bergoglio, que no cultivan una devoción particular, tiende a mantenerse la creencia en un Dios Todo Poderoso, justiciero, capaz de restablecer orden con fuerza y hasta con cierta violencia<sup>19</sup>. En relación a este Dios que “tarda pero no olvida”, solo existe dos alternativas: obedecer, seguir lo prescripto y eventualmente ser favorecido por bendiciones, o transgredir y correr el riesgo de sanciones<sup>20</sup>.

Los fieles evangélicos llevan con algunas excepciones, particularmente en las Iglesias protestantes históricas y en otras cuantas, el mismo tipo de relación con el Dios Todo Poderoso al cual dedican sus cantos de alabanza. Como lo han notado varios autores (Corten, 2007; Chesnut, 2003; Cleary, 2004) y lo hemos podido comprobar, la disciplina exigida del miembro es muy estricta: se le pide no solamente seguir los 10 mandamientos, sino también, no tomar, no fumar, no bailar (todas estas, costumbres festivas peruanas). Además uno debe pagar el diezmo, hacer ofrendas, asistir a los servicios dominicales, participar en reunión de células y realizar según los grupos diversos otros aportes. Para los miembros, la alternativa es también binaria, o pertenecer al grupo, es decir, obedecer, cumpliendo sin discusión con todas las normas dictadas por los líderes, o transgredir y ser un “apartado” (“alejado” o “caído en el mundo”), los términos para designar esta situación son muy ilustrativos de una falta y de una pérdida<sup>21</sup>. El retorno en el seno de la Iglesia implica un proceso de reconversión. En las historias de vida que hemos podido escuchar, la fase de alejamiento, al igual que la fase previa a la entrada en la Iglesia, se describe como momentos de problemas y sufrimientos que se solucionaron “al aceptar a Dios en su corazón”, según la expresión consagrada. Con matices de vocabularios, si la palabra “castigo” se reserva principalmente para designar el infierno, el marco de

interpretación entre fieles católicos y evangélicos es semejante: obediencia y bendición o transgresión y desgracias.

Cabe recalcar que la imagen de Dios como un Ser todo poderoso que impone su justicia hasta con violencia es perfectamente compatible con la promoción social de las Iglesias, con su defensa de los pobres y con sus luchas por la paz. De hecho, desde la conquista, como lo ha mostrado el historiador Klaiber (1988), la Iglesia ha representado a menudo en situaciones extremas el único recurso contra los atropellos. En esta perspectiva, Dios debería tener una suerte de monopolio de la violencia, las otras formas de violencia son en general condenadas.

### **3. Cultura de transgresión y de violencia**

Tal como lo subraya el historiador Delumeau al concluir años de investigación (2015, p. 60), el temor del Dios justiciero y castigador de los pecadores no es una arma disuasiva para una reducción significativa de la violencia, muy por el contrario, acaba de manera sutil favoreciéndola. Esta concepción de Dios y por consiguiente del ser humano justifica y promueve la violencia correctiva, justiciera que castiga la desobediencia, so pretexto de restablecer el orden perfecto, el que a caso, se supone conoció Adán y Eva antes de la caída del pecado original. Se desata entonces lo que Helder Camara llamo la "espiral de la violencia".

La concepción del ser humano como espontáneamente propenso a la maldad favorece una educación autoritaria, desconfiada de las iniciativas del niño y del joven, en la cual el adulto, con buena conciencia, se arroga, para el bien del menor, un papel similar al de Dios y lo puede reprimir haciendo uso de la violencia. Desde un punto de vista psicológico, el efecto de tal actitud puede ser desastrosa. La teóloga protestante suiza Lytta Basset (2014), especialista en teología práctica, en una obra reciente al título sugestivo, *Oser la Bienveillance* (Traducción: *Atreverse a la bondad*, otra posibilidad: *Atreverse a la benevolencia*), analiza los efectos pernicioso de esta concepción del ser humano. Los malos tratos en la niñez favorecen la delincuencia o en todo caso, la repetición por mimetismo de comportamientos violentos (Basset, 2014, p. 164; Winnicott, 1984). Basset cita como caso ejemplar el de Hitler quien padeció durante su

niñez vejaciones y golpes de parte de un padre autoritario y violento. Más allá de la deriva en delincuencia, esta forma de educación favorece la "obediencia a las autoridades", la aceptación de "dirigentes políticos autoritarios", "la mentira y la hipocresía, estos sub-productos del miedo" y en general toda forma de transgresión, cuando la obediencia se vuelve imposible o insoportable (Basset, 2014, p. 183).

Con otro enfoque sin relacionarlo con imágenes de Dios y doctrina del pecado original, el antropólogo Gonzalo Portocarrero (2004), tomando una perspectiva histórica sobre la sociedad peruana, considera el comportamiento que alterna obediencia y transgresión como una característica de la sociedad peruana desde su fundamento en la época de la colonia. "La sociedad criolla se caracterizó - escribe el autor - por la transgresión del orden, por la "pendejada" (*entiéndase como "artimaña", "treta" o "trampa"*), es decir, por el rechazo subterráneo de un sistema legal sentido como abusivo, ilegítimo y corrupto" (Portocarrero, 2004, p. 190). Esta manera de relacionarse socialmente que se instauró desde la época colonial ha seguido como tal hasta nuestros días. Portocarrero interpreta esta situación como una consecuencia no superada del orden colonial pero no se percata que este orden se fundamenta precisamente en una doctrina religiosa. La transgresión es la alternativa a la obediencia exigida.

En su investigación en Huaycán, barrio periférico de Lima, la antropóloga Emilie Doré llega a las mismas conclusiones que Portocarrero. Descubre en los pobladores una actitud de maniqueísmo para evaluar el comportamiento humano. Para ellos existen dos vías existenciales opuestas, la buena que sigue las normas, y la mala: camino de transgresión y de "perdición" (Doré, 2013: p. 40). Para Doré, la vida de los pobladores se lleva en una oscilación constante entre una vía y la otra, el seguimiento de las normas versus la transgresión, los delitos con su dosis de culpabilidad (Doré, 2013, p. 63)<sup>22</sup>.

Francisco Durand, en su análisis de la sociedad peruana en sus tres vertientes, formalidad, informalidad y economía delictiva, interpreta el funcionamiento económico a partir de la noción de "cultura de la transgresión", mostrando cómo lo que se gestó en la época colonial ha evolucionado en la formación de un sistema de producción informal y de una economía delictiva que

se han desarrollado en paralelo a la productores formales (Durand, 2007, p. 43; 2013).

La transgresión, por más que sea común y hasta sistemática, supone que la ley existe y que uno se siente en falta con ella si no la acata. Portocarrero, describiendo el fenómeno, emplea una terminología casi religiosa que recuerda el proceso que hemos previamente evocado (Portocarrero, 2004, p. 281): "la ley rechazada en la transgresión (sistemática) se convierte en un fantasma. Algo renegado, pero de cualquier manera presente como un malestar, como un sentimiento de culpa que desgarrar, que *reclama castigo para pacificarse* (subrayamos). Una suerte de demonio interior que nos juzga con crueldad, que menoscaba el goce de existir". Para restablecer el orden, el castigo de la transgresión es previsible y deseado a nivel individual y a nivel social para que ambos puedan seguir funcionando. Si una cierta dosis de transgresión es aceptada e integrada, un exceso implica una sanción para imponer los límites.

Son lógicas parecidas que se manejan a nivel religioso y a nivel social político. Las alternativas son las mismas, obediencia o transgresión. En la perspectiva religiosa, se espera que el Dios todo poderoso restablezca el orden, *manu militari*, premiando a los fieles y castigando, aunque sea violentamente, al transgresor. El equivalente a nivel político corresponde a esperar que una autoridad superior (eventualmente un gobierno fuerte) imponga orden, aunque sea de forma violenta. De la misma manera se acepta y se justifica la violencia que restablezca el orden y salga de la entidad superior jerárquicamente, ya sea Dios o el gobierno.

Guillermo Nugent (2010) analiza la cultura política peruana (y en general latinoamericana) a partir de la noción de tutelaje, concepto jurídico que se aplica a los menores de edad quienes incapacitados de decidir por sí mismos sobre su propia vida, se rigen por las ordenes de autoridades superiores. Nugent considera que la sociedad organizada de manera jerárquica funciona "bajo un ordenamiento tutelar castrense-clerical" (2010, p. 32). Al individuo, solo le toca obedecer y no existe espacio para un discernimiento personal<sup>23</sup>. Nugent consciente que "las leyes no se cumplan" (2010, p. 21), busca una explicación que presenta como una opinión y que implica recurrir a ideales superiores de patriotismo. Consideramos que su teoría del tutelaje basta para dar cuenta del

fenómeno: a partir del momento en el cual se exige obediencia ciega, se favorece el otro polo, es decir la transgresión, exactamente como el menor de edad tiende a incumplir ordenes sin entender el porqué de su actuar.

Debemos precisar que no concordamos con todas las apreciaciones de Nugent sobre el tutelaje ejercido por la Iglesia católica. La obediencia del fiel no corresponde necesariamente a los principios a veces desconocidos de la Iglesia que además como ya lo hemos notado, alberga varias corrientes y está muy lejos de conformar un bloque uniforme. La obediencia del fiel implica frecuentemente una relación muy personal con Dios por el intermedio de la promesa que a menudo no toma en cuenta los preceptos eclesiásticos. Por ejemplo, contrariamente a la lógica oficial del clero, una persona que no asiste nunca a la misa dominical puede comprometerse a hacer una peregrinación y pensar que ha tenido un accidente, castigo divino, por no haber cumplido su promesa de peregrinación.

Para resumirnos, sin poder desarrollar una crítica matizada al libro de Nugent, reconocemos que su marco teórico recoge las mismas características que hemos discernido. El tutelaje implica una obediencia ciega y sin discusión. Si la transgresión ocurre, el tutelaje justifica la posibilidad de un restablecimiento del orden con la fuerza (hasta cierta forma de violencia), ya que no hay discusión posible con un menor.

Estas reflexiones nos permiten regresar al análisis que Pearce hace de la violencia en América Latina. Considera que los Estados en vez de lograr el monopolio de la violencia y de crear las condiciones para erradicarla, la usan y tienden en vez de limitarla a fomentarla (2010, p. 301). Todas las clases sociales piden seguridad y apoyan medidas fuertes ("soluciones de autoridad"; p. 296)<sup>24</sup>. Respondiendo a esta demanda y tratando de ganar capital político, los gobiernos recurren a la fuerza como medio que termina manteniendo el orden existente sin afrontar los verdaderos motivos que originan la violencia (2010, p. 301). Pearce considera que de esta manera se crea un "proceso perverso" en la formación de los Estados latinoamericanos (sean cuales sean las tendencias de los gobiernos de turno) que se orientan a respuestas violentas que a su vez siguen nutriendo el ciclo de la violencia. Pearce no menciona la religión, sin embargo en un continente tan imbuido de religión, no podemos evitar la confrontación con el



enigma de Goto que planteamos inicialmente: la religión frena la violencia o de cierta manera es cómplice de ella.

Más allá de los efectos producidos por ciertas estructuras sociales que ya hemos mencionado, consideramos que la teoría de Pearce sobre la formación de los Estados perversos cobra todo su sentido en el contexto cultural que hemos analizado. La cultura de la obediencia y de la transgresión bajo tutelaje que constituye un comportamiento generalizado y una manera de evaluar los hechos cotidianos, un *habitus*, en el sentido de Bourdieu, dan cuenta de esta aceptación de la violencia que se considera como el instrumento más adecuado para restablecer el orden y luchar contra la violencia. Ciertas formas de prácticas y de creencias que se enraízan en tradiciones cristianas, particularmente presentes en el catolicismo popular y ciertas corrientes del evangelismo, tienen afinidades electivas con este comportamiento. El Dios déspota perseguidor del ser humano pecador, hacedor de milagros y de castigos, legitima y justifica gobiernos autoritarios que pretenden aportar seguridad, es decir, imponer orden por la fuerza y hasta la violencia porque Él mismo actúa de esta manera.

### **Conclusión: resolviendo el enigma de Goto y respondiendo a las preguntas<sup>25</sup>**

La violencia es un fenómeno de múltiples aristas, como lo hemos mencionado existen varias teorías, todas validas para interpretar los persistentes estallidos de violencia en América Latina. Sin embargo, sigue siendo sorprendente que en un continente donde la fe cristiana es tan fervorosa la violencia perdure, cambiando de forma pero no de intensidad. Los esfuerzos de muchos religiosos son encomiables: hemos mencionado algunos casos de iniciativas muy valiosas pero no parecen tener un efecto general. Es en esta perspectiva que se debe entender la perplejidad de Goto. El pastor pensaba, como muchos, que más obediencia cristiana lleva a más paz, menos violencia. La solución de la violencia debería entonces pasar por el aumento de conversiones a formas de cristianismo que, disciplinando a sus miembros, favorezcan una actitud ética. Es decir, si todos o la mayoría de los latinoamericanos fuesen buenos cristianos, se acabaría con la violencia. La realidad parece contradecir esta supuesta evidencia. América Central, en particular El Salvador, Honduras y Guatemala, se caracterizan por tener el nivel más alto de violencia y la mayor

proporción de evangélicos, adeptos de Iglesias que promueven una estricta disciplina personal<sup>26</sup>.

Una respuesta válida e implícita en muchos autores es que el potencial de desarrollo de la violencia en América Latina, ya sea por debilidad institucional, por desigualdad, por exclusión, por machismo..., es tal que los esfuerzos de muchos líderes religiosos y laicos comprometidos tienen un impacto real pero relativamente marginal frente a la magnitud del problema. En este sentido, se podría entender que las periferias urbanas, zonas entre las más pobres, donde más se sufre de exclusión, sean las más violentas.

Sin embargo, en este artículo, nos hemos propuesto explorar el problema, tomando como orientación la otra alternativa: ¿ciertas formas de cristianismo podrían ser cómplices de la violencia? ¿Podrían en alguna medida favorecer la proliferación de la violencia? Tomamos como guía a Weber quien se hizo una pregunta similar respecto de la relación entre protestantismo y capitalismo. El sociólogo consciente de los múltiples factores que han favorecido el capitalismo y de los diversos matices en el protestantismo, para evitar todo reduccionismo, ha buscado paralelismos, "afinidades electivas" entre ciertas características del capitalismo y del protestantismo. De la misma manera queremos dejar claramente establecido que solamente ciertas concepciones cristianas inspiradas en algunos escritos de San Agustín, muy presentes todavía hoy en las tradiciones populares latinoamericanas, contribuyen a favorecer el uso de la violencia. La cosmogonía en la cual se enraízan estas creencias y prácticas cristianas, gira alrededor de un Dios justiciero quien exige obediencia ciega de seres humanos pervertidos por el pecado original y quien hace uso de la fuerza para restablecer el orden y castigar las transgresiones. Estas concepciones llevan a considerar la violencia como arma efectiva y disuasiva para luchar contra la violencia y acaban justificando su uso para supuestamente poner orden. Paradójicamente, de esta manera, se contribuye a fortalecer el ciclo de la violencia, como lo han mostrado, varios autores, desde diferentes campos científicos.

Queda entonces desde esta perspectiva volver a plantear el enigma de Goto. La adhesión a grupos evangélicos que implican una estricta disciplina puede representar una salida (a veces temporal) a la delincuencia para muchos individuos pero no implica un cambio de paradigma. Se sigue ubicando en el

marco de la alternancia (la "oscilación", según la expresión de Doré) entre la obediencia y la transgresión, se sigue viviendo atemorizado por un Dios justiciero y exigente. El recorrido de fe de muchos evangélicos se caracteriza por la alternancia de periodos de afiliaciones y desafiliaciones a Iglesias (Cleary, 2004; Lecaros, 2015). En momentos de afiliación se siguen las normas que imponen los pastores y en épocas de desafiliación, se viven formas de transgresión. En aquellas fases, algunos llegan (o regresan) a la delincuencia pero todos dejan de regirse por normas estrictas y se perciben en general como en estado grave de pecado. En los testimonios, la expresión consagrada para referirse a estas vivencias es la "perdición" ("me perdí", "caí en el mundo"...). En otras palabras, las conversiones implican una minoría de individuos y a menudo son temporales, de allí que su impacto quede relativo. Además en general, sigue vigente la misma cosmovisión que justifica comportamientos y políticas que llevan al desarrollo de procesos perversos: actuar bien significa obedecer, cumplir órdenes; el mal se castiga con fuerza y hasta con violencia.

Queda también preguntarnos si desde nuestra perspectiva podemos dar cuenta de la aparente desigual repartición de la violencia y del desarrollo de zonas más agresivas en las periferias urbanas de la misma manera que Weber observo que los protestantes eran en general capitalistas más exitosos que los católicos. Antes de responder, se debe matizar la pregunta: si otras zonas urbanas, aparentemente, no se distinguen por estallidos de violencia, no significa que otras formas de violencia, más solapadas, más íntimas, no sean presentes, por ejemplo violencia contra los niños para que sean dóciles... Más allá de estas necesarias precisiones, tomando en cuenta los múltiples factores que causan la violencia, podríamos considerar que en las periferias, la cosmovisión compartida que justifica el uso de la fuerza contribuye a fomentar procesos perversos de violencia, es decir, como lo ha notado Pearce (2010), para mantener orden y supuestamente luchar contra la violencia, los gobiernos emplean la represión violenta y de esta manera se sigue nutriendo el círculo vicioso de la violencia.

Queda finalmente, preguntarnos en qué medida nuestra reflexión podría ayudar a encontrar vías de salida a la violencia. Como lo nota Delumeau (2015, p. 60), reflexionando a partir de la historia europea, la disuasión por la violencia, no funciona. En cambio, el autor considera que múltiples factores en conjunto han llevado a la disminución progresiva de la criminalidad, desde la educación

hasta las mejoras económicas. El historiador nota en modo mi-humorístico que "el alumbramiento público ha contribuido más a la disminución de las agresiones nocturnas que los suplicios impuestos a los culpables". Queda explorar otras vías de paz en América Latina.

La verdadera salida de la violencia implica romper con el proceso perverso. Lo contrario de la violencia no es la disciplina, la obediencia, especialmente la obediencia que significa sometimiento absoluto al más fuerte, lo cual es en sí una forma de violencia, sino la palabra. Favorecer el dialogo que implica el reconocimiento de la otra persona, ya no percibir en ella un ser naturalmente pecador del cual se tendría que desconfiar sino considerarla como potencialmente valiosa, digna de respeto y de escucha. Refiriéndose a Ricoeur, el psicoanalista Causse (2011, p. 82) comenta que "discurso y violencia son los contrarios más fundamentales de la existencia humana en el sentido en el cual la violencia opera como silencio, negación de entrar en el espacio del lenguaje, funciona como contra-lenguaje".

A nivel religioso, el desarrollo de una reflexión sobre el Dios misericordioso es necesaria, tal como la han iniciado algunos exegetas y teólogos, reflexión que debe llegar hasta las predicas de los sacerdotes y de los pastores. Sin embargo, no bastan discursos sobre el Dios de misericordia, son necesarios gestos y comportamientos de acogida. En términos de obras, en vez de apoyar principalmente proyectos asistenciales, se deberían promocionar proyectos que crean espacios de encuentros y de diálogos. Un caso ejemplar corresponde al proyecto Martin Luther King desarrollado por el Padre jesuita Chiqui en un barrio periférico de Lima, El Agustino donde abundaban las pandillas peligrosas. Entre varias iniciativas, para los menores y adolescentes, afín de evitar que sean captados por pandillas, propició la construcción de áreas deportivas y la organización de encuentros de juego de futbol con educadores especialmente formados para escuchar y entender la problemática de los menores. El éxito es tal que la cantidad de pandilla ha disminuido considerablemente y que el Estado intenta copiar la fórmula del Padre Chiqui.

## **Bibliografía**

- ALTAMIRANO, Teofilo; ÁVILA, Javier, Qoyllor Ritti transnacional: un culto andino. In: SÁNCHEZ, José; CURATOLA, Marco (Org.). *Los rostros de la tierra encantada*. Lima: PUCP, 2013.
- BASSET, Lytta. *Oser la bienveillance*. Paris: Albin Michel, 2014.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama, 2000.
- CAUSSE, Jean Daniel; CUVILIER, Elian; WENIN, André. *Divine violence, Approche exégétique et anthropologique*. Paris: Cerf, Mediaspaul, 2011.
- CHESNUT, Andrew. *Competitive spirit*. New York: Oxford University Press, 2003.
- CLEARY, Edward. Shopping around: questions about Latin American conversions. *International bulletin of missionary research*, v. 28, n. 2, April 2004.
- \_\_\_\_\_. *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?* Mahwah New Jersey: Paulist Press, 2009.
- CORTEN, André. La greffe pentecôtiste. *Esprit*, Février-Mars, 2007.
- \_\_\_\_\_. Introduction. In: Corten André (Org.), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*. Paris: Karthala, Presses de l'Université du Québec, 2008.
- DELUMEAU, Jean. *Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*. Paris: Fayard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *L'avenir de Dieu*. Paris: CNRS éditions, 2015.
- DORE, Emilie. *Lima Labyrinthe urbain, quête de modernité et désarroi identitaire dans un quartier populaire*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- DURAND, Francisco. *El Perú fracturado, formalidad, informalidad y economía delictiva*. Lima: Fondo editorial del congreso del Perú, 2007.
- \_\_\_\_\_. Socioeconomías informales y delictivas. In: Jungbluth Melgar (org.). *Perú hoy, El Perú subterráneo*. Lima: Desco, 2013.
- FINKELSTEIN, Israel; SIBERMAN, Neil Asher. *La bible dévoilée, les nouvelles révélations de l'archéologie*. Paris: Bayard, 2002.
- FRASER, Nancy & HONNETH Axel. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Londres: Verso, 2003.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Hachette, 1998.
- HALL, John. Religion and violence: Social processes in comparative perspective. In: DILLON, Michele (Org.). *Handbook of the sociology of religion*. New York, Cambridge University Press, 2003.
- HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Critica-Grijalbo-Mondadori, 1997.
- HUAMAN, Amparo. El etíope respondió: "como lo puedo entender si nadie me lo explica?" (Hch. 8,31). In: ANGÜIS, Roberto; HUAMAN, Amparo; VEGA, Cesar Enrique; EVERALDO, Ze. *Joven, Qué dices de Dios?*, Aportes de un sondeo. Lima: CEP, Instituto Bartolomé de las Casas, 2012.
- KASPER, Walter. *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.

- KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP, 1988.
- KLAIBER, Jeffrey. Somos Iglesia! La Iglesia del Sur andino, 1960-2005. In: ARMAS, Fernando Aburto Carlos; FONSECA, Juan; RAGAS, José (Org.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: PUCP, Instituto Riva Agüerro, 2008.
- LECAROS, Véronique. Biblia y cultura oral en medios evangélicos, Lima Perú. *Revista en línea de la Universidad Metodista de Sao Paulo*, diciembre 2012. Disponible em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER>>
- \_\_\_\_\_. Les sans religion en Amérique latine. *Revue des Sciences religieuses*, v. 89, n. 1, 2015.
- \_\_\_\_\_. *La conversión al evangelismo*. Lima PUCP, 2016.
- MARZAL, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: PUCP, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Tierra encantada*. Lima: PUCP, 2002.
- \_\_\_\_\_. Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. In: MARZAL, Manuel; ROMERO, Catalina; SANCHEZ, José. (Org.) *Para entender la religión en el Perú 2003*. Lima: PUCP, 2004.
- NUGENT, Guillermo. *El orden tutelar, sobre las formas de autoridad en América Latina*. Lima: Desco, Clacso, 2010.
- PEARCE, Jenny. Perverse state formation and securitized democracy in Latin America. *Democratization*, 17:2, 286-306, 2010.
- PEYREFITTE, Alain. *La société de la confiance*. Paris: Odile Jacob Poches, 2005.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. *Rostros criollos del mal: cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004.
- ROMERO, Catalina. Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. In: ROMERO, Catalina (Org.) *Religión y espacio público*. Lima: PUCP, CISEPA, 2008.
- \_\_\_\_\_. Por el encanto de una tierra. In: SÁNCHEZ, José; CURATOLA, Marco (Org.). *Los rostros de la tierra encantada*. Lima: PUCP, 2013.
- SEN, Amartya. Como importa la cultura en el desarrollo? *Revista Convivio*, Noviembre 2004. Consultado 15/4/2016. Disponible em: <[http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs\\_articulos/pdf\\_art\\_9972\\_7641.pdf](http://www.letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulos/pdf_art_9972_7641.pdf)>.
- STEWART, Frances. Desigualdades horizontales y conflictos: una introducción y algunas hipótesis. In: STEWART, Frances (Org.). *Conflictos y desigualdades horizontales*. Lima: PUCP, 2014. Traducido del Ingles : *Horizontal Inequalities and Conflicts*.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza editorial, 2012.

WENIN, André. *La Bible ou la violence surmontée*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.

WINNICOTT, Donald. *Deprivation and delinquency*. London: New York, Tavistock Publications, 1984

---

<sup>1</sup> Este artículo presenta algunos de los resultados de un proyecto de investigación sobre la secularización en América Latina financiado por la Conferencia Episcopal Italiana en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

<sup>2</sup> *Tierra Encantada* es el título del último libro de Marzal (2002), una suerte de testamento académico que presenta los principales resultados de sus investigaciones. La perspectiva de Marzal es recogida por la mayoría de los especialistas del tema, ver por ejemplo la evaluación de Catalina Romero (2013).

<sup>3</sup> Como lo nota André Corten (2008, p.23), la violencia urbana que se caracteriza por la figura del homicidio, se ha desarrollado a partir de los años 1970. Los continentes más afectados por ella son América Latina y África.

<sup>4</sup> Gino Costa, ex-ministro del Interior peruano comenta, en su columna del diario El Comercio del 7 de marzo 2016, que las urbes peruanas no figuran en el ranking porque las ciudades más violentas del país tienen una población inferior a 300 000 habitantes y no están tomadas en cuenta por la encuesta, sin embargo tienen tasas de homicidios comparables a las otras urbes seleccionadas en el ranking. Aunque el estudio no lo especifique, la mayor violencia en las urbes se desarrolla en la periferia. Con la excepción de zonas particularmente peligrosas, los distritos más violentos en Lima se ubican en las periferias de la ciudad, en El Callao y en San Juan de Lurigancho, llegando a niveles comparables al que alcanzan las ciudades rankeadas. Se debe notar que aunque la lista varíe de un año a otro, algunas ciudades como Medellín o Ciudad Juárez, por ejemplo, han desaparecido del ranking, las urbes latinoamericanas se mantienen siempre en los primeros lugares.

<sup>5</sup> A nivel de lucha contra la delincuencia los ejemplos de religiosos involucrados exitosamente no faltan, desde el Padre "Chiqui" en el barrio periférico de El Agustino hasta el Movimiento Misionero Mundial que maneja un pabellón en la cárcel de Ancón donde logra, gracias a la conversión y a la férrea disciplina evangélica, sacar algunos presos del mundo de la delincuencia. Además, cabe recordar que en varios países, la conversión religiosa es, en el mundo de la delincuencia, la única alternativa respetada por todos para escapar de los grupos mafiosos. No podemos tampoco dejar de mencionar todos los tipos de comunidades (entre ellas, comunidades eclesiales de base), de escuelas, de talleres...

<sup>6</sup> Jean-Daniel Causse, psicoanalista y especialista de ética, en una obra, *Divine violence, Approche exégétique et anthropologique*, escrita en coordinación con dos exegetas, André Wenin (especialista del Antiguo Testamento) y Elian Cuvilier (especialistas del Nuevo Testamento), reflexiona sobre la dificultad de abordar la significación de la violencia. Nota (2011, p. 72) que para Freud, más allá de su potencial de destrucción, se trata de un concepto ambivalente. Etimológicamente, el término se vincula a las raíces indo-europeas expresando la vida, en griego, bios y el equivalente latino, vita. Refiere al poder vital; cuando aparece el término en francés (siglo XIII), se emplea primero para designar una "fuerza natural brutal", como una tempestad. Paulatinamente cambia el sentido y adquiere un significado "moral".

<sup>7</sup> El informe de la OMS presenta un diagnóstico tomando en cuenta las estructuras sociales y presenta como alternativa algunas prácticas que ya han tenido éxito. [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/67411/1/a77102\\_spa.pdf](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/67411/1/a77102_spa.pdf)

<sup>8</sup> Los especialistas también toman en cuenta factores coyunturales, vectores de violencia, que escapan del control del Estado, tal como el narcotráfico, la difícil reconversión de guerrilleros (o terroristas en el caso del Perú) y el retorno de delincuentes encarcelados en los EEUU quienes llegaron en particular a América Central (Corten, 2008, p. 22).

<sup>9</sup> La distinción entre violencia social y violencia simbólica puede parecer arbitraria, como lo muestra el debate entre Honneth y Nancy Fraser (2003). La marginalización, ya sea racial, étnica o

---

de género, implica un efecto material, sueldos inferiores, desempleo, infraestructuras de peor calidad... Los fenómenos van a la par, y lograr cambiar un aspecto implica cambiar el otro.

<sup>10</sup> En el marco de este artículo, no podemos desarrollar el tema del efecto integrador socialmente y apaciguador del cristianismo en América Latina, lo hemos hecho en otros trabajos (Lecaros, 2016), mostrando a partir de las teorías de Honneth cómo el evangelismo logra ofrecer a los marginados una vía de integración y promoción social y cómo evangelismo y catolicismo propician una forma de cohesión social que desalienta el conflicto.

<sup>11</sup> En este artículo no estamos abordando las teorías de Georges Bataille (1973) y de René Girard (1998) para quienes, aunque sea por motivos diferentes, la violencia constituye un elemento esencial de la experiencia del sagrado y de los ritos religiosos. Ambos autores se ubican en un nivel de análisis pertinente para cualquier práctica religiosa. Sin duda, sus estudios podrían aportar luces sobre la dinámica de las fiestas populares religiosas que juegan un papel social y cultural esencial en toda América latina pero poca vinculación tienen con la violencia que atemoriza y afecta el cotidiano de los pobladores de las periferias urbanas.

<sup>12</sup> Alain Peyrefitte (2005), criticando el estudio de Weber, llega a una conclusión semejante a la suya. Definiendo de otra manera protestantismo y capitalismo, el autor logra demostrar cómo el protestantismo (o por lo menos algunas de sus características) ha contribuido a la emergencia de la modernidad y ha alentado el desarrollo de sociedades más flexibles y creativas. Peyrefitte confirma el postulado de Weber, siguiendo la misma dirección argumentativa pero se demarca de la forma en la cual Weber aplica su propia teoría. Más allá del cristianismo, la perspectiva de Weber ha tenido una amplia posteridad y varios autores se han propuesto mostrar el impacto cultural de diversas religiones, p. ej. el budismo alienta la lectura y los países donde es la religión dominante, tienen en general mejores niveles de alfabetización y de educación (Sen, 2004, p.28). La mayoría de los autores sin embargo ha privilegiado un solo campo de investigación: la relación entre religión y desarrollo.

<sup>13</sup> Marción es un autor de principio de s. II d.C quien propone, a partir de su interpretación de Pablo, eliminar el Antiguo Testamento de los textos sagrados cristianos, con el argumento de que el Dios del Antiguo Testamento no corresponde al Dios de Jesús.

<sup>14</sup> En medios católicos, se lee menos la Biblia. Sin embargo, cuando se la aborda, ya sea en misa o en clase de religión, tomando en cuenta la frecuente deficiencia de formación teológica, la mayoría de los comentarios no supera el parafraseo. Lo hemos constatado personalmente una y otra vez, asistiendo a misa o a clases de catequesis para niños en barrios jóvenes. En una de estas clases, algunas hermanas que sin embargo estaban siguiendo una formación de buen nivel, presentaban a niños de 8 a 12 años el relato del sacrificio de Isaac como una historia verdadera, un evento que hubiera podido ocurrir en nuestros días.

<sup>15</sup> La devoción en general no se dirige a Dios sino a una "imagen", es decir a un santo, a una advocación de la Virgen o a una representación de Jesús. Estos seres sobrenaturales son representados por una pintura, un fresco o una estatua cuya historia es en general extraordinaria. La devoción se fija en esta imagen, "representación visible" del "intercesor con Dios" (Marzal, 2002: p. 375) quien a menudo se identifica con Dios a tal punto que la advocación se vuelve un especie de sinónimo de Dios para el creyente.

<sup>16</sup> Este diagnóstico se recoge en el capítulo 39 del Documento final como "uno de los hechos más desconcertantes y novedosos que vivimos en el presente". El cardenal fue redactor del Documento final.

<sup>17</sup> En Chiclayo (2 grupos) y en Lima (8), hemos conversado con grupos vinculados a parroquias. No hemos podido, en estos casos, hacer un estudio exhaustivo aunque hemos notado expresiones parecidas en todos lugares, salvo en las parroquias de clase media (franciscanas, agustinas...) donde la lógica de la devoción popular nunca ha sido muy presente y donde los catequistas mejor formados se inspiran de la enseñanza del Papa Francisco sobre la misericordia. En Jaén, hemos entrevistado la mayor parte de los jóvenes que se formaban para el sacramento de la confirmación y que estudian en colegios públicos.

<sup>18</sup> Más allá del acercamiento a un Dios de ternura, la meta de las hermanas correspondía al deseo de invitar a los jóvenes a actuar en forma dinámica en su vida y en la sociedad, en fin, se trataba de responsabilizarlos y de no abandonarse pasivamente a la buena voluntad de un Dios Todo Poderoso.



---

<sup>19</sup> Como lo subraya Cuvilier (2011, p. 202), mientras se piense en un Dios Todo Poderoso al cual nada escapa, se llega inevitablemente a un Dios malo que acepta y permite desastres injustos.

<sup>20</sup> Aunque no podemos abordar este tema porque nos llevaría muy lejos y merece ser profundizado, quisiéramos mencionar que se debe tomar en cuenta que la noción de ética y de transgresión no corresponde necesariamente a los 10 mandamientos. A Sarita Colonia (Marzal, 2002: p. 554), se encomiendan las prostitutas y los ladrones en el Perú; aunque se trate de una persona que ha existido, su culto funciona un poco como el de la santa Muerte en México. También se debe añadir en esta perspectiva que la violencia no se percibe como intrínsecamente nefasta. Antes de iniciar una revuelta que implica siempre heridos y muertos, los presos organizan su grupo de oración.

<sup>21</sup> No podemos desarrollar en el marco de este artículo una demostración con más elementos porque nos llevaría muy lejos y son temas que hemos presentado anteriormente, (Lecaros, 2015; Lecaros, 2016).

<sup>22</sup> Como lo nota Basset (2014, 88), refiriéndose al teólogo Adolphe Geshé, el "pensamiento binario" representa una herencia de san Agustín y de su teoría del pecado original.

<sup>23</sup> Reflexionando a partir de la obra de Delumeau, Basset (2014, 86) llega a conclusiones semejantes a las de Nugent: "En Occidente, la desresponsabilización ha traído sus frutos hasta el siglo XX. Los historiadores nos lo recuerdan. Toda la civilización clásica se ha edificada sobre la necesidad de dejarse guiar por el clero y por el Estado: imposible de fiarse a su propio discernimiento, su capacidad de elección, su voluntad personal".

<sup>24</sup> Para un lector familiar con la realidad latinoamericana, los casos conocidos no deben faltarle. Quisiéramos solamente mencionar dos situaciones peruanas que muestran que los asesores en política manejan bien el idioma de la violencia y lo usan para aumentar popularidad. Uno de los motivos para la elección del presidente Ollanta Humala fue precisamente el hecho de que es un militar (así se presentaba y se lo conocía); como tal se esperaba que pudiera restablecer el orden firmemente. En esta perspectiva se entiende la importancia de las constantes críticas a la intromisión de su esposa en los asuntos públicos: si la esposa "llevaba los pantalones", entonces no era un verdadero militar y no tenía los medios para imponer orden. Alan García, en las elecciones del 2016, cuando se dio cuenta, una semana antes, de que iba a fracasar, hizo un último intento para ganar votos. Aunque supiera perfectamente que los tratados internacionales no permitirían al Perú restablecer la pena de muerte, el domingo 3 de abril en una entrevista televisiva a canal 4, propuso restablecerla, como castigo para varios delitos con el propósito supuestamente de contrarrestar el aumento de la delincuencia. En la entrevista no menciona alguna otra medida en su posible gobierno.

<sup>25</sup> Este trabajo fue presentado en una conferencia en el Center for Latin American Studies en Stanford University. Además, he recibido muchas críticas constructivas que agradezco.

<sup>26</sup> Queda claro que muchísimos individuos, gracias a las iniciativas de valientes religiosos han salido de la delincuencia y de la violencia. Doré (2013, p. 68) en su análisis antropológico de Huaycán considera que las Iglesias evangélicas funcionan como "actores providenciales", ofreciendo a los jóvenes que se han instalado en la transgresión una "estructura suficientemente fuerte para imponerles el respeto de las normas".

Recebido em 28/04/2016, revisado em 17/06/2016, aceito para publicação em 07/07/2016.