

## VIOLENCIAS Y RELIGIONES EN AMÉRICA LATINA

Daniel H. Levine<sup>1</sup>

### Resumen

La historia reciente de América Latina ha estado marcada por una violencia intensa y extendida. Esta violencia se manifiesta en múltiples formas: hay la violencia institucionalizada de la pobreza, la enfermedad, y la injusticia; existe la violencia masiva asociada con la represión estatal y la tortura; se nota la violencia revolucionaria y las guerras civiles; y también hay una violencia omnipresente en la vida cotidiana, acompañando a las migraciones, a la droga, a las pandillas y las vendettas, y al abuso doméstico. Esta historia ha estado marcada también por cambios importantes como los que han tenido lugar en las religiones. Por primera vez en la historia de América Latina, se ha sustituido el monopolio de la Iglesia católica por un pluralismo religioso con nuevas iglesias con altas tasas de crecimiento. La combinación de una violencia intensa y extendida con fuerte innovación religiosa y multiplicación de iglesias ha tenido notables impactos sobre la evolución de las religiones, su discurso y su atractivo para los creyentes, y su presencia en la vida pública. Entre los impactos más notables han estado la opción de parte de muchas iglesias de defender los derechos humanos, proteger a las víctimas y oponerse a los regímenes represivos, la complicidad de otras iglesias con la represión en nombre de un nacionalismo católico, y el atractivo que tienen nuevas iglesias para mucha gente como vía para salirse de la violencia cotidiana por medio de un renacer dentro de una nueva comunidad de fe.

**Palabras claves:** Violencia, Religiones, Iglesias, Pluralismo, Derechos.

### Abstract

The recent history of Latin America has been marked by extensive violence, violence of many kinds: the institutionalized violence of poverty, disease, and injustice; massive violence of repression and torture, revolutionary violence, and a growing violence of daily life linked with migration, drugs, gangs and domestic abuse. In contrast to the past, there are now also many religions: the monopoly of the Catholic church has been replaced by religious pluralism with new churches growing rapidly. The combination of intense and widespread violence with religious innovation and a multiplication of new churches has had important effects on the evolution of religions, their discourse and appeal, and their presence in public life. Among the most notable of these impacts are the turn of many churches to promotion of human rights and protection of victims, and opposition to repressive governments, the alliance of others with that repression in the name of a kind of Christian nationalism, and the appeal of many new churches as a way of opting out of the violence of daily life through rebirth in a new religious community.

**Key Words:** Violence, Religions, Churches, Pluralism, Rights.

América Latina ha experimentado una serie de cambios notables en el curso de los últimos cincuenta años. Entre muchos, aquí enfocamos tres que han impactado

---

<sup>1</sup> Department of Political Science, University of Michigan, 5700 Haven Hall, Ann Arbor MI 48109-1045, Estados Unidos. Correo electrónico: dhldylan@umich.edu El autor agradece a Frances Hagopian, José Enrique Molina, Robert Pelton, Catalina Romero y Timothy Steigenga por sus valiosos comentarios y observaciones.

fuertemente en la relación entre la religión, la cultura, y la vida política del continente, un fenómeno de violencia intensa de todo tipo puntuado por una serie de guerras civiles; la apertura de un pluralismo religioso (después de cinco siglos de monopolio católico); y una compleja relación entre violencias y religiones que marca la vida social y política de muchos países. Estos han sido elementos de transformación simultáneos y superpuestos, lo cual hace difícil verlos con claridad y desentrañar la dinámica de su impacto mutuo. Así que por razones de claridad analítica, comenzamos separando lo que va junto en la realidad: violencias y religiones. Luego de una breve introducción, intentaremos explicar la relación entre las dos, y su impacto sobre la cultura política. Tal como se usa aquí, el concepto de cultura política no se limita a la normativa o las legitimaciones, ni a lo que dicen o predicen las élites. Incorporaremos también elementos de práctica como son los compromisos con organizaciones, los estilos de comportamiento social (democrático o autoritario, activismo pasivo, pacífico o violento), las exigencias de responsabilidad mediante vías legales o de protesta, y la formación de nuevos estilos de vida social y familiar. Por eso, en vez de hablar de cultura política, es preferible referirnos a *una cultura práctica de la política*. En las conclusiones, volveré con más detalle a la exposición de este concepto.

Comenzando con las violencias, es útil distinguir entre los tipos de violencia más notables en este período.<sup>2</sup> En el nivel más general, notamos un grupo de *guerras civiles*, ante todo en Centroamérica (El Salvador, Guatemala, y Nicaragua), en el Perú, y en Colombia que es la que ha durado más, pero la que menos se adapta a las categorías convencionales. También hay un fenómeno importante de *represión estatal*, en escalas y con números de víctimas nunca visto antes. Elemento nuevo en estos años ha sido el ataque sistemático a las iglesias, con un saldo de bastantes mártires entre prelados, curas, hermanas, catequistas y laicos. La experiencia de las iglesias como víctimas tiene precedentes en las guerras civiles del siglo diecinueve, pero es notable el cambio de escala.<sup>3</sup> Estos ataques se han evidenciado tanto en casos de guerra civil

---

<sup>2</sup> En sus dos últimas cartas pastorales *La Iglesia y las Organizaciones Populares* (6 de agosto de 1978) y *La Misión de la Iglesia en Medio de la Crisis Nacional* (6 agosto de 1979), Monseñor Romero distinguió con cuidado entre tipos de violencia: con referencia a su origen, su intención y en fin, su legitimidad: la violencia estructural o institucional, la violencia arbitraria del Estado, la violencia de la extrema derecha, la violencia terrorista, la violencia insurreccional, y la violencia de defensa legítima. Notó el peligro de espirales de violencia imposibles de controlar, y concluyó que el curso más razonable y eficaz para un gobierno era de usar su fuerza no para defender a la violencia estructural de un orden injusto, sino para garantizar un estado democrático basado en un orden económico justo. Mons. Oscar A. Romero, **Voice of the Voiceless. The Four Pastoral Letters and other Statements**, Maryknoll, 1985.

<sup>3</sup> Entre los casos más notables de represión dirigida a miembros de las iglesias católicas y protestantes se incluyen El Salvador, Guatemala, Chile, Argentina, Brasil y el Perú. Ver Anna L Peterson, **Martyrdom and the Politics of Religion: Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War**, Albany, 1997; Ricardo Falla, **Quiché Rebelde**, Guatemala, 1978; anónimo, **Morir y Despertar en Guatemala**, Lima, 1981, Parte II "Presencia de la Iglesia"; Virginia Garrard-Burnett, **Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem**, Austin, 1998 (sobre todo capítulos 7 y 8); David Stoll, **Between Two Armies In the Ixil Towns of Guatemala**, New York, 1993 (sobre todo capítulo 6) sobre Centro América en general, Philip Berryman Stubborn, **Hope, Religion, Politics, and Revolution in Central America**, Maryknoll, 1994. Sobre el Perú, ver CEAS (Comisión Episcopal de Acción Social), **La Iglesia Católica en el campo peruano en la década del '80. Elementos para una evaluación**, CEAS, Departamento Campesino, Lima 1990, y

como El Salvador, Guatemala o el Perú, como en países donde el aparato represivo mandó por muchos años (Chile, Brasil, Argentina y Uruguay) ganándose el nombre de la “guerra sucia” en la Argentina.

La fenomenología de la violencia no está limitada al mundo político. Es preciso reconocer las múltiples violencias de la vida cotidiana. En el discurso católico desde Medellín ha sido común incorporar a éstas bajo el rubro de la violencia institucional y el pecado estructural, subrayando el impacto de elementos como el desempleo, la salud precaria, y la injusticia social. Pero en esta perspectiva, hay por lo menos dos elementos de violencia muchas veces ignorados: por un lado, la violencia que viene asociada al alcoholismo, las drogas, el crimen y el fenómeno de la *vendetta*, y por el otro lado (y muchas veces ligado al primero), el abuso doméstico con el maltrato de mujeres y niños. La experiencia personal o comunitaria de la violencia, y la consecuente sensación de crisis personal o familiar lanza a muchos a una búsqueda religiosa que les lleva a las iglesias pentecostales y neo-pentecostales, que ofrecen una salida de una forma de vida difícil y peligrosa, y una entrada a otra comunidad de fe y de apoyo.<sup>4</sup>

Con respecto a las religiones, el cambio experimentado en América Latina es aun más impactante. En menos de medio siglo, el continente ha pasado de un monopolio católico a una pluralización de iglesias y de formas de experiencia religiosa (uso de los medios masivos de comunicación, multiplicación de iglesias y capillas) realmente nuevos. Aunque las estadísticas no son las mejores, existe un consenso entre los estudiosos que los que se autocalifican como católicos han bajado, que la comunidad protestante (muy diversa internamente) ha crecido hasta contar con 15 a 25% de la población en muchos países, y que también hay un sector que dice no tener religión. En el contexto (ahora generalizado) de democracia política y de una sociedad civil abierta, las nuevas iglesias han entrado a competir por recursos y miembros, exigiendo igualdad de condiciones y de legitimidad con la Iglesia católica. Dentro del sector protestante, ha sido notoria la tasa de crecimiento de iglesias pentecostales y neo-pentecostales. Unas prácticas típicamente pentecostales se han difundido, y con el tiempo, han traspasado las fronteras denominacionales para estar presentes en muchos grupos cristianos, sean protestantes o sean católicos. Entre estas prácticas se nota el énfasis en

---

Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú, **Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación**, Lima, 2004. Sobre Chile, Brian H. Smith, **The Church and Politics in Chile Challenges to Modern Catholicism**, Princeton 1982; Sobre Brasil, Kenneth P. Serbin, **Secret Dialogues Church-State Relations. Torture and Social Justice in Authoritarian Brazil**, Pittsburgh, 2000. Aunque en este artículo se concentra la atención en las iglesias cristianas, es importante recordar que el mismo período fue notable por fuertes acciones anti semitas sobre todo en la Argentina. Al respecto ver, entre muchos, Marguerite Feitlowitz, **A Lexicon of Terror Argentina and the Legacies of Torture**, New York, 1988, pp. 97-103.

<sup>4</sup> Con respecto a la violencia cotidiana y su impacto en las conversiones religiosas, ver Andrew Chesnut, **Born Again in Brazil The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty**, New Brunswick, 1997; David Smilde, **Reason to Believe Cultural Agency in Latin American Evangelicalism**, Berkeley, 2007; Timothy Steigenga, **The Politics of the Spirit. The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala**, Lanham: 2001; Eric Kramer, “Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism”, **Latin American Perspectives**, n°. 140, 32:1, enero 2005, pp. 95-120.

la conversión personal, en la experiencia directa del espíritu santo, una confianza en la curación divina de enfermedades y en los milagros, y el hablar en lenguas.<sup>5</sup>

Donde antes se podía hablar con confianza de la religión y referirse a la Iglesia católica, hoy en día se cuenta con una amplia gama de iglesias y voces que reclaman hablar en nombre de la religión. Ahora hay más opciones y mayor variedad de medios de expresión que en el pasado; los líderes religiosos y prelados de la Iglesia Católica ya no pueden monopolizar la expresión del comentario moral o religioso, ni pueden contar con ser poderes detrás del trono o ejercer un veto automático en asuntos críticos para ellos como el divorcio o el control de la natalidad. Cualquier intento se encuentra de inmediato con competidores y alternativas. Estas tendencias significan que ni la simple referencia a “Iglesia y Estado” ni mucho menos la atención exclusiva a la Iglesia Católica institucional (o a las declaraciones de sus líderes oficiales y sus voceros autorizados) pueden servir de guía para entender a la religión, y a su posible rol en América Latina hoy en día.

En combinación con lo anterior, la pluralización de la vida religiosa y la presencia de múltiples e intensos fenómenos de violencia dan el fundamento para una interacción entre las realidades vividas de estos dos campos. Desde el lado de la vida religiosa, se trata ante todo de fenómenos de reacción: es decir, de la reacción de instituciones, grupos y individuos religiosos ante la violencia que encuentran en su alrededor. Reaccionando ante esta violencia, se intenta por un lado entender al fenómeno, y por otro crear respuestas para defenderse y preservar la vida de los seres queridos y de la comunidad. Han sido rarísimos los casos de grupos o individuos llamando abiertamente a la violencia, y menos aún ejerciéndola en nombre de una supuesta exigencia de la fe. Existen casos aislados como el colombiano Camilo Torres, pero nada que se aproxime a los grupos islamitas activos hoy en día en Afganistán, Irak, o Gaza, por ejemplo.

Gran parte del impacto de la violencia sobre las religiones estriba en la misma victimización de iglesias y del personal religioso. El proceso político que llevó a que las iglesias se convirtieran en blanco de ataques y del terror oficial, ayudó a que las iglesias se percibieran como víctimas y se identificaran con las víctimas, y entonces se aliaron con ellas en defensa de sus derechos de vivir, y de vivir libre de maltratos y de abusos. Efectivamente, las iglesias, tanto católicas como protestantes, han resultado ser blanco de ataques desde El Salvador, Guatemala, Chile, y Brasil, hasta Paraguay o el Perú, proporcionando víctimas y activistas, y han sido protagonistas de movimientos de derechos humanos e intermediadores en procesos de paz y de recuperación de memoria. En las experiencias de represión estatal de largo alcance, las iglesias han actuado tanto de oposición como de aliado y cómplice, oposición notable en Chile o Brasil, cómplice en la Argentina.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Steigenga, *Politics...*, op. cit., nota una “pentecostalización” generalizada de la práctica religiosa.

<sup>6</sup> En el caso de la Argentina, vino a ser famosa la frase “una muerte cristiana y no violenta” aplicada a los casos de prisioneros drogados y encadenados arrojados vivos al mar. Ver al respecto, el testimonio de Adolfo Scilingo compilado en Horacio Verbitsky, *Confessions of an Argentine Dirty Warrior*, New York, 1996, p. 18. Sobre el caso argentino ver también Horacio Verbitsky, *Doble Juego. La Argentina católica*

La presencia masiva de la violencia ha traído secuelas psico-sociales como el temor, las pesadillas, el suicidio, la alienación, y la erosión de la comunidad que viene tanto por la desconfianza y por la emigración forzada de gran número de refugiados, como por la prohibición de ritos públicos de duelo.<sup>7</sup> Otro impacto notable de las violencias omnipresentes ha sido el de llevar a los afectados a crear explicaciones que varían desde el milenarismo hasta el compromiso social: sufro como castigo por mis pecados, sufro porque ya estamos en el fin de los tiempos y como elemento purificador para la transición a la venida de Cristo. Como notamos antes, la violencia de carácter económico, político o étnico (como ha sido el caso con los movimientos de tierra y de indígenas en Brasil o en la región andina) o la violencia cotidiana de la vida urbana (drogas, desempleo, crimen y *vendetta*) han proporcionado motivos de conversiones a nuevas iglesias como forma de salirse de un mundo violento, por medio de un cambio de vida, y la entrada a una nueva comunidad de fe que ayude a negociar las violencias de la vida diaria.<sup>8</sup>

En medio de estas violencias y transformaciones religiosas, sobresalen cambios en el ideario de las iglesias, con el surgimiento de nuevos temas de justicia, derechos, participación, y liberación, y un esfuerzo de incorporar a estos en la agenda de instituciones y grupos. Comenzando con los documentos de Medellín y Puebla, articulados en la “teología de la liberación”, y llevados al público por medio de numerosas cartas pastorales, compromisos de grupos y actividades colectivas, elementos de la Iglesia católica iniciaron un proceso de ruptura con las tradicionales alianzas con el poder político y social para ponerse al lado de los que buscaban un cambio. En este contexto, la explicación del sufrimiento y de la reacción necesaria es diferente a las que hemos visto: ahora sufro (y resisto) porque el orden social es injusto y el gobierno es

---

y militar, Buenos Aires, 2006; del mismo autor, **El Silencio. De Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la iglesia con la ESMA**, Buenos Aires, 2005; Emilio Mignone, **Witness to the Truth. The Complicity of Church and Dictatorship in Argentina**, Maryknoll, 1988; Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner”, **América Latina Hoy Revista de Ciencias Sociales**, 41, December, 2005, pp. 57–76; y Fortunato Mallimaci, Humberto Cucchetti y Luis Donatello, “Caminos Sinuosos. Nacionalismo y Catolicismo en la Argentina Contemporánea”, en Francisco Colom y Angel Rivero (eds.), **El Altar y El Trono. Ensayos sobre el catolicismo iberoamericano**, Bogota, 2006, pp. 155-190; Gustavo Morello, **Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina**, Córdoba, Argentina, 2003; **Nunca Más (Report of the Argentine National Commission on the Disappeared)**, New York, 1986; Feitlowitz A. Lexicon, Lawrence Wechsler, **A Miracle A Universe. Settling Accounts with Torturers**, New York, 1990. Para el caso peruano, CEAS, **La Iglesia Católica en el Campo**; Darío López; **Los Evangélicos y los Derechos Humanos**, Lima 1998; Comisión de Verdad, Hatun Willakuy, op. cit.; sobre Brasil, Serbin, *Secret Dialogues*, op. cit.

<sup>7</sup> Tal fue el caso en el Perú, donde tanto el ejército como Sendero Luminoso (como los Romanos en la antigüedad) prohibieron acceso a los cuerpos de los muertos, el entierro, y el duelo público. Es la frase de Sendero Luminoso, “así mueren los soplones”. Además de la alienación de familias y comunidades, hay que añadir la falta de certeza de que la muerte se haya producido (dado la falta del cadáver), y el peso psicológico de no saber suficiente, o por el contrario de haber visto demasiado. Para un análisis a fondo del impacto psico social de la alteración del duelo (imposibilidad de rituales, ausencia de cuerpos), ver Comisión de Verdad, Hatun Willakuy, op. cit., capítulo 7 “Las Secuelas del Conflicto”. Para el caso de El Salvador, Peterson, *Martyrdom*, op. cit.

<sup>8</sup> Chesnut, *Born Again*, op. cit.

opresor. Mi fe identifica a éstos como obras de pecado estructural y así legitima mi unión con otros en defensa de la vida.

En el contexto latinoamericano de estos años, ponerse del lado del cambio ha tenido los más variados significados: desde la formación y el apoyo a grupos reformistas o partidos demócrata cristianos o el impulso a movimientos de barrios, de tierra, o de un sindicalismo nuevo (apoyo material, moral y también de ayuda legal) hasta aliarse con insurgentes como en el caso de Nicaragua o El Salvador. Es evidente que una transformación de esta magnitud no se da sin costo, y ya hemos notado el saldo de víctimas. Tampoco se da sin resistencias de parte de los gobiernos y de los líderes de las mismas instituciones eclesíásticas. Como veremos más adelante, cuando baja la presión externa de la violencia (con el fin de las guerras civiles y la vuelta de un orden político democrático) en muchas iglesias se nota un deseo de cortar las pérdidas, de reconstruir alianzas con el Estado y las elites, y de volver a una agenda más convencional con enfoque en temas de moralidad, control sexual, y subsidios. Pero el punto que quiero subrayar aquí es que el impulso inicial para el cambio vino a raíz de una reacción y respuesta a la realidad de violencia masiva.<sup>9</sup>

Para resumir, nuestro análisis se fundamenta en tres elementos: 1) un panorama de violencia intensa y extrema, en donde la violencia institucionalizada (de la que habló Medellín) proporciona un marco para fenómenos de violencia netamente física desde la tortura en gran escala, la violación, el asesinato, las desapariciones y las guerras civiles hasta el abuso doméstico, y la violencia inter-personal; 2) un campo religioso plural, competitivo, y lleno de cambio en sus orientaciones hacia la política, y la vida diaria; y 3) una visión de la cultura práctica de la política que incluye a las normas y legitimaciones, pero que también incorpora a formas de acción y de compromiso. Esta última se manifiesta en la misma vida interna de los grupos (organizada y legitimada de manera democrática o autoritaria/jerárquica según el caso).<sup>10</sup>

Antes de entrar en los detalles, conviene una breve reflexión más a fondo sobre la violencia, ante todo en su forma más directa: la violencia física que hiere, que viola, que tortura, y que mata. La violencia, todas estas violencias, tienen un impacto corrosivo sobre las personas, tanto en las víctimas como en los victimarios, los que a diario ejercen la violencia. El uso de la violencia desnaturaliza a la persona, para ser más exacto –como parte del ejercicio de la violencia–, los que la emplean convierten a sus víctimas en cosas. Estos impactos en las personas se multiplican y se intensifican. En el caso de políticas estatales masivas de violencia, tortura y maltrato las víctimas pierden la vida o por lo menos sufren gravísimos daños físicos y psicológicos y los

---

<sup>9</sup> Como último punto en esta sección, es importante notar los fenómenos religioso-políticos que no han prosperado en los últimos años. No ha habido movimientos en gran escala siguiendo a profetas o a líderes de visión milenaria (como fue el caso en el siglo diecinueve) y tampoco han prosperado partidos políticos con identidad religiosa. Los partidos demócrata cristianos, otrora parte de un movimiento poderoso, siguen fuerte solo en Chile, donde el elemento cristiano ha perdido prominencia. Y a pesar de muchos intentos de formar partidos políticos protestantes, y de varias alianzas políticas con notable participación evangélica (como en Guatemala o en el Perú) no se ha podido formar partidos duraderos y en los casos de mayor influencia (Brasil) esto ha ocurrido a través de las iglesias negociando posiciones con muchos partidos.

<sup>10</sup> Ver Daniel H. Levine, *Voces populares en el Catolicismo Latinoamericano*, Lima, 1996.

mismos victimarios también experimentan problemas nerviosos y emocionales, y el temor a la posible retribución.<sup>11</sup>

Hay un texto de la filósofa y teóloga francesa Simone Weil que viene al caso. En *La Ilíada o el Poema de la Fuerza*,<sup>12</sup> Weil analiza la centralidad de la violencia en el texto de Homero. No se trata de una violencia metafórica, sino de una violencia netamente física, descrita en términos gráficos de combate, mutilación, temor, llanto, y muerte. El héroe central de *La Ilíada*, según Weil, es la violencia misma, la cual convierte a las víctimas en cosas –en el límite–, en cadáveres. Muerto, el héroe derrotado viene a ser una cosa llevada encadenada detrás de los caballos. También hay una violencia que convierte a las personas en cosas mientras viven: la tortura, la esclavitud.<sup>13</sup> La fuerza, dice Weil, “es tan despiadada con el hombre que la posea como con sus víctimas; al segundo lo aplasta; al primero lo intoxica. La verdad es que nadie la posee”.<sup>14</sup>

A continuación nota como la misma dinámica de la violencia la hace difícil de controlar.

*“Un uso moderado de la fuerza, que sería la única manera de no terminar controlado por su maquinaria, necesitaría una virtud super humana, lo que es tan raro como la dignidad en los débiles. Además, la moderación no está exenta de peligros, dado que el prestigio, (del cual la coacción extrae las tres cuartas partes de su fuerza) estriba básicamente en esta maravillosa indiferencia de los fuertes hacia los débiles, una indiferencia tan contagiosa que afecta las mismas personas que son sus objetos”.*<sup>15</sup>

<sup>11</sup> En su introducción a **Brasil Nunca Más**, el Cardenal Arzobispo de Sao Paulo, Evaristo Arns nota que “entre las cosas que más me impresionó durante los años de la vigilia contra la tortura, era que los mismos torturadores terminaron degradados”. Arquidiócesis de Sao Paulo, **Torture in Brazil**, New York, 1986 (traducción de **Brasil Nunca Más**, p. xxvii). No es siempre así: gran número de hombres llegan a formar parte de un cuerpo de torturadores después de un entrenamiento aislado en donde se pone énfasis en una masculinidad exagerada donde el control y la dominación son de primera importancia. También hay un adoctrinamiento ideológico centrado en la idea de que esta violencia es el costo necesario de la lucha contra la subversión, o como en el caso de Sendero Luminoso, la cuota de sangre que exigía la revolución. Ver Martha K Huggins, Mika Harito-Fatgouras y Philip G Zimbardo, **Violence workers Police torturers and Murderers Reconstruct Brazilian Atrocities**, Berkeley, 2002; Leigh Payne, **Unsettling Accounts. Neither Truth Nor Reconciliation: Confessions of State Violence (The Culture and Practice of Violence)**, Durham, 2007. Sobre Sendero Luminoso, Carlos Ivan de Gregori, **Sendero Luminoso I. Los hondos y mortales desencuentros; y II. La Utopía autoritaria**, Lima, 1988.

<sup>12</sup> Simone Weil, “The Iliad or the Poem of Force”, en Simone Weil, **An Anthology**, New York, 1986, pp. 162-195 (traducción del autor).

<sup>13</sup> Huggins, Harito-Fatgouras y Zimbardo, *Violence Workers*, op. cit., afirman que una manera de condicionarse a ser torturador es de ver a las víctimas no como personas, sino como cosas y de darles nombres de cosas. Chris Hedges, **War is a Force that Gives Us Meaning**, New York, 2002, documenta como la violencia intensa y extendida de la guerra convierte a seres vivos en cosas, como parte del proceso de hacerse indiferente a la violencia y literalmente no ver a sus víctimas.

<sup>14</sup> Weil, *The Iliad*, op. cit. p. 171.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 179. Dentro de *La Ilíada*, Weil descubre un ritmo inexorable de la violencia que hace que la retribución siga a la violencia. Lo que anima este ritmo es la misma intoxicación de la violencia: los que tienen la fuerza prestada del destino, dependen demasiado de ella y terminan destruidos. Pero en el momento de su propia destrucción les parece imposible, porque no ven que su relación con los demás seres

Esta capacidad de convertir a las personas en cosas es un aspecto tristemente conocido y ampliamente documentado en las violencias latinoamericanas de este período. También son notables los trastornos psicosociales, tanto en víctimas como en victimarios.<sup>16</sup>

El texto de Weil es relevante a nuestro tema porque subraya el poder de la violencia en gran escala de corromper tanto a personas como a instituciones, y sugiere la magnitud del desafío de oponerse a esta violencia, de revertir la marea y buscar la recuperación de la legitimidad y la exigencia de responsabilidades. Estas han sido tareas asumidas por muchas iglesias en América Latina, tanto por su cuenta como en su rol de propiciar movimientos de reivindicación. Esta posición, históricamente nueva, con raíces en el proceso de haberse identificado con las víctimas y acompañarlos en sus exigencias de justicia, ha dejado huellas notables en la cultura práctica de la política. Entre ellas, poner a los derechos humanos en la agenda política, y apoyar al proceso de exigir responsabilidad de parte de los oficiales y políticos. Una vez puesto en marcha, el proceso tiene su propia dinámica, y a pesar de los intentos de varias jerarquías eclesásticas, no ha sido fácil ni controlarlo ni revertirlo.

## **Religiones y violencias en los últimos cincuenta años**

### *Religiones*

En la vida religiosa, institucional y personal, pública y privada, de América Latina el último medio siglo ha sido un período de profunda transformación. Esta transformación no ha sido fruto de la secularización esperada por la teoría sociológica, sino más bien el producto de un proceso de cambio desde dentro de las mismas religiones. La religión no parece encontrarse en el camino a desaparecer ante olas de modernización, sino que más bien ha florecido la innovación con la creación de nuevas iglesias, de nuevas formas de organización, y de nuevos modos de hacer llegar el mensaje.

Una manera de darse cuenta de la magnitud de estos cambios es reflexionar sobre el recién concluido congreso del episcopado católico latinoamericano en Aparecida, en agosto y septiembre de 2007. En el período preparatorio de Aparecida, el mundo que los líderes de la Iglesia Católica podían ver a diario alrededor de sí era

---

humanos es una suerte de balance entre cantidades desiguales de fuerza. Nadie los detiene, así que concluyen que el destino les está otorgando una licencia sin límite. Entonces se sobrepasan, y la retribución, con un rigor geométrico que opera automáticamente para penalizar el uso de la fuerza, por fin llega a ellos mismos. Weil, *ibid*, pp. 174-175.

<sup>16</sup> No debe sorprender que se desarrollen intensos sentimientos de desprotección, vulnerabilidad, y humillación entre quienes fueron sometidos a brutales maltratos (Hatun Willakuy, *op. cit.*, p. 366). Viene al caso aquí el libro reciente de la periodista norteamericana Jane Mayer, **The Dark Side. The Inside Story of the How the War on Terror Turned into A War on American Ideals**, New York, 2008. Mayer revela con precisión como la tortura (junto con las cárceles secretas) vino a ser un elemento central en la política del gobierno de George W. Bush, y examina la lucha legal y burocrática dentro de Washington. Esta experiencia recuerda a la guerra sucia en la Argentina o en el Perú.

totalmente distinto al mundo en que nacieron y fueron criados.<sup>17</sup> El monopolio indiscutido de la Iglesia católica como *la Iglesia* se había debilitado. En su lugar, encontraban una pluralidad de iglesias y un fenómeno nuevo de competencia religiosa, entre iglesias que buscaban feligreses, espacios, legitimación pública, subsidios y acceso a los espacios públicos para hablar en nombre de *la religión*. La oferta religiosa ha crecido y se ha diversificado como nunca antes -manifiesta en múltiples iglesias, capillas, campañas, asociaciones, acceso a los medios masivos de comunicación-, creando una pluralidad de posibilidades de participar para la persona común y corriente. Múltiples informes estadísticos y una serie de estudios y sondeos confirmaban lo que estaba a la vista. El número de hombres y mujeres que se identificaban como “católicos” iba en picada, mientras que los que se declaraban protestantes (y sobre todo miembros de iglesias pentecostales y neo-pentecostales) crecía rápidamente, junto con un grupo menor, pero sin embargo notable, que afirmaba no tener identificación religiosa de ningún tipo. También era evidente un sector bastante grande que se autodenominaba *católico a mi manera* (o como lo llama Mallimaci y Villa, *cuentapropista*), que selecciona uno por uno los asuntos que acepta, o ni siquiera escucha del magisterio oficial.<sup>18</sup>

El desgaste del estatus monopólico no se limita a la estadística de membresía ni de los números de asistencia al culto. La Iglesia católica ya no monopoliza la esfera pública moral en nombre de la religión. Sus líderes y voceros deben compartir con la prensa, la radio y la televisión, con las plataformas públicas, y en los pasillos del poder con representantes de otras iglesias. Aún dentro de la amplia red del catolicismo, hay una inusitada diversidad pública de opinión visible en publicaciones, escuelas, programas universitarios, y posiciones de grupos católicos. Comentando esta situación, la socióloga peruana Catalina Romero habla del desarrollo del espacio público y de una sociedad civil *dentro de la misma iglesia*. En su análisis, “a través de estas distintas formas de asociación y de la construcción de nuevos espacios para el encuentro y la interacción, la Iglesia se ha renovado y ha podido infundir significación religiosa a los retos de la vida cotidiana”. En el curso de la última década, escribe Romero, “ha comenzado un proceso de cerrar este mismo espacio, debido a la intervención de varios obispos quienes están tratando de retomar el control del espacio público dentro de la iglesia, y en la forma en que la Iglesia se expresa y está representada en la sociedad civil, la política, y el estado”.<sup>19</sup>

Lo que Romero nota en el Perú es visible en toda la región: proliferan grupos de todo tipo y, al mismo tiempo, muchos prelados, temerosos de la división y la pérdida de control, han intentado sujetarlos, cortándoles el apoyo financiero y de organización,

<sup>17</sup> Para un estudio de la visión del presente y del futuro que anima a los documentos de Aparecida, ver Daniel H. Levine, “The Future as Seen From Aparecida”, en R. Pelton (ed), **Aparecida: Quo Vadis**. Scranton, 2008, pp, 173-190.

<sup>18</sup> Fortunato Mallimaci y Martha Villa, **Las Comunidades Eclesiales de Base y el mundo de los pobres en la Argentina. Conflictos y tensiones por el control del poder en el catolicismo**, Buenos Aires, 2007.

<sup>19</sup> Catalina Romero, “Religion and Public Spaces. Catholicism and Civil Society in Perú”, en Frances Hagopian (ed.), **Contemporary Catholicism, Religious Pluralism, and Democracy in Latin America**, Notre Dame, por publicar, 2009, p. 22 (ms).

y tomando medidas para asegurarse un mayor control sobre escuelas, seminarios, universidades, y publicaciones.

Si es cierto que el último medio siglo ha visto grandes y muy dinámicas transformaciones en lo que significa la religión en América Latina, estos mismos cambios han sido más sorprendentes en este continente, una parte del globo donde la dominación católica parecía segura. El surgimiento del cambio desde dentro de la religión (de cualquier religión) tomó por sorpresa a la mayoría de los científicos sociales, quienes seguían cautivos de las teorías de la secularización (con ideas afines sobre la modernización), según las cuales el aumento progresivo de la ciencia, la educación, la industrialización, la seguridad, y la vida urbana eliminarían las bases de la religión. Según estas teorías, las religiones simplemente iban a desaparecer en un lento pero inexorable proceso de secularización, cediendo funciones al Estado y deviniendo una colección esparcida de devociones personales o ritos marcando etapas de vida, pero ya sin el significado de antes.<sup>20</sup> Al menos ayudaría a crear una distinción más clara entre lo religioso y lo secular en la vida privada y pública, y en las instituciones. No se puede negar el poder de esta herencia teórica, y como ha influido en la percepción de la realidad. Pero existen también *hechos* que rompen nuestros conceptos, hechos incómodos que se imponen sobre nosotros y nos hacen reevaluar las bases mismas de nuestro aparato intelectual.

¿Cuáles son estos hechos que se han abierto paso en América Latina y que nos han recordado el poder de la religión, no sólo para mantenerse, sino para cambiarse a sí misma como parte de un mundo en cambio? La explosión de múltiples iglesias y espacios religiosos es un hecho de primera importancia. Esto no significa que América Latina “se está volviendo protestante”, para citar el título del importante libro de David Stoll. Más bien se hace efectivamente pluralista por primera vez en su historia.<sup>12</sup> Además, en términos sociales y políticos, a pesar de la diversidad ideológica y social de las iglesias cristianas en la región, con rarísimas excepciones hoy en día todas apoyan a la democracia política y a una sociedad civil abierta. Esto representa un cambio cultural notable, con raíces tanto en debates dentro de las iglesias, como en el impacto del fin de la guerra fría global, lo cual ayudó a aflojar viejas alianzas político-religiosas. La relación de las iglesias con la sociedad civil (tanto en la realidad empírica como en la misma idea de grupos independientes como algo legítimo) es un tercer hecho. La iglesia católica, seguida más tarde por muchas iglesias protestantes, ha jugado un papel primordial en América Latina en la creación y protección de movimientos sociales de todo tipo, desde grupos campesinos y urbanos hasta movimientos de derechos humanos, para nombrar sólo unos pocos. Auspiciando esos movimientos, las iglesias también han servido como fuente de acceso a recursos, a información, de

---

<sup>20</sup> Quedaría de la religión no más que unos bellos edificios, una herencia musical, y algunas obras de arte, ya difíciles de entender. Sobre la teoría de la secularización, ver José Casanova, **Public Religions in the Modern World**, Chicago, 1994.

<sup>21</sup> David Stoll, **Is Latin America Turning Protestant?**, Berkeley, 1990; Daniel H. Levine, “The Future of Christianity in Latin America”, **Journal of Latin American Studies**, Vol 41:1, February, 2009; y del mismo autor, “Pluralism as Challenge and Opportunity”, en Frances Hagopian (ed.), *Contemporary Catholicism...*, op. cit.

formación de líderes de base. Al mismo tiempo, han facilitado la cooperación entre activistas de inspiración religiosa y grupos de base, proporcionando ayuda material y defensa legal cuando era necesario. Con la restauración de la democracia, y el debilitamiento de muchos de estos movimientos, las iglesias continúan formando a la sociedad civil por medio de grupos menos contestatarios, por ejemplo con redes de escuelas, radios locales y regionales, cooperativas y centros de salud.

### *Violencias*

Los últimos cincuenta años han sido un período de mucha violencia en América Latina. El carácter particular de esta violencia (revolucionaria, represiva, de guerra civil, ligada a pandillas urbanas, o abuso doméstico o lo que sea) ha dado forma específica al patrón de cambio religioso tanto para católicos como para protestantes. Dentro del catolicismo, la transformación de muchas instituciones y líderes de pilares del orden (o como lo diría Mounier, *del desorden*) establecido, en voz crítica, en defensora de la democracia y de los derechos, y en propiciadores de movimientos sociales y contestatarios de todo tipo, hizo que la misma Iglesia llegara a ser blanco y víctima de violencia. Es esta experiencia, reforzada con conceptos derivados de la teología de la liberación, la que ha creado una identificación de la Iglesia con las víctimas de la violencia, lo que hizo que las mismas víctimas miraran a la Iglesia como aliada y fuente de ayuda, subrayando la “opción preferencial por los pobres” articulada por los obispos católicos en Puebla en 1979.<sup>22</sup>

Esta combinación de influencias ayudó a abrir a las iglesias a un nuevo ideario de derechos, y a convertir a sus instituciones en promotores de derechos humanos. En casos como Brasil, El Salvador, o el Perú, la misma Iglesia católica institucional (con el apoyo de importantes redes transnacionales) proporcionaba recursos en pro de los derechos humanos y ayuda a las víctimas de la represión, ayudando a familias, dando asistencia de techo y trabajo, y ubicando a los desaparecidos. La defensa de los clásicos derechos humanos (el ser libre de maltrato y de tortura, arresto arbitrario, y resistir a la impunidad oficial) fue acompañada por esfuerzos de promover la organización colectiva (por ejemplo de campesinos, jornaleros o los sin tierra) y en general del derecho a participación de parte de los sin recursos.<sup>23</sup>

La incorporación de un compromiso con los derechos como parte integral del discurso religioso y de las agendas de las iglesias no se limita al catolicismo. Dentro del

<sup>22</sup> Penny Lernoux, **Cry of the People. The Struggle for Human Rights in Latin America. The Catholic Church in Conflict with U.S. Policy**, New York, 1982; Penny Lernoux, **Hearts on Fire. The Story of the Maryknoll Sisters**, Maryknoll, 1994; Daniel H. Levine, “Pluralidad, Pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos”, **América Latina Hoy Revista de Ciencias Sociales**, 41, diciembre, 2005, pp. 17–34; Peterson, *Martyrdom...*, op. cit.

<sup>23</sup> Con el fin de las guerras civiles en la región y la restauración o creación de sistemas políticos democráticos, estos compromisos han cedido a una agenda más tradicional de defensa de la moralidad y preocupación con la sexualidad. Al respecto ver Htun, **Sex and the State**, y Carol Drogus y Hannah Stewart-Gambino, **Activist Faith. Popular Women Activists and their Movements in Democratic Brazil and Chile**, University Park, PA, 2006.

sector protestante, se puede identificar a numerosos casos de iglesias, de organizaciones nacionales y regionales, y de grupos laicos que han formado coaliciones ecuménicas en defensa de los derechos, humanos, organizándose al mismo tiempo para actuar por su cuenta en defensa de sus comunidades. En general, el impulso del cambio vino por los mismos estragos de la violencia. En el caso de Perú, por ejemplo, las iglesias protestantes y pentecostales experimentaron un período de enorme crecimiento y diversificación en las décadas de 1980 y de 1990, años que correspondían al punto alto de la guerra civil, en el que todas las iglesias, católicas y protestantes, se encontraron entre dos fuegos: blancos de la violencia insurreccional de Sendero Luminoso y de las acciones represivas de las fuerzas oficiales. En el caso protestante, mientras crecía la cuenta de víctimas, el CONEP (Concilio Nacional de Evangélicos del Perú) se dedicó a crear estructuras y tomar posiciones públicas en defensa de los derechos humanos. Con la derrota de Sendero Luminoso y la reducción de la violencia, al igual que en el caso de la Iglesia católica, dentro del protestantismo crecieron presiones para volver al énfasis tradicional de predicar la palabra de Dios, hacer crecer a las iglesias y apartarse de “la política” como tarea de primera importancia.<sup>24</sup>

El compromiso con los derechos humanos no fue compartido por todas las iglesias de la región, ni católicas ni protestantes. En el contexto de una supuesta guerra contra la subversión y el izquierdismo ateo, algunas iglesias reforzaron su alianza con el Estado y con los militares, llegando en extremos a una complicidad activa con las torturas y desapariciones. Argentina es el caso más conocido y mejor documentado, pero aún en el caso argentino la realidad resulta menos homogénea que lo que parece a primera vista.<sup>25</sup> En la década de 1970, florecieron dentro de la iglesia católica argentina importantes movimientos liberacionistas que promovieron la movilización social y se aliaron con elementos del peronismo para formar la base del movimiento de los Montoneros.<sup>26</sup> Fueron marginados dentro de la iglesia institucional, derrotados políticamente, y en gran número eliminados físicamente. Con la transición a la democracia, el desprestigio de los militares, y la elección de gobiernos peronistas que rompieron con el tradicional apoyo de la Iglesia (Néstor Kirchner) el país se ha abierto a un auténtico pluralismo, resistido todavía por el grueso de la jerarquía católica.<sup>27</sup>

La misma intensidad de la violencia en gran parte de América Latina añade otra dimensión al proceso, haciendo que ideas milenarias y del fin de los tiempos encontraran eco en la sensibilidad de muchos atrapados en medio de la lucha. No se han visto movimientos milenarios con nuevos profetas (como fue el caso, por ejemplo de Canudos en el siglo diecinueve) pero sí de ideas de que estamos en el fin de los tiempos, en donde la violencia era o castigo o un elemento purificador necesario para la transición al nuevo milenio.<sup>28</sup> Los extremos de violencia y guerra civil en

---

<sup>24</sup> Darío López, *Los Evangélicos...*, op. cit.

<sup>25</sup> Mignone, *Witness...*, op. cit.; Verbitsky, *Doble Juego y El Silencio*, op. cit.

<sup>26</sup> Morello, *Cristianismo...*, op. cit.

<sup>27</sup> Mallimaci, “Catolicismo y política”, op. cit.

<sup>28</sup> Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala*, op. cit.; Peterson, *Martyrdom*, op. cit.; Steigenga, *The Politics of the Spirit*, op. cit.

Centroamérica, Colombia o el Perú, también han acelerado fenómenos de migración interna creando olas de refugiados de guerra, con individuos, familias y a veces comunidades enteras buscando asilo en las ciudades. Se ubican, en general, en las comunidades periféricas<sup>29</sup> donde otros tipos de violencia, ya no netamente política sino de pandillas, drogas, alcoholismo, crimen y abuso doméstico, forman un elemento central de la vida urbana de los pobres. La oportunidad de salir de esta violencia y de crear una nueva vida dentro de una nueva comunidad de salvación ha tenido un fuerte atractivo para muchos,<sup>30</sup> y ha sido un caldo de cultivo para las iglesias nuevas que buscan nuevos conversos en este mar de dificultades.

*Interacciones: religiones y violencias*

He subrayado tres efectos especialmente notables de la interacción entre las religiones y las violencias: 1) que las iglesias se han identificado con las víctimas, llegando a ser víctimas ellas mismas; 2) que se han incorporado conceptos de derechos y su defensa como parte integral del discurso religioso y de las agendas de las iglesias y de sus instituciones afines; y 3) que se han puesto recursos materiales y morales detrás de movimientos contestatarios, entre ellos movimientos de derechos humanos y de reivindicación social. La trayectoria de este trío de impactos llegó a su punto más alto en la década de 1980. Desde entonces, como notamos antes, con la normalización de la política democrática ha sido evidente un retroceso de parte de muchas iglesias, quienes vuelven a una agenda más convencional enfocada en asuntos de moralidad personal, de sexualidad, y de competencia por recursos y miembros.

Pero aunque la agenda vaya en alza o en picada, sigue vigente una pregunta fundamental, ¿cómo explicar que las iglesias, junto con grupos y activistas de inspiración y conexión religiosa hayan tomado la bandera de los derechos humanos en esa forma y en aquel momento? No es que fueran los primeros casos de abusos ya que, como se sabe, los abusos son inmemoriales. ¿Por qué aquí, por qué ahora y por qué en esta forma? Los mismos ataques a las iglesias y su saldo de víctimas y mártires hicieron mucho para impulsar el cambio.<sup>31</sup> Pero la violencia en sí, aún en tal escala y con tantos mártires, no basta para explicar el nuevo compromiso con los derechos humanos. Es preciso reconocer el papel fundamental de las transformaciones en marcha producidas en el lenguaje y vocabulario moral de la religión con raíces en la entonces nueva “teología de la liberación”. La creación de un vocabulario de derechos dentro del discurso religioso llevaba a que elementos claves en la Iglesia latinoamericana se identificaran con los pobres y oprimidos, y que entendieran a su fe como un imperativo para cambiar las condiciones que habían producido los abusos. Ya no bastaban modelos convencionales de caridad o de ayuda personal: se insiste más bien en identificarse con

<sup>29</sup> Llamados villas miserias, ranchos, barriadas, pueblos jóvenes según el país.

<sup>30</sup> Chesnut, *Competitive Spirits Latin America's New Religious Economy*, New York, 2003; David Smilde, *Reason to Believe...*, op. cit.

<sup>31</sup> Lemoux, *Cry of the People... y Hearts on Fire...*, op. cit.; Peterson, *Matyrdom...*, op. cit.; y Edward y Donna Brett, *Murdered in Central America. The Story of Eleven U.S. Missionaries*, Maryknoll, 1998.

las víctimas, compartir su vida y acompañarlos en sus luchas. Se afirma el valor del sujeto autónomo con capacidades, derechos y un estatus legítimo por su condición de ser humano e hijo o hija de Dios.<sup>32</sup>

Tres conceptos claves en la “teología de la liberación” se combinan para fundamentar el nuevo discurso de derechos: el Dios de la vida, una sola historia y la pobreza como producto social e histórico contrario a la voluntad de Dios. Estas líneas de reflexión comparten una preocupación con la pobreza que es simultáneamente un compromiso con los mismos pobres, «una opción preferencial» en la conocida frase de Puebla. Dios es quien da la vida en abundancia y aprecia la vida de todo ser. Pero esta vida no se puede limitar al mero sobrevivir por un determinado número de años. La vida que proporciona el Dios de la vida incluye y requiere salud, educación adecuada, familia, techo, nutrición, seguridad, y libertades culturales y políticas. En cambio, la pobreza es una condición que produce vidas inacabadas, cortas y dolorosas. En última instancia, dice el teólogo Gustavo Gutiérrez:

*“La decisión de optar por los pobres es una decisión por el Dios de la vida, por el amigo de la vida, como se dice en el libro de la Sabiduría (11,25) En esas expresiones encontramos un modo de decir la fe y la esperanza que animan el compromiso cristiano. La experiencia cercana de la violencia y de la muerte injusta no tolera evasiones o consideraciones abstractas sobre la Resurrección de Jesús, sin la cual nuestra fe sería vana al decir de Pablo”.*<sup>33</sup>

Insistir en la unidad de la historia, vale decir que la historia humana y divina son una sola, significa de forma muy concreta que ni la salvación ni el Reino de Dios empiezan sólo después de la muerte. La construcción del Reino de Dios comienza aquí y ahora, en esta vida.<sup>34</sup> Así que actuar de acuerdo con el plan de Dios también empieza en esta vida. Gutiérrez conecta el compromiso con el Dios de la vida de manera directa con el compromiso con los pobres y con los derechos humanos, viendo a ambos como una defensa de la vida. En América Latina, dice: “La temprana aparición del asesinato de cristianos debido a su testimonio convirtió en algo más urgente esta preocupación. Una reflexión sobre la experiencia de persecución y martirio ha dado vigor y envergadura a una teología de la vida, permitiendo comprender que la opción por los más pobres es una opción por la vida”.<sup>35</sup>

Los conceptos del Dios de la vida y de una sola historia adquieren forma práctica por medio del análisis de la pobreza. Afirmar el carácter social e histórico de la pobreza trae consecuencias concretas. Si cualquier orden social es la creación de seres humanos en momentos y contextos específicos, no se le puede atribuir aprobación

---

<sup>32</sup> Para algunos jerarcas eclesiásticos, tanto católicos como protestantes, el proceso tiene evidentes límites: se puede apoyar la exigencia de responsabilidad, dirigida al Estado, a los políticos o militares, pero rechazarla cuando la misma exigencia viene dirigida al clero o a la iglesia institucional, como ha sido el caso en cuestiones de abuso sexual o complicidad con la represión.

<sup>33</sup> Gustavo Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, Lima, 1996, p. 57.

<sup>34</sup> Lucas, 17:20, «El Reino está en medio de ustedes”.

<sup>35</sup> Gutiérrez, *¿Dónde dormirán...*, op. cit., pp. 56-57.

divina a ninguno, mucho menos a los que crean y nutren una pobreza masiva. Si la pobreza es un producto histórico, construido y sostenido a largo plazo por el ejercicio del poder, es lógico que sólo se pueda cambiar usando los mismos métodos, vale decir, de organización colectiva, de acción y de ejercicio del poder. El análisis de la pobreza se combina aquí con un programa de acción centrado en la solidaridad y el acompañamiento, el compartir la vida y las condiciones en las que viven los necesitados, trabajando a su lado en la lucha por el cambio. Esta solidaridad demanda el compromiso de poner instituciones y recursos al servicio de los pobres y oprimidos, de los campesinos, los sin tierra o los sin casa,<sup>36</sup> de los desempleados, los presos políticos y de los grupos indígenas cuyo creciente activismo y presencia pública ha tenido un notable apoyo de las iglesias.<sup>37</sup> También requiere rescatar a la memoria y no dejar que el saldo de las violencias quede como un secreto público, conocido por todos pero tan peligroso que nadie lo nombra ni exija responsabilidades.

Comentando el Informe Final de la Comisión de Verdad y Reconciliación del Perú, Gustavo Gutiérrez insiste en que:

*“Negarse a mirar cara a cara el pasado significa no ver ni entender a un presente con profundas raíces en este mismo pasado. Esto hace tanto más probable que se repita. Se ha objetado [...] que con esto la comisión se dedicó a hurgar en el pasado, abriendo, inútil y peligrosamente para el país, viejas heridas. Quienes así opinan no tienen en cuenta el debido respeto a los muertos. Olvidan que para aquellos que han sufrido en carne propia la violencia, para los que no saben si sus parientes están vivos o muertos e ignoran donde están sus cuerpos, lo que pasa para otros es tiempo pasado, para ellos es un lacerante presente [...]” ¿Dejaremos pasar de largo la oportunidad que se nos ofrece? [...] No permitamos que la verdad permanezca escondida, bajo tierra, ella también, en una de esas fosas que han ocultado tantas muertes”.*<sup>38</sup>

## Conclusiones y agenda de estudio

La relación entre las violencias y las religiones en América Latina nos proporciona una serie de elementos para reflexionar sobre las posibles influencias de la religión sobre la cultura práctica de la política. Estas influencias se manifiestan en la forma de actuación y de evaluación que la fe y la pertinencia religiosa les hace ver

<sup>36</sup> En el caso del Movimiento de los Sin Tierra (MST) en Brasil, una alianza entre campesinos y activistas religiosos estaba presente en el inicio del movimiento y sigue aún hoy activa. Miguel Carter, **The Origins Of Brazil's Landless Rural Workers' Movement (MST): The Natalino Episode in Rio Grande Do Sul (1981-84). A Case of Ideal Interest Mobilization**, University of Oxford, Centre for Brazilian Studies Working Paper 43, 2003. La continua participación religiosa y el riesgo que todavía acarrea tal activismo, se hizo evidente con el asesinato en 2005 de Dorothy Stang, una monja norteamericana que llevaba treinta años trabajando con grupos campesinos en zonas conflictivas del nordeste brasileño, Kirk Johnson “Memory of Activist Sister is Now Brother's Mission”, **The New York Times**, 20 de marzo del 2005.

<sup>37</sup> Edward. L. Cleary and Timothy Steigenga (eds), **Resurgent voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change**, New Brunswick, 2004.

<sup>38</sup> Gustavo Gutiérrez, **Gustavo Gutiérrez: textos esenciales. Acordarse de los pobres**, Lima, 2004, pp. 461-465.

como normal y bueno a sus feligreses y creyentes. Las normas que motivan a las personas y legitiman (o sancionan) las actuaciones de líderes y de instituciones, no son sustancias puramente mentales, en el aire por decirlo así. Se encuentran rutinizadas en prácticas sociales, compiladas en leyes, enseñadas en colegios y hasta en universidades. Además, al lado de estas normas explícitas, hay que reconocer el poder cultural de las normas implícitas, llevadas a la gente en forma de ejemplos modelos de lo bueno y lo malo, del buen ciudadano, del activismo y/o la pasividad, de la igualdad o la jerarquía.<sup>39</sup>

Conviene preguntar si las tendencias que hemos analizado en estas páginas representan un hito histórico, un punto de inflexión, o si son solamente otro movimiento cíclico entre democracia y autoritarismo, entre la paz y la guerra interna, parte del altibajo casi normal de la violencia en la experiencia latinoamericana. En una línea clásica de la teoría sociológica y antropológica, se considera que es precisamente en momentos de crisis cuando la realidad desborda los límites de las instituciones y normas existentes, cuando, en términos de Víctor Turner, la gente se encuentra en un estado *liminal*, en donde ni la normativa ni las instituciones sirven de orientación; es en estos momentos de verdadera crisis cuando se abre un espacio para la construcción de normas nuevas, y de una cultura práctica que organiza y valora a la vida en términos diferentes.<sup>40</sup> ¿Será este el caso de la relación entre las violencias y las religiones en América Latina? Es mucho esperar, pero sí se pueden entrever varios niveles de posible transformación.

*Primero*, a nivel de la política en grande, un elemento sería que las realidades de los últimos cincuenta años fueron tan brutales y desacreditaron tanto a las llamadas “fuerzas del orden” que en muchos países hay un repudio hacia el uso de la violencia que lleva a un mayor control y a la exigencia de responsabilidades. Un aspecto importante de este proceso son las luchas para recuperar la memoria y llevar a juicio los culpables.<sup>41</sup>

*Segundo* y en otra dirección, a nivel de la vida individual y social, en muchas comunidades existe un legado de frustración y de cólera que se traduce en violencias, ya no de tinte político, sino entre personas y dentro de familias, empeorando las condiciones de la vida diaria. Tal fue la conclusión del informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación del Perú, lo cual habla de las secuelas psico-sociales de la guerra notando que “quizás para alejar de sí la enorme impotencia y rabia que ha dejado la violencia vivida en su ser, algunas personas recurren a sus propias tendencias

---

<sup>39</sup> Sobre el concepto de un vocabulario práctico ver Levine, *Pluralidad...*, op. cit.

<sup>40</sup> Victor Turner, **Dramas Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society**, Ithaca, 1974.

<sup>41</sup> En las palabras del politólogo argentino Guillermo O'Donnell, “el punto de partida, el punto que hay que recordar, es no olvidar nunca los horrores de los regímenes autoritarios del período reciente en América Latina. Este es el punto de no volver, y nada podrá jamás justificar volver a tales regímenes”. Guillermo O. Donnell, **Dissonances**, Notre Dame, 2007, p. IX. Sobre el repudio de la tortura y la reducción de la influencia militar ver Peter Smith, **Democracy in Latin America Political Change in Comparative Perspective**, Oxford 2005; Enrique Peruzzotti y Catalina Smulovitz (eds.), **Enforcing the Rule of Law. Social Accountability in the New Latin American Democracies**, Pittsburgh, 2006.

destructivas, orientándolas hacia aquellos que perciben mas débiles [golpeando a mujeres y niños por ejemplo]. La violencia entra en su vida diaria y se queda”.<sup>42</sup>

*Tercero*, en relación con las iglesias mismas, como hemos visto, hay evidencias de un retroceso en sus posiciones públicas, dejando el campo de derechos y de promoción de movimientos, y volviendo a temas tradicionales de la moralidad pública, como el control de la sexualidad, y el conseguir subsidios oficiales, para escuelas y otras iniciativas.<sup>43</sup>

¿Cuáles serían los elementos de una nueva cultura práctica de la política que podrían derivarse de estos cambios? Hay varios aspectos que merecen atención. El tema de *derechos*, y específicamente de derechos humanos, ha entrado en el lenguaje práctico de la religión y la política, con conexiones a movimientos ciudadanos y la legalidad. Otro elemento, relacionado con el primero, es la misma idea de la *responsabilidad*, de que tanto iglesias como gobiernos e individuos pueden ser *responsables* ante las leyes por hechos de violencia.<sup>44</sup> Las iniciativas para limitar la impunidad (de policías, militares, y en general de las llamadas “fuerzas del orden”) son de primera importancia. En tercer lugar, existe un esfuerzo por articular una posición respecto a las violencias actuales (cotidianas, de crimen, drogas, etc.) que tenga una coherencia y una fuerza moral iguales a las de la crítica a la violencia institucional articulada en las décadas de 1970 y 1980. En los documentos de Aparecida, y en una serie de iniciativas de varias iglesias en unión con grupos de la sociedad civil, se nota un esfuerzo de enfrentarse a las violencias actuales, tanto rural como de la vida urbana. Todavía es temprano para saber el impacto del retroceso de las iglesias, notado antes, sobre este proceso. Cuarto, la realidad del pluralismo y competitividad religiosa está relacionada con la apertura de la sociedad civil y la política. En un ambiente donde el monopolio religioso ya no existe, en donde la Iglesia que era monopolio en otros tiempos ahora tiene que posicionarse como un grupo entre muchos en una competencia abierta, entonces interesa a todos mantener la apertura. Y cómo quinto y último punto, cualquiera que sean las

<sup>42</sup> Hatun..., op. cit., pp. 370-371. “Además de la familia, otros espacios de la convivencia social registran el incremento de conductas violentas. El amedrentamiento, el terror, como métodos de protestar, de imponer ideas y suscitar respuestas sumisas, parece haberse instalado en el sentido común de muchos peruanos. La violencia en distintos grados se ha convertido en un recurso a la mano para enfrentar conflictos, para compensar sentimientos de impotencia, tanto al interior de la familia y la escuela como el barrio y la comunidad. El que todos los actores de la violencia política recurrieron a iguales acciones y métodos transmitió la idea a la población de que eran “posibles de ser usados por todos.” La insuficiente condena de los mismos hizo que el estilo terrorista y violento se reprodujera en la vida social. Así vemos que las amenazas se hicieron frecuentes en distintos espacios: el control, la vigilancia, la desconfianza, la suspicacia extrema invadieron el tejido social, Hatun..., op.cit., p. 370.

<sup>43</sup> Ver Drogus y Stewart Gambino, *Activist Faith...*, op. cit.; Htun, *Sex and the State...*, op. cit.

<sup>44</sup> Uso “*responsabilidad*” en el sentido de la palabra inglesa “*accountability*”, que significa ser sujeto a la exigencia de rendir cuentas por su conducta. La institucionalización de la responsabilidad es difícil, y requiere un sector judicial fuerte, información abierta, y capacidad de movilización de presión social. Ver Peruzzotti y Smulovitz, *Enforcing the Rule of Law...*, op. cit.

manifestaciones de la religión en la vida política, la época de partidos y movimientos confesionales no vuelve.<sup>45</sup>

Queda mucho por investigar. Cualquier intento de construir una agenda para el futuro estudio de las religiones y la violencia debe fundamentarse en el esfuerzo de entender al último período, y de extraer de estas dolorosas experiencias unas líneas de estudio y de reflexión que ayuden a anticipar la evolución de la realidad. A continuación, unos elementos claves:

1) Es indispensable profundizar el estudio de la iconografía, el discurso y la práctica de las nuevas religiones. ¿Cómo podrían desarrollar una crítica a las violencias imperantes en el período actual? ¿Cuáles son las imágenes que proyectan del liderazgo, del conflicto, como es la iconografía del sufrimiento, los rituales del duelo, la representación de la violencia en el arte y en la música?<sup>46</sup>

2) Sería importante acompañar a los movimientos de recuperación de memoria, no sólo para exigir responsabilidad a los culpables de crímenes, sino también para entender cómo se incorpora a la memoria de este período dentro del repertorio de motivaciones y legitimaciones actuales. ¿Seguirá como un secreto público? ¿Fue no más que un momento de locura, o el costo de la lucha contra la subversión? ¿O fue más bien una manifestación de un pecado estructural, con raíces en la estructura misma de las instituciones?

3) Falta estudiar a fondo el proceso de captación de nuevos miembros de las iglesias, con énfasis en la conversión como un contrato entre la persona en crisis y la comunidad de fe. Las crisis personales y de familias afectadas por la violencia, y la violencia que acompaña a la migración y la urbanización han venido acompañadas por múltiples violencias, que han llevado a que muchas personas busquen salidas hacia otro tipo de vida, en una suerte de contrato con Dios: le doy mi fe, mi creencia y mi lealtad y a cambio Él me da asilo, protección, y una vida más sana.<sup>47</sup> El impacto a largo plazo de esta cultura de contrato, la durabilidad de la conversión y de los cambios de vida merecen un estudio detenido.

4) La difusión generalizada de una religiosidad con fuerte expresión emocional, organizada dentro de una dramaturgia colectiva rutinizada, tiene un impacto en la cultura política de potencial muy grande. En el caso de la iglesia pentecostal, propicia un fenómeno de entusiasmo centrado en la expresión emocional más que de acción

---

<sup>45</sup> Los partidos demócrata cristianos, antes parte de un notable movimiento, ahora se mantienen fuertes únicamente en Chile. Mientras tanto, a pesar de muchos intentos de formar partidos protestantes, los resultados han sido efímeros.

<sup>46</sup> Chesnut, *Competitive Spirits...*, op. cit., muestra como las iglesias adaptan su música (la forma musical, y la letra de las canciones) a la experiencia y gusto de los distintos grupos de oyentes: más o menos románticas, de rock o de rap, etc. Dado el uso masivo de la radio y la televisión, el empleo de la música y las imágenes gráficas adquiere una notable importancia.

<sup>47</sup> Sobre este contrato implícito, y su evolución en los puritanos ingleses, ver David Zaret, **The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre Revolutionary Puritanism**, Chicago, 1985. Sobre paralelos en la América Latina contemporánea, ver Chesnut, *Born Again...*, op. cit.; Smilde, *Reason to Believe...*, op. cit.; Garrard Burnett, *Protestantism...*, op. cit.; o Edward Cleary y Timothy Steigenga (eds), **Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America**, Rutgers, 2008.

colectiva, y de exaltación de modelos de liderazgos autoritarios en que el sacerdote o pastor viene a ser algo como el super-héroe de la comunidad. El significado de esto para la democratización y la cultura práctica de política merece mayor estudio.<sup>48</sup>

5) Es de importancia fundamental profundizar el estudio comparativo e histórico a fin de entender porque “la misma” Iglesia ha reaccionado de manera diferente en distintos países, y para explicar porque han variado las reacciones y posiciones públicas en diferentes momentos del proceso.

Que el panorama religioso de América Latina sea tan diferente de hace cincuenta años se debe al impacto de esta interacción de violencias, religiones trashumancia, y legitimaciones. Cada iglesia ha cambiado internamente, y también se han transformado las relaciones entre ellas, y su orientación frente al Estado y a la sociedad.<sup>49</sup> El mutuo impacto de los fenómenos de la violencia masiva y la transformación religiosa han dejado huellas en la cultura práctica de la política en América Latina. Su influencia se nota tanto en el nivel de discurso y de las legitimaciones como en el nivel de las leyes e instituciones, y en una nueva realidad de organización colectiva dentro de una sociedad civil abierta.<sup>50</sup> El tema de los derechos ya forma parte legítima de la agenda de los gobiernos y las instituciones religiosas, algo nuevo en la historia del continente. Se ha normalizado la idea de la participación y de la acción colectiva dentro de una sociedad civil plural que tampoco existía hace cincuenta años. En conjunto, estas transformaciones proporcionan la base normativa y los elementos prácticos para que las iglesias latinoamericanas y sus miembros hagan frente de una manera creativa a las violencias del futuro.

---

<sup>48</sup> Kramer, “Spectacle”; Joaquín Algranti, “Emoción, dramaturgia, y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo pentecostalismo”, manuscrito, 2007.

<sup>49</sup> Si bien es cierto que con la llegada de la democracia política y la reducción de la violencia abierta, las iglesias se hayan retirado del escenario contestatario, esto no significa que se hayan retirado de la actividad política si por eso entendemos la búsqueda de influencia en el gobierno, o la competencia para conseguir beneficios y subsidios oficiales. Más bien, ha sido notable el esfuerzo de parte de las iglesias evangélicas de conseguir un estatus igual a la que ha tenido la iglesia católica -estatus como vocero reconocido de la religión, subsidio y apoyo material, y un lugar aceptado en la plaza pública-. Siguen activos también (en ciertos casos más que antes) en la lucha contra el aborto, contra el control de la natalidad, y contra el divorcio y la reforma de la legislación familiar. Al respecto ver Htun, *Sex and the State...*, op. cit.

<sup>50</sup> Ronald Pagnucco, y John D. McCarthy, “Advocating Non Violent Direct Action in Latin America: The Antecedents and Emergence of SERPAJ”, en Bronislaw Misztal y Anson Shupe, **Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West**, Westport, 1992, pp. 120-150.