

VÉRONIQUE LECAROS

HACIA LA FRATERNIDAD: LA MISERICORDIA COMO REMEDIO CONTRA LA VIOLENCIA. REFLEXIONES TEOLÓGICAS A PARTIR DE LAS CÁRCELES PERUANAS

Fecha de recepción: 21 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 12 de junio de 2021

RESUMEN: A partir de un estudio de religión vivida en dos cárceles peruanas, este artículo explora la forma en la cual una cosmovisión enraizada en imágenes de un Dios autoritario y justiciero fomenta una espiral de violencia. Se justifican así condiciones inhumanas en cárceles concebidas como botaderos humanos. La corriente exegética y teológica que rehabilita la perspectiva cristiana de la misericordia en la cual se enmarcan las reflexiones del papa Francisco, en particular, su última encíclica, *Fratelli tutti*, da orientaciones para establecer otra lógica que permita restaurar en su dignidad humana a individuos considerados como descartables. Más allá de una propuesta pastoral limitada, se trata de fomentar en el conjunto de la sociedad relaciones inspiradas por el modelo del buen samaritano.

PALABRAS CLAVE: imágenes de Dios; misericordia y justicia; pastoral carcelaria; conversión religiosa; carta encíclica *Fratelli tutti*.

* Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP): vgauthier@pucp.pe;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2258-0301>

***Towards Fraternity: Mercy against Violence.
Theological Reflections from Peruvian Prisons***

ABSTRACT: Based on a study of lived religion in two Peruvian prisons, this article explores the way in which a worldview rooted in images of an authoritarian God, conceived of as a supreme judge, and fosters a spiral of violence. Subhuman conditions are thus justified in prisons considered as human dumps. The exegetical and theological current that rehabilitates the Christian perspective of mercy in which the reflections of Pope Francis are framed, in particular, his last Encyclical Letter, *Fratelli tutti*, gives guidelines to establish another logic that allows restoring in their human dignity, individuals considered as disposable. Beyond a limited pastoral proposal, this article is about fostering relationships in society as a whole inspired by the Good Samaritan model.

KEY WORDS: images of God; mercy and justice; prison ministry; religious conversion; Encyclical Letter *Fratelli tutti*.

1. INTRODUCCIÓN

Los reos en el Perú y en América Latina, en general, soportan condiciones infrahumanas en estructuras colapsadas por el hacinamiento. La falta de recursos estatales, la ineficiencia administrativa y la corrupción, especialmente en estos lares, suelen ser invocadas como motivos para explicar estas infamantes condiciones de vida. Sin embargo, más allá del gran peso de las evidentes limitaciones materiales, existe una ausencia de interés que se enraíza en concepciones de la justicia, del sufrimiento y, en última instancia, de Dios como juez y ordenador del universo. De esta manera, se justifican el abandono de las instituciones penitenciarias por parte del Estado y las violaciones de los derechos humanos a tal punto que la mayoría de los ciudadanos, incluidos muchos reos, aceptan el *statu quo* como inevitable.

Nuestra hipótesis es que una concepción de la justicia basada en el principio de retribución en el cual la moneda de intercambio es el sufrimiento permite justificar condiciones infrahumanas. En esta cosmovisión, Dios se comporta como el juez supremo. Esta perspectiva de equivalencia matemática, en vez de limitar la delincuencia, la favorece. Se podría contribuir a fomentar un verdadero cambio, propiciando una evangelización enraizada en la característica propiamente cristiana de la misericordia,

tal como lo propone el papa Francisco, recogiendo la enseñanza evangélica. La misericordia rompe la lógica implacable de la justicia retributiva y abre la posibilidad de una conversión transformadora. Con los convictos, seres humanos descartados por excelencia, nos toca, también como cristianos, el reto de pensar la fraternidad.

En este artículo, nos proponemos seguir el método «ver, juzgar, actuar» inspirado en los movimientos católicos europeos y desarrollado por la teología de la Liberación y del Pueblo. Se aplicó como guía en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano desde Medellín hasta Aparecida, permitiendo así hacer un diagnóstico y proponer orientaciones para una «nueva evangelización»¹. Partiendo de un estudio de la realidad carcelaria y poniéndonos a la escucha de las palabras de los reos, nos proponemos entender mejor su cosmovisión y las imágenes de lo divino que conlleva. Este estudio de corte sociológico nos permite mostrar los múltiples beneficios que aportaría el desarrollo de una pastoral enfocada en la misericordia divina, que podría impulsar una verdadera conversión de los reos, así como otra manera de abordar la gestión del entorno carcelario.

En una primera parte, presentamos la situación carcelaria y a partir de entrevistas hechas en el marco de proyectos de investigación, siguiendo las pautas de la religión vivida, analizaremos la forma en la cual los reos perciben y aceptan su situación como algo normal². Principalmente, nuestro estudio se sustenta en la investigación hecha en la cárcel de Piura, una ciudad provincial del norte del Perú. Allí, hemos analizado la labor de las Iglesias evangélicas, la forma en la cual, vía una perspectiva *born again*, intentan sacar a los delincuentes del ambiente criminal. A partir de la distinción elaborada por Gerd Theissen, intentaremos mostrar que

¹ CELAM, V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe, *Documento Final de Aparecida 2007*, § 19.

² Una primera investigación, financiada por la Conferencia Episcopal Italiana, en el marco de un proyecto de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, se desarrolló en 2015-2017 en E. P. Lurigancho y en E. P. Ancón 2. Se entrevistó a 12 reos y exreos, a los principales encargados de la pastoral católica y evangélica, así como a unos 12 oficiales del INPE (Instituto Penitenciario) entre psicólogos, asistentes sociales, encargado de seguridad y director de establecimiento. En 2019-2020, gracias al Jack Shand Research Grant, se desarrolló una investigación en E. P. Piura, se entrevistó a 30 reos y exreos, encargados de la pastoral católica y pastores evangélicos, así como a 10 oficiales del INPE, entre psicóloga, directores y guardianes. A estas entrevistas formales, se suman conversaciones con diversos reos, en circunstancias más informales.

la conversión de tipo evangélico se asemeja más a un retorno que a una verdadera conversión³.

En una segunda parte, mostraremos cómo las concepciones de Dios y del cosmos justifican la perennidad del *statu quo* carcelario. Esta cosmovisión se enraíza en un paradigma divino que hoy varios teólogos han criticado por sus incoherencias y hasta sus efectos perversos. Esta reflexión nos llevará a intentar responder a los «sueños» del papa Francisco y proponer pautas para una «revolución de la ternura». Consideramos que un enfoque de misericordia y no de justicia distributiva, debería dar las pautas para buscar una reformulación de la evangelización, en general, y de la pastoral carcelaria, en particular. Además, nuestro estudio pretende contribuir al debate sobre la necesaria implementación de medidas de política pública en el instituto penitenciario a fin de fomentar un cambio en la hasta ahora imparable «espiral de la violencia», como la calificaba Dom Helder Camara⁴.

2. EL INFIERNO EN LA TIERRA

E. P. Piura (Establecimiento Penitenciario de Piura) ha sido edificado para albergar a 1370 reos, pero en 2020 (pre-COVID), 4000 hombres se repartían los 20 pabellones. Al extremo hacinamiento y a la falta de condiciones mínimas de higiene, se añade una ausencia de alternativas a la delincuencia con su corolario, el consumo de drogas. E. P. Piura puede ser considerada como un ejemplo típico de las cárceles latinoamericanas⁵.

2.1. CONDENADOS A LA DELINCUENCIA

El académico Francisco Durand ha mostrado cómo la producción peruana se articula en tres campos, la economía formal, la economía

³ Gerd Theissen. *Psychologie des premiers chrétiens*. Héritages et ruptures. Genève: Labor et Fides, 2011, 221.

⁴ Jenny Pearce. "Perverse State Formation and Securitized Democracy in Latin America". *Democratization* 17, n.º 2 (2010): 286-306.

⁵ Marcelo Bergman. *More Money, More Crime; Prosperity and Rising Crime in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2018, 274.

informal y la economía delictiva⁶. En 2007, su estudio se centraba en zonas urbanas, pero en los últimos años al explorar el mundo rural, concluye que esta situación se ha expandido en todo el país. Según la ubicación y los objetivos, uno de estos campos tiende a dominar. Más allá de los medios de producción, estos niveles marcan el funcionamiento de la mayoría de las instituciones peruanas, cada una con su especificidad; el INPE (Instituto Nacional Penitenciario Peruano), por tratar con las actividades delictivas, tiene muy marcado estos tres niveles.

La organización formal de la cárcel presenta múltiples carencias que implican una casi imposibilidad de cumplir con el objetivo oficial de resocialización. En E. P. Piura, cuatro psicólogas tienen a cargo la atención de todo el recinto lo cual corresponde a un promedio de 1 psicóloga por 1000 hombres. La capacidad de acogida de los talleres de producción se limita al 25% de los reos. Además, la corrupción es endémica y restringe aún más la capacidad del INPE. Se manifiesta en la reducción de las porciones alimenticias, la obligación de «propinar» para tener acceso a cualquier servicio, supuestamente a disposición del reo, a tal punto que nadie puede sobrevivir sin aportes financieros personales.

Esta necesidad financiera a la cual se añaden las obligaciones familiares empuja a los reos a desarrollar una economía informal y delictiva en el mismo lugar de la cárcel. Muchos reos desarrollan actividades paralelas, tales como cocina, venta minorista o diversos pequeños trabajos. Vienen de barrios precarios donde domina la economía informal y adaptan sus capacidades a un ambiente en el cual tienen que afrontar los retos que han conocido previamente aunque, en este entorno, en peores condiciones⁷. Según la expresión de Andrew Johnson, investigando la situación penitenciaria en Rio de Janeiro, «las cárceles son favelas detrás de rejas»⁸.

Por otro lado, la cárcel sigue articulada con el mundo del crimen: se planean delitos desde la cárcel, se ajustan cuentas, se trafica con drogas y un largo etcétera. En este contexto, el reo no tiene mayor dificultad en

⁶ Francisco Durand. *El Perú fracturado, formalidad, informalidad y economía delictiva*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú, 2007; Íd. *La captura del Estado en América Latina, Reflexiones teóricas*. Lima: Oxfam, 2019.

⁷ Chloé Constant. “Delincuencia y justicia en el Perú urbano: desigualdades frente al riesgo de encierro carcelario”. En *Pensar las cárceles de América Latina*, dirigido por Chloé Constant, 251-274. Lima: IEP, 2016. Bergman, *More Money, More Crime*.

⁸ Andrew Johnson. *If I Give my Soul, Faith Behind Bars in Rio de Janeiro*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 59.

aprovisionarse de estupefacientes. Según el director de la cárcel, 80% de la población es consumidor⁹. Desde el punto de vista de los guardianes, la droga permite evitar revueltas: mantiene sedados a los reos.

Con mucha ironía en su libro sobre la genealogía de las prisiones, *Surveiller et Punir*, Michel Foucault nota que el sistema carcelario «fracasa aparentemente, pero sin fallar en su objetivo»¹⁰: ayuda a «reclutar delincuentes de alto calibre»¹¹. Foucault analizaba el panóptico de Bentham, una prisión modelo que, gracias a su diseño arquitectónico, permitía a pocos guardianes vigilar a cientos de detenidos. Nada que ver con las cárceles peruanas, pero, aun así, el resultado es el mismo. La cárcel, comúnmente llamada «universidad del crimen»¹², forma delincuentes y los perfecciona. Para Pérez Guadalupe, existe una cultura de la delincuencia que la cárcel fomenta y refuerza. Una carrera criminal «respetada por sus pares» implica un recorrido con varias estancias en la prisión, debemos tomar en cuenta que el 25.6% de los reos peruanos son reincidentes¹³. Según Marcelo Bergman, en grupos de jóvenes, en particular, la estancia en la cárcel representa un orgullo y acarrea un reconocimiento de los pares¹⁴.

En el contexto social más amplio, las deficiencias del instituto penitenciario se ubican en un conjunto más vasto de un sistema judicial con muchas falencias y corrupción. La jurista Lucía Nuñovero, especialista en el tema, considera que las sanciones penales tal como existen hoy no logran su cometido, es decir, una lucha eficiente contra los problemas graves de corrupción y narcotráfico¹⁵. Además, al terminar su tiempo en la cárcel, el exconvicto se encuentra estigmatizado y debe escoger entre

⁹ Nelson Marín y Luis Bahamontes. “Adicciones, disciplinamiento y pentecostalismo carcelario en Chile: reflexiones para iniciar un debate”. *Sociedad y religión* 27, n.º 48 (2017): 214-236.

¹⁰ Michel Foucault. *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, 281.

¹¹ Foucault, *Surveiller et punir*, 307.

¹² José Luis Pérez Guadalupe. *Faites y atorrantes, una etnografía del penal de Lurigancho*. Lima: Centro de Investigaciones Teológicas, 1994, 137. *La construcción social de la realidad carcelaria*, Lima: PUCP, 2000. Bergman, *More Money, More Crime*, 299.

¹³ INPE: <https://www.gob.pe/instituto-nacional-penitenciario> acceso 25/8/2020.

¹⁴ Bergman, *More Money, More Crime*, 282.

¹⁵ Lucía Nuñovero. “Las razones y los sentimientos del encierro: consideraciones político económicas acerca del aumento de las poblaciones penitenciarias en el Perú”. En *Pensar las cárceles de América Latina*, dirigido por Chloé Constant, 231-250. Lima: IEP, 2016.

el dinero aparentemente fácil del crimen o una sobrevivencia a base de expedientes.

Las cárceles tienden a ser consideradas como el lugar donde se expulsa a los indeseados socialmente. Según las palabras del director de E. P. Piura, la población en general considera a las cárceles como «basureros donde dejar podrir a los malos elementos». Estas mismas expresiones se repiten en otros países, como Argentina¹⁶. Jonathan Rosen y Martin Brienén, editando un libro sobre las cárceles en América con un casi exclusivo enfoque sobre América Latina, han titulado la obra de manera reveladora: *Prisons in the Americas in the XXIst Century, a human dumping ground* (las cárceles en las Américas, un botadero humano)¹⁷. Con esta orientación, no cabe duda de que invertir dinero en las cárceles no representa una medida popular. De hecho, las inversiones en este rubro quedan siempre rezagadas. Los empleados del INPE son los peores pagados y no gozan de una formación y de una carrera profesional basadas en la meritocracia. Los reos y exreos peruanos, y en general latinoamericanos, entran, por antonomasia, en la categoría de los seres «desechables» según la expresión del papa Francisco.

2.2. HAY QUE PAGAR

Esta breve presentación pone de relieve las condiciones infrahumanas que afrontan los presos. Queda por entender cómo esta situación de botadero humano es pensada y justificada. De hecho, existe un consenso que se expresa en los dichos, en la forma en la cual los reos desarrollan su narrativa de vida y las concepciones de Dios explícitas e implícitas. Se forma así lo que corresponde al «imaginario social religioso», según la fórmula de Gustavo Morello¹⁸.

¹⁶ Joaquin Algranti y Rodolfo Brardinelli. "Contra el principio de excepcionalidad. Reflexiones sobre las creencias en condiciones de encierro". *Sociedad y religión* 27, n.º 48 (2017): 176-190, 188.

¹⁷ Jonathan Rosen y Martín Brienén, dirs. *Prisons in the Americas in the Twenty-First Century: a Human Dumping Ground*. New York: Lexington Books, 2015.

¹⁸ Gustavo Morello. "Latin America's Contemporary Religious Imaginary". *Social Imaginaries* 4, n.º 2 (2018): 87-106. Existe una abundante literatura que principalmente empezó a florecer a partir de lo que Cornelius Castoriadis llamó la «institución imaginaria de la sociedad». Cornelius Castoriadis. *L'institution imaginaire de la*

Para definir esta categoría, Morello se vale de la categoría sociológica de «imaginario social» que define, a partir de un extenso estudio del estado del arte, como una «herramienta colectiva mental que combina ideas, representaciones, creencias y prácticas instituidas por un grupo social» con el fin de dar pautas éticas y sentido a la forma de interactuar con el entorno y principalmente con los demás. En esta perspectiva, el «imaginario social religioso» es, en palabras de Morello, una «construcción de 1) una imagen de la divinidad, o una forma de dar sentido entre humanos y poderes supra-humanos; 2) un conjunto de prácticas que dan forma a estas interacciones; 3) la expresión de un orden moral, o una justificación de lo que es bueno o malo»¹⁹. Aunque pueda considerarse implícito en la definición de Morello, nos parece esencial subrayar la coherencia de los imaginarios.

Sin embargo, se debe tomar en cuenta que, como lo analizó Peter Berger, la coherencia involucrada en las creencias no es de tipo intelectual, los individuos no escrudiñan sus pensamientos y sus conductas, sino que es de orden vivencial y pragmático²⁰. Ciertamente, diversas circunstancias, a menudo empíricas, pueden precipitar un cuestionamiento de la forma de vivir y llevar a lo que Martí ha llamado *reflexivity*, un proceso que implica una fuerte disonancia y la necesidad de un reajuste para renovar la coherencia del imaginario sobre otra base²¹. Por el cuestionamiento y la consecuente perturbación interna que provoca, se intenta obviar este proceso, en la medida de lo posible. Desde el renacimiento, los descubrimientos científicos desarrollados a partir de evidencias empíricas han constituido una fuente de controversias, por contradecir la narración de los textos sagrados. A nivel más individual, se producen fenómenos similares de disonancia entre la experiencia vivencial y las creencias. El imaginario no conforma entonces un bloque estable, sino que es solicitado por desafíos. Con la mayoría de ellos, se logra lidiar y ubicarlos en el sistema de interpretación imperante, pero algunos llevan a provocar transformaciones de manera creativa.

société. Paris: Le Seuil, 1975. Morello, aunque no mencione a Castoriadis, cita varios de los autores y se enfoca en la versión religiosa del imaginario.

¹⁹ Morello, "Latin America's Contemporary Religious Imaginary", 89.

²⁰ Peter Berger. *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: De Gruyter, 2015, 53.

²¹ Gerardo Martí. "Religious Reflexivity: the Effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity". *Sociology of Religion* 76, n.º 1 (2015): 1-13.

El imaginario se desdibuja principalmente a partir de análisis cualitativos que permiten abordar la forma en la cual algunos individuos articulan las diferentes facetas de su vida. Morello, a partir de entrevistas a 12 latinoamericanos católicos, llevadas a cabo según las normas de análisis de religión vivida tal como lo ha desarrollado Nancy Ammerman, estudia la imagen del Dios con el cual interactúan estos individuos²². Cabe señalar que este tipo de análisis por ser limitado es relevante sin ser exhaustivo porque, aunque se pueda llegar a la saturación, no permite generalizar.

Para estudiar el caso particular de la subcultura carcelaria, así la denominan los especialistas en criminología²³, hemos desarrollado una investigación a base de entrevistas a reos siguiendo el método desarrollado por los especialistas de religión vivida. Tomando en cuenta la complejidad del medio, también hemos añadido entrevistas a encargados de pastoral y oficiales del instituto penitenciario.

Los reos, cuando no niegan su culpa, suelen entender y explicitar su situación a partir de la noción de pago. Un médico, Pedro, quien había violado a una menor en el ejercicio de sus funciones, expresó muy bien la lógica del intercambio. Cuando le preguntamos cómo se sentía con relación a estos hechos y a la joven ultrajada, se quedó silencioso como si no entendiera nuestra pregunta, tuvimos que repetir y finalmente atinó a decir: «bueno, estoy pagando, verdad». En el contexto, se podía inferir que el pago consiste en sufrimientos, es decir, estaba canjeando daños, culpas por sufrimientos. Implícitamente, detrás de este cobrador anónimo, se perfila el Dios justiciero que aplica una forma derivada de la ley del Talión. No hace falta mencionarlo directamente: Dios, como Ser supremo garante del buen funcionamiento del cosmos, es una evidencia para los latinoamericanos²⁴.

2.3. EL SUFRIMIENTO COMO MONEDA DE INTERCAMBIO

El médico convicto por crimen contra el pudor no es una excepción, en mayor o menor medida, muchos se guían por esta lógica de justicia distributiva. La fórmula del pago es, en el contexto, la expresión consagrada.

²² Nancy Ammerman. *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

²³ Andrew Johnson, *If I Give my Soul*, 109.

²⁴ Véronique Lecaros. "L'existence de Dieu, une évidence en Amérique Latine". *Theologica Xavierana* 189, n.º 1 (2020): 1-31.

Cuando cuentan sus retos y padecimientos, los presos hacen referencia al pago para justificar sus condiciones y aceptarlas. Ciertamente, esta perspectiva corresponde con varios dichos muy populares en la sociedad en general: «en esta vida, todo se paga»²⁵. Una variante del dicho incluye una referencia directa a Dios: «Dios tarda pero no olvida». Se mantiene muy enraizada una idea que no es exclusivamente peruana, de una constante vigilancia divina, de tipo cámara de seguridad, que permite una contabilidad exacta de todos los delitos²⁶. A los niños peruanos, para que sean obedientes, se les sigue amenazando con la vigilancia continua de este Dios que lo ve todo.

Entre los evangélicos, pastores y fieles, tampoco no se suele propiciar un arrepentimiento de los delitos y crímenes. En las entrevistas y en las prédicas, el tema no aparece espontáneamente. En cambio, constantemente, se hace referencia a los sufrimientos impuestos a los miembros femeninos cercanos de la familia, en particular a la madre que casi siempre goza en este ambiente machista del mayor respeto. En la decena de prédicas que hemos podido escuchar, después de un mensaje alentador y aleccionador a partir de algún pasaje de la Biblia, el pastor suele abordar de manera muy sentimental los sufrimientos causados por los convictos a su entorno femenino. En este hápax de gran emoción, los presos que en general se precian de su fuerza viril, lloran como niños, una situación también observada por Johnson en Río de Janeiro²⁷. El arrepentimiento está exclusivamente enfocado en el entorno familiar²⁸. De hecho, las Iglesias evangélicas involucradas en las cárceles presentan como uno de sus mayores objetivos la restauración de las familias. En las diversas conversaciones y entrevistas que hemos llevado a cabo, ningún presidiario ha expresado un sentimiento empático por sus víctimas²⁹. Se refieren

²⁵ Véronique Lecaros. “¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado?, Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos”. *Horizonte*, 15, n.º 46 (2017): 557-605.

²⁶ Dominic Johnson. *God is Watching You, How the Fear of God Makes us Human*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

²⁷ Andrew Johnson, *If I Give my Soul*, 109.

²⁸ Véronique Lecaros. “Conversion as a Safe-Way out of Crime in Peru”. En *Lived Religion, Conversion and Recovery*, editado por Srdjan Sremac, y Ines Jindra, 187-213, New York: Springer Publishing, 2020.

²⁹ Existe una excepción en el caso del pastor Luis de Lurigancho, quien fomenta el desarrollo de empatía hacia las víctimas entre los exconvictos miembros de su Iglesia. Sin embargo, la empatía queda a un nivel muy general y superficial. No implica

a los delitos como «trabajos»³⁰. Cuando los describen más ampliamente, mencionan el objetivo y el encargo pero no se refieren nunca a los seres humanos heridos en el proceso.

Cuando se pregunta por la ausencia del tema de la reparación, las respuestas suelen ser evasivas. Le preguntamos al Pastor Caicedo, el encargado *intra muros* de la pastoral carcelaria para la Iglesia de Dios de la Profecía, la Iglesia evangélica que tiene mayor presencia en el recinto y afirma tener 300 miembros y unos 150 simpatizantes. Caicedo ha seguido un proceso de conversión y de formación teológica que culminó en una ordenación que le vale hoy ser registrado en la sede central de la Iglesia en Carolina, EE. UU.; es el único preso que ha logrado este reconocimiento internacional. Caicedo quien había hablado largamente de la forma en la cual se había abocado a reconstruir su vida familiar, no negó la importancia del tema. Se quedó con un «sí, pues», sin poder desarrollarlo, dejando así claro que no formaba parte de su plan pastoral.

Entre los especialistas del tema, se interpreta la ausencia de sensibilidad e interés por las víctimas a partir de un conjunto de justificaciones que suelen manejar los convictos, tales como la injusticia global de la sociedad o del sistema de justicia³¹, la «legítima» defensa en situaciones de ajustes de cuentas o alguna excusa más personal. Si no usan excusas, consideran que las agresiones están en el orden del mundo. Un exconvicto vuelto líder religioso, a la pregunta sobre sus víctimas, se desentendió de ellas con la expresión consagrada en su entorno: «tienen que aprender a parar», lo cual significa «tienen que aprender a perder».

Sin embargo, más allá de estos discursos de disculpas y de resignación, argüimos que la lógica del pago o, mejor dicho, del saldo de deuda, juega un papel esencial para evitar toda disonancia (y *reflexivity*) y dar sentido a lo que se vive. Este enfoque matemático, que implica canjear daños por sufrimiento, transforma la estancia en la cárcel en una suerte de riesgo colateral del «trabajo» delincencial. Matar, robar y traficar dan mucho dinero, pero la probabilidad de acabar sufriendo en la cárcel es alta. Por lo tanto, esta perspectiva justifica que las cárceles sean basureros

el desarrollo de actividades específicas de reparación hacia las víctimas o hacia la sociedad en general.

³⁰ Pérez Guadalupe, *La construcción social*.

³¹ Byron Johnson. *More God, Less Crime*. Conshocken: Templeton Press, 2011.

humanos y que nadie considere la necesidad de reformular los planes de lucha contra la delincuencia.

Aunque la correspondencia religiosa no esté siempre claramente especificada, se mantiene presente. El sistema funciona implícitamente, a partir de la referencia al Garante supremo, el gran Cobrador y Justiciero, Dios todopoderoso. En el trasfondo de estas ideas, se perfilan ciertas concepciones del infierno y del purgatorio.

De hecho, el infierno del más allá, o alguna de sus múltiples variantes, es un componente esencial de la pastoral. Lo escuchamos entre los evangélicos. Algunos de los entrevistados dieron testimonios de vida después de la muerte, relatos que suelen contar y comentar en los cultos. Contaron haberse visto caer en el infierno y haber sido salvados *in extremis* por Jesús. Recibieron en aquel momento una invitación divina para cambiar de vida, lo que hicieron al entrar en una Iglesia evangélica³².

En la pastoral católica en la cárcel de Piura, se recurre al mismo procedimiento. Antes de la llegada del padre jesuita Chiqui, conocido por su abordaje holístico de la delincuencia, la pastoral consistía exclusivamente en misas muy esporádicas y en visitas semanales de voluntarios (principalmente mujeres de edad) que enseñan el catecismo y oran con un grupo de reos el rosario. En las entrevistas, la mayoría de estos voluntarios afirmó provocar a los reos con amenazas de infierno para que dejen la delincuencia y entren en el grupo de catequesis. «Si no cambias, te vas a achicharrar en el infierno» era su argumento principal.

2.4. ¿NOSOTROS, DELINCUENTES EN COLECTIVO?

Esta forma de sopesar sufrimientos y crímenes lleva a una situación perversa que puede favorecer la permanencia en la delincuencia. Esta lógica tarifaria implica que con algunos años de cárcel y de malos momentos, uno cumple con la sociedad y regresa a foja cero, hasta un eventual próximo delito y su subsecuente encarcelación. No se toman en cuenta las víctimas, algunas marcadas por traumas de por vida. El agresor se libra de su pasado y de sus culpas con el sufrimiento padecido. El principio de falsas equivalencias borra las responsabilidades.

³² Lecaros, “Conversion as a Safe-Way”.

En una dinámica sadomasoquista, el perpetrador puede seguir alternando agresión y castigo hasta que, a veces, experimenta su encarcelación como un alivio porque lo lleva a parar su escalada de agresiones. El imaginario social religioso refuerza lo que los psicólogos suelen observar: los más propensos en caer en la delincuencia son precisamente los jóvenes víctimas de violencia familiar que han crecido en un ambiente conflictivo, en general, en familias disfuncionales³³. Existe un sin fin de biografías que muestran cómo la violencia padecida en la infancia se transforma en sadismo y actitud delictiva. Algunos, muy hábiles, nunca terminan en la cárcel.

Siguiendo a Lytta Basset, podríamos considerar que nosotros que aprobamos y hasta nos regocijamos de los castigos y de los sufrimientos de los delincuentes, nos enfrascamos también en la misma lógica sadomasoquista³⁴. Para Basset, la mayoría de los occidentales han crecido en una «cultura de la crueldad». Basset, reflexionando sobre el nazismo, considera que «ofrecía a “los alemanes ordinarios” la posibilidad fantasmagórica de exorcizar todas las crueldades de este pasado [su infancia y su formación] que seguía persiguiéndoles»³⁵. Sin lugar a la menor duda, la educación peruana, con su sesgo autoritario cabe dentro de la descripción de Basset. Colectivamente, nos comportamos como los delincuentes, a la vez víctimas y agresores, presos de la espiral de la violencia. Siguiendo la misma vena de reflexión, Andrés Torres Queiruga, en sus reflexiones sobre el infierno, haciendo referencia a un texto de Tertuliano, nota cómo los castigos y sufrimientos de nuestros semejantes ofensores se enraízan en un deseo de revancha y pueden hasta producir una forma de gozo, como lo han mostrado Nietzsche y Freud³⁶.

El papa Francisco, en la encíclica *Fratteli tutti*, al condenar la pena de muerte, nos invita a reflexionar sobre los procesos carcelarios: «los miedos y los rencores fácilmente llevan a entender las penas de una manera vindicativa, cuando no cruel, en lugar de entenderlas como parte de un proceso de sanación y de reinserción en la sociedad» (FT 266). El imaginario social religioso nos permite justificar crueldades, en nombre de

³³ Constant, “Delincuencia y justicia”.

³⁴ Lytta Basset. *Oser la bienveillance*. Paris: Albin Michel, 2014.

³⁵ Basset, *Oser la bienveillance*, 175.

³⁶ Andrés Torres Queiruga. *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* Santander: Sal Terrae, 1995, 44.

esta supuesta justicia que Dios mismo avala y practica, amparándonos en esta forma de anonimato y obediencia a órdenes que criticaba tanto Hannah Arendt³⁷. Faltamos así al mandato cristiano y universal «de reconocer la inalienable dignidad de todo ser humano y aceptar que tenga un lugar en este universo» (FT 269).

2.5. TEOTERAPIA EN IGLESIAS

Se ha ponderado abundantemente las radicales transformaciones de los delincuentes que experimentan una conversión del tipo *born-again* al evangelismo en la cárcel, dejando el consumo de drogas y transformándose en líderes religiosos³⁸. La mayoría de los estudios se han centrado en los cambios y las actividades de las Iglesias en las cárceles, en particular su forma de atraer, convencer y transformar a sus fieles. De hecho, como en otros rubros, las Iglesias compensan las limitaciones y las fallas del Estado y ofrecen una alternativa (¿la única?) para salir de la delincuencia. Los psicólogos suelen llamar al proceso de conversión una teoterapia.

Algunos especialistas, entre ellos Joaquín Algranti, critican la autenticidad de la mayoría de los procesos y los identifican como un recurso para protegerse³⁹. Si ninguna conversión puede ser considerada enteramente desinteresada, los retos que afrontan los miembros de las Iglesias los ponen a tal prueba que consideramos muy difícil fingir indefinidamente. Algunos, ciertamente, se acogen a las Iglesias buscando protección, pero en el camino forjan una forma de compromiso.

Las Iglesias exigen una disciplina de vida muy estricta, radicalmente opuesta a su anterior estilo de vida. Les está prohibido el consumo de alcohol, tabaco y droga, sexo homosexual y fuera del matrimonio, así como el empleo de lenguaje grosero. Su régimen cotidiano se torna casi monacal con largas oraciones o cultos en la mañana y en la noche, estudio de la Biblia y trabajo. Una vestimenta limpia y formal les es exigida

³⁷ Hannah Arendt. *Eichmann in Jerusalem, a Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006, 4.

³⁸ Lecaros, "Conversion as a Safe-Way".

³⁹ Joaquín Algranti. "The making of an evangelical prison: Study on Neo-Pentecostalism and its leadership processes in the Argentine penitentiary system". *Social Compass*, 65, n.º 5 (2018): 549-565. Irene Becci, y Olivier Roy, eds. *Religious Diversity in the European Prisons*. Suiza: Springer International Publishing, 2015.

en todo momento. Antes de ser aceptado como conversos, deben pasar por un sin fin de pruebas de parte de los demás reos que suelen tentarlos con droga o insultarlos y escupirles para provocar una reacción grosera.

Si no cabe duda de que muchos —acaso la mayoría— de los reos miembros de las Iglesias experimentan una conversión, queda entonces preguntarse de qué tipo de conversión se trata. Los especialistas consideran la conversión al estilo de san Pablo como un evento algo mítico que ha formado nuestro ideal cristiano pero que no corresponde a la realidad. El mismo san Pablo hace referencia a un proceso de varios años de camino. Toda conversión, aunque se inicie por un encuentro percibido como insospechado, implica un proceso de asimilación de nuevos parámetros y transformación personal. Henry Gooren, en sus estudios sobre conversión a partir de relatos de vida, presentó un esquema lineal que implica una forma de evolución continua que puede tronarse eventualmente a cada fase.

Para dar cuenta del proceso de conversión y de adhesión religiosa institucional, Gooren desarrolla un circuito que designa como «recorrido de conversión» (*conversion career*)⁴⁰. Gooren se inspiró en el pastor protestante y psicólogo Lewis Rambo quien ideó un modelo dinámico de conversión que se inicia, en general, por una crisis en el individuo y su consecuente búsqueda de solución.

Según el esquema de Gooren, en la situación de *preafiliación*, ocurren los primeros contactos entre el eventual afiliado y la institución. En la fase de *afiliación*, la persona se vuelve un miembro formal, inscrito y eventualmente (re)bautizado. La *conversión* —en el sentido limitado de un momento en el recorrido— corresponde a una etapa en la cual la persona asume una nueva identidad. La relación con la Iglesia ocupa un lugar formativo y de primer plano en su vida. La *confesión* implica asumir responsabilidades en el seno de la Iglesia. Los *desafiliados* son los que han abandonado la Iglesia, decisión que han podido tomar en cualquier etapa del recorrido.

Lecaros analizando varias narraciones de vida en el Perú. Nota que para adaptarse a América Latina, los recorridos deben ser pensados de manera más dinámica⁴¹. La fase de desafiliación es a menudo temporaria.

⁴⁰ Henry Gooren. *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practice*. New York: Palgrave, Macmillan, 2010, 48.

⁴¹ Véronique Lecaros. “Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto”. *Estudos de Religião* 31, n.º 3 (2017): 71-90.

Las personas suelen dejar sus Iglesias por diversas circunstancias que van desde una dificultad material como una mudanza o un exceso de trabajo hasta un tema relacional, un disgusto o una desilusión por algún miembro de la Iglesia; eventualmente, también, varios exmiembros expresan su incapacidad de seguir la disciplina de estas Iglesias. Los (ex)reos suelen tener caminos de recorrido caótico e inestable al amparo de sus vidas. Oscilan entre afiliación y desafilación, varias veces antes de fijarse o por lo menos estabilizarse por unos años. Inclusive entre los líderes, hay «recaídas» (expresión consagrada) fuertes. Corresponde interpretar desde la forma de conversión que experimentan, aquello que promueve estas oscilaciones.

2.6. ¿REGRESO O CONVERSIÓN?

Gerd Theissen, reflexionando sobre la psicología de los primeros cristianos, propone distinguir dos tipos de conversión que suelen a menudo confundirse: el «retorno» y la «conversión» propiamente dicha⁴². El retorno correspondería a lo que exigían los profetas a lo largo de la historia de Israel, es decir un regreso a la tradición, al «culto de los padres». En cambio, la conversión implica una «ruptura con los valores y normas de comportamiento de la sociedad». Según Theissen, el cristianismo primitivo representó, para la población politeísta, una «reorientación existencial». El retorno es mucho más frecuente. Implica una asimilación de lo nuevo, de lo posiblemente disruptivo, a partir de criterios ya existentes, lo cual conlleva, según nuestro enfoque, a la estabilidad del imaginario.

Las oscilaciones en los recorridos espirituales de los (ex)reos apuntan hacia una serie de retorno. Ciertamente, las numerosas carencias que padecen, las tentaciones de las drogas y el dinero aparentemente fácil de la delincuencia explican estos vaivenes. Sin embargo, la permanencia del imaginario social religioso permite entender transiciones que no implican profundas transformaciones. La creencia en el Dios todopoderoso y justiciero es la piedra angular de una cosmovisión que perdura en las idas y venidas desde el mundo de la delincuencia hasta la comunidad eclesial.

Felipe, un exconvicto convertido en la cárcel, cuenta un dicho comúnmente aceptado entre los presos, afirmación que fue comprobada por

⁴² Theissen, *Psychologie des premiers chrétiens*, 221.

otros reos y pastores: «cuando el Señor se quiere meter contigo, tiene tres posibilidades, la muerte, el hospital o la cárcel». Felipe comenta: «a mí me han dicho que lo he tenido suave porque la muerte es irreversible, el hospital puede dejar tullido». El discurso entre los convertidos al pentecostalismo revela un pequeño deslinde en relación a los demás reos. La cárcel se sigue considerando como un pago por culpas pero también adquiere un nuevo sentido, el de una prueba enviada por un Dios que «tiene un propósito» (expresión frecuente entre los reos evangélicos) y que se involucra en la vida de uno de manera autoritaria para poner orden.

Este Dios impone su salvación y así justifica estructuras de Iglesias despóticas donde el pastor se asimila a Dios. Las normas, tipo decálogo, de la Iglesia de Dios de la Profecía expuesto en su lugar de culto dentro de la cárcel, exige una obediencia ciega: «someterse a las autoridades impuestas por Dios, pedir permiso para todo». El que transgrede debe dormir una semana en el pasillo, en penitencia. Este Dios autoritario, «Dios de los ejércitos» como lo llaman los cantos, es el protector por excelencia de sus huestes contra todo tipo de enemigos. En las narrativas de los (ex)reos que han dejado la delincuencia, regresa el tema del Dios «escudo», «liberador» y «salvador».

Como lo han notado varios estudiosos⁴³, el fiel latinoamericano vive en un mundo «encantado» según la expresión de Charles Taylor inspirada por los estudios de Weber sobre el desencantamiento. «El mundo encantado es un mundo en el que tienen una función fundamental los espíritus y las fuerzas definidas por sus significados (el tipo de fuerzas que poseen las pócimas de amor o las reliquias). Más aún: el mundo encantado es un mundo en el que estas fuerzas pueden plasmar nuestras vidas, tanto psíquica como físicamente»⁴⁴. En las luchas que se libran estas fuerzas, Dios es el «último garante de que el bien triunfará»⁴⁵.

Con profusión de detalles sobre el impacto espectacular de las fuerzas demoníacas, el pastor Luis de Lurigancho cuenta cómo logra, por la

⁴³ Manuel Marzal. *Tierra encantada*. Lima: PUCP, 2002. Gustavo Morello et al. "An Enchanted Modernity: Making sense of Latin America's religious landscape". *Critical Research on Religion* 5, n.º 3 (2017): 308-326. Véronique Lecaros. "Les oxymores religieux latino-américains. Étude sur l'enchantement et les processus de sécularisation au Pérou". *Social Compass* 55, n.º 3 (2020) : 304-316.

⁴⁴ Charles Taylor. *Encanto y desencantamiento*. Santander: Sal Terrae, 2015, 49.

⁴⁵ Charles Taylor. "Les anti-lumières immanentes". En *Christianisme, héritages et destins*, editado por Cyrille Michon, 155-184, 159. París: Le Livre de Poche, 2002.

oración, expulsar a demonios. Estas fuerzas del mal encubren todo lo que puede ser considerado, según ellos, como perversiones en el ser humano, la homosexualidad figura entre ellas. En esta cosmovisión, el escudo divino más poderoso que los demonios, mencionado por todos los entrevistados, no es una metáfora sino una realidad concreta.

A los reos en sus recorridos de conversión, les queda entonces dos alternativas, tal como lo plantea el Pentateuco (Lev, 26; Dt, 28), unas de las lecturas favoritas en estos ambientes: la obediencia ciega o la transgresión que puede superarse según la distinción de Theissen con un retorno. En el tránsito no cambia la relación con el Dios autoritario ni tampoco, el imaginario social religioso, solamente varía la situación del súbdito. En este proceso, la agencia del ser humano consiste en escoger su bando entre fuerzas poderosas. Para gozar de «bendiciones» (término también frecuente en el contexto), le toca mantenerse leal, protegido por el escudo divino.

3. DEL DIOS JUSTICIERO AL DIOS DE MISERICORDIA

Siguiendo la utopía de las Iglesias evangélicas, podríamos pensar que el triunfo de un cristianismo estricto podría permitir la eliminación (disminución) de los niveles de violencia y de corrupción. Sin embargo, si estas Iglesias se enorgullecen del cambio de algunos individuos, su propuesta queda marginal y podría ser considerada, es lo que argüimos, parcialmente contraproducente. En esta segunda parte, quisiéramos mostrar que la superación de la violencia no consiste en más disciplina y miedo sino en más misericordia y fraternidad.

3.1. ENGAÑAR AL DIOS OMNIPOTENTE

Aunque no se exija el mismo nivel de disciplina institucional que en las Iglesias evangélicas, las religiones, en general, contribuyen a formar valores y a dar orientaciones vivenciales. Roberto Cipriani, a partir de su teoría sobre la «religión difusa», muestra cómo los valores cristianos permean aún la cosmovisión y la moral de sociedades parcialmente

secularizadas, *a fortiori* es el caso de las sociedades latinoamericanas⁴⁶. Ciertamente, como lo recalca Casanova, otros valores de distintos orígenes también influyen en la formación ética pero la religión, sin duda, juega un papel importante⁴⁷.

Sin embargo, un estudio reciente ha mostrado que las prácticas religiosas no fomentan un comportamiento más ético; la regla de oro puede ser universalmente conocida pero no necesariamente aplicada. Omar Gokcekus y Tufan Ekici, después de una extensa investigación internacional llegan a una conclusión contraintuitiva: «los países más religiosos, tomando en cuenta la participación en los cultos y la importancia de Dios en la vida, tienden a tener más altos niveles de corrupción»⁴⁸. Además, cabe destacar que en los países estudiados por Gokcekus y Ekici, la mayoría de la población considera que la religión juega un papel esencial en la formación moral⁴⁹. La aparente paradoja, subrayada por los autores, se podría desvanecer, en gran medida, al preguntarse a qué tipo de Dios se rinde culto⁵⁰.

Frente a un Dios autoritario y todopoderoso, a la vez protector en lo cotidiano pero inalcanzable e intratable, no queda más alternativa que ser un súbdito o un renegado. La alternativa a la obediencia ciega es la transgresión, modelo binario del Deuteronomio y del Levítico. Para Torres Queiruga, el cristianismo, junto con el islam y el zoroastrismo, son las religiones que más énfasis ponen en un Dios moralizador. Este Dios pide la obediencia de sus fieles y los mantiene cautivos con la amenaza del infierno, en esta tierra y en el más allá⁵¹.

Sugerimos retomar las conclusiones de Gokcekus y Ekici, país por país, y mostrar que el Dios autoritario y justiciero no favorece el desarrollo de una conciencia moral internalizada y que, al contrario, tiende a fomentar actitudes de alternancias entre caídas/transgresiones y retornos, después

⁴⁶ Roberto Cipriani. *Diffused Religion. Beyond Secularization*. Suiza: Palgrave Macmillan, 2017.

⁴⁷ José Casanova. *Foreword to Diffused Religion. Beyond Secularization*.

⁴⁸ Omar Gokcekus, y Tufan Ekici "Religion, Religiosity and Corruption". *Review of Religious Research* 62, n.º 4 (2020): 563 -581.

⁴⁹ Johnson, *God is Watching You*, 215. Lecaros, "Dios castigador".

⁵⁰ Nos estamos refiriendo a países donde las religiones abrahámicas son mayoritarias. En un entorno hinduista o budista, hubiera que pensar no en término de imagen de Dios sino de la imparable lógica del karma con sus corolarios de múltiples mundos infernales.

⁵¹ Torres Queiruga, *Qué queremos decir*, 38.

de penitencias, que en vez de limitar la violencia, la favorecen. El Perú puede ser considerado como un caso ejemplar del estudio desarrollado por estos autores.

Gonzalo Portocarrero y Durand consideran que en el Perú impera una cultura de la transgresión que se forjó y ha perdurado desde el tiempo de la conquista. Portocarrero afirma que frente a un poder colonial considerado como «abusivo, ilegítimo y corrupto», la transgresión se vive como «forma específica de goce del mundo criollo» y que esta actitud ha cambiado poco desde entonces⁵². Portocarrero se refiere a la situación institucional y social del Perú, pero la misma actitud se evidencia en la relación con Dios que, aunque no se le perciba como ilegítimo, se considera como autoritario. Si en la relación con las instituciones predominan el goce y la justificación personal, en la relación con Dios, a una forma de alivio, se superponen los sentimientos de culpa⁵³.

Morello en su análisis de la imagen de Dios a partir de entrevistas de religión vivida en Lima, Córdoba y Montevideo, concluye: «la imagen contemporánea de Dios es la de un poder sobrehumano con cara de humano. El énfasis está en la proximidad. Dios es una entidad a la cual se puede llegar»⁵⁴. Al mirar detalladamente las entrevistas, el «poder llegar» a Dios no significa entrar en diálogo, sino la atención y la escucha divina a las necesidades humanas. Dios tiende a ser considerado como el «mago» benevolente al cual se refiere el papa Francisco⁵⁵. No existe la posibilidad de una reflexión a partir del mensaje bíblico y de una autonomía afianzada en el discernimiento y la conciencia individual. Ciertamente, no debemos generalizar. En la actualidad, varios fieles, manteniendo la fe, desarrollan una forma de autonomía. Entre ellos existen los más educados o los que por diversos motivos han sido confrontados a disonancias y las han resuelto reflexivamente; pero esto no es la norma, en particular entre los delincuentes, convertidos o no.

⁵² Gonzalo Portocarrero. *Rostros criollos del mal: cultura y transgresión en la sociedad peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004, 189, 190. Durand, *El Perú fracturado*.

⁵³ Lecaros, "Conversion as a Safe-Way out".

⁵⁴ Morello, "Latin America's Contemporary Religious Imaginary", 100. Lecaros, "Dios castigador".

⁵⁵ Papa Francisco. *Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la inauguración de un busto en honor del papa Benedicto XVI*. Sesión plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias, 27/10/2014.

3.2. ¿DIOS AUTORITARIO, DIOS PERVERSO?

Torres Queiruga, en varias de sus obras, ha criticado las incoherencias del Dios del «cristianismo premoderno»⁵⁶. Se trata de un Dios ubicado en un lugar exterior, en «el cielo», «un señor que dicta mandamientos y según se cumplan castiga o premia». Teóricamente nos ama, pero en la realidad hay que «conquistarle con nuestras obras y sacrificios y conseguir su perdón con nuestras penitencias»⁵⁷. Torres Queiruga considera que seguimos manejando gran parte de este vocabulario y comportándonos según esta lógica de súplicas e intercambio (*do ut des*), aunque tengamos una concepción consciente algo diferente. El teólogo Bernard Sesboüé también se refiere al «Dios perverso» y al «Dios violento» como a «sinietras imágenes de Dios» que por siglos han permanecido en nuestro imaginario y que todavía a veces resurgen⁵⁸. En algunas circunstancias, en particular en el entorno carcelario y en el catolicismo popular peruano, estas concepciones predominan y justifican condiciones inhumanas en nombre de una supuesta correlación entre falta y penitencia⁵⁹.

Estas imágenes divinas se originan en teólogos reconocidos, doctores de la Iglesia cuyo pensamiento esquematizado ha marcado Occidente. San Agustín, en relación a la doctrina del pecado original, consideraba al ser humano como marcado por inclinaciones negativas. La humanidad, en su mayor parte calificada de «vasos de ira» divina (*vassa irae*) estaba entonces destinada, como *massa damnata*, a la damnación⁶⁰. Sin embargo, es a san Anselmo o, mejor dicho, a una interpretación literal de su obra, que debemos la perspectiva mercantilista de la salvación. Anselmo quien proyecta la jerarquía social medieval sobre Dios y sus fieles, considera en su obra, *Cur deus homo?*, que la muerte de Jesús era necesaria para reparar la ofensa del pecado original y restablecer la honra de un Dios

⁵⁶ Andrés Torres Queiruga. *Fin del cristianismo pre-moderno, retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000; *Recuperar la creación, por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae, 1996, 170.

⁵⁷ Torres Queiruga, *Recuperar la creación*, 15.

⁵⁸ Bernard Sesboüé. *Croire*. Paris: Mame, Paris, 1999, 91.

⁵⁹ Lecaros, «Dios castigador».

⁶⁰ Torres Queiruga, *Qué queremos decir*, 31. Walter Kasper. *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012, 112. Basset, *Oser la bienveillance*, 37.

que se comporta como un gran Señor dominando sobre sus vasallos⁶¹. La honra, una noción que nos queda hoy muy confusa, representaba el valor supremo, superior inclusive a la propia vida; no es propia de la Edad Media, la encontramos en filigrana en toda la Biblia, pero en cambio, el sentido que le da Anselmo es propio de esta época. La «redención» significa literalmente rescate. Sólo Jesús, hijo de Dios, podía pagar el precio infinito que representaba resarcir la honra infinita de Dios. Presentado fuera del contexto medieval, saltan a la vista las contradicciones que conlleva este Dios, buen Padre por excelencia, que necesita de la muerte de su hijo para lograr satisfacción.

El aislar la pasión y la muerte de Jesús de su vida ha llevado a un enfoque perversamente dolorista que sigue marcando nuestra relación con Dios quien aparece como vengativo, mezquino y perverso⁶². Si Cristo se ha encarnado para salvarnos por sus sufrimientos y su muerte, entonces, nosotros debemos padecer en esta vida para evitar la condenación eterna. La ira divina nos persigue sin tregua, después del pecado original. El sufrimiento se vuelve moneda de intercambio para reparar faltas. En los siglos XVI y XVII, esta concepción de un Dios iracundo, como lo ha mostrado el historiador Jean Delumeau, llegó a su cúspide⁶³. Con estas características, se forjó la primera evangelización en América Latina. Según Manuel Marzal, debido a una serie de factores, entre otros, la falta aguda y crónica del clero, el alejamiento geográfico y la precariedad de las comunicaciones internas, los aportes de la primera evangelización en el Perú se mantuvieron casi intactos hasta finales del siglo XX⁶⁴. Como lo han mostrado las entrevistas a (ex)convictos y pastores, en el imaginario social queda muy arraigado, en el entorno carcelario por lo menos, la concepción mercantil de la culpa y del sufrimiento.

3.3. DEL MOLOCH AL PADRE DE JESÚS, DIOS DE MISERICORDIA

La evolución del *abbá* (papito) de Jesús en un Moloch inflexible resulta ser una de las mayores paradojas de la historia de las religiones. Uno de

⁶¹ Jean Pierre Torrell. *Pour nous les hommes et pour notre salut*. Paris: Cerf, 2014, 32.

⁶² Torrell, *Pour nous les hommes*, 38, 276.

⁶³ Jean Delumeau. *L'avenir de Dieu*. Paris: CNRS éditions, 2015.

⁶⁴ Marzal, *Tierra encantada*.

los modelos divinos propuesto por Jesús es el dueño viñador quien olvidó su interés personal para pagar un salario desproporcionado a los obreros de la última hora en la parábola de Mateo (20, 1-16)⁶⁵. Uno de los motivos del juicio de Jesús fue, sin duda, esta actitud radical que perturbaba tanto a algunos de sus contemporáneos. Jesús recoge allí una larga tradición veterotestamentaria de un Dios que no «quiere sacrificios sino misericordia» (Os 6,6 citado en Mt 9,13). Como muestra Marta Medina, la intuición del pueblo de Israel, tal como lo expresa la Biblia, fue precisamente superar la lógica del pago y abrirse a un Dios que se implica amorosamente en la historia humana como incondicional salvador. «Dios no es el objeto de la expiación, sino su sujeto. Dicho de otra manera, el pueblo no podía borrar las culpas y detener el mal, sino que Dios lo hacía y les otorgaba participar de ese don, acogerlo a través de ritos simbólicos»⁶⁶.

A partir del siglo XX y de manera más acelerada, a raíz de los debates de Vaticano II, las críticas al Dios todopoderoso y justiciero han llegado desde varios ángulos. La lectura crítica de la Biblia contextualizada ha arrojado luces sobre el juicio y la condenación de Jesús desprendiéndolo de las interpretaciones posteriores destinadas a justificar lo impensable, un Mesías crucificado ignorado por su propio pueblo. Entre otros varios exegetas, cabe destacar a Adriana Destro y Mauro Pesce, quienes han ensayado una interpretación de los hechos históricos que han conducido a un Jesús que no buscaba una muerte infamante⁶⁷. Desde las perspectivas teológicas, la muerte de Jesús para nuestra salvación ha dado lugar a renovadas interpretaciones que ubican la pasión de Jesús como culminación de su vida, expresión del amor incondicional y gratuito y no como un objetivo *per se*. Joseph Moingt la presenta como el apogeo de una vida entregada y del don por excelencia⁶⁸. Esta forma de entender la entrega cristiana, en el sentido amplio de la palabra, sostiene la perspectiva teológica y pastoral del papa Francisco. Resurge en la Carta Apostólica, *Patris Corde* para expresar la misión de san José: «La felicidad de José no está en la lógica del autosacrificio, sino en el don de sí mismo»⁶⁹.

⁶⁵ José Luis Sicre. *El evangelio de Mateo*. Navarra: Verbo Divino, 2019.

⁶⁶ Marta Medina. «Apuntes veterotestamentarios para una teología sistemática de la expiación». *Estudios Eclesiásticos* 96, n.º 376, (2021): 133-165, 138.

⁶⁷ Adriana Destro y Mauro Pesce. *La muerte de Jesús, investigación de un misterio*. Navarra: Verbo Divino, 2015.

⁶⁸ Joseph Moingt. *Croire au Dieu qui vient*. Paris: Gallimard, 2014.

⁶⁹ Papa Francisco. Carta Apostólica *Patris corde*. Diciembre, 2020.

Este cambio implica un enfoque renovado sobre la misericordia divina, una relectura de textos bíblicos desde esta perspectiva⁷⁰. Este atributo divino, según Walter Kasper, ha sido casi ignorado por las enciclopedias y los manuales teológicos, teniendo un impacto «decepcionante, incluso catastrófico» sobre la doctrina cristiana⁷¹. El papa Francisco, con su lema, *Miserando atque Eligendo*, ha ubicado la misericordia como la piedra angular del cristianismo y de su pontificado.

Sin embargo, queda por pensar la relación entre justicia y misericordia. Superar la imagen del Dios justiciero y legalista no implica caer en «gracia barata», es decir, en misericordia sin justicia⁷². Como lo nota Kasper, desde Anselmo, el tema de la articulación entre justicia y misericordia representa un reto⁷³. Anselmo resuelve el dilema con la afirmación de que la misericordia es la justicia propia de Dios.

La misericordia abre nuevas vías más allá de la justicia retributiva. Reconoce que el ser humano no debe ser encerrado en su pasado y puede siempre transformarse. Según la tradición, el primero en llegar al Reino de los Cielos es el «buen» ladrón, Dimas, crucificado al lado de Jesús. Se cumplía así una de las afirmaciones más provocadoras de Jesús: «publicanos y prostitutas os preceden en el Reino de Dios» (Mt 21,31). La paradoja es solamente aparente porque no es en calidad de ladrón, publicano y prostituta que se llega al Cielo, sino como persona convertida que, por lo tanto, ha dejado de ser ladrón, publicano y prostituta.

En *Fratelli tutti*, el papa Francisco hace hincapié sobre la necesidad de la justicia y la forma en la cual se podría transformar en misericordia. «Estamos llamados a amar a todos, sin excepción, pero amar a un opresor no es consentir que siga siendo así; tampoco es hacerle pensar que lo que él hace es aceptable. Al contrario, amarlo bien es buscar de distintas maneras que deje de oprimir, es quitarle ese poder que no sabe utilizar y que lo desfigura como ser humano. Perdonar no quiere decir permitir que sigan pisoteando la propia dignidad y la de los demás, o dejar que un criminal continúe haciendo daño. [...] El perdón no sólo no anula esa necesidad [de justicia] sino que la reclama» (FT 241).

⁷⁰ Xavier Pikaza y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*. Navarra: Verbo Divino, 2015.

⁷¹ Kasper, *La misericordia*, 19.

⁷² Kasper, *La misericordia*, 77.

⁷³ Kasper, *La misericordia*, 103.

3.4. MISERICORDIA EN EL ÁMBITO CARCELARIO

Toca encarnar la fraternidad en los lugares de descarte humano por antonomasia, las cárceles peruanas. Entre justicia y misericordia, la noción bisagra es el amor, como lo afirma el papa Francisco en la bula *Misericordiae Vultus*. «No será inútil en este contexto recordar la relación existente entre *justicia* y *misericordia*. No son dos momentos contrastantes entre sí, sino dos dimensiones de una única realidad que se desarrolla progresivamente hasta alcanzar su ápice en la plenitud del amor»⁷⁴.

Llevar la fraternidad a las cárceles implica permitir a los reos recuperar su «dignidad inalienable», que responde a la «naturaleza humana más allá de cualquier cambio social» (FT 213). Conlleva romper el círculo sadomasoquista víctima/agresor, en el cual nos hemos enfrascado en nuestro abordaje de la delincuencia, y entrar en la lógica de una salvación conjunta. El papa Francisco afirma: «Necesitamos desarrollar esta conciencia de que hoy o nos salvamos todos o no se salva nadie» (FT 137).

Reintegrar a los convictos a la sociedad significa acogerlos, en otras palabras, reconocerlos como nuestros pares. Axel Honneth desarrolló una teoría del reconocimiento, recogiendo un concepto presente en los primeros escritos de Hegel y abordándolo a partir de los descubrimientos de las ciencias sociales, en particular, la psicología con Mead y Winicott y la sociología. Honneth considera el reconocimiento como un proceso dinámico en tres etapas, no necesariamente diacrónicas: el ser amado, el reconocimiento legal y la estima social. De esta manera, el individuo logra superar el desprecio y la humillación como ofensas morales que afectan y destruyen al ser humano para alcanzar la dignidad que conlleva «la confianza en sí mismo, el auto respeto y la auto estima»⁷⁵. Así, Honneth explicita los mecanismos de reconocimiento. «Las tres formas de reconocimiento del amor, el derecho y la estima social favorecen en conjunto las condiciones en las cuales los sujetos humanos pueden alcanzar una actitud positiva hacia sí mismos; sólo cuando ésta ha adquirido mediante la experiencia de las tres formas de reconocimiento una suficiente base de confianza en sí misma, de respeto y de estima de sí, es entonces cuando la persona está en la capacidad de comprenderse plenamente

⁷⁴ Papa Francisco. Bula de convocación para el júbilo de la misericordia *Misericordiae Vultus*. [2015] § 20.

⁷⁵ Axel Honneth. *The I in We*. Cambridge: Polity, 2012, 205.

como un ser, a la vez autónomo e individual, y de identificarse frente a sus motivaciones y deseos»⁷⁶.

Concretamente, el proceso de reconocimiento significa implementar un programa de resocialización del interno que le permita recuperar su dignidad. El reconocimiento de amor implica la mejoría de las condiciones materiales y de trato. Ciertamente, se necesitaría inversión para resolver los problemas de hacinamiento, pero no sería suficiente si, a la vez, los arreglos materiales no se engarzan en lo que el papa Francisco llama el «cultivo de la amabilidad» (FT 222). En un entorno de tensión y violencia, cultivar la amabilidad que representa el reconocimiento de amor, constituye un verdadero desafío, significa plasmar el Sermón del Monte y buscar cómo desvirtuar la agresividad con la amabilidad.

El reconocimiento legal y de estima social, en este caso, se complementan. El reconocimiento legal significaría permitir a los (ex)reos acceder a una ciudadanía efectiva, es decir, permitirles superar el estigma de la cárcel que limita sistemáticamente su reinserción. El reconocimiento legal conlleva el reconocimiento de estima social que implica una valoración de sus aportes a la sociedad y favorece así la reintegración de los (ex)internos a su comunidad. En *Fratelli tutti*, el papa Francisco subraya la importancia del trabajo como una «dimensión irrenunciable de la vida social» porque «asegura a todos la posibilidad de hacer brotar las semillas que Dios ha puesto en cada uno, sus capacidades, su iniciativa, sus fuerzas» y permite una «existencia digna» (FT 162). En un contexto delincuencial, fomentar la aptitud y el gusto por el trabajo tiene además un sentido formador.

Concretamente, en el entorno carcelario, unas cuantas medidas podrán tener un gran impacto. Las políticas públicas deberían buscar la implementación de talleres para todos los internos. Para abrirse una vida digna postprisión, cabe también recalcar la necesidad de proponer estudios superiores y de pactar convenios con universidades e institutos. A diferencia de lo que existe en otros países, el INPE no ofrece oportunidades de educación formal. Los convenios que existían, hasta hace una década, con algunas instituciones, por negligencia o falta de interés, no han sido renovados.

⁷⁶ Axel Honneth. *The Struggle for Recognition, The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge: Polity, 1995, 202.

Para que estas propuestas, aunque muy modestas comparadas con la situación de muchos países, no suenen a utopía hay que tomar en cuenta una convicción central del papa Francisco: «todo está conectado»⁷⁷. Aunque algunas medidas de fácil alcance se puedan implementar de manera puntual, no cabe duda de que la situación carcelaria mejorará con el conjunto de la sociedad. A pesar de que en los últimos años la movilidad social y la bonanza económica (previas a la COVID-19) hayan permitido una evolución, el Perú permanece como un país fragmentado, donde impera, como lo ha mostrado la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación, la marginalización de varios sectores de la sociedad⁷⁸. En otras palabras, promover la fraternidad en el ámbito carcelario queda como una iniciativa particular que se debe articular con las demás iniciativas que van en el mismo sentido a nivel nacional y supranacional.

3.5. JUSTICIA Y AMOR: DEL RETORNO MIEDOSO A LA CONVERSIÓN AMOROSA

Para completar nuestra reflexión, nos toca abordar lo que podría considerarse como un impensado en la teoría de Honneth. El proceso pasivo del reconocimiento para culminar debería complementarse con un proceso activo. El individuo a la vez que recibe reconocimiento de los demás necesita desarrollar la capacidad de reconocer a los demás para integrarse plenamente a una comunidad y a la sociedad. En clave cristiana, este proceso corresponde a una conversión, a la capacidad de amar. El cristianismo centrándose casi exclusivamente en la dimensión activa del proceso, en general, ha dejado de lado la necesidad de la dimensión pasiva. Desarrollar la capacidad de amar implica haber experimentado el ser amado; son fenómenos concatenados. La formación que dio Jesús a sus discípulos no fue principalmente una enseñanza teórica sino un aprendizaje en el amor. Por este motivo, se podía despedir, pidiéndoles que «se amaran unos a otros como yo los he amado» (Jn 13, 34).

La mejoría del cuadro de vida y el ofrecimiento de oportunidades de trabajo y de estudio son condiciones *sine qua non*, pero podrían ser

⁷⁷ Papa Francisco. Carta encíclica *Laudato sí. Sobre el cuidado de la casa común* [2015], §117.

⁷⁸ Comisión de la Verdad y de la Reconciliación (CVR). *Informe final (1980-2000)*. Lima: UNMSM-PUCP, 2004.

contraproducentes si no implican una reorientación existencial. Como ha ocurrido ya, algunos corruptos y delincuentes aprovechan las circunstancias para estudiar derecho y volverse más eficientes en sus fechorías. Se trata entonces no solamente de tratar a los reos como hermanos nuestros, sino de llevar a los reos a comportarse como hermanos nuestros, sólo así se podría lograr la fraternidad universal, *Fratelli tutti*.

Desde el enfoque filosófico, Richard Rorty elaboró una crítica de la teoría kantiana basada en el imperativo moral categórico, característica del ser humano como único ser racional⁷⁹. Rorty cuestiona la efectividad de este imperativo que se esfuerza en eliminar la influencia de los sentimientos percibidos como tachas subjetivas. Por el contrario, propugna la necesidad del desarrollo de una «educación sentimental», lo cual permite superar la falsa dicotomía entre interés propio y moralidad. Rorty invita a superar estas barreras que crean fronteras y transforman a personas de otras comunidades en extraños sin ningún derecho.

Aunque no cite a Rorty, *Fratelli tutti*, desde la perspectiva espiritual, aborda de manera similar las relaciones humanas. La fraternidad universal que derriba muros no se afianza en raciocinios sino en una mayor apertura afectiva a los demás. La parábola del buen samaritano, que constituye el modelo evangélico de la encíclica, escenifica a un individuo que siguiendo sus sentimientos supera las normas morales de su comunidad. Los samaritanos y los judíos se consideraban como enemigos. Al salvar a un judío, el samaritano rompe los lazos y los prejuicios de clanes, la moral comunitaria y por la misericordia, descubre en un extraño, un semejante. Este camino es precisamente el que deberían seguir los delincuentes para ver en sus víctimas a sus semejantes. Esto representaría una verdadera conversión.

No cabe duda de que las circunstancias sociales no se prestan a la implementación de esta forma de educación sentimental y eventualmente de políticas de justicia restauradora. América Latina se caracteriza por ser la región más desigualitaria del mundo y por su marcado sesgo racista. Sin embargo, para encontrar mejorías duraderas, cabe impulsar y desarrollar este enfoque.

⁷⁹ Richard Rorty. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000.

4. CONCLUSIÓN

Este recorrido por la cosmovisión de los reos peruanos y de los que los juzgan muestra cómo las creencias en el Moloch cristiano, el Dios premoderno de Torres Queiruga, no son opiniones superficiales, sino que moldean nuestras actitudes. Estas concepciones favorecen y justifican condiciones infrahumanas en aras de una supuesta justicia retributiva. Este Dios irascible e inflexible sigue exigiendo sufrimientos para borrar pecados. Sin embargo, el temor de Dios, en el sentido de pavor por sus reacciones de juez castigador, no implica un mayor desarrollo de una conducta ética, al contrario, mantiene viva la espiral de la violencia que se autonutre.

Esta espiral no se corta con más normas y más disciplina, es decir otra forma de violencia, de dolor y de sacrificios, sean autoinfligidos o no, sino al contrario, con el desarrollo de esta educación sentimental que algunos filósofos y sobre todo teólogos propugnan. La paz de Cristo, *shalom*, se enraíza en el amor que el santo Padre define en *Fratelli tutti* como una «característica del ser humano» porque todos, así lo afirma, «hemos sido hechos para la plenitud que solo se alcanza en el amor» (FT 68). La encíclica da pautas para orientar una pastoral que abandone la amenaza del infierno para propiciar una verdadera conversión que implique el desarrollo de la empatía y de la ternura por los demás, superando los muros de las lógicas comunitarias sesgadas. Nos ofrece como modelo la parábola del buen samaritano que escenifica a un hombre que se hace el prójimo de un individuo, sin importarle que este le reconozca o no como su prójimo. El amor corta la espiral de la violencia. Desemboca hacia otra dimensión en las relaciones humanas, probablemente mucho más exigente, porque nos abre a un Dios de «otros caminos», como lo pregona el profeta Isaías (Is 55,8).

REFERENCIAS

- Ammerman, Nancy. *Sacred Stories, Spiritual Tribes*. Oxford: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199896448.001.0001>
- Algranti, Joaquín, y Rodolfo Brardinelli. "Contra el principio de excepcionalidad. Reflexiones sobre las creencias en condiciones de encierro". *Sociedad y religión* 27, n.º 48 (2017): 176-190.

- Algranti, Joaquín. "The making of an evangelical prison: Study on Neo-Pentecostalism and its leadership processes in the Argentine penitentiary system". *Social Compass* 65, n.º 5 (2018): 549-565. <https://doi.org/10.1177%2F0037768618800417>
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem, a Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006.
- Basset, Lytta. *Oser la bienveillance*. Paris: Albin Michel, 2014.
- Becci, Irene, y Olivier Roy, eds. *Religious Diversity in the European Prisons*. Suiza: Springer International Publishing, 2015. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-16778-7>
- Berger, Peter. *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Berlin: De Gruyter, 2015. <https://doi.org/10.1515/9781614516477>
- Bergman, Marcelo. *More Money, More Crime; Prosperity and Rising Crime in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190608774.001.0001>
- Casanova, José. *Foreword to Diffused Religion, Beyond Secularization*. Suiza: Palgrave Macmillan, 2017.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Le Seuil, 1975.
- V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe. *Documento Final de Aparecida 2007*.
- Cipriani, Roberto. *Diffused Religion, Beyond Secularization*. Suiza: Palgrave Macmillan, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-57894-1>
- Comisión de la Verdad y de la Reconciliación (CVR). *Informe final (1980-2000)*. Lima: UNMSM-PUCP, 2004.
- Constant, Chloé. "Delincuencia y justicia en el Perú urbano: desigualdades frente al riesgo de encierro carcelario". En *Pensar las cárceles de América Latina* dirigido por Chloé Constant, 251-274. Lima: IEP, 2016.
- Delumeau, Jean. *L'avenir de Dieu*. Paris: CNRS éditions, 2015.
- Destro, Adriana, y Mauro Pesce. *La muerte de Jesús, investigación de un misterio*. Navarra: Verbo Divino, 2015.
- Durand, Francisco. *El Perú fracturado, formalidad, informalidad y economía delictiva*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú, 2007.
- Durand, Francisco. *La captura del Estado en América Latina. Reflexiones teóricas*. Lima: Oxfam, 2019.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir, naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

- Francisco. *Discurso del Santo Padre Francisco con motivo de la inauguración de un busto en honor del papa Benedicto XVI*. Sesión plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias, 27/10/2014.
- Francisco. Bula de convocación para el júbilo de la misericordia *Misericordiae Vultus: Acta Apostolicae Sedis* 107, n.º 5 (2015): 399-420.
- Francisco. Carta encíclica *Laudato sí'*. *Sobre el cuidado de la casa común: Acta Apostolicae Sedis* 107, n.º 9 (2015): 847-945.
- Francisco. Carta Encíclica *Fratteli tutti*. *Sobre la fraternidad y la amistad social*. 3 de octubre de 2020.
- Francisco. Carta Apostólica *Patris corde*. 8 de diciembre de 2020.
- Gokcekus, Omar, y Tufan Ekici. "Religion, Religiosity and Corruption". *Review of Religious Research* 62, n.º 4 (2020), 563 -581. <https://doi.org/10.1007/s13644-020-00421-2>
- Gooren, Henry. *Religious Conversion and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practice*. New York: Palgrave, Macmillan, 2010. <https://doi.org/10.1057/9780230113039>
- Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge: Polity, 1995.
- Honneth, Axel. *The I in We*. Cambridge: Polity, 2012.
- Johnson, Andrew. *If I Give my Soul. Faith Behind Bars in Rio de Janeiro*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Johnson, Byron. *More God, Less Crime*. Conshocken: Templeton Press, 2011.
- Johnson, Dominic. *God is Watching You. How the Fear of God makes us Human*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Kasper, Walter. *La misericordia, clave del evangelio y de la vida cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2012.
- Lecaros, Véronique. "Estudios de recorridos religiosos: los desafiliados en contexto". *Estudos de Religião* 31, n.º 3 (2017): 71-90. <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v31n3p71-90>
- Lecaros, Véronique. "¿Dios castigador, Dios juez o Dios amado? Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos". *Horizonte* 15, n.º 46 (2017): 557-605. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2017v15n46p571>
- Lecaros, Véronique. "L'existence de Dieu, une évidence en Amérique Latine". *Theologica Xavierana* 189, n.º 1 (2020): 1-31. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.ldeal>
- Lecaros, Véronique. "Conversion as a Safe-Way out of Crime in Peru". En *Lived Religion, Conversion and Recovery*, editado por Srdjan Sremac

- y Ines Jindra, 187-213. New York: Springer Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-40682-0_9
- Lecaros, Véronique. “Les oxymores religieux latino-américains. Étude sur l’enchantement et les processus de sécularisation au Pérou”. *Social Compass* 55, n.º 3 (2020): 304-316. <https://doi.org/10.1177%2F0037768620922935>
- Marín, Nelson, y Luis Bahamontes. “Adicciones, disciplinamiento y pentecostalismo carcelario en Chile: reflexiones para iniciar un debate”. *Sociedad y religión* 27, n.º 48 (2017): 214-236.
- Marti, Gerardo. “Religious Reflexivity: the Effect of Continual Novelty and Diversity on Individual Religiosity”. *Sociology of Religion* 76, n.º 1 (2015): 1-13. <https://doi.org/10.1093/socrel/sru084>
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada*. Lima: PUCP, 2002.
- Medina, Marta. “Apuntes veterotestamentarios para una teología sistemática de la expiación”. *Estudios Eclesiásticos* 96, n.º 376 (2021): 133-165. <https://doi.org/10.14422/ee.v96.i376.y2021.004>
- Moingt, Joseph. *Croire au Dieu qui vient*. Paris: Gallimard, 2014.
- Morello, Gustavo, Catalina Romero, Hugo Rabbia, y Néstor Da Costa. “An Enchanted Modernity: Making sense of Latin America’s religious landscape”. *Critical Research on Religion* 5, n.º 3 (2017): 308-326. <https://doi.org/10.1177%2F2050303217732131>
- Morello, Gustavo. “Latin America’s Contemporary Religious Imaginary”. *Social Imaginaries* 4, n.º 2 (2018): 87-106. <https://doi.org/10.5840/si20184214>
- Nuñovero, Lucia. “Las razones y los sentimientos del encierro: consideraciones político económicas acerca del aumento de las poblaciones penitenciarias en el Perú”. En *Pensar las cárceles de América Latina* dirigido por Chloé Constant, 231-250. Lima: IEP, 2016.
- Pearce, Jenny. “Perverse State Formation and Securitized Democracy in Latin America”. *Democratization* 17, n.º 2, (2010): 286-306. <https://doi.org/10.1080/13510341003588716>
- Pérez Guadalupe, José Luis. *Faites y atorrantes, una etnografía del penal de Lurigancho*. Lima: Centro de Investigaciones Teológicas, 1994.
- Pérez Guadalupe, José Luis. *La construcción social de la realidad carcelaria*. Lima: PUCP, 2000.
- Pikaza, Xavier, y José Antonio Pagola. *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*. Navarra: Verbo Divino, 2015.

- 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.
- Rorty, Richard. *Verdad y progreso*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Rosen, Jonathan, y Martín Brienen, dirs. *Prisons in the Americas in the Twenty-First Century: a Human Dumping Ground*. New York: Lexington Books, 2015.
- Sesboüé, Bernard. *Croire*. Paris: Mame, 1999.
- Sicre, José Luis. *El evangelio de Mateo*. Navarra: Verbo Divino, 2019.
- Taylor, Charles. "Les anti-lumières immanentes". En *Christianisme, héritages et destins*, editado por Cyrille Michon, 155-184. Paris: Le Livre de Poche, 2002.
- Taylor, Charles. *Encanto y desencantamiento*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Theissen, Gerd. *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*. Genève: Labor et Fides, 2011.
- Torrell, Jean Pierre. *Pour nous les hommes et pour notre salut*. Paris: Cerf, 2014.
- Torres Queiruga, Andrés. *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?* Santander: Sal Terrae, 1995.
- Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación, por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo pre-moderno, retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.