

Estigmatización religiosa y violencia. Una aproximación relacional a los sentidos implícitos en la vida cotidiana

Gustavo A. Ludueña*

RESUMEN: En un sentido amplio y no restrictivo de la noción de “violencia”, este artículo analiza actos recientes de agresión manifiesta contra sujetos y objetos religiosos relacionados con distintas denominaciones confesionales en Argentina. Bajo una definición procesual del acto violento como hecho social total, el trabajo estudia la semántica de la violencia relacionada con la religión. En esta dirección, se adopta una perspectiva micro sociológica para focalizar los sentidos -principalmente implícitos- generados en el desarrollo de tales eventos. Para ello, son revisados e interpretados datos cuantitativos elaborados por el INADI sobre discriminación y xenofobia así como estudios sobre estigmatización religiosa. Estos modos de exclusión, se argumenta, son análogos a otras formas de violencia simbólica producidas por relaciones sociales basadas en la construcción de una alteridad radical.

Palabras clave: Religión, violencia, discriminación

ABSTRACT: In a wider and non-restrictive sense of the concept of “violence”, this article analyses recent acts of manifest aggression against religious subjects and objects associated to different confessional denominations of Argentina. Under a processual definition of the violent act as social fact, this work studies the semantics of violence related to religion. In this direction, a micro-sociological perspective is adopted to focalize meanings -principally implicit- generated in the development of these events. In doing so, quantitative data revealed by the INADI and studies on religious discrimination are reviewed and interpreted. Such modes of exclusion, it is argued, are analogous to other forms of symbolic violence produced by social relationships based on the construction of a radical alterity.

Keywords: Religion, violence, discrimination

1. El problema de la “violencia religiosa”¹

En los últimos años la violencia ha pasado a ocupar un lugar privilegiado en las agendas políticas, académicas y sociales en general. Este artículo explora y analiza algunas de sus articulaciones con -y tal como ellas se presentan en- la religión, focalizando áreas cotidianas de actividad no exploradas con vistas a su análisis; asimismo, apunta a teorizar perspectivas que sirvan a la búsqueda de nuevos puntos de anclaje para su comprensión. Para ello, el estudio parte de una escala micro-social para luego desplazarse a unidades más abstractas adoptando como premisa que detrás de la pluralidad bajo las que se exhibe la violencia, persiste un común denominador dado por una estructura de relación *sui generis* entre los protagonistas; esta última permite la convergencia dramática de sujetos adscriptos a universos de valores y espacios sociales diferentes de la sociedad.

El análisis toma distancia de algunos enfoques que motivaron buena parte de los estudios locales para pensar los nexos entre religión y violencia. Entre ellos están los casos dados por los vínculos conflictivos entre catolicismo y guerrilla, o entre iglesia y dictadura; muchos de los cuales, en realidad, estuvieron más bien orientados a indagar los lazos entre religión y política siendo la violencia un epifenómeno de esa articulación. Por el contrario, me interesa en este trabajo ensayar una aproximación a situaciones menos visibles en las que convergen las creencias y prácticas religiosas de las personas, y el ejercicio de modos más sutiles de violencia que (sea de orden verbal, gestual, etc.) suceden en la interacción cotidiana y, por su escala microscópica, poseen una visibilidad menor -aunque su presencia no sea desdeñable-. Es en este nivel de la realidad donde pueden destacarse tres aspectos centrales entre religión y violencia que refieren, en primer lugar, al rol de ambas en la construcción de una alteridad con rasgos concretos y definidos. Segundo, la alusión a un conjunto más o menos acotado de significaciones compartidas entre los actores que construyen dicha alteridad. Finalmente está el valor del encuentro de aquéllos con esta última (se trate de una persona u otro medio que la represente de forma metafórica -e.g. un objeto sagrado-), expresado en una sublimación de la mismidad en la performance ritual -violenta- que puede investir rasgos acusatorios, discriminatorios, etc. En este sentido, no está demás aclarar que los sujetos tanto como los objetos, es decir, aquello que recae en la órbita de la cultura material religiosa, son actores potenciales de los actos de la violencia (véase, Goody, 2001; Latour, 2002).

Por esta razón, veremos que religión y violencia se cruzan tanto en las relaciones entre sujetos como entre sujetos y objetos. Para indagar la primera relación analizaré datos estadísticos arrojados por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) en el Mapa Nacional de la Discriminación en Argentina (2013); para los segundos, por otro lado, trataré las agresiones dirigidas en los últimos años contra sitios religiosos (iglesias y templos, principalmente). En los dos casos se verán formas sutiles de violencia cotidiana que, pese a ser menos visibles que otras posibles, dan cuerpo a una relación social específica; o, mejor aún, a un haz de relaciones que resultan compatibles con las que surgen en otros espacios de la vida social pero que, no siempre ni en todos los casos, se tornan necesariamente observables. Antes de pasar al análisis de estas situaciones, me detendré en

algunas de las dificultades inherentes a un análisis de estas características y sugeriré un enfoque alternativo para el estudio de la relación entre violencia y religión.

2. La violencia sospechada

En un trabajo sobre los lazos entre violencia y religión, W. T. Cavanaugh (2007) apuntó contra una afirmación que parece formar parte de un sentido común establecido -al menos en los Estados Unidos y, sobre todo, luego de los eventos del 11 de septiembre-. Se trata de lo que él llama el “mito de la violencia religiosa” según el cual la religión, a diferencia de cualquier otra dimensión secular de la vida social, poseería una inclinación natural hacia la violencia. Si bien mi intención no es abundar en la dirección trazada por este autor en contra de los defensores de aquel argumento, sí me interesa subrayar con él la imposibilidad de distinguir entre “violencia religiosa” y “violencia secular.”

Por esta razón, estudiar los vínculos entre religión y violencia involucra una serie de problemas de distinto tipo. El primero de ellos es de orden conceptual. Es decir, la noción de qué es y qué no es religión ha venido siendo motivo de disputas que señalan críticamente la historicidad de ese concepto para el tratamiento universal de distintas expresiones sociales, su esquematismo al momento de hacer comprensibles la naturaleza multifacética de diferentes manifestaciones espirituales, y el tono occidental y judeocristiano-centrado que la caracteriza para abordar grupos, instituciones y movimientos que, muchas veces, tienen poco que ver con ese universo cosmológico (ver, Asad, 1993; Ceriani Cernadas, 2013; Carozzi y Martín, 2008). Por otro lado, una de las vías principales de estudio sobre la violencia es la que la ha venido analizando como un dispositivo instrumental del poder, su relación intrínseca con el estado y su rol en situaciones específicas de conflicto étnico-racial, político, militar-policial, etc. (Das, 2008; Fassin, 2011, 2013; Taussig, 1997; Friedman, 2003; Nagengast, 1994). Los casos en los que la producción académica local exploró los nexos entre estos ámbitos -en particular desde la sociología y la historia- focalizaron su interés sobre grupos, movimientos e instituciones que incorporando la violencia como parte de su accionar, incluían o poseían un lazo con la religión ya sea por su adhesión ideológica o por su relación orgánica con ella y, casi por *default*, con el catolicismo. De este modo, la mayor parte de las investigaciones existentes fue realizada sobre la experiencia política de grupos armados o fuerzas de seguridad que mantenían contacto con la iglesia católica o bien comulgaban con su ideario religioso (Löwy, 1999; Morello, 2003; Romero, 2007); el caso en torno al núcleo de la revista argentina *Catolicismo y Revolución* que hacia fines de los 60' y principios de los 70' postulaba la “violencia revolucionaria” y la “violencia justa” fue un ejemplo paradigmático en esta dirección. Asimismo, en una línea análoga, la religión fue vista como elemento legitimador de la violencia por parte de distintas fuerzas armadas del Cono Sur durante los procesos dictatoriales (Ruderer, 2010).

De este modo, un segundo problema que se suma al anterior de tipo conceptual está dado por la fenomenología que ofrece cada uno de estos campos, los cuales están compuestos por una constelación de fenómenos heteróclitos. En este orden, podría decirse que la diversidad que se muestra en el paisaje religioso más general

-a causa de la pluralidad de actores, instituciones, movimientos, etc.- es comparable, en ese plano, con la multiplicidad de situaciones, acciones o actitudes comprendidas bajo la categoría de violencia. En otras palabras, el recorte empírico de lo que potencialmente caería dentro de cada uno de estos universos no puede ser tomado como algo simplemente dado de la realidad, sino como el producto de una conceptualización transversal que tome en cuenta estas complejidades. Puesto en estos términos, puede afirmarse que si bien el peligro latente de la conceptualización pasa por la mirada etno, socio o culturocéntrica de quien la encara, el de la fenomenología yace en el reduccionismo explicativo al hecho fáctico en sí mismo, con la pérdida subsecuente de los nexos que lo ligan con otros niveles de la realidad social. Precisamente por esta razón, diré aquí que los actos que exhiben un encuentro de la violencia con la religión -así como muy probablemente con otras áreas de la vida cotidiana- están habitados tanto como motivados por sentidos implícitos que, parafraseando a Clifford Geertz (1987), los conectan con tramas de significado más amplias; pero que, y esta es la segunda hipótesis sobre esta relación, circulan en el marco específico dado por “asociaciones” (Latour, 2005) de personas cuya similitud reposa en la definición que elaboran sobre un sujeto social construido colectivamente como una alteridad. Finalmente, y constituye esta una tercera proposición, este imaginario sobre la alteridad -comprendido como el conjunto de sentidos que orbitan sobre esta última- condiciona las formas de relación social que se entablan con ella (Ludueña, 2012).

La condición implícita de estos sentidos no es menor y podemos vincularla con lo que fue definido alguna vez como “religión invisible” (Luckmann, 1973), precisamente porque ofrece una visión que bien podría decirse que es fantasmagórica sobre la religiosidad, entendiéndola como algo que estaría dosificado de manera heterogénea en la sociedad. Esta cualidad de invisibilidad introduce una perspectiva descentrada que, en particular, desestima -cuestionando a cierta sociología de la religión- el lugar de la institución como marco unívoco de la religiosidad individual. Más que su declive a nivel global a causa del advenimiento de la modernidad, por lo tanto, abordajes como este último advierten su permanencia y aun su crecimiento en términos que refuerzan la autonomía personal en la construcción de los sentidos y las experiencias religiosas (véase, por ejemplo, Knoblauch, 2003). Algo similar -salvando las distancias- podríamos ver en el ámbito de la(s) violencia(s), en el sentido de que varios de los enfoques más recientes en antropología social subrayan el rol de las instituciones y, en especial, el protagonismo del estado en su desarrollo según lo apuntamos antes. Por el contrario, una de las afirmaciones que puede deducirse de los estudios de la religión realizados en los últimos tiempos es que, de manera global, aquella tiene un alcance social más capilar del que se pensó otrora desligándose de la acción de instituciones formales para su manifestación.

Por lo tanto, siendo la religión comprendida de manera muy abstracta como un sistema *sui generis* de creencias y prácticas, este aspecto tiene efectos en la construcción de lo previamente mencionado sobre lo implícito. Los “sentidos implícitos”, tal como lo expresó M. Douglas (1999), aluden a aquellas ideas subyacentes que estando por debajo de las que resultan declaradas determinan la acción de las personas. Este punto resulta central para abordar la primera de las hipótesis expresadas; es decir, la existencia de significados sobre otros a los que se toma por alteridades

más allá del componente específico sobre el que gire la diferenciación. Esta diferencia consiste en una “distancia” que puede ser percibida en términos ideológicos, étnicos, religiosos, morales, políticos, etc., y puede potencialmente condicionar la sociabilidad entre unos y otros estructurando así el lazo social con la alteridad. Los ejemplos tratados a continuación van justamente en esta dirección. Por eso, a fin de estudiar los casos presentados, entenderé la violencia como una forma concreta de sociabilidad cuya expresión empírica se define por ser un hecho social total que involucra la incursión directa o indirecta y no consensuada sobre el espacio ontológico de un otro -sea en el plano de lo psicológico, corporal, material, simbólico, ideológico, etc.-; por lo que su corolario más elocuente es un proceso de alteración de esa ontología en función de los parámetros que definen a una persona social como tal en una sociedad dada. Los marcadores reales que establecen esa incursión ontológica tanto como su carácter consensual pertenecen al orden de la cultura y, más importante todavía, constituyen el régimen mismo de interacción que gobierna la vida cotidiana. Puesto en otros términos, la violencia sea en su modalidad latente o manifiesta de relación social se integra al espacio de la “conciencia práctica” (Giddens, 1984) que gobierna el resto de las relaciones entre los sujetos; y siendo reflexiva en el marco de esa conciencia práctica, caracteriza el vínculo entre un “nosotros” y un “ellos”, el cual se orienta por la violencia -como relación- en función de la situación concreta de la interacción como del esquema de sentidos implícitos con los que sea investida la alteridad. Revisemos algunos ejemplos en los que convergen religión y violencia que permitan ilustrar esta reflexión general.

3. La intolerancia como violencia

Más allá de su manifestación física –cuando ocurre–, la violencia siempre reviste un orden simbólico; dado que inevitablemente como todo hecho social está asociado a un conjunto de sentidos sea para quien la ejerce, para quien es objeto de ella o para quien la presencia desde afuera. Por esta razón, podemos considerar que hablar de una “violencia simbólica” como una modalidad específica de violencia como lo han mencionado algunos autores resulta, por lo menos, general (Bourdieu, 1979); en principio, por estar este componente presente en cualquier forma de violencia y, se diría igualmente, en cualquier forma de relación social. Sin embargo, esta modalidad de articulación con los demás posee un rasgo central que es, precisamente, la construcción simbólica por acción de los que la ejercen de una suerte de alteridad que visualizan como extraña, repugnante o peligrosa; esta dimensión de extranjería pauta el orden de la interacción entre mismidades y alteridades que se traduce en el régimen sociocultural de clasificación -o, en otras palabras, en el sentido común- y en el orden de la interacción (Goffman, 1991, 2011). En relación con este aspecto, debe consignarse que alteridad y mismidad son lugares relativos que se definen de acuerdo con lo posicional -es decir, al lugar estatutario o estructural dado por el orden social, étnico, económico, etc.- tanto como con lo situacional -o sea, la coyuntura constituida por el acto de interacción social entre los actores-. En cualquier caso, veremos que lo representacional posee un valor central en la definición de la violencia como relación social. En esta dirección, Douglas (1999: vii) sugiere que lo

implícito puede establecerse “estudiando las clasificaciones a través de las cuales las personas deciden si una acción ha sido bien o mal hecha, o si es correcta o incorrecta”. Estas clasificaciones son colectivas y por lo tanto compartidas por muchos de los miembros de una sociedad.

En este campo, justamente, la construcción de sentidos sobre la alteridad posee un rol central dado que es sobre *el otro* -esa alteridad que se transforma en receptáculo de la violencia-, que se proyectan significados que terminan consolidando imaginarios muy concretos. Por supuesto que no toda alteridad constituye o debería constituirse en una víctima potencial. De este modo, cabe preguntarse en este punto qué elementos -sociales, históricos, culturales, etc.- colaboran en la constitución de una alteridad como objeto de violencia; dicho de otra forma, qué factores favorecen su victimización potencial. El pensamiento de R. Girard (1986) en torno a la figura del “chivo expiatorio” que aparece en los momentos de crisis en los que los miembros de la sociedad buscan su franca eliminación, sea como una suerte de víctima propiciatoria o liberadora de todos los males, sirve para entender en parte la estigmatización de ciertos sujetos o colectivos sociales (Girard, 1986); en estos casos, el individuo objeto de la persecución parece -más allá de su singularidad- materializar en su cuerpo los signos de una “persona social.” Esta noción tiene un destacado valor para la antropología, dado que es heredera de una larga genealogía que se remonta a un trabajo clásico de M. Mauss que apuntaba, precisamente, a distinguir al individuo del rol social o del estatus estructural más amplio que ocupa en su sociedad (Mauss, 1979; Carrithers, Collins y Lukes, 1985; Fortes, 1987). Esta idea permitió evidenciar un proceso de asignación de sentidos a un sujeto sobre la base de la significación estatutaria que poseía para el resto de sus coetáneos. En esta misma línea, la identificación de un individuo con una persona social tenía efectos también sobre las relaciones que se establecían con él o ella dependiendo de su función social. El valor de esta conceptualización, que guarda sintonía con la propuesta de Girard sobre el chivo expiatorio, es que en ciertas circunstancias y sujetos puede suceder que más allá de la individualidad percibida se advierta en ellos una persona social que cataliza un determinado espectro de representaciones. En estos casos, la relación que se entabla no es tanto con una persona en sí como con una clase social de sujetos/objetos, a la cual un individuo o cosa es suscripto a dicha taxonomía a condición de reunir -a la vista de ciertas miradas- las cualidades que supuestamente la definen.

En términos sociológicos, siguiendo a E. Goffman (1970: 23), esta sería una situación del tipo de “contacto mixto” en el que se desarrolla una interacción entre “normales” y “estigmatizados” en una “presencia física inmediata de ambos.” La persona excluida es adherida a una figura tipificada susceptible de ser suscripta a alguna forma de alteridad, la cual resulta ser portadora de lo que el mismo Goffman (1970) denominó como “identidad deteriorada”. En estos casos, los rasgos fenotípicos que en el imaginario de los normales adscribían a los a otros a cierta categoría socio-religiosa, étnica, sexual, barrial, etc., se transforman en los déicticos que asignan y certifican, de acuerdo con la teoría nativa, su alteridad. Es este sistema clasificatorio el que para Douglas (1999) ordena los sentidos implícitos (y, podría decirse, las “violencias implícitas”). Al decir de Goffman (1970: 29), “el individuo estigmatizado [sea por la causa que sea] vacila a veces entre el retraimiento y la bravata, sal-

tando de uno a otra, y poniendo así de manifiesto una modalidad fundamental, en la cual la interacción cara a cara puede volverse muy violenta”. En los casos de encuentros mixtos, la violencia implícita aún preserva, a diferencia de su opuesta -la violencia explícita-, el esquema de la sociabilidad que define el contrato social tácito entre los miembros de una sociedad. Es decir, expresa una preocupación por mantener el orden de la interacción, el cual es compatible y coexiste sin embargo con la sospecha latente acerca del otro.

Si bien suelen ser los casos de lo que he llamado violencia explícita los que ocupan las agendas políticas y mediáticas, en su amplia mayoría, son las violencias implícitas las que descubren un fenómeno social ponderable solo a través de los relatos de quienes sienten padecerla. En este sentido, de acuerdo con datos recientes reunidos por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, los tipos de discriminación ligados a la religión acontecidos en la vía pública ocupan el segundo lugar de importancia en la ciudad de Buenos Aires, después de la nacionalidad y la condición de migrante (INADI, 2013: 100). Los datos aportados por este organismo corroboran, por otra parte, los resultados de otros estudios cualitativos que focalizaron la estigmatización mediática -como un espacio virtual de sociabilidad alterno al de la vía pública- sobre ciertas minorías religiosas (Frigerio, 1991, 1993; Frigerio y Oro, 1998; Frigerio y Wyncarczyk, 2008). En este orden, el informe del INADI destaca en especial las “prácticas discriminatorias hacia las cosmovisiones de los Pueblos Originarios, hacia diversas religiones como las africanistas y orientales, además de la existencia de antisemitismo e islamofobia” (INADI, 2013: 82). Sobre esta última, en especial, señala su asociación con sentidos negativos a causa de una vinculación implícita con el fundamentalismo islámico.

Los resultados muestran una importante cantidad de actos discriminatorios por razones religiosas, especialmente sobre las/los creyentes judíos, Testigos de Jehová, musulmanes y evangelistas. Por su parte, en el orden de las representaciones discriminatorias, las/los musulmanes registran los mayores niveles de rechazo, especialmente en las regiones de Cuyo y Patagonia [...] los imaginarios estereotipantes que prevalecen sobre este colectivo se basan primordialmente en prejuicios relacionados con el “fundamentalismo” y el “terrorismo”. De esta forma, dado el bajo peso demográfico que tienen las/los musulmanes en nuestro país, los resultados de este informe dan cuenta del papel de los medios de comunicación, creando y/o difundiendo estigmatizaciones sobre las/los integrantes de este colectivo (INADI, 2013: 82).

Esta mirada sobre lo islámico parece estar bastante extendida según lo marca el mismo estudio.

[L]os grupos con mayor identificación negativa son los gitanos y los musulmanes. Se puede deducir que la representación de ambas minorías se basa en estereotipos y prejuicios. Es llamativa la forma en que se asienta esta cuestión en las regiones de la Patagonia, el NOA y Cuyo superando el 70% de las afirmaciones. En cambio el AMBA es la única región del país donde se invierte la posición entre gitanos y

musulmanes [...] se observa que en la actualidad se considera al musulmán como el otro por excelencia cuya religión resulta extraña; no ocurre esto con la arabidad que es distinguida por ser parte de nuestra cultura y cuya presencia forma parte de las raíces culturales en nuestro país (INADI, 2013: 103).

La razón principal de la violencia, y por lo tanto su fuerza primaria, procede del tránsito que experimenta un saber local en torno a un otro -una alteridad percibida como radical- que se convierte en un sistema naturalizado del sentido común. En la medida en que el estigma como signo así como su portador -como símbolo aglutinador de sentidos- mutan en algo que pertenece al orden natural de las cosas -condensado en un sistema simbólico más o menos ordenado de significaciones-, es decir, como algo dado de la realidad, la violencia se transforma en una modalidad admisible y potencialmente probable de sociabilidad a la que los sujetos dan curso en situaciones en las que se encuentran frente a aquellos que definen como *otros*. La presencia de esta alteridad, entonces, puede ser condición necesaria para la emergencia de una estructura violenta de relación, pero no su condición suficiente. Este último requisito vendría dado por lo que podría entenderse como una suerte de cualidad extractiva del vínculo; es decir, aquello que se pretende lograr de dicha relación. Como anticipé más arriba, el estudio centrado solo sobre el acto definido como violento muchas veces recae en interpretaciones sincrónicas que no superan analíticamente la dimensión coyuntural del acontecimiento en sí. Por eso existe una extendida percepción sobre los usos instrumentales de la violencia, entendida como un medio o recurso para la obtención de un resultado concreto (Wieviorka, 2006). La violencia no está por fuera de las relaciones sociales sino que presenta una morfología *sui generis* propia que bien puede compararse con otras formas de relación. Son precisamente los momentos, las situaciones y sus sujetos (a lo que agregaría los imaginarios circulantes sobre estos mismos) los que determinan la aparición o no de una relación violenta.

Adoptar una visión procesual que tome ese evento fáctico como la culminación de un proceso, por el contrario, permitirá afirmar que en el flujo de la vida diaria aparecen momentos disruptivos que interrumpen el *continuum* diario, tales como aquellos que Victor Turner llamó “dramas sociales” (Turner, 1974). Al menos así sucede con quienes padecieron estos actos e interpretaron las situaciones concretas, y a los otros sujetos que en ellas participaron, desde ciertos lugares que permiten la construcción de dichos eventos sea como meras situaciones o, más por el contrario, como acontecimientos de significación relevante en función de ciertos parámetros culturales (Sahlins, 1997). Por lo tanto, las taxonomías nativas de la situación son las que alimentan los procesos de semantización de los eventos que derivan en un tipo o en otro. Por ello, lejos de tomar el acto como problema en sí mismo a partir de un empirismo ingenuo, conviene rastrear en la superposición de los sentidos que se juegan en los intercambios que estructuran la interacción concreta de los sujetos que derivan en la dramatización de la violencia. Por eso, puede verse la violencia como un hito más -solo abstraído *a posteriori* a fin del análisis- del fluir de una relación social que posee cualidades propias; pero que no la divorcian del proceso

estructural al que pertenece socio-genéticamente. Definir la violencia meramente como un medio o un recurso implica reproducir la perspectiva nativa, en cuanto que siempre la justifica (o por el contrario la cuestiona) a partir de sus logros reales, deseados o potenciales. El análisis debe incorporarla pero sin condicionarse a ella, y abandonarla necesariamente en un punto para poder construir una mirada de conjunto. Esta violencia implícita también se manifiesta en el orden de los objetos. Trataré a continuación algunos ejemplos sobre ataques a templos religiosos a fin de analizar este último proceso.

4. Violación de los objetos y semiótica del odio

En los años recientes, y a diferencia de otras épocas no muy lejanas, los medios de comunicación -en especial los de la prensa escrita- mostraron la violación a diferentes templos religiosos. Eso sucedió tanto en Buenos Aires como en otros lugares del país. Los actos de agresión a estos espacios apuntaron a sinagogas, iglesias católicas, templos metodistas y centros espiritistas, entre otros. Así sucedió, por ejemplo, con la Iglesia Evangélica Metodista de la ciudad de Rosario en septiembre de 2013, donde se quemaron partes del mobiliario como bancos, el piano y una parte de la biblioteca, así como libros relacionados con las actividades que llevaba adelante el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos en ese lugar. Por otro lado, para el mismo período se había producido un evento -con importante cobertura mediática- de pintadas y destrucción material en la parroquia San Ignacio de Loyola, del cual resultaron responsabilizados alumnos del Colegio Nacional Buenos Aires. Luego, también en la Capital Federal, durante el mes de noviembre de ese año hubo otro ataque al edificio histórico de la iglesia metodista donde se produjeron daños en su órgano y altar.

En aquel mes, pero esta vez en una parroquia de Capilla del Monte (provincia de Córdoba), el diario local *La Voz* afirmaba que la embestida “consistió en la quema del pórtico y un confesionario, el robo de imágenes sagradas de la nave principal y la rotura de un Cristo de tamaño natural; le arrancaron los brazos y la cabeza.” La teoría local sobre la provocación atribuía la responsabilidad a algún “grupo esotérico,” según decía ese medio de prensa. La descripción de lo ocurrido por parte de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA) habló de “profanación al robarse el Santísimo, dos copones con las hostias consagradas y una custodia con la sagrada forma, además de ocasionar destrozos, romper una imagen de Cristo antiquísima e intentar incendiar un confesionario.” Cabe aclarar que, tomando la expresión de J. Goody (2001:14), no se trata ni se los debería tomar como “meros objetos de arte o ‘material cultural’” sino como “elementos cruciales de las creencias”. El sacerdote de la parroquia, indicaba la nota, ya había denunciado un hecho anterior en el que unos “meses atrás desconocidos también quemaron la puerta del templo y banderas, prendieron fuego en la sacristía y defecaron en el altar.” Por otro lado, a fines de octubre de ese año, la catedral de Mar del Plata también resultó objeto de un ataque en el que “desconocidos utilizaron el altar como letrina y el mantel de la mesa de celebración ‘como elemento de aseo’, además de romper y robar reliquias de los santos que allí se veneran.”

Resulta difícil pensar que estos incidentes no tengan un significado para quienes los llevaron a cabo así como, por supuesto, para quienes los padecieron. Un sentido que puede apelar a un etiquetamiento de las víctimas, una crítica a su condición social, religiosa, política, etc., pero que en todos los casos es impugnador. Es aquí donde puede decirse que, en general, en los estudios sobre la violencia parece existir una inclinación a privilegiar en el análisis los hechos concretos y las acciones que serían clasificables como “violentas”; y, por el contrario, menos frecuente parece serlo el foco sobre las representaciones y las creencias que orientan tales actos. En esta dirección, cuando estos estudios encaran el plano de las ideas lo hacen destacando las construcciones estigmatizantes de los grupos sociales que resultan ser objeto de las agresiones a partir del tratamiento de los etiquetamientos, prejuicios, etc., que se imponen sobre ellos. Allí es justamente donde la religión comprendida como un sistema *sui generis* de prácticas y creencias, tiene algo que aportar a fin de explicar cuáles son y cómo se construyen las motivaciones que orientan las acciones colectivas que derivan en hechos de violencia.

Ahora, volviendo a los incidentes descriptos, no podemos conversar con quienes tuvieron la autoría de tales actos ni tampoco revelar sus verdaderas motivaciones, más allá de las huellas materiales que dejaron. Contamos solo con estas improntas y con la mirada de quienes fueron sus víctimas para estudiar las interpretaciones sobre lo ocurrido. Estas marcas, que desde cierto lugar podemos comprender como los signos violentos de una impugnación proactiva, resultan significantes en relación con la puesta exterior a la que responden y que se muestra a la observación puede responder a lógicas diferentes de significación. La violencia aleatoria subsumida bajo la descripción del “destrozo” -a la mirada de las víctimas- va, en muchas oportunidades, acompañada de una semántica *sui generis* que se inscribe en el orden de la comunicación. Esta última apela a una alegoría simbólica que descansa en imaginarios culturales bien establecidos en la sociedad. La primera sintetiza la emoción o el componente emotivo ligado a la violencia en sí; la segunda traduce la racionalidad de los victimarios y la construcción de un canal explícito de interlocución con ellos. En las situaciones enumeradas, sin embargo, obedecen a una lógica práctica que está dentro como fuera de los sujetos.

Si bien puede resultar innegable el hecho de que la violencia opere en ocasiones como un *medio para* -en la línea en la que la vio Hannah Arendt (2005), por ejemplo-, se trata en todo caso de un medio que gana en la elección frente a otros no violentos igualmente posibles que, incluso, podrían poseer un idéntico valor instrumental. Ese éxito electivo viene dado por razones concretas que deben indagarse y que aquí, según trato de argumentar, tiene que ver más bien con redes más amplias de significación y de relación social (tales como el preservar una asimetría jerárquica en el terreno racial, étnico, ideológico, etc.; o mantener un orden de legitimidad en el campo del género de quienes intervienen en la interacción, entre otros). Esta elección estratégica en el sistema de relaciones en cuestión no está divorciada de la percepción que se tenga de los sujetos que componen dicho entramado. De ahí que la violencia obtenga su razón de ser en el marco ideológico proporcionado por las representaciones de la alteridad. A causa de ello, por lo tanto, comprender un hecho de violencia requiere de una arqueología de una relación social compleja.

En esta dirección, puede decirse que existe otro fenómeno que involucra a los objetos y que canaliza esa misma violencia; pero que remite al empleo de un lenguaje explícito basado en mensajes directos hacia las personas o instituciones que son el fin del ataque. En estos casos, la subjetivación de los objetos y el entorno espacial que habitan se convierten en los medios en los que se inscriben leyendas que sirven de anclaje semiótico a lo que la sola violación de los primeros deja -cuando sucede aisladamente- en una atmósfera de ambigüedad. Un caso repetido es el de las esvásticas en cementerios y templos judíos; aunque en menor frecuencia también lo ha sido en mezquitas y cementerios musulmanes. Uno de los últimos casos de este tipo fueron las pintadas antisemitas en la Sinagoga Central Teófila L'Moisés en Basavilbaso (Entre Ríos), donde junto a las cruces esvásticas aparecieron leyendas contra un abogado de la colectividad judía acusado de “sacachorros”.

Debe resaltarse que, pese a estos casos distribuidos en la geografía nacional que tienen como protagonistas a diferentes religiosidades, “más de la mitad de la población (57%) sostiene que se discrimina poco y nada a las personas que pertenecen a las diversas minorías religiosas en Argentina” (INADI, 2013: 102), en tanto que un 35% considera que existe una fuerte discriminación hacia las minorías religiosas (INADI, 2013: 102). Por el contrario, sostiene el informe del INADI antes citado que “[c]uando se observa hacia adentro de la experiencia y se consulta si se sufrió y/o presenció discriminación pero por motivos religiosos, son las personas pertenecientes a la colectividad judía [57%] y musulmana [90%], los que en mayor medida experimentaron la discriminación por motivos religiosos más que por otros motivos” (INADI, 2013: 104).

Estos datos permiten encontrar un nexo entre las violencias ejercidas mediante actos discriminatorios a miembros de ciertas adscripciones religiosas -como vimos en la primera parte- con el mundo de los objetos vinculado con ellos, los cuales son vistos como extensiones de aquellas subjetividades. Y, por otra parte, como lo ejemplifica el ataque a sitios católicos, una relación que no pasa en todos los casos por una estrategia de discriminación sino además de impugnación política e institucional. Probablemente por eso “los encuestados de religión católica no destacan la discriminación por motivos religiosos por sobre otros tipos de discriminación” (INADI, 2013: 104). Las pintadas aparecidas en la parroquia de San Ignacio de Loyola hablaban de “hipócritas” y de que “la única iglesia que ilumina es la que arde”. En estos casos, el quebrantamiento simbólico de los objetos sucede mediante la desacralización de los mismos a través de un acto de secularización instantánea; por lo tanto, lo que resulta prohibido por su condición sagrada para los fieles, es transgredido a través de un evento súbito de violación. En el espacio de lo material, aunque lo mismo puede decirse de lo interpersonal, según vimos, la violencia religiosa surge a partir de (y quizás incluso a raíz de) lo que podría verse como una suerte de sacralidad negativa. En ella, a diferencia de lo sagrado convencional (positivo), la transgresión al tabú como forma de contacto -violenta por naturaleza- se establece como el modo de vinculación más adecuado de contacto con la alteridad otra con la que enlaza el objeto sagrado. Aquí, las cualidades de lo *fascinans* -el valor “para mí”, subjetivo, de lo numinoso (Otto, 1980: 81)- y del *mysterium tremendum* -es decir, los efectos anímicos- que adjudicaba Rudolf Otto para “lo santo”, se reflejan invertidas

para quien la alteridad despierta internamente esos sentimientos movilizados desde lo impugnatorio y que pautarían, en estos casos, la relación con lo sagrado. La movilización emocional que despierta el acto religioso, podría afirmarse más especulativamente, encuentra interesantes similitudes en el acto de violencia. Hay, en consecuencia, una arista comunicativa o semiótica de la violencia que no solo semantiza su uso instrumental; también muestra el juego de poderes en el tejido social en el que se manifiesta. Este no siempre es del todo evidente, así como tampoco lo son las tramas de significación que confieren racionalidad a la violencia como forma de relación social. Entonces, lo implícito estaría dado por dos aspectos principales: por un lado, por los sentidos que circulan en torno a la alteridad según ciertos imaginarios y las modalidades en las que aquella debe ser tratada; y, por el otro, por las redes de personas por las que circulan concomitantemente dichos significados definiendo -al decir de Bruno Latour (2005)- alguna suerte de asociación.

En suma, la violencia explícita contra los objetos refleja una violencia implícita contra los sujetos. Eso sucede a causa de que, podría decirse, la ira sobre los objetos constituye en sí misma una suerte de reflexión material abierta sobre los sujetos. Las presencias objetivas metaforizan las ausencias subjetivas; y, por lo tanto, los objetos presentes se transforman en las metáforas materiales de los sujetos ausentes. Por esta razón, persiste en muchos de los actos de violencia dirigidos hacia espacios sagrados una importante dimensión comunicativa que enlaza ausencias y presencias a través de un mensaje de odio hacia lo que se concibe como -en una o más dimensiones (e.g. religiosa, ideológica, social, etc.)- una alteridad radical. Sea que tome una forma lisa y llanamente lingüística mediante la escritura de una leyenda o un mensaje directo para los interlocutores que son el objeto de la agresión, o incluso un tono más evocativo a través de símbolos o grafías de carácter icónico, la materialidad es el lienzo sobre el que se inscribe una relación social. En este caso, la ausencia directa de una situación interaccional real se presenta bajo las características de una interacción diferida y mediada por el objeto. La violencia objetual, de esta forma, es burla e impugnación de lo sagrado por medio de la violación e inversión de los sentidos, pero su uso no es solo recurso sino indicio de una relación estructural.

5. Conclusión

En los casos analizados, más que como ideología legitimadora de la violencia, la religión se presentó como el déctico clasificatorio de una alteridad impugnada por diferentes razones. La violencia, como cualquier otro tipo de relación social, encuentra su razón de ser en las representaciones acerca del otro. Por eso, difícilmente pueda haber violencia en una acción sin que tampoco ella pueda estar presente al nivel de la representación. Esta afirmación, más que instalar una cronología de sucesión, apunta a señalar una articulación dialéctica que constituye la forma de intercambio social con un otro. La violencia, por lo tanto, habita igualmente el mundo de las representaciones; por lo cual los sentidos implícitos y los imaginarios sobre la alteridad cobran un valor fundamental. Ambas dimensiones relativas a prácticas y creencias, tal como sucede en la religión, integran la violencia como hecho social total. Dicho de otra forma, la violencia resulta racional en el marco ideológico pro-

porcionado por las representaciones sobre la alteridad; ella solo puede existir como una acción lógica dentro de un sistema simbólico que le confiere coherencia y legitimidad como posibilidad de relación social con la alteridad y, eventualmente, con una mismidad que coyunturalmente pueda mudar para el caso en alteridad.

Para comprender los nexos entre violencia y religión me basé en una apropiación de los estudios sobre la llamada religión invisible a fin de dialogar con la violencia en esos mismos términos, por un lado; y, por el otro en idéntica frecuencia, destaque el valor cognitivo de los significados ocultos detrás de las acciones de los sujetos para introducir la noción de violencia implícita. Asimismo, en una mirada macro social, esta violencia resulta ser la cómplice silenciosa de una estructura subterránea de hegemonía que organiza cierto espectro de las relaciones sociales cotidianas en la sociedad, excluyendo de su marco de aceptabilidad aquello que considera extraño, repugnante, peligroso o simplemente diferente. De ahí el énfasis sobre la importancia de atenuar la seducción que ejerce lo empírico -es decir, aquello que es directamente dado a observar de la violencia de modo explícito-, para establecer sus lógicas abstractas de operación en el orden de la interacción. El acto violento representa una singularidad empírica que forma parte de un proceso más amplio; al igual que el ritual, exhibe una temporalidad que excede la inmediatez del hecho performático en sí, demarcando una solidaridad entre el pasado reciente y un futuro inmediato por venir. Para entender la violencia es necesario entonces salir del acto violento en sí, aunque tomándolo primariamente como un hecho social total, para analizar la genealogía de las relaciones entre los actores y encarar una estratigrafía de las significaciones que orientan las interacciones entre mismidad y alteridad en la coyuntura específica de la situación considerada de una asociación social singular.

En este sentido, afirmé que la violencia no puede ser considerada como un mero recurso dado que no se invoca de manera indiscriminada con cualquier persona ni en situaciones aleatorias sino que, por el contrario, surge como mecanismo de interacción específico en momentos concretos y con sujetos determinados. Si bien eso puede no excluir un posible empleo instrumental de la violencia, también señalé que este rasgo apunta a una relación social virtual que ya vincula víctimas y victimarios de un modo específico aún antes de la interacción real. Esta preexistencia describe un vínculo invisible que dirime violencias simbólicas materialmente todavía no realizadas. En consecuencia, la prefiguración imaginaria del otro anticipa la forma de relación con él; así, la violencia se exhibe no como el medio para obtener algo sino como el vehículo de una relación extractiva mediante una forma de incursión en la ontología de alguien que se construye como alteridad. Por esta razón, no puede ser recurso si antes no es en sí una relación social imaginada; lo cual, por otra parte, difícilmente acontecería si primero no se ordena sobre representaciones colectivas acerca de la(s) alteridad(es) -o, al menos, de qué o quiénes serían objetos potenciales de una tal construcción-. Es en este punto donde la arista comunicativa (*i.e.* lo implícito según Douglas) de los actos violentos se vuelve clave. En el caso de los objetos religiosos violentados, ellos devienen en significantes de un imaginario que componen e invisten al otro de significados negativos.

La confirmación del vínculo entre violencia a sujetos y objetos, en virtud de lo expuesto a partir de los ejemplos, viene dada por el hecho de que la acción contra

estos últimos solo aparece cuando metaforizan a los primeros. De esta manera, el rol metafórico puede ser cubierto tanto por los objetos como por los sujetos cuando se transforman en símbolos que apelan a una persona social -una institución- que es el objetivo mismo de una impugnación. En este caso, la relación muda del sujeto individual, quien si bien puede ser desconocido resulta identificado con una persona social conocida, a una relación con dicha institución. La violencia implícita de la que aquí traté que se desarrolla mayormente en el ámbito de la interacción cotidiana tiene lugar principalmente en dos registros: uno es el de las individualidades donde se juegan las relaciones y conocimientos previos sobre el otro; el otro es el de las personas sociales que participan del encuentro interaccional, el cual ya es impersonal y remite a la inclusión de sistemas clasificatorios de representación de una alteridad particular. De ahí que la noción de persona sea relevante en el juego de los intercambios sociales y en el proceso simbólico que acompaña a la violencia como forma de relación social.

Recibido el 29 de julio de 2017. Aceptado el 15 de septiembre.

* Gustavo Ludueña es Licenciado y Doctor en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, y Magister en la misma área por la Memorial University of Newfoundland (Canadá). Se desempeña como investigador del CONICET y del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín donde es también profesor regular. galuduenaa@hotmail.com

Notas

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la jornada *La Pregunta por la Violencia* en 2014 y, más tarde, publicado como “Religión y violencia. Una mirada desde lo implícito y lo relacional”. En: S. Tonkonoff (Ed.). (2017). *La Pregunta por la Violencia* (pp. 65-90). Buenos Aires: Pluriverso Ediciones. En el actual trabajo se amplían y profundizan otros aspectos sugeridos en aquel escrito.

² Debe notarse que desde el atentado a las Torres Gemelas en septiembre de 2001, el interés académico por las relaciones entre religión y violencia ha cobrado un valor inusitado según lo muestra una prolífica literatura sobre el tema (véase, por ejemplo, Murphy, 2011; Kimball, 2008; Lincoln, 2003).

³ Una síntesis reflexiva de los dilemas conceptuales para la definición de la violencia puede hallarse en el trabajo de Garriga Zucal y Noel (2010).

⁴ La referencia a la idea de ontología, sobre la que no puedo detenerme aquí *in extenso*, está inspirada por la obra de M. Merleau-Ponty (1993) y su concepción del sujeto como ser-en-el-mundo.

⁵ Enfatizar el rasgo extractivo de la violencia por sobre el instrumental, como lo hago aquí, permite desplazar su valor como dispositivo de mediación (es decir, la violencia como *medio para*) a la finalidad que busca la estructura vincular que se instala con ella, o sea la meta última que se persigue en la elección de una cierta estrategia de relación con un otro. Esta apreciación es compatible con la concepción de violencia como incursión en el espacio ontológico del otro tal como lo referí en el apartado precedente.

⁶ <http://www.aica.org/9375-tercer-ataque-contra-un-templo-catolico-en-mes-medio.html>, 12/11/13.

⁷ Mesa Directiva APDH, 1/10/13,

<http://www.apdh-argentina.org.ar/node/303>.

⁸ La parroquia de San Ignacio de Loyola está ubicada en el antiguo barrio de Montserrat de la Capital Federal, y es un importante monumento histórico que se remonta a la presencia de los jesuitas en el Río de la Plata a comienzos del siglo XVIII. Es adyacente al Colegio Nacional Buenos Aires, el cual representa una institución educativa de larga trayectoria histórica de nivel secundario por la que pasaron reconocidas figuras de la cultura y la política argentina.

⁹ Mesa Directiva de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, http://www.apdh-argentina.org.ar/Ataque_a_la_Iglesia_Metodista_de_la_Ciudad_de_Buenos_Aires, 13/11/13.

¹⁰ *La Voz*, 12/11/13, <http://www.lavoz.com.ar/regionales/capilla-del-monte-atribuyen-grupo-esoterico-ataque-templo>.

¹¹ <http://www.aica.org/9375-tercer-ataque-contr-un-templo-catolico-en-mes-medio.html>, 12/11/13.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ INFOBAE, “Aparecieron pintadas pro nazis en un cementerio judío”, 15 de noviembre de 2004, <http://www.infobae.com/2004/11/15/151968-aparecieron-pintadas-pro-nazis-un-cementerio-judio>; *La Voz*, “Río

Cuarto: otra vez, pintadas nazis en el cementerio israelita”, Jueves 20 de setiembre de 2007, http://archivo.lavoz.com.ar/nota.asp?nota_id=116478; *La Mañana de Córdoba*, “Pintadas ‘nazis’ aparecen en local israelita en Río IV”, 10 de Diciembre de 2012, <http://www.lmcordoba.com.ar/nota/113933-pintadas-nazis-aparecen-en-local-israelita-en-rio-iv>; *Tiempo Argentino*, “Ataque a templo judío”, 26 de julio de 2013, <http://tiempo.infonews.com/nota/49749/ataque-a-templo-judio>.

¹⁵ INFOBAE, “Profanaron 150 tumbas de un cementerio islámico en La Tablada”, 15 de julio de 2002, <http://www.infobae.com/2002/07/15/10078-profananon-150-tumbas-un-cementerio-islamico-la-tablada>.

¹⁶ *Diario Registrado*, “Ataque neonazi a un templo judío en Basavilbaso”, 27 de junio de 2014, <http://www.diarioregistrado.com/sociedad/95964-ataque-neonazi-a-un-templo-judio-en-basavilbaso.html>.

¹⁷ *La Nación*, “El arzobispo de Buenos Aires vinculó el ataque a la iglesia con ‘una vieja gramática de la intolerancia’”, <http://www.lanacion.com.ar/1625699-el-arzobispo-de-buenos-aires-vinculo-el-ataque-a-la-iglesia-con-una-vieja-gramatica-de-la-in>, 3 de octubre de 2013.

Bibliografía

Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Asad, T. (1993). *Genealogies of religion Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Bourdieu, P. (1979). Symbolic power. *Critique of Anthropology*, 4(13-14), 77-85.

Carrithers, M., Collins, S., y Lukes, S. (1985). *The category of the person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carozzi, M. J., y Martín, E. (2008). Presentación. Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina. *Ciencias*

Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, 10, 9-16.

Cavanaugh, W. T. (2007). Does Religion Cause Violence? Behind the common question lies a morass of unclear thinking. *Harvard Divinity Bulletin*, 35(2-3).

Ceriani Cernadas, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, VII (1), 10-29.

Das, V. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52.

Douglas, M. (1999). *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. Londres y

Nueva York: Taylor & Francis Routledge.

Fassin, D. (2011). The Trace: Violence, Truth, and the Politics of the Body. *Social Research*, 78(2), 281-298.

Fassin, D. (2013). *Enforcing Order. An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge: Polity Press.

Fortes, M. (1987). *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Friedman, J. (2003). *Globalization, the State, and Violence*. Walnut Creek: Altamira Press.

Frigerio, A. (1991). 'La Umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres': Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*, 10, 22-331.

Frigerio, A. (1993). 'La invasión de las Sectas': El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, 10-11, 32-69.

Frigerio, A., y Oro, A. P. (1998). 'Sectas satánicas' en el Mercosur: Un estudio comparativo de la construcción de la desviación religiosa en Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos*, 8, 114-150.

Frigerio, A., y Wynarczyk, H. (2008). Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, 23(2), 227-260.

Garriga Zucal, J., y Noel, G. (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso. *Publicar*, 9, 97-121.

Geertz, C. (1987). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.

Girard, R. (1986). *El Chivo Expiatorio*. Barcelona: Anagrama.

Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

Goffman, E. (1991). El orden de la interacción. En Y. Winkin (Ed.), *Los momentos y sus hombres* (pp. 169-205). Barcelona: Paidós.

Goffman, E. (2011). *Ritual de Interação. Ensaios sobre o comportamento face a face*. Pe-

trópolis: Vozes.

Goody, J. (2001). Íconos implacables. *New Left Review* 7: 5-15.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. (2013). *Mapa Nacional de la Discriminación. Segunda Serie de Estadísticas sobre Discriminación en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Kimball, C. (2008). *When Religion Becomes Evil*. HarperCollins e-books. Accedido en http://ebooks.rahnuma.org/religion/Comparative_Religions/When-Religion-Becomes-Evil.Charles%20Kimball.pdf.

Knoblauch, H. (2003). Europe and Invisible Religion. *Social Compass*, 50(3), 267-274.

Latour, B. (2002). What is Iconoclash? or Is there a world beyond the image wars? En B. Latour y P. Weibel (Ed.), *Iconoclash, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art* (pp. 14-37). Karlsruhe: Zentrum für Kunst und Medientechnologie y MIT Press.

Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Lincoln, B. (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press.

Löwy, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo XXI.

Luckmann, T. (1973). *La Religión Invisible*. Buenos Aires: Ediciones Sígueme.

Ludueña, G. A. (2012). La noción de imaginación en los estudios sociales de religión. *Horizontes Antropológicos*, 37, 285-306.

Mauss, M. (1971). *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, M. (1971). Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'. En C. Lévi-Strauss (Ed.), *Sociología y Antropología* (pp. 307-333). Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Morello, G. (2003). *Cristianismo y revolución*. Córdoba: Thesys.

Murphy, A. R. (2011). *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Malden & Oxford: Wiley-Blackwell.

Nagengast, C. (1994). Violence, Terror, and the Crisis of the State. *Annual Review of Anthropology*, 23, 109-136.

Otto, R. (1980). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

Romero, L. A. (2007). La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión. En A. Pérotin-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Accedido en http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php.

Sahlins, M. (1997). *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook*. *Metáfora, antropolo-*

gía e Historia. Barcelona: Gedisa.

Ruderer, S. (2010). Religión y violencia en Argentina y Chile. Una cuestión de legitimación. *Vitral Monográfico*, 2, 83-120.

Taussig, M. (1997). *The Magic of the State*. New York: Routledge.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca y London: Cornell University Press.

Wieviorka, M. (2006). La violencia: destrucción y constitución del sujeto. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, 15(1-2), 239-248.