

Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano

Neo-progressive religious activism: The Contentious Evangelical Narrative in the Peruvian Public Space

Rolando Pérez-Vela

Pontificia Universidad Católica del Perú
<https://orcid.org/0000-0003-2358-8057>
 rperez@pucp.edu.pe

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/922022/atc3/perezvelar>

Resumen

Este artículo aborda y analiza el discurso y la estrategia que han construido los actores evangélicos en el espacio público desde la acción colectiva contestataria, la incidencia política pro derechos y la participación en los espacios de la sociedad civil. El análisis pone énfasis en las implicaciones y resignificaciones de la estrategia de apropiación del espacio público por parte de los grupos y redes vinculados al neoprogresismo evangélico. Nuestro análisis contribuye a la discusión sobre el modo en que el capital religioso aporta en los procesos de acción colectiva y movilización social. Al mismo tiempo permite reconocer el otro rostro de lo evangélico en lo público, que contrasta con el discurso y las prácticas del neofundamentalismo religioso y que se ubica en la frontera del activismo religioso contestatario.

Palabras clave: religión pública, acción colectiva, progresismo religioso, representaciones evangélicas.

Abstract

This essay addresses and analyzes the discourse and strategy of evangelical actors who have built their action and power in the public space from collective protest action, political advocacy and interaction with other actors and spaces of civil society. The analysis emphasizes the implications and resignifications of the strategy of appropriation of public space by groups and networks linked to evangelical neo-progressivism. Our analysis contributes to the discussion about how religious capital contributes to the processes of collective action and social mobilization. It also allows us to recognize the other face of the evangelical in the public sphere, which contrasts with the discourse and practices of neo-fundamentalist religion and which is located on the frontier of protestant religious activism.

Keywords: public religion, collective action, religious progressivism, evangelical representations.



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Introducción

Este trabajo corresponde al análisis de las estrategias e implicaciones de la participación y las representaciones públicas de los actores religiosos vinculados al protestantismo evangélico en los procesos de movilización y protesta social contestataria¹ impulsados por activistas de la sociedad civil.

La reflexión es fruto de la lectura de los resultados de una investigación sobre la participación de los agentes de comunidades de fe en los contextos de conflictividad socioambiental en dos provincias del Perú (Cajamarca y Junín) en donde las industrias extractivas han generado altos niveles de contaminación y atropello de los derechos ambientales de las comunidades afectadas. Más específicamente nos enfocamos en la participación de actores religiosos, especialmente católicos y evangélicos, en las iniciativas ciudadanas impulsadas en estos contextos. La investigación se orientó a partir de la siguiente pregunta: ¿Qué tipo de re-significaciones se han generado en los roles, percepciones e interacciones de los actores religiosos a partir de su involucramiento de las iniciativas de incidencia pública impulsadas por los movimientos sociales de protesta en favor de los derechos?

¹ Usamos la noción de lo contestatario desde la misma perspectiva que se usa para definir aquellos movimientos sociales que manifiestan algún descontento o disconformidad con el sistema imperante, especialmente cuando este propicia atropello de derechos. “El concepto contestatario debe ser situado históricamente y solo tiene sentido en una sociedad donde impere una cultura o un sistema dominante. Por lo tanto, lo contestatario está íntimamente ligado a un estado de ánimo cercano al desencanto y a la inquietud por generar cambios en el entorno inmediato” (Osorio, 2003:8). En esta misma línea, en el marco de la teoría de la Movilización de Recursos, Sidney Tarrow (1997) y Charles Tilly (2008) acuñaron el concepto de *Repertorios de contestación* para referirse a las acciones y los recursos que despliegan los agentes de los movimientos sociales para hacer públicas sus demandas, construyendo un determinado desempeño público en el contexto de la acción política. Siguiendo las ideas de Tilly, Camille Goirand, quien define al movimiento social como “una oposición durable a los detentores del poder. Un movimiento social encarna una interacción de contestación” (Goirand, 2010: 15).

Alrededor de esta pregunta, analizamos no solo las implicancias e incidencias del factor religioso en los procesos de protesta y la movilización social, sino también el modo en que los actores religiosos construyen sus representaciones y afirman su legitimidad en el espacio público. En ese sentido, observamos las formas de actuación pública de estos actores, sus estrategias de representación e interacción, así como las implicaciones en la construcción y resignificación de sus discursos e identidades.

En términos metodológicos, este estudio incluyó principalmente una serie de entrevistas en profundidad a líderes y miembros claves de los grupos y organizaciones basadas en la fe (congregaciones/parroquias, organizaciones para-eclesiásticas y redes religiosas) involucrados de manera explícita o implícita en las acciones desplegadas por las redes y el movimiento de la sociedad civil. Asimismo, incluimos el análisis documental de materiales informativos producidos durante el proceso de involucramiento en iniciativas de protesta, los discursos mediáticos, así como declaraciones y actas de las reuniones de los actores religiosos.

Adicionalmente, para efectos del presente artículo incorporamos la observación que el autor ha venido desarrollando en los últimos seis años sobre la participación de líderes y agentes evangélicos y católicos vinculados al progresismo religioso en instancias y espacios de la sociedad civil y el Estado, como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (MCPLCP), la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), el Acuerdo de Gobernabilidad, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático, así como iniciativas vinculadas al acompañamiento y la defensa de las víctimas posconflicto armado interno, la iniciativa interreligiosa por los bosques tropicales, impulsada en el Perú por el Consejo Interreligioso Peruano. En esta misma línea, analizamos los reportes de organizaciones de la sociedad civil que trabajan desde/con las iglesias, como la Asociación evangélica Paz y Esperanza, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, el Movimiento Católico por el Clima, Visión Mundial, Católicas por el Derecho a Decidir, etc., así como las iniciativas de lucha contra la violación de los derechos ambientales en contextos de operación de las industrias extractivas. Precisamente, una importante coalición ecuménica en relación con este último campo lo constituye la red Iglesias y Minería, en la que confluyen organizaciones católicas y evangélicas con el propósito de desarrollar iniciativas de incidencia pública y acompañamiento pastoral a las comunidades rurales afectadas por el extractivismo minero.

Nuestro análisis pone atención en cómo el factor religioso aparece en el espacio público, así como en las implicaciones de la participación de aquellos actores religiosos que entran en la arena pública y política desde la preocupación y defensa de

los derechos, y no necesariamente desde la afirmación de una agenda religiosa proselitista, sino desde la búsqueda del bien común y la construcción de la ciudadanía; desde la acción colectiva y la movilización social o ciudadana y no necesariamente desde la lógica de la “conquista religiosa” del poder político estatal.

Elegimos abordar el caso de las actorías contestatarias construidas desde el campo evangélico por dos razones. Primero, porque diversos estudios (Lecaros, 2016; Perez-Guadalupe, 2017; Fonseca, 2018, Amat y Leon & Condor, 2021) dan cuenta de un notable proceso de transformación del campo evangélico peruano que permite observar el surgimiento de actores que se conectan de manera más fluida con el quehacer público, involucrándose en el abordaje de los problemas sociales y en los debates mediáticos sobre los asuntos públicos. En este sentido, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con agentes políticos y sociales influyentes (Romero, Lecaros y Pérez, 2020). En ese sentido, el campo evangélico es cada vez más plural y diverso en su configuración, así como en sus formas y lógicas de acción e interacción dentro y fuera del territorio eclesial. De igual modo, podemos observar cambios sustanciales “en su composición social, en el porcentaje de sus adherentes y en sus expresiones litúrgicas” (Pérez-Guadalupe, 2017:21). Segundo, porque la mayoría de los estudios sobre la participación e incidencia de los actores evangélicos en lo público ponen atención en las actorías evangélicas que se adscriben al conservadurismo religioso. Tanto es así, que muchas veces se asocia lo evangélico con los discursos y prácticas conservadoras o neo-fundamentalistas. Es por ello que se hace necesario desarrollar estudios que de cuenta de la diversidad y pluralidad del campo evangélico.² Uno de

² Respecto a la configuración del campo evangélico, tomamos la categorización construida por Juan Fonseca (2018), quien plantea cuatro tendencias. Primera, el *protestantismo histórico*, constituido por denominaciones cuyos orígenes históricos se remontan a la Reforma protestante del siglo XVI o el avivamiento metodista del XVIII. Segunda, el *protestantismo evangélico*, que se estableció en el Perú en las primeras décadas del siglo XX y tiene estructura eclesial similar a la del protestantismo histórico, pero con una teología conservadora y/o fundamentalista, puesto que está basada en la interpretación literal de la Biblia y en una marcada ortodoxia teológica. Tercera, el *pentecostalismo clásico*, nacido como movimiento de renovación religiosa del protestantismo evangélico mundial al comienzo del siglo XX, que llega al Perú en 1919, al principio estableciendo comunidades casi exclusivamente entre los sectores más pobres del país como las periferias urbanas y el mundo rural. Aunque su teología y su hermenéutica sean similares a la de los protestantes evangélicos, el pentecostalismo clásico tiene una religiosidad distinta, caracterizada por una piedad entusiástica en la que la esfera cotidiana del creyente es permeada por lo sobrenatural. Cuarta, el *neopentecostalismo o carismatismo*, nacido en la

esos rostros que contrasta con el conservadurismo es el de aquellos que desde las plataformas progresistas desarrollan acciones y prácticas de incidencia en lo público, desde la perspectiva de la defensa y afirmación de los derechos.

La pluralización religiosa en el espacio público latinoamericano

Varias investigaciones (Freston, 2008; López, 2004; Burity, 2015; Wynarczyk, 2009; Levine, 2009; Panotto, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Carbonelli, 2016; Algranti, 2010) contemplan el modo en que diversos grupos, movimientos y redes religiosas —especialmente vinculados al catolicismo y al protestantismo evangélico— se insertan o reinsertan estratégicamente en la esfera pública. Estos estudios ponen especial atención en los grupos evangélicos emergentes que en los últimos años han desplegado una serie de estrategias de apropiación de lo público. La reubicación de estos actores religiosos revela que, en los últimos años, varios de los movimientos que provienen especialmente desde las esferas laicas se apropian cada vez más de las instancias y los espacios seculares en la esfera pública.

En este proceso, muchos de estos actores han empezado a repensar sus concepciones sobre la participación política y incidencia pública, así como respecto de su rol en los procesos de cambio o transformación social.

Este escenario confirma el planteamiento de estudiosos latinoamericanos (De la Torre, 2013; Frigerio, 2002; Burity, 2015; Freston, 2008), respecto a la tesis del doble proceso de politización de la religión y de sacralización de la política. Al mismo tiempo dan razón de cómo el escenario religioso ha empezado a experimentar una serie de transformaciones, no solo por la emergencia y presencia de diversos rostros y prácticas religiosas, sino también por su incidencia en espacios e instancias contruidos más allá de las fronteras tradicionales de la religión.

En relación con el proceso de participación de los actores religiosos en la vida pública y política, notamos que estos actores “ingresan a la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos

década de 1970 dentro de las denominaciones históricas, incluyendo la Iglesia católica, que emerge en el Perú de finales de la década de 1980, sea en el seno de denominaciones evangélicas o de manera independiente (Fonseca, 2018). Los actores objeto de nuestro análisis se adscriben mayormente a la primera y segunda tendencia.

entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad” (Casanova, 2000:16-17).

Para el caso latinoamericano, varios autores (Burity, 2009; Algranti, 2010; Beltrán, 2012; Carbonelli, 2016; Panotto, 2020;) ponen acento en el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas que se generan no solo desde el Estado, sino también desde la vida pública y política cotidiana. La mayoría de estos estudios revelan un intenso proceso de relocalización de la actuación pública religiosa y la resignificación de los discursos y narrativas de lo sagrado. Lo interesante es que este proceso habla ya no solo de esfuerzos que despliegan los grupos religiosos minoritarios para construir una mayor visibilidad pública, sino de variadas interlocuciones con las actorías sociales y políticas que se mueven en las esferas del poder. Como señala Carbonelli, se trata de

una multiplicidad de formas evangélicas de hacer política, posibles y coexistentes gracias al carácter vacío del significante evangélico, que ponen en evidencia que la identidad evangélica en política (sus posicionamientos generales) constituye un lugar “vacío”, porque carece de esencia y, por ende, no se encuentra determinado por cuestiones teológicas y doctrinarias (Carbonelli, 2016: 214).

Joanildo Burity (2009) plantea cuatro elementos que ponen acento en la relevancia de lo religioso en el proceso de construcción de lo social y lo político en América Latina. Primero, la religión constituye hoy una referencia importante de las sociedades latinoamericanas, a menudo ignoradas en los debates y procesos políticos. Segundo, no es posible negar el impacto político y sociocultural que ha traído consigo la emergencia del pluralismo religioso en el espacio público, en la medida en que tiene un nivel de incidencia en instancias de representación política, en las políticas públicas, en las acciones colectivas de repercusión pública y mediática. Tercero, es posible analizar los fenómenos religiosos y su relación con el espacio público desde la misma lógica del marco interpretativo desde el que se analiza la relación entre sociedad civil y Estado. Cuarto, lo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política. En ese sentido, observamos hoy

la conjunción de varios factores que impiden la visibilización de los grupos religiosos (en plural) en el contexto de la participación de los diferentes sectores que actúan en la vida social y política organizada... [De este modo], la religión puede constituirse

en elemento formador de agencia política y constructor de agenda pública (Burity, 2009: 185).

Burity pone acento en el modo en que los diversos actores evangélicos que se apropian del espacio público ponen en evidencia el proceso de pluralización de lo religioso, que da relevancia no solo a los procesos de heterogenización del campo religioso, sino también a las dinámicas y los procesos de pluralización que experimentan de manera endógena los grupos minoritarios, como es el caso de los evangélicos (Burity, 2015; 2016).

En esa misma línea, varios investigadores latinoamericanos (Mallimaci, 2009; Parker, 2008; Da Costa, 2008; De la Torre, 2011; 2013) plantean que no es posible explicar las transformaciones sociorreligiosas en nuestro contexto desde marcos dualistas o lineales respecto de la interacción entre lo sagrado y lo secular. Fortunato Mallimaci (2009) sostiene que históricamente América Latina ha experimentado un proceso dinámico de articulación de diversas esferas —lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social—, que en la práctica se entrecruzan, se dislocan y se corresponden. Para Mallimaci,

la secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso [...], sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional, traducida en una menor eficacia de los mandatos de los “especialistas” a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes (Mallimaci, 2009: 4).

Catalina Romero (2008), quien investiga el caso peruano, observa que hay un pluralismo no solo exógeno, sino también dentro de las propias confesiones o denominaciones. En su versión, este pluralismo interno está generando la emergencia de actores y de voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, de grupos para-eclesiásticos que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público. Estos grupos pueden construir lo que ella denomina una suerte de sociedad eclesial,³ con posibles consecuencias en la sociedad civil nacional y en la política.

³ Catalina Romero señala que “es en la sociedad eclesial donde el creyente puede confrontar su vida en el mundo con sus creencias religiosas, y reflexionar críticamente desde el punto de vista de la fe sobre la acción humana. Y este espacio puede ser un espacio de

La sociedad eclesial se traduce en la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos buscados en conjunto. En segundo lugar, espacios de encuentro entre diferentes, de intercambio de experiencias, abriendo la participación al otro, tejiendo redes entre regiones geográficas, grupos étnicos, hombres y mujeres, clases sociales. En tercer lugar, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, a la luz de las creencias, y de otras formas de conocimiento; y finalmente la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religiosos a través de publicaciones, medios de comunicación y movilizaciones (Romero, 2008: 23).

Por otro lado, estos cambios alrededor de las prácticas religiosas contemporáneas generan la reconstrucción o el reposicionamiento de las ritualidades religiosas, pero también nuevas formas de interacción y participación de las denominadas Organizaciones Basadas en la Fe (OBF) en las instancias y los espacios públicos. Las nuevas expresiones públicas de la religión evidencian precisamente un intenso pluralismo interno, y también las tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto al abordaje de los problemas sociales, la afirmación de su rol en la esfera pública, así como en relación con el modo en que buscan legitimarse y construir su representación en las instancias del poder político.

Varios estudiosos (Parker, 2008; 2012; Cipriani, 2008; Romero, 2008; Levine, 2012) sostienen que se observa cada vez más la presencia de actores religiosos desplegando estrategias de apropiación en el espacio público desde instancias de la sociedad civil. Parker advierte que, en los contextos democráticos latinoamericanos, las opciones religiosas pluralistas y laicas están sujetas a formas diferentes de expresión y representación, que al mismo tiempo representan un desafío para los actores no religiosos.

Sostiene que el pluralismo religioso posibilita la emergencia de más actores, voces y puntos de encuentro para la interacción y la cooperación, lo cual hace que disminuyan las barreras de la organización eclesial, permitiendo un mayor acceso a la vida pública. “Pero, al mismo tiempo, las nuevas reglas de juego de una sociedad civil más abierta y democrática retroalimentan a la religión, facilitando un mayor pluralismo... y un mayor nivel de participación en la construcción de la ciudadanía” (Parker, 2008: 343). En esta línea, Roberto Cipriani afirma que estas iniciativas pueden constituirse en expresiones de “una nueva laicidad, no comprometida con el

libertad” (Romero, 2008: 23).

poder y sensible a los pedidos de participación popular en la cosa pública” (Cipriani, 2008: 38).

Del mismo modo, Daniel Levine opina que las iglesias y los grupos religiosos que se apropian de lo público proveen un nuevo sentido de legitimidad y pertenencia más allá de su territorio religioso (Levine, 2005: 19).

Lo que se observa en América Latina es un escenario caracterizado no solo por la inclusión de las diversas manifestaciones y representaciones de la religión, sino también por un proceso de continuidades entre la religión popular tradicional y las nuevas modalidades de representación de las religiosidades en el mundo contemporáneo. En ese sentido, “las religiones, sus prácticas rituales, sus espacios y símbolos, son hoy en día contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y por otro, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 117).

Gustavo Morello y un grupo de investigadores (Morello, Romero, Rabbia y Da Costa, 2017) que desarrollaron un valioso estudio sobre la religiosidad vivida en América Latina plantean que la modernidad latinoamericana transformó lo religioso en distintos niveles, generando lo que ellos llaman una “modernidad encantada”, no solo para contrastarlo con el proceso europeo y norteamericano, sino también para poner en evidencia que la religión es todavía una fuente de legitimación en esferas seculares respecto de valores como la política. “Si bien puede ser un oxímoron para otras sociedades occidentales, la idea de ‘modernidad encantada’ podría ayudarnos a descubrir características de la religiosidad latinoamericana que no podemos observar si seguimos usando herramientas teóricas propias del Atlántico Norte” (Morello, 2017: 63).

Desde esta perspectiva, las transformaciones contemporáneas de la religión están marcadas no necesariamente por el enfrentamiento en torno a la monopolización de los valores y preceptos únicos. En realidad, “lo que cambia es la forma de creer en lo espiritual. La posibilidad de la búsqueda de lo trascendental actúa contra la permanencia en un solo sistema de creencia durante toda la vida de una persona” (Garma, 2011: 82).

De este modo, estamos frente a una sociedad que no ha abandonado la búsqueda y la interacción con la trascendencia. Aquí, la pluralidad de lo religioso implicaría que “las diferentes denominaciones religiosas se centrarán más en lo terrenal, haciéndose cada vez más mundanas, atendiendo más directamente a las necesidades psicológicas y sociales de sus miembros, antes que a su salvación” (Rivas, 2017: 105-106).

En ese sentido, lo que observamos es un proceso de relocalización social de la religión, que incluye sus discursos y prácticas. De este modo,

las prácticas religiosas contemporáneas no deben ser leídas desde la perspectiva del sujeto aislado, sino desde un énfasis en la agencia a nivel social, o sea, desde la pluralidad de sujetos activos que en su interacción hacen del espacio público —y dentro de él, de la propia creencia y sus instituciones— un campo heterogéneo (Panotto, 2013: 35).

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, se evidencia una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos, prácticas y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más activa presencia e incidencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública (Romero, 2009; 2016; Pérez, 2015; Pérez-Guadalupe, 2017; Lecaros, 2018).

Varios de estos autores describen y ponen de relieve la participación de actores evangélicos no solo en la arena política electoral, sino también en otros espacios e instancias sociales y políticas. De este modo, es posible observar a estos actores religiosos abordando temáticas que antes no constituían parte de su agenda de reflexión y discusión, tales como la problemática ambiental, los derechos humanos vinculados a los procesos de memoria colectiva, la violencia de género, el fenómeno migratorio, el extractivismo, etcétera.

Sin embargo, este no es un fenómeno de coyuntura reciente. Encontramos estudios (Levine, 2005; López, 1988; Romero, 2006; 2008; Lecaros, 2018) que se ocupan de contribuciones significativas que han hecho importantes sectores de las iglesias, especialmente en relación con el fortalecimiento del movimiento por los derechos humanos. Catalina Romero señala que en determinados momentos el accionar público de las iglesias “respondió al vacío creado por la debilidad de actores políticos e instituciones, aportando capacidades de liderazgo y organización que se habían perdido por las condiciones de violencia y corrupción que se produjeron” (Romero, 2008: 29).

El escenario contemporáneo nos permite notar que las nuevas expresiones públicas de la religión en América Latina desbordan el marco de interpretación del modelo racionalizado de la religión burocrática. Lo que se observa es una variedad de modalidades y formas de representación de los discursos e identidades. Observamos, así, la presencia activa de rostros y actores diversos, como los grupos religiosos fundamentalistas o integristas, las redes que se inspiran en el esoterismo, las redes que trabajan por construir puentes entre la ciencia y la religión, incluyendo las iniciativas que se alimentan de las militancias políticas que se inspiran en las denominadas espiritualidades proféticas (De la Torre, 2013).

A partir de estas constataciones, Joaquín Algranti observa que la influyente emergencia pública de diversos actores religiosos plantea nuevas aristas para repensar las teorías esencialistas y lineales de la secularización.

A partir de la década del 80 comenzó a consolidarse en los círculos académicos anglosajones y europeos la certeza de que el fenómeno religioso lejos de restringirse a la esfera invisible de la vida privada, logra, por el contrario, proyectarse hacia el dominio público, participando activamente de los principales conflictos políticos. Si bien este movimiento ya había sido notado por cientistas sociales de América Latina –debido a la presencia estructurante de la Iglesia católica y su relación con el Estado y la creciente visibilidad de los grupos pentecostales –, a partir de 1980 la intervención religiosa en el espacio público comienza a ser comprendida no tanto como una expresión de retraso institucional de la sociedades subdesarrolladas, sino como una nueva lógica de articulación de los espacios sociales que pone en duda el alcance de las teorías secularizadoras (Algranti, 2010: 32).

En el caso de los evangélicos, varios estudiosos (Wynarczyk, 2009; López, 2008; Levine, 2009; Freston, 2008) hacen referencia a una variedad de grupos, redes y movimientos que se insertan cada vez más en la esfera pública. Muchos de los movimientos emergentes están pasando de las lógicas proselitistas y la lógica del adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política.

A este respecto, Hilario Wyrnaczyk observa que incluso “los denominados evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (2009: 327). Estudios posteriores (Pérez, 2009; Burity, 2015; Panotto, 2015; Levine 2012; Algranti, 2010; Coronel, 2020; Fonseca, 2018) han confirmado prácticas similares en otros países de la región.

Estas lecturas coinciden con los planteamientos de autores clásicos que han venido repensando las categorías para analizar el fenómeno religioso en un contexto de creciente pluralismo y pluralización. Este es el caso de Peter Berger, quien sostiene que lo que caracteriza a la sociedad contemporánea es el proceso de una modernidad afirmada en un pluralismo de doble sentido: el secular-religioso y el pluralismo religioso propiamente. Desde esta perspectiva, el mundo moderno plural genera un contexto que plantea no solo la coexistencia entre las expresiones religiosas, sino también la convivencia entre las narrativas y las prácticas que provienen tanto de lo secular como de lo religioso. De este modo, “el discurso secular

moderno, que pone énfasis no solo en el *qué* de la fe religiosa, sino también en el *cómo*, coexiste con una pluralidad de discursos religiosos tanto en la sociedad como en la conciencia” (Berger, 2016:152).

Si bien Berger reconoce que efectivamente existe un discurso secular como resultado de la modernidad, sin embargo, a diferencia de otras miradas, sostiene que este puede coexistir con los discursos religiosos. En concordancia con estas lecturas, Casanova y Taylor coinciden en el sentido de que el proceso contemporáneo de la transformación religiosa debería más bien ubicarse en la categoría de lo que se ha denominado una era postsecular.⁴ En palabras de Taylor, “se trata de una época en la que la hegemonía de la narración principal [es decir, la de la cosmovisión eurocéntrica] de la secularización será cuestionada cada vez más. Pero, como esta hegemonía ha contribuido a llevar a cabo el declive, su superación abriría nuevas posibilidades” (Taylor, 2015: 377).

Las narrativas evangélicas en el proceso de apropiación de lo público: el caso peruano

En el caso peruano ha sido recurrente no solo la intervención de las jerarquías eclesásticas en el debate público, sino también la cada vez más activa participación de actores laicos que reclaman —desde una determinada perspectiva de fe— un espacio y una voz en la mesa de discusión sobre los problemas y los temas públicos. Respecto a los evangélicos, notamos la intervención en diversas instancias promovidas tanto desde el Estado como desde los movimientos e instituciones de la sociedad civil (López, 2004; Pérez, 2009; 2015; Lecaros, 2016; Pérez Guadalupe, 2018; Fonseca, 2018b; Amat y León y Pérez-Guadalupe, 2019).

⁴ Alessandro Gaviglia (2017) describe tres posiciones con respecto al escenario de la secularización y la postsecularización: *a*) la concepción conservadora que combate la secularización porque la interpreta como una erosión o privatización de la religión dentro de las sociedades modernas. La propuesta conservadora es la de volver a la situación premoderna en la que imperaba el Estado confesional y el integrismo dentro de las sociedades occidentales; *b*) la concepción del “secularismo humanista positivista” que se levanta en pie de lucha contra todo lo que pueda significar la religión; y *c*) la llamada postsecularización que propone reubicar la religión y lo religioso dentro de las sociedades contemporáneas y abrirles un espacio en la esfera pública (Gaviglia, 2017: 38).

De este modo, se puede observar, como sostiene José Luis Pérez-Guadalupe (2017), que las iglesias y las redes evangélicas no solo han crecido en número, sino también en importancia e influencia, en relevancia social y política.

Si bien, lo segundo es consecuencia práctica de lo primero, podemos constatar que la antigua discusión evangélica acerca de su participación en política, o en labores llamadas “mundanas”, prácticamente se ha desterrado de la mayoría de denominaciones, con lo cual se ha dado paso a una mayor apertura. En este sentido, en gran parte de denominaciones evangélicas ya no se pregunta si se participa o no en política, sino cómo se tiene que participar (Pérez-Guadalupe, 2017: 21).

De este modo, la incidencia pública se ha convertido no solo en un lenguaje común en diversos sectores del campo evangélico, sino también en una estrategia frecuente construida para visibilizarse e incidir en espacios de discusión y de tomas de decisión sobre determinados problemas públicos, adoptando diversas modalidades. Así, podemos identificar por lo menos cuatro tendencias.

Primero: *la incidencia desde la acción social*, a partir de la cual muchas iglesias y organizaciones evangélicas construyen un nivel de influencia en diversas instancias de la sociedad. Muchos de ellos han ingresado en un proceso de redimensionamiento y resignificación de la tradicional acción social asistencial. De este modo, se pueden observar actorías evangélicas participando en iniciativas de apoyo a personas y familias que se encuentran en situación de necesidad económica y precariedad social. Esta presencia les permite no solo visibilizarse y ganar una determinada reputación pública, sino también generar un espacio para influir desde sus valores y cosmovisiones religiosas en las agendas y políticas públicas.

Segundo: *la incidencia institucional burocrática*, por la cual varias de las redes y confederaciones interdenominacionales desarrollan niveles de cooperación y participación —poniendo de relieve su representatividad en nombre de “la iglesia o el pueblo evangélico” — en instancias del Estado y afines. Desde estos espacios, estos actores desarrollan un nivel de abordaje de los problemas sociales y visibilizan su intervención en el quehacer público. Otra manera de hacer incidencia desde esta modalidad lo constituyen la emisión de pronunciamientos públicos que en los últimos años han tenido como contenido la adopción de una posición sobre asuntos de la coyuntura social y política.

Tercero: *la incidencia político-partidaria*, a partir de la cual determinados colectivos ingresan en la arena política para intervenir en las políticas públicas desde sus cosmovisiones religiosas. En el pasado registramos varios intentos de conformación de

partidos políticos evangélicos, pero en los últimos procesos se observa la presencia de candidaturas individuales en diversos frentes y coaliciones políticas.

Cuarto: *la incidencia movimientista*, construida desde aquellas actorías evangélicas que se han insertado en instancias y espacios de la sociedad civil para influir en la agenda y las políticas públicas. En este caso se pueden observar iniciativas tanto desde el sector progresista como desde el ala conservadora anti-derechos. Sobre esta tendencia hablaremos en detalle más adelante.

Estas tendencias evidencian el modo en que los colectivos vinculados a las iglesias evangélicas dialogan e interactúan mucho más que antes no solo con otros actores religiosos, sino también con los no religiosos en la esfera pública. Esto confirma que el protestantismo evangélico más allá de haber adquirido cada vez más un rostro público, revela también el reposicionamiento de los actores en instancias que se construyen desde otros campos no religiosos y más allá de las esferas de la propia institucionalidad evangélica tradicional (López, 2004; Romero, 2008; 2009; Levine, 2009, 2012).

En esa misma línea, la disputa por la legitimidad de las diversas prácticas y narrativas evangélicas en el espacio público y político ha permitido apreciar con mayor claridad el rostro diverso y plural del protestantismo evangélico peruano, evidenciando no solo nuevas hibridaciones, sino también tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas tanto con respecto a las modalidades de abordaje de los problemas sociales como en relación con la propia afirmación de los roles y representaciones en la esfera pública.

En el marco de las tendencias de la incidencia política y social descritas, podemos identificar cuatro modalidades de apropiación del espacio público por parte de los grupos vinculados al campo evangélico peruano.

Primero la apropiación pública desde la lógica religiosa defensiva, en la que se ubican aquellos que despliegan una suerte de batalla moralizadora,⁵ frente a

⁵ Desde esta modalidad de apropiación de lo público, estos actores han construido un tipo de protesta religiosa asumida desde la lógica de la batalla moral (Pérez, 2016). Desde esta perspectiva, muchos líderes evangélicos se perciben como “la reserva moral de la nación”. Desde esta lógica se asume que la acción proselitista de los cristianos ocurre en una sociedad que no se sostiene en los valores morales que ellos creen y predicán. En ese marco podemos ubicar aquellas movilizaciones de protesta o iniciativas para incidir en las políticas públicas en las que diversos sectores evangélicos han puesto un especial énfasis en los problemas que corresponden a su particular agenda religiosa, como el aborto, la homosexualidad, la libertad religiosa —más que igualdad religiosa—, la familia, etc. Estos esfuerzos, que revelan una intención por apropiarse de lo público desde

los discursos y prácticas que contrastan con su agenda conservadora y su reconstruccionismo religioso.⁶ Este es el caso de aquellos que se agrupan alrededor del Movimiento Con Mis Hijos No Te Metas (CMHNTM) y los otros movimientos⁷ contruidos desde esta misma lógica, cuya agenda gira en torno al rechazo de las políticas estatales en favor de los derechos, especialmente vinculadas a la equidad de

una particular agenda moral religiosa, están basados en la perspectiva de lo que Michael P. Young (2002) denomina la protesta confesional, cuya estrategia, por un lado, asume el tratamiento de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su discurso confesional sobre la moralidad. A diferencia del pasado, la estrategia proselitista de estos grupos ya no se limita a la prédica del cambio personal o individual. Más bien, este concepto individualista de la conversión empieza a ser resignificado, poniendo un mayor énfasis en el discurso de la influencia social. Sin embargo, esto no implica una renuncia a la tradición conversionista que ha marcado la identidad de importantes sectores en el campo evangélico. Se trata de un reposicionamiento estratégico para ganar legitimidad y reconocimiento en la esfera pública (Perez, 2016: 201).

⁶ El reconstruccionismo, explica Bernardo Campos, “es una teología política cuya propuesta fundamental es la reconstrucción de la Teocracia en la sociedad moderna. [El movimiento reconstruccionista] surge en los Estados Unidos en los años 60, pero adquirió fuerza en nuestros países latinoamericanos a partir de los años 80” (Campos, 2009, p. 54). Para Robinson Cavalcanti (1995), “el reconstruccionismo es la cara política de la Teología de la Prosperidad y la expresión de la Teología de la dominación. [Esta perspectiva asume que] los cristianos están predestinados a ocupar los puestos de mando en la tierra: presidencia, ministerios, comandos militares, jefes de repartición, poder legislativo, judicial, etc.” (Cavalcanti, 1995: 5). Siguiendo esta visión se asume el protagonismo social y se busca incidir en el espacio público a partir de una particular comprensión bíblica que asume la construcción del poder político desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad. Desde esta lectura se entiende que los cristianos tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad. Se puede observar aquí una suerte de actualización y resignificación de su tradicional cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se considera que “los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad” (Pottenger, 2007).

⁷ Varios investigadores (Fonseca, 2018a; Coronel, 2020; Aleman, 2018, Amat y Leon & Condor, 2021) han identificado una serie de movimientos que confluyen con la misma motivación y la estrategia enarbolada por el colectivo Con Mis Hijos No te Metas (CMHNTM), como son: Coordinadora Nacional Pro Familia (CONAPFAM), Red Nacional de Abogados por la Defensa de la Familia (RENAFAM) Centro para el Desarrollo de la Familia y el Movimiento Salvemos a la Familia.

género y los derechos sexuales y reproductivos. Este movimiento cuenta con el apoyo de diversas denominaciones e iglesias que concuerdan con el discurso de protesta y las acciones de incidencia contra aquello que ellos denominan “ideología de género”.

Segundo, la apropiación pública desde la lógica de la des-marginalización social, en la que ubicamos a aquellos grupos conservadores que buscan distanciarse del neofundamentalismo evangélico para evitar el lugar marginal dentro del cada vez más diverso y plural campo religioso peruano. Las actorías que se ubican en esta tendencia están agrupadas principalmente alrededor de la Unión Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP), que en los últimos años ha logrado construir una visible representación en varias instancias del Estado y la sociedad civil, construyendo interacción no solo con sectores conservadores, sino también con aquellas cercanas al ala progresista del campo político y religioso. Fue significativo notar que el pastor Christian Scheelje, líder de UNICEP, tuviera a su cargo la reflexión bíblica central en la última jornada de oración alrededor de la campaña ambiental ecuménica Tiempo de la Creación. Es importante mencionar que UNICEP representa a un sector de las iglesias neopentecostales y carismáticas. En los últimos años, esta entidad ha ganado legitimidad pública precisamente por su capacidad de interlocución con actores vinculados al mundo interreligioso y a instancias del Estado. Es importante notar que, estratégicamente, varios miembros de esta confederación interdenominacional se han distanciado de las acciones de los grupos pro-vida, no necesariamente porque tengan una discrepancia radical con determinadas posturas teológicas y políticas propias de ese sector del conservadurismo evangélico, sino porque asumen que la adopción de un perfil fundamentalista o integrista no les permite interactuar fluidamente con aquellos sectores sociales y políticos que les permiten ganar reconocimiento y legitimidad pública.

Tercero, la apropiación pública desde la lógica de la interlocución ciudadana, en la que se ubican aquellas redes y organizaciones que han construido un discurso y una práctica pública basada principalmente en la propuesta teológica de la denominada Misión Integral,⁸ con base en la cual se apropian de lo público a

⁸ El paradigma de la Misión Integral corresponde a una propuesta teológica acuñada en la década de 1970 por teólogos evangélicos vinculados a la Fraternidad Teológica Latinoamericana que alentaban la acción social como un aspecto medular en los proyectos de misión o evangelización de las congregaciones y organizaciones del protestantismo evangélico. René Padilla, uno de los impulsores de esta corriente, la define como “la misión orientada a la reconstrucción de la persona en todo aspecto de su vida, tanto en lo espiritual como en lo material, tanto en lo físico como en lo psíquico, tanto en lo personal como en lo social, tanto en lo privado como en lo público” (Padilla, 2002: 27-28).

partir de la preocupación y la discusión de los problemas sociales. Aquí ubicamos a organizaciones, ONG, redes y colectivos que se movilizan junto con otros actores de la sociedad civil alrededor del abordaje de diversas problemáticas sociales. Estos actores han adoptado cada vez más un discurso en favor de la justicia social y los derechos humanos. Por ejemplo, han intervenido con mayor frecuencia en asuntos vinculados a la justicia climática, los derechos humanos y las violencias de género.

En esta tendencia podemos encontrar una variedad de énfasis y perspectivas teológicas y políticas, desde aquellos que generan debate entre sus integrantes sobre las problemáticas sociales hasta aquellos que se insertan en redes y movimientos de la sociedad civil para generar corrientes de opinión y desarrollar acciones de incidencia política en pro de los derechos y la justicia social, pasando por aquellos que intentan construir o ser parte de un movimiento contestatario para contrarrestar dentro y fuera del campo evangélico a los neo-fundamentalismos religiosos. En los últimos años se ha intensificado la visibilidad de estos grupos tanto en las redes sociales como en las movilizaciones callejeras. En muchos casos estos actores han construido un discurso en respuesta y contraposición a la narrativa teológica y a las prácticas políticas de los grupos y las iglesias que se desplazan alrededor de los movimientos conservadores.

Al igual que lo que ocurre en otros contextos, el sentido de acción de este sector evangélico no es necesariamente la disputa electoral directa, sino la incidencia pública en instancias del Estado y la sociedad civil en favor de sectores sociales históricamente excluidos. Por otro lado, como observa Joanildo Burity para el caso brasileño,

la composición de esta red de actores es ecuménica e interreligiosa porque los objetivos de acción se basan en agendas y motivaciones religiosas, pero implican la participación de personas y organizaciones de diferentes religiones y/o personas y organizaciones no religiosas identificadas con los temas o demandas que movilizan a una red así constituida (Burity, 2020: 10).

Cuarto, la apropiación pública desde la lógica del ecumenismo pro-derechos, en la que ubicamos a los grupos que históricamente han construido procesos de acompañamiento pastoral e incidencia política desde iniciativas ecuménicas y ciudadanas, inspiradas en las perspectivas liberacionistas de la teología y la pastoral. Estos grupos construyen su actoría religiosa desde el punto de vista de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, y desde la lógica de la inserción en los procesos construidos en y desde la sociedad civil. Esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas

de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

Con respecto a la primera tendencia, es importante notar cómo este sector vinculado al conservadurismo contemporáneo ha adoptado cada vez más un perfil movimientista y contencioso. Desde el marco de los estudios de la acción colectiva y la movilización social (McCarthy y Zald, 1977; McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tarrow, 1997), Omar Coronel (2020) pone atención sobre los recursos organizativos que han desplegado lo que él denomina las nuevas organizaciones de la sociedad civil conservadora en la que determinados grupos religiosos juegan un papel movilizador importante, convirtiéndose en lo que Coronel llama contramovimiento religioso conservador. La emergencia de este movimiento

ha reconfigurado el perfil de la sociedad civil organizada en América Latina. La sociedad civil *movilizada*, vinculada a movimientos sindicales, campesinos, estudiantiles, indígenas, feministas y de derechos humanos que las iglesias progresistas acompañaron frecuentemente, es ahora también ocupada por iglesias conservadoras y una red colectivos pro vida y pro familia. En la última década, sectores sobre todo evangélicos, pero también católicos han pasado a expandir su repertorio de acción colectiva de los *lobbies* en los tres poderes del estado a los piquetes, plantones, marchas y hasta escraches (Coronel, 2020: 7).

En esta misma línea, Juan Fonseca sostiene que desde que el activismo conservador empezó a fortalecerse, sus impulsores han buscado afirmarse como un movimiento cívico, evitando ser calificados como un movimiento religioso. En ese sentido,

al mantenerse dentro de una lógica movimientista, ha evitado que el entusiasmo de las masas conservadoras se atenúe, fenómeno que suele ocurrir cuando un movimiento se institucionaliza demasiado pronto. No obstante, aunque el movimiento conservador no se ha institucionalizado de manera orgánica, sí ha propiciado la formación de un conjunto de micro-organizaciones que, de manera coordinada, son las que estimulan la movilización (Fonseca, 2018:42).

Es importante anotar que estos grupos han empezado a construir una suerte de acción colectiva contenciosa (Coronel, 2020; Motta y Amat y León, 2018; Fonseca, 2018a; Mujica, 2007) en la línea de la teoría de la movilización de recursos (McAdam, McCarthy y Zald, 1996). Por un lado, esta estrategia asume el abordaje de

los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente un tipo de discurso confesional sobre la moralidad. Por otro lado, esta lógica de construcción de la protesta social se afirma sobre la base de una estrategia defensiva, que plantea la incidencia política basada en la percepción de un contexto en el que los valores morales predicados por el grupo religioso impulsor están siendo amenazados y deslegitimados.

Los diversos actores que construyen sus discursos y prácticas alrededor de estas cuatro tendencias aparecen en el espacio público compitiendo desde sus propias narrativas para obtener legitimidad no solo con otros agentes de la sociedad civil sino también entre las propias expresiones y representaciones al interior del campo evangélico. Dicha competencia revela no solo las distintas lógicas teológicas que se construyen desde lo público,⁹ sino también las diversas motivaciones políticas que están alrededor de los procesos de la interlocución pública, las diversas modalidades respecto al abordaje de los problemas sociales y las resignificaciones religiosas de la protesta social (Young, 2002).

Lo evangélico desde el movimientismo político-religioso

Observando los procesos de acción colectiva de los diversos sectores provenientes del campo evangélico es posible notar que la práctica del activismo social se ha convertido en una de las estrategias comunicacionales y políticas que permite a estos grupos construir una representación pública mucho más visible y estratégica. En ese sentido, lo que observamos es una presencia cada vez más visible y activa de

⁹ Boaventura de Sousa Santos (2014) plantea que detrás de estos movimientos religiosos subyacen dos tipos de teologías. La primera es la del fundamentalismo teológico, según la cual “la revelación es concebida como el principio estructurante de la organización de la sociedad en todas sus dimensiones. En ambos casos, la revelación suele estar ligada al escrituralismo, lo cual significa que la organización de la vida social y política sigue una interpretación literal de los libros sagrados. Según las teologías fundamentalistas, la revelación es un discurso divino eterno, increado, y toda interpretación humana no puede ser, en consecuencia, más que una reducción sacrílega. La segunda está referida a lo que él denomina las teologías pluralistas que conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia” (Santos, 2014: 33).

sectores de las iglesias y organizaciones evangélicas en espacios de movilización e incidencia pública alrededor de temas y problemáticas de la contingencia social y política emprendida por influyentes sectores de la sociedad civil. A la participación de representantes de las organizaciones interdenominacionales en instancias como las mesas de concertación para la lucha contra la pobreza, el Acuerdo Nacional de Gobernabilidad, la Iniciativa Nacional Anticorrupción, etc., es importante mencionar el involucramiento y la activa participación de actores evangélicos, provenientes del progresismo religioso, en diversas redes de la sociedad civil, como la Iniciativa interreligiosa por los Bosques, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático, los colectivos ciudadanos en favor de la memoria colectiva, la Coordinadora nacional de Derechos Humanos, la red Iglesias y Minería, el Grupo Impulsor para poner fin a la Violencia contra los niños, niñas y adolescentes, la Plataforma Nacional en favor de los afectados y afectadas por los metales pesados, la Iniciativa Interreligiosa para los Bosques Tropicales, los colectivos que se mueven alrededor de la defensa de los derechos de las denominadas minorías sexuales, entre otros.

La acción de los agentes ligados a las comunidades evangélicas en estas redes y movimientos revela que el espacio de la sociedad civil se ha convertido en el locus desde el cual diversos sectores del campo evangélico han intensificado en los últimos años su propia estrategia de apropiación del espacio público, respondiendo a las demandas y expectativas propias de un sector social que busca construir su legitimidad desde los márgenes, desde el lugar del “otro religioso”.

Paralelamente a las diversas formas de involucramiento de los actores evangélicos en el espacio público, se observan expresiones de un intenso pluralismo al interior de las propias confesiones o denominaciones eclesiásticas. “Este pluralismo endógeno genera la emergencia de actores y voces no oficiales tales como movimientos laicos y grupos para-eclesiásticos que demandan espacios para nuevas interlocuciones y representaciones” (Pérez, 2013: 8).

Es notorio el modo en que estos agentes han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a recrear sus iniciativas de protesta frente a estos, generando nuevas maneras de levantar su voz públicamente e incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública.

Esta disputa interna no solo de narrativas teológicas, sino también de estrategias y tácticas políticas trae consigo nuevas modalidades de posicionamiento, relacionamiento y empoderamiento de lo evangélico en el espacio público. La variedad de organizaciones y espacios de participación mencionados líneas arriba, da testimo-

nio de una lógica movimientista¹⁰ que anima las acciones de protesta e incidencia impulsadas tanto desde la vereda del conservadurismo como desde el campo de los sectores progresistas, evidenciando diversas narrativas teológicas y concepciones políticas en disputa a la hora de entrar en la arena pública desde la lógica de construcción de un tipo de acción colectiva disruptiva.

Sin embargo, es importante anotar que, a diferencia de los grupos ligados al neoconservadurismo, aquellos que se mueven desde el ala progresista contestataria desarrollan una práctica movimientista profética. Precisamente Alberto Melucci (1999), en el marco de la teoría de los movimientos sociales, acuña la noción de la *función profética* para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política. Tomando el planteamiento de Melucci, los grupos que se encuentran en esta tendencia asumen precisamente que tienen la función de revelar los problemas y anunciar a la sociedad la existencia de situaciones de injusticia. Además, como sostiene Melucci, con su discurso disruptivo estos actores contrarrestan los códigos culturales dominantes y revelan que la racionalidad de los aparatos de poder no es la única posible.

En ese sentido, un componente importante que acompaña a los activistas vinculados a este tipo de colectividades sociales tiene que ver con lo que Melucci denomina un *utopismo moral*. Precisamente, el autor sostiene que “los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo

¹⁰ Cuando hablamos de la lógica movimientista rescatamos los planteamientos respecto a la teoría de los movimientos sociales (Snow y Benford, 1992; Gamson, 1995; Melucci, 1994). Alberto Melucci (1994) plantea una concepción de los movimientos sociales en tanto “agencias de significación colectiva, que difunden nuevos significados en la sociedad a través de formas de acción colectiva”. Tomando las ideas de Melucci, Ricardo Delgado (2007) considera tres aspectos: 1) que los movimientos sociales apelan a la solidaridad entendida como la capacidad de sus miembros para definir y reconocer un sentido del nosotros, y desde ahí compartir y construir una identidad colectiva como producto del proceso de atribución de significado y de las cambiantes situaciones que motivan la acción colectiva; 2) que la movilización explicita un conflicto social en la medida en que los miembros perciben una condición problemática o un aspecto de sus vidas no simplemente como una desgracia, sino como una injusticia, configurando paulatinamente un marco de interpretación compartido desde donde justifican y legitiman su acción colectiva; 3) que la acción busca romper los límites del orden en que se produce, por lo cual se considera básica la capacidad del movimiento para provocar rupturas en las fronteras del poder en el que se desarrolla su acción política; el propósito es diferenciar los movimientos de otros fenómenos que no tienen la intención de producir cambios en dicho sistema de normas y relaciones sociales (Delgado, 2007: 45-46).

sobreviviría en enclaves marginales” (Melucci, 1999: 96). Este es uno de los aspectos en el que los actores religiosos hacen una contribución importante al movimiento social.

En esta línea, como ha señalado Gonzalo Gamio (2015), la acción colectiva de estos grupos se nutre no solo de la crítica social, sino también de las motivaciones ético-políticas, “que hace que estos agentes no solo lean la historia sino intervengan en ella desde la perspectiva de los débiles” (Gamio, 2015: 613).

Los actores evangélicos que se mueven desde esta lógica profética del movimiento social construyen su representación pública en un contexto de disputas de narrativas como parte del proceso de pluralización y politización del campo evangélico.

Como resultado de esa pluralización y de la expansión de las voces, demandas y agendas que ella generó en las sociedades latinoamericanas que surgieron de experiencias dictatoriales o autoritarias, la politización evangélica pronto se dividió entre compartir o reformular los espacios públicos y los marcos legales construidos para reconocer y dar cabida a las voces subalternas reveladas por la pluralización (es decir, minoritizadas) (Burity, 2020: 7).

El capital religioso en la acción colectiva contestataria

A diferencia de los grupos evangélicos que conciben la incidencia pública como una estrategia para conquistar el espacio público y apropiarse del poder político desde la perspectiva de la construcción exclusiva de una determinada agenda moral religiosa y la activación de la denominada protesta confesional (Young, 2002), estos actores que forman parte de una vertiente del progresismo religioso asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una lógica profética de actoría ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva contestataria, en el que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico, en el sentido de la interacción que se construye tanto a nivel de la comunidad intereclesial o interreligiosa como de la sociedad civil más amplia. Este ecumenismo se construye desde la perspectiva de la búsqueda del bien común, el acompañamiento y defensa de las víctimas de las violencias y la lucha contra el atropello de los derechos. Esta precisión es importante dado que en los últimos años ha emergido una suerte de neocumenismo conservador sobre la base de los

acuerdos y alianzas interreligiosas entre sectores de las iglesias que se mueven desde una agenda moral integrista y reconstruccionista.

En este sentido, estos actores participan en las iniciativas ciudadanas desde las instancias de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de creencia religiosa que se conecta con la defensa de los derechos y que asume, como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2014), que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven.

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácticas que se construyen desde la lógica teocrática del poder y la colonización religiosa del espacio público. Muchos de estos sectores están inspirados en las denominadas teologías holísticas y contextuales (López, 2004; Padilla, 2007; Bosch, 2005) o las teologías liberacionistas (Miguez-Bonino, 1995; Gutierrez, 1972), con base en la cual construyen su actoría social y política desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, así como desde la lógica de la inserción en los procesos políticos que se construyen desde la sociedad civil.

Por un lado, esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados y víctimas de las acciones de violación de los derechos.

La manera en que varios de estos grupos se insertan en los espacios de la sociedad civil nos permite apreciar algunos aspectos importantes de esta lógica de la actuación política desde el campo religioso.

Primero, en el proceso de acompañamiento a las víctimas de las opresiones y el atropello de los derechos ocurre un proceso de resignificación de la tradicional concepción de la compasión cristiana que trasciende la práctica de la solidaridad individualista o la acción compasiva utilitaria. Lo que se observa es que en la actuación pública de estos actores se activa un tipo de acción solidaria que añade al acompañamiento personal las dimensiones de la incidencia pública que significa poner el foco en las instancias de decisión política para resolver las causas estructurales de los problemas sociales.

Segundo, observamos que varios de estos grupos —que aparecen en el escenario público con un discurso que tiende a contrarrestar o confrontar las lógicas teológicas y políticas del conservadurismo evangélico institucional— construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las

relaciones de poder, no solo en la esfera pública y política, sino también a nivel de la propia sociedad eclesial. Esto se puede observar en el modo en que estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta y en el espacio mediático, lo cual refleja que estos agentes religiosos contestatarios surgen de sociedades eclesiales que en la actualidad se encuentran en intensos procesos de pluralización, que revelan recomposiciones permanentes de los roles de poder, reposiciones en cuanto a los sentidos de pertenencia a la institución religiosa y disputas por la apropiación del espacio público.

Tercero, el modo en que estos actores se apropian de la esfera pública y participan en las instancias de la sociedad civil implica la construcción de un tipo de agencia político-religiosa que hace que se constituyan en lo que Nancy Fraser (1990) denomina “contrapúblicos”, en tanto que, por un lado, posibilita la asunción de roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso se hacen parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio. Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de agentes religiosos en los procesos democráticos y de ciudadanización de la sociedad.

Cuarto, la identidad contestataria de estos grupos religiosos se construye en un contexto de convivencia y confrontación con otras cosmovisiones y creencias, especialmente con respecto al modo en que deberían actuar los creyentes en la arena pública y política. En los casos que estudiamos se pueden notar las controversias y confrontaciones con otras actorías e iniciativas, otros grupos de interés, surgidas tanto desde la comunidad religiosa más amplia como de la propia comunidad secular.

El rol político y ciudadano de lo religioso en el espacio público

El caso de los actores evangélicos que estudiamos confirma no solo el proceso de revitalización y posicionamiento de la religión en el espacio público, sino también de las nuevas formas de interacción en la esfera pública, donde lo religioso contestatario tiende a ciudadanizarse cada vez más desde planos políticos diversos. De este modo, observamos actores religiosos apropiándose de lo público e insertándose en los procesos de movilización y protesta desde la lógica de la inserción en los procesos construidos previamente por otros activistas y no necesariamente desde la afirmación del sello institucional religioso como condición para la activación de

la protesta. En este contexto, los actores evangélicos en alianza con los activistas católicos aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública desde una lógica de la interacción ciudadana y no desde la imposición de una determinada agenda construida desde la institución religiosa.

En este marco, como sostiene Joanildo Burity, estos actores se convierten en agentes claves para impulsar junto con otros, desde la sociedad civil, una pragmática articulación entre ampliación de la construcción de ciudadanía, refuerzo del impulso asociativo, reconstrucción de los lazos de solidaridad y reinención de una cultura política que pone énfasis en los aspectos éticos de la acción ciudadana. Más específicamente, como ocurre en otros contextos de la región, los grupos religiosos de esta índole aportan a la sociedad civil al fomentar el compromiso cívico entre los miembros de las organizaciones y colectivos de protesta (Burity, 2006).

Un aspecto importante que se puede mencionar tiene que ver con el hecho de que el activo papel que juegan estos actores religiosos en las iniciativas de la sociedad civil evidencia las capacidades de estos agentes para aportar, no solo desde la línea del tradicional acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y organización tan necesarios para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad civil frente a coyunturas marcadas por el atropello de derechos.

Por ejemplo, en el caso de la campaña ciudadana en favor de La Oroya, la comunidad afectada por la operación extractivista minera, observamos que los actores evangélicos, junto a los grupos católicos, jugaron un papel clave en el proceso de empoderamiento público del movimiento ciudadano. Los testimonios registrados muestran que en varios momentos del proceso de consolidación del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), estos agentes contribuyeron a construir una imagen positiva de esta coalición, especialmente cuando en determinadas circunstancias ciertos operadores políticos satanizaron, a través de los medios, a sus dirigentes.

En esta misma línea, los actores religiosos ayudaron a crear un sentido de pertenencia al movimiento ciudadano constituido alrededor de la protesta. El hecho de que los líderes religiosos se constituyeran en los animadores y difusores de la lucha emprendida por el MOSAO generó una mayor cantidad de adherentes a esta causa, especialmente entre aquellos que se resistían a adscribirse a iniciativas que implicaban la movilización social como parte de las acciones de protesta. De igual modo, estos agentes de fe proveyeron de un capital humano importante, facilitando microrrecursos claves para la movilización, que incluía: la sensibilización a la gente, la creación de puentes y redes de solidaridad, la organización de actos simbólicos

de protesta, como las Jornadas de ayuno y oración por la salud de La Oroya, así como las iniciativas de acogimiento y acompañamiento a los afectados durante la movilización. En la campaña en favor de la comunidad de La Oroya registramos que los líderes presbiterianos jugaron un rol clave en el monitoreo para develar los efectos de la contaminación en los niños de dicha comunidad. Precisamente, los teóricos de la acción colectiva y la protesta social (McAdam, McCarthy y Zald, 1996; Tarrow, 1998; Arce, 2015; Paredes, 2013) observan que la movilización de recursos es un factor clave para la sostenibilidad y legitimidad de las iniciativas políticas que se construyen en la esfera pública.

Este caso nos lleva a pensar, como sostiene Joanildo Burity (2006), que el campo religioso constituye cada vez más un campo de articulación de discursos públicos y de agencia política, así como de construcción de ciudadanías, en contraste con aquellos grupos religiosos vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su poder desde la lógica mesiánica de la teocracia.

De este modo, la presencia activa de este tipo de actores religiosos insertados en movimientos sociales que se generan desde la sociedad civil provee de elementos para valorar su contribución en el fortalecimiento de proyectos ciudadanos que se afirman de la defensa y promoción de los derechos (Levine, 2012).

En ese sentido, el caso de estos actores no solo confirma el proceso de revitalización y reposicionamiento de la religión en el espacio público y las diversas formas de interacción en la esfera política, sino que además nos permite apreciar un tipo de actoría religiosa que interviene en el espacio público desde lógicas distintas a aquellas que se afirman en el reconstruccionismo religioso-político o la colonización religiosa de la política. Lo que observamos en las prácticas de este sector de evangélicos progresistas es la configuración de un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica un tipo de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica (Mallimaci, 2014). De este modo, lo religioso se instituye como una instancia de construcción de ciudadanía, que tienen repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad.

Siguiendo la discusión planteada por Nancy Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no solo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de actores emergentes, como es el caso de grupos religiosos que reclaman un lugar en

la construcción de las esferas públicas, que contribuyan a formar una democracia que alimente la laicidad y promueva la defensa de los derechos.

La reactualización de la memoria político-religiosa

La narrativa que se teje alrededor de los rituales organizados por estos actores religiosos como parte de las acciones de protesta ciudadana actualiza una determinada memoria colectiva que da cuenta de una trayectoria que se conecta con discursos, actores y movimientos que en épocas anteriores animaron o alentaron una lógica de acción pastoral y perfil público de las iglesias concordantes con aquello que estos actores religiosos intentan construir.

Incluso, es interesante notar cómo se resignifican determinados relatos bíblicos, que se conectan con la idea de que el dios en el que sostienen su fe puede propiciar o hacer los cambios que sus seguidores se proponen por la fe que ellos abrazan. Esto es precisamente lo que observamos en las denominadas “vigilias de oración” por la salud de los afectados en La Oroya, en Cajamarca y otras ciudades en donde participan los actores contestatarios de la fe. Una de las vigilias impulsadas por un grupo de activistas evangélicos y católicos que presenciamos durante el trabajo de campo se llevó a cabo en las inmediaciones del Ministerio de Energía y Minas. Fue interesante que el grupo de religiosos participante del ritual —entre cánticos y arengas— decidiera hacer una réplica del relato bíblico veterotestamentario relacionado con la destrucción de los muros de Jericó, atribuida a la acción divina, por la fe de los creyentes.¹¹ Rememorando aquel hecho, este grupo de activistas religiosos decidió recorrer siete veces alrededor de dicho Ministerio, que tiene la responsabilidad de otorgar o suspender la licencia de operación a las empresas mineras. Esta resignificación de la memoria político-religiosa está conectada con una determinada utopía profética sobre la cual se sostiene la protesta de estos actores religiosos, que crea un imaginario alternativo de la continuidad con un pasado más antiguo que el que se impone en las convenciones sociales del presente, continuidad con un pasado más

¹¹ Según el relato bíblico, Josué recibe esta indicación de Dios: “¡He entregado en tus manos a Jericó, y a su rey con sus guerreros! Tú y tus soldados marcharán una vez alrededor de la ciudad; así lo harán durante seis días. Siete sacerdotes llevarán trompetas hechas de cuernos de carneros, y marcharán frente al arca. El séptimo día ustedes marcharán siete veces alrededor de la ciudad, mientras los sacerdotes tocan las trompetas. Cuando todos escuchen el toque de guerra, el pueblo deberá gritar a voz en cuello. Entonces los muros de la ciudad se derrumbarán, y cada uno entrará sin impedimento” (Josué, 6:2-5).

cercano que la fuente fundadora de la que se alimenta la conciencia del linaje, continuidad con un pasado feliz y benéfico que se opone a los males, o a las amenazas, o a las incertidumbres del presente (Hervieu-Léger, 1993: 210).

Por un lado, este modelo de actuación religiosa en el espacio público reactiva una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. En este sentido, las ritualidades religiosas activadas en el espacio público dan testimonio del modo en que en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (De la Torre, 2014). Por otro lado, de que las prácticas religiosas en el contexto de la protesta social experimentan un proceso de migración hacia otros santuarios, y que se convierten en “contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y, por otro lado, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 117).

Apuntes finales: repensando la religión pública desde el activismo social

Los grupos religiosos que ingresan en la esfera pública desde la movilización social construyen su identidad desde marcos de disputa y tensión, en el proceso de apropiación de lo público, pero también de renegociación con las narrativas religiosas y políticas establecidas (Burity, 2006). En ese sentido, estos actores que se apropian de la esfera pública desde una determinada comprensión de la teología política generan disrupciones que afectan no solo a nivel de las instancias de poder político, sino también a nivel de las propias esferas eclesiales tradicionalmente institucionalizadas. En ese camino, observamos no solo la disputa de diversas narrativas religiosas en este proceso de apropiación del espacio público, sino también una variedad de estrategias comunicacionales y políticas tanto en relación con el abordaje de los problemas sociales como respecto de los procesos de movilización social e incidencia política.

Es interesante atender al modo en que estas nuevas maneras de apropiación de lo público contrastan con la tradicional actuación de los actores evangélicos en la política, con frecuencia circunscrita a las coyunturales contiendas electorales o a la participación formal en las esferas públicas estatales, vía la conformación de partidos políticos o a través de la representación eclesiástica o confesional institucionalizada. De este modo, se nota que determinados colectivos y movimientos adscritos al campo religioso han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales y políticas, buscando no solo

conseguir legitimidad pública, sino también incidir —desde sus cosmovisiones religiosas— en las agendas y políticas públicas.

Por un lado, están aquellas iniciativas que, como en el caso que investigamos, se apropian de lo público desde la perspectiva de la afirmación de los derechos, la defensa del bien común y la construcción de la ciudadanía. En contraste, se puede notar una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico y católico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos.

La nueva relocalización y resignificación de las actorías ligadas al ámbito evangélico, que corresponde al proceso de pluralización del campo religioso contemporáneo, trae consigo no solo una suerte de pluralismo interno en las iglesias y confesiones, sino también una mayor diversidad en la modalidad de las representaciones en el espacio público, generado principalmente por aquellos actores y voces que no provienen de la institucionalidad tradicional, que surgen de movimientos laicos, colectivos paraeclesiales, activistas que disputan la resignificación del capital y el discurso religioso en la arena social y política. Varios de estos sectores no solo reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate al interior de sus propias iglesias o denominaciones, sino también otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida pública.

Este fenómeno abre nuevas pistas para repensar las investigaciones sobre el rol de aquellos actores religiosos que entran en la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado eclesial o religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasan por la anuencia de la autoridad eclesial institucional, sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas. Por otro lado, la presencia cada vez más activa de los conservadurismos en las instancias de la política plantea una arista importante en el debate no solo sobre la resignificación de las esferas públicas (Fraser, 1992), sino también en la propia recomposición y reconfiguración de la sociedad civil.

En este contexto, observamos elementos que hacen pensar que podría gestarse una suerte de sociedad civil conservadora en la que lo religioso constituye un importante capital organizador y movilizador. En ese sentido, notamos que, así como nuestro estudio da razón de un ecumenismo progresista alrededor de la movilización contestataria, también se pueden advertir, en la vereda conservadora, alianzas político-religiosas y neoecumenismos entre católicos y evangélicos.

Finalmente, la práctica política de los actores religiosos contemporáneos plantea nuevas aristas no solo para repensar las nuevas esferas públicas construidas desde los movimientos religiosos disruptivos (Smith, 1996; Jenkins, 1983; Santos, 2014), sino también en las repercusiones que trae consigo la incidencia de determinadas racionalidades religiosas que inciden e influyen tanto en el quehacer político más amplio como en la construcción y gestión de las políticas públicas (Pérez, 2016). En esta línea, la demanda de reconocimiento político y legitimidad pública por parte de los actores religiosos emergentes plantea un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad. Para el campo académico, este fenómeno demanda una revisión de nuestros presupuestos epistémicos sobre el factor religiosos, las actorías y las racionalidades religiosas. Al mismo tiempo, plantea un desafío metodológico, en el sentido de la necesidad de repensar nuestras categorías para analizar la relación entre la religión y la política, las creencias y el poder político.

Referencias

Alemán, Luis

- 2018 "Activismo conservador evangélico contra la unión civil no matrimonial: estrategias y alcances", *Argumentos*, 2(1), septiembre, pp. 42-48, <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/activismo-conservador-evangelico-la-union-civil-no-matrimonial-estrategias-alcances>

Algrant, Joaquín

- 2010 *Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Amat y Leon & Betsabeth Condor

- 2021 *Propuestas y Estrategias Políticas de los Principales Nuevos Movimientos Religiosos en el Perú*, informe de investigación, Lima, Diakonia-Brot für die Welt.

Berger, Peter

- 2016 *Los numerosos altares de la modernidad. En un busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca, Ediciones sígueme.

Amat y León, Oscar

- 2004 “Carisma y política: motivaciones para la acción política en el Perú contemporáneo”. En D. Ortmann (Comp.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: UNMSM-CONCYTEC.

Amat y León, Oscar y José Luis Pérez-Guadalupe

- 2019 “Perú: Los evangélicos políticos y la conquista del poder”, en José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger, *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, IESC-Konrad Adenauer Stiftung, pp. 405-430.

Beltrán, William Mauricio

- 2013 “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, 63(175), enero-junio, pp. 57-85.

Bosch, David

- 2005 *Misión en transformación. Cambios de paradigma en la teología de la misión*, Estados Unidos, Libros Desafío.

Burity, Joanildo

- 2006 “Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal”, En *Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 73-124, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/coediciones/20100801090521/4burity.pdf>

Burity, Joanildo

- 2009 “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp. 183-195, doi.org/10.4013/4898

Burity, Joanildo

- 2015 “Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa”, *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, 30(2), pp. 31-73, julio/diciembre, <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1602>

Burity, Joanildo

- 2020 “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”, *Encartes*, 3(6), septiembre, 1-35, <https://encartesanropologicos.mx/burity-el-pueblo-evangelico/>

Carbonelli, Marcos

- 2016 “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea”, *Estudios Políticos*, novena época, 37, enero-abril, pp. 193-219, doi: 10.1016/j.espol.2016.02.008

- Campos, Bernardo
2009 *Visión del reino: El movimiento apostólico-profético en el Perú*, Lima, Bassel Publishers.
- Casanova, José
2000 *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Casanova, José
2012 *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos editorial/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cavalcanti, Robinson
1995 “Civilización en transición. Predestinados a la riqueza y al poder”, *Contexto Pastoral V*, enero-febrero, 24, p. 5.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew
2002 *Sociedad Civil y Teoría Política*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Coronel, Omar
2020 “El contramovimiento conservador en el Perú: la emergencia de una nueva sociedad civil”, *Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)*, 13 de mayo.
- De la Torre, René
2013 “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”, en Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Editorial Biblos-ACSRM, pp. 109-136.
- Delgado, Ricardo
2007 “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”, *Universitas Humanística*, núm. 64, julio-diciembre, pp. 41-66.
- Dewey, Jhon
2005 *Una fe común*, Buenos Aires, Losada.
- Durkheim, Emilie
2007 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ediciones Akal.
- Fraser, Nancy
1990 “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, 25/26, pp. 56-80, doi: <https://doi.org/10.2307/466240>
- Freston, Paul
2008 *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.

Frigerio, Alejandro

- 2002 “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, xxvi encuentro Anual da ANPOCS, Caxambu, <https://www.anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt18-19/4482-afri-gerio-el-estudio/file>

Fonseca, Juan

- 2018 *Actores y estrategias del conservadurismo religioso. Mapeo del terreno*, Lima, Peru, Católicas por el Derecho a Decidir.

Fonseca, Juan

- 2018b “Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Peru”, *Revista Argumentos*, 12(1), pp. 34-41.

Gamio, Gonzalo

- 2015 “Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (eds.), *La verdad nos hace libres*, Lima, PUCP, pp. 609-620.

Garma, Carlos

- 2011 “Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada”, *Revista del Centro de Investigación*. Universidad La Salle, 9(36), julio-diciembre, pp. 79-92.

Gaviglia, Alejandro

- 2017 “La secularización en cuestión. Aclaración sobre el concepto de secularización”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: nuevos escenarios del encuentro entre culturas*, Lima, Fondo editorial-PUCP, pp. 35-54.

Giménez, Verónica

- 2008 “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública en Argentina”, en Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 49-60.

Gutierrez, Gustavo

- 1972 *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Salamanca.

Hervieu-Léger, D.

- 2005 *Religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

Levine, Daniel

- 2005 Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos, *América Latina Hoy*, 41, pp. 17-34, <https://doi.org/10.14201/alh.2429>.

Levine, Daniel

- 2009 “Pluralism as Challenge and Opportunity”, en Hagopian, Frances (Ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, pp. 405-428, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvpj78r9.16>

Levine, Daniel

- 2012 *Politics, Religion y Society in Latin America*, Boulder, CO, Lynne Rienner.

Lecaros, Veronique

- 2016 *La conversión al evangelismo*, Lima, Fondo editorial-PUCP.

Lecaros, Veronique

- 2018 *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*, Lima, UARM.

López, Darío

- 1988 *Los Evangélicos y los Derechos Humanos: La experiencia del Concilio Nacional Evangélico del Perú*, Lima, Ediciones Puma.

López, Darío

- 2004 *La Seducción del Poder Los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa*, Lima, Ediciones Puma.

Mallimaci, Fortunato

- 2014 “La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas”, en Aldo Ameigeiras (ed.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 195-217.

McAdam, Doug, John McCarthy y Mayer Zald (eds.)

- 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow y Charles Tilly

- 2001 *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.

McCarthy, John y Mayer Zald

- 1977 “Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory”, *American Journal of Sociology*, 82(6), pp. 1212-1241, <https://www.jstor.org/stable/1329018>.

Melucci, Alberto

- 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, <https://doi.org/10.2307/j.ctvhnoc2h>

Míguez Bonino, Jose

- 1995 *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, Buenos Aires, Grand Rapids: Nueva Creacion

Morello, Gustavo

- 2017 “Modernidad y religiosidad en América Latina”, *Razón y Fe*, 276(1429), pp. 327-338

Morello, Gustavo y Hugo H. Rabbia

- 2019 “Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la Teoría de la Secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina”. *Revista de Estudios Sociales* 69, pp. 14-27, doi: <https://doi.org/10.7440/res69.2019.02>

Morello, G., C. Romero, H. Rabbia y N. da Costa

- 2017 “An Enchanted Modernity: Making sense of Latin America’s Religious Landscape”, *Critical Research On Religion*, 5(3), pp. 308-323, doi: <https://doi.org/10.1177%2F2050303217732131>

Motta, Angélica y Oscar Amat y León

- 2018 “Ideología de género: fundamentalismos y retóricas del miedo”, en Ana Cristina González Vélez, Laura Castro, Cristina Burneo Salazar, Angélica Motta y Oscar Amat y León, *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*, Lima, Perú, Centro de la Mujer Flora Tristán, pp. 93-134.

Mujica, Jaris

- 2007 *Economía política del cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Osorio, Carolina

- 2003 *Las nuevas formas de acción colectiva: nuevos movimientos contestatarios juveniles*, Santiago de Chile, CLACSO.

Padilla, Rene

- 2007 ¿Qué es La misión integral?, Buenos Aires, Ediciones Kairós.

Padilla, Rene

- 2000 “Hacia una definición de la misión integral”, en *El proyecto de Dios y las necesidades humanas: Más modelos de ministerio integral en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Kairós.

Panotto, Nicolás

- 2013 “Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación”, *Revista Religión e incidencia pública*, 1, pp. 27-59.

Panotto, Nicolás

- 2015 “Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico”, *Perspectivas internacionales*, 11(1), febrero-julio, pp. 63-87 <http://hdl.handle.net/11336/27403>

Panotto, Nicolás

- 2020 “Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas”, *Religião e Sociedade*, 40(1): pp. 19-42, doi: <https://doi.org/10.1590/0100-85872020v40n1cap01>

Pérez-Guadalupe, José Luis

- 2017 *Entre Dios y el Cesar: El impacto de los evangélicos en Peru y América Latina*, Lima, Konrad Adenauer.

Pérez-Guadalupe, José Luis

- 2018 “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos?: Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”, en José Luis Pérez-Guadalupe y Sebastian Grundberger, *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, IESC-Konrad Adenauer Stiftung, pp. 11-106.

Pérez, Rolando

- 2009 *Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case*, tesis de maestría inédita, University of Colorado.

Pérez, Rolando

- 2013 “Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión”, *Religião e incidencia pública* 1, pp. 7-26, Buenos Aires, GEMRIP.

Pérez, Rolando

- 2015 “Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case”, en Jonathan James, *A moving faith: Mega Churches Go South*, India, SAGE, pp. 191-214.

Pérez, Rolando

- 2016 “Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú”, en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, Lima, Fondo editorial de la PUCP/ CEP, pp. 195-217.

- Pottenger, John R.
2007 *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*, Washington D.C., Georgetown University Press
- Rivas, Ricardo
2017 “La tensión secularización'-postsecularización' y el desafío del mercado religioso”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: nuevos encuentros entre cultura*, Lima, Fondo editorial- PUCP, pp. 103-120.
- Romero, Catalina
2006 “Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú”, en Néstor da Costa (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, Uruguay, CLAEH- EuropeAID Co-operation Office, pp. 113-121.
- Romero, Catalina
2008 “Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú”, en Catalina Romero (ed.), *Religión y espacio público*, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 13-40.
- Romero, Catalina
2016 “El Perú, país de diversidad religiosa”, en *Diversidad religiosa en el Perú, miradas múltiples*, Lima, PUCP, pp. 13-40.
- Smith, Christian
1996 *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Londres, Routledge.
- Santos, Boaventura de Souza
2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- Taylor, Charles
2003 *Las variedades de la religión hoy*, Buenos Aires, Paidós.
- Taylor, Charles
2015 *La era secular*, Tomo II, Barcelona, Gedisa.
- Tarrow, Sidney
1997 *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Wynarczyk, Hilario
2009 *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de San Martín.

Young, Michael

- 2002 "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements", *American Sociological Review* 67(5), pp. 660-668, doi: <https://doi.org/10.2307/3088911>

ROLANDO PEREZ-VELA

.....

Doctor en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), con maestría en Investigación de la Comunicación con enfoque en Medios y Religión por la Universidad de Colorado, EE.UU. Profesor asociado del Departamento de comunicaciones de la PUCP. Miembro del GT sobre Religion, neoliberalismo y poscolonialidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Investigador registrado en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología del Perú.

Citar como: Rolando Pérez-Vela (2022), "Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 92, año 43, enero-junio de 2022, ISSN: 2007-9176; pp. 73-110. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.
