

ROLANDO PÉREZ



Investigador en el campo de los medios y la religión, es licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad de Lima y magister en comunicación por la Universidad de Colorado, Boulder, USA. Es miembro del Seminario Interdisciplinario de Estudios de la Religión del CISEPA-PUCP.

## REPRESENTACIONES Y MEDIATIZACIONES PÚBLICAS DE LA RELIGIÓN

El campo religioso contemporáneo en América Latina da cuenta de un escenario en el que los grupos, movimientos y comunidades religiosas transitan de manera más frecuente en la esfera pública, reflejando una suerte de despliegue permanente de representaciones religiosas en diversos espacios de la sociedad, así como el desarrollo de múltiples estrategias comunicacionales para obtener visibilidad, ganar legitimidad y empoderarse cultural y políticamente.

Daniel Levine (2009) sostiene que el nuevo rostro de la religión en América Latina está marcado por una intensa movilidad hacia la esfera pública, lo que alimenta el acelerado proceso de pluralización religiosa. Levine observa que

Donde había monopolio (oficial o tácito), hay pluralismo; donde había un grupo limitado de espacios “oficialmente” reservados para la religión, ahora existe una profusión de iglesias, capillas, programas de radio y televisión, por no mencionar campañas en la plaza pública y estadios deportivos. Donde había un número limitados de voces “autorizadas” que hablaban en nombre de la religión, ahora hay

pluralidad de voces, tanto entre denominaciones religiosas como dentro de las mismas. (Levine 2009: 18)

Pero el rostro religioso contemporáneo en América Latina da cuenta, como sostiene Catalina Romero (2009), no solo de un creciente pluralismo interreligioso en el espacio público, sino también de la diversidad religiosa en el interior de las propias confesiones o denominaciones. Según Romero, este “pluralismo interno” está generando la emergencia de actores y voces no oficiales, movimientos laicos y grupos paraeclesiales que reclaman espacios internos para el diálogo y el debate público, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en la vida de las iglesias y la interacción en el ámbito de la sociedad civil. El campo religioso contemporáneo invita, de este modo, a repensar aquella perspectiva de la secularización que vaticinaba la pérdida de la religión en el mundo moderno. Lo que observamos, más bien, es que la modernidad, en vez de prescindir de la religión, ha inventado sus propias formas de religiosidad (Hervieu-Léger 1998).

En esta misma línea, se observa que “algunas religiones están reingresando hoy a la esfera pública, no solo para defender su territorio tradicional, sino también para participar en las luchas por la definición y el establecimiento de las fronteras modernas entre lo público y lo privado [...] entre familia, sociedad y Estado, etc.” (Casanova 1994: 6).

### LA MEDIATIZACIÓN PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

La emergencia pública de los actores y movimientos religiosos contemporáneos tiene un marcado componente mediático. Esto tiene que ver no solo con el uso instrumental de la tecnología de los medios de comunicación para dar a conocer una determinada creencia y ganar adeptos, sino también con la apropiación de los espacios mediáticos para visibilizarse e incidir en la esfera pública.

Stewart Hoover (2006) sostiene que cada vez más se observa una suerte de convergencia entre “el mundo de los medios y el mundo de lo religioso”. Hoover afirma que tanto la religión como los medios se han constituido en campos desde los cuales los individuos resignifican sus símbolos y prácticas culturales en la vida cotidiana.

En ese sentido, esta convergencia supone, por un lado, que “los medios configuran un lugar donde las identidades culturales son creadas, las comunidades son

reconfiguradas y los actores sociales son constituidos” (De Feijer 2007: 88) y, por otro, que los medios “constituyen una suerte de foro cultural a través del cual las relaciones sociales son articuladas y negociadas” (Hoover 2006: 10).

Desde esta perspectiva, el quehacer religioso es visto como una práctica cultural y un proceso o movimiento desde el cual “los fieles o creyentes pueden interactuar o negociar entre múltiples, complejos y variados significados de espiritualidad” (Hoover y Clark 2002). La mira cultural del campo religioso nos permite apreciar que la religión está profundamente enraizada, no solo en las realidades sociales y culturales, sino también en las estructuras económicas y políticas (Geertz 1973).

Por otro lado, la mediatización religiosa está generando cambios significativos en la representación de las ritualidades propias de la religión. En esta línea, observamos que la cultura de los medios ha sido incorporada al rito religioso, generando cultos y servicios religiosos en los que los recursos audiovisuales y la cultura del espectáculo mediático son incorporados con mayor frecuencia.

En ese sentido, es interesante ver el modo como el rito religioso mediatizado se manifiesta no solo en su función normativa, sino también en su carácter comunicativo, es decir persuasivo, en tanto que

[...] el ritual aparece como una dramatización de los mitos fundamentales de la comunidad, de los sentimientos religiosos que los convocan, de la forma en que se concibe la fusión del orden cósmico con el orden cotidiano y del reconocimiento de los símbolos sagrados compartidos. Es —como lo denomina Greimás— un simulacro, en tanto espacio simbólico donde se desenvuelve el acto discursivo religioso; es la escenificación de diversos saberes y creencias compartidas. (De la Torre 1995: 186)

Por otro lado, la ritualidad religiosa se construye hoy no solo entre las cuatro paredes de las iglesias, sino también en otros espacios erigidos por los medios. Al respecto, Jesús Martín-Barbero sostiene que

[s]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso son los medios

masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el fútbol, y también la religión [...] Por más triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos. (Martín-Barbero 1995)

Precisamente, la presencia de líderes religiosos en los programas televisivos de debate o diálogo sobre algún tema controversial, las estrategias de marketing de los bienes de salvación, la relocalización de la industria musical religiosa en espacios mediáticos seculares, el reposicionamiento de los tele-evangelistas, y la emergencia de las comunidades religiosas virtuales que se legitiman en las redes sociales, nos hablan del creciente fenómeno mediático religioso.

Respecto de la presencia religiosa en el mundo virtual, Heidi Campbell (2010) sostiene que el Internet está creando nuevos líderes religiosos y nuevas comunidades de fe, lo cual incide en la reconfiguración tanto de los roles como de las estructuras de autoridad y los patrones de organización sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las iglesias y grupos religiosos. Campbell observa que más que un simple rechazo o aceptación del uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, las comunidades religiosas están desarrollando estratégicas negociaciones con las nuevas formas que las redes sociales mediáticas están propiciando respecto de la apropiación de las creencias y la interacción con los actores y discursos en este campo.

De este modo, los medios se están convirtiendo cada vez más, como sostiene Rossana Reguillo (2004), en los nuevos espacios desde los cuales se organiza una suerte de gestión de las creencias. Reguillo afirma que

[...] la mediatización del milagro o del acontecimiento [religioso] [...] le otorga credibilidad, mediante la “transparencia” de la imagen. A través del lente de la cámara, el ciudadano-espectador se convierte en testigo y copartícipe del milagro, la televisión democratiza; ya no hay un predestinado, todos son “elegidos”. El saber de los expertos es desplazado y la voz de los profanos es valorizada. (Reguillo 2004: 7).

Así, estamos asistiendo al crecimiento de un mercado religioso massmediático que genera nuevas formas de producción y consumo de “bienes simbólicos de salvación” (Bourdieu 1987). Las iglesias, desde esta perspectiva, están pasando de la producción de programas o la aparición eventual en los medios a la apropiación comercial de los medios masivos, lo que implica la constitución y gestión de sus propias empresas de comunicación. Ingresan así a la competencia en el mercado de los medios y de la propia industria cultural masiva.

Todo esto nos hace pensar que las prácticas religiosas contemporáneas se construyen hoy, como diría Néstor García Canclini (1990), en el marco de escenarios sin fronteras territoriales y de destacadas hibridaciones de las prácticas y discursos religiosos. La hibridación religiosa supone, desde esta perspectiva, una constante interacción de los discursos y actores religiosos con otros bienes simbólicos, con otras memorias culturales y circuitos comunicacionales, que se mueven más allá de los espacios de la sacralidad tradicional.

Todo esto da cuenta de que la religión mediatizada está generando, en primer lugar, nuevos espacios y sentidos desde los cuales se producen y se consumen los “bienes de salvación”. En este proceso, los medios juegan el papel de mediadores de las creencias y se constituyen en espacios de resacralización de las culturas contemporáneas (Martín-Barbero 1995; Reguillo 2004).

De este modo, la mediatización acentúa la sacralización del espacio profano y la desacralización de los espacios sagrados, entre otros aspectos, como sostiene Rossana Reguillo, mediante el ojo panóptico de los medios. En ese sentido, “la oposición entre el mundo público-social y el mundo espiritual que levantó la modernidad hoy se ve fracturada. En términos rituales, para salvar esta oposición hay que cumplir con un itinerario que requiere la presencia de un mediador que concilie este tránsito; hoy la televisión está asumiendo este papel ritual” (Reguillo 1996: 345).

En segundo lugar, estos cambios y resignificaciones de las prácticas religiosas se dan no solo en el ámbito de la reconstrucción o reposicionamiento de las ritualidades religiosas en lo público, sino también en el modo como se construyen los nuevos sentidos de pertenencia a las comunidades de fe y las formas como se legitiman las representaciones de la autoridad religiosa en un contexto de intensa pluralización del mercado de las creencias (Hoover 2006; Livingstone 2009; Martín-Barbero 1999).

Esto se puede notar, por ejemplo, en aquellos países donde diversos sectores vinculados a las comunidades evangélicas vienen impulsando iniciativas en favor de la libertad o igualdad religiosa. Aquí se evidencia no solo las tensiones entre las diferentes posiciones teológicas y políticas respecto de la defensa y la afirmación de los derechos, sino también la lucha por afirmar legitimidades y representaciones públicas.

En esa misma línea, es interesante lo que ocurre alrededor de la organización de los denominados “Te Deum evangélicos”, como los que se vieron en el Perú durante la administración del presidente Alan García. Los sectores evangélicos conservadores han usado esta plataforma pública para mostrar su capacidad de movilización de los fieles, el nivel de interacción con actores sociales legitimados en la esfera pública, así como su estratégica apropiación de los espacios mediáticos.

En tercer lugar, el proceso de mediatización de la religión contemporánea está produciendo, en general, una suerte de ruptura de los monopolios religiosos que se traduce no necesariamente en la ausencia de un único referente en el mercado religioso, sino, más bien, en la multiplicación de las instancias (y espacios) de regulación mediática de las creencias.

William Beltrán (2010) observa, en ese escenario, un proceso de reconfiguración del rol cultural de los “fieles religiosos” o “seguidores de la fe”, en tanto que en este contexto ellos se convierten ya no solo en consumidores distantes de los discursos religiosos institucionalizados, sino también en coproductores de los bienes religiosos que se originan tanto en las instancias tradicionalmente institucionalizadas como en otras fronteras culturales.

En este escenario, los fieles tienen una mayor libertad de elegir y mezclar las diversas ofertas disponibles en el mercado, lo que los hace co-productores de los bienes religiosos que consumen. Pero, además, porque las opiniones e iniciativas individuales tienen ahora un mayor peso en la transformación de las tradiciones y estructuras religiosas. En otras palabras, la desregulación interna de las instituciones religiosas amplía el campo de acción de los actores individuales. (Beltrán 2010: 52)

Este reposicionamiento de los fieles, en tanto productores y consumidores de los “bienes [públicos] de la fe”, ha hecho que los movimientos y organizaciones religiosas desarrollen diversas estrategias para ofrecer bienes y servicios más

atractivos, en la medida en que se encuentran en competencia con otras ofertas simbólicas cuyo objetivo es el mismo: consolidar la militancia de los fieles y ganar nuevos adeptos (Beltrán 2010).

### **LAS APROPIACIONES RELIGIOSAS DE LA ESFERA PÚBLICA**

Los estudios recientes (Wyrnaczyk 2009 y Levine 2009, entre otros) dan cuenta de una variedad de grupos, movimientos y redes religiosos que están cada vez más insertados en la esfera pública. Esta transición de lo privado a lo público revela que muchos de los movimientos religiosos emergentes están repensando sus concepciones teológicas sobre la participación política y sobre su rol en los procesos de cambio social. Hilario Wyrnaczyk (2009) observa que “los evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina evolucionaron desde un movimiento social de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica” (p. 327).

En el caso peruano, muchos líderes evangélicos conservadores que en el pasado fueron severos críticos de la participación de los fieles en espacios políticos, en la actualidad consideran el ámbito público-político como un campo importante para ganar poder e influencia social y cultural, y como un espacio estratégico para transformar las estructuras de la sociedad desde la lógica de sus cosmovisiones teológicas e ideológicas.

En este contexto, es posible observar por lo menos dos maneras de entender y asumir las “prácticas ciudadanas” en los proyectos religiosos. En primer lugar figuran aquellos que entran a la esfera pública e incorporan las demandas ciudadanas en su agenda “pastoral” o de evangelización desde la lógica de la conquista o reconquista del poder. Esta perspectiva asume la actoría social sobre la base de la cosmovisión mesiánica de ser “elegidos de Dios para cambiar o transformar el mundo”.

En segundo lugar están aquellos que conciben la incidencia pública desde la fe en la perspectiva de la inserción en los procesos ciudadanos ya existentes, la adscripción a colectividades sociales más amplias y el tratamiento crítico de los problemas estructurales, como la pobreza, las injusticias y las inequidades económicas y culturales.

En ambos sectores, con todas sus obvias variantes, es posible observar estrategias diversas para visibilizarse en la esfera pública, intervenir en las políticas públicas, entrar al debate mediático ciudadano, y tener una voz menos marginal en las agendas públicas. Alrededor de estas dos tendencias se puede notar que en

América Latina los esfuerzos por sacralizar lo ciudadano están marcados por fuertes procesos de laicidad, que dan cuenta, como sostiene Gerardo Caetano (2006), de la emergencia de un conjunto variable de sustitutos laicos de la religión orientados a desempeñar la función ideológica y social anteriormente desarrollada por la religión institucionalizada.

Al mismo tiempo, este proceso, como plantea Fortunato Mallimaci (2006), explica la manera como la pérdida de credibilidad de los sectores políticos tradicionalmente empoderados en la esfera pública está siendo aprovechada por los grupos religiosos emergentes para aparecer y legitimarse en tanto “dadores de sentido moral y ético”.

En general, lo que aquí observamos, por un lado, es un interesante proceso de desprivatización del campo religioso, en el sentido de que los grupos o movimientos religiosos se niegan cada vez más a aceptar el papel marginal y privatizado que les habían reservado ciertas teorías clásicas de la modernidad y de la secularización (Casanova 1994). Por otro lado, se puede notar un proceso de resignificación de los discursos y de las ritualidades sagradas públicas, así como de los viejos dilemas de entendimiento entre lo sagrado y lo secular, “lo espiritual” y “lo mundano”, la sacralidad privada y la espiritualidad pública, la conversión religiosa individual y las preocupaciones por las transformaciones estructurales.

En este contexto, se percibe la construcción de diversas estrategias de comunicación pública en las que la apropiación de los medios es un factor fundamental. Esto da cuenta, además, que la gestión contemporánea de las creencias se mueve con mucho mayor fluidez en el mundo secular, y que ciertos actores religiosos han entendido que no se trata solo de difundir o hacer pública la creencia, sino también de empoderarse en la gestión de lo público, en la administración de lo político, desde los espacios públicos.

#### **LA CONVERGENCIA POLÍTICO-RELIGIOSA EN LA ESFERA PÚBLICA**

Los escenarios electorales recientes han dado cuenta nuevamente del modo como los “reguladores” —tanto políticos como religiosos— de la moral pública vuelven a converger alrededor de proyectos que intentan incidir en las agendas público-políticas. En el caso de los sectores evangélicos conservadores, se puede observar una reactualización y resignificación de su antigua cosmovisión teocrática del poder político, desde la cual se asume que “los gestores de la fe tienen un



imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad” (Pottenger 2007).

Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto de la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales. Por otro lado, esta alianza se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva en determinados temas a cambio de ciertos privilegios políticos. Esto se convierte, como muy bien lo ha calificado Guillermo Nugent (2010), en una especie de “factura moral” por la cual, asumiéndose defensores (y reguladores) de la moral, renuncian a la responsabilidad ciudadana (profética) en favor de la instauración de un determinado y único orden regulador (religioso) de la moral pública.

Hay, adicionalmente, una coincidencia no menos importante que tiene que ver con su particular concepción del rol de las “comunidades de fe” en la esfera pública. Ambos sectores, como lo ha señalado el historiador Juan Fonseca (2010), coinciden en aquella visión que legitima el modelo del tutelaje religioso del Estado y la sociedad para influir en las políticas públicas o en las demandas sociales.

Lo que es interesante observar es que esta cosmovisión religiosa contemporánea del tutelaje cultural y político ocurre en un contexto en el que persisten aún en América Latina rezagos de aquel fundamentalismo y autoritarismo político construido históricamente por una influyente orden castrense-clerical, mediante el cual se asume, por un lado, que los ciudadanos y ciudadanas no son capaces de hacerse cargo por sí mismos de sus intereses y por consiguiente necesitan ser tutelados. Por otro lado, esta lógica alimenta una particular forma de entender la práctica política, mediante la cual se reemplaza la búsqueda del bien común por la sociedad de privilegios, y el consenso ciudadano por el orden social predestinado (Nugent 2010).

En el último proceso electoral peruano, fue interesante apreciar a líderes representativos de influyentes denominaciones evangélicas jugando una suerte de rol de “legitimadores espirituales” de determinados actores o corrientes políticas que coincidían con sus proyectos teocráticos del poder. Confluyeron en esta ocasión no solo los líderes que entraron a competir por una curul en la contienda electoral, sino también otros actores que asumieron el rol de consejeros pastorales de autoridades y funcionarios públicos, asesores políticos, animadores mediáticos. En la reciente campaña electoral peruana, fue particularmente interesante observar el caso del pastor Rodolfo Gonzales, principal líder del grupo religioso

Movimiento Misionero Mundial. Gonzales cuenta con una extensa red radial y televisiva en Lima y el interior del Perú. Desde su púlpito mediático, el referido líder religioso desplegó una intensa campaña<sup>1</sup> para legitimar el proyecto fujimorista, liderado por la hija del ex presidente Alberto Fujimori, condenado por su vínculo con actos de corrupción y de violación de los derechos humanos.

Este escenario nos permite observar que los sectores religiosos que buscan apropiarse de la esfera pública con un fuerte énfasis mesiánico, desde la perspectiva de la “protesta religiosa confesional” (Young 2002), están cada vez más insertados en los espacios públicos y en los círculos del poder político oficial, con estrategias renovadas pero desde una clara cosmovisión y agenda reconstruccionista.<sup>2</sup> No solo las coincidencias en las opciones morales, sino la posibilidad de otorgarse legitimidad mutua (política y religiosamente) subyacen en la gestación de estas nuevas “alianzas” político-religiosas.

Pero, más allá de la alianza que construyen los actores del fundamentalismo político y religioso en la esfera pública, este escenario nos vuelve a confirmar que asistimos a una cada vez más creciente desprivatización del campo religioso, lo cual supone el quiebre que los grupos o movimientos religiosos hacen respecto del papel marginal y privatizado que les adscribían ciertas teorías clásicas de la modernidad y de la secularización (Casanova 1994).

## LA RESIGNIFICACIÓN DE LA PROTESTA SOCIAL

Un reciente estudio que realizamos sobre la emergencia de liderazgos religiosos en la arena pública en el Perú (Pérez 2009), registra que determinados sectores

---

<sup>1</sup> Esta es fue la oración del pastor Gonzales en respaldo a la ex candidata Keiko Fujimori, pronunciada en una las emisiones de su programa televisivo a través del canal Bethel Televisión: “Tú puedes agradarte de ella y llevarla a la presidencia, yo no puedo, pero tú sí puedes Señor. Sabemos que hay en ella un deseo grande de hacer tu voluntad [...] En el nombre de Jesús pido tu bendición para Keiko [...] Dale las fuerzas que ella necesita para llegar al poder con la bendición tuya”.

<sup>2</sup> El reconstruccionismo, explica Bernardo Campos (2009) “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” (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.” (p. 5).

religiosos han empezado a tratar de manera particular los problemas sociales, construyendo una suerte de resignificación religiosa de la protesta social vinculada a la religión (Young 2002).

Un hallazgo importante es que la apropiación del espacio público-político por parte de los grupos religiosos contemporáneos no se sostiene en los grandes debates ideológicos o en el despliegue de las estrategias tradicionales de evangelización. Su legitimidad se basa, más bien, en su capacidad mediática para intervenir en la agenda pública e interactuar con los legitimadores sociales y políticos, así como en el aprovechamiento de las oportunidades para tratar los problemas sociales desde sus particulares cosmovisiones teológicas.

Por otro lado, a diferencia del pasado, su estrategia ya no se reduce solo a la prédica del cambio personal o individual. Hay una tendencia a apropiarse del discurso de lo social, y también a intervenir cada vez más en esfuerzos mediante los cuales se busca la “transformación social”. En ese camino, el propio concepto individualista de la conversión empieza a ser resignificado, sacrificándolo, pero solo circunstancialmente, por el discurso de la influencia social. Esto no implica una renuncia a la tradición conversionista. Se trata, más bien, de un reposicionamiento estratégico para ganar legitimidad y reconocimiento en la esfera pública. Precisamente, los estudiosos de los movimientos y problemas sociales (Loseke 1999; Beckford 2003; McVeigh y Sikkink 2001) han observado que los grupos religiosos que han comenzado a tratar los problemas sociales en la esfera pública, pueden constituirse en nuevos agentes de una particular forma de hacer uso de la protesta social para hacer notar sus demandas y visiones del mundo. Muchos de ellos están trabajando para afirmarse no solo como actores sociales, sino también como agentes del cambio social. En ese sentido, es interesante empezar a percibir a ciertos grupos o movimientos religiosos como un tipo de movimiento social (Wyrnaczyk 1999). Wyrnaczyk sostiene lo siguiente:

[E]n un panorama de desregulación religiosa [...] los movimientos religiosos o movimientos sociales en *lato sensu* son más análogos a los movimientos sociales en la medida en que ambos fenómenos de movilización colectiva son vistos como potencialmente disruptivos para el orden social y consecuentemente suscitan acciones de regulación o control. (Wyrnaczyk 1999: 23)

Nuestra indagación revela dos tendencias respecto de la comprensión de la protesta social desde el imaginario religioso contemporáneo.

En primer lugar, *la protesta social como batalla moral*, tendencia por la cual muchos grupos evangélicos asumen que ellos han acumulado un capital moral que les da la autoridad suficiente para participar activamente en los procesos de cambio social. Desde esta perspectiva, muchos líderes religiosos conservadores perciben a la iglesia como “la reserva moral de la nación”.

En el marco de esta tendencia podemos ubicar aquellas movilizaciones de diversos sectores evangélicos que han puesto un especial énfasis en problemas sociales como el aborto, la homosexualidad, la libertad (más que igualdad) religiosa, etc. Precisamente, el hecho de que esta agenda no considere en la misma dimensión otros problemas sociales, que tienen carácter estructural, revela una particular manera de concebir la reivindicación de los derechos.

Estos esfuerzos, que dejan ver una intención por apropiarse de lo público para incidir en la agenda política y social a partir de las agendas morales religiosas, están basados en la perspectiva de lo que Michael P. Young (2002) denomina la *protesta confesional*. Esta visión, por un lado, asume el tratamiento de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su 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, porque se plantea la incidencia asumiendo un contexto en el que los valores morales, predicados por el grupo religioso impulsor, están siendo amenazados y deslegitimados.

Asimismo, esta tendencia se afirma en una cosmovisión religiosa por la cual, como sostiene Christian Smith (1996), “los imperativos morales contienen una capacidad inherente a evaluar la realidad presente como inmoral, injusta e inaceptable” (p. 11). En ese mismo sentido, las protestas animadas por esta mentalidad religiosa constituyen para sus impulsores una estrategia adecuada para ayudar a los creyentes o fieles a reafirmar públicamente sus principios y valores de fe, y a contrastarlos con los “valores mundanos” (Jasper 1997).

Sobre los sectores evangélicos que se adscriben a esta tendencia, en su estudio sobre el caso argentino, Hilario Wynarczyk (2009) observa, por un lado, que este proceso de apropiación de lo público y de tratar los problemas sociales “puede variar desde una posición de aversión al involucramiento en objetivos mundanos hacia un profundo involucramiento en cuestiones de reclamo social” (p. 23). Por otro lado, Wynarczyk sostiene que “la protesta y la búsqueda de modificación de circunstancias contextuales (discriminación religiosa, difamación, amenazas jurídicas, limitaciones en el ejercicio de derechos concedidos a otros grupos

religiosos) constituyen un factor importante [para este tipo de] movilización colectiva” (p. 24).

Una segunda tendencia es la de *la protesta social como lucha por la transformación estructural de la sociedad*. En esta tendencia encontramos a grupos, redes y movimientos cuyo discurso ha logrado conciliar los valores de la fe con la promoción y defensa de la justicia, los derechos humanos, la inclusión social, etc. Sobre esta base, se asume que los actores religiosos o agentes de la fe deberían desarrollar una activa participación en la vida política e involucrarse en los esfuerzos ciudadanos. Al respecto, Clarence Lo (1992) sostiene que aquellos grupos religiosos que despliegan una activa participación en movimientos o esfuerzos ciudadanos que buscan cambios estructurales en la sociedad, se constituyen en una *comunidad de desafiadores* en tanto que pueden jugar el rol de retar, alentar o animar a los movilizados sociales para lograr aquellos cambios sociales que no necesariamente se obtienen a corto plazo. Clarence Lo considera que los grupos religiosos adquieren la condición de desafiadores porque su motivación trasciende los intereses marcados por la coyuntura política.

En ese sentido, la motivación espiritual o la conexión con los fines trascendentes son factores clave para sostener en el tiempo determinadas causas sociales. Precisamente, en el estudio que realizamos para el caso peruano encontramos a organizaciones de trasfondo paraeclesial que se convirtieron en actores fundamentales para impulsar campañas emblemáticas en el campo de los derechos humanos y contra la contaminación ambiental en comunidades afectadas por la extracción minera. Esta es una ruta de investigación primordial, porque es importante observar el rol que vienen desempeñando diversas organizaciones y redes de trasfondo evangélico, no solo socorriendo a las víctimas de las injusticias sino también incidiendo en las estructuras de poder.

Contrastando estas dos tendencias respecto de su manera de entender la protesta social, James Jasper (1997) sostiene que observamos aquí dos tipos de actores religiosos que se ocupan de los problemas sociales: los *ethical resisters* y los *moralist protestors*. Para él, los primeros expresan, por un lado, su disconformidad con ciertos temas vinculados no solo con la agenda de la moral cristiana, sino con las demandas éticas que son parte de la agenda más amplia en la que otros sectores de la sociedad civil actúan con frecuencia desde la lógica de la resistencia política. Por otro lado, los significados que ellos crean son, como sostiene Donileen Loseke (1999), discursos socialmente compartidos, constituyéndose así en productores de una cultura religiosa extendida.

## APUNTES FINALES

Es importante señalar que la batalla que libran los sectores religiosos por salir de la marginalidad y acceder a lo público no es nueva. Lo relevante es el modo como las estrategias de apropiación, empoderamiento e incidencia en este nivel están generando un proceso de resignificación tanto en el ámbito de los discursos como en el de las prácticas religiosas. Esto incluye nuevas formas de construcción del poder religioso y de relación con las estructuras de poder y con los actores que se mueven en el espacio secular. Esto demuestra, como señala Timothy Steigenga (2004), que los grupos religiosos contemporáneos construyen un tipo de “religión adaptativa”.

En el caso de los sectores evangélicos, es posible observar una emergencia de actores que se conectan con el quehacer público, involucrándose en los problemas sociales y los debates mediáticos del mundo secular. Estratégicamente, se puede ver que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas para construir relaciones e interacciones cercanas con agentes políticos y sociales influyentes. Estas estrategias se basan en la idea de que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

Lo que es importante observar en el campo evangélico es que la emergencia pública de los actores y movimientos religiosos no implica necesariamente, por un lado, que la religión esté abandonando su lugar en la esfera privada, como sugiere Casanova (1994). Más bien, lo que comprobamos es un proceso de resignificación de las prácticas y discursos religiosos en la esfera pública. Esto no significa necesariamente un abandono del afán conversionista que ha sido tradicionalmente afirmado por los sectores conservadores. La descalificación del mundo como zona del mal sigue siendo un factor importante en “el marco de sus conquistas espirituales y la meta de la pulsión escatológica que desde estos sectores se siguen emprendiendo” (Wyrnaczyk 2009).

Como hemos señalado, los medios desempeñan un rol clave en este proceso. Los grupos religiosos están pasando cada vez más de ver a los medios como simples instrumentos de difusión de sus doctrinas a asumirlos como espacios de apropiación, a fin de legitimar sus prácticas y discursos, así como de afirmarse en tanto actores con capacidad para incidir en los espacios de poder cultural y en la agenda público-política.

Por otro lado, este fenómeno da cuenta de que el ámbito religioso se ha convertido en un campo de mucha movilidad cultural, con resistencias y negociaciones de poder, variadas perspectivas teológicas y políticas mediante las cuales se intenta incidir en lo público, y nuevas formas de administración y gestión de las creencias, así como de búsqueda de legitimidad y reconocimiento. Cada quien compone, en este escenario, como sostiene Danièle Hervieu-Léger, su oratoria religiosa en función de sus expectativas, de sus intereses, de sus aspiraciones y de sus recursos sociales y culturales. Aquí, las identidades religiosas se heredan cada vez menos, las creencias se diseminan, y se crean nuevas prácticas, nuevos imaginarios religiosos y políticos.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Beckford, James A.**

2003 *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

### **Beltrán, William Mauricio**

2010 “La teoría del mercado en el estudio de la pluralización religiosa”. En *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 33, julio-diciembre, pp. 41-62.

### **Bourdieu, Pierre**

1987 “Legitimation and Structured Interest in Weber’s Sociology of Religion”. En Whimster, S. y S. Lash, eds., *Max Weber, Rationality, and Modernity*. Londres: Allen and Urwin.

### **Campbell, Heidi**

2010 *When Religion Meets New Media*. Nueva York: Routledge.

### **Casanova, José**

1994 *Public Religion in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

### **De la Torre, Renée**

1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. México: ITESO.

### **Fonseca, Juan**

2010 *La coyuntura electoral y las posibilidades del progresismo evangélico en el Perú*. ALC. Disponible en: <<http://www.alcnoticias.net/interior.php?codigo=18051&format=columna>>.

**García Canclini, Néstor**

1990 *Culturas híbridas: para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.

**Geertz, Clifford**

1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York. Basic Books.

**Hervieu-Léger, Danièle**

1998 "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity". En *International Sociology* 13: 2, pp. 213-228.

**Hoover, Stewart**

2006 *Religion in Media Age*. Londres: Routledge.

**Hoover, Stewart y Lynn Schofield Clark** (eds.)

2002 *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion and Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

**Jasper, James M.**

1997 *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago.

**Levine, Daniel**

2009 *Pluralism as Challenge and Opportunity*. En Hagopian, Frances, ed., *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press.

**Livingstone, Sonia**

2009 "On the Mediation of Everything". En *Journal of Communication* 59, pp. 1-18.

**Lo, Clarence Y. H.**

1992 "Community of Challengers in Social Movement Theory". En Morris, Idon D. y Carol McClurg Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

**Loseke, Donileen R.**

1999 *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*. Nueva York: Aldine de Gruyter.

**Mallimaci, Fortunato**

2006 "Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX". En Da Acosta, Néstor, ed., *Laicidad en América Latina y Europa*. Uruguay: CLAEH.

**Martín-Barbero, Jesús**

1995 *Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático*. Lima: Diálogos, FELAFACS.

**McVeigh, Rory y David Sikkink**

2001 "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de



Legitimation of Contentious Tactics”. En *Social Forces*, vol. 79, núm. 4, pp. 1425-1458.

**Nugent, Guillermo**

2010 *El orden tutelar*. Lima: Flacso-Desco.

**Pérez, Rolando**

2009 “Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case”. Tesis de máster, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder.

**Pottenger, John R.**

2007 *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington D. C.: Georgetown University Press.

**Reguillo, Rossana**

1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre, comunicación*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana, TESO.

2004 “The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies”. En *Social Texts* 81, vol. 22, núm. 4, invierno.

**Romero, Catalina**

2009 “Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru”. En Hagopian, Frances, ed., *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press.

**Smith, Christian**

1996 *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*. Londres: Routledge.

**Steigenga, Timothy**

2004 “Listening to Resurgent Voices”. En Cleary, Edward L. y Timothy J. Steigenga, eds., *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Jersey: Rutgers University Press.

**Wyrnaczyk, Hilario**

2009 *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: USAM Edita.

**Young, Michael P.**

2002 “Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements”. En *American Sociological Review*, vol. 67, núm. 5, pp. 660-668.