

JOSÉ LUIS PÉREZ GUADALUPE
OSCAR AMAT Y LEÓN

Políticas religiosas

EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO



I E
S C Instituto de
Estudios
Social
Cristianos

**KONRAD
ADENAUER
STIFTUNG**

Políticas religiosas en el Perú contemporáneo

**José Luis Pérez Guadalupe
Oscar Amat y León**

POLÍTICAS RELIGIOSAS EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

© José Luis Pérez Guadalupe / Oscar Amat y León

© Konrad-Adenauer-Stiftung (Oficina Perú)
Calle Grimaldo del Solar 162, oficina N°1004
Miraflores - Lima 18 - Perú
Teléfono: (511) 501-4228
<http://www.kas.de/web/peru/>

© Instituto de Estudios Social Cristianos (IESC)
Bolivar 298, of. 301. Lima 18 - Perú
Email: iescperu@gmail.com
URL: <http://www.iesc.org.pe/>
Telf.: (511) 307-1045

Corrección de estilo: Elvira Cetraro
Diseño de caratula: Shirley C.

Primera edición en versión digital: agosto de 2022

ISBN: 978-612-48528-7-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022-07646

Reservados todos los derechos.

CONTENIDO

Introducción	7
Capítulo 1	
Las nuevas relaciones entre religión y política en América Latina	9
Capítulo 2	
Política y religión en el Perú Contemporáneo	57
Capítulo 3	
Futuro de los movimientos Político-Religiosos en el Perú	131
Conclusiones.....	165
Referencias bibliográficas.....	173

INTRODUCCIÓN

Religión y política suponen dos temas que se asumía estaban camino a seguir vías separadas en América Latina y, en general, en el mundo moderno. Sin embargo, los estudios más recientes en la región dan cuenta de un fenómeno singular en nuestros países, las nuevas formas de hacer política de los sectores religiosos neoconservadores que han llevado a una recomposición de las fuerzas políticas en donde sectores religiosos, católicos y evangélicos comparten agendas programáticas e intereses políticos comunes en torno a una revitalización de las propuestas de sectores de la derecha política y populista en América Latina.

Empezar a desentrañar el andamiaje político-religioso de estos nuevos discursos y de las organizaciones implicadas en torno a la ‘agenda moral’ provida y profamilia, y en contra de la llamada ‘ideología de género’ forma parte de un proceso que diversos autores, muchos de ellos citados en esta obra, estamos cooperando en comprender e interpretar.

Para aportar en este proceso, hemos estructurado el libro en tres capítulos. El primero trata acerca de la necesidad de contar con un nuevo marco conceptual que nos permita acercarnos a la concepción de la religión y de la política desde un análisis de la evolución de la relación iglesia-mundo, desde la perspectiva del protestantismo histórico, hasta las miradas contemporáneas provenientes del neopentecostalismo y su nuevo protagonismo político. Luego, hemos analizado modelos concretos de esta participación política tanto en el Perú como en algunos países de la región, para culminar en el estudio de cómo la pandemia del coronavirus ha terminado por radicalizar el discurso político-religioso de los nuevos actores políticos.

El segundo capítulo está destinado a realizar el recorrido de los textos especializados en la relación entre religión y política en el Perú y a identificar los nuevos actores políticos y los discursos electorales que sustentaron estos cambios. Asimismo, analizamos el protagonismo de la “agenda moral” y el comportamiento político de estos nuevos movimientos que han incursionado en la política desde una lógica religiosa.

Finalmente, el tercer capítulo trata sobre el futuro de los movimientos político-religiosos en el Perú. Procuramos analizar la importancia del factor religioso en las últimas elecciones congresales y presidenciales, analizando los resultados de los así llamados “políticos antiderechos” y los movimientos político-religiosos que han recibido el respaldo de la ciudadanía para ocupar puestos de autoridad. De manera particular, se analiza el rol del colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ (CMHNTM) en sus acciones de *lobby* conservador, y el rol que le ha tocado jugar al Frente Popular Agrícola del Perú (FREPA), de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu).

Culminamos el análisis de este trabajo constatando el surgimiento del primer candidato provida y profamilia católico en el Perú, Rafael López Aliaga, quien al representar a un sector del conservadurismo religioso (aunque algunos dirían ‘integrista religioso’) ha levantado una plataforma política basada en una campaña en torno a la agenda moral, que cuenta con el respaldo de diversos sectores del neopentecostalismo conservador. Esta alianza, que hemos denominado “ecumenismo político”, se caracteriza por la suspensión temporal y relativa de las diferencias religiosas entre católicos y evangélicos, para concentrarse en objetivos comunes a nivel político-electoral con el propósito de frenar el avance del enfoque de género en las políticas públicas en el país.

Un escenario como este nos lleva a replantear seriamente el sentido de la secularización de la modernidad occidental europea en las sociedades latinoamericanas, el nuevo rol de la religión en la construcción de los idearios políticos emergentes y el avance de los neoconservadurismos, la revitalización de las derechas político-religiosas en la región, y el auge de los populismos latinoamericanos.

Capítulo 1

LAS NUEVAS RELACIONES ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA

América Latina es una región donde las relaciones entre religión y política no han seguido la ruta principal de la modernidad occidental. En el proceso de construcción de su propio proceso de modernidad, y al conmemorar el bicentenario de la independencia de la mayoría de las naciones del continente, observamos que los factores culturales se hacen cada vez más importantes para entender los procesos políticos en la región.

En el momento actual, comprender las expresiones culturales como elemento privilegiado para una interpretación de lo que está ocurriendo en la mayoría de los países resulta una clave (complementaria y alternativa al mismo tiempo) de anteriores lecturas que priorizaban la comprensión de la realidad latinoamericana en función de los factores económicos y su correlato en la esfera política (Walsh, 2005).

La emergencia de los estudios culturales en la realidad contemporánea nos hace recordar los grandes temas pendientes que hemos heredado de siglos anteriores. Hemos procurado resolver infructuosamente la construcción de repúblicas independientes, políticamente hablando, pero con la coexistencia de una matriz colonial¹ (Quijano, 2000) que evidenciaba las grandes asimetrías estructurales no

1 Podemos entender la 'matriz colonial' "como un sistema ordenador y acumulativo de la acción colonial-imperial, que actúa como un patrón social subyacente y permanente que constriñe continuamente nuestras acciones de la vida cotidiana y está directamente relacionada con las estructuras de poder. Podemos entenderlo también como un mecanismo ideológico jerarquizador: en el ámbito social, desde los ejes de clase, raza, género, lengua y religión; en el ámbito político, desde el eje Estado-nación a través de un programa de gobernabilidad (Foucault-Dussel), que norma y disciplina las relaciones sociales desde los valores de Occidente y el proyecto de expansión mundial del capital. En el ámbito económico, desde el eje capital, mediante prácticas sociopolíticas a través de las cuales se explotan los

resueltas, y las jerarquizaciones arbitrarias de las poblaciones marginalizadas; justamente, estas dimensiones en conflicto desde fines del siglo xx (y sobre todo en los inicios de este siglo), han comenzado a desbordar la realidad latinoamericana.

En medio de este desborde, hemos visto surgir el campo de los derechos humanos como un nuevo horizonte de movilización social y político, en tanto canal efectivo del lenguaje de la dignidad humana; asimismo, como un espacio generador de utopías sociales que no han logrado concretizarse a través del trabajo efectivo de los partidos políticos, sino que ha terminado vinculando la relación entre sociedad civil y sociedad política, de una manera novedosa (De Sousa, 2014).

Parte de esta situación tiene que ver con el surgimiento y el desarrollo de nuevos movimientos sociales que responden a las expectativas y las energías sociales de sectores de la población que anteriormente eran visibilizados como grupos culturales de la periferia, ‘tribus urbanas’ que daban color a la vida del sector formal de la sociedad, que desde su ‘profesionalismo’ era el encargado de proponer, manejar y decidir la vida política de nuestros pueblos.

Con el paso del tiempo, estos nuevos movimientos sociales han comenzado a reconstruir su sentido identitario a partir de una plataforma más amplia, bajo el descubrimiento de la importancia de lo intercultural, la reivindicación de la diversidad y la definición de una voluntad política que busca satisfacer una necesidad de reconocimiento a través de la participación en la vida pública. Esta participación de nuevos movimientos sociales en la esfera pública ha ido de la mano con el desarrollo de teologías poscoloniales (Tamayo, 2017) que acompañan estos procesos, así como también una reacción de colectivos y nuevos movimientos político-religiosos de trasfondo neoconservador (Amat y León y Motta, 2018).

recursos naturales y los sujetos que también son sometidos a la explotación en calidad de mercancía, obligándolos a integrarse en una sociedad orientada cada vez más por las necesidades expansivas del capital y el libre mercado. Finalmente, en el ámbito epistemológico, desde el eje eurocentrismo y las geopolíticas del conocimiento, se promueve una estructura burocrático-académica que basa su producción en la lógica científico-racional de Europa como lugar de referencia, subalternizando, negando y excluyendo a otras lógicas epistemológicas. Se caracteriza principalmente por ser homogeneizante, desde la visión de un modelo ideal universal, promueve la ‘reducción’ de las diversidades ocultando, a la vez que excluyendo, las diferencias sociales, económicas, políticas, culturales y sexuales de las sociedades. [...] La matriz colonial se presenta de diferentes modos, opera con una serie de representaciones que ocultan estructuralmente las diferencias, en función de niveles de significación, sean implícitos o explícitos, conscientes o inconscientes, manifiestos o latentes, de allí que aparece como “universal” y “único” modo de existencia, lo cual le hace verse como “normal y natural” (Noboa, 2005:92-93).

Es así como las organizaciones juveniles, el movimiento indígena y afrodescendiente, el movimiento feminista, los grupos defensores de la ecología y el medio ambiente, los nuevos movimientos religiosos, las organizaciones de base de la propia población en torno a los territorios, los colectivos de la diversidad sexual, entre otros, han iniciado diversos procesos de visibilidad social e incidencia pública frente a los Estados. Al mismo tiempo, han empezado a construir plataformas para facilitar la adhesión del resto de la sociedad civil a sus demandas y lograr cautivar políticamente a una población decepcionada de los espacios políticos oficiales, escandalizada por los procesos de corrupción a nivel de las autoridades de gobierno, y dispuesta a otorgarle crédito a personajes que no provienen del mundo político ‘formal’, sino a representantes de sectores más amplios, sin necesidad de una trayectoria o de una formación previa, bajo el supuesto implícito de que, en nuestros países, ‘cualquiera puede ser un político’.

En ese sentido, podemos ubicar el fenómeno de las nuevas formas de participación política de los evangélicos² como parte del proceso de involucramiento de sectores de la sociedad civil en la lógica de la nueva dinámica de cambio cultural que se viene manifestando con mayor intensidad en la región en los últimos veinte años.

Cuando profundizamos en el proceso de participación de los evangélicos en la política, nos encontramos con un escenario complejo, que responde al propio desarrollo de las correlaciones de fuerzas internas al campo religioso evangélico, y a las interrelaciones entre religión y contexto social (Del Campo y Resina, 2020; Pérez Guadalupe, 2017).

2 Sobre el uso del término ‘evangélico’, podemos mencionar lo señalado por José Luis Pérez Guadalupe (2017): “‘evangélico’ es la manera general con la que se denomina, en América Latina, a los miembros de las iglesias cristianas no católicas (herederas del protestantismo) y sus descendientes [...] define a los herederos de la Reforma, desde finales del siglo XIX, especialmente, bajo la influencia de la expansión misionera norteamericana”. Entre sus principales características se pueden mencionar las siguientes: “se entiende a sí mismo como un movimiento de avivamiento y renovación respecto de una tradición anterior”; es un movimiento proselitista, ya que “la evangelización es la característica fundante del ‘ser evangélico’ en América Latina”; son grupos que “se sienten parte de una misma Iglesia Universal e invisible, y al mismo tiempo, pueden competir [y enfrentarse] sin ningún pudor, como iglesias locales, [esto] ha generado una eclesiología atomizada donde las grandes familias evangélicas, conocidas como ‘denominaciones’, compiten entre sí, antes que cooperar; asimismo, es un movimiento que fue “desarrollando una expectativa cada vez más intensa respecto de la proximidad de la segunda venida del Señor, o parusía; esto generó un énfasis en enseñanzas milenaristas y en la expectativa del fin de mundo”; una manera de interpretar las Escrituras, caracterizada por “un claro ‘literalismo evangélico’, por el cual interpretan las Escrituras tal y como aparecen en la versión Reina-Valera de 1960 —que es la traducción al castellano que la amplia mayoría de los evangélicos latinoamericanos emplea” (pp. 96-101).

Por tanto, resaltamos la importancia de los estudios interdisciplinarios sobre los evangélicos y la política, de manera particular, de una propuesta que involucra el análisis teológico y cultural de los discursos religiosos, que van de la mano con la perspectiva de análisis desde la historia social, con especial énfasis en la historia de las ideas. De inicio, se necesita una recategorización de lo que se entiende por 'evangélicos' en la sociedad contemporánea, así como necesitamos explorar mejor lo que estos entienden por esfera pública (Sánchez, 2008).

De esta manera, interpretamos el análisis de lo que viene ocurriendo en el Perú y América Latina (más allá de lo anecdótico o de lo 'diferente'), respecto de una supuesta norma de lo que significa 'hacer política'. La acción política de los evangélicos, en este caso, funcionaría como un espejo en el que podemos ver los nuevos escenarios de los principales procesos de los estudios culturales en nuestras sociedades, las tareas pendientes que quedan por resolver frente a la realidad del proceso de construcción de ciudadanías, y los riesgos de nuestras frágiles democracias latinoamericanas. Esto lo podemos percibir mejor observando el comportamiento y las preferencias sociales de importantes sectores de la población que están considerando cada vez más apoyar las alternativas autoritarias o totalitarias de ciertos sectores políticos, los intentos de desmovilización social o criminalización de la protesta, bajo el pretexto de la defensa de la seguridad interna o 'seguridad nacional', y la priorización de la eficacia y la firmeza de los gobiernos, muchas veces a costa de los derechos civiles y políticos de las personas.

Para esta tarea, se hace necesario, entonces, contar con un marco conceptual más idóneo para abordar el fenómeno que queremos comprender. Parte de la tarea será, entonces, elaborar algunas pistas conceptuales que nos permitan enfocar más adecuadamente el análisis de las relaciones entre los evangélicos y la política en América Latina.

1.1 La necesidad de un nuevo marco conceptual

Comprender el nuevo rol de las relaciones entre religión y política exige también una renovación de nuestros instrumentos teóricos.

Uno de los primeros elementos que necesitamos revisar es el de las relaciones iglesia-mundo en el discurso y el pensamiento evangélico. La antigua tesis de Max Weber sobre el rol de la ética protestante en el surgimiento de una mentalidad que propició el ahorro y la inversión, y con ello colocó las bases para animar el

desarrollo del capitalismo en el mundo moderno, se asentó en un tipo de protestantismo y en un tipo de comportamiento ético que no son equivalentes a los procesos de crecimiento de los evangélicos ni al desarrollo de la actual propuesta de la teología de la prosperidad en América Latina (Cantón, 1999).

El protestantismo puritano-calvinista, que es el analizado por Weber, se había iniciado en el estudio de la ascesis monástica o medieval, en donde la frugalidad de la vida y el estilo de vida sencillo estaban orientados hacia la vida religiosa. Sin embargo, esta ascesis religiosa fue luego reformulada por los protestantes puritanos-calvinistas, quienes la aplicaron y generalizaron al resto de la vida secular mediante la adaptación del principio de ‘la vocación’ o del ‘llamado’ (*calling*) divino. Este principio del ‘llamamiento divino’ ya no se refería solamente a la vida contemplativa o la espiritualidad conventual, sino que ahora, la ascesis protestante afecta y abarca cada una de las actividades humanas de la vida cotidiana, más allá de las propias actividades religiosas.

A esto debemos añadir el énfasis que estos creyentes dieron a la doctrina de la predestinación³ como una respuesta a la necesidad de encontrar certezas con respecto a la elección divina para la salvación. Llamamiento divino y predestinación se constituyeron, entonces, en una combinación potente de elementos religiosos que estimularon la actividad y —por qué no decirlo—, la productividad humana. En medio de esos tiempos de soledad y angustia por obtener seguridad de la salvación, estos creyentes volcaron todas sus energías en busca de la certeza de la aceptación divina, produciendo una manera de concebir la ética, por medio de la cual, el éxito material terminó siendo un espacio de verificación de la condición de ser parte de los escogidos.

3 Respecto de la doctrina de la predestinación, citamos lo señalado por la Confesión de Fe de Westminster, la cual es un resumen del credo protestante, de trasfondo calvinista, promulgada en 1646: “en la cual se exponen las doctrinas de las iglesias presbiterianas y de las reformadas, y que es la más perfecta expresión de la fe reformada, [la cual] dice: “Dios desde la eternidad, por el santo y sabio consejo de su voluntad, ordenó libre e inalterablemente todo lo que sucede. Sin embargo, lo hizo de tal manera que Dios no es ni el autor del pecado, ni hace violencia a la libertad de sus criaturas, ni quita la libertad ni contingencia de las causas secundarias, sino más bien las establece”. Y más adelante dice lo siguiente: “Aunque Dios sabe todo lo que puede acontecer en toda clase de condición o contingencia que se pueda suponer, sin embargo, nada decretó porque lo proveía como por venir o como cosa que habría de suceder en condiciones dadas” (Boettner, 1968, p. 10). Por su parte, el propio Juan Calvino define esta doctrina en los siguientes términos: “Llamamos predestinación el decreto eterno de Dios con el cual estableció lo que ha de hacer cada uno de los hombres, puesto que no todos fueron creados con las mismas condiciones, sino que algunos fueron destinados a la vida eterna y otros a la eterna condenación” (Juan Calvino. *Institución de la Religión Cristiana*, Capítulo xiv, N°5).

Esto generó una acumulación importante de bienes materiales que, por cuestiones de la espiritualidad de la época, no podía despilfarrarse ni mucho menos gastarse de manera irresponsable en actividades que estaban reñidas con la sensibilidad puritana. El resultado es una lógica que, a pesar de ser religiosa, propicia en el ‘buen creyente’ la orientación hacia el ahorro y la inversión en el propio proceso productivo, lo que, como consecuencia, traería consigo mayores ganancias.

Cuando esta ética sufrió su proceso de secularización, la lógica ya no descansaba sobre motivaciones religiosas, sino sobre nuevas dimensiones que continuaron la ruta iniciada por el ‘espíritu del protestantismo’, pero ahora se trataba de la maximización de la ganancia como la nueva motivación de la reinversión en el proceso productivo. Y, en ese camino de desencantamiento del mundo, la religión y el mundo de las espiritualidades terminaron siendo relegados bajo los desarrollos de la racionalidad técnico-científica:

El desencanto del mundo, que llevó al proceso de secularización y a instaurar el dominio de la racionalidad científica hasta llegar a la instrumentalización de la vida cotidiana, ha negado igualmente la posibilidad de ver lógicas distintas, integrales en su relacionamiento con el mundo material y no material, reduciendo la religiosidad, [...] La desmitificación de creencias ancestrales llevadas al plano de la racionalidad de la religión como institución, no ha podido más que contribuir a consolidar un sistema de representación en muchos casos [que] sirvieron para hacer viable el proyecto moderno en sus presupuestos económicos y de expansión territorial. El mundo desencantado, racional y científico dejó por puertas, como única condición de posibilidad del proyecto occidental, a todos cuantos creían —en su práctica cotidiana— como los indios y los negros, que la vida no era posible separarla, fraccionarla y desvertebrarla dividiendo al sujeto entre dos mundos —tangible e intangible— puestos en conflicto. (Albán, 2005, pp. 44-45)

Trasladar, por tanto, las condiciones materiales y mentales de la Europa de los siglos XVII y XVIII al escenario latinoamericano del siglo XXI tiene limitaciones evidentes. En primer lugar, el protagonista del crecimiento evangélico en América Latina es básicamente pentecostal, y el pentecostalismo⁴ (heredero de la Reforma

4 Según Pérez Guadalupe (2017), “el pentecostalismo latinoamericano se remonta a los inicios del siglo XX cuando este llegó a nuestras tierras como un movimiento de renovación espiritual, antes que como una denominación específica u organización misionera. Su intención de servir y renovar a todas las iglesias evangélicas en el continente, difundiendo la obra del Espíritu Santo en el proceso de santificación del creyente, se tradujo de manera concreta en el énfasis en la experiencia del ‘bautismo del Espíritu Santo’, seguido de la evidencia de hablar en otras lenguas (glosolalia); esto colocaba al

Protestante a través de la versión wesleyana⁵ del mundo) doctrinalmente está en contra de la idea de ‘predestinación’. El antiguo debate teológico por la soberanía de Dios y el libre albedrío humano en el proceso de la salvación, entre Calvino y Arminio⁶, coloca a los pentecostales herederos de Wesley, en la línea arminiana.

creyente evangélico en el camino de una vida llena de ‘santidad y poder’ para la vida religiosa, pero también para la vida en sociedad. En este sentido, el pentecostalismo tuvo enorme eco en la población latinoamericana (tanto católica como evangélica) y devino en la conformación de nuevas iglesias de tipo pentecostal, que no pudieron ser contenidas dentro de las estructuras evangélicas previamente existentes. En ese momento se frustró el proyecto pentecostal de ser un ‘movimiento de renovación espiritual’, para dar a luz a denominaciones pentecostales que ingresaron rápidamente al mercado religioso latinoamericano, no solo para quedarse, sino para ser el sector mayoritario del protestantismo evangélico desde fines de los años setenta. En conclusión, el movimiento pentecostal en América Latina empezó como un proyecto de renovación de las denominaciones existentes, pero luego terminó convirtiéndose en una denominación más del espectro evangélico” (pp. 102-103).

- 5 Respecto del movimiento wesleyano, podemos señalar lo siguiente: “El nombre ‘wesleyano’ es en honor de John Wesley, un ministro de la Iglesia de Inglaterra, que se convirtió en la inspiración del movimiento metodista. Fue su disciplina (o método) de devoción espiritual y trabajo social lo que le ganó a Wesley y algunos de sus amigos el nombre de ‘metodistas’ en 1735. El método de Wesley daba cuidado espiritual a miles de convertidos que encontraron a Wesley, quien se consideraba a sí mismo como ‘un hombre de un libro’, la Biblia. El centro del movimiento wesleyano es la verdad bíblica concerniente a la doctrina y experiencia de la santidad, que declara que la propiciación en Cristo provee no solamente la regeneración de los pecadores, sino también la entera santificación de los creyentes”. Recuperado de: <https://bit.ly/3h6YHgd>
- 6 Acerca del debate entre Calvino y Arminio, es interesante analizar lo que señala Will Graham al respecto: “En pocas palabras, la polémica surgió en el 1610 cuando los seguidores del teólogo holandés Jacobo Arminio (1560-1609) reaccionaron contra la teología del gigante reformado Juan Calvino (1509-64) por cinco razones doctrinales: **a)** Los arminianos creen que la Caída ha afectado de manera negativa a todos los descendientes de Adán y Eva. No obstante, los seres humanos siguen teniendo libre albedrío, el cual pueden ejercer para arrepentirse y creer en el Evangelio. El calvinismo, sin embargo, dice que la Caída afectó a los seres humanos de tal forma que no es posible que crean el Evangelio. No tienen libre albedrío. Por lo tanto, para que éste sea salvo, el Espíritu de Dios le tiene que regenerar milagrosamente. Si alguien está regenerado luego pondrá su fe en el Evangelio y se arrepentirá. Primero regeneración luego fe; **b)** La elección condicional (la postura arminiana) enseña que la elección de Dios está condicionada por la decisión del hombre. En otras palabras, Dios eligió a aquéllos que le iban a elegir a Él. [Por su parte] La elección incondicional (la postura calvinista) dice que la elección de Dios no está condicionada por nada. Depende exclusivamente de su propia voluntad. Dios elige porque quiere elegir. Y punto. Dios no escoge a alguien de antemano porque sabe lo que éste va a hacer en el futuro, sino que le elige porque a Él le place hacerlo; **c)** Por un lado, los arminianos creen que Jesús murió por todos potencialmente. El hombre tiene que creer en el valor del sacrificio de Cristo para que el perdón de Dios sea activado. Por otro lado, los calvinistas están persuadidos de que Jesús no murió por todos. Dio su vida únicamente por los elegidos, las ovejas, su pueblo. Consecuentemente, la muerte de Cristo sí garantiza la salvación de su pueblo. Y el Espíritu se encarga de aplicar el don de la fe a los corazones de todos los redimidos por el Hijo; **d)** El arminianismo cree que el Espíritu hace todo lo posible para llevar a los pecadores a la salvación. Llama a muchos por medio del anuncio del Evangelio. Pero el paso definitivo está en la voluntad del incrédulo. El Espíritu solamente salvará a aquéllos que cooperen con Él. Hasta que el pecador no responda positivamente al llamado de Dios, el Espíritu no puede darle vida. De esta forma, es posible resistir la gracia de Dios. El hombre tiene que ejercer fe en el Evangelio para poder ser regenerado por el Espíritu. No obstante, el calvinismo cree que el Espíritu salvará a los elegidos por el Padre sí o sí. Además de llamar a los elegidos por medio del Evangelio, hay un llamamiento interno que convierte su corazón a Cristo. Tal obra es

Esta visión del mundo llega hasta América Latina no solo a través del metodismo, sino a través del pentecostalismo y del movimiento de santidad en general, que son el gran porcentaje de los sectores evangélicos en la región; es decir, desde la perspectiva de la historia de las religiones, estamos en un escenario doctrinalmente diferente del analizado por Weber en la Ética Protestante.

Como bien afirma José Sánchez:

Para empezar, los pentecostales de hoy no son ni los protestantes de la línea histórica y étnica referida en ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’, ni son tampoco los modernos y actuales protestantes. El pentecostalismo moderno tiene su origen en los Estados Unidos entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX en el marco del explosivo crecimiento urbano y el incremento del industrialismo en las principales ciudades norteamericanas. Desde sus más tempranas manifestaciones en los llamados “movimientos de santidad”, durante la segunda mitad del siglo XIX, el pentecostalismo ha estado asociado a los sectores más marginales de la sociedad americana: esclavos liberados, indios destribalizados, inmigrantes europeos empobrecidos y culturalmente desarraigados, obreros fabriles, delincuentes y prostitutas, entre otros. Estos grupos encontraron, en el pentecostalismo, una forma de religión sumamente espiritualizada, fuertemente comunitaria, altamente emotiva y moralmente muy estricta, con códigos éticos bastante rígidos que imponían una férrea disciplina en la caótica y anómica vida de estas personas. (Sánchez, 2005, p. 86)

Desde inicios del siglo XX, y con mayor seguridad desde el tiempo de la expansión pentecostal iniciada en América Latina a mediados del siglo pasado, el componente que ha primado en el imaginario evangélico en cuanto a las relaciones entre iglesia-mundo ha sido el principio pentecostal de la ‘negación del mundo’ en sus diferentes variantes (Metz, 1971; Niebuhr, 1968). Incluso, para algún sector del pentecostalismo (y también de otras denominaciones evangélicas), dicho principio debe ser interpretado como una huida o un escape del mundo.

irresistible. Siempre produce conversión; e) Como regla general, los arminianos creen que la salvación se puede perder si el creyente no persevera en la fe. De allí que el cristiano nunca pueda tener la plena seguridad de su salvación personal. Al contrario, los calvinistas están de acuerdo en que el elegido por Dios perseverará hasta el fin. Es imposible que se pierda un hijo de Dios. Dios lo guarda con su poder y, por lo tanto, el creyente puede disfrutar de la seguridad de su salvación. ¡Una vez salvo, siempre salvo!” (2014, p. 1).

Esta negación de la relevancia o la importancia del ‘mundo’ para la vida espiritual del creyente hacía del mundo una realidad desechable para la misión de la Iglesia; además, el mundo era considerado como un espacio de tentación que suscitaba miedo, temor y rechazo por los peligros de ‘volver atrás’, y por la enseñanza reiterada en el sentido escatológico premilenial⁷ de que el fin del mundo está cerca; entonces, ¿para qué preocuparse de las realidades temporales?

Del mismo modo, y como lógico correlato, esta negación del mundo proscribía el involucramiento político de los evangélicos y el relacionamiento con espacios de la sociedad que pudieran distraer sus fuerzas, su tiempo o su dinero de la causa principal de la vida del buen creyente: la búsqueda de la salvación de nuevas ‘almas’ y su incorporación a la iglesia local. En este sentido, la ‘iglesia’ sustituía al mundo para los nuevos creyentes y se convertía en el principal lugar de refugio, en donde estos debían continuar con su proceso de resocialización a través de los programas de discipulado personal, reforzando las prácticas y el estilo de vida de la comunidad de fe.

En otras versiones evangélicas más moderadas, la ‘negación del mundo’ se relaciona con la espiritualización de la lucha interna del creyente durante el proceso de santificación personal; es decir, en la medida en que el ‘neoconverso’ tiene que enfrentar la tentación de regresar a su antiguo estilo de vida (a sus creencias pasadas o a su condición ‘mundana’), se produce una lucha entre el principio de la ‘carne’ (o del ‘hombre viejo’) que quiere conducir a los creyentes a retroceder en su fe, y el principio del ‘espíritu’, que procura conducirlo a dimensiones espirituales más altas y a una ética personal de estándares más firmes. En medio de este conflicto, el ‘mundo’ se identifica con la sociedad secular y su cultura, opuesta a los valores evangélicos, y su deseo de apartarlos de la ‘cultura evangélica’. En este sentido, los neoconvertidos rechazan del mundo todo aquello que se opone a sus normas éticas, pero se tamiza otras formas de organización y funcionamiento de

7 Respecto de la doctrina premilenial, Pérez Guadalupe (2017, pp. 191-192) señala que el premilenarismo es la corriente teológica que sostiene que la Segunda Venida de Jesucristo ocurrirá antes del ‘milenio’ (reinado de mil años de Jesucristo sobre la tierra). Según esta perspectiva, el futuro de la Iglesia no es el juicio final, el cielo o el infierno, sino que introduce una etapa intermedia llamada ‘el milenio’, en la cual Jesús solucionará todos los problemas y los males sociales del mundo, y la Iglesia será el instrumento de gobierno que Dios utilizará para manifestar su poder. Sin embargo, lo que más se enfatizó de esta doctrina fue su evidente inminencia; es decir, que existía una tremenda presión en las comunidades evangélicas para abandonar las cosas ‘mundanas’ y dedicarse enteramente a la evangelización, ya que la Segunda Venida del Salvador podía darse en cualquier momento.

la sociedad que pueden ser saludables y necesarias para el desarrollo personal del creyente: estudios, trabajo, familia.

Una tercera versión de esta ‘negación del mundo’ que surge de ciertas formas de pentecostalismo (aunque también de otras tradiciones evangélicas) está relacionada con el sentido de una protesta simbólica en contra de un orden social que se expresa en sus niveles micro y macro como una negación de la voluntad de Dios y la justicia divina, y que reclaman una actitud firme de resistencia y, en algunos casos, de protesta y movilización social. En este último caso, el ‘mundo’ sigue siendo criticado, pero los límites de la negación se ven prolongados más allá de la ética personal o de los aspectos desaprobados por la cultura evangélica, para dar paso a una primera versión de la crítica al sistema desde la lógica propiamente religiosa. En algunos casos, esta crítica dará lugar a la articulación con otros actores religiosos (como la participación pentecostal en espacios ecuménicos o interreligiosos); en otros casos, aparece un liderazgo comunitario orientado a la participación en sectores de base y otras organizaciones de la sociedad civil; y en otros pocos, aparecen líderes evangélicos con una vocación política y de participación en la construcción de ciudadanía (Pérez, 2016).

En todos estos casos mencionados, la lógica de ‘negación del mundo’, aportada por la teología y la ética pentecostal, ha generado diversas aproximaciones a las relaciones temporales; es decir, que no existen relaciones homogéneas ni generalizaciones posibles respecto de la actitud de los evangélicos hacia el mundo. Lo que sí resulta evidente es que durante el período más importante de la influencia pentecostal en el mundo evangélico latinoamericano (1960-1990) las vocaciones políticas de los evangélicos en el ámbito electoral fueron todavía resistidas por el imaginario colectivo y el consenso de la cultura evangélica popular.

En este sentido, es necesario resaltar las novedades que trajo consigo el cambio de liderazgo eclesial como consecuencia de la llegada de los sectores neopentecostales o carismáticos en todo el continente. De hecho, el neopentecostalismo⁸

8 Según la investigación de Pérez Guadalupe (2017), “se produjo en los Estados Unidos, en América Central, y luego en el resto de América Latina, un replanteamiento de ciertos postulados en algunas iglesias del pentecostalismo clásico, a partir de lo cual surgió una renovación, y en algunos casos, una fundación de nuevas iglesias [que conforman] un estadio de ruptura teológica y cosmovisional respecto de su antecesor, el movimiento pentecostal clásico”. Según el mismo trabajo de investigación, el neopentecostalismo se caracteriza por el énfasis en lo siguiente: a) los dones o carismas espirituales en los creyentes como consecuencia de un proceso llamado ‘llenura del Espíritu Santo’; b) la evangelización en los sectores medios y altos de la sociedad; c) un discurso religioso que enfatiza los conceptos

comenzó a ejercer su influencia desde inicios de los 90 del siglo pasado; no obstante, al ser un fenómeno tan reciente, para la literatura académica, que recién estaba empezando a medir el impacto de la presencia pentecostal en el continente, hablar de neopentecostalismo le parecía una simple modificación de un prefijo en un término. Pocos anticiparon los cambios de época que implicaría la llegada de una nueva agenda religiosa en lo teológico y también en lo político (Pérez Guadalupe, 2017).

En cuanto al tema de las relaciones iglesia-mundo, el giro neopentecostal significó la clausura del principio de la 'negación del mundo', así como la transformación de la perspectiva escatológica premilenarista (que priorizaban el discurso sobre el fin del mundo y el inmediato regreso de Cristo a la tierra), para empezar a diluirse en una tímida y progresiva postura posmilenarista⁹, que enfatiza la importancia de la acción humana en el mejoramiento de las realidades temporales.

Vemos pues que los evangélicos latinoamericanos han variado muy rápidamente su relación con el mundo y su visión de la política. Prácticamente, en las dos últimas décadas, los evangélicos pasaron de ser marginados sociales a ser protagonistas políticos, de la 'huida del mundo' a la 'conquista del mundo', de preguntarse si participan en política a preguntarse cómo deben participar, del premilenarismo celestial al posmilenarismo contemporizador con el mundo, del modelo 'misionero-protestante-extranjero' al modelo 'pastor-evangélico-nacional'. Este gran cambio de paradigma teológico los ha llevado a rentabilizar su potencial numérico en capital electoral, y a convertirse en poco tiempo en los nuevos actores políticos del continente; por lo mismo, los criterios sociológicos, antropológicos y hasta politológicos, que se utilicen para analizar este fenómeno podrían quedar huérfanos si es que no se parte de conceptos y criterios teológicos, ya que, en primer lugar, se trata de un fenómeno religioso. (Pérez Guadalupe, 2019, p. 19-20)

de pacto, resurrección y bendiciones, lo cual permite que su mensaje sea más aceptable para la cultura de los sectores medios; d) el neopentecostalismo busca ser menos exigente "en cuanto a normas de conducta dentro y fuera del templo. En esta nueva visión neopentecostal, el 'mundo' ya no es algo de lo cual se tenga que huir; sino, el lugar que se tiene que conquistar y disfrutar" (pp. 105-108)

- 9 Con respecto al posmilenarismo, Alberto Fernández (2002) señala que "para el posmilenarismo, el milenio representa una edad de oro, un tiempo de prosperidad espiritual que se verificará en el presente tiempo de la Iglesia, en una especie de gran avivamiento que implicará la conversión masiva de gentiles y judíos, en cumplimiento de la visión paulina que encontramos en Romanos 11:25-27. Siempre dentro del tiempo de la Iglesia, se manifestará en el mundo el hombre de ilegalidad (2Ts 2:11ss.), y recién al final se producirá la segunda venida de Cristo. Satanás será derrotado, los muertos resucitarán y habrá cielo nuevo y tierra nueva" (p. 106).

Este factor de índole teológica estuvo entrecruzado con otro cambio importante en la nueva feligresía evangélica: el neopentecostalismo, que es básicamente un fenómeno urbano y de clases medias y medias altas en el protestantismo latinoamericano. A diferencia de la influencia pentecostal que popularizó el mensaje evangélico entre los sectores rurales y pobres urbanos de los países latinoamericanos, el neopentecostalismo inició sus actividades con un cambio en la composición social de su liderazgo. Ya no se trataba de ocultar los signos externos de riqueza con sentimiento de culpa, como podría haber ocurrido en épocas anteriores, sino que ahora son un signo de la bendición de Dios y, en algunos casos, un requisito para quienes pretendían detentar un sitio en el liderazgo eclesial.

El hecho de ‘vivir bien’ (y demostrarlo) había llegado a ser racionalizado bajo los supuestos de las teologías de la prosperidad, que convertían en virtud las desigualdades sociales entre líderes y fieles. Por eso, era tan valioso para el neopentecostalismo que los liderazgos laicos¹⁰, que acompañan en la construcción de la imagen pública de sus iglesias, provengan de sectores sociales medios-altos a fin de reafirmar la creencia que en estas iglesias se puede llegar a disfrutar de la buena vida de este ‘mundo’, que ya no podía ser calificado como el ‘mundo malo’, sino como el mundo redimido para Cristo¹¹.

Sin embargo, la apertura al mundo no debe ser interpretada solo como una flexibilidad de las rígidas normas de la ascesis pentecostal, sino que para mantener la expectativa misionera o proselitista de los sectores neopentecostales había que construir un conjunto de nuevas narrativas, nuevos horizontes utópicos y nuevos enemigos con los cuales enfrentarse en el nombre de Dios.

10 Respecto del concepto de laicidad, podemos definirlo como “una forma de organización político-social que busca la neutralidad del Estado frente a la religión, garantizando la libertad e igualdad de las personas. Ello quiere decir que el Estado ya no responde a la doctrina de la Iglesia, sino a la voluntad del pueblo, reconociendo una sociedad plural y diversa” (Abad, 2012, p. 19).

11 El fenómeno de la expectativa de la movilidad y el ascenso social como resultado del cambio religioso en iglesias neopentecostales en el Perú ha sido estudiado por la teóloga luterana Uta Ihrke-Buchroth (2013). *Religious mobility and social contexts within neopentecostal mega-churches in Lima, Peru*. Tesis para optar el grado de doctora en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Asimismo, hay una versión abreviada en español: Ihrke-Buchroth, U. (2016) “Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neopentecostales de Lima”. Publicado en: Romero, Catalina (Ed). *Diversidad religiosa en el Perú: Miradas múltiples*, Lima: Fondo Editorial de la PUCP-CEP.

El fenómeno de la teología de la guerra espiritual¹², doctrina desarrollada plenamente por el neopentecostalismo, contribuyó a la construcción de una visión reencantada del mundo (en oposición al concepto de ‘desencantamiento del mundo’, planteada originalmente por Weber como consecuencia del proceso de racionalización y el declive de la visión metafísica del mundo). Los ‘cristianos’ (término usado en la actualidad por los neopentecostales en referencia a sí mismos, para distinguirse del antiguo término ‘evangélicos’), promovieron la idea del enfrentamiento de los poderes de la iglesia contra los poderes demoníacos, esta vez identificados en realidades temporales y materiales a los que había que hacer frente en combates que se producían tanto en la dimensión espiritual como también tenían su equivalente en el mundo de las realidades temporales.

En un primer momento (1990), se habló, a nivel global, del desafío de los países musulmanes y el proyecto de evangelización mundial de la ventana 10/40¹³; luego, el foco de la atención político-religiosa del neopentecostalismo se orientó hacia el campo de los conflictos culturales en torno al avance de los enfoques de género en las políticas públicas de los países¹⁴, en especial a raíz de los

12 Sobre la doctrina de la guerra espiritual, se puede consultar: Murphy, E. (1994). *Manual de guerra espiritual*. Nashville, Editorial Caribe; Wagner, P. (1993). *Oración de guerra. Cómo buscar el poder y la protección de Dios en la lucha por Edificar su reino*. Nashville, Editorial Caribe; y Cháves, R. (2004) *La guerra profética estratégica por la ventana 40/70*. San José, Producciones Avance Misionero Mundial.

13 Sobre la ventana 10/40, se puede señalar lo siguiente: “Ventana 10/40 es un término acuñado por el misionero cristiano estratega Luis Bush en 1990. Se refiere a las regiones del hemisferio oriental situado entre 10 y 40 grados al norte del ecuador, un área que en 1990 pretendía tener el nivel más alto de los retos socioeconómicos y menor acceso al mensaje cristiano y los recursos cristianos en el planeta. El concepto de la ventana 10/40 pone de relieve estos tres elementos: una zona del mundo con una gran pobreza y baja calidad de vida, combinada con la falta de acceso a los recursos cristianos. La ventana forma una banda que abarca la región del Sahara y el norte de África, así como casi toda Asia (Asia Occidental, Asia Central, Asia Meridional, Asia Oriental y gran parte del sudeste de Asia). Aproximadamente dos tercios de la población mundial vive en la ventana 10/40. La ventana 10/40 está poblada por personas predominantemente musulmanes, hindúes, budistas, animistas, judíos o ateos. Muchos gobiernos de la Ventana 10/40 están formal o informalmente opuestos a la obra cristiana de cualquier tipo dentro de sus fronteras. La comunidad cristiana en su conjunto tiene como objetivo enviar misioneros a los países de la Ventana 10/40 para compartir el mensaje de la Biblia, mostrar el amor de Dios y contar la obra de Jesús con esas personas que nunca han tenido la posibilidad de oírlo”. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Ventana_10/40 También se puede ver el artículo del ministerio AD, 2000: “The 10/40 Window. Getting to the Core of the Core”, en: <http://www.ad2000.org/1040broc.htm> y la edición del 30 de junio del 2003, Vol. 161, No. 26, de la *Revista Time*, que lleva por título en su carátula: *Should christians convert muslims?*

14 Este hecho es parte del proceso de identificación desde una lectura transversal de género que se hace necesaria dentro del análisis de la matriz colonial, como nos lo recuerda María Lugones (2014), y cuya dinámica es desarrollada por Rita Segato (2003) cuando señala lo siguiente: “Pese a que tradicionalmente la reflexión sobre género ha sido dejada a cargo de las mujeres, en verdad trata de una estructura de relaciones, por lo cual habla de todos, mientras provee una gran metáfora de todas las formas de

resultados de las Conferencias Mundiales de Naciones Unidas de El Cairo (1994) y Beijing (1995):

La iglesia católica y otros grupos conservadores han estado en contra de la noción de que el género es una serie de comportamientos y rasgos que las sociedades construyen encima del sexo biológico por mucho tiempo. Esta perspectiva va en contra de sus ideas de cómo debe estar organizada la humanidad, basada en los “valores familiares”. Si los papeles tradicionales de marido y mujer, padre y madre, hombre y mujer son simples construcciones sociales, entonces las identidades que van más allá de esos conceptos binarios son igual de válidas. Esto, bajo su óptica, inyecta caos en la sociedad. La “ideología de género” es el hombre de paja que inventaron para luchar contra esta amenaza. Sus orígenes se remontan a dos cumbres de las Naciones Unidas donde se discutió la desigualdad de género y los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres: la conferencia de 1994 sobre la población y el desarrollo en El Cairo y la conferencia sobre la mujer en Pekín el año siguiente. (Campoy, 2017)

La importancia de este fenómeno es que ha permitido una nueva movilización de la Iglesia en su relación con el mundo. Esta vez, no solo para evangelizarlo individualmente, sino para intentar transformar su cultura y su forma de gobierno. Como bien señala Daniel Levine:

La apertura a la política, y el creciente pluralismo político dentro del mundo protestante trae varios elementos importantes a la escena. Se nota una revalorización de la política: antes vista como la esfera del mal, ahora se visualiza como un campo posible y legítimo para la actividad de los creyentes. Donde antes los “hijos de la luz” evitaban a los no salvados, buscando ante todo la salvación personal y la construcción de la comunidad de fe, ahora ven a la política, a pesar de sus peligros, como parte entrañable de su identidad y responsabilidad. (2006, p. 15)

De hecho, gracias a las modificaciones internas del campo teológico, ha sido posible que un sector de las iglesias evangélicas se ponga este tipo de metas en su desarrollo misiológico. No es casual que este movimiento se haya forjado en momentos en que el protestantismo histórico ha llegado a ser un grupo reducido de creyentes y con menor presencia pública; el sector evangélico clásico se encuentra debilitado

subordinación voluntaria, además de que nos permite referirnos a otras disposiciones jerárquicas en la sociedad, otras formas de sujeción, sean ellas étnicas, raciales, regionales o las que se instalan entre los imperios y las naciones periféricas” (p. 56).

y en franco retroceso evangelizador; y el pentecostalismo comprueba el tránsito de amplios sectores de sus fieles (y de algunos de sus líderes) hacia la formación de iglesias independientes de tipo neopentecostal; es decir, el avance de la agenda política ha ido de la mano con el avance de la agenda religiosa neopentecostal.

Uno de los autores que mejor representa esta nueva confluencia entre neopentecostalismo y participación política, es el ‘profeta’ John Enlow, quien nació en el Perú, en donde sus padres evangélicos realizaban su trabajo misionero en la selva peruana. Enlow es conocido, en la actualidad, entre los sectores neopentecostales, como el profeta que anunció para el Perú el proceso de crecimiento económico, el descubrimiento de minas de oro y la reducción de la pobreza, según revelación divina¹⁵.

Enlow, en su obra *La profecía de los siete montes* (2008), establece que existen siete sectores estratégicos en donde los cristianos deben ejercer influencia. El tomar en serio el desarrollo de estos siete sectores, o siete montes, es lo que asegura la llegada del avivamiento o la conquista para Cristo de una nación. Los sectores son los siguientes: el gobierno, los medios de comunicación, la educación, la economía, la familia, la celebración (artes y entretenimiento) y la religión. Según el autor, las iglesias cristianas han tenido éxito solo en el monte de la religión, cuya evidencia es el gran número de conversiones existentes, pero prácticamente no ha habido un trabajo orientado hacia los otros ‘montes’, y eso es lo que Dios quiere revelar en este tiempo.

Según Enlow, no se trata de ir a los otros montes básicamente a evangelizar a las personas que allí se encuentran; de lo que se trata, más bien, es de invadir esos espacios desde un nivel de especialización de los creyentes con una misión específica de influenciar y transformar sus racionalidades con los valores del evangelio. Esto implica tener el ejército de personas suficiente y adecuadamente capacitadas

15 Richard Daigle (2013) publicó un artículo en la *Revista Carisma*, la cual es considerada la principal revista del movimiento carismático cristiano, donde señala lo siguiente sobre la profecía de John Enlow para el Perú: “Born and raised on the mission field in Peru, Enlow’s father, Jack, planted many churches in remote areas in the country and is known as the man who brought the Holy Spirit to the nation. After ministering in the U.S. and other places for years, God touched Johnny Enlow in 1995 at the Toronto Blessing and gave him a new passion for Peru. Since that time, he has made more than 40 trips there. Ten years ago, Enlow prophesied in small Peruvian towns that economic revival was coming and would spread to the entire nation. Twice he prophesied that a major gold mine would be discovered—and twice it happened. He also told them Peruvian cuisine would go global, which it has, as the fame of chifa and other Peruvian foods has spread. In 2000, Enlow told Peruvian church leaders there was ‘a magnet from God’ on this nation. He told village mayors and pastors in Peru, ‘world attention will come, and you will be considered the top economy in all South America.’ ‘They’re going to come from all over to pour life into this nation because it’s Peru’s time,’ he said.”

para desplazar a quienes se encuentran ocupando dichas posiciones y que participen de los valores del antireino: “Para convertirnos en la cabeza y no en la cola (Dt 28:13) debemos capturar las áreas de influencia que son la ‘cabeza’ de nuestra sociedad” (Enlow, 2008, p. 8).

De esta manera, el crecimiento numérico se traducirá en la capacidad de incidir en la cultura de un país y, a partir de ello, ejercer influencia, logrando posicionamiento, prestigio y reconocimiento ante las naciones, es decir, ante los sectores que no son creyentes, y que, de acuerdo con la profecía, están destinados a ser gobernados y dirigidos por las fuerzas de la luz, representadas por los creyentes en Cristo¹⁶. Como se puede apreciar, la perspectiva es llegar a alcanzar una reforma o una transformación radical de las sociedades contemporáneas.

Con estas ideas en la mente de los liderazgos evangélicos de nuestros países se han comenzado a estructurar las nuevas racionalidades de las teologías políticas¹⁷. No se trata de señalar solo el sentido de oportunidad aprovechado por los evangélicos, sino el sentido de misión que han desarrollado respecto de la cuestión pública, en una versión ampliada de la misión de la iglesia, que exige una presencia política para colocar los elementos centrales de la agenda moral como agenda de gobierno. Los agentes para este proceso han sido descritos de manera bastante amplia en trabajos anteriores (Pérez Guadalupe, 2017, 2018, 2019, 2020 y 2022).

En ese sentido, al constatar que las categorías clásicas de las ciencias sociales eran desbordadas por esta nueva realidad socio-religiosa, es que comenzamos nuestro análisis con una primera distinción entre ‘políticos evangélicos’ y ‘evangélicos políticos’, lo que ha permitido comprender mejor el cambio de la cosmovisión que motiva la participación política en la actualidad a diferentes candidatos de procedencia evangélica.

Podemos indicar que existe una gran diferencia entre aquellos evangélicos que militan en partidos políticos instituidos y que ingresan a la política enarbolando sus principios cristianos —‘políticos evangélicos’— (como puede haber válidamente políticos católicos, políticos marxistas, políticos liberales, etc.), y aquellos líderes religiosos advenedizos en política que solo buscan rentabilizar su liderazgo

16 En el siguiente enlace, se puede encontrar un resumen didáctico de lo señalado en palabras del propio Enlow: <https://www.youtube.com/watch?v=MTKpJ7-jSuU>

17 Respecto de una tipología de las teologías políticas, se puede consultar la clasificación de Boaventura de Sousa en “teologías pluralistas” y “teologías fundamentalistas”. En: De Sousa (2014a).

religioso en el ámbito electoral —‘evangélicos políticos’—. La diferencia entre ambos radica fundamentalmente en dos factores: (a) la actuación como ciudadanos de los primeros, frente a la actuación como creyentes de los segundos (es decir, su motivación es eminentemente religiosa y no les interesa el ámbito político en sí); (b) los ‘políticos evangélicos’ van a buscar el bien común dentro de los parámetros que permite el juego democrático, mientras que los ‘evangélicos políticos’ buscan solo el interés de su grupo religioso (es decir, actúan como un ‘grupo de interés’ más de nuestra política continental). En otras palabras, los primeros buscarán ‘hacer política’, respetando la diversidad y voluntad ciudadana, mientras que los segundos buscarán ‘confesionalizar la política’, confesionalizar las políticas públicas, y finalmente, volver a un ‘Estado confesional’ imponiendo su visión religiosa, sobre la base de una supuesta ‘mayoría cristiana’.

Actualmente, la mayoría de los evangélicos latinoamericanos que participan en política podrían definirse como ‘evangélicos políticos’, pues no solo ven a sus feligreses como creyentes y aportantes, sino también como posibles votantes (pero no como ciudadanos). Es ahí cuando estos líderes religiosos dan el salto para intentar convertirse en líderes políticos, pero sin haber pasado por una experiencia de ciudadanía. Por eso, el éxito de los ‘políticos evangélicos’ dependerá de su desempeño profesional como políticos, independientemente de su confesionalidad evangélica —aunque siempre constituirá un valor agregado importante; mientras que los ‘evangélicos políticos’ dependerán exclusivamente de sus feligresías. Por eso, también, los primeros tienen más proyección política que los segundos y podrían lograr mayores adhesiones (más allá de los votantes evangélicos); entre tanto, los segundos, como veremos más adelante, muchas veces ni siquiera logran conquistar el voto de sus hermanos en la fe, ya que no existe un voto confesional (Pérez Guadalupe, 2019 y 2020).

Asimismo, la clave para determinar los alcances, los límites y las aplicaciones de esta tipificación ideal¹⁸ es entender que no se trata necesariamente del *qué*

18 Lógicamente, cuando hablamos de ‘políticos evangélicos’ y ‘evangélicos políticos’, estamos hablando de ‘tipos ideales’, que buscan describir las principales características que se presentan en estas dos realidades modeladas de participación política de los evangélicos en nuestro continente, pero los casos concretos no necesariamente cumplirán con todas las características del modelo; en este sentido, podremos encontrar casos híbridos o en transición, que van más allá de las tipologías puras. Por otro lado, podemos ver ahora algunos ‘evangélicos políticos’ que recién se quieren preparar en política y gestión pública, pero será muy difícil alcanzar esa transformación (más allá de la mera apariencia), ya que solo se trataría de una extemporánea estrategia electoral. También, podemos encontrar políticos experimentados que comienzan a enarbolar sus convicciones cristianas como guía de su actuación,

(creen), sino del *cómo* (creen) y cómo buscan propagar sus creencias; es decir, los ‘políticos evangélicos’ y los ‘evangélicos políticos’ pueden tener las mismas creencias religiosas y hasta morales (aunque discrepen respecto de la llamada ‘ideología de género’, o los sesgados planteamientos sobre la vida —que solo se limitan al nacimiento— o sobre la familia —que solo se limitan a la llamada ‘familia tradicional’, etc.), pero no tienen la misma forma de exponer (o imponer) sus creencias al mundo. El ‘político evangélico’ es un ciudadano político de inspiración cristiana que busca impregnar ese pensamiento en su actuación, en su partido y en su país a través de los cauces democráticos, sin imponerlo ni buscar un neoconstantinismo o Estado confesional (como lo hicieran, en su momento, los partidos socialcristianos o democratacristianos en América Latina y Europa). Mientras que un ‘evangélico político’, por lo general, es un creyente que busca que todas las políticas de Estado sean confesionalmente cristianas, y no distingue entre un templo y un Parlamento, ni entre un púlpito y una curul; tampoco se acuerdan del mandato de Jesús de Nazaret de “[...] dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 21); por eso, antepondrán la Biblia a la Constitución en su acción política, indicando que toda la creación es de Dios y, por ende, debe ser sometida a la voluntad divina (bajo la particular interpretación y mediación de ellos, por supuesto). El riesgo más grande de esta segunda postura es que busca utilizar los medios democráticos para implantar una ‘dictadura confesional’, que anule las minorías (y a veces, las mayorías) bajo un supuesto mandato divino de gobierno teocrático. Un ejemplo del riesgo que pueden acarrear estas posiciones religiosas es la pretensión de imponer no el cristianismo, sino su particular forma de interpretar el ‘cristianismo’ a toda la política de gobierno de un país bajo una supuesta ‘mayoría moral’ o ‘mayoría cristiana’, sin respetar los pensamientos discrepantes (Pérez Guadalupe, 2020).

Esta diferenciación básica es útil para distinguir los modos de participación de los evangélicos en el mundo de la política partidaria, y desde allí, hacer el análisis del discurso, de la base social que apoya una candidatura, de los contenidos de la propuesta programática, del nivel de utilización de la plataforma eclesial o del capital religioso para la realización de la campaña, entre otros criterios.

Por otro lado, hay un grupo de personas de procedencia católica (incluso personas que no profesan ninguna adhesión religiosa) que están de acuerdo con la plataforma de la agenda moral y hacen del discurso profamilia y provida parte de su

propia estrategia discursiva. En estos casos, se necesita una categoría más amplia para poder representar mejor esta realidad. Algunos autores han utilizado categorías más valorativas (aunque, según ellos, más ‘descriptivas’) como ‘políticos antiderechos’ para designar “al conjunto de personajes que cumplen funciones de *lobby*, asesoría o representación pública, cuya base programática descansa en la lucha contra la ‘ideología de género’, la defensa de la vida y la familia ‘natural’, y la defensa del carácter heteronormativo de la sociedad peruana. Estos personajes pueden ser de trasfondo cristiano católico o evangélico o pueden no tener confesión religiosa alguna” (Amat y León y Córdor, 2020, p. 151).

Al ingresar a esta nueva dimensión de análisis se puede constatar que este discurso evangélico neopentecostal se convierte en un producto que se integra en la agenda moral, y se entrecruza con otros referentes políticos hasta ser reapropiado por sectores del conservadurismo católico (algunos dirían ‘integrista católico’) en dependencia de la coyuntura o del momento político. Como lo señala Nicolás Panotto:

[...] lo religioso es como un sujeto socio-político que se constituye desde la misma diversidad de las OSC [Organizaciones de la Sociedad Civil] y que ingresa a la competencia pública, desde una pluralidad de propuestas e identificaciones que responden a las mismas demandas —inclusive antagónicas— de este sector. Es decir, que dicha dinámica dista de ser homogénea, ya que ‘lo religioso’ responderá a las propias tensiones ideológicas, políticas y valóricas de la sociedad civil. Ello conllevará a construir distintos tipos de articulaciones con otros agentes políticos y prácticas de incidencia, que pueden ir desde la defensa de una agenda valórica heteronormativa en términos de género, hasta el acoplamiento a las distintas agendas de amplios sectores de la sociedad civil que militan desde heterogéneas apropiaciones sobre los derechos humanos, la pluralidad o las políticas inclusivas. (Panotto, 2020:25-26)

1.2 La situación contemporánea en América Latina

Si hacemos una síntesis de los cambios en el panorama religioso latinoamericano de los últimos 50 años, luego del monopolio religioso de la Iglesia Católica por casi cinco siglos, veremos tres características fundamentales: **a)** el notorio crecimiento numérico de las iglesias evangélicas a costa del decrecimiento católico; **b)** la aparición de un grupo de latinoamericanos que ya no guarda alguna ‘afiliación religiosa’ como el segundo grupo en crecimiento; **c)** el posicionamiento de los evangélicos como importantes actores sociales y políticos en toda la región. Aun-

que hay que aclarar que América Latina sigue siendo mayoritariamente religiosa (entre un 80 y 90 % de latinoamericanos se autodenominan cristianos-católicos o evangélicos), y que el ateísmo es un fenómeno minoritario (a diferencia de Europa). Entre estas tendencias o características generales, también podemos encontrar algunos países que podríamos llamar ‘atípicos’, pero por razones diferentes:

- a) **Uruguay**, por ser el primer país latinoamericano que estableció la separación oficial entre la Iglesia y el Estado, mantenerse históricamente laico o ‘laicista’, y tener una población ilustrada secular y plural. De hecho, es el único país que endémicamente ha tenido un mayor porcentaje de personas sin afiliación religiosa que población evangélica. Además, el catolicismo también ha seguido bajando su porcentaje (al igual que en todos los países latinoamericanos), pero no por influencia evangélica, sino por el crecimiento de los que ya no tienen alguna afiliación religiosa, que pasarán en unos años a ser el grupo mayoritario en Uruguay (incluso más que los católicos).
- b) **México**, por ser un país histórica y formalmente laico (sin mantener relaciones formales con la Santa Sede ni prestar apoyo a la Iglesia Católica mexicana, como sí sucedía en el resto de los países) y, al mismo tiempo, tener un pueblo mayoritario y profundamente religioso, sobre todo católico ‘guadalupano’. Solo en las últimas décadas, México rompió esa tradición extrema de ‘Estado laico’ al reestablecer las relaciones con el Vaticano, en septiembre de 1992, y dejar que el factor religioso ingrese *de facto* en la política. Además, México tiene un bajo crecimiento evangélico que recién comienza a asomar en los últimos años, pero que se aleja notoriamente de las cifras de sus vecinos centroamericanos.
- c) **Brasil**, por ser un país tan profunda como diversamente religioso (o espiritual), que ha logrado llevar formalmente a las grandes iglesias cristianas a incursionar en la política nacional, las cuales no tienen mayor reparo en participar ‘oficialmente’ en la política partidaria a través de un ‘voto denominacional’; tanto así, que la participación activa de las iglesias pentecostales ya son parte del panorama político brasilero. Si bien no es el país con mayores porcentajes de población evangélica (como en Centroamérica, por ejemplo), sí es el país que mejor ha sabido rentabilizar su capital religioso en el ámbito político y el que más ha logrado posicionar sus convicciones religiosas en la agenda política, con la consigna de convertir ‘su’ pensamiento cristiano en ‘política pública’ (Pérez Guadalupe, 2020).

La atipicidad de estos tres países nos muestra que la realidad religiosa de la región, por más que tenga varias manifestaciones comunes a través de su historia, no es homogénea. Por eso, queremos detenernos brevemente en lo sucedido en los últimos años en México y Brasil, como muestra de las diferencias que se pueden presentar en los dos países más poblados de América Latina, por más que ambas naciones sean profundamente religiosas.

México:

¿Hasta qué punto la relación entre los evangélicos y la política ha afectado el proceso histórico de una sociedad que ha apostado por el ‘Estado laico’ como principio regulador de las relaciones entre Iglesia y Estado?

Históricamente, desde la promulgación de la Constitución Mexicana de 1917, y como resultado de la revolución, la Iglesia Católica (y la religión, en general) “quedaron sin ningún reconocimiento legal o jurídico, las iglesias no podían oficialmente tener propiedades o administrar escuelas, las ceremonias religiosas públicas eran ilegales; los sacerdotes y los miembros de órdenes religiosas no podían votar o estar involucrados en actividades políticas” (Garma, 2007, p. 5).

Esta situación se modificó “desde 1992 cuando el Estado mexicano y el Vaticano restablecieron relaciones. Se hicieron reformas en las leyes que le dieron a la iglesia existencia formal y se le hicieron concesiones a la libertad de culto” (Rojas, 2019). Las negociaciones se realizaron durante el período de gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari que culminaron en la ‘Ley de asociaciones religiosas y culto público’, que estableció la categoría de ‘Asociación Religiosa’ (AR) a fin de otorgar personería jurídica a las diferentes iglesias a través de su inscripción en la Secretaría de Gobierno correspondiente:

[...] deben presentar para tal efecto una lista completa de todos sus ministros de culto y bienes. Las AR no pagan impuestos. Los ministros de culto no pueden ocupar cargos de elección popular. Las AR tampoco pueden ser dueños de medios de comunicación masiva, pero si pueden rentarlas”. (Garma, 2007, p. 6)

En este marco jurídico, las Asociaciones Religiosas no pueden hacer declaraciones políticas en el espacio público. Por ello, estas organizaciones deciden fundar Asociaciones Civiles (AC) que cumplan funciones políticas sin comprometer a las Asociaciones Religiosas en la violación de la ley.

El líder del Centro Cristiano Calacoaya (CCC), por ejemplo, ha establecido a sí mismo como protagonista clave en la movilización internacional sobre temas socio-morales a través de la A.C. ‘Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia’, así como a través del ‘Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia’ (una A.C. internacional). La iglesia ‘Casa sobre la Roca’ (CSR) —ejemplo de otra estrategia— se ha constituido desde un principio como Asociación Civil, incluso negando públicamente su carácter de iglesia, o sea de Asociación Religiosa. (Schäfer, 2019, p. 9)

Sin embargo, en los últimos años, el escenario político-religioso en México se ha visto conmocionado por el conjunto de características que rodean la elección del presidente Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Uno de los primeros temas de la discusión ha sido la procedencia religiosa del presidente. Elio Masferrer, antropólogo de las religiones, declara lo siguiente:

López Obrador tiene la Biblia incorporada a su lenguaje y a su pensamiento, y eso se debe a que, durante su infancia, estudió en una primaria manejada por la Iglesia Adventista, donde se habituó a leer textos bíblicos [...] No es que López Obrador sea adventista, sencillamente era su única opción de estudiar la primaria en ese momento. (Citado por Rodríguez, 2020, p. 1)

Para Masferrer, este trasfondo ha generado la influencia suficiente como para que el actual presidente tuviese el trasfondo necesario, no solo para el uso de la Biblia en su discurso político, sino para entender algunos de los fundamentos de su propuesta ética pública. Sin embargo, otras voces tienen opiniones distintas al intentar determinar las creencias religiosas de López Obrador; el periodista Raymundo Riva, por ejemplo, establece que el presidente:

[...] ha escondido sus creencias. Incluso, en la campaña presidencial de 2006, declaró que era católico. Políticamente, ha separado sus creencias cristianas de su vida pública, pero no necesariamente por una división ética entre su actuar privado y el público, sino para ocultar dónde está parado en temas controvertidos, como la despenalización del aborto y matrimonios del mismo sexo [...] López Obrador pertenece a la Iglesia Adventista del Séptimo Día. (Riva, 2018, p. 1)

Esta situación fue negada por López Obrador en medio de la campaña electoral. Así lo recoge el portal ‘HoyEstado.com’ (2018:1) cuando señala que “el candidato presidencial de Morena a la presidencia de la República, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), negó ser parte de la Iglesia Adventista del Séptimo Día como lo aseguró el periodista Raymundo Riva Palacio en su artículo titulado

‘Andrés el cristiano’. Al respecto señaló que él es ‘admirador de Cristo Jesús en un sentido universal’, pero que no es fiel practicante de los ritos de alguna iglesia en particular”¹⁹.

Esta situación ha llamado la atención de otros autores que han visto en la gestión de AMLO una amenaza que podría ir en detrimento de los fundamentos laicos del Estado mexicano.

Sea por razones de cálculo político, para atraer a su movimiento a diversos contingentes de creyentes, sea por una verdadera convicción acerca de la necesidad de purificar el país, lo cierto es que Andrés Manuel López Obrador es un actor central en el regreso de la religión a la vida pública en México. Desde antes de la campaña electoral de 2018, Andrés Manuel López Obrador ha convertido lo religioso en un activo político. Sus continuas incursiones a textos sagrados nos colocan ante un presidente convertido por momentos en un predicador. No sólo por las invocaciones bíblicas, sino porque pareciera responder a un llamado divino para salvar la patria. [...] Andrés Manuel López Obrador es un hombre que cree que él, a través de la religión, puede transformar al país, pacificándolo y reconstruyendo su tejido social. [...] López Obrador asume un discurso de restauración de una particular moral cristiana para restablecer así el tejido social dañado por diversos males sociales, incluido el divorcio, promovido, según él, por el neoliberalismo, al que sataniza regularmente. Cree que es tarea del Estado moralizar a la sociedad. Ha consentido para ello la irrupción política de las iglesias evangélicas y en particular de las más conservadoras, en ámbitos que no les corresponden. (Barranco & Blancarte, 2019, pp. 9-11)

Otro tema que ha sido relevante es la participación de los evangélicos en la política mexicana, a través de la candidatura de AMLO. Como se sabe, un sector de los evangélicos fundó el Partido Encuentro Social (PES)²⁰ como asociación

19 “Si se analizan los discursos de López Obrador durante su gestión como jefe de gobierno de la Ciudad de México (2000-2006) y los de sus campañas electorales (2006, 2012, 2018), se observa que su discurso nunca ha sido linealmente ‘progresista’, sino que más bien ha sido tejido a partir de la misma negociación simbólica y eufemización de las diferencias, lo que permitió, durante la campaña, la confluencia de discursos aparentemente contradictorios. Esto, sin embargo, cambió el escenario de la vida política del país, pues si bien tanto Fox como Calderón hicieron siempre público su catolicismo y sus posiciones conservadoras en materia de moral sexual y derechos, el discurso teológico-religioso se mantuvo censurado. La presencia de Dios en los discursos políticos [de López Obrador] dio inicio a una tendencia que se consolida cada vez más en la vida pública del país” (Delgado-Molina, 2019, p. 96).

20 Según Cecilia Delgado-Molina (2019), “aunque se le ha identificado [al PES] como un partido evangélico, en México la ley excluye la posibilidad de que existan partidos confesionales, por lo que su discurso se caracteriza por la ambigüedad, tejida a partir de estrategias de eufemización y negociación simbólica, así

civil en el año 2003, y obtuvo luego su registro como partido nacional en el año 2014²¹. Es interesante lo que señala Cecilia Delgado-Molina (2019, p. 94) sobre el hecho de que “hasta 2000 las iglesias evangélicas jugaron un papel de defensa del régimen laico del Estado mexicano como una estrategia para garantizar la libertad religiosa y defender los derechos de sus creyentes, especialmente en los casos asociados a violencia religiosa y desplazamientos, así como para ganar visibilidad como interlocutores en el escenario político del país”. Sin embargo, en las elecciones de 2018, el PES se presentó dentro de una alianza electoral llamada ‘Juntos Haremos Historia’, que también reunía a dos partidos de izquierda: el Partido del Trabajo (PT) y el Movimiento Regeneración Nacional (Morena), encabezado por Andrés Manuel López Obrador.

Según René de la Torre “la razón principal de este impulso consistió en ser un contrapeso a la religión católica. Esta visión del mundo privilegia la defensa de los valores conservadores y se caracteriza como el ‘partido de la familia’, que se opone a políticas liberales como son el matrimonio del mismo sexo, la despenalización del aborto y la libre circulación y venta de revistas pornográficas” (2018, p. 167). De acuerdo a lo planteado por la misma autora, los objetivos de la participación política de los evangélicos no van por la línea de posicionar “idearios políticos, sino de conquistar bancadas políticas desde donde impulsar, o bien impedir ciertas leyes contrarias a sus convicciones religiosas” (p. 169), aunque, al mismo tiempo reconoce que esta racionalidad no es representativa del “conjunto de las iglesias protestantes ni de las pentecostales”, y que “el conservadurismo no ha permeado a la mayoría de los ciudadanos que, a su vez, suelen ser miembros de una religión” (p. 170).

Sin embargo, como hemos visto anteriormente, la legislación mexicana prohíbe la participación de las iglesias (como tales) en la política. Como reacción a esto, los representantes y operadores políticos de las organizaciones religiosas, tanto católicas como evangélicas, procuraban siempre ejercer presión para influenciar en las políticas públicas, especialmente en las áreas de salud, educación y, en ge-

como por las expresiones públicas de desconfianza hacia el PES de organizaciones que agrupan a diversas iglesias evangélicas, tales como Confraternice y Secocise, que han afirmado que el partido solo representa a un reducido porcentaje de las comunidades evangélicas en México” (pp. 95-96).

- 21 Según Carlos Garma, “el PES fue fundado por el abogado y catedrático cristiano Hugo Eric Flores, quien nació y creció en una familia evangélica perteneciente a la Iglesia de Dios; estudió en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad de Harvard. Posteriormente mantuvo fuertes vínculos con una Iglesia neopentecostal llamada ‘Casa sobre la Roca’, conocida por las actividades de sus dirigentes (los esposos Alejandro y Rosa María Orozco) en el sector público durante la Presidencia de Felipe Calderón (2006-2012), periodo en el cual ambos ocuparon posiciones importantes” (2019, p. 41).

neral, en la actividad política partidaria²²; asimismo, buscaban establecer límites al avance de los ‘derechos sexuales’ y a los temas relacionados con familia. Parte de esta temática también ha sido enfrentada por los dirigentes de la Iglesia Católica que, si bien nunca han dejado de estar presentes, en los últimos años, han empezado a construir nuevas estrategias para hacer sentir su presencia y su voz en los espacios públicos:

Debido a las leyes laicas que prohíben el actuar público de los sacerdotes, han tenido injerencia en asuntos públicos mediante el apoyo de movimientos cívicos laicales que han emprendido a lo largo de la historia del siglo xx y el xxi cruzadas, boicots, marchas, campañas para defender la vigencia de valores conservadores. En muchas ocasiones, se han organizado para oponerse a políticas liberales que contravienen los principios y los valores que sustentan el orden patriarcal de la familia tradicional católica (recientemente se han opuesto a la promoción del condón, de la píldora del día siguiente, a la despenalización del aborto, y en el presente, a la iniciativa de ley de matrimonio igualitario). (De la Torre, 2018, p. 165)

A eso hay que sumarle el hecho de que los sectores conservadores de la Iglesia Católica y de la iglesia evangélica han iniciado un proceso de acercamiento para enfrentar conjuntamente al supuesto ‘enemigo común’:

[Ambos sectores] se han organizado en bloque para impedir el acceso legislativo a las libertades laicas y derechos sexuales, e incluso por primera vez en la historia, evangélicos y católicos de derecha han dejado atrás su competencia doctrinal y sus diferencias litúrgicas y teológicas para hacer frente común contra lo que han construido como un nuevo enemigo a vencer: ‘la ideología de género’. De lo que se trata es de desacreditar la teoría y los estudios de género, restándoles su carácter científico para tratar de convertirlo

22 Respecto de la gestión pública del PES en materia legislativa, es importante recordar los tres proyectos de ley presentados por miembros de dicho grupo parlamentario para posicionar “una agenda legislativa propia, que al mismo tiempo busca abrir espacios y legitimar el camino para la participación de las iglesias y los grupos confesionales en la política mexicana”. Estas propuestas son las siguientes: a) “el proyecto de decreto que busca agregar en el artículo 4 de la Constitución el reconocimiento por parte del Estado del derecho y el deber preferente de los padres de educar convenientemente a sus hijos, una de las batallas de los grupos conservadores que apelan al discurso de la ‘ideología de género’ para oponerse a la educación sexual integral, utilizando el lenguaje de los derechos humanos como estrategia para legitimar sus discursos en el ámbito público”; b) el “proyecto de decreto que reforma el artículo 82 de la Ley del Impuesto sobre la Renta para establecer que serán deducibles las donaciones que reciban las asociaciones religiosas”; y, c) el proyecto de decreto que reforma el artículo 41 de la Constitución para establecer el financiamiento de origen privado de los partidos políticos. (Cecilia Delgado-Molina, 2019, p. 97).

en propaganda o falsa conciencia, bajo el título de ‘ideología’. (De la Torre, 2018, p. 167)

De otro lado, Carlos Garma añade lo siguiente:

[...] la orientación ideológica del PES es muy singular. El partido ha sido acusado a menudo de ser oportunista debido a que ha hecho alianzas con grupos muy disímiles. También ha apoyado movilizaciones masivas contra la aprobación del matrimonio igualitario junto con organizaciones de la derecha católica, lo cual fue novedoso, pues en el transcurso de la historia estas agrupaciones se habían considerado enemigas acérrimas de las agrupaciones evangélicas en México. (2019, p. 42)

Con esto, dejamos constancia de que los sectores evangélicos han ingresado a la arena pública, no enarbolando las banderas del discurso religioso, sino transformándolo en un discurso secular y con pretensiones de defensa de los derechos de los niños y de los padres de familia. Es así como “en América Latina, el nuevo lema cristiano es: ‘Con mis hijos no te metas’. Es uno de los resultados de esta colaboración entre evangélicos y católicos” (Garma, 2019, p. 164). Esto sería un caso representativo de lo que Cecilia Delgado-Molina describe como “la estrategia de los conservadurismos de ciudadanizar los argumentos separándose legal y discursivamente de las iglesias” (Delgado-Molina, 2019, p. 97).

Finalmente, afirmamos que la participación política de los evangélicos deja una sensación de preocupación sobre el impacto que dicho proceso genera en el fortalecimiento de la democracia y en las posibilidades de fortalecimiento de la sociedad civil y el tejido social en América Latina. Como señala Javier Corrales:

El ascenso de los grupos evangélicos es políticamente inquietante porque están alimentando una nueva forma de populismo. A los partidos conservadores les están dando votantes que no pertenecen a la élite, lo cual es bueno para la democracia, pero estos electores suelen ser intransigentes en asuntos relacionados con la sexualidad, lo que genera polarización cultural. La inclusión intolerante, que constituye la fórmula populista clásica en América Latina, está siendo reinventada por los pastores protestantes (Corrales, 2018, p. 2).

Como conclusión de este proceso inacabado en México, acerca de la presencia política de los sectores religiosos, católicos y evangélicos, podemos señalar que el caso mexicano, si bien tiene contextos y acontecimientos históricos particulares, no es ajeno a las dinámicas del resto de América Latina. A continuación, quisiéramos establecer algunas de estas líneas comunes que observamos en la región:

- a. La participación política de los evangélicos está siendo liderada por los sectores neopentecostales. No hay consenso en la composición interna de los propios sectores evangélicos respecto del sentido de su participación política.
- b. Se ha establecido una política de alianzas entre los sectores católicos y evangélicos para unir fuerzas en el espacio público frente al avance de los derechos humanos en la región. Es lo que nosotros hemos denominado ‘ecumenismo político’ (Pérez Guadalupe & Amat y León, 2022).
- c. Los evangélicos participan a través de la construcción de alianzas con los sectores políticos que le dan espacio. No se utiliza una estrategia de partido confesional.
- d. La base de la propuesta programática de los evangélicos en política es el posicionamiento de la ‘agenda moral’.
- e. Buena parte de la organización de los evangélicos en su relación con la sociedad civil se basa en el trabajo del colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’.
- f. Los evangélicos han colocado el tema de la ‘ideología de género’ como parte del debate cultural contemporáneo.
- g. El nuevo discurso y las prácticas políticas de los evangélicos entran en colisión con la propuesta de un Estado laico.

Brasil:

Las características de la candidatura de Jair Bolsonaro a la presidencia del Brasil el 2018 estuvieron rodeadas de una aureola religiosa, específicamente evangélica, que hicieron notar que varias dinámicas poblacionales y culturales estaban transformándose rápidamente en este país, desde las dos últimas décadas.

El candidato Bolsonaro y la participación política de los evangélicos en América Latina coincidieron en interés y en agenda a fin de establecer una alianza estratégica que iba a beneficiar a ambas partes. Desde el lema de la campaña electoral, “Brasil por encima de todo, Dios por encima de todos”, y el título de “su Programa de Gobierno ‘el camino de la prosperidad’, en referencia directa a la ‘teología de la prosperidad’ profesada por los pastores neopentecostales” (Pleyers, 2020, p. 66), Bolsonaro ofrecía una pista muy importante sobre el rol que la cuestión religiosa y el papel de los evangélicos iban a jugar en su gobierno. Por un lado, la estrategia de Bolsonaro consistía en entrar en relación con una corriente evangélica que enfatizaba el interés por la dominación religiosa del espacio público y, al mismo tiempo, el

candidato mantenía la fluidez de su imagen pública entre otros sectores religiosos, al manejar el dato confesional con suficiente audacia y ambigüedad.

Un elemento adicional a tener en cuenta es cómo esta coincidencia de intereses entre Bolsonaro y lo que será luego la “bancada evangélica” en el gobierno, fue posible gracias al momento que atravesaba el pentecostalismo y el neopentecostalismo brasileño, en su dinámica de relación con el mundo secular. Como señala Pleyers:

Sin embargo, la raíz principal del cambio en la influencia política de los neopentecostales se encuentra menos en el cambio cuantitativo que representa el creciente número de feligreses que en un cambio cualitativo: una nueva manera de interpretar las Escrituras, que se traduce en un cambio de la relación entre la religión y el mundo, en particular en los asuntos económicos y políticos. Esta escatología fue desarrollada en Brasil por líderes de iglesias pentecostales y neopentecostales y propone entre otros temas una visión del papel que deberían tener la fe, las iglesias y los creyentes en la vida política. (2020, p. 76)

Este momento estuvo caracterizado por el hecho de haber superado ideas religiosas previas que condenaban la participación política de pastores y creyentes evangélicos, así como por haber relativizado la posibilidad de cooperar entre personas creyentes y no-creyentes, sobre la base de intereses comunes y maneras de pensar que, en otro momento de la historia, hubieran sido un impedimento cultural para una relación de mutuo entendimiento²³.

No obstante, en este contexto, se incrementa la posibilidad de acercarse al espacio público sin pretender evangelizarlo de manera tradicional, y debido a la consolidación de un nuevo sentido de aspiración de los evangélicos de convertirse en “cabeza y no cola” (Dt. 28, 13); por eso, brillaba en el horizonte misionero de pastores y laicos la idea de que era el momento para los evangélicos de ejercer dominio a través de los cargos públicos que Dios estaba ofreciendo a su pueblo. Asimismo, llegaron a la convicción de que era el momento para reconstruir los cimientos de una nueva moral pública para el país, tomando como referencia la defensa de la moral cristiana, convertida ahora en cruzada de fe, frente al ene-

23 En palabras de Claudia Zilla (2020), “On the political institutional level, where Evangelicals are still strongly underrepresented —especially compared to Catholics— the desire for Evangelical churches to influence political developments in the country and assume responsibility in state institutions is becoming ever clearer. The plea for the separation of state and church, which rallied Protestants in the 19th century with regard to their own protection as a minority against the Catholic Church, has today given way to a sacredly reformed political commitment.” (p. 29)

migo ideológico del avance de las libertades laicas, los derechos de las mujeres y de las personas de la diversidad sexual, todo lo que la propaganda de la campaña evangélica ‘conservadora’ denominaría los peligros del ‘marxismo cultural’²⁴.

Sin embargo, más allá de los discursos político-religiosos, ¿en qué consistió el aporte concreto de los evangélicos al triunfo electoral de Bolsonaro? Según Lamia Oualalou (2019), “los estudios muestran una clara correlación entre adhesión al evangelismo y voto en favor de Bolsonaro” (p. 70). Según estos mismos estudios, se podía comprobar que al analizar la intención de voto del electorado brasileño en relación con la filiación religiosa, no existían diferencias significativas ni en el catolicismo, ni en los no religiosos, ni en las personas procedentes de otras religiones²⁵. Sin embargo, fue en el sector evangélico donde, en la segunda vuelta electoral, se marcaron las diferencias:

Como resultado, los católicos se dividieron entre los dos candidatos, con una ligera ventaja para Bolsonaro, mientras que Haddad se impuso entre los fieles de ritos afrobrasileños y entre los no religiosos. ‘Pero lo que realmente marca la diferencia son los evangélicos, con una brecha de 11 millones de votos para Bolsonaro entre este electorado’, puntualiza José Eustaquio Diniz Alves, demógrafo de la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas de Río de Janeiro. (Oualalou, 2019, p. 70)

Es así como el pensamiento político evangélico entró en contacto con las estrategias políticas de la campaña de Bolsonaro. Según Fernández (2019):

[...] la Teología política del evangelismo en la era de la Globalización, [responde] a realidades puramente postmodernas: uso de las nuevas tecnologías en la difusión, creación de alianzas tácticas, movilizaciones ciudadanas en las

24 Respecto de la lucha contra el “marxismo cultural” elevada a política pública en la gestión del Brasil de Bolsonaro, se puede mencionar lo señalado en el artículo de Marília Arantes (2020, p. 1): “La Fundación Alexandre Gusmão, vinculada al Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil, apela a una estrategia internacional en la que dice combatir el comunismo y el ‘abortismo’, a los que considera pilares del ‘marxismo cultural’. Recuperando las viejas consignas anticomunistas de la Guerra Fría, promueve el americanismo y se aleja de sus verdaderas funciones estatales.”

25 Para un análisis más completo del factor religioso en los resultados electorales en el Brasil, sin embargo, es necesario ir más allá de las categorías globales de “católicos” y “evangélicos” en general. Es necesario hacer un análisis de la dinámica interna de cada organización religiosa. Como lo afirma Geoffrey Pleyers (2020), “adoptar las afiliaciones religiosas como principales categorías analíticas lleva a esconder la heterogeneidad interna de cada confesión. [...] La batalla que se está llevando a cabo en Brasil, como en varias regiones del mundo, no opone a los católicos en un lado a los evangélicos en el otro, sino a corrientes conservadoras y progresistas que atraviesan esas religiones y sus iglesias. Los fieles de ambas partes estuvieron divididos en el voto de Bolsonaro, y lo están en innumerables temas” (p. 74).

calles o en las redes, participación plena en los procesos democráticos y clara vocación de reforma legislativa, y por ello, al final del camino, la toma electoral del poder. (p. 7)

El resultado de esta fusión entre ‘evangélicos políticos’ y los políticos digitales bolsonaristas dio como resultado una manera de hacer política que pone mucho énfasis en el manejo y en la influencia de la opinión pública a través de las redes sociales, la difusión de mensajes políticos bajo formas cotidianas de presentación de la información, y la construcción de una cultura política que se nutre de los valores del populismo y de las premisas religiosas de los evangélicos con un alto nivel de complementariedad.

Esta realidad refleja lo que algunos autores han dado en llamar “tecnopopulismo”. Es así como de la Torre (2013) establece que detrás de dicho término existe una aparente contradicción “entre carisma populista y racionalidad tecnocrática [... argumentando que] a diferencia de lo que se ha sostenido en gran parte de la bibliografía, el carisma y la tecnocracia no son necesariamente sistemas de dominación opuestos” (p. 24). Por su parte, Berger (2020, p. 78) señala que “una nueva formación política ha entrado en escena: el tecnopopulismo, o la síntesis de populismo y tecnocracia”. Y que, aunque “a primera vista, tal formulación podría parecer una contradicción [...] apareciendo incluso como polos opuestos: el gobierno de los expertos versus el gobierno del pueblo”, en el fondo se trata de una forma de complementariedad que procura el “reemplazo de los mecanismos actuales de participación política, [...] por otros de carácter directo, sustentados en la tecnología, fundamentalmente los medios electrónicos, y centrados en un líder (carismático o no) con un pueblo que acompaña [...] pero a la distancia” (Polilat, 2006, p. 58).

El tecnopopulismo se basa en una supuesta nueva democracia sin política, que en realidad va en busca de [una política] sin oposición y sin instituciones, y se basa en la manipulación del sistema democrático para destruir su esencia, mediante el uso intensivo de la tecnología y los medios de comunicación social. Este tecnopopulismo es lo que creemos se contrapone al ideario del desarrollo democrático, porque ese modelo de nueva democracia sin política, constituye la antítesis del ideario de la democracia y del desarrollo de los pueblos. (Polilat, 2006, p. 59)

Este modelo presupone el fin de los partidos políticos, mientras que los dirigentes tecnopopulistas emplean estrategias de contacto directo con el pueblo a través del uso intensivo de los medios tecnológicos, de una manera desproporcionada respecto de otros actores políticos. Asimismo, el tipo de actividad que realizan

en los medios no solo tiene una mayor frecuencia, sino una forma de interactuar con las audiencias basada en la confrontación con los adversarios políticos, así como en el clientelismo y la manipulación del público al que se dirigen. En este sentido, De Blasio y Sorice (2018, p. 9) proponen una matriz de indicadores del estilo populista de hacer política que conviene revisar:

Tabla 1
Matriz de indicadores del estilo populista

La existencia de una retórica anti-política: Anti-sistema, anti-Estado, anti-partidos, anti-intelectuales.
Altos niveles de emocionalismo discursivo.
Informalidad: adopción de un estilo directo, simple, no formal y no institucional.
Actuación instrumental: explotación de eventos específicos para apoyar el sesgo político y aplicar un razonamiento inductivo incorrecto (falacia selectiva) basado en eventos reales, ¿tendencia a la post-verdad?
Uso de la intimidad como recurso discursivo: contando su propia vida.
Afecto negativo: apelar a emociones de miedo o utilizar afirmaciones verdaderas para despertar interés, alarma y movilización de las personas en torno de sentimientos negativos, como la ira.
Simplificación excesiva de problemas y soluciones.
Narración de historias políticas.
Meritocracia como clave para ir más allá de las “élites corruptas”.
Exageraciones: el recurso frecuente a refranes, estereotipos, clichés y otras expresiones de “sabiduría popular”.
Romper “tabúes” y luchar contra la corrección política (para distinguirse de la élite).
Victimización: resaltar la condición de haber sido herido, dañado o hecho sufrir, especialmente cuando se quiere que las personas sientan pena por uno, o lo usen como excusa para algo.
Políticos que consideran que la gente no está preparada para comprender sus propuestas.
Políticos centrados en presuntas conspiraciones contra ellos, cuando no han logrado sus programas.
Vulgarismo: usar lenguaje vulgar para llegar a la “gente común”.

Cuando observamos esta perspectiva desde la realidad de lo acontecido en el Brasil de Bolsonaro, nos encontramos con un escenario muy similar al descrito por los análisis teóricos. Según Cristina Tardáguila, ‘tecnopopulista’ es una definición del escritor italiano Giuliano da Empoli²⁶ “que define a los políticos que aprendieron a manipular las redes sociales, a usar sus algoritmos para incendiar a sus apoyadores con el objetivo de controlar narrativas, atacar la prensa, elevar la polarización y destrozar reputaciones” (Tardáguila 2020, p. 1). Según esta autora, un caso concreto que ilustra el peligro de los tecnopopulismos para la consolidación de la democracia en la región es el de Patricia Campos Mello, periodista del *Folha de Sao Paulo*,

[quien realizó] un reportaje sobre el supuesto uso ilegal del *WhatsApp* por la campaña electoral del hoy presidente Bolsonaro. El caso está bajo investigación en la Suprema Corte Electoral de Brasil (TSE). Mientras tanto, Patricia es acosada diariamente por la militancia bolsonarista. Ve su rostro en fotos de mujeres desnudas y recibe mensajes en los que la llaman “puta”. (Tardáguila, 2020, p. 1)

Este fue el punto de partida para la producción del libro de Campos Mello *La máquina del odio*, que es parte de la estrategia del uso de las redes sociales y del Internet que se utiliza con fines políticos, es el intento de desacreditar y deslegitimar al periodismo de oposición. Al respecto, Fernanda Mena señala lo siguiente:

[...] siguiendo los pasos de su investigación, [de Campos Mello] descubrimos un universo digital paralelo a la promesa de un amplio acceso a la información que Internet parecía ofrecer. Patricia [Campos Mello] nos muestra qué tácticas diseñadas para influir en los usuarios sobre lo que es verdad y sobre lo que realmente importa han atravesado subrepticamente este Edén tecnológico, apoyado en el silencio de gigantes como *Facebook*. (Mena, 2020, p. 2)

Por su parte, Ariel Goldstein (2019, p. 25), en su trabajo sobre la campaña política de Bolsonaro, destaca que el candidato basó buena parte de su campa-

26 Sobre el trabajo de Giuliano da Empoli, “Los ingenieros del caos”, se puede leer el artículo de Antoni Gutiérrez-Rubí donde establece lo siguiente: “Cuando los medios convencionales favorecen la racionalidad, la moderación y los hechos, los medios sociales promueven la emoción, la subjetividad y la narrativa. En política, la traducción de este nuevo paradigma es devastadora: la ira, el rechazo del otro: las emociones más primarias son solicitadas por los nuevos líderes populistas que tienen, además, la nueva herramienta del *big data*. Una nueva y brillante interpretación del auge mundial de los populistas nacionales que perturba todos los principios, transformando los defectos de los líderes en cualidades, su incompetencia en una prueba de autenticidad.” (2019, p. 1)

ña en una “estrategia innovadora en las redes [...] Esto motivó a la socióloga Esther Solano a referirse a este como una ‘extrema derecha pop’ que se vale de simbologías creativas y graciosas en las redes en la clave de una ‘memificación de la política’” (p. 25). De esta manera, se enfocaba en la identificación del candidato con su público, exacerbando sus virtudes y adecuando el medio a la aceptación por parte de la cultura popular. Sin embargo, esta misma campaña tenía otro lado, el cual consistía en aprovechar el temor y el odio que la gente tenía hacia el PT y sus representantes más conocidos (Lula da Silva, Dilma Rousseff), y convertir dichos sentimientos en un intento de proyección del voto no solo como un voto a favor propio, sino en un voto en contra del adversario que la población rechaza.

Por este motivo, uno de los temas de la campaña elegida, centrada en el temor de que un gobierno del PT sería igual a “Venezuela”, fue muy efectiva. Ha tenido mayor o menor efecto en Brasil, Argentina, Uruguay, Colombia o Ecuador, donde fuerzas de la derecha del espectro político anunciaban que de continuar o llegar al gobierno candidatos progresistas sumirían al país en un cuadro de caos económico, migración masiva y de polarización social equivalente al de Venezuela durante los gobiernos de Nicolás Maduro. (Goldstein, 2019, pp. 25-26)

Sin duda, varios factores confluyeron para que los evangélicos se vieran como un potencial aliado para las intenciones de la candidatura de Bolsonaro. Entre ellos, tenemos el contexto de corrupción en torno de la ‘Operación Lava Jato’, que produjo una deslegitimación de los políticos involucrados; la situación de inestabilidad económica y política con repercusiones sociales que se generó como consecuencia de la corrupción; el hecho de que las bases del Partido de los Trabajadores (PT), desencantadas del régimen y percibiendo el clima de inseguridad, buscaran otras opciones de expresión política, etc. En un contexto como este, los ‘evangélicos políticos’ hicieron su irrupción como una de las alternativas cercanas a la gente, aprovecharon el reconocimiento que tenían por su trabajo eclesial y asumieron un discurso de oposición al régimen anterior, actitud que los visibilizó como una opción política válida para canalizar ese descontento y desconcierto ciudadanos²⁷. En este sentido, Rudá Ricci afirma lo siguiente:

27 Para un análisis de la gestión de la bancada evangélica en su gestión política durante el gobierno de Bolsonaro se puede consultar: Goldstein, Ariel (2019). “El Frente Parlamentario Evangélico en el Brasil de Bolsonaro”. XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Buenos Aires; Lacerda Fabio y José Mario Brasileño (2019) “Brasil: La incursión de los Pentecostales en el Poder Legislativo brasileño”. En: Pérez Guadalupe, José Luis y S. Grundberger. *Evangélicos y Poder en Améri-*

[...] los propios sectores evangélicos se vieron envueltos en esta estrategia. En la segunda vuelta, el ataque de *fake news* distribuidas abundantemente (en proporciones jamás vistas en una elección brasileña) en los grupos de *WhatsApp*, en especial, involucrando comunidades evangélicas, ayudó a que la candidatura de Bolsonaro se mantuviera al frente hasta su elección. (Ricci, 2019, p. 105)

Algunas conclusiones que nos deja el caso brasileño:

- a. Igual que en el caso de AMLO, Bolsonaro ha sabido manejar, para su provecho electoral y con suficiente ambigüedad, el tema de su filiación religiosa, al mismo tiempo que aprendió a llegar al electorado con un discurso político-religioso.
- b. Otra vez nos encontramos en un contexto en el cual es el sector pentecostal y neopentecostal de la iglesia evangélica el que dinamiza la participación política y el que hace una clara opción política a favor de Bolsonaro.
- c. Las mutuas coincidencias de intereses entre el candidato Bolsonaro y las aspiraciones políticas de los evangélicos neopentecostales son un reflejo del surgimiento de dinámicas culturales neoconservadoras que se expresan tanto en lo político como en lo religioso.
- d. Para comprender el aporte de los evangélicos al proceso político brasileño es necesario comprender la dinámica interna del propio campo religioso, así como comprender las dinámicas culturales que se desprenden del desarrollo de las ideas religiosas y la forma de interpretar las Escrituras judeo-cristianas.
- e. Políticos evangélicos y líderes bolsonaristas coinciden políticamente en participar de un estilo de hacer política conocido como “tecnopopulismo”, cuyas características principales giran en torno del uso del Internet y las redes sociales, con el fin de consolidar un discurso político de carácter populista.

1.3 La pandemia del coronavirus y la radicalización del discurso político-religioso

A partir de la pandemia de la COVID-19 a nivel mundial, se ha generado un nuevo escenario global, en donde este grave problema de salud ha traído con-

siguiente una serie de consecuencias tales como el aumento del temor de la gente y una búsqueda de soluciones provenientes de los más diversos lugares: médicos, líderes de opinión, científicos y, por supuesto, también, líderes religiosos²⁸. Era de esperar que en tiempos de crisis haya una tendencia a recurrir al poder divino como fuente de consuelo, y también como un intento de búsqueda de solución al problema sanitario.

De otro lado, tenemos que las disposiciones de emergencia decretadas por el gobierno peruano²⁹ han estado ligadas a medidas relacionadas con la libre circulación, el confinamiento obligatorio, las limitaciones de las reuniones sociales, entre otras medidas que han añadido a la vida de las personas elementos de estrés, soledad, aislamiento y sensación de vulnerabilidad.

En un contexto como este cabe preguntarnos cuál ha sido la reacción de los dirigentes de las iglesias frente a medidas que afectan el normal desarrollo de sus actividades. ¿Se han radicalizado los discursos religiosos de los grupos evangélicos en tiempos de pandemia? Y vinculada a esta pregunta, ¿cuáles son los fundamentos teológicos en los que se asienta o justifica esta radicalización³⁰?

Sobre el rol que han jugado los evangélicos en esta primera etapa de la pandemia, el teólogo y médico mexicano Leopoldo Cervantes-Ortiz afirma lo siguiente:

28 Al respecto, el Consejo Mundial de Iglesias y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso señalan lo siguiente: “La pandemia de COVID-19 ha tenido un impacto en la comunidad global con una urgencia inevitable y con poca preparación de nuestra parte. Ha alterado drásticamente la vida diaria de todos y ha expuesto poderosamente la vulnerabilidad que comparten todos los seres humanos. Junto a los millones que han sido infectados físicamente, muchos más se han visto afectados psicológica, económica, política y religiosamente; todos han sido privados del culto público. La gente ha luchado para sobrellevar la muerte y el dolor, especialmente con la incapacidad de estar con sus seres queridos en su lecho de muerte y realizar sus últimos ritos y funerales de manera digna. El bloqueo ha puesto de rodillas a la economía mundial y el hambre mundial podría duplicarse debido a esta catástrofe. También ha contribuido a un aumento de la violencia doméstica. Las exigencias del distanciamiento físico y social han significado aislamiento para muchas personas. La desesperación, la ansiedad y la inseguridad han llegado a dominar la vida humana. El coronavirus ha afectado a todos: ricos y pobres, ancianos y niños, personas en ciudades y pueblos, agricultores e industriales, trabajadores y estudiantes” (2020, p. 6).

29 Respecto de las medidas de emergencia tomadas por el gobierno durante el período de pandemia se puede obtener un análisis de estas en los artículos del Idehpucp (2020): “Los derechos delimitados y el estado de emergencia”. Recuperado de: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/los-derechos-delimitados-y-el-estado-de-emergencia/> y “País en emergencia”. Recuperado de: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/pais-en-emergencia/>

30 Para nuestro análisis hemos tomado los discursos religiosos de los grupos evangélicos que realizan algún tipo de activismo a través de los mensajes publicados (*posts*) en *Facebook*, tanto a nivel de las páginas personales como de las organizaciones que se identifican como grupos provida y/o profamilia que defienden lo que se conoce como una “agenda moral”.

La franja fundamentalista, montada nuevamente en la penosa costumbre de lucrar simbólica y realmente con el sufrimiento humano, no ha escondido su feroz aplicación de las doctrinas más espeluznantes para “explicar” lo que sucede, y pretender orientar con afirmaciones dignas de épocas ya idas el pensamiento y la espiritualidad de las comunidades sometidas al confinamiento. Afortunadamente, no han escaseado las visiones serias y críticas que advierten acerca de los riesgos de las lecturas cristianas triunfalistas que niegan la realidad de la pandemia y que, en sentido estrictamente teológico están “tentando a Dios” con la actitud irresponsable de negarse a seguir las medidas de protección y prevención. (Cervantes-Ortiz, 2020, p. 8)

En general, en la respuesta de los grupos evangélicos frente a la COVID-19, observamos la presencia de dos tipos de discurso religioso: uno de ellos está orientado a aprovechar las consecuencias de la pandemia como una oportunidad para generar nuevos adherentes para su feligresía o para obtener beneficios económicos a propósito de la crisis, mientras que el otro grupo concentra sus esfuerzos en promover tranquilidad y esperanza a su feligresía, atendiendo necesidades físicas, emocionales y espirituales de las personas mediante formas de promover la comunidad y la relación virtual entre sus miembros³¹.

Para Nicolás Panotto (2020a, p. 1), la pandemia de la COVID-19 ha puesto de manifiesto “la desobediencia de diversas iglesias evangélicas a respetar las restricciones impuestas por las autoridades sanitarias, exigiendo su derecho a la actividad religiosa”. Esto conlleva a plantearse una reflexión sobre dos tipos de problemas que se desprenden de esta situación: a) la manera cómo algunos grupos evangélicos conciben la ciudadanía; y b) el nivel de secularización de nuestras sociedades latinoamericanas.

Respecto de la concepción de la ciudadanía en la conciencia evangélica, partimos de la definición mínima de ciudadano provista por Sinesio López (1997), según la cual “el ciudadano es un individuo o comunidad de individuos con derechos garantizados por el Estado y con responsabilidades hacia la comunidad política de la que forma parte” (p. 119). Visto desde la perspectiva de los derechos, los

31 Según el mismo Cervantes-Ortiz (2020), “hacen falta voces de esperanza que transmitan, no una confianza fácil o bobalicona, sino una auténtica ‘fe situada’ en las coordenadas de la revelación bíblica. La función de las instituciones de educación teológica es proveer orientaciones, insumos y materiales que contribuyan a dejar atrás las perspectivas [intimidantes], y así sostener la esperanza de tanta gente que, sin comprender en profundidad los dilemas teológicos, requiere fortaleza espiritual, moral y psicológica para su sobrevivencia en todos los sentidos” (p. 11).

grupos evangélicos en el Perú han procurado alcanzar un mayor estatus jurídico y una mayor visibilidad pública, a partir de la realidad de su crecimiento cuantitativo en el país, y la mayor extensión de la presencia de sus programas sociales. Es así como han trabajado de la mano con sectores políticos liberales a inicios del siglo pasado a fin de conseguir la tolerancia religiosa y la libertad de cultos³². Posteriormente, a fines del siglo pasado, enarbolaron las banderas de la libertad religiosa, lo cual culminó en la aprobación de la Ley N° 29635, Ley de Libertad Religiosa en el Perú, cuyo texto aprobado no terminó de convencer a la totalidad de los evangélicos, quienes en realidad aspiraban a una siguiente etapa en el mejoramiento de su posición ante la ley, esto es, la 'igualdad religiosa'. Y los evangélicos han tratado de llevar esta aspiración a través de las iniciativas legislativas de los 'evangélicos políticos', estableciendo claramente que su meta es la obtención de los mismos derechos de la Iglesia Católica. Así, este grupo de evangélicos plantea que cualquier otro trato u otra condición de parte del Estado, constituye una discriminación y un perjuicio a su fe religiosa³³. Con respecto a la lógica de participación de los evangélicos en el tema de la búsqueda de la libertad e igualdad religiosa, Marco Huaco establece lo siguiente:

Con la creciente pluralización del espacio religioso en la década de 1990, el rostro evangélico peruano se neo-pentecostaliza de manera muy notoria con el surgimiento de iglesias de inspiración teológica y política norteamericana vinculadas a la nueva derecha religiosa norteamericana y a la *Christian Coalition*, proceso que coincide con un proceso similar de aparición de grupos carismáticos en la iglesia católica. Gradualmente surgen agrupaciones religiosas evangélicas de inspiración fundamentalista que ya no ponen el énfasis en la defensa de la libertad religiosa desde una posición de minorías religiosas, sino más bien buscan lograr hegemonía política en la sociedad para instaurar un "Estado cristiano" con políticas públicas y legislación inspiradas en el credo evangélico fundamentalista. (2011, p. 95)

32 Con relación al compromiso de los evangélicos en defensa de la libertad religiosa y la expansión de los derechos humanos, el abogado Marco Huaco (2011) señala lo siguiente: "Ya desde su creación en 1940, el Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) impulsó diversas luchas políticas por la libertad religiosa y una labor de defensa de los derechos humanos, la ciudadanía y la democracia. En el campo de la libertad religiosa, sin embargo, priorizó la acción defensiva en lugar de la proposición activa de proyectos de ley para favorecer sus posiciones religiosas en la agenda pública" (p. 95).

33 Respecto de la visión de los evangélicos sobre el logro de la igualdad religiosa, se puede consultar la Nota de Prensa de la Oficina de Comunicaciones del Congreso (2020, p. 1): "Plantean libertad e igualdad religiosa en el país". Recuperado de: www2.congreso.gob.pe/Sicr/Prensa/heraldo.nsf/CNtitulares2/4B3E8EF9D83CFB1052575D000730771/

Como consecuencia de esta comprensión de los evangélicos respecto de su condición ciudadana en el país, existe una distancia que se va formando en la conciencia evangélica respecto de la falta de reconocimiento y el ejercicio de prácticas discriminatorias por parte del Estado. Los evangélicos no logran desarrollar una convicción acerca de la importancia de lo público como resultado de la percepción que tienen de no gozar de los derechos que supuestamente un Estado debería garantizar a sus ciudadanos.

A esta crisis de ciudadanía se añade el segundo problema planteado por Panotto: el nivel de secularización de nuestras sociedades. Los evangélicos han sido formados para identificar las palabras ‘secular’ y ‘secularización’ como una amenaza a la religión y, en particular, al derecho de la propagación de sus ideas religiosas entre la población. Por eso, había un temor de que la ‘secularización’ traiga consigo la eliminación de la influencia de la religión en la vida pública, la afectación de la libertad de conciencia, y la promoción del ateísmo como filosofía de vida.

Frente a esto, la filosofía política de un grupo importante de evangélicos no parte de la perspectiva de la separación entre Iglesia y Estado, sino que subyace una apuesta por la resacralización del mundo³⁴, la perspectiva teonómica³⁵ y la defensa de ciertos enfoques reconstruccionistas³⁶. En estos casos, la idea es reposicionar la influencia de la religión, competir con la Iglesia Católica por espacios de poder e intentar maximizar los privilegios de las organizaciones religiosas en la esfera pública.

34 “La resacralización es el retorno de los significados religiosos a los sectores públicos de la vida social como la política, las artes y el cuerpo, y la resistencia a la secularización. Esto es consistente con la definición de secularización de Berger (1967) como la remoción de significados religiosos de la vida pública, o privatización. Otra posible definición de resacralización sería la creciente comprensión de que la separación entre las esferas pública y privada es en sí misma una construcción cultural de la sociedad moderna”. Recuperado de: https://es.qaz.wiki/wiki/Resacralization_

35 “La teonomía, de theos (dios) y nomos (ley), es una forma hipotética de gobierno cristiano en el que la sociedad se rige por la ley divina. Los teonomistas sostienen que la ley divina, incluidas las leyes judiciales del Antiguo Testamento, debe ser observada por las sociedades modernas”. Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Teonom%C3%ADa>

36 “El reconstruccionismo cristiano es un movimiento teonómico reformado fundamentalista que se desarrolló bajo las ideas de Rousas Rushdoony, Greg Bahnsen y Gary North; ha tenido una influencia importante en la derecha cristiana de los Estados Unidos. De acuerdo con el mandato cultural, los reconstruccionistas defienden la teonomía y la restauración de ciertas leyes bíblicas que se dice que tienen una aplicabilidad continua.[...] Los reconstruccionistas cristianos suelen ser postmilenialistas y seguidores de la apologética de Cornelius Van Til.” Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Reconstruccionismo_cristiano

Como se podrá suponer, la combinación de estos dos factores —la noción débil de ciudadanía y el concepto de secularización como amenaza— debilita el compromiso y la participación de los evangélicos en los espacios de sociedad civil. En algunas situaciones límite —como, por ejemplo, la pandemia de la COVID-19— se manifiesta un tipo de mentalidad de enclave (la idea de la existencia de un Estado dentro de otro Estado), la contribución al deterioro de la imagen pública de las autoridades³⁷ y la afirmación de la relativización de las normas en función de la existencia de un principio superior. Es así, por ejemplo, como lo señala Nicolás Panotto (2020, p. 2), “en Perú, un reconocido líder de un movimiento social evangélico de alcance regional y grupos de coordinación en varios países afirma, en una nota televisiva donde fue consultado sobre la clausura de iglesias en tiempos de pandemia, que ‘es mejor morir libres que vivir esclavos, y creo que la verdad nos hace libres’”.

El personaje referido por Panotto es Christian Rosas, hijo del excongresista y pastor evangélico Julio Rosas, vocero del colectivo “Con Mis Hijos No Te Metas” (CMHNTM). En la página de *Facebook* de Christian Rosas³⁸, uno de los temas que más aparece es la crítica que realizaba al gobierno de Martín Vizcarra, en relación con la supuesta violación de la libertad religiosa que se estaría produciendo por no permitir las reuniones públicas en los templos de las iglesias evangélicas. En relación con esto, Rosas señala lo siguiente: “Jesús es Señor y dueño de la Iglesia, entonces si Él es el dueño, cómo vamos a dudar y manifestar falta de fe al permitir que los templos permanezcan cerrados. Tú que observas desde una pantalla a la iglesia física que da testimonio de Cristo resucitado y perseguido, ¿qué hacemos? ¿Apoyamos la persecución o cambiamos nuestra forma de pensar (metanoia/arrepentimiento)?”³⁹.

37 Al respecto, ver las siguientes publicaciones de Christian Rosas: “Ahora qué dirá Vizcarra que se ufana de ser un súbdito leal de la OMS, ignorará la sugerencia oficial para mantener su libreto de rebrote del Coronavirus y así postergar elecciones como lo mencionó su ministra de salud hace poco en términos aún considerados por el gobierno?”. Recuperado de: <https://www.facebook.com/xtian.rosas/posts/169630328115787>. “El Presidente sigue delirando. Nuestro asalariado y encomendado como mandatario temporal no tiene ninguna autoridad para impedir el ejercicio de la libertad religiosa, las vidas humanas no son propiedad del Estado, el gobierno tiene poder concedido por la Constitución Política que a su vez es legítima por consenso y reconoce los derechos inalienables y la dignidad inherente de toda persona humana. Esto significa que nunca tuvo potestad para prohibir el ejercicio religioso. Es una lástima que en vez de enmendarse se obstine en mantener una posición que nunca la tuvo, como la autoridad de cerrar o abrir los templos”. Recuperado de: <https://www.facebook.com/xtian.rosas/posts/167470238331796>

38 Ver: <https://www.facebook.com/xtian.rosas>

39 Recuperado de: <https://www.facebook.com/xtian.rosas/posts/143877560691064>

De este mensaje se hicieron eco los dirigentes de las dos federaciones más importantes que representan a los evangélicos en el Perú: el ‘Concilio Nacional Evangélico del Perú’ (CONEP) y la ‘Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú’ (Unicep), quienes, para fines de mayo del 2020, habían elaborado un protocolo de inicio de actividades en las iglesias evangélicas⁴⁰. Según los directivos del CONEP, esta acción fue realizada “frente a las posibilidades de que, en la siguiente fase del levantamiento de la cuarentena en el país, por la COVID 19, se incluya a las iglesias y las actividades religiosas”⁴¹. Sus compañeros de Unicep fueron todavía más claros en el pedido, remitiendo carta al entonces presidente del Consejo de ministros, Vicente Zeballos, que señalaba lo siguiente: “le solicitamos se autorice la reapertura de nuestros templos y poder reingresar a la etapa de reactivación, permitiendo de esa manera que los miembros de las iglesias vuelvan paulatinamente a tener la capacidad de reunirse bajo las medidas de seguridad prudentes para evitar cualquier contagio”⁴².

Varios meses después, y como consecuencia de la crisis financiera que experimentaron las iglesias evangélicas en el país, las cuales han visto disminuidos sus ingresos debido al cierre temporal de los lugares de culto, Luis Meza Bocanegra, directivo del Movimiento Misionero Mundial, organizó “una jornada evangelística” en la Plaza San Martín de Lima, la cual, según Bocanegra, fue convocada “por redes sociales unas 3 horas antes”; sin embargo, la respuesta de la gente fue inmediata y numerosa. A partir de ello, Bocanegra planteó mantener este tipo de reuniones, de manera semanal, y promover la realización de movilizaciones similares de otras iglesias de esta misma denominación haciendo de estas actividades no solo reuniones de difusión del mensaje evangélico, sino empleándolas como instrumentos de presión⁴³ hacia el gobierno para la reapertura de los templos.

40 Se puede consultar el protocolo en: <https://www.scribd.com/document/464262672/Protocolo-CONEP-UNICEP-Oficial> De otro lado, el 09 de octubre, un grupo de denominaciones evangélicas y fraternidades de pastores emiten un comunicado “a las autoridades para que permitan la reapertura sistemática de los templos acondicionados y que cuenten con todas las medidas de bioseguridad en favor de los participantes.” Recuperado de: <https://www.facebook.com/iacymperu/photos/a.247525242026289/3162542570524527/>

41 Recuperado de: <https://www.facebook.com/conepperu/posts/1490201417853625>

42 Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/464261399/Carta-de-UNICEP-al-Premier-Vicente-Zeballos>

43 Esta fue la reacción en *Facebook* de Bethel Televisión, el medio de comunicación del Movimiento Misionero Mundial, frente al éxito de estas reuniones: “¡Ha llegado el momento de salir a las calles para anunciar el Evangelio de Jesucristo! Y de esta manera, mostrarles a los diferentes organismos del Gobierno, que es necesario que se nos permita dar apertura a los Cultos en los Templos”. Recuperado de: <https://www.facebook.com/luismezabocanegra/posts/1839379452876608>

Según Bocanegra,

seguiremos tomando calles y plazas para evangelizar, esperando que el gobierno peruano se “acuerde” que existen Iglesias en el Perú pues no nos han considerado en ninguna de las fases para la reapertura y reactivación. Dios se glorificó en esta actividad, aunque tuvimos limitaciones de tiempo por la Policía Nacional. Nada ni nadie puede paralizar a la Iglesia triunfante del Señor Jesucristo.⁴⁴

El propio Christian Rosas decidió celebrar esta iniciativa del MMM a través de sus redes sociales, denominándolos “valientes y humildes siervos del Señor”. Saludaba el desarrollo de las acciones mediante “un aplauso y sincero abrazo fraterno a mis hermanos valientes en la fe que nos dan el ejemplo al resto”. Rosas reconocía que acciones de desobediencia civil como esta implicaban un riesgo que era necesario correr, pues “si salimos y asumimos riesgos lo hacemos para el Señor y no solo para comprar pan, porque no sólo de pan vive el hombre”. Todo esto, bajo la justificación del valor relativo de esta vida, con respecto a la vida futura: “Al fin y al cabo, todo lo que acontezca en este peregrinaje terrestre será solo una anécdota pintoresca frente a la eternidad segura que confiamos los cristianos”⁴⁵.

Frente a las respuestas de este sector del evangelismo ante la crisis de la COVID-19, Pablo Barrera (2020) plantea unos interesantes hallazgos, a partir de las respuestas provistas por las iglesias a través de Internet y las redes sociales.

La primera constatación es que lo que ha vivido la población en el Perú es un impacto diferenciado de las consecuencias de la pandemia, según el nivel social de la población. Esto se manifiesta en la crisis de los servicios públicos para la atención de las personas enfermas y el aumento de los casos de los fallecidos, a pesar de que Perú ha sido uno de los países que tomó las medidas de aislamiento social más drásticas en toda la región. Esto se ha manifestado también en las dificultades para obtener una reactivación económica y para recuperar mayores niveles de empleo por parte de la población.

Una segunda constatación gira en torno a la identificación de poblaciones especialmente vulnerables ante la crisis: personas que durante años han vivido dentro de los procesos de informalidad laboral, o en la prestación de servicios que, en

44 Recuperado de: <https://www.facebook.com/luismezabocanegra/posts/1838811156266771>

45 Recuperado de: <https://www.facebook.com/xtian.rosas/posts/165511855194301>

los momentos de pandemia, muy pocas personas requieren. Caso especial es el de los adultos mayores que terminan siendo discriminados como población de riesgo y, ante la crisis de los servicios de salud, ven afectadas sus posibilidades de sobrevivencia. Otro caso lamentable es el de las mujeres de todas las edades que, como consecuencia de los procesos de aislamiento social en el marco de relaciones patriarcales, presentan un número mayor de casos de violencia en el hogar, feminicidios, violaciones y embarazos no deseados, por parte de sus parejas y familiares más cercanos.

A partir de este escenario, Barrera (2020, pp. 432-433) plantea tres ‘tipos ideales’ para analizar las reacciones evangélicas a la pandemia de la COVID-19. El primero de ellos lo denomina “los evangélicos de a pie: con Dios y sin el Estado”; el segundo, “los evangélicos *streaming*: Dios y las clínicas están con nosotros”; y el tercer tipo ideal es “el Evangelio no está en cuarentena: Dios contra el nuevo orden mundial”.

a) Los evangélicos de a pie: con Dios y sin el Estado

Esta categoría se aplicaría a los creyentes pertenecientes a los sectores más empobrecidos y mayoritarios de la sociedad peruana. Son miembros de iglesias pequeñas y medianas, básicamente conformadas por creyentes “de tradición evangélica y evangélica pentecostal” (Barrera, 2020, p. 449). Por sus condiciones de precariedad económica, se ven obligados a romper el aislamiento social y salir a trabajar bajo condiciones de riesgo en medio de la pandemia. De parte del Estado, han recibido, sobre todo, una sanción moral y han sido acusados de ser los responsables de que los niveles de infectados y fallecidos sean cada vez más altos; y también han recibido, en algunos casos, el castigo físico de la Policía Nacional que les impide el normal desempeño de sus actividades económicas y la confiscación de sus pocas mercaderías. A pesar de las medidas económicas paliativas programadas por el gobierno, no siempre este sector de la población ha podido beneficiarse de los bonos económicos otorgados, y sus familias han quedado sobre todo en estado de indefensión.

La razón principal fue que la mayoría de esas personas no tiene una cuenta bancaria. La urgencia por recibir los bonos ofrecidos por el Estado generó largas colas y tumultos en las puertas de los bancos, lo cual fue bastante criticado en las páginas del “face” de esas iglesias o en los cultos en grupos de “whatsapp”. (Barrera, 2020, p. 449)

En los mensajes que se difundían por redes sociales, en este sector de los evangélicos, abundaban los pedidos de oración por los problemas económicos y de salud. En algunos casos, los propios líderes eclesiásticos se encontraban “en cuarentena u hospitalizados”, dependiendo de los limitados fondos de las propias iglesias para su manutención. La continuidad de la vida de la iglesia por medios virtuales no los tomó preparados y, por diferentes factores (entre ellos, el educativo), a la mayoría de sus miembros les costaba adaptarse al nuevo ritmo.

Hasta mediados de mayo las actividades religiosas se redujeron a estudios bíblicos transmitidos por el “face”, sin cualquier interacción inmediata. Sólo cuando descubren que el aplicativo “Zoom” estaba liberado para uso gratuito, pasan a reencontrarse, verse con la congregación, reflexionan sobre su papel en el mundo virtual, y las reuniones de oración ganan interacción. [...] No pocas carecen de condiciones para usar otra plataforma digital, inclusive las gratuitas porque la mayor parte usa celulares cuya memoria no las soporta. En estas iglesias pocas personas tienen computador en casa, de manera que los cultos virtuales sufren con la mala calidad de imagen y sonido. (Barrera, 2020, p. 450)

Como era de esperarse, las redes de solidaridad han funcionado en estas congregaciones desde el inicio de la cuarentena. Con el paso de los meses, los miembros de estas iglesias recuperaron los espacios de la calle para generarse algunos ingresos y con ello también se abrieron nuevos canales de apoyo mutuo entre sus miembros. La situación fue de tanto impacto que los miembros más jóvenes de estas familias, muchos de ellos estudiantes de todos los niveles, comenzaron a trabajar preparando viandas y postres que repartían desde sus hogares, desde que el gobierno autorizó las entregas *delivery*⁴⁶.

b) Los evangélicos “*streaming*”: Dios y las clínicas están con nosotros

Los miembros de esta segunda categoría pertenecen a iglesias provenientes de sectores sociales medios y altos. Se encuentran ubicadas en distritos residenciales de Lima. Asumieron la cuarentena “de inmediato” y realizaron una contrapro-

46 Respecto de esa nueva sensación de espiritualidad que ha venido construyéndose a partir de la constatación de nuestra fragilidad como seres humanos y el sentido de tenacidad en la fe de parte de estos evangélicos resistentes a la crisis, es oportuno hacer referencia a la teología de Víctor Codina (2020, p. 11), respecto de estas nuevas sensibilidades: “¿Dónde está Dios? Está en las víctimas de esta pandemia, está en los médicos y sanitarios que los atienden, está en los científicos que buscan vacunas antivirales, está en todos los que en estos días colaboran y ayudan para solucionar el problema, está en los que rezan por los demás, en los que difunden esperanza.”

puesta a la población mediante la implementación de sus ministerios virtuales, los cuales ya existían y tenían relativo éxito antes de la pandemia. Ante esto, hubo un desplazamiento del plano presencial al virtual que resultó menos traumático y más funcional para la cultura digital de sus miembros.

Este sector evangélico recurrió a sus ahorros y otros ingresos para enfrentar inicialmente la crisis. La gravedad del encierro, la soledad, la falta de interacción cara a cara con sus pares y grupos de amigos, parece ser el aspecto más grave que les ha afectado como consecuencia de la pandemia. En palabras de Víctor Codina:

Ha caído nuestro orgullo occidental de ser omnipotentes protagonistas del mundo moderno, señores de la ciencia y del progreso. En plena cuarentena doméstica y sin poder salir a la calle, comenzamos a valorar la realidad de la vida familiar. Nos sentimos más interdependientes, todos dependemos de todos, todos somos vulnerables, necesitamos unos de otros, estamos interconectados globalmente, para el bien y el mal. (2020, p. 10)

Al haber asumido las disposiciones del gobierno en cuanto a la cuarentena y el aislamiento social, dejaron en claro a través de sus redes sociales su queja y preocupación por la presencia de otras personas en la calle, por el peligro de contagio que generaban. En Lima, inicialmente los primeros puntos de contagio se produjeron sobre todo en zonas residenciales. Con el paso de las semanas, esto fue propagándose hacia los sectores populares y, posteriormente, vino una sensación de vulnerabilidad por parte de los habitantes de barrios residenciales frente al repunte de los niveles de personas afectadas por la COVID-19. Ante esta situación, se volvieron a dar actitudes de preocupación hacia la presencia de personas de otras localidades.

Los miembros afectados por la pandemia en estos sectores sociales no recurren a la seguridad social, sino que hay toda una manera de pensar que la única manera de tener una oportunidad de sobrevivir a la enfermedad es la atención en el sistema privado. Las clínicas particulares, con sus precios elevados, o prácticamente impagables para el común de la población, han construido una imagen de “seguridad privilegiada”, una suerte de atención exclusiva para personas con mayores recursos económicos que puedan pagar sus tarifas.

A partir de las semanas siguientes al inicio de la cuarentena realizaban todas sus actividades religiosas de forma remota: estudios bíblicos, reu-

niones de oración, sermones, diálogos informales y amenos. Todas están registradas en su página del Facebook o en múltiples redes. Los videos de sus actividades religiosas muestran las siguientes características. Las transmisiones son de alta calidad en audio e imagen. Hacen uso sofisticado de imágenes y textos que dan soporte y refuerzan el mensaje transmitido. (Barrera, 2020, p. 453)

Según el autor, estas iglesias se han dedicado a empoderar su imagen ante la opinión pública sobre la base de una estrategia de filantropía dirigida a demostrar no solo una consideración por el prójimo con menores oportunidades económicas, sino como una forma de acumulación de capital social a partir de las evidencias de la capacidad económica que les genera el convertirse en benefactores de obras sociales o de sectores vulnerables de la población. Esta situación también les ha servido para consolidar su capacidad de recaudación, mediante la permanente promoción de “las cuentas bancarias para los diezmos y ofrendas”.

c) El Evangelio no está en cuarentena: Dios contra el nuevo orden mundial

En este tercer grupo, Barrera incluye la respuesta a la COVID-19 de grupos evangélicos provenientes de diferentes sectores sociales, pero que tenían en común una misma perspectiva respecto de la pandemia: ignorarla como un problema de salud pública.

Algunas personas la consideran un castigo de Dios, [o como una] oportunidad para evangelizar, o como desafío al poder de Dios. Otras consideran que el virus no es real. Se trataría de una farsa inventada por el comunismo chino dentro de un malévolo plan denominado “nuevo orden mundial” o “globalismo”. (Barrera, 2020, p. 455)

Esta mentalidad sería compartida por miembros de congregaciones ubicadas tanto en barrios residenciales como en sectores populares. Lo que prima es el nivel de ideología que ha sido implantado en el discurso religioso por medio de los sectores ‘provida’ y ‘profamilia’ que defienden la nueva ‘agenda moral’.

Ese sector del campo evangélico tiene en común una militancia contra la igualdad de género que es previa a la pandemia. En los sectores más populares que conforman este tipo se manifiesta un fuerte tono apocalíptico próximo al “pánico moral”, y en los sectores más acomodados se manifiesta un discurso político religioso.

Los discursos de este tipo se expresan de maneras diversas, como las siguientes: “el virus es tribulación que Dios lo está permitiendo para darnos victoria”, “Europa le dio las espaldas a Dios al aprobar el homosexualismo y el aborto, y ahora Él nos está advirtiendo”, “no hay que desanimarse porque al final Dios va a mostrar su verdadero propósito”. En los sermones el virus sólo aparece como oportunidad para evangelizar: “El evangelio no está de cuarentena”. (Barrera, 2020, p. 455)

Parte de la agenda pública de este sector consiste en que el gobierno no ‘desaire’ o ‘discrimine’ a los evangélicos, y que proceda a autorizar la apertura de los templos que se encuentran cerrados. Asimismo, estas agrupaciones utilizaban las redes sociales para difundir mensajes a favor de la reelección de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. El nivel de aceptación de sus mensajes políticos está muy relacionado con el nivel de aceptación previo de sus mensajes religiosos. La influencia teológica o doctrinal se ha convertido en una puerta de entrada de la credibilidad de las ideologías políticas en las iglesias evangélicas en el país. La pandemia solo ha clarificado situaciones sobre las que se tenía sospecha o intuiciones.

El hecho de que la mayoría de las actividades de estos grupos tenga que visibilizarse a través de las redes sociales y el Internet ha generado una suerte de documentación de las agendas y de las estrategias empleadas para su ejecución. Parte de la situación planificada por estos sectores es justamente que las personas puedan creer que hay un conjunto de fuerzas siniestras bajo el gobierno de la “ideología de género” que están confabuladas a nivel mundial para acabar con la población, para controlar el mundo y acabar con el poder de las iglesias; además, para imponer una filosofía atea, hedonista e inmoral que cuenta con la complicidad de los gobiernos que se rinden a las disposiciones del sistema de Naciones Unidas, la mayor expresión global de esta conspiración.

Estas tres interpretaciones (a modo de ‘tipos ideales’) reflejan, *grosso modo*, las diferentes formas en que las iglesias evangélicas en el Perú han vivido la crisis de la COVID-19. Si bien se trata de relatos que todavía se encuentran en construcción, queremos concluir este capítulo citando la reflexión de dos personas: la primera es una creyente, Consuelo Vélez, teóloga de la Universidad Javeriana; la segunda es un defensor del ateísmo, el filósofo y sociólogo esloveno Slavoj Žižek:

Y ¿dónde está Dios mientras pasa todo esto? [...] En realidad, Dios está acompañando este momento y acompañándonos a cada uno/a para que asumamos esta realidad y salgamos adelante. Él muere con cada víctima del

contagio, se cura con todos los que se han podido recuperar, tiene miedo con todos los que están llenos de temor a contagiarse, sufre con las consecuencias que trae esta situación, especialmente, a nivel económico, para los más pobres. Pero ¿acaso Dios no tiene poder para librarnos de este mal definitivamente? Una vez más podemos constatar cómo es el Dios del reino anunciado por Jesús: no es un Dios de poder que cambia por arte de magia las cosas, sino que es el Dios encarnado en esta humanidad que cuenta con cada uno/a de sus hijos e hijas para llevar adelante la historia humana. [...] Así lo ha dispuesto Dios en su manera de crear este mundo y confía que sepamos hacerlo. (Vélez, 2020, p. 17)

Pero quizás [llegará] otro virus ideológico, y mucho más beneficioso, [que] se propagará y con suerte nos infectará: el virus de pensar en una sociedad alternativa, una sociedad más allá del estado-nación, una sociedad que se actualiza a sí misma en las formas de solidaridad y cooperación global. [...] Tal amenaza global da lugar a la solidaridad global, nuestras pequeñas diferencias se vuelven insignificantes, todos trabajamos juntos para encontrar una solución, y aquí estamos hoy, en la vida real. El punto no es disfrutar sádicamente el sufrimiento generalizado en la medida en que ayuda a nuestra causa; por el contrario, el punto es reflexionar sobre un hecho triste: de que necesitamos una catástrofe para que podamos repensar las características básicas de la sociedad en la que nos encontramos. (Žižek, 2020, pp. 22,24)

Capítulo 2

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

El análisis de la dinámica relación entre religión y política parece ser una tendencia consolidada en los estudios sobre América Latina; el caso peruano no es la excepción. A pesar de que dicha relación tiene una larga historia en el país, la frecuencia y el nivel de asociación entre ambas, así como el sentido y la intensidad de esta presentan matices novedosos.

Los estudios sobre religión y política, con énfasis en el caso de los grupos evangélicos, se refieren, en la literatura del siglo xx, básicamente al conjunto de acciones de incidencia que los evangélicos realizaron desde su llegada al país, a fines del siglo xix. Estas acciones fueron lideradas inicialmente por misioneros evangélicos extranjeros, y luego, desde mediados del siglo xx, estuvieron a cargo de grupos nacionales. Sus objetivos estaban relacionados con los intentos de obtención de legitimidad social, en medio de un contexto de fuerte oposición religiosa, para lo cual no dudaron en asociarse con los sectores políticos liberales, e incluso con grupos masones con quienes compartían el mismo horizonte anticlerical; cabe aclarar que el interés de los evangélicos se centraba en promover los temas de tolerancia religiosa¹. Junto con este objetivo común se

1 Sobre la asociación entre protestantes, masones y políticos anticlericales, se puede consultar el trabajo de Fernando Armas (1998): *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú siglo xix*, quien señala lo siguiente: “Así, al lado de liberales y anticlericales se van agregando masones y protestantes en la larga lista de enemigos de la catolicidad del Perú. Se les rechaza, se les critica. No hay pastoral donde no se haga mención en este punto del peligro grandísimo que entraña, para el futuro del país, dejarse llevar por tales ideas, que conducen a la disolución del orden y el fin de la nación” (p. 172). Asimismo, se pueden revisar los trabajos de Rosa Bruno-Jofré (1988): *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*; Pilar García Jordán (1991): *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*; y Juan Fonseca (2003): *Los*

observó también una preocupación por rebajar el poder de la Iglesia oficial en el Perú, procurando desarrollar espacios para la sociedad civil en cuanto a la administración de cementerios, la emisión de las partidas de nacimiento (independientes de las partidas de bautismo), de matrimonio civil y de divorcio, la educación pública, etc.; todo eso desde una perspectiva del fortalecimiento de la laicidad en la sociedad. La idea que sustentaba todas estas propuestas era que el proyecto de modernidad que incentiva el crecimiento económico y el desarrollo del país debían ir de la mano con la modernidad política, traducida en el respeto de los derechos y las libertades civiles, que eran una característica de las sociedades desarrolladas.

Una mención aparte corresponde al rol del misionero escocés Juan A. Mackay, sobre todo en relación con su amistad con el joven político peruano Víctor Raúl Haya de la Torre. Esta famosa asociación Haya-Mackay ha generado una gran cantidad de estudios que intentan ponderar, en primer lugar, la influencia del pensamiento protestante en la conformación del ideario político de Haya de la Torre y del APRA. Asimismo, se ha documentado un conjunto de acciones de acompañamiento de parte de Mackay hacia el joven Haya, que implicaban un compromiso muy concreto, lleno de gestos de respaldo que incluyeron: financiamiento de viajes y contactos en el exterior, invitación de Mackay para participar en espacios organizativos del mundo protestante de la época (Colegio Anglo-peruano, YMCA —Asociación Cristiana de Jóvenes, participación en la Revista *La Nueva Democracia*, etc.), protección, hospedaje y cuidado personal del joven político peruano en el contexto de la persecución política del gobierno de Leguía, entre otros².

Protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930).

- 2 Para un análisis más detallado de la relación Haya-Mackay como una forma de ejemplificación de la relación entre religión y política en esa época, tenemos el de Jeffrey Klaiber, (1988). *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*, especialmente el capítulo 6, “Una protesta contra el sagrado corazón: los orígenes del APRA, 1919-1931”. Así, también los textos de Tomás Gutiérrez (2014) *Protestantismo y política en la vida y obra de John A. Mackay (1917-1936)* y Gutiérrez (2016) *Haya de la Torre. El factor protestante en su vida y obra 1920-1933*, texto del cual extraemos un episodio emblemático del año 1923: “La victoria de los estudiantes y obreros al oponerse al gobierno de Augusto B. Leguía no fue del agrado de los principales políticos de turno ni mucho menos de la curia romana. Por consiguiente, promovieron diversos medios para lograr apresar al joven líder estudiantil (Haya) y sacarlo del país. Sin embargo, después de los sucesos del 23 de mayo, (la marcha convocada como protesta a la consagración del Perú al Sagrado Corazón de Jesús) Haya de la Torre [...] decidió cambiar de domicilio y se refugió en el internado del Colegio en Miraflores, recinto en el que también vivía Juan MacKay. Estando en condiciones poco saludables, por la mala alimentación, se enfermó y estando al borde de una neumonía debió aceptar los cuidados de la esposa de Juan MacKay” (p. 117-118).

Otro hito muy posterior lo constituyen los estudios sobre religión y política relacionados con la lucha antiterrorista y el conflicto armado interno en general, acontecido en el Perú entre los años 1980 y 2000, que involucró el enfrentamiento directo entre grupos evangélicos (tanto organizaciones no gubernamentales como iglesias) contra las huestes terroristas. En este caso, los trabajos de investigación giraron en torno al rol de los evangélicos como agentes de resistencia simbólica y militar a Sendero Luminoso, así como al trabajo realizado por las organizaciones evangélicas (como el Concilio Nacional Evangélico del Perú - CONEP) en el proceso de pacificación del Perú, y en la defensa y promoción de los derechos humanos en el país. Estos hechos han sido registrados en el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). Sin embargo, este fenómeno religioso incluyó tanto a la Iglesia Católica como a las Iglesias Evangélicas en tanto grupos afectados por la violencia, así como la respuesta de estas comunidades de fe y sus organizaciones³.

En el caso de la respuesta de los grupos evangélicos, el rol de algunas organizaciones, como el CONEP y Radio Amauta en Huanta, y miembros de las propias iglesias en la región de Ayacucho (pentecostales y presbiterianos), decidieron formar parte de las rondas campesinas que se enfrentaron militarmente a Sendero Luminoso. Otras iglesias se enfrentaron a los grupos violentistas desde su espiritualidad con un discurso religioso que enfatizaba el carácter apocalíptico de esta situación y la inminente presencia de Dios, que ayudaría a los creyentes a perseverar en su fe y a vencer a estos “grupos demoníacos” mediante la oración⁴.

Todas estas acciones fueron realizadas, en muchos casos, en contra de la opinión mayoritaria de los líderes de las principales denominaciones evangélicas ubicadas en Lima, quienes desconfiaban del involucramiento de organizaciones evangélicas en contextos de defensa de los Derechos Humanos, pues consideraban que se trataba de temas ‘políticos’, que podían conducir a los creyentes a un excesivo compromiso con temas de ‘justicia social’, lo cual podría ser una forma de desviarse de la ética y las convicciones evangélicas⁵.

3 Esta parte del Informe de la CVR, relacionada al rol de las iglesias, ha sido publicada en el texto de Félix Reátegui (coord.) (2009): “Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia”. Colección Cuadernos para la Memoria Histórica N°3, Lima. Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).

4 Sobre el tema de los evangélicos y su participación en las rondas campesinas y otras organizaciones de resistencia a Sendero Luminoso, se puede consultar el trabajo de Ponciano del Pino (1996): “Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”.

5 Respecto del CONEP, Darío López (1998) escribió un valioso trabajo: “Los evangélicos y los De-

Sin embargo, ante los ojos del resto de la sociedad civil, sorprendía ver el nivel de compromiso de un organismo oficial de los evangélicos como era el CONEP en temas de reparaciones, desplazados, personas desaparecidas, participación en marchas y otras actividades públicas de testimonio social en favor de la paz, la justicia y la reconciliación. Esto fue generando un gran capital simbólico y social, ante el Estado y la sociedad civil, así como un reconocimiento de parte de las organizaciones de base, partidos políticos, ONG de Derechos Humanos y autoridades locales. Todo esto contribuyó para que se fortaleciera la imagen pública de los evangélicos, se les valorara como sectores que contribuyeron a la pacificación del país, y fueran ganando el derecho de tener representantes en diferentes espacios convocados por el Estado y la sociedad civil. Esto llevó incluso a la convocatoria de un representante de las iglesias evangélicas para la conformación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación⁶.

No obstante, a pesar de esa experiencia social y política, el sector de los evangélicos que realizó este trabajo no logró consolidar una propuesta política electoral propia. Solo algunos de ellos dieron el gran salto hacia la competencia electoral a propósito de la candidatura presidencial de Alberto Fujimori y su agrupación política ‘Cambio 90’, participando junto con otro sector de evangélicos que tenía una concepción política y una trayectoria social distinta de la de los primeros evangélicos más involucrados en temas de promoción de los Derechos Humanos. Luego, esta incursión política tomó un rumbo diferente, como veremos a lo largo de este capítulo.

rechos Humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992”, en el cual establece la dinámica del mundo evangélico en torno a su participación en la defensa de los Derechos Humanos, y la reacción de las denominaciones evangélicas al trabajo del CONEP en este tema.

6 Sobre el capital social acumulado por los evangélicos a raíz de su participación en la defensa de los derechos humanos, es importante anotar lo señalado por Coletta Youngers (2003): *Violencia política y sociedad civil en el Perú: Historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*. También, lo señalado por esta autora en colaboración con Susan C. Peacock (2002): “Las iglesias evangélicas, que tradicionalmente se abstienen de cualquier involucramiento político, ignoraron durante varios años la creciente crisis social y de derechos humanos en las zonas de emergencia, aun cuando ésta había impactado a congregaciones locales en la región. Sin embargo, las acciones contra pastores evangélicos tanto por parte de Sendero Luminoso como de agentes de seguridad del Estado, provocaron una importante discusión al interior del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), grupo fundado en 1940 para promover el diálogo entre diferentes iglesias evangélicas en el país” (p. 8).

2.1 Los evangélicos: los nuevos actores político-religiosos en el Perú

El inicio de la participación política de los evangélicos en el ámbito electoral se generó, de manera orgánica y corporativa, durante la postulación a la presidencia de Alberto Fujimori con el partido “Cambio 90”, en 1990. Antes de esa fecha, se dieron dos casos de participación político-electoral de evangélicos a nivel individual, como la elección del congresista José Ferreira (el primer evangélico en el Parlamento peruano), elegido diputado independiente en 1956, como senador en 1963, y en 1985 como senador por el Partido Aprista Peruano. El segundo caso es el pastor Pedro Arana, quien en 1978 fue elegido miembro del Congreso Constituyente, donde logró obtener la cuarta votación más alta dentro de las filas apristas.

Asimismo, debemos incluir los esfuerzos realizados por algunos sectores evangélicos, quienes, inmediatamente después de promulgada la Constitución Política del Perú de 1979, organizaron movimientos políticos en la lógica de partidos confesionales, entre 1980 y 1990, cuya participación no gozaba del apoyo de las iglesias evangélicas, que en aquellos momentos todavía ejercían resistencia a la participación de los evangélicos en la política, y que pretendían afirmar el apoliticismo de la iglesia evangélica. Tales son los casos del Movimiento Frente Evangélico (FE), donde la imagen más conocida era la del pastor Carlos García García; la Asociación Movimiento de Acción Renovadora (AMAR), donde hubo líderes como Abner Pinedo y Víctor Arroyo, quienes procuraron trabajar a partir de sus contactos en el Concilio Nacional Evangélico del Perú, pero sin llegar a tener éxito electoral. Finalmente, la Unión Renovadora del Perú (UREP), que fue un movimiento que surgió dentro del sector pentecostal, liderado por el pastor Domingo Tasayco, que terminó adhiriéndose a “Cambio 90”.

Sin embargo, como ya hemos indicado, el inicio de las actividades políticas de los evangélicos con resultados electorales favorables para sus candidatos comenzó en la década de los noventa del siglo pasado, en el marco de la participación de las elecciones presidenciales y congresales a las que postularon a través del partido “Cambio 90”, que presidía Alberto Fujimori.

A continuación, vamos a realizar una presentación cronológica de documentos y estudios sociales que evidencian el itinerario que tuvieron que pasar los evangélicos para convertirse en los nuevos actores político-religiosos en el Perú.

- 1) Unos días después de las elecciones de 1990, el pastor Pedro Arana, el referente político más inmediato de lo que los evangélicos entendían por participación política en el Perú, concedió una entrevista a Carlos Mondragón, historiador de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), quien procuraba comprender el fenómeno de la elección de diecinueve parlamentarios evangélicos entre los diferentes partidos políticos, así como el triunfo en el Perú de la plancha presidencial integrada por el ingeniero y profesor universitario Alberto Fujimori como presidente, el ingeniero y empresario Máximo San Román, como primer vicepresidente, y el pastor bautista, Carlos García, como segundo vicepresidente. En dicha entrevista, Arana resalta lo ocurrido entre la primera y la segunda vuelta electoral (abril-junio de 1990) alrededor de los candidatos Alberto Fujimori y Mario Vargas Llosa, lo cual desató lo que, en su momento, se dio en llamar la “guerra santa”, en la que se alinearon un buen sector de los evangélicos en torno a Fujimori, y un sector del catolicismo liderado por el entonces arzobispo de Lima, Augusto Vargas Alzamora, en torno a Vargas Llosa.

Arana interpretó que, a la crisis de los partidos políticos tradicionales, se debía añadir el aporte de la base social protestante o evangélica que había votado por Fujimori. De esta manera, la idea del “voto confesional” empezó a perfilarse en la historia del análisis de la participación electoral de los evangélicos, pero luego sería ampliamente evaluada y descartada (Pérez Guadalupe, 2017, pp. 128 y ss., y 2020). Sin embargo, la mirada de Arana no deja de ser acertada en el sentido de que, de ahí en adelante, una nueva imagen de protagonismo político iba a empezar a ser asignada a los evangélicos por la opinión pública.

Un aspecto importante que cabe destacar en esta entrevista es el análisis que Arana hace respecto del cambio de actitud de los líderes denominacionales de las iglesias evangélicas, quienes, saliendo de su actitud de oposición a la participación política de los evangélicos, mostraron más bien un sentido de oportunidad para incorporarse a la dinámica de la vida pública nacional a través de ese proceso electoral y, específicamente, de “Cambio 90”. Una de las muestras de este cambio de actitud, al cual Arana denomina “el voto inducido” de los evangélicos, es que “si bien no hubo consignas ni directivas para votar por un candidato, creo que ciertos gestos y decisiones apuntaban hacia dónde tenía que ir el voto evangélico”. En esta línea, Mondragón (1990, p. 134) también menciona que uno de estos gestos fue la elección del pastor Carlos García como presidente de la Junta Directiva del CONEP en plena campaña electoral de 1990 (la elección de García

como presidente del CONEP fue en el mes de febrero y las elecciones generales fueron en abril). Según Arana, después de esto, aunque el CONEP escribiera a las iglesias que esta organización no promovía candidatura alguna, bastaba leer la firma de Carlos García en la carta remitida a las iglesias para evidenciar la existencia de, por lo menos, una contradicción.

Finalmente, un acierto adicional en la lectura de Arana fue el haber percibido el carácter instrumental de Fujimori en su relación con los evangélicos. Esto se evidenció cuando, en la segunda vuelta electoral, Fujimori aclaró su convicción católica, dejando atrás lo sucedido durante los meses anteriores cuando había manejado con diplomacia y ambigüedad, los rumores que lo señalaban como un creyente evangélico. Esta acción fue realizada por Fujimori en el contexto de su intento de distanciarse políticamente de una famosa carta a los evangélicos escrita por Guillermo Yoshikawa, candidato al congreso por la región de Arequipa, en la cual animaba a los creyentes evangélicos a votar por Fujimori con la expectativa de que cuando este saliera electo presidente, las iglesias evangélicas iban recibir los mismos beneficios que la Iglesia Católica en el Perú.

Arana mostró también preocupación por la manera de relacionarse que los evangélicos tendrían en el futuro con Fujimori, por la forma en que este procedería para aprovechar los recursos y el reconocimiento social que los evangélicos ya gozaban por su trayectoria anterior a las elecciones; también, le preocupaba la imagen que en el futuro la opinión pública iba a tener, tanto de los evangélicos políticos como de los líderes eclesiales, si intentaban obtener beneficios personales, o para sus iglesias, a partir de una instrumentalización religiosa de la política. En ninguna de estos aspectos, fallaron las preocupaciones de Arana.

- 2) En 1991, el senador de “Cambio 90”, Víctor Arroyo, junto con el antropólogo de la FTL, Tito Paredes, escribieron un capítulo del libro sobre los evangélicos y la política en América Latina⁷, en el cual destacan la participación electoral juvenil evangélica hacia la izquierda política en el país, que se puso en evidencia con los resultados electorales en favor de “Cambio 90”. De alguna manera, interpretan que la presencia de los evangélicos en el parlamento era un reflejo del descontento de los pobres y de los sectores populares que habían optado por Fujimori en virtud del distanciamiento

7 Arroyo, Víctor y Tito Paredes (1991) “Perú: los evangélicos y el fenómeno Fujimori”. En: René Padilla (comp.). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana, pp. 89-101.

ideológico con la derecha peruana, representada por el escritor Mario Vargas Llosa. Ciertamente, esta particular manera de pensar (Fujimori como un candidato de izquierda y representante de los intereses de los sectores populares) fue la que caracterizó la mentalidad de los políticos evangélicos vinculados a Fujimori y a “Cambio 90”, entre el inicio del período electoral y el autogolpe de 1992.

Otro ángulo importante que presenta el trabajo de Arroyo y Paredes es la forma en que los evangélicos contribuyeron a la campaña, más que con los votos, con la conformación de “Cambio 90” como partido político. El apoyo de los grandes socios de Fujimori, Pedro Vílchez, Pablo Correa y Carlos García (provenientes de diferentes iglesias bautistas), fue fundamental para dar viabilidad a una lista que, en sus inicios, tenía como meta lograr como máximo algunos espacios congresales y que, de pronto, se encontró en medio de una segunda vuelta electoral.

Al mismo tiempo, los autores constataron en carne propia el inicio de los desplantes que Fujimori empezó a realizar hacia los evangélicos desde los inicios de la segunda vuelta electoral, a los que calificaron como actos de “discriminación y marginación contra los evangélicos” (p. 98). Como se puede colegir de los acontecimientos relatados en el libro, los evangélicos del sector ‘progresista’ de la primera etapa del gobierno de Fujimori creyeron que iban a poder legislar y gobernar de acuerdo con el ideario que venían promoviendo desde los períodos previos (1980-1990), fundamentados en el capital social acumulado por la labor del CONEP y la defensa de los derechos humanos, la teología de la misión integral de la Iglesia y el liderazgo ejercido por los intelectuales peruanos de la FTL. Definitivamente, no podían calcular que las acciones del gobierno de Fujimori hacia los evangélicos se volverían más tensas e insostenibles a partir del autogolpe del 5 de abril de 1992.

- 3) En 1997, el sociólogo Oscar Amat y León escribió junto con el pastor Bernardo Campos un libro de análisis de la relación entre evangélicos y política, en el que procuraba interpretar los modos y las motivaciones de la participación política de los evangélicos durante el período 1990-1995. En dicho análisis de la gestión de Fujimori, se identifica el cambio “del candidato populista al presidente neoliberal”, que comenzó por el anuncio de la implementación del llamado ‘fuji-shock’ en agosto de 1990 (luego de que durante toda la campaña, el candidato Fujimori se había presentado como el abanderado de la política económica del no-shock), el improvisado plan

de gobierno que fue en la práctica una copia del plan de gobierno de su rival político Vargas Llosa, y el hecho de rodearse de un nuevo círculo de actores de gobiernos pasados, que ahondaron la separación de los sectores evangélicos que lo habían apoyado durante su campaña electoral. Todo esto fue generando una dinámica interna de diferenciación entre lo que Fujimori llegó a denominar los “buenos evangélicos”, en comparación con los “malos evangélicos”. Como parte de este proceso de desencanto, los autores identifican que “el político no tradicional aprendió rápido todas las artimañas y taras de la política que tanto había combatido. Se consolidó un ‘estilo Fujimori’ de hacer política que significaba hacer primero y comunicar después” (p. 47).

Como parte de este curso de acción, Fujimori radicalizaría sus propias posturas políticas iniciales con el autogolpe del 5 de abril de 1992, lo cual, en términos de Amat y León y Campos, daría paso al “presidente autoritario”. Como es conocido, basado en la estrategia de desacreditación del Poder Judicial y del Congreso de la República, por la oposición que encontró a sus medidas económicas, Fujimori fue reforzando en la opinión pública la imagen de corrupción en el Congreso, y calificó al Poder Judicial como una institución “paquidérmica”, hasta que, apoyándose en las Fuerzas Armadas, cerró el Congreso y declaró al Poder Judicial en reorganización.

A partir de allí, el desarrollo de la corrupción del régimen fujimorista, en complicidad con su socio Montesinos, y la concentración de poderes en torno a su camarilla de confianza tuvo consecuencias directas en el grupo de evangélicos en el gobierno. Desde marzo de 1991, ya se venían dando “las primeras expulsiones de evangélicos, entre los que figuraban Mario Soto, Juana Avellaneda, y Guillermo Yoshikawa” (p. 66). “De allí en adelante, las noticias de la oposición entre Carlos García García, representando a los evangélicos expulsados y renunciantes, se sucedieron hasta que el 13 de mayo de 1991, aparece una noticia que terminará por sellar la total separación del bloque mayoritario de evangélicos —no sólo de ‘Cambio 90’, sino de la confianza en el Presidente Fujimori: ‘Nació FE’ [Frente Evangélico]” (p. 66). La idea de consolidar una especie de ‘bancada evangélica’, a través de la creación del FE, terminó por convertirse en un proyecto inconcluso: el cierre del Congreso en abril de 1992 confirmó el alejamiento definitivo de la gran mayoría de los evangélicos que iniciaron la aventura política fujimorista en 1990.

Finalmente, respecto de la encuesta realizada a 2000 creyentes evangélicos y a 166 pastores evangélicos en la ciudad de Lima, que se menciona en el libro de Amat y León y Campos (1997), mostramos algunos de sus hallazgos:

- El 60,2 % de los encuestados está de acuerdo con que los evangélicos continúen participando en la vida política del país, mientras que hay un 39,8 % que todavía se mantiene escéptico o decepcionado frente a esta posibilidad. De otro lado, el 66,1 % de los pastores entrevistados está de acuerdo con la participación política de los evangélicos, mientras que el 30,9 % está en desacuerdo.
 - De las personas que estaban de acuerdo con que los evangélicos participen en política, las principales razones por las cuales creen que los evangélicos deben seguir participando en política fueron las siguientes: a) porque los evangélicos tienen condiciones morales y divinas para gobernar (41,7 %); b) porque los evangélicos pueden testificar y ayudar a la Iglesia (30,2 %); c) porque los evangélicos pueden realizar buenas obras y un buen gobierno (15,5 %); d) porque los evangélicos pueden testificar mediante la realización de buenas obras (8,3 %); y e) porque la participación política de los evangélicos tiene sustento bíblico (4,3 %).
- 4) A comienzos del siglo XXI, aparece el libro de Tomás Gutiérrez (2000), *El "hermano" Fujimori*. En este trabajo, surgido en el contexto de un año electoral, Gutiérrez postula que “la clave del triunfo de Fujimori no fue otra que la participación de los evangélicos, quienes [...] consiguieron facilitarle acceso al corazón del pueblo peruano” (p. 58).

Como evidencia de esta hipótesis, Gutiérrez presenta toda la publicidad en apoyo de Fujimori y “Cambio 90” de varias iglesias evangélicas, y la conformación de locales partidarios dirigidos por evangélicos, y el apoyo de muchos creyentes de manera individual. Este autor considera que hasta la primera vuelta electoral fueron las redes formales e informales de los evangélicos a nivel nacional las que sostuvieron la labor propagandística, y la principal evidencia de esto sería la cantidad de nombres de personajes evangélicos en todo el país que aparecen como coordinadores de los locales partidarios de “Cambio 90” en los diferentes departamentos del país, así como, la cantidad de personeros evangélicos que cumplieron esta misión de una manera militante y comprometida. En síntesis, Gutiérrez concluye que “las bases de ‘CAMBIO 90’ las proporcionan las iglesias

evangélicas, en especial las de corte conservador y con una posición fundamentalista” (p. 95).

Como podemos observar, aquí ya tenemos una perspectiva de análisis distinta de la expresada anteriormente por Arroyo y Paredes. Para los primeros, fue la experiencia acumulada por los sectores de misión integral, de corte más progresista donde descansó lo más importante del aporte evangélico a “Cambio 90”, mientras que para Gutiérrez es la fuerza de los sectores evangélicos de las iglesias y denominaciones bautistas más conservadoras y fundamentalistas quienes soportaron el peso de la campaña como una oportunidad para moralizar el país y extender el testimonio cristiano entre el mundo político, aún no alcanzado.

Según Gutiérrez, el saldo positivo para los evangélicos fue que la iglesia como colectivo religioso perdió el mito del apoliticismo. Los sectores más conservadores que cuestionaron el rol de defensa de los derechos humanos de parte del CONEP, algunos años antes, ahora se involucraban con entusiasmo en la nueva aventura política de Fujimori, demostrando que el problema de los evangélicos nunca fue la participación política en sí, sino, más bien, el signo o el contenido de la propuesta política que se defiende. El debilitamiento de los partidos políticos tradicionales, la crisis de las izquierdas a nivel mundial y el temor en la población como consecuencia del fenómeno subversivo y la violencia política existente, fueron el gran caldo de cultivo que hizo que la Iglesia Evangélica diera el paso definitivo a su ingreso a la arena político electoral.

Asimismo, para Gutiérrez es significativo el avance de “evangelistas a evangélicos”, como reconocimiento público en los medios, así como en el sentido popular, es decir, que puede constituir un paso significativo el desterrar el uso del término “evangelistas”, como una manera despectiva, a un tratamiento más ciudadano y respetuoso con el uso del término “evangélicos”. De la misma manera, se puede valorar positivamente el paso de la referencia en los medios a “la Iglesia” (para referirse exclusivamente a la Iglesia Católica) para modificar dicha expresión por el uso del término más inclusivo como “las iglesias”. Sin embargo, estos usos del lenguaje comunicacional y mediático difícilmente pueden ser considerados victorias o logros políticos de los evangélicos alcanzados en la campaña de apoyo a Fujimori de 1990.

Lo que más bien resulta significativo en materia de la relación evangélicos y política es el tema de la “Guerra Santa” producida entre evangélicos y católicos en

el marco de una disputa política en la que ambos sectores religiosos tomaron bandos políticos opuestos, y en la que el factor religioso fue empleado como herramienta y arma política para desacreditar candidaturas, por un lado, y para incentivar liderazgos político-religiosos, por el otro.

El hecho de que la Iglesia Católica haya caído en este juego y haya involucrado la palabra del cardenal Vargas Alzamora, así como los pronunciamientos de la Conferencia Episcopal Peruana, del mismo Concilio Nacional Evangélico del Perú y las inoportunas cartas enviadas por los candidatos evangélicos con promesas constantinianas a sus fieles (así como las cartas fraguadas y presentadas como verdaderas por parte de activistas del Fredemo), contribuyó a promover el enfrentamiento religioso en nombre de intereses políticos subalternos.

- 5) En el año 2004, el pastor Darío López escribe el libro *La seducción del poder*. El autor hace un trabajo de análisis de la gestión pública de los evangélicos bajo el gobierno de Fujimori, y luego propone una redefinición de la perspectiva de lo político, partiendo del rol de los evangélicos y su participación en espacios de sociedad civil, los cuales tienen una repercusión en beneficio de sus propias comunidades.

El análisis de Darío López empieza en el período posterior a los hechos del autogolpe de Fujimori del 5 de abril de 1992; de manera especial, abarca los años de 1992-2000, marcando el énfasis en lo que el autor denomina “los parlamentarios evangélicos fujimoristas”. Hay que recordar que de la lista de parlamentarios evangélicos elegidos junto con Fujimori en 1990 solo permanecieron dos de ellos después del cierre del Congreso: Gilberto Siura y Gamaliel Barreto. Según López (2004), “su práctica política no fue distinta de la de los congresistas no evangélicos que respaldaban al régimen, ya que los evangélicos fujimoristas fueron también políticos ‘normales’ cuya moral pública no fue mejor que la de sus compañeros de bancada” (p. 55).

De acuerdo con Darío López, el hecho de que los políticos evangélicos se hayan comportado como los ‘políticos normales’ presupone la expectativa de que los evangélicos tuviesen una conducta y una propuesta política diferente, en el sentido de tener una capacidad crítica a las autoridades, una vocación anticorrupción y un interés de servicio orientado al bien común. Sin embargo, la evaluación que realiza el autor de la gestión de los evangélicos políticos durante el período de Fujimori posterior al autogolpe es sumamente negativa.

Entre los factores que fundamentan esta evaluación, se encuentran los siguientes: el rol de los congresistas y sus asesores que cumplieron funciones de intermediación entre las autoridades políticas y las necesidades de las diferentes iglesias evangélicas. Según López, “este cargo honorario les otorgaba a ellos cierto prestigio en el mundo evangélico, convirtiéndolos en una suerte de mediadores entre los parlamentarios y las iglesias evangélicas para la obtención de ciertos beneficios en las dependencias públicas” (2004, p. 31). Asimismo, estos parlamentarios evangélicos fujimoristas se convirtieron en defensores incondicionales del régimen, actuaron con inexperiencia e improvisación política, falta de organización interna y con una falta de conciencia de que participar en el Congreso es una función más compleja que ser elegido y tener una curul. En palabras de Darío López, esta gestión es descrita como “intrascendente, pues no presentaron proyectos de ley relevantes ni defendieron en esos años la institucionalidad democrática” (López, 2004, p. 38). Por el contrario, las acciones de algunos de estos congresistas, en particular el caso de Gilberto Siura, fueron un atentado contra la democracia y los derechos humanos en el Perú. Según el autor, estos congresistas evangélicos fujimoristas “contribuyeron a la quiebra moral del país, avalando y justificando las acciones antidemocráticas del régimen y las leyes inconstitucionales que se dieron en esos años” (López, 2004, p. 55).

Frente a la crisis de la gestión pública de los evangélicos, Darío López propone redefinir la concepción del poder político, retirando la confianza de los representantes políticos evangélicos que aparecen en los contextos electorales y propone pasar dicho capital político a la esfera de la sociedad civil. Para lograr esto hay que atravesar, teóricamente hablando, el mundo de las representaciones colectivas, identificando la importancia de la participación de los actores evangélicos en la sociedad civil a través de movimientos sociales y otros espacios por medio de los cuales los evangélicos interactúan con otros actores sociales no religiosos, y donde se va fortaleciendo el tejido social, tema que López considera de vital importancia para la sostenibilidad de una sociedad democrática.

- 6) En el año 2008, el Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (Cisepa), de la Pontificia Universidad Católica del Perú, publicó el libro de varios autores, titulado *Religión y espacio público*, en donde el sociólogo Tomás Gutiérrez publica un artículo respecto del rol de Humberto Lay y su partido Restauración Nacional, al que considera “el punto más alto” en el cambio de visión de la Iglesia respecto de la posición favorable hacia la participación política de los evangélicos (Gutiérrez, 2008, p. 107).

Según el autor, la historia política del Partido Restauración Nacional (RN) puede dividirse en tres etapas:

- a. “Desde sus inicios hasta la participación de algunos de sus miembros en las Elecciones Generales del 2001 con el movimiento Somos Perú”; b. “el segundo momento es la búsqueda de firmas hasta la inscripción del Partido ante el Jurado Nacional de Elecciones, 2001- noviembre del 2005”; c. “el tercer momento abarca desde la inscripción en el Jurado Nacional de Elecciones hasta la segunda vuelta electoral en junio de 2006”. (p. 108)

Según el testimonio del propio Gutiérrez⁸, quien cumpliera funciones importantes en la propia construcción de RN en los momentos iniciales, la visión de Humberto Lay era fundar un movimiento político (supuestamente no confesional), pero sí de “inspiración evangélica”⁹. El objetivo era que RN pudiese ser un espacio de convergencia de los “mejores profesionales evangélicos” para evitar que dichas candidaturas se viesen dispersas en diferentes agrupaciones políticas, y pudiesen entonces participar desde un solo frente en las elecciones del 2001, luego de la crisis política de los videos de la corrupción que dio inicio al fin del gobierno de Fujimori.

De acuerdo con esta visión que presenta Gutiérrez, RN era un partido de “inspiración evangélica”, de corte progresista, o sea, de trasfondo “de izquierda”, presidido por laicos evangélicos¹⁰. Según el autor, RN tuvo como línea de referencia la corriente teológica y política ‘isalina’¹¹, uno de los movimientos precursores

8 Conforme a las propias afirmaciones de Gutiérrez, “la primera reunión oficial [de RN] se llevó a cabo el 23 de octubre del 2000, en el Hotel Las Palmeras ubicado en el distrito de San Isidro en la ciudad de Lima. Lay convocó a los abogados Beatriz Mejía, Gino Romero y Julio Álvarez, al pastor Julio Rosas y al sociólogo Tomás Gutiérrez, con el propósito de manifestar la creación de un Movimiento Político que reuniera a los cristianos evangélicos que desearan participar en las elecciones generales del 2001” (Gutiérrez, 2008, p. 110).

9 Según Gutiérrez, el significado de “partido no confesional de inspiración cristiana” implicaba los valores de la Reforma Protestante como el principio luterano de la búsqueda de *la libertad*, la afirmación de *la democracia*, (en continuidad con la herencia de los primeros misioneros protestantes en el Perú que lucharon por la libertad religiosa y las libertades laicas), y *la igualdad* “basadas en las ideas revolucionarias del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)” (Gutiérrez, 2008, p. 110).

10 Cabe indicar que en ese momento Humberto Lay no presidía el partido, sino el Comité de Apoyo Pastoral del partido. Con la primera crisis interna que vivió RN, Lay abandonó esta posición ‘pastoral’ para pasar a ser el candidato electoral de RN.

11 La perspectiva política ‘isalina’ se enmarca en los postulados de la teología política protestante de mediados del siglo xx, inspirados en las revoluciones políticas acontecidas en el continente. En este sentido, podríamos señalar que “la primacía de la práctica fue definiendo el pensamiento de ISAL. [...] La práctica era válida en tanto se podía establecer una relación dialéctica con la realidad circunstancial, que se entendía como proceso. Hegel, Marx y Gramsci son tres filósofos que marcaron con claridad

de la Teología de la Liberación en el continente. Asimismo, la imagen que nos presenta Gutiérrez sobre Humberto Lay es la de un pastor que no intervino en los asuntos programáticos del partido que él mismo había creado, ya que lo que deseaba ser era solamente un referente pastoral que diera el impulso a RN entre las iglesias en donde la credibilidad pastoral de un movimiento como este era importante.

En las partes finales del artículo, Gutiérrez sostiene que la Junta Pastoral Supervisora (de la cual Lay era el presidente) actuaba como filtro para la aprobación de los posibles candidatos a la lista parlamentaria y remitía comunicaciones a las iglesias locales que procuraban primero las firmas y luego solicitaban el voto para los futuros candidatos. El argumento utilizado es que, así como los evangélicos están acostumbrados a sujetarse a sus pastores en sus iglesias, en el espacio de un partido de “inspiración cristiana” se necesitaba una imagen pastoral que permita dar legitimidad y ofrezca una noción de orden para que las cosas caminen bien con los candidatos. Al final de esta primera etapa, el partido RN no logró juntar las firmas necesarias para la participación de la lista de candidatos y, finalmente, decidió impulsar la candidatura de dos representantes de RN, Gino Romero y Beatriz Mejía en las elecciones del 2001, quienes participaron sin mayor fortuna en la lista de ‘Somos Perú’. La ilusión de los evangélicos de contar con un partido confesional con éxito electoral volvía a fracasar.

- 7) En el año 2008, el Instituto Riva Agüero, de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), publicó un texto llamado *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*, un trabajo que muestra la importancia que el tema ‘evangélicos y política’ iba adquiriendo en el mundo académico. El primer artículo al que queremos hacer mención es el publicado por Fernando Armas¹², en el cual analiza históricamente la condición del Perú como una nación con una diversidad religiosa cada vez más evidente

la evolución seguida por el movimiento. Esto no quiere decir que ISAL llegase a ser un movimiento marxista. Es evidente que los miembros de los grupos de ISAL fueron progresistas, comprometidos en la lucha de clases que se daba en América Latina, pero no todos fueron ‘marxistas’. Basta recordar el movimiento ‘Cristianos por el Socialismo’, en el que militaron muchos miembros de ISAL. En él todos sus adherentes luchaban por el socialismo, pero éste era comprendido de diversos modos” (Cervantes-Ortiz, 2011, p. 3).

- 12 Armas, F. (2008). “Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual”. En: ARMAS, Fernando y otros (2008). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, pp. 11-50.

y, sin embargo, con la dificultad de no contar con una adecuada definición jurídica que permita la convivencia armónica entre las distintas confesiones de fe en el Perú. Esto ha provocado que sean los sectores que detentan el poder en el interior del país (e incluso de la capital), los que instrumentalicen las normas aplicándolas de acuerdo con los intereses de los grupos religiosos mayoritarios, o conforme a la opinión de las autoridades locales, muchas veces mediante la utilización de la fuerza y la movilización de la población en contra de las minorías religiosas en el país.

Para el autor, este proceso de interrelación entre evangélicos y política se produce como consecuencia de las expectativas no alcanzadas por los líderes religiosos del mundo no católico, quienes, al no sentirse amparados por la ley, al mismo tiempo que van logrando progresivamente un crecimiento cuantitativo significativo en la sociedad peruana, van diseñando estrategias de relacionamiento con diversos sectores políticos que les permitan negociar espacios de legitimidad y de reconocimiento en la esfera pública. Al mismo tiempo, al interior de los propios grupos evangélicos se produce una serie de enfrentamientos internos entre diferentes facciones de las iglesias y denominaciones evangélicas, por asumir el liderazgo de los evangélicos ante las autoridades y otras organizaciones de la sociedad civil.

Los propios gobiernos de turno fueron desarrollando un comportamiento fluctuante ante la cuestión religiosa. Como consecuencia, los procesos de reconocimiento de la diversidad religiosa no se dieron de manera progresiva con el avance a otros derechos o libertades sociales, sino que se dio por sentado que la relación entre Iglesia Católica y Estado peruano, como dos poderes complementarios, era parte de las reglas de juego de la República peruana. No se veía como necesario generar espacios legales para la existencia y mucho menos para la cooperación del Estado con otras confesiones. Los logros en este aspecto fueron el fruto de la movilización social de sectores libertarios y la capacidad de articulación de algunos sectores protestantes con otras parcelas sociales disidentes, que veían en el proceso de libertad religiosa una manifestación de desarrollo de la cultura política en el país.

Sin embargo, esta lucha política por la legitimidad de las confesiones no católicas en el Perú dio paso a un proceso de empoderamiento social y político de los evangélicos en la vida nacional a través de su involucramiento en el proceso de pacificación y reconciliación en el Perú. No se trataba solamente de reconocer el calvario de los evangélicos, viviendo entre dos fuegos (el de los grupos

subversivos y el de las Fuerzas Armadas), especialmente en el interior del Perú, sino del reconocimiento de una línea de conducta de resistencia, viviendo las consecuencias de permanecer en sus casas y templos en las zonas de emergencia durante los años del terrorismo. En este sentido, es importante destacar el rol que le tocó desarrollar a la comunidad evangélica en el interior del país, y al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) como su órgano más representativo. Todo esto acumuló una trayectoria y un capital social para el pueblo evangélico, que se tradujo a partir de los 90, en un impulso a la participación política, y una legitimidad bien ganada en la sociedad civil. Dice Armas: “lo cierto es que las confesiones no católicas ganaron espacios políticos y sociales en esa década [...] pero ganar ‘derecho de ciudadanía’, como dicen algunos, implica también, por lo menos en un inicio, desatar los resortes de la intolerancia de los que no están acostumbrados a ello” (Armas, 2008, p. 30).

Evidencia de esto ha sido que ni siquiera la modificación del artículo 50° de la Constitución Política del Perú de 1993¹³, sobre la relación del Estado con las diferentes confesiones de fe, ha logrado generar mayores niveles de consenso entre las propias confesiones no católicas. Muy por el contrario, esta discusión terminó por entrapar la viabilidad de un Estado laico, debido a la expectativa del sector neopentecostal del mundo evangélico que buscaba la extensión de los beneficios de los que gozaba la Iglesia Católica, procurando aplicarlos también a todas las iglesias evangélicas, especialmente a las más numerosas y con mayores necesidades de contar con un sistema tributario más benigno para sus intereses económicos.

En otras palabras, no solo no hubo un entendimiento de este sector con las fuerzas políticas en el Congreso, sino que, como consecuencia de esta discusión sobre la libertad religiosa, que los neopentecostales querían convertir en una discusión sobre la igualdad religiosa, el propio mundo evangélico quedó debilitado. El CONEP, que hasta ese momento era el único organismo que representaba a la gran mayoría de las iglesias evangélicas existentes, fue confrontado por las iglesias no afiliadas de corte neopentecostal. Estas lo acusaron de traición a los intereses de los evangélicos y de pactar con la Iglesia Católica una propuesta de texto constitucional que reconocía el rol histórico de la Iglesia Católica en el Perú, lo

13 El artículo 50° de la Constitución Política del Perú establece que “en un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración. El Estado respeta otras confesiones y puede establecer formas de colaboración con ellas”.

cual, en opinión del sector neopentecostal, descalificaba al CONEP como ente representativo de los evangélicos; esto gatilló la creación de una nueva agrupación, la ‘Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú’ (Unicep)¹⁴; es decir, la atomización de los evangélicos se formalizaba al más alto nivel, y el cambio en el liderazgo del sector evangélico se trasladó del entorno del CONEP a la Unicep, quienes participaron más activamente en la vida política del Perú.

- 8) El siguiente artículo que quisiéramos mencionar es el publicado en este mismo texto por Darío López¹⁵, el cual ubica las referencias históricas más importantes que llevaron a que los evangélicos lograran acumular capital social a fines del siglo pasado, a partir del rol que les tocó jugar a las comunidades evangélicas, especialmente en las zonas rurales, como consecuencia del fenómeno de la violencia terrorista en el período 1980-2000.

Para el autor:

[...] las décadas del ochenta y del noventa, fueron el marco temporal en el que se fue dibujando un nuevo rostro público de las iglesias evangélicas [...] Así, paso a paso, la comunidad evangélica fue entendiendo que la agenda pública no era patrimonio exclusivo de la clase política y de los partidos políticos, y fue entendiendo que la política era un asunto que les competía a todos los ciudadanos. (López, 2008, p. 371).

La importancia de la respuesta de los evangélicos al período de violencia política se plasma en que hay un antes y un después de este terrible período, en el cual “alrededor de 600 pastores, líderes y miembros de las iglesias evangélicas, fueron asesinados en las llamadas ‘zonas de emergencia’” (López, 2008, p. 347).

Hasta ahora, los trabajos que hemos revisado plantean que el gran acontecimiento que marcó el inicio de la participación política de los evangélicos fue la elección en 1990 de Alberto Fujimori, con el partido “Cambio 90”; sin embargo, analizando los argumentos de Darío López, podemos indicar que fueron las ex-

14 En palabras de Fernando Armas, “hubo un sector religioso no católico representado por congresistas evangélicos que se oponían a la mención de la iglesia Católica en el texto constitucional que, debido al pactismo del CONEP, decidieron separarse de dicho organismo, fundando la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP)” (Armas, 2008, p. 43).

15 López, D. (2008). “Construyendo un nuevo rostro público. Evangélicos y violencia política, 1980-1995”. En: Armas, F. et al. (2008). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, pp. 347-373.

periencias vividas, y reflexionadas teológica y políticamente durante el período de la violencia terrorista, las que dieron inicio a expresiones concretas de involucramiento político de los evangélicos, al mismo tiempo que generaron credibilidad hacia esta agrupación religiosa, de parte de varios sectores de la sociedad civil¹⁶. Como dice el autor, “ese mismo factor externo [la violencia de Sendero Luminoso y la represión de las Fuerzas Armadas contra la población evangélica] catalizó un poco después la vinculación del CONEP a la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos y su posterior incorporación en 1994 como invitado permanente a esa institución” (López, 2008, p. 351). Ciertamente, continúa Dario López, la conciencia política de los evangélicos se desarrolló de manera dramática en el período 1980-1995, porque se forjó luego de replantearse las relaciones con el Estado peruano, con los grupos subversivos que combatían a los evangélicos que no aceptaban ser incorporados en sus filas, y con un sector de la propia Iglesia Evangélica, que vivía de espaldas a la realidad de la violencia en el interior del país.

En este sentido, el CONEP, como institución representativa de los evangélicos, jugó un papel atípico a la actitud de los líderes denominacionales, usualmente indiferentes ante los temas que ocurrían lejos de la ciudad de Lima. Y esto fue así, porque el CONEP decidió asumir la causa de los sectores afectados por la violencia terrorista, el desplazamiento y la violación de los derechos humanos, a través del Departamento de Acción y Servicios Sociales – Paz y Esperanza. Este nivel de involucramiento, que implicó una toma de postura y el desarrollo de una teología política, de la mano de un grupo de pastores, teólogos y profesionales, generó la expansión de una mayor conciencia política en diversos sectores evangélicos, los cuales empezaron a tomar decisiones de participación en esta problemática de una manera independiente, no autorizada institucionalmente por el CONEP, ni por sus propias iglesias ni denominaciones. Fueron estas acciones, motivadas por lógicas de resistencia y supervivencia, las que llevaron a “la participación individual de miembros, líderes y pastores de las iglesias evangélicas en los Comités de Autodefensa o Rondas Campesinas del valle del Apurímac [...] y la participación individual, no orgánica ni oficial, de decenas de mujeres de confesión evangélica en organizaciones de base, como los comités de vaso de leche y los comedores autogestionarios” (López, 2008, p. 348).

16 Respecto del tema de los evangélicos durante el período de la violencia terrorista, en especial el rol del CONEP en este proceso, ver el texto de Dario López (1998) y el de la Asociación Diaconal Paz y Esperanza (1999).

Según López, todo este proceso de toma de conciencia de los sectores evangélicos en la vida política del Perú en las décadas de los ochenta y noventa, se vio interrumpida en 1995, “debido a tensiones internas en el liderazgo del CONEP sobre los alcances del testimonio cristiano en la sociedad (particularmente, en cuanto a la dimensión política del mismo)” (p. 349). Vale decir que un sector de la Junta Directiva del CONEP no estuvo de acuerdo con los niveles de involucramiento político de los evangélicos, lo que llevó al despido de Caleb Meza como director del Departamento Paz y Esperanza (1993) y, posteriormente, al despido de todos los jóvenes profesionales que trabajaban en ese Departamento (1995)¹⁷. A partir de esta crisis institucional, el sector evangélico que realizaba la defensa de los derechos humanos perdió protagonismo público, lo cual fue aprovechado por los sectores neopentecostales, para posicionarse como los nuevos actores políticos.

El siguiente golpe estratégico que debilitó más aún al sector pro-derechos humanos entre los evangélicos, y que afirmó más al sector neopentecostal en el escenario político, fue la designación del pastor Humberto Lay Sun, en setiembre de 2001, como comisionado en la ‘Comisión de la Verdad y Reconciliación’, supuestamente en representación de los evangélicos.

Como bien afirma José Luis Pérez Guadalupe (2017, p. 190):

En conclusión, la visión ecuménica o de izquierdista [de los evangélicos] había calentado el ambiente social y político para una bien sustentada participación pública; pero al ver que su propuesta no tenía viabilidad ideológica con la caída del socialismo, los evangélicos conservadores aprovecharon la ocasión y le cambiaron de signo a esa participación política y la convirtieron en liberal económicamente, de derecha y conservadora (sustentada por la llamada ‘teología de la prosperidad’). [...] Finalmente, como reza el dicho popular, los de izquierda calentaron el agua para que los de derecha se tomaran el café.

- 9) El artículo final del libro *Políticas divinas. Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* que queremos mencionar es el de Gerson Julcarima¹⁸.

17 Para una lectura detallada de los acontecimientos del CONEP en la crisis de 1995, se puede consultar el artículo del periodista evangélico Tito Pérez: “Concilio Nacional Evangélico está herido de muerte”. En: *Periódico La Verdad* N° 015, 1996.

18 Gerson Julcarima (2008) “Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006)”. En: Armas, F. et al. (2008). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, pp. 387-410.

Según el autor, el interés académico por los estudios sobre el protestantismo evangélico en América Latina se basaba en dos factores: a) el crecimiento cuantitativo de los evangélicos en los países de la región; y b) su presencia cada vez más numerosa en los procesos electorales. El Perú de los noventa cumplió con ambas condiciones.

Para Julcarima, la presencia de los evangélicos en la política tuvo dos momentos culminantes: el primero fue la elección de 18 congresistas en 1990 y el vicepresidente Carlos García en la plancha de Alberto Fujimori; el segundo momento se produjo en el año 2006 (después de 16 años de un silencio evangélico electoral), con la postulación a la presidencia del pastor evangélico, Humberto Lay, a través de su partido Restauración Nacional (RN). Esta postulación constituyó un hito importante, ya que por primera vez en la historia del Perú un pastor evangélico candidateaba a la presidencia con un partido que podríamos llamar ‘confesional’. Sin embargo, el resultado electoral no fue el esperado por los evangélicos de RN, quedó en sexto lugar con un 4,37 % de los votos, logrando sobrepasar la valla electoral que era del 4 % (vale recordar que en ese año los evangélicos en el Perú ya eran el 12 %, aproximadamente).

Uno de los elementos que Julcarima resalta sobre el primer momento es la crisis de los partidos políticos y los organismos tradicionalmente representativos de la sociedad política en el país, los cuales habían perdido legitimidad en la opinión pública, y habían cedido el paso a otro tipo de iniciativas desde el mundo de la informalidad, tanto a nivel de la economía, la sociedad y hasta la religión. Estos nuevos espacios de sociedad civil habían empezado a enviar el mensaje, a través de los resultados electorales, que la población estaba dispuesta a elegir a un candidato que, aunque no tuviera la formación ni la trayectoria política reconocida, tuviera una imagen de líder independiente. La primera demostración de esta nueva mentalidad de la ciudadanía se plasmó en el triunfo electoral de Ricardo Belmont a la alcaldía de Lima, en 1989. El triunfo de Alberto Fujimori en 1990 sería la confirmación de la presencia de dicha racionalidad electoral.

Según Julcarima:

Desde el autogolpe del año de 1992 hasta las elecciones del año 2000 la presencia evangélica en el Congreso se restringió a los movimientos políticos afines al fujimorismo. Si el APRA antes de los 90s había abrigado a los evangélicos electos, en la década de los noventa los movimientos políticos del fujimorismo monopolizaron la presencia evangélica en el Congreso. (Julcarima, 2008, p. 404)

Sobre el segundo momento, el autor plantea que hubo una transición en la lógica de los evangélicos y sus formas de estructurar su acción política. El primer momento se había caracterizado por tener una racionalidad de tipo personalista y clientelista, que conformaba redes de influencia en bolsones muy reducidos de presencia evangélica, sin tener la capacidad de convocar el voto del conjunto de los evangélicos, a lo que hay que sumar que este fue también un voto fragmentado o atomizado. En cambio, el segundo momento, como consecuencia del empoderamiento del sector neopentecostal de la Iglesia y el propio desarrollo del campo religioso evangélico en el siglo XXI, generó una nueva racionalidad de tipo corporativista que recurre abiertamente a la feligresía para el apoyo de los proyectos políticos de los líderes religiosos. Asimismo, a diferencia del primer momento (cuando todavía existía resistencia a la participación política de los evangélicos de parte de líderes denominacionales tradicionales), el segundo momento coincide con la crisis de las denominaciones tradicionales, el auge de las iglesias independientes o no denominacionales y la aceptación de una teología política, de corte neopentecostal, que veía la participación de los evangélicos en la esfera pública como una extensión o prolongación de la misión de la iglesia en el mundo. Ejemplo de esta situación sería el caso de la Iglesia Bíblica Emanuel y su pastor Humberto Lay, y el caso de la pastora Mirtha Lazo y su iglesia Agua Viva. Como lo señala Julcarima, “el grupo de líderes y pastores evangélicos alrededor de Restauración Nacional basados mayormente en su liderazgo religioso han gestado un proyecto político basado en una lógica corporativa todavía incipiente” (Julcarima, 2008, p. 408).

10) Otro libro importante es el publicado por el Instituto de Ciencias Políticas, Investigación y Promoción del Desarrollo “Nueva Humanidad” (2008) relacionado con la participación política de los evangélicos¹⁹. En la parte correspondiente a Darío López,²⁰ se indica que la participación política de los evangélicos se podría sintetizar en tres actitudes que coexisten de manera conjunta: por un lado, tenemos un sector evangélico que continúa afirmándose en un abstencionismo a la participación política, siguiendo las teorías de la ‘huelga social’ de los evangélicos. La segunda actitud es la del oportu-

19 Darío López y Víctor Arroyo (2008). *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Ediciones Puma.

20 Ver: Darío López (2008a) “Evangélicos, sociedad política y democracia”. En: Darío López y Víctor Arroyo (2008). *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Ediciones Puma, pp. 15-119.

nismo político, por medio del cual, de manera pragmática, algunos sectores evangélicos aprovecharon su presencia en espacios de poder y procuraron obtener beneficios del poder público. Finalmente, la tercera actitud es la que plantea que la política es un espacio de servicio, especialmente desde la defensa de los Derechos Humanos, respetando la separación de poderes entre Iglesia y Estado y valorando el espacio público como dimensión ciudadana.

En líneas generales, para Darío López la participación política de los evangélicos, desde los tiempos de la mala gestión pública de los evangélicos aliados del fuji-morismo (a partir de 1992), hasta la reproducción de los vicios de los partidos políticos tradicionales presentes en las candidaturas de Lay y los líderes de Restauración Nacional (en el 2006) ha contribuido a desfigurar el rostro público que los evangélicos habían construido como defensores de los Derechos Humanos y su compromiso en la pacificación del país durante los 80 y 90.

De este modo, en lugar de coadyuvar al fortalecimiento de la democracia y de forjar nuevos modelos de participación ciudadana, los evangélicos serán parte de aquellos que desmantelan los frágiles espacios democráticos que actualmente se tienen en el país, y de aquellos que se dedican a parasitar al Estado y a torpedear el papel de la sociedad civil organizada (López, 2008a, p. 78).

- 11) En el año 2017, Rolando Pérez Vela²¹ publica un artículo sobre la presencia pública de los evangélicos en el Perú (como parte del libro *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*, editado por Catalina Romero), y hace una lectura de los nuevos actores políticos del mundo evangélico desde la teoría de las representaciones de la religión en el espacio público, quienes se encontrarían “en una intensa competencia por ganar poder simbólico, reconocimiento social y político, autoridad y legitimidad pública en el Perú” (Pérez Vela, 2017, p. 195).

En este contexto, el autor afirma que los grupos evangélicos:

han empezado a elaborar innovadoras estrategias de interacción pública para reclamar un nuevo estatus político y legal, el cual implica, además de tener una voz reconocida en la esfera pública, exigir los mismos beneficios que la Iglesia Católica tiene históricamente en muchos países del continente. (Pérez Vela, 2017, p. 195)

21 Pérez Vela, R. “Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú”. En: Romero, C. (Ed.) (2017). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 195-217.

Este proceso responde a una dinámica de pluralismo religioso en nuestro país que, incluso, experimenta una diversificación al interior del propio campo religioso evangélico. Vale decir, podríamos referirnos a la existencia de varios rostros públicos de los evangélicos peruanos, entre los cuales destaca (y se ha vuelto visiblemente más reconocido por sus acciones mediáticas) el rostro público de los neopentecostalismos, y en particular, el de movimientos paraeclesiales como es el caso del colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ (CMHNTM). Sin embargo, al interior del protestantismo evangélico peruano existen diversas racionalidades de acceso al espacio público que compiten entre sí. Algunas de estas racionalidades están orientadas en la lógica de los grupos llamados ‘antiderechos’; otras, en abierta defensa de los derechos humanos, pero en uno y otro caso se diversifican las propuestas y las ofertas político-religiosas, fortaleciendo liderazgos públicos de distinta intensidad.

La mayoría de estas representaciones evangélicas no provienen de las filas de las denominaciones evangélicas tradicionales. Más bien, los grupos político-religiosos paraeclesiales compiten por obtener el favor de los diversos sectores evangélicos con diferentes niveles de éxito. Los creyentes de base de las iglesias, muchas veces se ven involucrados en escenarios políticos a partir de la identificación que sus líderes y pastores deciden, por lo cual los fieles terminan desarrollando una escasa sensación de militancia en estas organizaciones; para muchos de ellos, las acciones “públicas” son acciones de “testimonio religioso”, que realizan como parte de su actividad eclesial. No hay una conciencia de estar participando en política, sino de estar realizando acciones de evangelización para el espacio eclesial.

En medio de estos matices y oposiciones, Pérez Vela logra identificar tres tendencias principales por donde discurren los procesos de incidencia política de los evangélicos en el Perú contemporáneo. La primera de ellas es la que ingresa en la esfera política “desde la lógica de la conquista del poder, cuyo presupuesto descansa en la denominada concepción teológica del reconstruccionismo”²² (Pérez Vela, 2017, p. 199).

22 Sobre el reconstruccionismo como corriente teológico-política podemos mencionar lo señalado por José Luis Pérez Guadalupe (2017, p. 16): “se trata de una tendencia dentro del movimiento evangélico latinoamericano, proveniente, sobre todo, del ‘evangelicalismo Estadounidense’ de los años setenta, que pretende entrar a la esfera política, incorporando las demandas ciudadanas en su agenda religiosa, pero desde la lógica de la conquista del poder. Se trata de una supuesta ‘teología política’, sobre todo dentro del neopentecostalismo, que busca una ‘reconstrucción de la teocracia’ en la sociedad actual. Para algunos autores sería la ‘cara política’ de la llamada ‘teología de la prosperidad’ [...] y predica que los ‘cristianos’ están predestinados a ocupar los puestos de mando en este mundo: presidencia de los países, ministerios, alcaldías, parlamentos, etcétera. Tienen una comprensión bíblica muy particular que asume la ‘cons-

La segunda tendencia de la incidencia pública de los evangélicos se produce en el marco de la conversión de sus aparatos de servicio social en un proceso de acumulación de capital político. Es la utilización de la lógica de la filantropía religiosa como una estrategia que legitima y confiere cierta autoridad para dialogar con otros sectores de la sociedad civil, pero desde la fuerza de la infraestructura social que algunas iglesias han heredado de la historia evangélica en el país. Escuelas, hospitales y servicios de salud, programas de asistencia social, proyectos de desarrollo comunitario, entre otros; todo es usado para mostrar los signos de poder que ciertos grupos evangélicos tienen y que son utilizados como una carta de presentación para dialogar y posicionarse ante gobiernos regionales, locales e incluso sectores específicos de gobierno. Toda esta filantropía, basada en las conexiones internacionales que estos actores político-religiosos tienen, se expresa en las donaciones de bienes que reciben del extranjero para distribuir en el país, y que empodera a estos grupos para ejercer influencia ante la opinión pública. Esta estrategia había sido empleada tradicionalmente por los sectores más vinculados con el protestantismo histórico, pero en los últimos años hemos presenciado que los sectores eclesiales más recientes (que no hacen énfasis en el servicio o la acción social como parte importante de la misión de la iglesia) también recurren a esta estrategia para generar visibilidad y para recibir atención de parte de los sectores públicos.

La tercera tendencia de la incidencia política de los evangélicos proviene de los grupos evangélicos que parten de una búsqueda de transformación de la sociedad peruana mediante acciones de promoción y defensa de los derechos humanos.

Según Pérez Vela,

[...] a diferencia de los grupos que se ubican en la primera tendencia [...] este sector asume lo público como la esfera desde la cual es posible sumarse a esfuerzos ciudadanos más amplios que buscan generar determinados cambios que contribuyan a crear una sociedad en que la justicia y la defensa de la dignidad humana se constituyan en pilares importantes. (2017, p. 203)

Finalmente, el autor establece dos observaciones adicionales sobre las nuevas formas de hacer política de los evangélicos en el Perú. Por un lado, tenemos una nueva manera de enfocar la lógica de la protesta social, ya que esta había sido cuestionada por los sectores evangélicos convencionales, que la asocian con la

trucción del poder político' desde la lógica del dominio religioso en las diversas esferas públicas de la sociedad; asimismo, asumen que los 'cristianos' tienen el mandato de conquistar los puestos y espacios públicos estratégicos para incidir en la vida política de la sociedad."

promoción del caos, el desorden; incluso, se había criminalizado la protesta en nombre de la defensa del orden y el sometimiento a las autoridades como principios bíblicos referentes. Sin embargo, en la actualidad, bajo el influjo de las nuevas teologías político-religiosas, la protesta adquiere una nueva significación y se convierte en una “batalla moral”, comparable al principio de la “guerra justa” o el principio de “legítima defensa”, que en el fondo son formas de contemporizar argumentos morales que anteriormente se intentaban deslegitimar. De lo que se trata es de defender los valores cristianos que estos grupos religiosos perciben que están en peligro o que están siendo atacados en la esfera pública desde las autoridades de gobierno y el propio Estado²³.

Sin embargo, en la actualidad, la protesta como batalla moral, utilizada por los sectores “correctos”, cuenta con la aprobación pastoral de los sectores involucrados en la participación política. Esta se ha convertido en un llamado a la ciudadanía al cuestionamiento de las autoridades que no se alinean con los planes y proyectos de Dios. Atrás quedaron los argumentos evangélicos de “que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrean condenación para sí mismos” (Romanos 13:2). Actualmente, estos sectores evangélicos legitiman cuestionamientos a las autoridades, promueven destituciones de ministros de Estado, promueven la desobediencia civil a las leyes sanitarias en medio de la pandemia de la COVID-19, animan vacancias presidenciales, entre otras acciones que son acompañadas por símbolos religiosos de movilización en la calle y por las redes sociales.

Esto nos lleva a la reflexión final del autor que tiene que ver con las nuevas maneras que algunos evangélicos tienen de posicionarse en el espacio público: ya no solo se presentan en los medios como líderes religiosos, sino como líderes de opinión, a través de espacios mediáticos eclesiales y en programación religiosa, pero también en espacios públicos seculares, interactuando con actores no religiosos y proponiendo interpretaciones sobre la realidad social desde su propio marco ideológico.

23 Un caso altamente ilustrativo de las acciones de protesta como batalla moral frente a la necesidad de defender los valores cristianos supuestamente amenazados por las políticas de género de parte del gobierno, lo podemos observar en el cortometraje “Sin Libertad”, presentado por el colectivo CMHNTM. Ver: <https://www.facebook.com/watch/?v=2318138785092897>

12) En el 2017, José Luis Pérez Guadalupe publica un libro²⁴ sobre el impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina. En dicho trabajo, el autor plantea el factor del crecimiento numérico y el de la migración religiosa del catolicismo al evangelismo como antecedentes de la participación política de los evangélicos. El autor explica luego cuáles fueron las razones para que los evangélicos pasaran del abstencionismo al involucramiento político, casi de manera simultánea en diversos países de Latinoamérica a partir de la década de los 80. De esta manera, identifica que los evangélicos se percibían a sí mismos como miembros de una iglesia que había llegado a cierta mayoría de edad y, por lo tanto, tenían la expectativa de influenciar la vida política de sus países, tanto basados en su crecimiento numérico como en su aspiración de obtener representación en el espacio público. De otro lado, Pérez Guadalupe indica que hay una segunda razón que tiene que ver con la crisis de los “socialismos realmente existentes” en el mundo y la caída del muro de Berlín. Vale decir, que el vacío ideológico producido como consecuencia de los cambios ocurridos en el mundo desde fines de los 80 significó una oportunidad para los evangélicos que buscaban ocupar el espacio dejado por la crisis de los partidos políticos tradicionales. Finalmente, la tercera razón mencionada por el autor son los cambios que experimentó la teología evangélica en América Latina, pasando de una visión del fin del mundo como un hecho inminente, para ingresar a una dinámica en la que se fomenta la participación activa del creyente en las realidades temporales (del premilenarismo al posmilenarismo). El mundo está para ser disfrutado y dirigido por los hijos de Dios bajo el diseño divino.

En este mismo trabajo, Pérez Guadalupe provee una importante cronología de la historia política de los evangélicos en el Perú, en la que identifica qué sector del movimiento evangélico asumió el protagonismo en cada período, y las características principales de cada momento específico de esta cronología²⁵.

El inicio de esta periodización se produce con la llegada al país de los misioneros extranjeros entre 1822 y 1915. Esta etapa está marcada por la apertura de

24 Pérez Guadalupe, J. L. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto Social de Estudios Cristianos.

25 Ver también: Pérez Guadalupe (2019a) “Las nuevas formas políticas de representación religiosa”. En: Portocarrero y Vergara (eds.). *Aproximaciones al Perú de hoy desde las Ciencias Sociales*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.

estos líderes religiosos a las ideas liberales y la expansión de los derechos civiles, incluida la libertad religiosa; todo esto, impregnado por una teología vinculada al “evangelio social” y una marcada legitimidad pastoral entre los nacionales, convencidos de que la alfabetización y la educación del pueblo son las bases para su desarrollo social, económico y espiritual.

El segundo período se caracteriza por el retroceso en el interés por la cuestión pública, debido a la llegada al Perú de una teología evangélica más conservadora y proselitista, que creía que la acción social podía llegar a convertirse en un impedimento o en un inútil gasto de energía en algo que no fuese la búsqueda de la conversión religiosa de las personas a las creencias evangélicas, y su posterior incorporación y servicio al interior de las congregaciones locales. Estos evangélicos conservadores se caracterizaron por su apoliticismo y su anticatolicismo, que tuvo su mayor vigencia entre los años 1916 a 1992.

El tercer y último período corresponde a una nueva visión de la teología evangélica que va en busca del poder político, desde la perspectiva del “poder para reinar” en lugar del “poder para servir”. Se caracteriza por el liderazgo del movimiento neopentecostal, que es el encargado de involucrarse en la política de manera directa. Son los cristianos conquistadores, quienes desde 1993 buscan conectar sin ningún pudor la participación eclesial con la participación política como fenómenos simultáneos.

13) En el 2018 (2019²), Oscar Amat y León y José Luis Pérez Guadalupe publican un capítulo²⁶ del libro *Evangélicos y Poder en América Latina*, sobre la relación entre los evangélicos y la política en el Perú.

En este trabajo, los autores tienen como objetivo hacer “una revisión del proceso de participación política de los evangélicos en el Perú, desde la perspectiva de la historia social del movimiento evangélico, hasta convertirse en actor político en la sociedad actual” (Amat y León y Pérez Guadalupe, 2019, p. 461).

Según los autores, la participación político-partidaria de los evangélicos se puede periodizar en tres grandes momentos. La primera de estas etapas se relaciona

26 Oscar Amat y León y José Luis Pérez (2019) “Perú: los ‘evangélicos políticos’ y la conquista del poder”. En: José Luis Pérez y Sebastian Grundberger (eds.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 461-483.

con la incursión evangélica a través de partidos políticos convencionales (1950-1980), y pone el énfasis en cómo los evangélicos de aquellas épocas encontraron en la mística del Partido Aprista Peruano un canal principal de representación de sus ideales de sociedad. Los grupos evangélicos más afines a esta relación fueron el movimiento intelectual evangélico en torno al colegio Anglo-peruano, buena parte de la feligresía de la iglesia metodista, así como la primera generación de los dirigentes del movimiento interdenominacional evangélico universitario 'AGEUP'. Parte de este relacionamiento entre evangélicos y aprismo se expresó en la elección del primer parlamentario evangélico aprista, el diputado y luego senador, José Ferreira; y, posteriormente, el pastor presbiteriano y miembro de la Asamblea Constituyente de 1979, Pedro Arana, también a través del partido aprista (tal como lo mencionamos anteriormente). Esta corriente tuvo que enfrentarse con la mentalidad de los misioneros norteamericanos llegados a nuestro país en el contexto de posguerra de la Segunda Guerra Mundial quienes fomentaron el apoliticismo, el anticomunismo y la no participación política de parte de las iglesias, que llegó a convertirse en la mentalidad hegemónica en el evangelismo peruano.

La segunda etapa (1980-2000) involucró el sueño de la llegada al poder, que se produjo con la conformación de los primeros partidos políticos 'evangélicos' (o, mejor dicho, los intentos de conformación) hasta la llegada de Alberto Fujimori y su partido "Cambio 90". Este período abarcó dos subetapas bien definidas. La primera involucró a los profesionales y teólogos del CONEP y de AGEUP, quienes se alejaron de la identificación con el partido aprista, para comenzar a explorar las filas de la izquierda peruana. Varios de ellos lograron la creación de diferentes organizaciones políticas, las cuales tuvieron poca efectividad o éxito electoral, pero implicaron los primeros intentos de organizar a los sectores evangélicos en partidos políticos, teniendo que soportar las críticas de los líderes denominacionales que promovían el apoliticismo y el anticomunismo. La segunda subetapa se inició en 1992, como consecuencia del autogolpe de Fujimori, que provocó la separación de los evangélicos que fueron críticos a su gobierno. Los evangélicos que permanecieron en el poder con Fujimori después de 1992 iniciaron un período en el cual las denominaciones dejarían de lado su apoliticismo y optaron por buscar aliados políticos en los diferentes niveles de gobierno. Asimismo, en este período se abrieron las puertas de la política para los sectores neopentecostales, los cuales llegaron a ser el nuevo rostro de los evangélicos en la esfera pública.

La tercera etapa corresponde al período 2001 en adelante, el cual implicó la aparición de los primeros ‘evangélicos políticos’ (Pérez Guadalupe, 2017)²⁷. Este término describe, en primer lugar, a los evangélicos que afirman que la tarea política es parte de la misión de la Iglesia e incursionan en ella aprovechando su reputación religiosa; es decir, deja de haber un rechazo a la participación política de los líderes eclesiásticos, e incluso, muchos pastores son animados por sus congregaciones a incursionar en ese mundo, contando con su respaldo, y convirtiéndose en la base social de su candidatura. En segundo lugar, describe a los líderes y pastores que tienen la intención de ocupar espacios públicos sin tener que renunciar al liderazgo dentro de sus iglesias. Todo esto se ve reflejado en la pretensión de estos líderes eclesiásticos en convertir su ‘éxito ministerial’ en las iglesias, canalizando su fama y prestigio religioso, en un rentable capital político.

Usualmente, el trabajo de un ‘evangélico político’ empieza por la realización de tareas de articulación con partidos políticos que pretenden acercarse a los líderes de una iglesia para aprovechar su supuesto caudal de votos, el llamado ‘voto evangélico’. En otras ocasiones, el ‘evangélico político’ es invitado a ser un orador religioso que opina sobre temas públicos sin una referencia bíblica, pero con un claro discurso provida y profamilia que se articula en torno de la defensa de la ‘agenda moral’. Y este parece ser el énfasis central de los ‘evangélicos políticos’ actuales: pretender hacer de la ‘agenda moral’ una plataforma electoral, hasta convertirla en una propuesta política, aunque realmente sea una propuesta religiosa. Un buen ejemplo de ‘evangélico político’ es el pastor Humberto Lay, quien fuera pastor de la Iglesia Bíblica Emanuel (en Lima) y congresista de la República al mismo tiempo; además, postuló a la presidencia del Perú en el 2006, y a la alcaldía de Lima en el 2006, el 2010 y el 2018.

14) En el año 2019, Tomás Gutiérrez publica un trabajo²⁸ sobre las diferentes formas de participación política de los evangélicos en el Perú a lo largo de

27 Sobre el concepto de ‘evangélico político’, este debe ser “entendido como el líder religioso que, desde su posición de poder, involucra a su feligresía en su aventura política, la cual se sustenta, la mayoría de las veces, en la defensa de una ‘agenda moral’. Los ‘evangélicos políticos’ (en contraposición a los ‘políticos evangélicos’) asumen su labor política como una prolongación de su misión religiosa, de manera que, a través de sus acciones políticas, procuran asegurar cuotas de poder en beneficio propio y del posicionamiento de su organización religiosa en el espacio público”. (cfr. Amat y León y Pérez Guadalupe, 2019, p. 461)

28 Tomás Gutiérrez (2019). *Protestantismo y poder. Acción política de los evangélicos en América Latina*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

la historia. La primera parte del libro está destinada al análisis de la participación político-partidaria de los evangélicos con énfasis en dos momentos claves de su historia: la participación en el gobierno de Fujimori a través del partido “Cambio 90”, y la participación de los evangélicos en la iniciativa de la formación del partido ‘Restauración Nacional’ y el rol del pastor Humberto Lay en los diferentes momentos en que fue candidato por dicha organización.

En una segunda parte de la obra, Gutiérrez cambia la perspectiva sobre la cuestión política, para plantear el desarrollo de un pensamiento político en el trabajo de dos misioneros importantes para la obra evangélica en el Perú y América Latina. El primero de ellos es John A. Mackay, (1916-1925); cabe resaltar su rol en el mundo académico, tanto como director del colegio Anglo-peruano como por su paso por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y su relación con diversos personajes de la intelectualidad peruana de esa época que participaron en los movimientos políticos de corte secular.

El segundo de los misioneros analizados es Samuel Guy Inman quien participó en la Conferencia Mundial de Edimburgo donde jugó un rol crítico frente a la marginación de muchos de los misioneros evangélicos que trabajaban en América Latina, que fue desconocida como ‘tierra de misión’ para los organizadores de esa conferencia de 1910. Inman se desempeñó como misionero en México, pero tuvo un arraigo en todo el contexto latinoamericano, primero como secretario ejecutivo del Comité de Cooperación en América Latina, un organismo que propiciaba las relaciones ecuménicas y misioneras, así como un trabajo de acción social entre las diferentes denominaciones que tenían un trabajo religioso en la región. Asimismo, Inman se desempeñó como director de la revista evangélica *La Nueva Democracia*, un órgano de análisis del contexto latinoamericano desde la perspectiva evangélica, así como interlocutor para la intelectualidad latinoamericana democrática. “Samuel Inman fue el artífice para reunir en la revista a esta red continental de intelectuales y líderes religiosos. En ese sentido, la democracia como práctica que atraviesa todos sus niveles y acciones fue la postura política de la comunidad evangélica” (Gutiérrez, 2019, p. 158).

Con el transcurrir del siglo xx, las referencias del pensamiento social o pensamiento político de los evangélicos pasó del modelo desarrollista, promovido por los primeros misioneros europeos, a una perspectiva más orientada hacia el

socialismo del movimiento latinoamericano de ISAL²⁹, especialmente a partir de la acción de los creyentes evangélicos nacionales, a partir de los años 60.

Este giro ideológico implicará el desarrollo de una nueva conciencia evangélica, cuya influencia mayor en el Perú se observó en el trabajo misionero y la propuesta teológica de la Iglesia Metodista del Perú. Asimismo, esto supuso una polarización entre los así llamados sectores ‘ecuménicos’ y los sectores ‘evangélicos’. Parte de esta situación se expresó en 1940, ya que, al fundarse el Concilio Nacional Evangélico del Perú, la Iglesia Metodista participó solo como miembro fraterno; luego de siete años (en 1947), recién llega a ser miembro pleno del CONEP. Esta situación se modificó radicalmente cuando, a partir de 1965 “la Iglesia [Metodista] publica un Manifiesto a la Nación, dando a conocer su doctrina sobre la sociedad y su labor social que desarrolla”, y luego, “por problemas con los misioneros en el CONEP, la Iglesia se retira como miembro (1967)” (Bravo, 2015, p. 7). Como consecuencia de la postura teológica de los líderes evangélicos del CONEP, el discurso ‘isalino’ no caló en la vida de las iglesias evangélicas, más allá de casos muy puntuales como el de la Iglesia Metodista. Como consecuencia de esta postura del CONEP, las opciones teológicas de los evangélicos irían por el camino de posturas menos radicales como la de la ‘misión integral de la iglesia’, promovida por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL), la cual sería la base de la propuesta política de los evangélicos a partir de los años 80.

2.2 Los discursos conservadores como catalizadores de una ‘agenda política’

La crisis de los partidos confesionales incluyó la crisis interna de Restauración Nacional (RN), que culminó en un proceso de expulsiones mutuas entre un sector

29 Respecto del movimiento ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), Roa (2016) señala que “las preocupaciones del Consejo Mundial de Iglesias por el desarrollo encuentran eco en los teólogos latinoamericanos. La situación de América Latina y la pregunta por cuál debe ser el papel de la iglesia en este contexto llevó al surgimiento de tres movimientos ecuménicos a principios de la década del ‘60: El Movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), en 1961, la Comisión Evangélica Latinoamericana para la Educación Cristiana (CELADEC), en 1962, y el Movimiento Pro-Unidad Cristiana (Unelam), en la misma época. Aunque estos tres movimientos ecuménicos tendrán un papel significativo en la vida de las iglesias protestantes, será el ISAL el movimiento más representativo de entonces en lo que se refiere a la relación de la iglesia y la sociedad. Forman parte de este movimiento algunos de los teólogos latinoamericanos más representativos como Julio de Santa Ana, José Miguez Bonino y Rubem Alves y, el teólogo norteamericano Richard Shaull, entre otros. Sin embargo, también participan intelectuales protestantes de otras disciplinas, como es el caso del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda” (p. 5).

del Comité Ejecutivo Nacional (Gino Romero, Marcos Morón, Alfonso Cerna y Miguel Neuman) y el pastor Humberto Lay³⁰, desde el año 2006 hasta el 2012, que produjo un vacío organizativo entre los ‘evangélicos políticos’ de RN. Posteriormente, aparecería otro pastor evangélico, Julio Rosas Huaranga (el segundo personaje público, después de Humberto Lay), que aprendió a convertir su capital religioso en un rentable capital político, como todo ‘evangélico político’.

Julio Rosas llegó a ser congresista dos veces. La primera vez, el año 2011, por el partido fujimorista ‘Fuerza 2011’, logró obtener una alta votación en dicha oportunidad (era el número 1 en la lista preferencial). La segunda vez fue en el año 2016, por el partido Alianza Para el Progreso (APP), del polémico candidato

30 Sobre las pugnas internas en Restauración Nacional (RN), primero entre el congresista Walter Alejos y el pastor Humberto Lay (en el 2005 y en el 2007), y luego entre el mismo Lay y Marcos Morón Novaro (Secretario General de RN) y Gino Romero Curioso (secretario y personero legal de RN), se puede consultar la documentación de la época: una carta notarial del CEN de RN, dirigida a Humberto Lay, en la que se le comunicaba su expulsión del partido, según estatutos, fechada el 19 de febrero de 2007, recuperada de: <https://www.scribd.com/document/484563773/Carta-Notarial-a-Humberto-Lay>; el mensaje a las bases del partido Restauración Nacional remitido por el SG Marcos Morón, s/f, en la cual comunica de la situación de crisis interna del partido y explica detalladamente los cargos y acusaciones en virtud de los cuales se expulsa a Lay del partido RN, recuperada de: <https://www.scribd.com/document/484561606/Carta-Restauracion-Nacional-Contra-Lay> RESTAURACIÓN NACIONAL. Luego hubo una intensa actividad que recorrió el Jurado Nacional de Elecciones con diversas resoluciones que culminaron en el año 2009 con la Resolución N° 706-2009-JNE del 15 de octubre, que declara infundado el recurso extraordinario planteado por Gino Romero y Marcos Morón, respecto de los temas en disputa con Humberto Lay, proceso que recién llegó a su término mediante la sentencia del Tribunal Constitucional del 15 de marzo de 2012, que declaró infundada la demanda de amparo de los líderes de RN, que dejaba a Lay con las atribuciones legales que fueron motivo del reclamo de Romero y Morón. Sin embargo, cabe señalar que fueron seis años de disputas internas que afectaron directamente la reputación de ambas partes, la credibilidad por parte de las iglesias evangélicas respecto del partido “de inspiración cristiana”, y las posibilidades electorales reales de un cuestionado pastor Lay, que tuvo que enfrentar acusaciones muy serias de sus propios feligreses, que le atribuían un comportamiento autoritario y un manejo de la cosa pública basados en la lógica de la obediencia a la figura pastoral que proviene del tipo de trato que se produce y reproduce en las comunidades evangélicas. Finalmente, el Jurado Nacional de Elecciones, mediante Resolución No. 107-2007-JNE del 14 de mayo de 2007, reafirmó la legalidad de Humberto Lay Sun como presidente del Partido Restauración Nacional. En la actualidad, Humberto Lay ha renunciado a la presidencia del partido Restauración Nacional y a su cargo dentro del Comité Ejecutivo Nacional mediante carta dirigida al Secretario General de RN, John Fernández, de fecha 10 de mayo de 2019, en la cual señala lo siguiente: “He tomado esta decisión por mi convicción de que es tiempo de dejar la posta de la dirección del partido, después de estos largos años de actividad política, habiendo contado siempre con el valioso apoyo, colaboración y amistad de los miembros del CEN, y en general de la militancia del partido, por lo cual estoy muy agradecido”. (Ver: <https://rpp.pe/politica/actualidad/humberto-lay-renuncio-a-la-presidencia-de-restauracion-nacional-noticia-1196854>). Finalmente, el partido Restauración Nacional se alió en el año 2020 con el candidato presidencial George Forsyth, y le cambiaron el logo y el nombre del partido por ‘Victoria Nacional’, reduciendo la participación evangélica a su mínima expresión. Cabe indicar que en las elecciones de abril de 2021 George Forsyth no pasó la valla electoral y el partido perdió su inscripción.

presidencial César Acuña y, a diferencia de la primera vez, logró ingresar en el último lugar de los candidatos al Congreso.

El trasfondo profesional de Julio Rosas fue la actividad pastoral que desempeñó durante muchos años en la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera (IACyM), políticamente conservadora, que había defendido tradicionalmente el abstencionismo político. A diferencia de lo que se puede pensar, el apoyo de dicha iglesia a la candidatura de Julio Rosas no fue directo³¹; una de las razones fue que Rosas no era el líder principal de la IACyM a nivel nacional; había otros dirigentes con mucha más trayectoria religiosa dentro de dicha iglesia, lo cual era un impedimento para que Rosas asumiera para sí un gran nivel de representación. De otro lado, el interés misionero de la IACyM era la acumulación de poder social a través de la consolidación de su propuesta de evangelización de las clases medias en Lima y en otras grandes ciudades del Perú, con un evangelio ‘tranquilo’. Vale decir, su propuesta de espiritualidad no trataba de promover la exaltación pentecostal o carismática que puede producir fisuras internas, como ocurrió con su expastor Humberto Lay en 1987, que se retiró de la denominación junto con un gran número de líderes ‘aliancistas’ para formar la carismática ‘Iglesia Bíblica Emanuel’. Tampoco querían asumir riesgos involucrándose institucionalmente en una aventura política, que podría haber producido escándalos en la feligresía que, claramente, prefería evitar los conflictos, y desechar los extremos en la medida que se atiendan las necesidades personales y espirituales de los hermanos. No olvidemos que, hasta fines del siglo pasado, la IACyM tenía una imagen de ser la denominación mejor organizada, con los

31 En un artículo de María Elena Hidalgo (2011) en el diario *La República*, titulado “Evangélicos aclaran a pastor que lidera lista fujimorista: ‘No nos representa’”, la autora establece que las autoridades de la IACyM realizaron un deslinde respecto de la candidatura del pastor Julio Rosas. “Lanzado como cabeza de lista de candidatos al Congreso por Fuerza 2011, Julio Rosas Huaranga fue presentado por Keiko Fujimori como “líder de la iglesia evangélica, querido por muchos, un hombre con liderazgo, un hombre íntegro”. Ante la evidente utilización política del perfil religioso de Julio Rosas, la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera del Perú, con 56 mil miembros inscritos y 150 mil fieles en todo el país, aclaró que no apoya al número uno de los postulantes fujimoristas al Parlamento”. Asimismo, el Consejo Directivo Nacional de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera emitió un pronunciamiento el 10 de marzo de 2011, que señalaba que “la Alianza Cristiana y Misionera del Perú respeta la decisión personal del pastor Julio Rosas Huaranga, de participar como candidato en las elecciones parlamentarias [...] no existe rechazo a su decisión ni observación a su condición de miembro en nuestra iglesia. [...]. El pastor Rosas, conoce perfectamente que la Iglesia es ajena a toda actividad política de carácter partidario, por esta razón, a iniciativa propia solicitó licencia a su actividad pastoral y dio por terminado su ministerio como pastor titular de la iglesia donde trabajó, a fin de no vincularla con sus actividades políticas, siendo el único motivo para salir de la Iglesia. [...] la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera del Perú como institución no hace propaganda ni apoya a ningún candidato político”.

líderes y pastores mejor capacitados para defender lo que ellos definían como la ‘sana doctrina’ o ‘doctrina cristiana correcta’, y con una feligresía que provenía de los sectores sociales más altos a los que los evangélicos habían logrado llegar hasta ese momento.

Desde el inicio de su candidatura (2011), Julio Rosas se dedicó a limpiar la imagen de Alberto Fujimori en el escenario público³², realizando polémicas declaraciones en favor del condenado expresidente, afirmando en los medios, entre otras cosas, que “al presidente Fujimori se le ha señalado que ha violado los DD. HH. Yo diría que quienes han violado los DD. HH. son los terroristas que han dejado tantas víctimas en las FFAA., en la Policía Nacional, en los maestros, en los médicos”. Refiriéndose al tema de las víctimas de la Cantuta y Barrios Altos, afirmó que “hay un costo entre la población, que no es lo mejor, pero es un costo inevitable” (Balbi, 2011, p. 10). Todo esto generó una sensación de desconcierto de parte de los evangélicos que se comprometieron con la búsqueda de la pacificación nacional y la promoción de los derechos humanos.

De esta manera, los evangélicos constataron que, en primer lugar, los políticos de la generación del 90, incluso aquellos que llegaron con Fujimori al poder a través de “Cambio 90”, lograron tomar conciencia de que habían perdido el control de la imagen pública de los evangélicos ante el resto de la sociedad civil. Se acababa una época en la que el discurso teológico-político evangélico se articulaba en torno a los ideales del bien común, los derechos sociales de los trabajadores y la búsqueda de la justicia social como las grandes consignas políticas de la época. En el nuevo imaginario político de los evangélicos, la teología profética, como reflejo de un discurso social progresista, cedió el paso a nuevos enfoques³³, nuevos símbolos religiosos y nuevos referentes bíblicos para justificar la presencia evangélica en la política.

En segundo lugar, quienes consideraron la presencia de Humberto Lay en la Comisión de la Verdad y Reconciliación como una derrota política del sector

32 Balbi, M. (2011). “Fujimori debe salir de prisión. Entrevista: Julio Rosas Huaranga”, *El Comercio*, 28 de marzo del 2011, p. a10.

33 Respecto de los nuevos enfoques para hacer política de parte de los evangélicos, se puede mencionar el ‘reconstruccionismo cristiano’, así como diversos tipos de teorías vinculadas al dominionismo cristiano, relacionado con la dimensión del “reino ya”, o la afirmación de la promesa divina que dice que “el Señor te pondrá por cabeza y no por cola” (Deuteronomio 28:13). Sobre estos enfoques se puede consultar el trabajo de Hedilberto Aguilar (2019a) “Dominionismo: la corriente evangélica que compete por el poder político y económico en América Latina”.

progresista evangélico, se dieron con la sorpresa de que esto era tan solo el principio del cambio de mentalidad política de los futuros ‘evangélicos políticos’³⁴. Es interesante notar que el período de mayor éxito de Humberto Lay en la política, entre los años 2006 y 2007, se caracterizó por un discurso político fundamentado en la afirmación de valores cristianos y una retórica orientada a la reconstrucción de los fundamentos axiológicos de la sociedad. Con esta perspectiva política, Humberto Lay postula a la presidencia del Perú y luego a la alcaldía de Lima, supuestamente, bajo la tradición del pensamiento social evangélico, en armonía con los fundamentos del pensamiento político-religioso neopentecostal. A nuestro entender, Humberto Lay nunca logró esta armonización.

Finalmente, en tercer lugar, la llegada de Julio Rosas al poder político marcó el inicio de un nuevo momento en la historia política de los evangélicos. Con la presencia de Julio Rosas y su hijo Christian, se produjo la consolidación de una nueva manera de hacer política entre los evangélicos que ya no buscaban proponer políticas públicas orientadas al interés de las mayorías empobrecidas en la población peruana, sino que, ahora justifican la defensa de intereses de grupos particulares, mediante el lobby congresal y la búsqueda de financiamiento externo para sostener y movilizar a sectores de la población que respondan a su ‘líder’ de turno. Bajo esta lógica aparecen en este momento los grupos de presión como formas alternativas a los movimientos sociales progresistas de décadas anteriores.

Un análisis profundo de lo más etnográfico hasta lo más integral de la región, nos permite señalar que la gran novedad en estos últimos años respecto a la participación política de los evangélicos en América Latina es que la clásica fenomenología tripartita (partido, frente y facción evangélica) — centrada en procesos electorales, partidos formales y candidatos oficiales— ahora comparte espacios con nuevas estrategias de intervención de **grupos de presión**, enfocadas en propuestas temáticas transversales convertidas en “agendas políticas” —aunque a veces no tengan mucho de político—. De hecho, en la actualidad, la agenda moral provida y familia es la que predomina en el continente como la única agenda política evangélica capaz de aglutinar temporal y electoralmente a la mayoría de

34 La ‘autoreflexión’ de H. Lay (2003) respecto del impacto de la CVR en su vida, se puede ver en “Pastor Lay reconoce que labor en la Comisión de la Verdad cambió su vida”. Recuperado de: <https://www.scribd.com/document/484624409/Lay-CVR-Cambio-Mi-Vida>

evangélicos latinoamericanos —y también a católicos—. (Pérez Guadalupe, 2019, pp. 172-173)

En ese momento, aparece la referencia a la ‘agenda moral’, entendida como una defensa de los valores tradicionales de la familia convencional. Asimismo, “la agenda moral evangélica (provida y familia, y contra el aborto, el matrimonio homosexual y la llamada ideología de género) ha logrado trascender confesionalidades, y ahora atrae hacia sus filas tanto a evangélicos como a católicos” (Pérez Guadalupe, 2018, p. 13). Esta nueva forma de hacer política de parte de los evangélicos coincide con otros sectores igualmente interesados en la oposición a los llamados derechos sexuales y reproductivos, al reconocimiento social y legal de la diversidad sexual, y el respeto de la dimensión laica de la educación. Toda esta estrategia incluye la construcción de un discurso que intenta intimidar a la población sobre el avance del así llamado ‘marxismo cultural’ en el gobierno, y su malicioso plan para eliminar a parte de la población mediante estrambóticas versiones de las ‘teorías de la conspiración’³⁵.

Como podemos observar, esta intensificación de la radicalidad del discurso político de los evangélicos discurre en paralelo con el desarrollo de los discursos populistas y neoconservadores que vaticinan la destrucción moral de las

35 Sobre el marxismo cultural y las teorías de la conspiración: “El marxismo cultural, en su uso moderno, es una teoría conspirativa difundida en círculos conservadores y de extrema derecha Estadounidenses desde la década de 1990, que se refiere a una supuesta forma de marxismo que, pretendidamente adaptado de términos económicos a términos culturales por la Escuela de Fráncfort, se habría infiltrado en las sociedades occidentales con el objetivo final de destruir las instituciones y valores tradicionales de estas, mediante la implantación de una sociedad global, igualitaria y multicultural sin alma”. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Marxismo_cultural. “El Marxismo Cultural se refiere a una corriente del marxismo que analiza la cultura como el factor decisivo en la opresión planteada, en lugar de los factores económicos que Karl Marx enfatizó. Es una simbiosis de las teorías marxistas desarrollada por Antonio Gramsci y la Escuela de Frankfurt, que sostienen que existen estructuras de poder opresivas dentro de los núcleos culturales tradicionales de la sociedad occidental, como el capitalismo, el nacionalismo, la familia nuclear, el género, la raza o la identidad cultural. Esta subversión se habría empezado a dar tras la caída del Muro de Berlín y el colapso soviético. La victoria ideológica y moral del capitalismo no permitía hacer planteamientos económicos marxistas, y la estrategia de la nueva izquierda fue enfatizar en los grupos sociales supuestamente oprimidos por el capitalismo, pero sin tener en cuenta las clases sociales, surgiendo así el neomarxismo. El concepto tiene una connotación crítica y ha sido ideado y promocionado, por una parte, desde el conservadurismo ante los cambios culturales que propone sobre todo el feminismo, pero también otras corrientes que éste defiende, como el multiculturalismo, el globalismo o la llamada ideología de género; todos ellos se ven en una guerra cultural en la que los marxistas están saboteando el ideario de las escuelas, universidades, los *mass media*, la industria del entretenimiento e incluso las instituciones religiosas. Desde el progresismo no se identifican con el marxismo cultural, y no dudan en tacharlo de teoría de la conspiración difundida por extremistas de derechas, o simplemente como una táctica política de oposición”. Recuperado de: http://enciclopedia.us.es/index.php/Marxismo_cultural

sociedades que se alejan del ideal de los valores tradicionales. En este contexto, se descubre la eficacia movilizadora de los sectores más tradicionales tanto del cristianismo evangélico como católico, cuyos colectivos son utilizados como formas de integración y posicionamiento del discurso neoconservador en la cultura política.

Los Grupos Anti-Derechos (GAD) son un conjunto de organizaciones, movimientos y colectivos, de procedencia religiosa o secular, que están orientados a detener el avance de los Derechos Humanos en el Perú, mediante acciones de tipo político, jurídico y mediático, contando con el apoyo de políticos formales de derecha, líderes de opinión pública afines a su propuesta y líderes religiosos provenientes de los sectores fundamentalistas e integristas de las iglesias. (Amat y León y Córdor, 2020, p. 48)

En este mismo período, surge un tipo de alianza entre los sectores conservadores del mundo católico y los sectores fundamentalistas del movimiento evangélico que, desde diferentes esferas de representatividad político-religiosa, articulan sus intereses en colectivos, movimientos en red, organismos paraeclesiales y otras formas de asociación político-religiosa (que cumplen una función parecida a la de los partidos políticos), y coordinan esfuerzos en torno de objetivos políticos. Estrictamente, no se trataría de nuevas formas de ecumenismo religioso, sino más bien de novedosos mecanismos de articulación político-religiosa, “más que un ejercicio de ecumenismo (espiritual), parece un ejercicio de oportunismo (electoral)” (Pérez Guadalupe, 2019, p. 16); o, en términos prácticos, de un novedoso “ecumenismo político” (Pérez Guadalupe y Amat y León 2022). Este nuevo fenómeno podríamos definirlo como “fluidez religioso-electoral”, ya que

[...] implica a los evangélicos y pentecostales tradicionales que votan por líderes neopentecostales, a católicos comprometidos con su propia iglesia que terminan votando por el ala más radical del movimiento evangélico, y a creyentes sin afiliación religiosa que eligen a los candidatos más religiosos porque no están de acuerdo con la agenda de género, etcétera. Esta novedad, tanto en la esfera religiosa como política, aunque resulte contradictoria en el ámbito de las ideas religiosas, no lo es tanto cuando se trata de opciones valorativas personales o de intereses políticos. En suma, hay cosas inesperadas que solo la política puede lograr. (Pérez Guadalupe, 2019, p. 174)

Regresando al pastor y congresista Julio Rosas, podemos concluir que cumple a cabalidad una ‘función intermediaria’³⁶ dentro de los diferentes niveles de construcción del poder que están buscando los ‘evangélicos políticos’:

- a) Julio Rosas creó, junto con su hijo Christian, una organización que denominó Coordinadora Nacional Pro-Familia – Conapfam³⁷. Desde esta plataforma, los Rosas se convirtieron en propulsores de una campaña continental llamada “Con Mis Hijos No Te Metas”³⁸.

En el caso del Perú, “Con mis hijos no te metas”, la protesta contra la perspectiva de género en el currículo educativo, propuesta por el Ministerio de Educación, suscitó, durante 2016 y 2017, una serie de protestas contra lo que una congresista colombiana ha llamado “colonización homosexual”. La protesta con mayor convocatoria fue el 4 de marzo de 2017, en la Plaza San Martín, aglutinando, según los organizadores, a medio millón de manifestantes —cifra exagerada—, pero que sí tuvo una muy considerable participación de alrededor de 25,000 personas según fuentes policiales (RPP, 2017). Los colores de las pancartas de protesta son el rosa y el azul,

36 Sobre la ‘función intermediaria’ de los ‘evangélicos políticos’, ver Goldstein (2020^a, p. 24), donde señala que “uno de los propósitos de este libro [*Poder evangélico*] es identificar a los principales intermediarios entre la religión y la política para la concreción y el desarrollo de estas alianzas. En este sentido, es posible considerar que estos líderes entre el mundo político y religioso se han convertido en importantes intermediarios entre las fuerzas políticas conservadoras y las bases populares evangélicas, de vital importancia para la sustentabilidad de estos gobiernos”.

37 Sobre los orígenes de la Conapfam, se puede mencionar lo señalado por Amat y León y Córdor (2020): “Esta ONG se fundó, según uno de sus voceros, Cristian Rosas, para enfrentar públicamente la “Ordenanza gay” de la Municipalidad de Lima, en el año 2011. En dicha fecha, CONAPFAM convocó a una movilización en contra la “Ordenanza de la Municipalidad de Lima, que prohibía la discriminación por identidad de género y/u orientación sexual” (Diario El Comercio, 2011), en aquella oportunidad la socióloga Carmen Mollo se presentó como representante del movimiento, mientras que el congresista y pastor Julio Rosas estuvo liderando la movilización. CONAPFAM, con el tiempo, ha ido desarrollando diferentes discursos y acciones, y es considerada como una de las principales plataformas conservadoras anti-derechos. Sus estrategias de incidencia son informativas, institucionales (a nivel legislativo y municipal), mediáticas (a través de redes sociales) y la acción colectiva, mediante la coordinación de movilizaciones y actividades públicas con bases religiosas ‘provida’ y ‘profamilia” (p. 52)

38 Respecto del movimiento “Con Mis Hijos No te Metas”, Amat y León y Córdor (2020, p. 34) señalan que “el movimiento ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ (CMHNTM) no es la más antigua pero sí la principal organización religiosa de trasfondo evangélico, la cual, se puede caracterizar como un nuevo movimiento de tipo político-religioso que ha llegado a evolucionar hasta convertirse en parte de los Grupos Anti-Derechos en el Perú. CMHNTM no está conformado oficialmente ni por iglesias ni por pastores evangélicos, sino que inicialmente fue una campaña de incidencia política auspiciada por dos organizaciones previamente establecidas: la Coordinadora Nacional Pro Familia (CONAPFAM) y la Fundación Salvemos a la Familia. Según Bedoya (2017a): “Ambos grupos disputan el liderazgo tanto de la campaña, como de la Conapfam. Si bien en este momento se encuentran unidos en #ConMisHijosNoTeMetas, sus discursos que parecen igual de extremistas, tienen matices”.

y retoman una campaña de 1977, en Estados Unidos, llamada Save our Children, que se oponía a una ordenanza en contra de la discriminación por razones de orientación sexual en un municipio de Florida. (Aguilar, 2019, p. 211)

- b) Julio Rosas es el intermediario entre iniciativas nacionales a favor de la agenda moral provida y profamilia, y los intereses internacionales³⁹ provenientes de los evangélicos de la derecha norteamericana.

El principal operador de la manifestación [la marcha de CMHNTM] es Christian Rosas Calderón, hijo del congresista Julio Rosas Huaranga. Estudió derecho internacional y política en la conservadora Liberty University de Virginia (EE. UU.) y está casado con Anyela Palomino Campos, excandidata al Congreso por el fujimorismo en el 2011. En la última campaña electoral Estadounidense, Rosas Calderón mostró públicamente sus simpatías por Donald Trump y sus políticas para recortar la financiación pública de la ONG Planned Parenthood, que promueve la interrupción voluntaria del embarazo. Heredero de la beligerancia de su padre, Rosas Calderón también es el vocero más importante de la costosa campaña “Con mis hijos no te metas”. (Jonathan Castro, 2017, p. 2)

Por un lado, Julio Rosas estableció un contacto importante con el sector de la derecha norteamericana por medio de sus dos hijos. A través de Christian, creó un vínculo académico y político alrededor de la Universidad Liberty⁴⁰, del pre-

39 Sobre el tema del financiamiento internacional al trabajo antiderechos desarrollado por la familia Rosas, se puede mencionar lo investigado por Kevin Tello (2019): “Un último aspecto en el que se ha identificado de manera directa la influencia de la derecha cristiana Estadounidense es en el financiamiento a la causa profamilia local”. Según Mujica (2007), los miembros de la extrema derecha de los Estados Unidos “son los que en muchas ocasiones han financiado, o al menos apoyado o alentado, la formación de los grupos conservadores provida peruanos y latinoamericanos” (p. 54). Lo mismo habría ocurrido con los grupos profamilia locales. Uno de los principales financistas de la campaña al Congreso de Julio Rosas en el 2011 fue Stephen Guschov, un abogado norteamericano dirigente del movimiento contra los inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos, quien también se desempeñó como pastor de la filial peruana de Potential Church, una iglesia de corte neopentecostal fundada en 1998 en Estados Unidos y que llegó al Perú en el 2008” (p. 25).

40 Sobre el rol de la Universidad Liberty en el desarrollo de la derecha evangélica norteamericana, ver Goldstein (2020): “En 1971, Falwell estableció la Liberty University, una universidad para cristianos evangélicos: ‘Si se pudiera poner tanto esfuerzo en ganar personas para Jesús a través de la tierra como se está ejerciendo en el actual movimiento por los derechos civiles, Estados Unidos se daría vuelta hacia Dios’. Falwell, Pat Robertson y los Bautistas del Sur lideraron la cruzada contra el ‘humanismo secular’ y la agenda progresista en materia de género, los derechos para las minorías sexuales y el aborto. Formaron la Mayoría Moral, la Voz Cristiana y la Mesa Redonda Religiosa. Falwell se opuso a la rebelión cultural de los 60 en todas sus manifestaciones, impulsando a los cristianos a ingresar en política para evitar ‘la destrucción de la nación’” (p. 4).

dicador bautista Jerry Falwell, el mismo que fundó la ‘Mayoría Moral’⁴¹, organización política norteamericana que recibe el apoyo del ala derecha del Partido Republicano; al terminar sus estudios, Christian Rosas regresa al Perú y se hace cargo de la difusión de la campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en América Latina.

Por otro lado, la hija de Julio Rosas, Dorcas Rosas Calderón, estuvo casada con Stephen Guschov, un abogado y supremacista blanco norteamericano, quien lidera una organización en los Estados Unidos en contra de los inmigrantes (Díaz y Tiburcio, 2018, p. 1). Además, fue uno de los principales financistas de la campaña del 2011 de Julio a través de la ONG peruana Interdes (Díaz y Tiburcio, 2018a, p. 1), de la cual formaron parte tanto los Rosas como el propio Guschov. A pesar de que Julio Rosas ha negado los hechos que se le imputan, en las investigaciones realizadas por Wayka.pe, esta organización ha expresado que “ratifica lo publicado en sus dos investigaciones difundidas por medio de nuestro portal web y en el diario *La República* los días 11 y 20 de marzo del 2018”, y añade que “lo expuesto en ambos reportajes se sustenta en documentos auténticos de organismos oficiales de entidades públicas del Perú y Estados Unidos. Por tanto, rechazamos la afirmación de que se usaron documentos ‘adulterados o descontextualizados’” (Wayka.pe, 2018).

- c) Julio Rosas, el ‘evangélico político’, utiliza su posición como congresista de la República para desarrollar una agenda paralela a la que corresponde a su cargo, para potenciar una serie de acciones de la agenda moral provida y profamilia desde la función congresal.

41 “Mayoría Moral (Moral Majority) fue una organización política de Estados Unidos de orientación ultraconservadora y fundamentalista cristiana, que funcionó como un *lobby*. Fue fundada por Jerry Falwell en 1979. Está estrechamente vinculada a los telepredicadores evangélicos y apoyada en el ala derecha del Partido Republicano. Alcanzó su mayor influencia en el gobierno federal durante las presidencias de Ronald Reagan, George Bush padre y George Bush hijo. Se la considera uno de los componentes esenciales de la denominada New Right o New Christian Right (‘Nueva Derecha’ o ‘Nueva Derecha Cristiana’). Su denominación implica la creencia en que la mayoría social se identifica con los valores morales, religiosos y familiares tradicionales; expresados ideológicamente en los ámbitos del nacionalismo y la derecha política, que desde diferentes parámetros se definen como neoliberales en economía y neoconservadores en política. No obstante, como diferenciación frente a los grupos y personajes que habitualmente reciben la etiqueta de ‘neocons’, los identificados con Moral Majority suelen recibir la denominación de ‘teocons’ (‘teoconservadores’ o ‘conservadores teológicos’). Aunque nominalmente se fundó en 1979, se disolvió en 1989, y se refundó en 2004, el mantenimiento de su identidad y la actividad de las personas y grupos identificados con ella ha sido una constante, estando en la raíz de movimientos posteriores, como el Tea Party Movement o la autodenominada derecha alternativa.” Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Mayor%C3%ADa_Moral

Durante su gestión en el Congreso, Julio Rosas condecoró a religiosos norteamericanos conocidos por su homofobia. Michael Brown⁴² fue el primero en dar una conferencia en el Congreso de la República, el 13 de marzo de 2014. “Brown asegura que el matrimonio entre homosexuales es cosa del diablo, cree que los homosexuales pueden ser ‘curados’ y defiende la ley antihomosexual de Uganda (aquella que condena hasta con cadena perpetua a los homosexuales)” (Cabral, 2014, p. 1).

El traspie que se produjo al interior del Congreso como consecuencia de la invitación de Rosas a Brown generó rechazo de parte de la ciudadanía (Perú21, 2014, p. 1), y la emisión de un comunicado por parte del Congreso que intentaba tomar distancia de la Conferencia de Michael Brown, tuvo que informar a la opinión pública lo siguiente:

El Congreso de la República aclara, en relación a publicaciones sobre la entrega de una distinción al activista religioso Michael Brown, que el respectivo evento y condecoración fueron organizados, por el despacho del congresista de Fuerza Popular, Julio Rosas Huaranga, y en ningún momento comprometen a la institución parlamentaria en su integridad. Asimismo, el presidente del Parlamento, Fredy Otárola Peñaranda, hace hincapié en que es respetuoso de la libertad de culto y de conciencia. (Congreso de la República, 2014, p. 1)

Luego, fue el turno de Matthew Staver (discípulo de Jerry Falwell), quien es presidente del “Liberty Counsel”, una organización sin fines de lucro que provee asistencia legal gratuita en defensa de la libertad religiosa cristiana, la santidad de la vida humana y la familia tradicional. Existe una estrecha colaboración entre la Universidad Liberty, (donde estudió Christian Rosas) y el Liberty Counsel; Staver es el decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Liberty, y en el 2004, Liberty Counsel se afilió a la Universidad Liberty. Staver ha elegido al Perú

42 Sobre Michael Brown, se señala lo siguiente: “En las redes sociales se ha vuelto tendencia el arribo de un activista contra los derechos de los homosexuales Estadounidenses. Éste participó en el evento ‘Ética y moral en la educación’ que se dio en el Congreso el pasado 13 de marzo. Michael Brown dio una conferencia contra los derechos de los homosexuales, es famoso por viajar a diversos países para hablar sobre ello. Y criticar la legislación de su país respecto al aborto y las leyes a favor de los gays (como el matrimonio igualitario). En el video, publicado en el Facebook del conferencista, se aprecia su participación en el evento, además escribió: ‘Mis palabras de cierre a los congresistas y líderes universitarios del Perú hoy. Una gran marcha profamilia se encuentra en agenda para la próxima semana’. La web utero.pe indicó que el conferencista llegó por invitación del congresista Julio Rosas. Éste también invitó, y además condecoró, a Mat Staver. Éste viene ‘advirtiendo’ sobre las normas de Estados Unidos y la ‘presión’ que impone su país en otras naciones respecto a los derechos homosexuales y el aborto”. (América Noticias, 2014, p. 1).

como centro de entrenamiento de líderes religiosos evangélicos para que hagan incidencia pública en contra de los derechos de las personas LGBTI.

La visión de Staver es impulsar las relaciones evangélicas entre el grupo ‘evangélicos políticos’ de Estados Unidos y los de América Latina y el Caribe. Esto implicaba tomar la ciudad de México como base de las operaciones, y desde allí, capacitar a pastores en toda América Latina, sobre cómo llevar a cabo las campañas de incidencia pública. Las conexiones entre Staver como político religioso neoconservador de los Estados Unidos, y América Latina, se realizan con el apoyo del Rev. Samuel Rodríguez⁴³, quien que ha sido calificado por diversos medios religiosos y seculares como “el líder evangélico hispano más influyente de los Estados Unidos de América”⁴⁴.

Tanto Staver como Rodríguez forman parte de la Junta Directiva de la unión de la Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos y de la Confraternidad Evangélica Latina (Conela). Esta alianza es conocida por sus siglas: NHCLC/Conela, la cual es una red de pastores conservadores en América Latina que buscan participar activamente en la política y defender la agenda moral provida y profamilia. Según Castañeda (2014), “el hecho que Perú sea el punto de inicio de esta ‘cruzada’ se lo debemos al congresista Julio Rosas. Su oposición al proyecto de Unión Civil no pasó desapercibida para los gringos evangélicos. Staver y Rodríguez saben que tienen un aliado en el Perú y en el propio Congreso’ (p. 2). Para el corresponsal de Reuters, Enrique Castro-Mendívil,

el congresista y ex pastor peruano Julio Rosas es fotografiado después de una ceremonia de las iglesias cristianas evangélicas de Perú con líderes políticos en Lima, el 30 de julio de 2014. Este legislador conservador es un funcionario de la NHCLC/CONELA, y está bloqueando un proyecto de ley en el Congreso que permitiría la unión civil gay. (2014, p. 1).

Cabe destacar dos aspectos importantes de esta cita: el primero de ellos es que para el periodista es un tema muy claro que Julio Rosas durante su período como

43 “Nacido en Nueva Jersey, el reverendo Samuel Rodríguez, de 44 años, se ha convertido en una de las voces más importantes del movimiento evangélico de Estados Unidos. Desde la presidencia de la Conferencia Nacional de Líderes Hispanos Cristianos (NHCLC, por sus siglas en inglés), Rodríguez busca ejercer presión en el Congreso a favor de una reforma de inmigración. La NHCLC constituye la mayor organización de cristianos hispanos de Estados Unidos, ya que representa a unas 40 mil iglesias, en momentos en que 16 millones de hispanos que viven en ese país se confiesan evangélicos”. (Protestante Digital, 2014, p. 1)

44 “El Rev. Samuel Rodríguez es presidente de la Conferencia Nacional Hispana de Liderazgo Cristiano. Ha sido nombrado por CNN y Fox News como “el líder del movimiento hispano-evangélico”, y TIME Magazine lo nombró entre los 100 líderes más influyentes en América.” Recuperado de: <https://nhclc.org/rev-samuel-rodriguez-y-nhclc-responden-a-la-decision-de-la-daca>

congresista fue a la vez “funcionario [en el Perú] de la NHCLC/CONELA”⁴⁵; la segunda es que el trabajo que desempeñaba Rosas en el Congreso como parte de su tarea para la NHCLC/CONELA, era “bloquear un proyecto de ley en el Congreso que permitiría la unión civil gay.”

Las mayores congregaciones cristianas evangélicas de Estados Unidos, que están perdiendo la lucha contra el matrimonio entre parejas del mismo sexo en su país, se están sumando a la batalla entre conservadores y liberales en Latinoamérica, respaldando a opositores a las uniones legales entre homosexuales y el aborto. Muchos gobiernos izquierdistas en América Latina no serán fácilmente persuadidos por los conservadores apoyados por Estados Unidos y la lucha contra el matrimonio entre homosexuales; ya se perdió en Argentina, Uruguay y Ciudad de México, que lo han legalizado en los últimos cuatro años. Pero la alianza de evangélicos estadounidenses y latinoamericanos ha tenido algo de éxito en Perú, donde el legislador conservador Rosas, que tiene un cargo en el NHCLC/CONELA, ha bloqueado un proyecto de ley en el Congreso que permitiría las uniones civiles entre homosexuales. (Bell y Taj, 2014, p. 2. El subrayado es nuestro)

Como consecuencia de esta agenda política paralela que Rosas llevó a cabo durante su gestión en el Congreso, tuvo dificultades para lograr su reelección en el mismo Congreso en el 2016. Inicialmente, se cambió de partido, saliendo de

45 Respecto de la importancia de la NHCLC/CONELA, se puede consultar (Libertadusa, 2014): “La Conferencia Nacional de Liderazgo Cristiano Hispano (NHCLC), la mayor organización cristiana hispana en los Estados Unidos, que representa a millones de evangélicos y a más de 40,000 iglesias, anunció hoy [09.05.14] que se fusionará con CONELA, una organización radicada en América Latina que sirve a más de 487,000 iglesias latinas en todo el mundo. “Con esta fusión salen ganando tanto la NHCLC como CONELA, y estamos muy contentos por unirnos para servir mejor a los evangélicos hispanos en todo el mundo”, dijo el doctor Samuel Rodríguez, presidente de la NHCLC. “Bajo la nueva NHCLC, seguiremos unificando, sirviendo y representando a la comunidad evangélica hispana con los elementos divinos y humanos del mensaje cristiano, a la vez que adelantamos la agenda del Cordero”. Esta fusión, que se produjo a petición del presidente de CONELA, Ricardo Luna, dará como resultado una organización mundial que representa a más de medio millón de iglesias y a millones de individuos, con lo cual es la mayor asociación evangélica del mundo. “Delegados de 16 países latinos, incluyendo países donde se habla español, donde se habla portugués, y España, aprobaron con entusiasmo nuestra fusión con la NHCLC. Es una afirmación de que nuestra identidad ahora es mundial. Tenemos tres continentes de los cinco que serán parte de esta expresión de unidad. Desde esta plataforma estableceremos un diálogo con la iglesia Este-Sur que es ahora la iglesia mayoritaria”, dijo Luna. A través de esta fusión, CONELA llevará excelentes capacidades de investigación a la fuerte estructura organizativa de la NHCLC. CONELA ha realizado varios estudios entre latinoamericanos, incluyendo la encuesta de 7,500 pastores latinos sobre las prioridades que creen que son importantes para la Iglesia. De las 10 prioridades que identificaron, siete coincidieron con las 7 Directivas de Vida, Familia, Evangelismo Compasivo, Administración, Justicia, Educación y Juventud de la NHCLC” (p. 1).

Fuerza 2011 (partido oficial del fujimorismo), para incorporarse a Alianza Para el Progreso (APP), liderado por César Acuña. Luego, en los resultados electorales, en un final de suspenso, tuvo muchas dificultades para ingresar al Congreso en la lista de APP, al vencer por 35 votos al candidato de su mismo partido, Luis Iberico. Y este no fue un resultado inesperado. La mala trayectoria política de Rosas en el Congreso desde 2011 no pasó inadvertida para la ciudadanía. Según Ana Bazo (2019) de RPP,

el representante por Lima [Julio Rosas] ingresó al Congreso por segunda vez consecutiva en julio de 2016, pero su última iniciativa legislativa data de hace casi seis años. Aquí un informe sobre su producción de normas; la más pobre del actual Parlamento. Ya cumplió ocho años seguidos como congresista. Su contribución legislativa durante todo este tiempo es de diez proyectos de ley, de los cuales solo cuatro se convirtieron en normas. Y no ha presentado ninguna iniciativa más desde hace seis años. De acuerdo con información pública del Congreso, Julio Rosas Huaranga —actual miembro de la bancada Acción Republicana— es el legislador con la gestión menos productiva del Parlamento vigente. [...] Rosas es —junto a Yeni Vilcatoma y Roberto Vieira— uno de los tres parlamentarios electos el 2016 que no han logrado ninguna ley por sí mismos. No obstante, la particularidad de Rosas es que tampoco lo ha intentado.

Sin embargo, el aporte final de Julio Rosas al proceso de consolidación de la agenda moral profamilia y provida ocurrió entre 2017 y 2018 cuando Rosas se convirtió en auspiciador y anfitrión del Congreso Hemisférico de Parlamentarios (CHP), una plataforma conservadora creada en la ciudad de México en 2017, que reúne a las principales figuras evangélicas y católicas, y a los llamados ‘políticos antiderechos’ (Amat y León y Córdor, 2020, p. 140). Al respecto, Jonathan Castro (2018) “documenta los vínculos de los representantes del Parlamento con colectivos contrarios a una agenda regional que promueve la despenalización del aborto por violación, la unión entre personas del mismo sexo, la legislación para endurecer las penas por crímenes de odio, la distribución gratuita de las ‘píldoras del día siguiente’ y el enfoque de igualdad de género en la currícula educativa” (p. 1).

De entre las actividades realizadas en el marco del Congreso Hemisférico de Parlamentarios (CHP), la principal se realizó el 10 de abril de 2018 en el hemiciclo Raúl Porras Barrenechea del Congreso de la República, auspiciado por los congresistas Julio Rosas y el vicealmirante AP (r), Carlos Tubino, legislador de Fuerza Popular. En esa reunión, se enfatizaron dos puntos: a) denunciar la supuesta

intervención de los Estados para promover la ‘ideología de género’, la cual representa una amenaza contra la familia; y b) cuestionar a la Corte Interamericana de Derechos Humanos por su supuesta intervención en contra de la soberanía de los Estados. En la clausura del evento, Rosas concluyó lo siguiente: “Nosotros no vamos a permitir que una Corte tomada ideológicamente nos robe la soberanía de los pueblos americanos” (*El Heraldo*, 2018, p. 1).

Esta organización significó un paso adelante en el desarrollo de la racionalidad política de los ‘evangélicos políticos’ latinoamericanos. En ese sentido, creemos que más allá de Pedro Arana, Humberto Lay y del propio Rosas, estos hechos marcaron el comienzo de la conformación de un nuevo sujeto político en la región, que proviniendo de las canteras evangélicas no tiene problemas de relacionarse con sectores católicos y seculares con intereses comunes; además, si bien está fuertemente influenciado por sus creencias religiosas, no construye un discurso bíblico dirigido solamente a su feligresía. Por el contrario, busca argumentos que provengan de las ciencias biológicas, sociales y jurídicas que le permitan acceder a un público más amplio y tener mayor credibilidad. En cuanto a la estrategia política, decide pasar de la defensa al ataque. Los casos anteriores de participación política de los evangélicos se caracterizaban por defender intereses de una comunidad marginalizada, de una minoría religiosa, y abogar por su derecho a la identidad y a la difusión de su credo. En la actualidad, los sectores evangélicos involucrados en la acción política supuestamente defienden los derechos de los padres de familia que están siendo afectados por el Estado, los organismos internacionales y el marxismo cultural. Se trata de infundir temor y desconfianza en la ciudadanía hacia sus autoridades y proponer que la defensa de los intereses de las familias, se resolverán en la medida que se otorgue poder político a estos sectores evangélicos que están listos para enfrentar al poder estatal. El acento de la propuesta ya no descansa como en épocas anteriores ni en la trayectoria del candidato ni en su experiencia política; tampoco en su sensibilidad social ni siquiera en sus pretensiones de “moralizar” la política, como se decía antiguamente.

La fuerza de estos evangélicos recientemente involucrados en la acción política se basa en su tenacidad para identificar, supuestamente, los grandes enemigos de la familia, prevenir un cambio cultural que cuestione las relaciones familiares tradicionales y convertirse en los defensores del orden patriarcal, combatiendo políticamente a los sectores ‘progresistas’ que intenten subvertirlo. Es así como, para Jonathan Castro, la agenda del CHP está relacionada con lo siguiente: “Desconocer como matrimonio cualquier tipo de unión entre personas del mismo

sexo, promover el castigo en la vía penal de cualquier supuesto de aborto, y rechazar cualquier norma que sancione actos de discriminación o intolerancia por motivos de orientación sexual” (Castro, 2018, p. 2). Tal parece, que parte de la comunidad evangélica se olvidó que durante muchas décadas sufrió la discriminación social por ser una minoría religiosa, y ahora pretende discriminar a otros grupos minoritarios que piensan de manera diferente de ellos; es decir, han pasado en pocos años de ser discriminados (religiosos), a ser discriminadores (sociales), sobre la base de cuestionables criterios de supuesta ‘mayoría moral’ y ‘nación cristiana’, provenientes de la Norteamérica evangelical conservadora.

Para concluir este subcapítulo, mostramos, en las siguientes fotos, la forma en que el CHP está utilizando a las ‘bancadas evangélicas’ latinoamericanas para difundir y posicionar la “Declaración Americana sobre la Independencia y Autodeterminación de los Pueblos en Asuntos Relacionados a la Vida, la Familia y la Libertad Religiosa”⁴⁶, más conocida como la “Declaración de México”⁴⁷. Esta declaración fue firmada por más de 600 parlamentarios de la región, entre ellos 13 peruanos⁴⁸, en la ciudad de México, en un evento organizado por el CHP en el 2017.

46 Según (Castro, 2018:3) “Cinco días antes de aquella cita, Julio Rosas, anfitrión del Congreso Hemisférico de Parlamentarios, presentó una moción para que el Pleno del Legislativo peruano se adhiera a la declaración. A pesar de que el pedido aún no ha sido visto por el Consejo Directivo presidido por Fuerza Popular, la Declaración de México se ha convertido en un hito fundacional en la creación de un bloque político latinoamericano (que incluye parlamentarios y candidatos presidenciales) vinculado a colectivos religiosos y gestores de interés de corte conservador. En el Perú la situación no parece diferente.”

47 “El texto, también conocido como ‘Declaración de México’, advierte que la OEA y su sistema de derechos humanos realizan ‘agresivos y continuados esfuerzos’ para imponer ‘políticas y perspectivas ideológicas que atentan contra el derecho a la vida, la familia y las libertades de expresión, de asociación y de religión’ (Velásquez, 2017, p. 1). Sobre sus principales contenidos se puede mencionar que el texto firmado por los congresistas rechaza cualquier interpretación que la OEA o el Sistema Interamericano de Derechos Humanos haga del actual orden jurídico para crear y promover supuestos nuevos derechos no contemplados en la Convención Americana ni en las legislaciones locales. Rechaza también la promoción de una ‘supuesta obligación internacional de autorizar o subsidiar el aborto voluntario o de ampliar supuestos de aborto no punible; o que limite el derecho de objeción de conciencia de aquellos que por razones serias se niegan a cooperar con el aborto voluntario’. Se opone a cualquier interpretación que busque deformar o ‘alterar la definición del matrimonio como la unión entre el hombre y la mujer en el ordenamiento jurídico interno de los Estados partes de la Convención o que busque crear una supuesta obligación estatal de autorizar la adopción de niños por parejas del mismo sexo’. Y se niega a considerar como ‘discriminación’ la oposición de legisladores o gobernantes al reconocimiento o protección legal de las uniones entre personas del mismo sexo. (Hernández 2017, p. 2). Para una lectura completa del documento se puede consultar: Congreso Hemisférico de Parlamentarios (2017).

48 “De los 13 firmantes, 11 son de Fuerza Popular, el vicealmirante AP (r) Tubino, el general PNP (r) Marco Miyashiro, Tamar Arimborgo, Nelly Cuadros, Federico Pariona, Víctor Albrecht, Karina Beteta, Mario Mantilla, Dalmiro Palomino, Freddy Sarmiento y Liliana Takayama. A ellos se suman Julio Rosas (fujimorista hasta el 2016, cuando cambió de partido), y el general EP (r) Edwin Donayre (Alianza para el Progreso, de César Acuña).” (Castro, 2018, p. 2)

En ese entonces, el periodista Martín Hidalgo informó que en el Congreso “la denominada ‘bancada evangélica’⁴⁹ tuvo una de sus reuniones periódicas. En esta empezaron a realizar el balance del año que se cierra, y a definir su agenda pro vida y pro familia para el 2018” (2017, p. 1). En este proceso, Rosas fue el articulador de los esfuerzos de coordinación de dicha “bancada”⁵⁰. Según Jonathan Castro, la agenda congresal de Rosas:

[tal] como se aprecia en múltiples comunicados de prensa de su despacho, gira en torno a la férrea oposición a la inclusión de cualquier referencia al género, y a la defensa de lo que él considera como una familia tradicional. Además, fue el actor protagonista de la interpelación y censura de los exministros de Educación, Jaime Saavedra y Marilú Martens, por la inclusión del enfoque de igualdad de género en la currícula escolar. (Castro, 2018, p. 3)

Ese mismo año, 2017, fue el inicio de la estrategia complementaria a la acción de los congresistas de la bancada evangélica, y tuvo como protagonista al hijo del congresista Julio Rosas, Christian Rosas. El colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’⁵¹ perfiló el último hilo de la secuencia de la acción política de los evangélicos. Asimismo, marca el inicio de una serie de movimientos político-religiosos que se irían convirtiendo progresivamente en protagonistas de acciones de incidencia política, y aprendiendo a coordinar acciones diversas con los políticos profamilia (llamados por sus opositores: “políticos antiderechos”), independientemente de su filiación religiosa.

49 Con respecto al tema, el congresista Juan Carlos Gonzales, miembro de la Iglesia Agua Viva, declaró lo siguiente: “Mucho se ha especulado sobre el número de integrantes de esta ‘bancada evangélica’. Lo cierto es que son cinco: Juan Carlos Gonzales, Tamar Arimborgo, Gilder Ushñahua (Fuerza Popular), Moisés Guía Pianto (Peruanos por el Cambio) y Julio Rosas (Alianza para el Progreso). Respecto a los demás legisladores que han sido señalados como evangélicos o ‘cúpula de simpatizantes’, están Nelly Cuadros, Carlos Tubino, Milagros Salazar y Marco Miyashiro, todos participantes en las marchas de la campaña ‘Con mis Hijos no te Metas’. ‘La diferencia es que los cinco somos más unidos. A diferencia de períodos anteriores, actuamos siempre en bloque, coordinamos mejor cuando se tocan temas de nuestro interés” (Hidalgo, 2017, p. 1).

50 “De la mano de Keiko Fujimori, Rosas Huaranga ingresó al Congreso el 2011 con 75 mil votos. Entonces, intentó formar un primer grupo de parlamentarios cristianos. En la cita inicial, participaron legisladores de diferentes bancadas: Ana Jara, Humberto Lay, María Cordero y Michael Urtecho (quien fuera procesado por concusión y enriquecimiento ilícito en el 2013). Sin embargo, no hubo mayor coordinación posterior y el intento fracasó. Su beligerancia, desatada tras la presentación del proyecto de Unión Civil el 2013, sobre unión de parejas del mismo sexo, lo encumbró como el portavoz principal de una agenda denominada ‘profamilia’” (Castro, 2018, p. 3). Como se puede apreciar, la primera iniciativa para la conformación de una ‘bancada evangélica’ fracasa por pugnas internas, pero luego se pasa a la conformación de una ‘bancada pro-familia’, la cual se consolida con el nuevo Congreso en el 2016.

51 Para un análisis del impacto de la campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Perú, ver el trabajo de Amat y León y Motta (2018) “Ideología de género”: fundamentalismos y retóricas de miedo.

Figura 1



Fuente: <https://www.facebook.com/Renafamabogados/posts/1499463430179539>

Figura 2



Fuente: <https://www.facebook.com/Renafamabogados/posts/1499463430179539>

2.3 El comportamiento de los ‘Nuevos Movimientos Político-Religiosos’ (NMPR)

Los ‘Nuevos Movimientos Político Religiosos’ (NMPR), como el colectivo “Con Mis Hijos No Te Metas”, han cumplido labores coordinadas y complementarias con los líderes evangélicos en el Congreso (y con otros congresistas auto denominados ‘pro-vida’), a fin de avanzar con la ejecución de la agenda moral que venían construyendo desde hace algunos años

Estas organizaciones han dado la impresión, a través de sus incursiones públicas, que son parte de un accionar ciudadano no partidarizado. Es así como, a partir del 2010, el protagonismo político evangélico verá surgir la aparición de estos nuevos ‘grupos de presión’ en favor de la agenda moral, de la mano de la actividad de los llamados ‘políticos anti-derechos’ con quienes conforman un bloque articulado.

El caso del proyecto de ley sobre ‘crímenes de odio’

Este caso grafica muy bien el accionar de los NMPR. El 07 de junio de 2010 la Comisión de Justicia y Derechos Humanos del Congreso de la República aprobó el Proyecto de Ley N° 3584/2009-CR, presentado por el congresista Carlos Bruce el 22 de octubre de 2009, mediante el cual se incorpora como un agravante la motivación de odio y desprecio que hubiese tenido el agente del delito a la hora de cometerlo (Congreso de la República, 2010).

En reacción a este hecho, los hermanos Linares Cerón, dos activistas religiosos evangélicos, utilizaron los ‘grupos de presión’ para resistir el avance de este proyecto de ley sobre crímenes de odio, e iniciaron sendas campañas para evitar que dicho proyecto fuese aprobado en el Congreso. Por un lado, Carlos Linares Cerón, directivo de la ‘Coalición Presencia Internacional’, y José Luis Linares Cerón, presidente de la ‘Coalición Pro-Vida y Pro-Familia Internacional’ (Ciprofam) comenzaron a hacer circular una serie de mensajes públicos en contra del proyecto⁵²: “Los representantes del ministerio cristiano Coalición Presencia

52 Ver: “El proyecto de ley aprobado en Perú por la mayoría de la comisión de justicia y derechos humanos 3584/2009-CR que propone la incorporación de los crímenes de odio en el código penal. Ha causado indignación a las organizaciones internacionales que defiende a la Familia e entidades religiosas evangélicas y católicas. Lo sorprendente de esta comisión del Congreso es que nunca se invitó a las instituciones religiosas para escuchar sus opiniones con referencia al proyecto de ley crimen de odio. Que serán las mayores afectadas. También por añadir la orientación sexual e identidad sexual protegidas en contra de crímenes de odio, incluyendo raza, religión y lugar de origen. Coalición Pre-

Internacional en el Perú, denunciaron el intento de amordazar a los evangélicos a través de la aprobación de una ley que impediría predicar contra la homosexualidad por ser calificado como ‘crímenes de odio’ contra los homosexuales” (Agencia La Voz, 2010). “José Linares Cerón, presidente de Coalición Presencia Internacional, dijo: “Los colectivos gay están tratando de cerrarnos la boca a los Pastores y predicadores reales que predicamos el evangelio completo y de acusarnos de crímenes de fomentar el odio, ellos tendrán que buscar la forma de arrestar a Dios, porque nosotros predicamos y denunciemos el pecado que la biblia nos dice” (Blog Pastor José Linares, 2009). Asimismo, a nivel de sociedad civil, los Linares Cerón se encargaron de divulgar un formato de correo electrónico circulándolo en redes sociales entre sus contactos a fin de realizar incidencia ante los congresistas de la república para solicitar ayuda en defensa de la libertad religiosa, supuestamente afectada por el proyecto de Ley de Crímenes de Odio⁵³. A nivel del Congreso, llevaron a cabo una serie de reuniones con diversos representantes de las bancadas parlamentarias, realizando una tarea de *lobby* político, y sustentando por qué no se debía aprobar el proyecto de ley de Crímenes de Odio del congresista Bruce.

Nos reunimos con la bancada más complicada de todas, es decir la bancada aprista, donde algunos de sus miembros han presentado leyes que atentan contra la familia; ahí en la reunión con todos los líderes denominacionales de las Iglesias pentecostales y líderes profamilia liderados por el Rvdo. José Linares Cerón, Presidente Internacional de CIPROFAM, fuimos recibidos por el Presidente del Congreso de la República, Dr. Cesar Zumaeta, y líderes del partido aprista quienes manifestaron públicamente su rechazo el dictamen Crímenes de Odio por ser muy subjetiva y peligrosa contra la libertad religiosa y la propia libertad individual, y de aprobarla sería inconstitucional. (Agencia La Voz, 2010a)

Esta alianza entre los líderes evangélicos del llamado ‘*lobby* conservador’ (pertenecientes a los grupos de presión o NMPR), y los políticos provida y profamilia del Partido Aprista Peruano fue eficaz para impactar en los medios de comunicación. Según Tello (2019), “días después, el 11 de noviembre del 2010, el proyecto fue archivado” (p. 34).

sencia Internacional se opone a esta medida diciendo: “Impactaría el derecho de expresión y la libertad religiosa”, afirmó el Rvdo. Carlos Linares Director de asuntos religioso y civiles de la institución.” (Fundación Comunidad Paulista Internacional, 2010)

53 Para un análisis en detalle del contenido del formato de correo electrónico dirigido a los congresistas, se puede consultar el siguiente enlace: <https://bit.ly/2Jpoaoz>

El caso de la revocatoria de la alcaldesa Susana Villarán.

Susana Villarán fue elegida alcaldesa de Lima Metropolitana por el partido ‘Fuerza Social’, el 3 de octubre de 2010, hecho que significó el triunfo electoral de una mujer vinculada a la izquierda peruana, que contaba con el apoyo de los sectores LGBTI⁵⁴. Parte del discurso de los sectores provida y profamilia fue oponerse a Villarán por temor al deterioro de la familia. Por ejemplo, según ACI-Prensa, “Susana Villarán, la candidata a la alcaldía de Lima que lidera las encuestas electorales, incorporó a su partido una comisión de género liderada por representantes del grupo abortista Flora Tristán, y dijo que impulsará desde su eventual gobierno el ‘matrimonio’ homosexual, y prometió encabezar como alcaldesa la próxima marcha del orgullo gay” (Con Nuestro Perú, 2010, p. 1).

Es así como, cuando Villarán asumió la alcaldía de Lima Metropolitana, se sucedieron una serie de acontecimientos que hicieron suponer la afinidad política entre la plataforma de gobierno municipal de Lima y el avance de la llamada ‘agenda gay’ de los grupos activistas LGBT⁵⁵.

Según Kevin Tello (2019a, p. 36), en junio del 2011, el regidor metropolitano por Fuerza Social, Manuel Cárdenas, propuso la promulgación de una ordenanza contra la discriminación por orientación sexual e identidad de género para combatir la homofobia en la capital peruana. La ordenanza en cuestión obligaría a los establecimientos públicos a colocar un cartel en el que se leyera lo siguiente: “En este local se promueve la igualdad por identidad de género y orientación sexual”. [...] La ordenanza municipal contra la discriminación por orientación

54 “Susana Villarán de la Puente, candidata de Fuerza Social, fue elegida como ‘la candidata’ de los gays porque abiertamente respalda el matrimonio entre homosexuales, convirtiéndose en una militante de este movimiento embrionario en nuestro país. Ella asumió el reto en un polémico tema que probablemente saldrá a flote en el último tramo de la campaña electoral con encontronazos de todo tipo, incluyendo travestis, escandalizando en la vía pública, hasta modernos inquisidores, anunciando el infierno para el sub mundo rosa”. (Guía Lésbica Perú, 2010, p. 1) Recuperado de: <http://guialesbica-peru.blogspot.com/2010/09/peru-las-elecciones-para-la-alcaldia-de.html>

55 Por ejemplo, se hizo público que Susana Villarán asistiría a la Marcha del Orgullo Gay, ya constituida en alcaldesa de Lima: “En el Día Internacional del Orgullo LGBT, la Alcaldesa de Lima hizo llegar su saludo a las lesbianas, gays, bisexuales y trans (LGBT), y confirmó que inaugurará la Décima Marcha del Orgullo LGBT que se realizará en la capital peruana el próximo sábado 2 de julio. Susana Villarán se hará presente en el Campo de Marte y abrirá simbólicamente las calles de la ciudad al desfile, del que también participará al lado de un grupo de sus regidores. Es la primera vez que una autoridad de tan alto rango participa de la más importante manifestación pública por la igualdad LGBT que se realiza en el Perú” (LimaGay.net, 2011).

sexual e identidad de género, que fue bautizada como ‘ordenanza gay’, generó el manifiesto rechazo de un sector de evangélicos”.

Como respuesta al inicio de este proceso de visibilidad pública de los sectores LGBT y a partir del intento de la alcaldía de Lima de emitir una propuesta legislativa que protegía a esta comunidad de la discriminación en espacios públicos, el hijo del congresista Rosas, Christian Rosas, organizó un grupo de presión que iniciaría la resistencia al avance de los colectivos LGBT, la ‘Coordinadora Nacional Pro Familia’ (Conapfam). De acuerdo con Tello, “el 12 de julio del 2012 se llevó a cabo una marcha contra la ‘ordenanza gay’ convocada por CONAPFAM, a la que asistió el congresista Rosas. “Le hemos pedido [a la alcaldesa] que archive definitivamente esta ordenanza. Ella debe trabajar por el bienestar de Lima, por la seguridad ciudadana, pero no puede legislar sobre la conciencia de los limeños” (ATV, 2011), declaró Rosas a la prensa” (2019a, p. 37). En verdad, esta iniciativa legislativa de parte de la alcaldía de Lima generó una serie de tensiones en diversos sectores; los primeros en reaccionar fueron los grupos religiosos, tanto católicos como evangélicos:

Los sectores conservadores y religiosos ya salieron en contra de la ordenanza, el cardenal Cipriani ha dicho que “La Iglesia no verá con buenos ojos esa ordenanza”, pastores evangélicos y congresistas electos pertenecientes a estos grupos religiosos conservadores también han salido a poner trabas a la ordenanza. Asimismo, la conferencia episcopal católica ha pedido se traslade el tema al Congreso. (Guía Lésbica Perú, 2011, p. 1)

En este caso, las presiones recibidas de parte de los sectores ‘conservadores’ de la sociedad civil, aunado a los grupos religiosos profamilia, generaron un impacto entre los propios activistas de derechos humanos. Uno de estos especialistas, el abogado Wilfredo Ardito planteó que la solución para aliviar el conflicto era modificar una ordenanza municipal específica —en cuanto a la discriminación de las personas LGBT— para pasar a una ordenanza general que involucre la penalización de las diversas formas de discriminación⁵⁶. De este modo, se pensaba

56 Sobre el argumento de W. Ardito para la presentación de su versión de la ordenanza general, se puede consultar su propia fundamentación: “En realidad, el racismo no puede entenderse como un problema aislado: en el Perú existe una discriminación acumulada, donde una misma persona sufre por varias causales a la vez: condición económica, discapacidad, lugar de origen, rasgos físicos, apellido, actividad, etcétera. Por eso se trata de enfrentar todas las formas de discriminación existentes. [...] Cuando empezó su gestión [Susana Villarán] en febrero de este año, fui al Palacio Municipal a exponer sobre este tema ante un grupo de regidores: —Muchas gracias —dijo uno de ellos— pero la Ordenanza que aprobaremos será solamente para los colectivos LGTB. No podía creer lo que estaba escuchan-

que se satisfacía tanto las expectativas de los grupos LGBT, como se lograba calmar a los ‘conservadores’ diluyendo el énfasis LGBT de la ordenanza municipal. Lo paradójico fue que esta última fórmula, que finalmente fue asumida por la alcaldía de Lima, no terminó de satisfacer ni a los sectores LGBT, ni a los sectores conservadores. Por el contrario, esta iniciativa de la alcaldía fue uno de los argumentos invocados por los sectores religiosos provida y profamilia para organizar la revocatoria de la alcaldesa de Lima⁵⁷.

Según lo señalado al Diario *La República* (15.07.11), el propio regidor Manuel Cárdenas, promotor de esta norma, reconoce que existieron problemas con la propuesta de ordenanza municipal por la no discriminación:

El regidor Manuel Cárdenas, impulsor de esta idea que busca combatir la discriminación de personas de todas las opciones sexuales en los locales públicos de la ciudad, enfatizó que esta no busca promover la homosexualidad. “Aquí no hay ciudadanos de tercera ni cuarta. Todos tienen los mismos de-

do—. Pero no se puede excluir a los adultos mayores, los afroperuanos, las personas con discapacidad [...] —repliqué. —Es el compromiso de Susana Villarán. —Susana siempre ha estado comprometida contra todas las formas de discriminación [...] Siguió una larga discusión y paulatinamente los regidores fueron comprendiendo la necesidad de una norma inclusiva. Casi convencido, el primer regidor me dijo: —Mira, si sale una Ordenanza amplia tú se lo explicas a los LGTB. ¿Ya sabes cómo son! Me comprometí a asumir esa temible tarea y también a incluir en el proyecto de Ordenanza un artículo referido a la lucha contra la homofobia. Sin embargo, para mi sorpresa, después que envié el texto, los regidores me avisaron que sólo considerarían la discriminación por orientación sexual. Durante los siguientes meses, varias personas, dentro y fuera de la Municipalidad, intentaron revertir esta decisión, sin mayor resultado. Algunos activistas homosexuales me han explicado que una Ordenanza específica permitiría visibilizar su problemática [...] Lamentablemente, han conseguido hacerla demasiado visible, generando la indignación de grupos conservadores. De hecho, una sociedad donde existen tantas víctimas de racismo y machismo, discriminación por edad o discapacidad, es difícil explicar que la Municipalidad de Lima opte solamente por prestar atención a una forma de discriminación. ¿Cómo explicar que, mientras en Huancaayo, Abancay o Chiclayo se sancione a los locales públicos que discriminen por cualquier razón, en Lima solo se pretende sancionar a los que discriminan por orientación sexual?” (Ardito, 2011, p. 2).

57 “La revocatoria, en ese sentido, para este movimiento [evangélico], no pasaba por un tema directamente relacionado con la adecuada gestión de la ciudad (caos vehicular, informalidad, inseguridad, etc.), sino por un tema religioso, haciendo hincapié que la alcaldesa sería lesbiana y estaría contradiciendo las normas divinas. La alcaldesa es representada así por este movimiento religioso como la personificación del pecado, y que a consecuencia de ello habría caído sobre Lima una maldición que generaba la agudización de los problemas, incluso de que ciertas obras de infraestructura no salgan bien. Es así que, en base a ese discurso, una persona con dichas características no podría tener la autoridad ‘moral’ para gobernar la ciudad, y situaciones desastrosas como: el derrumbe del muro de contención sobre el río, que hizo que la obra de Vía Parque Rímac (túnel subterráneo) se inundara, la inseguridad ciudadana, la delincuencia, el caos vehicular, entre otros problemas, y aunando a eso la molestia de los ciudadanos; todo ello se asociaría a maldiciones que caerían sobre la alcaldesa por tener dicha opción sexual. Incluso comparaban que la ciudad estaba cayendo en la misma maldición que ‘Sodoma y Gomorra’” (Alcántara, 2015, p. 65).

rechos”. Esta ordenanza no busca promover la homosexualidad y tampoco el libertinaje.

La propuesta de ordenanza ya debilitada se había modificado. La nueva propuesta “pedirá a los negocios colocar carteles con el siguiente mensaje: ‘Este local promueve la igualdad y rechaza todo tipo de discriminación’, lo que significa un cambio ya que la primera propuesta era ‘Este local promueve la igualdad por identidad de género y orientación sexual’. [Cárdenas también] afirmó que quienes se opongan solo recibirían una pequeña multa simbólica de S/. 1.80” (Diario *La República*, 2011, p. 1).

Finalmente, en la medida en que se producía el retroceso en el tema de la ordenanza municipal, aumentaron las voces para el inicio del proceso de revocatoria de la alcaldesa de Lima⁵⁸. En este sentido, Beatriz Jiménez señala lo siguiente:

El pastor evangélico José Linares Cerón es la ‘columna vertebral’ de la revocatoria contra Susana Villarán, según admite su principal promotor, Marco Tulio Gutiérrez⁵⁹ [...] Su feroz activismo [de Linares Cerón] en contra de los derechos sexuales y reproductivos y contra la libertad de orientación sexual le ha llevado a ser denunciado y posteriormente absuelto en una corte del estado de Massachusetts por instigar ‘crímenes de odio’, según figura en notas periodísticas difundidas por su propia organización. (2012, p. 1)

Linares Cerón tuvo su máximo punto de notoriedad en el caso de la revocatoria, lo que implicó que también se viera seriamente comprometido por los propios sectores evangélicos ante denuncias de violencia familiar y religiosa, extorsión, abuso sexual y estafa (LaMula.pe, 2013, p. 1). Dirigentes del CONEP desconocieron su condición de pastor de alguna iglesia reconocida por el CONEP y otros

58 “[...] considero que el proceso [de revocatoria de la alcaldesa Villarán] comienza con un quiebre de las normas que regulan las relaciones sociales, la cual empieza los primeros meses del año 2012, inicio del segundo año de gestión de la alcaldesa. En ese sentido la ruptura que pretende deslegitimizar a la alcaldesa con una amenaza de revocatoria, surge a nuestra consideración en base a dos cuestiones: la propuesta de la llamada “ordenanza gay”, que pretendía evitar la discriminación de personas de diferente orientación sexual en los espacios públicos, y paralelo a ello, los procesos de investigación sobre corrupción a funcionarios y al alcalde de la gestión anterior Luis Castañeda Lossio” (Alcántara 2015, p. 63).

59 “El abogado Marco Tulio Gutiérrez, principal promotor de una revocatoria contra la alcaldesa de Lima, Susana Villarán, aseguró que fue el apoyo de los evangélicos, movilizadas por el rechazo que sienten por el apoyo dado por Villarán a lesbianas y gays, el que le ayudó a conseguir las firmas necesarias para dar lugar a una consulta popular sobre si la alcaldesa debe continuar en su cargo, que tendrá lugar el próximo 17 de marzo”. (De Lima, 2012, p. 1)

dirigentes evangélicos cuestionaron el origen del financiamiento exterior de su organización (Jiménez, 2012, p. 2).

Por su parte, Humberto Lay, presidente de ‘Restauración Nacional’ en ese entonces, se refirió a un pronunciamiento de su partido, por el cual acuerdan respaldar la revocatoria de la alcaldesa Susana Villarán:

“[...] Como partido fundamentado en principios y valores cristianos, preocupados por el desarrollo de la ciudad y el bienestar de la ciudadanía, pero también en defensa de los valores morales y familiares que son fundamentales para una sociedad sana, valores que las autoridades ediles elegidas por el pueblo también deben defender, Restauración Nacional ha decidido respaldar la revocatoria de la alcaldesa Susana Villarán y de los 21 regidores de su bancada, Fuerza Social, que como mayoría absoluta en el Concejo Municipal son co-responsables con ella”, señala el comunicado. (Peru 21, 2013, p. 1)

A nivel del Congreso de la República, la revocatoria tampoco pasó desapercibida. El Servicio de Noticias de la Oficina de Comunicaciones del Congreso de la República publica un reporte noticioso por el cual señalan que “el congresista Raúl Castro (UN) denunció [en conferencia de prensa] el jueves 14 que la alcaldesa de Lima, Susana Villarán, pretende hacer fraude contra la ciudadanía al usar argumentos falsamente científicos para llevar adelante su ordenanza municipal en favor de la minoría gay de la ciudad”. Acto seguido, el mismo reporte añade que “al acto concurren el presidente de la Coalición Internacional Pro Familia (Ciprofam Internacional) y representante de las iglesias evangélicas del Perú [sic], pastor José Linares Cerón; el presidente de la Confederación Nacional de Federaciones de Apafas del Perú (Confepafas Perú), Gregorio Durand Aguilar; y Carlos Polo, representante de la Conferencia Episcopal Peruana [sic]”. (El Heraldo - Oficina de Comunicaciones del Congreso de la República, 2012, p. 1). Asimismo, Tello agrega lo siguiente: “además de Linares, otros dos pastores evangélicos se manifestaron a favor de la revocatoria: Rodolfo González del Movimiento Misionero Mundial y el congresista Julio Rosas” (2019a, p. 144).

Sin embargo, no todos los evangélicos estuvieron a favor de la campaña por la revocatoria. Otro grupo de evangélicos se organizó para respaldar la gestión de la alcaldesa Villarán⁶⁰. “Evangélicos por Lima” era el nombre de este colectivo que

60 “Un grupo de pastores evangélicos, representantes de diversas iglesias, expresó hoy su apoyo a la gestión de la alcaldesa de Lima, Susana Villarán, y a la campaña del “no” a la revocatoria. En una confe-

realizó una serie de acciones públicas en redes sociales, y una declaratoria pública que se manifestó a favor del NO a la revocatoria el 22.01.13⁶¹.

Como resultado de la consulta electoral sobre la revocatoria, el triunfo del NO significó una victoria muy frágil para Susana Villarán⁶², ya que finalmente quedó al frente de la alcaldía, pero con la revocatoria de 22 de sus 39 regidores. Por su parte, la derrota de la así llamada “campana por el SÍ” generó una crisis en el liderazgo de los hermanos Linares Cerón, como consecuencia de su derrota electoral, y fueron rápidamente reemplazados en el espacio público por la gestión de un nuevo grupo familiar y un nuevo colectivo político-religioso (o, como lo hemos denominado, ‘Nuevo Movimiento Político Religioso’). Nos referimos a la familia Rosas (Julio, el padre y excongresista, y Christian, el hijo,), quienes fundan el colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ (CMHNTM) como una campana de su movimiento “Conapfam”.

El caso de la lucha contra la llamada ‘ideología de género’ en el sector Educación

El currículo nacional de Educación Básica fue aprobado en el 2016 para entrar en vigencia al año siguiente. Sin embargo, antes de que empezara el año escolar 2017, colectivos como la Coordinadora Nacional Pro-Familia (Conapfam) empezaron a dirigir sus críticas contra ese currículo nacional⁶³, bajo la acusación de

rencia de prensa, el grupo denominado “Evangélicos por Lima” aseguró que el gobierno municipal ha dado claras evidencias de una gestión transparente”. (Andina, 2013:1)

61 Al respecto ver: (América Noticias, 2013:1) “Evangélicos por el ‘No’ a la revocatoria aclararon que pastor Linares no los representa”. Recuperado de: <https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/evangelicos-por-el-no-la-revocatoria-aclararon-que-pastor-linares-no-los-representa-n100270>

62 “Luego de una reñida campana y con resultados bastante ajustados, la alcaldesa se mantuvo en el cargo (51.3% votó por que no sea revocada), dejaron sus cargos 22 de 39 regidores y se convocaron elecciones de Concejo Municipal”. (Cavero, 2013:112).

63 “[...] a raíz de la reincorporación del enfoque de Igualdad de género en el CNEB, nació la campana Con Mis Hijos No Te Metas, la cual alega un origen meramente civil y que, sin embargo, cuenta entre sus filas con representantes religiosos de distintos ámbitos, poderes políticos y económicos. Es así que, desde el 2016 van desarrollando sus actividades con el soporte de cuatro iglesias: 1) Movimiento Misionero Mundial, 2) Agua Viva, 3) Alianza Cristiana Misionera, y 4) Casa del Padre. Entre sus representantes más visibles, CMHNTM cuenta con Julio Rosas, hijo del congresista y pastor evangélico, quien define la “ideología de género” como «una nueva forma de colonización, es una colonización psicológica de la humanidad. Es una afrenta contra la libertad humana» (Trome, 2017a). Así mismo, sostiene que la “ideología de género” provocaría desestabilidad en el núcleo familiar, volver a los individuos seres obedientes al gobierno y que amenaza la libre elección de padres y madres, y por tanto, al Estado democrático. Argumentos que, mediante el uso de diferentes medios, principalmente redes sociales, han generado un discurso con matices populistas y de odio contra las personas LGBTI que ha ido ganando terreno en la población hasta el punto de congregar a un gran número de personas en

que promovía la llamada ‘ideología de género’, con lo cual se atacaba la mirada tradicional del modelo familiar, se promovía veladamente un cambio en los roles de género, y se promovía un intento de ‘homosexualización’ de las niñas y los niños, mediante la relativización de las identidades de género de la niñez en edad escolar en el Perú.

[A raíz de estas acusaciones] se generó un ambiente de tensión y un campo en disputa polarizado entre los sectores conservadores en contra del currículo y el Estado, así como grupos liberales de la sociedad civil y la academia a favor de la aplicación de este instrumento. Los diversos colectivos conservadores organizados a través de la Coordinadora Nacional Pro Familia (Conapfam) irrumpieron en diversos espacios públicos, tanto en la ciudad de Lima como en otras del país, con multitudinarias marchas bajo la campaña #ConMisHijosNoTeMetas. Exigían al Gobierno que excluya del currículo el enfoque de la igualdad de género, así como todos los contenidos asociados a género y diversidad sexual. A la par, estos grupos hicieron un despliegue de uso y manejo de los medios de comunicación, redes virtuales y lobbies políticos en el Congreso para lograr su objetivo. (Muñoz & Laura, 2017, p. 206)

La Campaña CMHNTM fue lanzada el 29 de noviembre de 2016 en una actividad organizada en el local de la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera de Lince. Según Tello, “El evento fue organizado por la CONAPFAM y la fundación ‘Salvemos a la Familia’ de Guillermo y Milagros Aguayo, pastores de la iglesia ‘La Casa del Padre’. Entre los asistentes se encontraban los congresistas Julio Rosas y Edwin Donayre, de Alianza para el Progreso; así como Tamar Arimborgo, Glider Ushñahua y Federico Pariona de Fuerza Popular” (2019a, p. 49). Este evento marcó el inicio de las actividades conjuntas entre algunos de los llamados NMPR ‘anti-derechos’, y los congresistas y políticos autodenominados ‘pro-vida’ y ‘pro-familia’, que empezaron a actuar de manera coordinada para realizar una modificación de las políticas públicas educativas intentando la eliminación del componente de género del sistema educativo nacional⁶⁴.

movilizaciones masivas a lo largo del todo el Perú”. (PROMSEX, 2019:7-8)

64 Según Fernando Alayo (2019, p. 1), la primera publicación de este colectivo en *Facebook* data del 5 de enero del 2017 y decía lo siguiente: “Cuanto más informados estemos, más sólidos estaremos en nuestra lucha”. El enemigo por vencer, de acuerdo con el manifiesto publicado en la misma red social, era la “imposición” mediante el sector educativo peruano de la denominada ‘ideología de género’, cuyo principal postulado —sostienen— “es que nuestra identidad es producto de una construcción social y cultural” y buscar así “desnaturalizar al ser humano”.

En este evento, que constituyó un hito importante en el desarrollo del proyecto, se firmó la llamada “Declaración de Lima”⁶⁵, “un documento mediante el cual [los participantes de la reunión] se comprometieron a defender la dignidad de la vida humana, de la familia y la libertad religiosa” (Tello, 2019a, p. 49). Este documento fue firmado también el alcalde de Lima, Luis Castañeda, el sacerdote católico Luis Gaspar (del Arzobispado de Lima), el pastor Humberto Lay, el pastor Rodolfo Gonzáles, entre otros personajes, aparte de los mencionados líneas arriba.

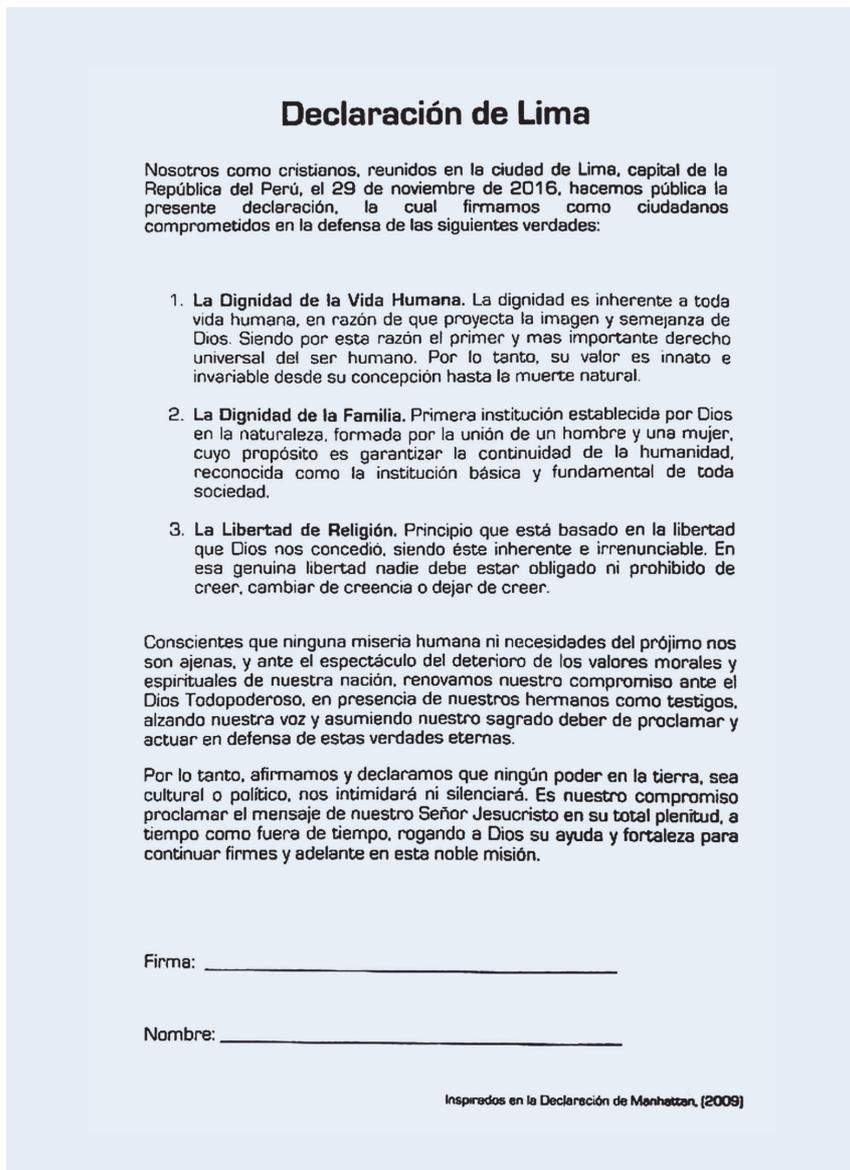
Figura 3



En la imagen: la congresista Tamar Arimborgo, el alcalde Lima, Luis Castañeda y el pastor Rodolfo Gonzáles.

65 Para observar los momentos culminantes de la firma de la “Declaración de Lima”, se puede ver el evento en video en el siguiente enlace: <http://www.mediafire.com/file/pj417tdhqxd4lwb/Declaracion+de+Lima.mp4/file>

Figura 4



En la imagen: El texto de la Declaración de Lima. Al final de la imagen, se detalla que dicho texto está inspirado en la Declaración de Manhattan del 2009⁶⁶.

66 “La llamada ‘Declaración de Manhattan’, se presenta como un manifiesto de altas personalidades católicas, evangélicas y ortodoxas en asuntos tales como el aborto, la clonación o la homosexualidad. Intentando, pues, poner el texto en su contexto, hemos de pensar que la Declaración de Manhattan

Figura 5



En la imagen: el público asistente al evento de la Conapfam para el lanzamiento de la campaña CMHNTM y la firma de la Declaración de Lima.

Inmediatamente después del evento, las siguientes actividades de la campaña CMHNTM fue el realizar plantones frente al Ministerio de Educación en Lima, y en las UGEL en provincias el 21 de diciembre de 2016. Y, cuando el entonces ministro de Educación, Jaime Saavedra, aprobó el CNEB mediante Resolución Ministerial 281-2016 MINEDU, los políticos y activistas religiosos decidieron encontrar la manera de acabar con su gestión. Según la Conapfam, creadora de la campaña CMHNTM:

supone una respuesta a leyes de la administración norteamericana como la 'Ley de Crímenes de Odio' (Hate Crimes Bill, firmada por Obama precisamente el 28 de octubre de 2009) o también, a uno de los proyectos estrella del nuevo gobierno demócrata: el intento de creación de una Seguridad Social universal, pero que incluya el aborto como una prestación sanitaria más. De esta manera, la Declaración afirma resueltamente que no aceptará imposiciones del Gobierno de Obama en estas materias que vayan en contra de sus conciencias, y éste muy bien podría ser el punto principal del manifiesto. La Declaración de Manhattan es, por ello, un documento propiamente americano. Pero la verdad es que es más que eso, pues claramente nace con la vocación de convertirse en una especie de manifiesto internacional sobre estos asuntos éticos, fijando la posición cristiana en los mismos". Fuente: <https://westminsterhoy.wordpress.com/2010/02/23/a-proposito-de-la-declaracion-de-manhattan/> (Amat y León, 2019, pp. 17-19).

El Ministro Saavedra, aunque lo niega, es un viejo impulsor de la ideología de género. [...] Ahora es muy cuestionado por diversos aspectos, incluso serias señales de corrupción y gastos desmesurados en su sector. Desde 2012 viene trabajando con un sólido equipo en plantear una reforma en el sistema educativo y fundamentalmente en incluir la ideología de género y la llamada Educación Sexual Integral para los niños desde los 6 años de edad. (Conapfam, 2016, p. 1)

Sin embargo, entre las razones que esgrimieron los congresistas para censurar a Saavedra no estaba el tema de la ‘ideología de género’, sino que “fue cuestionado por la oposición fujimorista por la inacción frente a un caso de corrupción en la compra de computadoras y las demoras en las obras para los Juegos Panamericanos Lima 2019⁶⁷. Ambos temas motivaron la interpelación del ministro, y si bien el enfoque de género no se incluyó en el pliego interpellatorio, fue usado como justificación para censurar a Saavedra” (Tello, 2019a, pp. 49-50). Este proceso culminó en la censura de Jaime Saavedra, el 15 de diciembre de 2016, que fue reemplazado por la ministra Marilú Martens.

La nueva ministra de Educación tuvo que experimentar el plantón organizado por la Conapfam, frente a la sede del Minedu, que contó con la asistencia de los congresistas Julio Rosas, Juan Carlos González, Roberto Vieira, Glider Ushñahua, Federico Pariona, Marco Miyashiro y Edwin Donayre. Asimismo, estuvo presente la excongresista Mirta Lazo, pastora de la Iglesia Agua Viva, así como Christian Rosas y los pastores Guillermo y Milagros Aguayo, representantes del colectivo Con Mis Hijos No Tè Metas. Como se puede constatar, esta nueva forma de hacer política de los sectores políticos y religiosos del pensamiento provida y profamilia incluye la movilización de grupos de presión y la intervención de

67 “Congresistas de distintas bancadas presentaron la solicitud para que el Congreso acceda a interpelar al ministro de Educación, Jaime Saavedra. Se supo que la medida fue promovida por la bancada de Fuerza Popular, de mayoría en el Parlamento. La moción fue debatida y aprobada en el Congreso, mientras el ministro era aplaudido por su intervención en el CADE 2016. Se programó la interpelación para el miércoles 7 de diciembre. La iniciativa surgió luego que el programa dominical Panorama informara que la Fiscalía de Lavado de Activos investiga presuntas irregularidades en la compra de computadoras, hecha por el Ministerio de Educación, por un total de S/ 146'397.709. Saavedra dijo que desconocía las irregularidades denunciadas y anunció que su despacho colaborará con las pesquisas. El caso es investigado también por la Unidad de Inteligencia Financiera. La moción de interpelación señala que el objetivo es que Saavedra ‘informe a la representación nacional sobre la presunta compra dirigida de computadoras para el sector Educación, la demora para la organización de los Juegos Panamericanos Lima 2019 y la difusión de conversaciones de Francisco Boza, ex titular del Instituto Peruano del Deporte (IPD), en las que se hace mención al ministro’. La moción contempla 18 puntos (4 sobre las compras y 14 sobre los Panamericanos) con varias preguntas” (PUCP, 2016, p. 1).

congresistas afines que realizaron el trabajo específico para obtener el control de la política pública en el campo educativo.

Durante el 2017, las acciones de la campaña CMHNTM se orientaron a difundir el supuesto intervencionismo del Estado en la educación moral de los hijos, intentando producir tensiones entre el sector educación y la sociedad civil. Otras organizaciones, como el Instituto Educando para el Bien - Educabien⁶⁸, la Red Nacional de Abogados por la Defensa de la Familia (Renafam)⁶⁹, Padres en Acción⁷⁰, etc., aprovecharon la plataforma de CMHNTM como una especie de paraguas para posicionarse en la esfera pública. Estas organizaciones subsidiarias funcionaron como espacios complementarios e interrelacionados con la red de organizaciones provida y profamilia vinculada a la campaña CMHNTM, y produjeron un mayor impacto en la opinión pública como consecuencia de la aparente multiplicidad de voces que, desde diferentes lugares se oponían a la implementación del CNEB, sin percatarse de que todas estas voces provenían de una misma estructura organizativa: CMHNTM.

La ministra Martens procuró realizar una defensa del rol rector de su sector en materia de políticas públicas en educación, defendiendo la incorporación del enfoque de género en el CNEB, propiciando reuniones con padres y madres de familia, asistiendo a reuniones con líderes y políticos evangélicos en el Congreso de la República, y proponiendo que la estrategia básica era responder con profesionalismo a las dudas, temores y críticas de los sectores llamados ‘antiderechos’⁷¹. Sin embargo,

68 Ver: <https://www.facebook.com/institutoeducabien/>

69 “La Red Nacional de Abogados por la Defensa de la Familia - Renafam es una organización sin ánimo de lucro formada por profesionales con valores y principios que busca defender a la familia como institución natural, y a la vida humana desde su concepción”. <https://www.facebook.com/Renafamabogados/>

70 “Somos un colectivo de padres y madres organizados que ejercen su derecho constitucional a participar activamente en la educación de sus hijos, así como a promover los valores propios de la familia, la vida y el respeto a la natural complementariedad del hombre y la mujer desde su niñez, la misma que enriquece y embellece su común dignidad, garantizando así una sociedad verdaderamente solidaria y justa; en donde nuestros hijos puedan vivir en paz como futuros ciudadanos responsables”. <https://www.facebook.com/Padresaccionpe/>

71 “La ministra de Educación, Marilú Martens, insistió una vez más en que no existe una ‘ideología de género’ infiltrada en el Currículo Nacional de educación escolar básica. Esta vez, la titular de la cartera educativa aprovechó un evento en el que participaron líderes religiosos para exigir que ‘no descontextualicen’ sus palabras. ‘Lean el currículo, está en la página web del Ministerio de Educación, compréndanlo y no descontextualicen frases ni ideas (sobre el enfoque de género)’, pidió Martens a los padres de familia y líderes evangélicos con quienes se reunió en una sala del Congreso de la República. De esa manera, la ministra Martens mostró su preocupación por la campaña de desinformación que vienen realizando grupos conservadores sobre el currículo. ‘No sé cuál es la intención de mal informar a los

el cálculo de Martens fue equivocado. No se trataba de cuántas veces la ministra Martens tratara de aclarar conceptual o pedagógicamente la incorporación del enfoque de género, la igualdad de oportunidades o las ventajas de la Educación Sexual Integral (ESI) para prevenir la violencia contra las mujeres o el embarazo adolescente. Nada haría retroceder las críticas de estos grupos político-religiosos:

La ministra de Educación Marilú Martens estuvo presente en la inauguración de la feria ‘Todos con punche al cole’ que se realizó este sábado en el Centro de Lima y reiteró que la currícula nacional no promueve la denominada ‘ideología de género’. “El currículo nacional no promueve ninguna ideología de género, lo que promueve es la igualdad y el respeto para todos los niños, niñas y jóvenes del Perú, que todos tengamos las mismas oportunidades, y promovemos otros enfoques como la inclusión y la excelencia en la educación”. (Perú21, 2017, p. 1)

Estas organizaciones ya habían probado la eficacia de las acciones coordinadas entre organizaciones paraeclesísticas y congresistas provida y profamilia en la cesura del ministro Saavedra, y lo que venía ahora para la ministra Martens era todavía más grande. El colectivo CMHNTM organizó la primera marcha en contra de la ‘ideología de género’ el 4 de marzo del 2017, teniendo como punto de llegada la Plaza San Martín de Lima. Según la publicación de *Facebook* del colectivo CMHNTM, estimaron que “más de 1 millón y medio de padres salieron hoy para defender a sus hijos a nivel nacional” (Con Mis Hijos No Te Metas, 2017).

padres de familia’, dijo durante su participación en el foro ‘Educación y género, el contexto presente’. El evento fue organizado por Moisés Guía Pianto, Congresista [evangélico] de ‘Peruanos por el Cambio’, quien generó polémica por haber manifestado su deseo de que se declare la vacancia presidencial y un llamado a la insurrección popular. A este evento también asistieron el presidente de la Federación Internacional de Pastores Cristianos, Marco Duffoo, y la representante del instituto ‘Educando para el bien’, Beatriz Mejía” (Lucidez, 2017, p. 1).

Figura 6



En la foto: Primera Marcha CMHNTM, 4 de marzo 2017.

La marcha fue una actividad típicamente religiosa, pero con un intento de mostrar un rostro civil, es decir, no confesional⁷². En ese sentido, fue una marcha sin precedentes, ya que hasta ese momento las marchas convocadas por los evangélicos habían tenido una connotación de afirmación de los derechos de las personas, o en los tiempos del terrorismo en el país, habían adquirido una reivindicación de la paz y la justicia como valores fundamentales frente a la propuesta de violencia; pero, en esta ocasión, la temática era totalmente distinta. Grupos de evangélicos desfilaban afirmando su lucha contra la inclusión del enfoque de género en el

72 “La marcha ‘Con mis hijos no te metas’ congregó a miles de personas en la Plaza San Martín, quienes desde cuatro puntos de la ciudad llegaron con pancartas y bombos a este lugar, para protestar contra lo que ellos denominan ‘ideología de género’. Alrededor de las 4 p.m. los distintos grupos llegaban al Centro Histórico de Lima. Finalizó la marcha en la Plaza San Martín [donde] se instaló un estrado en el cual integrantes del movimiento ‘Con mis hijos no te metas’ pidieron al Gobierno del presidente Kuczynski que elimine el nuevo Currículo Escolar. La marcha acabó pasada las 7:30 p.m. y las miles de personas reunidas se separaron por las distintas calles del Centro de Lima” (RPPnoticias, 2017, p. 1).

currículo nacional de educación básica en el Perú, y reclamando que la educación sexual de los niños la debían proveer los padres de familia y no la imposición de un Estado, supuestamente cómplice de la difusión de una ideología perniciosa en contra de la moral de la niñez y la juventud peruana:

El 4 de marzo de 2017, Perú también gritó “Con mis hijos no te metas”. Sectores religiosos, conservadores, y padres y madres preocupados por la educación de sus hijos, salieron a las calles de varias ciudades para mostrar su inconformidad por el programa de educación sexual que el Ministerio de Educación estaba promoviendo con el fin de fomentar la equidad de género en los colegios. “Ideología de género no va”, “El gobierno quiere homosexualizar a la niñez” y “Ministra, no homosexualices a nuestros hijos”, fueron algunos de los lemas que se escucharon en la marcha. Phillip Butters, líder de opinión y comentarista radial peruano, en un discurso pronunciado en medio de una plaza repleta, pidió la cabeza de la ministra de educación, Marilú Martens, bajo el argumento de que la propuesta de educación sexual del ministerio atentaba contra los valores tradicionales, al resaltar positivamente a las personas trans o a los homosexuales, quienes, para Butters, son enfermos con trastornos psicológicos graves. (Dejusticia, 2017, p. 2)

Esta marcha fue básicamente religiosa, porque casi todos los que tomaron la palabra desde el estrado fueron pastores y líderes religiosos, sobre todo provenientes de iglesias neopentecostales como Guillermo y Milagros Aguayo, Beatriz Mejía, Mirta Lazo y Christian Rosas. Sin embargo, también se hicieron presentes líderes de iglesias más tradicionales, como Carlos Jara de las Asambleas de Dios, y los pastores Rodolfo Gonzáles y Luis Meza del Movimiento Misionero Mundial.

Junto con ellos, estuvieron también presentes los congresistas evangélicos Julio Rosas y Juan Carlos González, así como otros políticos provida y profamilia que, aunque no son confesionalmente evangélicos, respaldaban la iniciativa de CMHNTM, como Edwin Donayre, Roberto Vieira, Milagros Salazar, Nelly Cuadros, Federico Pariona y Carlos Tubino.

Lo que resultó una novedad fue la presencia del conductor televisivo Phillip Butters, porque inauguró un nuevo momento en la reflexión evangélica sobre la participación política de los no-evangélicos en sus filas. El criterio que permitiría un acercamiento con ellos no se basaría en la necesidad de una identidad moral común con los líderes mediáticos de turno, mucho menos en la exigencia de la conversión personal para considerarlos como dignos de unirse en una actividad

política⁷³, sino el afirmarse como líderes de opinión con una clara posición pro-vida y profamilia, tal como lo entienden los NMPR; es decir, la afirmación del modelo tradicional de familia, oposición a lo que llaman ‘ideología de género’ y una clara condena a la diversidad sexual en la sociedad peruana.

De otro lado, la presencia del sacerdote diocesano Luis Gaspar, muy cercano del entonces arzobispo de Lima, Juan Luis Cipriani, significaba la suspensión provisional de las discrepancias católico-evangélicas. Algunos han visto en este gesto el surgimiento de un nuevo proyecto de ecumenismo en torno de la agenda moral, aunque en nuestra opinión se trataría de una nueva forma de oportunismo político entre ciertos sectores de la Iglesia Católica y los ‘evangélicos políticos’, unidos frente a un supuesto enemigo común: la ideología de género en el Perú.

Como resultado de este proceso de presión política ejercido por estos movimientos político-religiosos, el Minedu publicó una nota de prensa en la que manifestaba que el sector había realizado una serie de precisiones en la propuesta del CNEB, mediante la incorporación de un glosario de términos “con el fin de aclarar el contenido y evitar tergiversaciones”. La nota también indicaba que esas precisiones se habían producido en virtud de la solicitud de los padres de familia de más información sobre algunos conceptos del Currículo Nacional. Según el Minedu “se han incorporado en el glosario los términos: género, sexo, identidad, educación sexual integral, igualdad de género, orientación sexual y sexualidad” (Minedu, 2017, 1).

En respuesta a esta situación “el 12 de septiembre del 2017, la oposición fuji-morista presentó una moción de censura contra la ministra Martens [...] Para evitar una segunda censura a un ministro de Educación en menos de un año, el presidente del Consejo de Ministros, Fernando Zavala, solicitó al Congreso la renovación de la confianza a su gabinete ministerial, confianza que fue denegada, lo que provocó la crisis total del gabinete y todos los ministros, incluida Martens, se vieron obligados a renunciar. (Tello, 2019a, p. 52)

73 Durante muchos años, los evangélicos habían utilizado un conocido versículo del Nuevo Testamento para justificar el rechazo de cualquier tipo de asociación (incluida la política) con personas que no sean claramente convertidas. El texto aparece en 2 Corintios 6:14-16 y dice: “No os unáis en yugo desigual con los incrédulos; porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y qué comunión la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo? ¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque vosotros sois el templo del Dios viviente”. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos actuales y las necesidades y conveniencias políticas se ha comenzado a postular nuevos criterios de relacionamiento público entre evangélicos y no-evangélicos.

En paralelo con las movilizaciones sociales, la estrategia complementaria de CMHNTM en el año 2017 fue iniciar una demanda contra el contenido del CNEB del Minedu⁷⁴ y detener la implementación del enfoque de género en la educación peruana por la vía judicial. En este caso, le correspondió al colectivo ‘Padres en Acción’ iniciar la gestión⁷⁵, la cual captó la atención de la opinión pública al haber atravesado las diferentes instancias del Poder Judicial y haber desatado una campaña mediática en los noticieros más importantes del país. El formato habitual era presentarse como defensores de la familia y el orden tradicional (eran, sobre todo, evangélicos⁷⁶) para debatir con un representante del Minedu o algún activista LGBTI. Aunque al final no alcanzaron la victoria judicial que esperaban, sí lograron posicionar cierta desconfianza de la ciudadanía hacia el sector educación y el gobierno de turno, supuestamente por poner a la niñez peruana en una situación de riesgo⁷⁷.

El caso del proyecto de ley sobre unión civil

Durante el año 2018, en un nuevo escenario de lucha política, el movimiento provida y profamilia, mediante las acciones de sus representantes políticos en el Congreso de la República y sus representantes religiosos en las calles y las redes sociales, dio un paso más en sus demandas.

74 “[...] una asociación de padres de familia autodenominados ‘Padres en Acción’ presentó una insólita demanda contra el Ministerio de Educación (MINEDU) ante el Poder Judicial para abrir un proceso de acción popular constitucional con el fin de detener la implementación del nuevo currículo y eliminar la palabra ‘género’ de él. Se acusa al MINEDU de haber incluido el término ‘género’ en el currículo sin haber consultado a padres de familia y entidades privadas que ofrecen servicios educativos. Con su demanda, ‘Padres en Acción’ hace evidente su total desconocimiento de una copiosa base legal nacional e internacional que hace mucho incluye el enfoque de género en todo tipo de relaciones humanas” (Zúñiga, 2017, pp. 1-2).

75 Así lo informa una Nota de Prensa de ‘Padres en Acción’, publicado en su perfil de *Facebook*: “Colectivo ‘Padres en Acción’ presentó demanda de acción popular el pasado 6 de enero, en favor de los niños y adolescentes del Perú. Mediante Resolución N° 1, publicada en la fecha, la Primera Sala Civil de la Corte Superior de Justicia de Lima admitió a trámite la demanda interpuesta por 2 madres y 4 padres de familia, integrantes del colectivo ciudadano ‘Padres en Acción’, contra la Resolución Ministerial N° 281-2016-MINEDU que aprobó el Currículo Nacional de Educación Básica Regular para el año 2017 (CNEBR-2017). (Padres en Acción, 2017, p. 1)

76 Ver, entre otros casos, Ideología de género - Debate entre la Doctora Beatriz Mejía y la vocera de Promsex- Canal N (<https://www.youtube.com/watch?v=3pgWX565Oh8>); Beatriz Mejía en ATV: polémica por enfoque de género en currículo escolar - Perú (https://www.youtube.com/watch?v=Lc-JgzMp_9D8); y Debate: Susana Chávez y Beatriz Mejía, Radio Capital (<https://www.youtube.com/watch?v=br6spolr3DQ>)

77 El video titulado ‘Sin Libertad’, del colectivo ‘Con Mis Hijos No Te Metas’, es uno de los testimonios más completos de la propuesta de intimidación respecto de los peligros de la llamada ‘ideología de género’ y la supuesta complicidad de un Estado que se convierte en un peligro para la libertad y el derecho de los padres a educar a sus hijos. Ver: <https://www.facebook.com/watch/?v=2318138785092897>

Como antecedente, podemos mencionar el comportamiento político de los evangélicos durante el período 2013-2015, con motivo de la presentación del proyecto del congresista Carlos Bruce, “Ley que establece la unión civil no matrimonial para personas del mismo sexo” (Proyecto N° 2647/ 2013-CR). De acuerdo con lo señalado por Luis Alemán (2018), no hubo oportunidad para que este proyecto de ley tuviese éxito en la Comisión de Justicia y Derechos Humanos del Congreso, porque la mayoría de los congresistas miembros de la Comisión⁷⁸ se oponían a una ley como esa, sea por “intereses religiosos o convicciones conservadoras” (2018, p. 43).

De los miembros de esa Comisión, Julio Rosas “fue el único congresista evangélico que desempeñó una oposición activa contra el proyecto de ley y que enfocó gran parte de su labor legislativa a contrarrestar aquellas políticas relacionadas con la comunidad LGTBI” (2018, p. 45). Sin embargo, este trabajo distaba mucho de ser realizado de manera aislada por una sola persona. El Concilio Nacional Evangélico del Perú ya había coincidido con Rosas con anterioridad al condenar el proyecto de ley sobre Unión Civil: “reafirmamos, desde nuestra convicción evangélica, el rechazo a la propuesta de unión civil de personas del mismo sexo”. Este pronunciamiento fue publicado el 21 de abril de 2014, y firmado por Enrique Alva Callupe, presidente del CONEP en aquel entonces. De igual manera, la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (Unicep) emitió un largo pronunciamiento de carácter técnico-jurídico, antes que pastoral, que termina exhortando “a los señores Congresistas que legislen de acuerdo a lo que establece nuestra Carta Magna, y no se impongan privilegios, vulnerando el Principio de Igualdad ante la ley.” Desde la lógica de la Unicep, “existen mecanismos jurídicos que tratan sobre este punto, sin necesidad de la creación de un proyecto de ley que se equipare al matrimonio, para regular tal beneficio”. Es decir, argumentaban que un proyecto como el de la Unión Civil era un proyecto de tratamiento discriminatorio e inequitativo para la ciudadanía, pues procuraba legislar en favor de las minorías homosexuales con un proyecto de ley que equiparaba el matrimonio heterosexual con la unión civil, que distorsionaba el sentido natural de la familia⁷⁹.

78 Según Luis Alemán, estos congresistas eran los siguientes: Martha Chávez, Juan Carlos Eguren, Carlos Tubino, Julio Rosas y Humberto Lay; este último, si bien no era miembro de la CJDDHH, presentó una propuesta de proyecto alternativo. Estos personajes, desde su propia experticia, boicotearon el proyecto de ley original, invocaron argumentos religiosos, apelaron al orden natural, dieron declaraciones a los medios discrepando del proyecto de Unión Civil, retrasaron votaciones, dilataron procesos, realizaron proyectos alternativos, entre otras acciones para impedir la votación del proyecto de ley, o por lo menos debilitarlo y retrasar su procedimiento lo más posible.

79 Ambos pronunciamientos se pueden encontrar en el blog de Víctor Nomberto: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/victornomberto/2014/04/30/evang-licos-se-pronuncian/>

Como hemos mencionado, el congresista Julio Rosas, para llevar adelante sus planes de la llamada ‘agenda moral’, creó ciertos grupos de activismo político-religioso. Estas organizaciones funcionaron como parte de un contramovimiento⁸⁰ conservador evangélico interesado supuestamente en la defensa de los derechos de padres de familia afectados por las imposiciones del Estado⁸¹. Luis Alemán tipifica el comportamiento político de Julio Rosas con la categoría de “activismo institucional⁸², el cual consiste en la intervención de activistas dentro del Estado en favor de los propósitos del movimiento al que pertenecen. Este tipo de activismo, lógicamente, se caracteriza por aprovechar el acceso rutinario a recursos institucionales, o al proceso de toma de decisiones, y es utilizado para influir en el cambio de las políticas” (Alemán, 2018, p. 45).

Bajo este enfoque de ‘activismo institucional’, parece que los funcionarios del Estado no son los únicos que están definiendo políticas públicas en el Perú. Por el contrario, podríamos decir que existe una complementariedad entre la acción

80 “Un contramovimiento, en sociología, significa un movimiento social que se opone a otro movimiento social. Muchos movimientos comienzan como un efecto del activismo político hacia cuestiones con las que un grupo no está de acuerdo. Los investigadores han utilizado la teoría de la movilización de recursos para estudiar todo tipo de movimientos sociales y políticos, tales como el ecologismo, derechos de los padres, movimientos religiosos, o el derecho al aborto. La razón para el surgimiento de un contramovimiento es que grupos opuestos compiten por recursos de influencia política. Los contramovimientos tratan de incidir en el mantenimiento o cambios de legislación que apoyen sus propias opiniones. El objetivo principal de un contramovimiento es transmitir ideas y valores, e impedir que sus adversarios conviertan su punto de vista en corriente principal. Muchos movimientos tratan de reclutar personas para ganar popularidad y obtener apoyo político”. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Contramovimiento_social

81 Respecto de la dinámica de funcionamiento del “poder pastoral” en el colectivo Con Mis Hijos No Te Metas, es interesante el trabajo de Daniela Meneses, quien resume de esta manera el objetivo de su artículo: “En 2016, surgió en el Perú una campaña nacional contra el nuevo Currículo Nacional de la Educación Básica del Ministerio de Educación. También se creó el grupo de Facebook ‘Con Mis Hijos No Te Metas PERÚ-Oficial’, que comenzó a acumular miles de *likes* y se utilizó para compartir información sobre el currículo y para coordinar actividades y protestas. En el contexto de esta campaña, realicé una etnografía y análisis del discurso sobre las publicaciones y comentarios aparecidos en el grupo de Facebook. Partiendo de las ideas de Foucault, sostengo que los individuos religiosos que se oponen al currículo y participan en la página están ejerciendo poder pastoral, al actuar como pastores a cargo de guiar a un rebaño de cuerpos-almas lejos de esta ‘ideología de género’ y hacia la salvación. Analizo cómo estos pastores también ejercen el poder disciplinario para normalizar los cuerpos-almas heterosexuales y el biopoder para asegurar la reproducción de la raza humana. Muestro cómo estos dos últimos poderes se reconfiguran a través del poder pastoral y tienen como objetivo final la salvación. Exploro cómo Dios ejerce el poder soberano a través de los pastores y ordena la condena eterna de los LGBTQI que no siguen su camino y que aceptan la ‘ideología de género’ impuesta en las escuelas” (Meneses, 2019, p. 129).

82 Según el investigador Jorge Iván Cuervo: “Cuando un servidor público se aparta de sus funciones y usa el cargo para promoción de su vanidad o de sus convicciones morales, políticas o ideológicas, nos encontramos ante un fenómeno que llamaré activismo institucional” (2015, p. 1).

del Estado y sectores de la sociedad civil que tienen intereses particulares (Pettinicchio, 2012). En este caso, se trata de grupos *provida* y *profamilia* que se convierten en *contramovimiento conservador*⁸³, articulados con los funcionarios públicos, y que cuentan con el mismo nivel de autoridad y con la misma capacidad de influencia en el diseño o la modificación de las políticas públicas en cuestión.

Este sector conservador y el congresista Rosas aprovecharon sus respectivas jurisdicciones (ámbito civil y ámbito legislativo, respectivamente) para maximizar sus oportunidades políticas. En ese sentido, emplearon estrategias interconectadas que buscaron impactar de manera simultánea en la opinión pública, presionar a la clase política e incidir institucionalmente en la legislación de la Unión Civil. (Alemán, 2018, p. 46)

En ese sentido, estas prácticas no serían una expresión de democratización de la política o una expansión de las capacidades de incidencia de la sociedad civil, pues el acceso a esta función no es equitativo para cualquier sector de la sociedad. Estamos, más bien, ante el uso de un mecanismo empleado para la defensa de intereses de un grupo en particular que son ejecutados desde la gestión de políticos o funcionarios públicos que abren la puerta de manera interesada o explícita a organizaciones de la sociedad civil que obtienen ventajas y privilegios para posicionar su propuesta política. Esta estrategia de doble vía, Estado y sociedad civil, utilizada de manera intencionada para influenciar en la definición de políticas públicas encaja bien en lo que hemos mencionado como “activismo institucional”.

En Colombia el activismo institucional se ha visto claramente reflejado en la acción de los principales partidos políticos (Partido Conservador, Mira, sector Partido Liberal, Partido de la U, Cambio Radical), sobre los cuales amplios sectores de la Iglesia católica e iglesias protestantes, tienen influencia. Si bien el Congreso de la República estaba obligado a subsanar el déficit de

83 Sobre los grupos *provida* y *profamilia* como expresión de un *contramovimiento conservador*, es interesante mencionar lo señalado por Kevin Tello: “No obstante, si bien los movimientos *provida* y *profamilia* pueden definirse como movimientos sociales, hay una definición aún más precisa para ellos: estos movimientos son *contramovimientos*, es decir, un ‘movimiento que hace reivindicaciones contrarias, simultáneamente a aquellas del movimiento original’ (Meyer & Staggenborg, 1996, p. 1631). En ese sentido, la *contramovilización* es una ‘acción organizada en reacción a los resultados de la movilización que cuestiona el statu quo, y comparte rasgos propios de la acción colectiva’ (citado en López, 2018, p. 166). De acuerdo a las definiciones de movimiento y *contramovimiento*, se puede afirmar que los movimientos feminista y LGBT son movimientos ‘originales’ en tanto anteceden al movimiento que se les opone, mientras que los movimientos *provida* y *profamilia*, que rechazan las demandas de los primeros, son *contramovimientos*” (Tello, 2019a, pp. 16-17).

reconocimiento de derechos en las leyes como consecuencia de las sentencias de la Corte Constitucional, hasta 2016 no se habían aún armonizado las leyes que garantizan el acceso a derechos como el matrimonio igualitario. Tras este incumplimiento legislativo, la Corte Constitucional legalizó el matrimonio igualitario en abril de 2016 y ordenó que jueces y notarios estaban obligados y no podrían negarse a celebrar matrimonios de parejas del mismo sexo, protegiendo así los derechos fundamentales a la igualdad, la libertad y la dignidad humana. (López, 2018, pp. 179-180)

En el caso peruano, Alemán (2018, p. 46) describe cuatro evidencias del ejercicio de la estrategia del “activismo institucional” efectuadas por el excongresista Julio Rosas durante el período de discusión del proyecto de ley de Unión Civil (UC), las cuales se pueden resumir de la siguiente manera:

1. “Julio Rosas utilizó sus facultades legislativas para impedir la aprobación del proyecto de ley de Unión Civil. Por ejemplo, el congresista tuvo una sostenida participación como miembro titular de la Comisión Justicia y Derechos Humanos; ello le permitió tener voz y voto en los debates sesionados, lo cual fue decisivo para el archivamiento del proyecto de ley. Al mismo tiempo, presentó el PL de Atención Mutua (N°2801/2013) como propuesta alternativa a la Unión Civil [la cual, junto con las otras propuestas alternativas presentadas] lograron su objetivo: ser agrupadas con el proyecto de Carlos Bruce, orientar la discusión de la ley a estándares más conservadores y también dilatar el debate dentro de la Comisión de Justicia y Derechos Humanos”.
2. “Rosas logró aliarse coyunturalmente con otros congresistas de su bancada, tales como Carlos Tubino y Jesús Hurtado. Estos no eran miembros de la CJDDHH, pero le otorgaron su apoyo asistiendo a las sesiones ordinarias de la Comisión y lo respaldaron en pronunciamientos frente a prensa nacional”.
3. “el congresista respaldó y coordinó acciones de presión mediática con un sector del partido Aprista y colectivos civiles tanto católicos (‘Referéndum Ya’ y ‘Parejas Reales’) como evangélicos (CONAPFAM). Por ejemplo, CONAPFAM coordinó dos conferencias de prensa con el fin de otórgale públicamente a Julio Rosas padrones con miles de firmas de ciudadanos, en los que se demandaba el archivamiento de la UC. De esta forma posicionaron en la opinión pública que, para la comunidad cristiana, el rechazo hacia al proyecto de ley era unánime”.

4. “Julio Rosas y CONAPFAM coordinaron la realización de movilizaciones (‘Marchas por la Familia’) con líderes evangélicos opositores a la Unión Civil. Todo ello fue registrado en la plataforma virtual del Congreso como labores de representación, las cuales fueron descritas como eventos y grupos de trabajo, enfocados a pensar sobre ‘la participación de los estudiantes, miembros de iglesias, padres de familia, trabajadores para la defensa, protección de la familia’”.

En esta línea, Kevin Tello, en su trabajo de tesis sobre la participación política de los evangélicos, siguiendo a Vaggione (2005), establece que los evangélicos han transitado una ruta que va de la lógica de una politización partidaria a la lógica de una politización reactiva. La politización partidaria se refiere a la manera inicial en la que los evangélicos han participado a través de diferentes formas de partidos políticos a lo largo de su historia: partidos tradicionales, partidos confesionales o nuevos partidos políticos, alianzas o movimientos generalmente creados con motivos electorales, y que luego son refundados con distintos nombres o que simplemente llegan a desaparecer. Mientras que la politización reactiva, como su nombre lo indica, tiene como móvil principal el reaccionar políticamente de los sectores conservadores, ante lo que ellos perciben como desafíos o amenazas a su cosmovisión de la realidad. Según estos conceptos,

[...] la participación política de los evangélicos, por lo tanto, ya no se da principalmente en términos partidarios, sino en términos “reactivos”. [...] esa politización es reactiva porque “su emergencia y funcionamiento está justificado como defensa de un orden tradicional amenazado por el feminismo y el movimiento de minorías sexuales”. De esta manera, estos movimientos conservadores “se constituyen en los defensores de un orden tradicional y natural montado sobre la familia” (Vaggione 2005, p. 61). (Tello, 2019a, p. 16)

Esta particular participación política de los evangélicos (sobre todo de línea neopentecostal) a través de estructuras alternativas a la lógica de los partidos, marca una nueva etapa en su quehacer político. Ciertamente, a partir de la defensa de la agenda moral y del trabajo realizado por los grupos de presión, han logrado la diversificación de su estrategia de intervención a través de un trabajo coordinado entre los nuevos movimientos político-religiosos (NMPR) y los políticos provida y profamilia. Con ello, han logrado posicionar sus racionalidades y demandas públicas en la agenda nacional, y ahora ejercen sus cuotas de poder desde la puesta en escena de una hoja de ruta alimentada por su gran motivación político-religiosa.

Capítulo 3

FUTURO DE LOS MOVIMIENTOS POLÍTICO-RELIGIOSOS EN EL PERÚ

El factor religioso se ha convertido en una nueva variable a tomar en cuenta en el escenario electoral peruano. No se trata solo de la presencia de los congresistas del ‘Frente Popular Agrícola del Perú’ (FREPOP), de la ‘Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal’ (Aeminpu), quienes llegaron al Congreso de la República con su propuesta teocrática en las elecciones del 2020; estamos hablando, además, de la consolidación de un estilo de hacer política que ha unido en un mismo frente político a sectores de la derecha tradicional con evangélicos y católicos que defienden como interés común una agenda moral provida y profamilia. Esta cosmovisión político-religiosa, que se ha difuminado en todo el espectro conservador de la política peruana con mayor o menor presencia, es lo que nosotros hemos denominado el nuevo ‘ecumenismo político’ (Pérez Guadalupe y Amat y León, 2022).

En las elecciones presidenciales del 2021, esta corriente política provida y profamilia ha consolidado su esfuerzo más orgánico en la candidatura de Rafael López Aliaga (RLA), que obtuvo resultados importantes. Por ejemplo, a nivel de la ciudad de Lima, López Aliaga, con una propuesta muy semejante a la del presidente Jair Bolsonaro en el Brasil, o la estrategia confrontacional de Donald Trump en los Estados Unidos de América¹, obtuvo en esas elecciones

1 Sobre las semejanzas y las diferencias entre los casos de López Aliaga, Bolsonaro y Trump, se puede consultar los artículos de Sebastián Paz (2021) “El poder de seducción de un Trump peruano”, z en: <http://radicaleslibres.pe/2021/03/10/el-poder-de-seducion-de-un-trump-peruano/>; Hugo Coya (2021) “La diferencia entre dos gotas”, en: <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/la-diferencia-entre-dos-gotas-por-hugo-coya-jair-bolsonaro-rafael-lopez-aliaga-elecciones-2021-noticia/?ref=ecr>

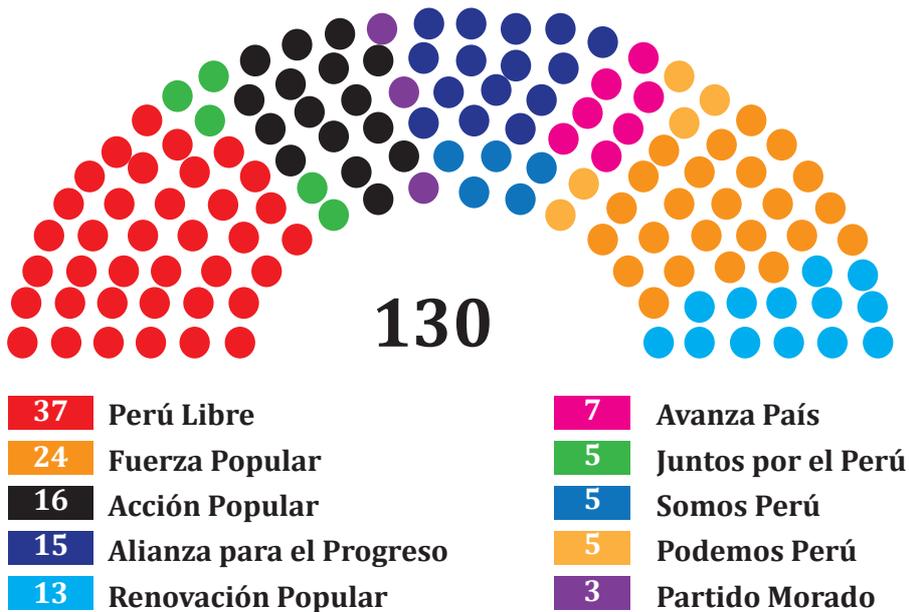
presidenciales² el primer lugar (16,39 %) en la ciudad capital, en una especie de empate técnico junto con el candidato Hernando de Soto (16,40 %). Habiendo logrado el candidato de Renovación Popular (RLA) un tercer lugar en los resultados nacionales (11,64 % del total nacional de los votos válidos) sobre la base de una propuesta comunicacional que se ha caracterizado, según Santander, por “despertar la irracionalidad del elector, y movilizarlo con la finalidad de polarizar las fuerzas políticas”. Según este autor, si los candidatos progresistas generalmente buscan discutir una agenda asociada a las políticas públicas, los conservadores buscarán teologizar la realidad, es por eso que su pauta insiste en posicionarse contra el aborto, a favor de la vida, la necesidad de detener la homosexualización de los niños, sobre el papel de la mujer en el hogar, las responsabilidades de la mujer frente a la violencia, la ideología de género, etc. (Santander, 2021, p. 1).

Y en cuanto a los resultados de las elecciones congresales, López Aliaga, con su partido ‘Renovación Popular’ (nuevo nombre del partido ‘Solidaridad Nacional’), ha logrado el 9,26 % del total nacional, lo cual le significa 13 escaños en el Congreso (de un total de 130), y fue el partido político con el mayor número de políticos provida y profamilia identificados (08 de 11 congresistas en su totalidad)³, dentro del Congreso elegido el 2021.

Carlos Santander (2021) “Rafael López Aliaga y Jair Bolsonaro: dos caras de una misma moneda”, en: <https://www.revistaideele.com/2021/04/22/rafael-lopez-aliaga-y-jair-bolsonaro-dos-caras-de-una-misma-monedas/>; y José Luis Pérez Guadalupe (2021) “López Aliaga: ¿El Bolsonaro peruano?”. En: Revista Testimonio N° 133, enero-abril, pp. 9-11.

- 2 Los resultados electorales 2021 presentados en esta investigación han sido tomados de la página web oficial de la ONPE: <https://www.resultados.eleccionesgenerales2021.pe/EG2021/EleccionesPresidenciales/RePres/P>
- 3 Los congresistas identificados como “provida y profamilia” en Renovación Popular son Jorge Montoya, María Jáuregui de Aguayo, Norma Yarrow, José Cueto, Alejandro Muñante, Esdras Medina, Noelia Herrera y Javier Padilla.

Figura 1
Distribución de escaños en el Congreso de la República 2021



Fuente: ONPE.

Esta nueva forma de hacer política promovida por esta alianza de sectores político-religiosos se respalda en el funcionamiento de un conjunto de operadores políticos de trasfondo religioso que se encuentran instalados en el Congreso de la República, no solo como congresistas, sino también como asesores y otros trabajadores del Congreso que laboran para diferentes congresistas, no necesariamente evangélicos. A ellos se suma un segundo grupo que hemos llamado congresistas y candidatos 'provida y profamilia', quienes pueden ser 'cristianos' o católicos (o de ninguna confesión en particular), pero que comparten una misma plataforma política basada en una 'agenda moral' tradicional.

Sin embargo, el proyecto de estos movimientos político-religiosos en el Perú se vio afectado por dos procesos que los obligó a serios replanteamientos o postergaciones: **a)** el surgimiento de una situación de crisis sanitaria a nivel mundial que hizo que el gobierno promulgue medidas de aislamiento social para enfrentar a la pandemia de la COVID-19 en el país; esto obligó al cierre de los templos por casi un año, que se reabrieron poco a poco, pero con un aforo limitado. Al mismo tiempo, se establecieron medidas de reactivación económica para atender

no solo el grave problema de salud pública, sino también el problema de recesión económica y falta de empleo para un gran sector de la población. Adicionalmente a esto, **b)** en el Perú, se produjo una de las peores y más desencadenantes crisis políticas en los últimos años, la cual pasamos brevemente a resumir:

Uno de los primeros momentos se dio cuando, en junio de 2016, el economista y banquero Pedro Pablo Kuczynski ganó las elecciones presidenciales por un estrecho margen (apenas 40 000 votos) a Keiko Fujimori, cuyo partido, Fuerza Popular, obtuvo una amplia mayoría en el Congreso (73 de 130 congresistas). Esto generó un enfrentamiento entre el Poder Ejecutivo y Poder Legislativo⁴, que se prolongó hasta su abrupto cierre en el 2019. En marzo de 2017, en el marco de los escándalos por las investigaciones de los casos de corrupción, vinculados a la empresa constructora Odebrecht, Kuczynski fue incluido en las investigaciones por parte de la fiscalía.

Esto conllevó una iniciativa en el Congreso para la destitución del presidente por “incapacidad moral permanente” en diciembre de 2017; sin embargo, logró evitar que esta iniciativa prosperara gracias al apoyo de una decena de legisladores fujimoristas liderados por Kenji Fujimori. Luego de esto, Kuczynski indultó a Alberto Fujimori en la Navidad de ese año⁵ y, en el 2018, la Corte Suprema del Perú anuló esa ‘irregular’ liberación de Fujimori y ordenó su captura.

En marzo de 2018, un día antes de que el Congreso realizara una segunda votación para su destitución, Kuczynski renunció a la presidencia “tras la divulgación

4 “Cuando se está frente a una crisis política y se busca superarla, siempre es conveniente hurgar en cuál o cuáles fueron las causas, motivos o razones que la provocaron. El actual conflicto entre el Poder Ejecutivo y el Legislativo tiene sus claras raíces antes del 28 de julio del 2016, es decir, antes de que el actual gobierno se instalara en la Plaza de Armas. Antes del 28 de julio, ya Keiko Fujimori y algunos conspicuos miembros de su partido se referían al Congreso —por ellos controlado— como el “primer poder del Estado”, y el mismo día de Fiestas Patrias del 2016, la lideresa Fujimori anunciaba que iban a gobernar el país desde el Congreso: ‘vamos a convertir las propuestas de nuestro Plan de Gobierno en leyes’” (Fernández, 2019, p. 1).

5 “El jueves pasado, cuando Pedro Pablo Kuczynski (PPK) se libró de su destitución gracias a 10 imprevistos votos de fujimoristas disidentes, muchos pensaron que había detrás un pacto para indultar al autócrata. Pero el Gobierno peruano lo negó rotundamente. Solo tres días después, la concesión del perdón presidencial a Alberto Fujimori, el hombre más odiado —y más amado por muchos— de Perú, desató una enorme crisis política en la que hubo manifestaciones cerca del domicilio del presidente [...]. Todo fue una negociación secreta de alto nivel en la que se intercambió la ‘salvación’ del presidente por el indulto del autócrata. Kuczynski estaba a punto de ser destituido por ‘incapacidad moral’ por su implicación en el caso Odebrecht, ya que una de sus empresas asesoró a la multinacional mientras él era ministro de Economía” (BBC News, 2018, p. 1).

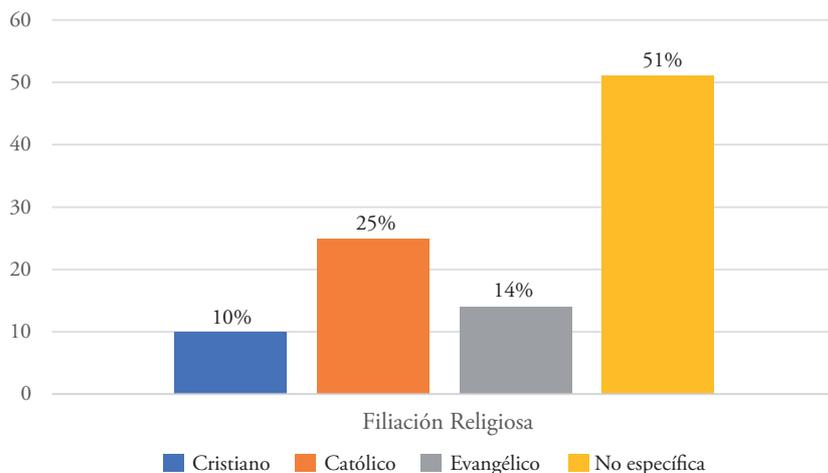
de algunos videos en los que se observa a varios de sus aliados, presuntamente, intentado comprar el voto de legisladores para evitar su posible destitución en el Congreso” (Diario Gestión, 2018, p.1). Luego de esto, Kuczynski es reemplazado por su primer vicepresidente, Martín Vizcarra.

En setiembre del 2019, Vizcarra se vio envuelto en otra disputa grave con el Congreso de la República que terminó en un intento de mutuas exclusiones; finalmente, Vizcarra terminó disolviendo el Congreso. Durante estos procesos, las voces de los políticos provida y profamilia estuvieron en todo momento del lado de la vacancia presidencial y se convirtieron en defensores de las medidas tomadas por el Congreso (liderado por los fujimoristas) para mantener una posición de confrontación con el Poder Ejecutivo.

Luego, en enero de 2020, se eligió un nuevo Congreso de la República, a través de un proceso denominado formalmente ‘Elecciones Congresales Extraordinarias’, el cual constituyó un proceso electoral especial, que se llevó a cabo el domingo 26 de enero de 2020, como consecuencia de la disolución del Congreso de la República por parte del presidente Martín Vizcarra. En esta ocasión, se eligió una totalidad de 130 congresistas para terminar el período congresal 2016-2021. El nuevo Congreso ya no albergó a políticos provida y profamilia de trasfondo evangélico (salvo el desconocido pastor Orestes Pompeyo Sánchez), sino que, reaparecieron en el escenario político los congresistas del FREPAP, el brazo político del Aeminpu.

Por otro lado, observando esta elección congresal del 2020, según la filiación religiosa de los 51 candidatos provida y profamilia (también denominados “candidatos o políticos antiderechos”), podemos encontrar, de acuerdo con el estudio de Amat y León y Córdor (2020, pp. 115-121), la siguiente configuración:

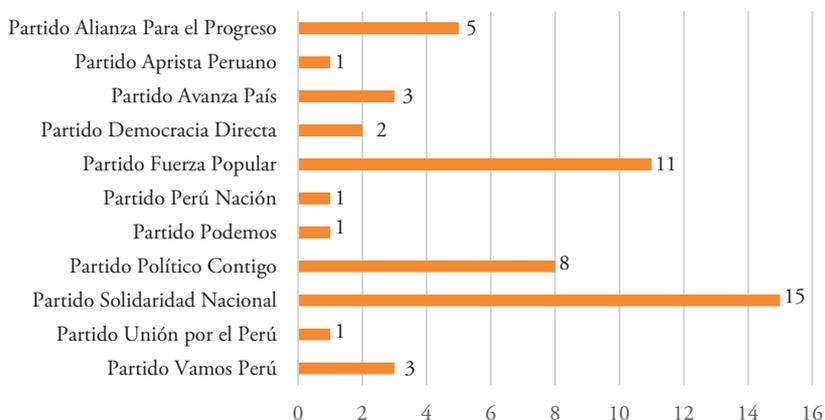
Figura 2
Filiación religiosa de candidatos antiderechos



Fuente: Amat y León y Córdor, 2020, p. 118

Según esta misma investigación, los candidatos de esta línea no obtuvieron resultados exitosos, a pesar de haber participado en diferentes partidos políticos como Fuerza Popular, Somos Perú, Podemos Perú, Solidaridad Nacional, entre otros.

Figura 3
Total de candidatos antiderechos por partido político



Fuente: Amat y León y Córdor, 2020, p. 118

Como podemos observar en el siguiente cuadro, a los grupos que guardan relación entre la religión y la política (de trasfondo evangélico), se sumó un nuevo grupo religioso que ha tenido unos resultados electorales sorprendentes, el FREPAP, partido político que se volvió la tercera fuerza más votada en el Congreso 2020 (en empate con Fuerza Popular), obteniendo 15 de los 130 escaños del Parlamento.

Tabla 1

Partido	Votos	Votos válidos (%)	Congresistas
Acción Popular	1'461,666	10.27	25
FREPAP	1'179,110	8.29	15
APP	1'164.999	8.19	22
Podemos	1'142,763	8.03	11
Partido Morado	1'051,152	7.39	9
Fuerza Popular	1'035,365	7.28	15
UPP	973,578	6.84	13
Frente Amplio	881,234	6.19	9
Somos Perú	863,897	6.07	11
	9'753,764	68.55	130

Fuente: Arroyo, Pilar (2020:1).

Todas estas experiencias no hacen más que confirmar que las relaciones entre religión y política ya son parte del nuevo escenario político del Perú y América Latina de los últimos años. Asimismo, no se trataría de una relación coyuntural o pasajera, sino de un nuevo imaginario político que tiende a adquirir regularidad. Es por ello que dedicamos una mirada prospectiva a estos fenómenos en el marco de la problemática de la secularización y el Estado laico.

3.1 Razones del éxito electoral de los nuevos movimientos político-religiosos

A partir de los datos señalados, resulta importante diferenciar el análisis de los resultados de los dos movimientos político-religiosos en las recientes elecciones congresales 2020 y 2021:

- a) El movimiento evangélico, vinculado al sector de CMHNTM y los llamados ‘grupos antiderechos’, no han alcanzado el respaldo electoral de la ciudadanía ni en el 2020 ni el 2021. La base de su propuesta fue la ‘agenda moral’, y aunque esta dista mucho de haber fracasado o de haber extinguido su capacidad de movilización entre la población, es cierto que no ha obtenido los resultados esperados. Uno de los factores que ha contribuido a dicha situación, según Viguria (2020, p. 2), ha sido las asociaciones realizadas por el electorado entre los partidos ‘provida y profamilia’ con aquellos que estuvieron involucrados en la protección de personajes vinculados a investigaciones sobre actos de corrupción y otros supuestos delitos (como los casos de Edgard Alarcón, José Luna, Daniel Urresti y Antauro Humala, entre otros). Esto, sumado a los comportamientos erráticos de los políticos provida y profamilia en temas de promoción de la inestabilidad política (Villaroel, 2020, pp. 1-2), y las críticas a las medidas de protección de la salud pública durante el gobierno de Vizcarra (Andina, 2020, p. 1), habría llevado a un importante sector del electorado a tomar distancia de estos candidatos en las últimas elecciones congresales.
- b) El otro movimiento político-religioso (que no es de trasfondo evangélico), el FREPAP (de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal), obtuvo una considerable votación en las elecciones del 2020, pero en las del 2021 este partido presentó solo lista congresal (sin plancha presidencial), y obtuvo una votación insuficiente (4,57 %) para pasar la valla electoral y, por consiguiente, no pudieron colocar ningún congresista y perdieron el registro electoral.

Lo interesante de la participación electoral del FREPAP es que, a pesar de ser un partido con una concepción teocrática de la política, no hicieron de la ‘agenda moral’ una propuesta programática para alcanzar el favor del electorado. Como lo señala la investigación publicada por José Incio (2020, p. 3),

[...] FREPAP, si bien es un partido religioso, no representa el voto conservador religioso que se ha manifestado en otras elecciones como el referéndum Colombiano o las últimas elecciones Brasileñas. De hecho, quienes defendieron la agenda conservadora contra el enfoque de género, la despenalización del aborto, el matrimonio gay, etc., fueron duramente golpeados en esta elección. Fuerza Popular, Solidaridad Nacional y Contigo, que llevaban representantes que comulgaban con esa agenda y apelaban a su relación con grupos religiosos-políticos evangélicos o conservadores católicos, fueron parte de los que perdieron en esta elección.

Este factor habría sido decisivo al momento de la definición de las preferencias electorales por el FREPAP, una opción que algunos observaron como un movimiento popular que reivindicaba una serie de medidas y políticas públicas orientadas a mejorar la agricultura, las condiciones laborales de la población y la lucha contra la corrupción: “[el Congresista] Cayllahua detalló que en la agenda legislativa del FREPAP se encuentra la eliminación de la inmunidad parlamentaria, así como la revocatoria de congresistas, además de la agricultura y un trabajo ‘a favor del pueblo’” (Barrenechea, 2020, p. 2). Otro sector de los electores hicieron del FREPAP una suerte de ‘voto de protesta’ en contra de los partidos que dominaban el Congreso: “David Chauca, que milita en el FREPAP desde hace 20 años, no niega que el inusitado ascenso del partido, que solo hasta el 2000 había ocupado tres curules en el Parlamento, está relacionado al voto de protesta de muchos ciudadanos tras la disolución del Congreso” (Bazo, 2020, p. 2); incluso, algunos resaltaron las condiciones éticas del FREPAP al identificarlo como un partido de fundamento religioso y convicciones morales: “no debe sorprender que el elector promedio, asuma el pensamiento simple (no siempre certero por cierto), que la mayor práctica religiosa significa una conducta moral superior. En resumen, hartos de los partidos corruptos, los electores le otorgan la confianza al FREPAP porque intuitivamente asumen que serán menos corruptos que los demás” (Sánchez, 2020, p. 2).

Lo cierto es que, las elecciones parlamentarias del 2020, al ser elecciones extraordinarias (solo se renovó el Congreso), también trajo resultados ‘extraordinarios’; entre ellos, la reaparición de un partido casi inexistente como el FREPAP, que logró alcanzar 15 curules en ese año, mientras que en las elecciones generales ordinarias del 2021 (donde se renovaron simultáneamente ambos poderes: el Ejecutivo y el Legislativo), el FREPAP no tuvo éxito y perdió la inscripción como partido político.

Pero, ¿qué queremos decir cuando hablamos de ‘éxito electoral’?, ¿tiene la misma significación para todos los actores y en todos los momentos? Aitor Hernández-Carr (2011, pp. 47-74), por ejemplo, da una serie de pistas importantes para delimitar los factores de éxito electoral y político, a partir de la experiencia de partidos políticos de corte populista y de una nueva extrema derecha en España: a) lograr “que votantes que no se consideran de extrema derecha voten a una formación que puede ser clasificada como tal” (p. 51); b) lograr “la obtención de [puestos públicos] por la atención mediática recibida” (p. 53); c) convertirse “en un actor capaz de influir, en ocasiones, en el debate político y mediático [...] y

en el posicionamiento de determinadas formaciones parlamentarias” (p. 54); d) “darse a conocer entre el electorado ubicado fuera de sus tradicionales áreas de influencia, y atraer a un importante número de militantes y simpatizantes” (p. 54); e) aprender a ocupar el espacio dejado por el “descenso en la valoración que la población [hace] del sistema político [tradicional] y de sus representantes” (p. 60); f) aprovechar la presencia de “determinadas temáticas susceptibles de ser utilizadas por una formación de derecha radical, [que] ganasen importancia entre las preocupaciones de los electores y entrasen en la arena política” (p. 60); g) “la construcción de una cierta legitimidad o respetabilidad ante la población [...]”. La legitimidad dependerá de variables tales como la modulación del discurso político, la imagen ‘moderna’ del partido y de sus líderes, y del tipo de actividad política que realicen” (p. 62); h) lograr capitalizar el descontento popular a través del ejercicio de “un ‘populismo del sentido común’. Una estrategia populista que consiste en recoger temáticas y problemáticas locales y explotarlas en beneficio propio, a partir de las dificultades de los partidos para darles respuesta, y de la creciente desconfianza de la población respecto a la actuación de los partidos mayoritarios” (p. 68).

Por otro lado, partiendo del reconocimiento del lugar especial que tienen la religión en la formación de la identidad nacional en el Perú, Manuel Marzal (1979, pp. 123-124) se refiere al “profundo sentido religioso y católico del pueblo peruano” y describe cómo “la Iglesia institucional a través del clero y la jerarquía eclesiástica han ido moldeando poco a poco el alma colectiva peruana de la Iglesia-pueblo”, llegando a la conclusión de que “la cristianización peruana puede considerarse una parte de la formación de la identidad nacional”.

Es así como la presencia de un Concordato vigente entre el Estado peruano y el Estado Vaticano refleja la visión de país que tenemos del Perú Republicano (Hermoza y Lázares, 2012). Esta peculiar forma de procesar el hecho de ser un país jurídicamente laico⁶ y, al mismo tiempo, percibir la influencia de la religión

6 En el debate sobre la caracterización jurídico-religiosa del Perú, se encuentran posiciones tan disímiles como las del sacerdote católico Juan Rodríguez (2018, p. 175), quien desde una posición ‘confesional’ en favor de la presencia pública de la Iglesia Católica señala lo siguiente: “Al intentar distinguir lo que es laicidad, laicismo y laico, se logra precisar que el Estado peruano no es ni confesional ni laico, sino según el régimen de laicidad”. Mientras tanto, el abogado adventista Marco Huaco (2004, pp. 359-360) señala que “no creemos que podamos clasificar a nuestro país como laico, sino como de confesionalidad atenuada (en su modalidad histórico-sociológica)” (pp. 359-360). Finalmente, en opinión del constitucionalista Samuel Abad (2012), “podemos concluir que si bien el Estado se proclama como laico, esto no necesariamente corresponde con la realidad. Y es que no basta con que el Estado no profese un credo específico, sino que se requiere una independencia política absoluta, que permita al

cristiana en las instituciones oficiales de gobierno, la influencia de las creencias religiosas en los funcionarios públicos⁷, y el supuesto rol tutelar de la religión en la regulación de las principales políticas públicas de Estado, son factores que nos ayudan a comprender la presencia articulada de la religión y la política en las contiendas electorales. Respecto del tema del ejercicio de la tutela en la esfera pública, por ejemplo, el sociólogo Guillermo Nugent (2005, p. 16) señala lo siguiente:

[...] el bloqueo para un espacio de intimidad autónoma quedó en manos de una cultura clerical que sistemáticamente dictó prescripciones sobre la manera como las personas debían conducirse en su fuero íntimo, especialmente en el de la sexualidad. Las campañas de obispos reclamando la enseñanza obligatoria de cursos de religión católica en las escuelas públicas y, simultáneamente, sabotando cualquier intento de introducir cursos de educación sexual en colegios públicos dan una idea aproximada del modelo político-cultural que pone en juego el orden tutelar [...] [el cual trata de] reforzar la idea de la incapacidad de las personas, como ciudadanos y como individuos, para hacerse cargo de sus propios intereses [...] donde la obediencia de “hijos” aparece como el recurso básico para mantener el orden social jerárquico. De esta forma se generan las condiciones para la profecía autocumplida: como no hay posibilidad de una esfera íntima socialmente legítima, entonces el monopolio de la conciencia moral es inequívocamente clerical.

De otro lado, el historiador Juan Fonseca (2016) analiza la variable religiosa en la política peruana preguntándose lo siguiente: ¿por qué los conservadores tienen éxito? Para Fonseca, la presencia del factor religioso en la política peruana ha sido directamente proporcional a “la irrupción de temas particularmente sensibles para la ideología religiosa conservadora, como los relacionados con los derechos sexuales y reproductivos, y con la diversidad sexual. Es decir, que la intensificación de la influencia religiosa en la política ha ido de la mano con el renovado

Estado adoptar normas y políticas públicas independientes de la religión, basadas únicamente en el respeto de los derechos humanos y la búsqueda del bienestar general” (pp. 100-101).

7 Al respecto, el antropólogo Martín Jaime, en un trabajo para ‘Católicas por el Derecho a Decidir’ (2015, p. 49) señala lo siguiente: “Sin embargo, según lo analizado, es importante resaltar que la actuación del Estado con respecto al desarrollo de la laicidad, se expresa a través del papel que cumplen los funcionarios/as y servidores/as públicos. Es en esta práctica donde el discurso pastoral es desplazado o reproducido en la gestión pública. Es decir, el discurso pastoral se articula mediante los procesos de diseño, planificación e implementación a través de la participación de quienes desarrollan dichas políticas. Este modelo hegemónico es transferido desde el discurso pastoral hacia las personas que ejercen un cargo público, y de esta manera ellas viabilizan la laicidad o confesionalidad del Estado” (p. 49).

avance del conservadurismo en el país.” (p. 1). Sin embargo, y a pesar de que no “todos los actores religiosos están relacionados con la agenda conservadora” (p. 1), es bien cierto que son los sectores de las iglesias neopentecostales los que “están logrando ‘normalizar’ la relación evangelicalismo-conservadurismo político” (p. 3).

Según el mismo autor, entre los factores que contribuyen al relativo éxito electoral de los conservadores religiosos en la política, se encuentran los siguientes: a) “los agentes religiosos conservadores han desarrollado una metodología eficiente para posicionarse exitosamente en el campo político en los últimos años. Ahora, hay candidatos evangélicos conservadores en varias de las tiendas políticas, porque el tener un candidato de esa línea ideológico-religiosa se ha convertido en casi una necesidad estratégica en la conformación de las listas congresales” (p. 3); b) “estos políticos religiosos conservadores se han adaptado muy bien a las prácticas y estilos del ejercicio del poder de la clase política nacional” (p. 4); c) “los agentes religiosos conservadores cuentan, además, con el poder de las instituciones religiosas y de los movimientos conservadores dentro de ellas”; y d) “el conservadurismo religioso ha hecho un eficaz trabajo político en las bases de la eclesialidad cristiana. Debemos reconocer que el discurso conservador ha tenido más éxito que el progresista en las masas católicas y evangélicas” (p. 4).

Respecto del progresismo cristiano, Fonseca identifica la existencia de un resurgimiento de liderazgos individuales involucrados en diversos movimientos sociales con vocación de participación en la esfera pública. Los límites para una acción más protagónica están relacionados con el hecho de que estos liderazgos de vanguardia se encuentran un tanto aislados respecto del discurso teológico de sus congregaciones locales, lo cual les impediría entrar en contacto con la cotidianidad de los miembros de estas iglesias; al mismo tiempo, muchas veces, estos líderes progresistas no llegan a realizar una necesaria pedagogía política con la feligresía. Por tanto, concluye el autor, “sin una consistente ‘reevangelización’ de las masas cristianas desde los paradigmas del progresismo cristiano, el conservadurismo siempre dispondrá de la fuerza política suficiente como para mantener su ventaja en la batalla por la hegemonía en nuestras sociedades” (p. 5).

A partir de la pregunta formulada inicialmente por Fonseca, ¿por qué los conservadores tienen éxito?, queremos presentar una síntesis de los factores que, en nuestra opinión, serían los más importantes en el relativo éxito electoral de los grupos y movimientos político-religiosos en los últimos años en el Perú:

- a) *Factores relacionados con los cambios en la dinámica interna del protestantismo evangélico y las nuevas articulaciones que se construyen con sectores afines en el catolicismo tradicional.*
- a.1 La presencia del neopentecostalismo y su discurso teológico como sector hegemónico al interior del campo religioso evangélico.
 - a.2 El posicionamiento de los liderazgos pastorales de las iglesias políticamente más conservadoras en el espacio mediático y público.
 - a.3 La imagen de éxito ministerial construida y difundida desde el crecimiento de las mega-iglesias en Lima y las principales ciudades del Perú.
 - a.4 La crisis organizativa y la pérdida de relevancia pública del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP) y otras organizaciones vinculadas a la ‘misión integral de la iglesia’, en su capacidad de influenciar en otros sectores de iglesias evangélicas, y en su legitimidad eclesial ante el resto de la sociedad civil.
 - a.5 La crisis del modelo denominacional de las iglesias evangélicas conservadoras no fundamentalistas, sumado al auge del modelo de las iglesias independientes no denominacionales, así como la falta de respuesta teológica al desafío misionero planteado por las iglesias neopentecostales.
 - a.6 La ‘teología política’ propuesta por la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (Unicep), el rol de las fraternidades pastorales a nivel nacional, la incursión de líderes pastorales en prácticas políticas vinculadas a la agenda moral, y el soporte de movimientos político-religiosos.
 - a.7 Los cultos y conmemoraciones evangélicos en espacios públicos como parte de los programas oficiales: Unicep y el ‘Culto de Acción de Gracias’ por el Aniversario de Lima, y el Ministerio de Acción de Gracias con la ‘Ceremonia de Acción de Gracias’ por el Perú (más conocido internamente como el *Te Deum* evangélico).
 - a.8 El surgimiento de un nuevo ‘ecumenismo político’ entre sectores religiosos de tipo neoconservador provenientes del fundamentalismo evangélico y el integrismo católico, unidos en las movilizaciones públi-

cas, la promoción de candidaturas políticas y las acciones de incidencia pública en defensa de la agenda moral.

- b)** *La existencia de cambios en la cultura política del electorado, orientado a una simplificación del interés en la vida pública, y el aumento de las observaciones de la ciudadanía a la democracia y a los Derechos Humanos.*
- b.1 La pérdida de relevancia de ‘lo público’ en el orden de prioridades de la ciudadanía para resolver los problemas sociales que aquejan al país.
 - b.2 El temor a una supuesta pérdida de libertades, el incremento de la desconfianza en el Estado como ente rector de políticas públicas en salud y educación, y la difusión del descrédito del enfoque de género en un importante sector del electorado.
 - b.3 La incorporación de la ‘agenda moral provida y profamilia’ en la esfera pública, dentro de ciertos sectores de la ciudadanía, no solo en sectores explícitamente religiosos.
 - b.4 La percepción de la democracia como un límite a la eficacia del mercado como regulador de los procesos económicos, así como un obstáculo a la administración de justicia, debido a un estricto respeto de los derechos humanos.
 - b.5 El incremento en la percepción del electorado que las elecciones son prácticamente irrelevantes, y que siempre se vota por ‘el mal menor’.
- c)** *La búsqueda de nuevas figuras públicas provenientes de organizaciones que enfatizan la seguridad, la eficiencia funcional, el pragmatismo y la defensa de los valores del conservadurismo, debidos a la crisis generalizada de los partidos políticos, y a la asociación entre corrupción y cargos públicos.*
- c.1 La crisis de los partidos políticos que se juntan ocasionalmente con motivos electorales y luego desaparecen, y el fenómeno de algunos partidos que funcionan como ‘vientres de alquiler’ para *outsiders* o candidatos sin partido.
 - c.2 El descrédito de la función pública y la presencia de un significativo porcentaje de personas investigadas (o con procesos judiciales) que postulan a cargos de elección popular para evadir el cumplimiento de sus responsabilidades penales.

- c.3 La levedad de los compromisos de los candidatos, el fenómeno de transfuguismo político y la presencia de candidatos al Congreso que representan intereses subalternos a la función pública (intereses económicos, religiosos o criminales), que luego fungen como operadores políticos de dichos sectores.
 - c.4 La falta de transparencia en la gestión pública y el blindaje político a personas investigadas o acusadas por delitos comunes.
 - c.5 El surgimiento de una oferta de seguridad ciudadana basada en imágenes militarizadas del control ciudadano, las políticas de ‘mano dura’ frente al combate de la delincuencia y la exacerbación del personalismo autoritario como base de la credibilidad política.
- d)** *La desconfianza mutua entre el sector creyente y el pensamiento secular en torno de una agenda programática mínima, y la falta de una respuesta más orgánica del progresismo cristiano (y político) frente a los desafíos del conservadurismo político religioso.*
- d.1 La crisis del ecumenismo progresista, que habiendo sido motivo de fuertes críticas y sospechas ideológicas por parte de sectores conservadores dentro de las iglesias, se ha ido debilitando y perdiendo espacios de organización y presencia pública.
 - d.2 La atomización de los sectores progresistas, políticos y religiosos, que tienen dificultades para articular propuestas comunes y carecen de referentes importantes ante la ciudadanía.
 - d.3 La crisis de formación teológica y articulación ecuménica en el Perú y América Latina, la crisis institucional del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), el cierre del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos – Isedet, la crisis institucional de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), entre otros.
 - d.4 La actitud de menosprecio de algunos sectores políticos progresistas hacia la religión y hacia las posibilidades de cooperación entre progresismos políticos y religiosos. La resistencia de algunas iglesias frente a propuestas de los sectores progresistas, como la promoción del Estado laico, la restricción de beneficios y privilegios para las iglesias o la se-

paración entre los aspectos privados y públicos en el ejercicio de las creencias religiosas.

- d.5 El crecimiento de sectores conservadores al interior de las iglesias históricas (a nivel continental), que buscan reducir el apoyo a la expansión de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI, la promoción de la justicia de género o del cuidado y de la protección del medio ambiente.
- d.6 La escasa investigación y respuesta teológica del ecumenismo progresista ante el desafío de la presencia de los conservadurismos evangélicos en la política, y la subestimación de su capacidad para irrumpir con éxito en la esfera pública.

3.2 El factor religioso en el contexto del discurso electoral

Si se pudiera establecer una línea de tiempo del recorrido del factor religioso dentro de la historia política en el Perú podríamos percibir cómo la incursión de lo religioso en la vida nacional proviene, en primer lugar, del desarrollo de su presencia en el campo social y cultural. Y si nos referimos al factor religioso de las organizaciones no-católicas en las últimas décadas, entonces, esta ruta de irrupción sería todavía más evidente⁸.

El protestantismo evangélico se inserta en la sociedad peruana desde la prestación de servicios en zonas y sectores donde el Estado peruano de fines del siglo XIX no mantenía una presencia eficiente para la población⁹. Asimismo, orienta su accionar público hacia la búsqueda de una identidad jurídica y una presencia nacional, conforme a los principios de la libertad de cultos de las sociedades de la modernidad occidental. Como lo señala Robert Salazar,

8 Ese énfasis en la acción social de los primeros misioneros protestantes fue lo que apreció José Carlos Mariátegui durante los inicios del siglo XX, aunque, en nuestra opinión, el Amauta peruano no pudo imaginar los cambios que se darían en la identidad del protestantismo de fin de siglo; además, se equivocó en su análisis prospectivo al decir que “el protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (Y.M.C.A., misiones metodistas de la sierra, etc.). Éste y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas” (Mariátegui, 2007, p. 160).

9 Al respecto, se puede consultar el trabajo de Oscar Amat y León (2004), “Presencia evangélica en la sociedad peruana”; en particular, la sección denominada: “El desarrollo de las misiones protestantes y la formación de la iglesia nacional”.

la libertad de cultos, objeto de controversia a inicios del siglo xx, fue una conquista que liberales y evangélicos consiguieron el 11 de noviembre de 1915 ante el Congreso de la República del Perú. Sin embargo, este proceso se fue gestando en toda la época republicana, desde que los protestantes y evangélicos empezaron a tener presencia significativa en el Perú. [...] esta labor se inicia en 1822, con la presencia del misionero Diego Thomson. El proceso del establecimiento de evangélicos y protestantes continuó durante todo el siglo xix y la prédica del pensamiento anticlerical latinoamericano se fue expresando paulatinamente en varias regiones del Perú, hasta lograr tener seguidores que buscaban la igualdad frente a la presencia casi total de los católicos. La libertad de cultos se convirtió así en un objetivo central del pensamiento liberal de inicios del siglo xx y transformó la mentalidad recalcitrante católica en aras de permitir la prédica evangélica en todo el territorio peruano. (Salazar, 2018, p. 1)

Es así como la figura de los primeros misioneros en el Perú se convierte en la imagen de aliados estratégicos para el avance de las libertades civiles, la laicidad del Estado, los servicios públicos y el reconocimiento de la diversidad religiosa como uno de los pilares en los que se fundamentan las sociedades democráticas y modernas. Con la llegada del siglo xx, esta mirada progresista colapsó por los cambios en la mentalidad de los principales dirigentes religiosos de las denominaciones evangélicas que asumieron un discurso más ‘espiritualista’, menos concentrado en la prestación de servicios sociales a la población, y satisfechos por haber logrado un primer nivel de legalidad ante la legislación peruana con la reforma del artículo 4° de la Constitución del Perú, el 11 de noviembre de 1915 (Money, 1965)¹⁰. Sin embargo, la forma por la cual las organizaciones religiosas no católicas justificaron su presencia en el ámbito social fue a través de la creación de redes sociales por medio de las cuales dinamizaron las relaciones entre sus miembros, que generaron un proceso de incorporación de los evangélicos a la vida nacional desde los estratos bajos de la sociedad peruana; dado que sus principales feligreses provenían de los sectores rurales y pobres urbanos¹¹. En esos

10 El trabajo del historiador Juan Fonseca (2002), “Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)”, es importante para conocer en mayor detalle la propuesta del llamado ‘Evangelio Social’ de los primeros misioneros metodistas frente al discurso de avivamiento religioso que provendría de sectores evangélicos más conservadores, y cómo estas dos tendencias luego darían paso al enfrentamiento entre ‘liberales’ y ‘conservadores’ (y luego a ‘ecuménicos’ vs. ‘evangélicos’), a fines del siglo xx. Cada una de estas posiciones teológicas ha tenido un correlato en la propuesta pastoral respecto a la acción social y política de los evangélicos en los diferentes momentos de la historia.

11 Al respecto, Dorotea Ortmann (2018) señala lo siguiente: “la ausencia de estructuras tradicionales de la religiosidad popular en los barrios marginales, genera que los pobladores de este espacio estén dispuestos

estratos de la sociedad, la fe evangélica se vio representada a partir de mediados del siglo xx, echando luego raíces en la cotidianeidad de la vida social del país, en todos los estratos sociales.

Si bien, en un principio, los evangélicos fueron enfrentados y perseguidos por sus creencias religiosas, distintas de las de la Iglesia mayoritaria en el Perú¹², al final del proceso, se puso en evidencia su gran sentido de solidaridad y promoción humana desde la fe que profesaban, que fue reconocido por diferentes sectores de la sociedad peruana. Para Veronique Lecaros (2016), por ejemplo, “el proceso de reconocimiento en el trabajo [que hacen] los grupos evangélicos, transforma al limeño ‘cholo’ humillado en evangélico convencido, misionero activo y entusiasta, y eventualmente en líder respetado” (p. 92).

El proceso de nacionalización que se produjo en el Perú como consecuencia del gobierno ‘reformista’ del general Juan Velasco Alvarado precipitó que las denominaciones pasaran a manos de líderes nacionales, lo cual contribuyó a su proceso de integración en la vida nacional y el replanteamiento de las funciones del personal extranjero que todavía existía en el país¹³. De esta manera, una nueva generación evangélica se insertó en la dinámica de expansión de la conciencia social de los sectores populares en búsqueda de justicia social y de no discriminación.

La influencia de la teología de la liberación, del pensamiento ecuménico y de la presencia de los evangélicos de ‘la misión integral de la iglesia’ generó un clima

a abrazar una nueva fe. Allí ganan las iglesias que ofrecen ayuda inmediata a las necesidades de los migrantes, así como un soporte económico básico a través de redes de ayuda mutua. Además, estas iglesias ofrecen grupos pequeños sin el anonimato de iglesias grandes, con un discurso y una doctrina de fácil acceso. En aquellos lugares, realizan estudios bíblicos para fomentar la idea de igualdad entre los miembros del grupo, al mismo tiempo que destaca aquel quien más beneficios espirituales puede brindar al resto del grupo, sin importar su grado de instrucción. Las emociones negativas causadas por una vida difícil que se caracteriza por muchas carencias para poder satisfacer las necesidades básicas, son transformadas en algo positivo porque el individuo es revalorado ante el grupo y ante el ser supremo” (p. 52).

- 12 Dice el pastor Saúl Barrera (1993), respecto del tema de la persecución religiosa de los primeros creyentes evangélicos “que el ingreso del protestantismo en el Perú fue en sus inicios, un proceso lento y lleno de peligros; debido fundamentalmente a la cruenta oposición de la Iglesia Católica Romana (ICR)” (p. 7).
- 13 Sobre el proceso de ‘nacionalización’ promovido por el general Velasco y su impacto en el gobierno pastoral de los evangélicos, señala Gerson Julcarima (2008) que “la llegada del Gral. Juan Velasco Alvarado al poder (1968) provocó una acelerada nacionalización del liderazgo de las diferentes iglesias y misiones protestantes (mayormente de origen estadounidense) asentadas en el Perú. Dicho cambio se reflejó en la elección por primera vez de un pastor peruano como cabeza visible del Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP). Asimismo, debido al tipo de régimen que promovió Velasco (1968-1975), las iglesias evangélicas —a través del CONEP— desarrollaron una vinculación directa con el Estado” (p. 392).

favorable para un despertar del progresismo evangélico, enfrentado a otro sector mayoritario más tradicional y preocupado, porque estos vientos de renovación pudiesen acarrear una pérdida del celo por la evangelización, el crecimiento de la iglesia o el desarrollo de la espiritualidad. El debate entre ‘liberales’ y ‘conservadores’ al interior del campo religioso evangélico desde mediados de los años 60 acabó enfrentado con el principio de realidad, a partir del accionar terrorista de Sendero Luminoso y el MRTA, que dejaron a los miembros de las iglesias evangélicas en medio de un fuego cruzado (entre las acciones terroristas y la represión de las Fuerzas Armadas), que terminó en un ‘calvario evangélico’.

Los esfuerzos de pacificación, justicia y reconciliación, en el marco de la defensa de los derechos humanos, significó una oportunidad de empoderamiento social y político para organizaciones como el Concilio Nacional Evangélico del Perú, algunas ONG evangélicas, e incluso, algunos ministerios paraeclesiales. Sin embargo, la no continuidad del desarrollo del pensamiento progresista, debido a la dinámica interna en el campo religioso evangélico en la década de los 90, y los cambios en el contexto internacional, tanto a nivel político como ideológico, significaron la pérdida de relevancia pública de estos sectores progresistas.

Además, el hecho de que algunos de estos dirigentes ingresaran en la arena política con Fujimori y Cambio 90 terminó por agotar la vigencia de una generación orientada al cambio social, la búsqueda del bien común y la promoción de los derechos humanos. Desde la experiencia de la convocatoria de la CVR (2001), se pudo observar que el escenario político abierto por los evangélicos en 1990 dejaría el paso a un sector emergente dentro del ‘evangelicalismo’ peruano. Nos referimos a los sectores neopentecostales encaramados en una propuesta de visibilidad pública con el fin de aspirar a cargos políticos para beneficio de sus propias iglesias y mayor control de las políticas públicas.

Ciertamente, fue el escenario de 1990 el primer espacio en el cual quedó en evidencia la presencia evangélica en el campo electoral. El debate político entre los candidatos Fujimori y Vargas Llosa estuvo acompañado por gestos político-religiosos, por un lado, por parte del cardenal Vargas Alzamora y, por otro lado, por las respuestas evangélicas que pretendían ofrecer beneficios del Estado a las iglesias a cambio del voto por Fujimori¹⁴. En medio de esta realidad, se desató la

14 Ver: Pedraglio, (2018, pp. 131-132): “La campaña de la Iglesia católica se mantuvo firme contra los grupos evangélicos que formaban parte de la alianza aglutinada alrededor del candidato Alberto Fujimori. El obispo de Lima, cardenal Augusto Vargas Alzamora, afirmó que los evangélicos no responden a la tradición cristiana. Dos días después, en respuesta a esta opinión, el secretario general del Concilio

así llamada ‘Guerra Santa’ (que en verdad fue una ‘guerra sucia’) que implicó la organización de procesiones y homilias católicas con fines electorales, así como el uso de los púlpitos evangélicos con arengas proselitistas, además de la aparición de documentos de dudosa procedencia que revelaban supuestos planes de conquista religiosa de los llamados ‘evangelistas’. Todo este proceso fue debidamente registrado y documentado por los diarios y revistas de circulación nacional, que incrementaban sus ventas con primeras páginas alusivas a estos enfrentamientos político-religiosos¹⁵.

Durante la época del gobierno de Fujimori, el papel de la religión en el ámbito electoral pasó de la propaganda y las campañas electorales a la encrucijada que vivieron los políticos evangélicos y sus iglesias por respaldar o no las medidas del gobierno de Fujimori, especialmente aquellas que implicaban acciones de irrespeto a los derechos humanos o flagrantes violaciones a las leyes peruanas (López, 2004). En este caso, la ‘función religiosa’ osciló entre, por un lado, el desarrollo de conductas de una ‘religión utópica’ (Mannheim, 1987, pp. 49-95), por medio de la cual sectores evangélicos (organizaciones y personalidades) se enfrentaron

Nacional Evangélico del Perú, Pedro Merino Boyd, negó que las iglesias evangélicas propiciaran una campaña contra la Iglesia Católica. Los últimos días de mayo se informó que la procesión del Señor de los Milagros saldría por las calles en acto de desagravio contra presuntas declaraciones de sectores evangélicos de Cambio 90”.

- 15 “Descubierta la conexión evangélica y difundidos algunos documentos que la acreditaban, la reacción católica fue realmente espectacular. El nuevo arzobispo Vargas Alzamora pasó muy rápidamente a la ofensiva y, frente a la sorpresa de una grey acostumbrada a ver dividida a la jerarquía, los obispos ‘conservadores’ y ‘progresistas’ salieron a rechazar enérgicamente la infiltración de las ‘sectas’ tras de la candidatura fujimorista.

Es verdad que cada cual usó su propio argumento. Unos rechazaban a las sectas por ser protestantes, herejes y blasfemas. Otros, por ser agentes del ‘imperialismo yanqui’, defensoras del control de la natalidad o corruptores de la juventud. Pero en todos los casos, la agresividad verbal contra las denominaciones evangélicas alcanzó niveles completamente desconocidos en un país en el cual existe libertad de credos desde principios de la república. El colmo del paroxismo católico llegó cuando se descubrió que aparentemente algunos evangélicos habían insultado a la Virgen María en unos panfletos publicitarios distribuidos subrepticamente. La poca seriedad de este descubrimiento nunca fue aceptada, aunque debemos reconocer que hay una enorme posibilidad de que el panfleto en cuestión haya sido una falsificación. En cualquier caso, la facilidad con que la jerarquía reputó válido el descubrimiento sugiere poderosamente que en esa situación se andaba más bien en búsqueda de un pretexto, y que casi cualquier cosa podría haber sido tomada como tal. Así la Iglesia Católica dio el paso supremo. El nuevo Arzobispo de Lima ordenó la salida en procesión extraordinaria de ‘El Señor de los Milagros’, la más venerada efigie católica de América Latina. Tradicionalmente esta procesión es un evento de gran recogimiento religioso que se lleva a cabo durante el mes de octubre de cada año, mezclando el fervor cristiano con manifestaciones de folclor y cultura populares realmente extraordinarias. Esta vez, ‘El Señor de los Milagros’ salió en procesión no en octubre sino en mayo y no para curar enfermos o hacer maravillas, sino para conjurar el demonio protestante y cambiar un resultado electoral” (Gherzi, 2016, p. 9)

junto con otros actores al régimen fujimorista; y, por otro lado, el activismo de una ‘religión ideológica’¹⁶, cuyos representantes justificaron y apoyaron abiertamente la gestión de gobierno dictatorial de Alberto Fujimori. Esta última tendencia se expresó en el apoyo al referéndum que aprobó la nueva Constitución de 1993, así como en el respaldo expresado a las dos iniciativas de reelección sucesivas de Alberto Fujimori, que le permitieron mantenerse en el poder. Esta misma ‘religión ideológica’ justificó los crímenes y las violaciones de derechos humanos en nombre de una política de seguridad nacional, así como, mediante la represión violenta de las disidencias políticas que se oponían al régimen, con el fin de, supuestamente, combatir la violencia terrorista¹⁷.

El restablecimiento de la democracia con el gobierno de transición de Valentín Paniagua, las conclusiones y recomendaciones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, así como la competencia entre partidos políticos atomizados que intentaron competir por el espacio dejado por Alberto Fujimori, significaron el inicio de una nueva etapa de la democracia formal en el Perú:

16 Sobre la distinción entre ‘religión ideológica’ y ‘religión utópica’, ver lo señalado por Gregory Baum (1980): “empezaré por definir la religión ideológica. La religión (o cualquier otro lenguaje simbólico) es ideológica si se orienta a legitimar el orden social existente, a defender los valores dominantes, a respaldar la autoridad de las clases dominantes y a crear una imagen de la sociedad que presenta a ésta como una realidad estable y perdurable. Por el contrario, la religión es utópica cuando revela los males que adolece el orden social presente, invierte los valores dominantes en la sociedad, socava la autoridad de los grupos dominantes en la sociedad, socava la autoridad de los grupos dirigentes y hace que las personas lleguen a desear la caída del sistema presente” (p. 218).

17 Según Francisco Herrera (2018), “¿por qué un movimiento caracterizado por la prédica de serias convicciones morales, que se rige por preceptos bíblicos como la justicia y la misericordia, y que dignifica al hombre y a la mujer por ser portadores de la imagen de Dios, se identificaría con una persona que corrompió funcionarios y despojó al tesoro público de miles de millones de dólares, con el líder de un comando de aniquilamiento con un desprecio manifiesto por los derechos humanos, con un presidente que hizo de la mentira y de la persecución política su *modus operandi*, con un enemigo declarado de la democracia y el Estado de Derecho? La respuesta, a nuestro juicio, sigue siendo la misma: la búsqueda de representatividad. [...] El perfil del evangélico peruano también ha cambiado. Por un lado, lo podemos encontrar con mayor presencia en todos los estratos sociales. Además, ya no es un ciudadano al que le basta exigir al Estado el reconocimiento de su identidad religiosa, sino que proyecta políticamente sus convicciones morales. Ha terminado de consolidar su posición como un actor importante dentro del panorama político del país, y sus posturas radicales contribuyen a la existencia de un escenario profundamente polarizado, donde el universo político, básicamente, se divide entre progresistas y conservadores. La identidad política del evangélico ya no se rige, pues, tanto por su militancia eclesial como por su adhesión a una corriente más grande (y, por tanto, políticamente más competitiva) que cohesiona a diversos movimientos motivados por una misma impronta conservadora, originando, así, fenómenos como un ecumenismo que promueve un pacto antes impensado con los sectores tradicionalistas del catolicismo” (p. 2).

Si alguna tarea importante, entre otras, se planteó el gobierno de transición, como afirmó Valentín Paniagua cuando asumió la presidencia, fue la de cerrar el ciclo autoritario que vivió el Perú en la década de los noventa, y cuyo símbolo era y sigue siendo el fujimorismo (y ahora también el “alanismo aprista”), para así sentar las bases de un prolongado ciclo democrático en el país mediante un acto fundacional de la nación, lo que suponía un momento de ruptura política al poner por delante la realización de un conjunto de reformas de orden social, político y económico, la construcción de una mayoría política y de una nueva Constitución. Hoy esa posibilidad es cada vez más lejana. (Adrianzén, 2017, p. 60)

Sin embargo, la oportunidad perdida durante el gobierno de Alejandro Toledo, contribuyó al deterioro de la concepción política de la vida del país. El Estado fue percibido como un botín al que había que aspirar valiéndose de todas las estrategias posibles pues, la propaganda electoral significaba una inversión económica a recuperar con creces después de lograr el triunfo electoral. Nunca antes los políticos han defendido abiertamente sus intereses subalternos y han representado dichos intereses en el Congreso de la República. Una nueva sensación de crisis del contenido de la democracia terminó por generar escepticismo en la ciudadanía¹⁸.

En este contexto, la presencia del factor religioso en el escenario electoral estuvo permeada por la sorprendente capacidad de adaptación de los antiguos ascetas evangélicos antipolíticos, separados de la lógica del poder (ejercido por los políticos de ‘este mundo’); adaptación e imitación de la conducta política acostumbrada, que los ‘evangélicos políticos’ y algunos líderes religiosos empezaron a ejercer como nuevo contenido de su propuesta política:

Esta pérdida del pudor que suponía participar en actividades políticas de orden mundano, promovido por los antiguos pastores a favor de un enclaustramiento endogámico, representa un cambio de paradigma profundo. Sentirse activos socialmente, con responsabilidad política y sin miedo a manifestar sus preferencias ya no es considerado un pecado vulgar. “Son jóvenes con un mayor nivel educativo, algunos incluso con instrucción política, con herramientas teóricas y teológicas que distan mucho de la imagen que antaño se tenía de los evangélicos, como un sector de estrato económico muy pobre, prácticamente de formación autodidacta. Las nuevas generaciones se

18 Ver, por ejemplo, Loayza (2011) “La perversión política en el Perú: Un análisis intersubjetivo de la corrupción”; García & Ponce de León (2019) “Perú 2018: la precariedad política en tiempos de Lava Jato”; Encinas & Paredes (2020) “Perú 2019: crisis política y salida institucional”; Portocarrero (2005). *El pacto infame. Estudios sobre la corrupción en el Perú*.

han empoderado, ya no se recluyen en el ámbito de la comunidad, sino que están dispuestas a instalar sus demandas en el espacio público”, explica Luis Bahamondes. (Barrera, 2018, p. 1)

Estos nuevos políticos-religiosos fueron capaces de superar su anticatolicismo y su antipoliticismo, y de construir puentes de entendimiento con ambos sectores (Iglesia Católica y los llamados ‘políticos antiderechos’) a fin de impedir el avance de las propuestas de transformación cultural promovidas por los movimientos feministas y LGBTI. Para tal fin, desarrollaron una propuesta programática conocida como la ‘agenda moral’ (en contraposición a una precedente ‘agenda social’), y fueron capaces de trasladar a sus feligresías a las calles para construir una amplia red política de diversos sectores, públicos y privados, en defensa de la vida y la familia, desde sus particulares concepciones.

Si bien América Latina tenía una larga tradición de presencia evangélica, en las últimas décadas ésta dio un salto significativo, especialmente en su versión pentecostal. Ese crecimiento ha fortalecido su capacidad de influencia en la agenda pública a través de partidos evangélicos o, más a menudo, mediante asociaciones “provida” y “profamilia”. Mientras que a comienzos del siglo xx la agenda evangélica bregaba por la separación de la Iglesia y el Estado, hoy sus posturas contra el avance de la “agenda gay” y la “ideología de género” acercan a estos grupos a los conservadores católicos en la lucha contra los cambios liberalizadores en la familia y en la sociedad. (Córdova, 2014, p. 1)

Este nuevo rol del factor religioso como parte de una ‘red política’¹⁹ es la nueva etapa que estamos viviendo en la actualidad.

3.3 La supuesta secularización y la redefinición de los valores políticos.

Hemos ingresado al siglo XXI en medio de un mundo occidental globalizado, en el cual la expectativa que se tenía de la relevancia pública de la religión en Amé-

19 “La idea de la red [política] sugiere la manera en la cual burócratas, políticos, expertos y representantes de grupos de interés situados en un laberinto de organizaciones públicas y privadas que gobiernan un sector de la política, tal como salud, industria, agricultura, etcétera, se conectan unos con otros. Los actores en la red discuten problemas públicos e idean generalmente los instrumentos para su solución. En un cierto plazo estas interacciones pueden crear lazos parcialmente institucionalizados. Las conexiones cercanas entre el aparato del Estado, las diversas organizaciones de la sociedad civil y el sector privado, borran los límites entre el Estado y la sociedad; es la red que funde a lo público y lo privado” (Zurbriggen, 2011, p. 182).

rica Latina era la privatización de la cuestión religiosa, según el modelo europeo moderno. Sin embargo, como en otros factores que hacen de América Latina un interlocutor mundial con características propias, lo que observamos en materia de secularización es exactamente lo opuesto.

La idea de progreso de la modernidad estaba ligada a una concepción racionalista y científicista, así como a una concepción secularista que tiene su fuente en el ateísmo ilustrado, y desde cuyo punto de vista la experiencia religiosa —entendida como un residuo del pensamiento mágico de nuestras primeras etapas de evolución— poco a poco sería superada por la lógica del conocimiento y el desarrollo. (Marciani, 2015, p. 239)

Esta forma de secularización no se ha producido en nuestro continente. Por el contrario, los procesos de modernización social y económica, así como el debate por lograr influencia en la esfera pública han estado plenamente acompañados por la presencia de la religión en el proceso de toma de decisiones del electorado. (Bastian, 2004)

En el caso latinoamericano, heredero de un catolicismo romano muy marcado en la conformación de la sociedad y de la opinión pública, el factor religioso es un actor importante en las discusiones políticas y electorales sobre asuntos que resultan opuestos a la tradición, especialmente en cuanto derechos por igual a personas con orientaciones sexuales “diferentes”, las regulaciones del aborto, y las prácticas comunes en las sociedades, son reguladas por la influencia del catolicismo, y desde los años sesenta de un protestantismo pentecostal que no abandona un lenguaje y visión tradicional y conservadora. (Simbaña, 2016, p. 70)

Esta presencia de lo religioso en la esfera pública ha sido analizada por autores como Kepel (1995), John Rawls (2001), Jürgen Habermas (2006), y Habermas, Taylor, Butler y West (2011), quienes ven en el resurgimiento de la religión en la política “un aporte que enriquecería el debate público” (Marciani, 2015, p. 244).

Las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas sensibles de la convivencia humana. Este potencial convierte al habla religiosa, cuando se trata de cuestiones políticas pertinentes, en un serio candidato para posibles contenidos de verdad, que pueden ser traducidos entonces desde el vocabulario de una comunidad religiosa determinada a un lenguaje universalmente accesible. (Habermas, 2006, p. 139)

En el Perú, esta situación se ha evidenciado tanto en los procesos políticos que estaban orientados hacia el cambio social, como en aquellos que se basaban en el

mantenimiento del *statu quo*, e incluso en aquellos que apuestan por el desarrollo del sistema de libre mercado. Vale decir que tanto los sectores progresistas, los conservadores y los liberales de la región, fundamentan su acción en diálogo con las espiritualidades y las utopías religiosas del cristianismo. Ejemplos de esto se encuentran tanto en el impacto social y político de fenómenos religiosos como la teología de la liberación y su opción preferencial por los pobres, como en los nuevos movimientos político-religiosos como ‘Con Mis Hijos No Te Metas’, con su defensa de la agenda moral; también, los sectores del integrismo católico y el fundamentalismo evangélico que acompañaron a López Aliaga en su aventura política del 2020 y 2021.

Esta suerte de yuxtaposición entre modernización y sacralización del mundo permite que, en sociedades como las nuestras, coexistan y se retroalimenten la lógica de la búsqueda de la maximización de la ganancia y el desarrollo tecnológico, junto con la lógica del valor de los símbolos religiosos y la influencia de la moral cristiana en las relaciones sociales: “[...] como acertadamente señala José Casanova, la pérdida de función [de la religión] y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad, o en la conducta personal de vida” (Simbaña, 2016, p. 5).

En los últimos contextos electorales que ha vivido el Perú, de manera particular desde la experiencia de los evangélicos y Cambio 90 (durante el primer gobierno de Alberto Fujimori) hasta la actualidad, la presencia de la religión como fundamento de las preferencias electorales y la función de la religión como herramienta de campaña de los candidatos, se ha institucionalizado en la cultura política peruana del siglo XXI. Es como si nos hubiéramos acostumbrado, o si se hubiera “normalizado” que en las contiendas electorales las instituciones religiosas se pronuncien y tomen partido por algún candidato, y que los operadores políticos de los diferentes grupos religiosos interactúen en el mercado electoral canjeando votos, especulando con la suscripción de alianzas públicas o procurando defender sus espacios de poder²⁰.

20 Según una entrevista de Rosa Chávez a Guillermo Flores en Ojo Público, “en medio de este panorama, y en un país en el que más del 90 % se autoidentifica como cristiano (católico o evangélico) según el Instituto Nacional de Estadística e Informática, cabe preguntarse cuál es la relevancia de la religión cuando los peruanos y las peruanas toman decisiones políticas. Al respecto, Guillermo Flores Borda, profesor de la Universidad del Pacífico y especialista en religión y política sostiene que en un país como Perú ‘donde la mayoría se autoidentifica como católico o evangélico, la religión es un factor

Lo peculiar de la presencia de la religión en la vida pública en los últimos años en el Perú no es que dicha presencia exprese sus perspectivas políticas a partir del uso de los elementos de su cosmovisión religiosa, sino el hecho que el discurso religioso contemporáneo ha abandonado sus referentes axiológicos de los años 60 o 70 del siglo pasado (inicialmente orientados al cuestionamiento de los valores del mundo secular, la búsqueda de la justicia y el bien común o la promoción de la dignidad y los derechos humanos), para adaptarse a una perspectiva más funcional en defensa del orden y del sistema económico, justificar las desigualdades sociales, y encandilar a su feligresía y a la opinión pública con discursos religiosos que vinculan el éxito, la prosperidad y el disfrute de los bienes de este mundo, con la voluntad de Dios.

Hace medio siglo, Peter Berger (1969) preveía que el futuro de la religión en un mundo secularizado se caracterizaría por la pérdida de relevancia en la esfera pública, y su repliegue a la esfera de lo privado. Berger pensaba que el desarrollo propio del cristianismo protestante tenía en sí mismo “la semilla de la secularización” al haber hecho de sus fundamentos teológicos una lectura pesimista del ser humano como un ser pecador y alienado de la presencia divina, y al haber desprovisto a la religión de su carácter mágico y sobrenatural del sacramentalismo, a la vez que restaba importancia a la mediación eclesial para la salvación humana, para poner el acento en la dimensión ética de la experiencia religiosa protestante.

Puesto que la “relevancia” socialmente significativa de la religión surge sobre todo en la esfera privada, la preferencia del consumidor refleja las “necesidades” de esta esfera. Esto significa que la religión tiene más probabilidades de éxito en el mercado si puede demostrarse que es “relevante” para la vida privada que si se la publicita como entrañando aplicaciones específicas a las grandes instituciones públicas. Esto es de particular importancia para las funciones morales y terapéuticas de la religión. Como resultado de ello, las instituciones religiosas se han acomodado a las “necesidades” morales y terapéuticas del individuo en su vida privada. Esto se manifiesta en la premienencia dada a los problemas privados en la actividad y la promoción de las instituciones religiosas contemporáneas, en el énfasis puesto en la familia y

identitario que no se puede obviar’. Si bien los discursos religiosos siempre han tenido una influencia en la política peruana, ha habido una sobreutilización de discursos de corte cristiano desde el ’90, cuando Fujimori asumió la presidencia [...]. Desde esa época, líderes que uno reconocería como parte de la comunidad evangélica empiezan a usar discursos de corte cristiano para revestir sus propuestas políticas y poder hacerlas más aceptables o pasables para una gran cantidad de ciudadanos” (Chávez, 2021, p. 1).

el vecindario, así como en las “necesidades” psicológicas del individuo. Son estos los ámbitos en que la religión sigue siendo “relevante” aun en estratos muy secularizados, mientras que la aplicación de las perspectivas religiosas a los problemas políticos y económicos es juzgada en general como “irrelevante” por los mismos estratos. (Berger, 1969, p. 179)

Este proceso Max Weber (1979, p. 200) lo denominó “desencantamiento del mundo”, no en el sentido de desilusión respecto de algún aspecto del mundo, sino desde la perspectiva que el mundo sufre una “desmagificación”, es decir, pierde su condición de lugar mágico o “encantado” (Hernández, 1994, p. 10). Dentro de esta pérdida, se supone que el pensamiento religioso ve disminuida su capacidad de explicación y de prescripción acerca de la realidad y cómo aprehenderla. De esta manera, la comprensión de la realidad política sería un asunto de conocimiento científico antes que de vivencia religiosa. No obstante, lo que nos muestra la realidad latinoamericana contemporánea es que esta es una verdad relativa.

La propia sociología empieza a interpretar la realidad a partir del concepto de reencantamiento del mundo²¹, que se expresa en la revalorización de la experiencia religiosa; en el despertar político de sectores conservadores y fundamentalistas a nivel de la religión; en la crisis de las religiones tradicionales, a la vez que en el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, y en la capacidad movilizadora de los símbolos religiosos como elementos de la formación de la identidad cultural y el sentido de pertenencia manifestado por diversos grupos sociales.

Finalmente, el mismo Peter Berger se dio cuenta de su desacierto y, en el posterior desarrollo de su teoría de la secularización, llegó a concluir lo siguiente respecto del proceso de reencantamiento del mundo²²:

21 El “reencantamiento del mundo” se entiende como un proceso de resacralización de la vida social. No es que se produzca un regreso automático a la situación de control y tutela religiosa por parte de las religiones tradicionales, sino que estamos, más bien, ante una resignificación (Panotto, 2015, p. 37) del rol de la religión en la esfera pública, con la consiguiente aparición de nuevos actores religiosos y una nueva valoración de la experiencia religiosa como criterio de adhesión, por encima de la discusión sobre la veracidad o no de los dogmas de fe.

22 Sobre el rol de la religión en el mundo reencantado, Catalina Romero (2014) señala lo siguiente: “En el Perú —como en otros países Andinos y quizá más allá de estos— los rituales en el sentido fuerte persisten porque persiste la creencia, y por lo tanto el encantamiento de la sociedad, que Taylor elabora más allá que Weber. El encantamiento comprende la religión, la magia, el chamanismo, la curación, el milagro, como sentimientos fuertes de presencia de lo divino o lo trascendente en medio de nosotros como comunidad o colectivo social integrado” (p. 139).

Creo que lo que yo y la mayoría de los otros sociólogos de la religión escribimos en la década de 1960 sobre la secularización fue un error. Nuestro argumento subyacente fue que la secularización y la modernidad van de la mano. Con más modernización viene más secularización. Eso no era una teoría disparatada. Había alguna evidencia de ello. Pero creo que básicamente está mal. La mayor parte del mundo de hoy ciertamente no es secular. Es muy religioso. También los EE. UU. (Berger, 1997, p. 974)

De esta manera, la religión marcha en la actualidad como un vehículo que transporta un conjunto de referentes compartidos por una comunidad, y que contribuye eficazmente a la formación de la opinión pública, a través de la construcción de narrativas sociales que son transmitidas de generación en generación, que utiliza los diversos mecanismos de socialización. Es así como las primeras nociones de sentido común sobre la vida en comunidad priorizan la existencia de relaciones “individuales y personalizadas” (Castorina, 2004, p. 174), por encima de la noción densa de relaciones colectivas socialmente condicionadas. Es como si la fuerza de la influencia social en la conducta humana fuese intencionalmente disminuida en nombre de una actividad individual voluntarista, capaz de construir el mundo, libre de estos condicionamientos.

Asimismo, se ejerce influencia sobre las nuevas generaciones identificando la noción de autoridad pública con la de voluntad divina, convirtiendo al gobernante o a quien ejerce una función pública en la imagen de un jefe benefactor y protector de los ciudadanos, quien tiene, por tanto, una función moral que cumplir en el ejercicio de la política; una especie de representante del orden divino, legítimamente establecido.

De la misma manera, se identifica el orden social del mundo con un supuesto orden natural de las cosas. Se fundamenta la idea de que “el mundo social es armónico y los únicos conflictos son entre individuos, nunca entre sectores sociales” (Castorina, 2004, p. 174). En la práctica, desaparece en el sentido común de la gente la idea de la existencia de intereses subalternos de parte de los sectores políticos que participan en los procesos electorales, a fin de evitar cuestionamientos al estado de las cosas, o intentos de provocar cambios en la sacralidad del sistema que produce un orden social legitimado.

Nuestra especie solo puede vivir con significados, comprendiendo las cosas que le rodean, construyendo un mundo de verdades, de normas, un mundo que le mantenga y soporte frente a las amenazas externas. Así, la religión fabrica ese mundo: las palabras, las verdades, los símbolos, las convenciones.

Y las reproduce en rituales que sirven para perpetuarlas, para convertirlas en tradiciones, para asegurarse de la educación de cada uno de los nuevos miembros de la comunidad y con ello de su conservación. Cuando el grupo posee unos principios comunes, la comunicación entre sus miembros se ve favorecida. Se comparten una serie de normas morales, se comparten los mismos símbolos. Nuestra especie llega a la existencia tan indeterminada, que una falta de coherencia y de uniformidad entre sus miembros podría llevarle al desorden. Y los humanos necesitan del orden para sobrevivir, de ideas claras, conceptos claros, respuestas claras [...] instrucciones con que contar en caso de tener que enfrentarse a cualquier problema de la vida diaria. (Picazo, 2014, p. 10)

En caso de que los ciudadanos perciban el riesgo de enfrentarse con propuestas de políticas públicas o planes de gobierno que incluyan cambios radicales que amenacen el orden social o cultural idealizado, surge la fuerza correctiva de la tutela del lenguaje religioso, en el que se fundamenta este sentido común del orden social, para advertir contra los riesgos o los peligros que podría traer la asunción de medidas políticas o sociales que pudieran poner en entredicho las narrativas sociales compartidas. Como bien indican Garzón y Rojas,

los temas públicos controversiales tienen el potencial de exponer una gran variedad de razones morales, religiosas, filosóficas, jurídicas y políticas, pues se trata de asuntos sobre los cuales los ciudadanos ilustrados reclaman un elenco de argumentos para formar su opinión y voluntad políticas. También porque las discusiones sobre estos son dialécticas y usualmente apasionadas, y porque se trata de cuestiones divisivas de las sociedades modernas, que tienen la capacidad de separar a la gente en bandos a favor o en contra. (Garzón y Rojas, 2016, p. 91).

Estos niveles de confrontación aumentan en intensidad cuando las fuentes de identidad de los miembros de una comunidad no son tan amplias ni diversas. No solamente en casos donde los electores provienen de los sectores socioeconómicos más bajos, la identidad religiosa resulta ser la fuente más relevante por medio de la cual orientan su sentido de participación comunitaria. Es por ello por lo que el tránsito de mensajes entre religión y política resulta más fluido, e incluso puede ser el principal vehículo para participar en el debate público o influye directamente en el momento de la definición de su voto en una contienda electoral.

Por ejemplo, según Pérez-Agote (2016, pp. 15-16), para el caso de los jóvenes inmigrantes en el territorio europeo, “las dificultades de inserción laboral de los

jóvenes de origen inmigrante provocan conflictos entre ellos y la sociedad de acogida; por ello, estos jóvenes buscan encontrar otra identidad social, otras fuentes de autoestima y de estima social, como pueden ser la cultura, la religión y la lengua originarias de esa población” (p. 16). De acuerdo con Maiztegui *et al.* (2012), el concepto de pertenencia, que es la base de la participación en estos grupos, alude a “aquellos elementos que contribuyen a que los ciudadanos se sientan miembros de la comunidad”, incluyendo la “capacidad para incorporar la dimensión afectiva de la identidad, la necesidad humana de reconocimiento y de conectar con otras personas con las que se convive e interacciona” (p. 105). Es así como, de acuerdo con el autor,

para los inmigrantes en general, la religión ofrece un valor añadido social en términos de refugio social y de fuente de identidad, de autoestima y de solidaridad pragmática. [De tal modo que,] cuanto menos funcionen en esa población los mecanismos sociales públicos de integración (sistema educativo, mercado de trabajo y adecuación entre ambos), mayor se vuelve la necesidad para esta población de lograr la estima social y la autoestima a través de recursos propios. (Pérez-Agote 2016, p. 16)

Es decir, en un sistema caracterizado por la fragilidad de sus instituciones y la vulnerabilidad en el acceso al derecho y a la justicia, el sentido de pertenencia a espacios religiosos comunitarios tenderá a ser más intenso y a proveer una mayor dosis de articulación entre identidad individual y espacio público.

De otro lado, las organizaciones religiosas que cuenten con un mayor desarrollo institucional y una tradición y una herencia religiosa más elaborada, producirán un mayor nivel de desarrollo moral y una reflexión ética que irá extendiéndose a más ámbitos de la vida privada y pública de los electores. Ya no se tratará solo de la influencia de los discursos religiosos a los que los fieles son expuestos por hábiles predicadores que realizan rápidas asociaciones entre voluntad de Dios y expresión política de la misma, sino que se producirá el desarrollo de un juicio moral de inspiración religiosa. Esta tendencia irá generando una predisposición axiológica que buscará armonizar los referentes de su ética religiosa con el conjunto de propuestas de gobierno de los candidatos postulantes a una elección. Así, dependiendo de las fuentes con las cuales los electores se han formado a partir de sus tradiciones religiosas, se sentirán más identificados con ciertos discursos públicos, y de la misma manera, tenderán al rechazo de los elementos de la propuesta política que entren en mayor colisión con los elementos éticos que su tradición religiosa.

Para Bahamondes (2013) y Panotto (2015), esta resacralización de la esfera pública a través de la resignificación del rol de la religión pasa, en primer lugar, por el reconocimiento de la crisis del monopolio religioso de la Iglesia Católica, pero no para ser reemplazada por una nueva versión de las fuerzas religiosas del mundo evangélico, sino que esta nueva presencia de lo religioso en el ámbito público debe partir del reconocimiento de la diversidad religiosa en América Latina, el carácter intercultural de nuestros pueblos, y el pluralismo y el diálogo interreligioso como nuevas formas de relacionamiento en el mundo de lo público²³:

Como conclusión, el desarrollo propuesto sobre el campo de lo político como construcción de lo identitario más allá de la caracterización que poseen ciertos tipos de institucionalización tradicional, nos ayuda a ver que los espacios religiosos y eclesiales son instancias de construcción socio-política en tanto sitios de búsqueda y cimentación de sentido identitario. Más aún, nos permite pensar en la politicidad de lo religioso, no ya desde una perspectiva institucionalista —o sea, como dijimos, desde la relación con ciertas instituciones tradicionalmente definidas como políticas— sino desde su misma especificidad. En otras palabras, las instancias litúrgicas, discursos teológicos y dispositivos rituales de todo espacio religioso representan espacios de constitución sociopolítica en tanto marcos de creación de sentido existencial. Finalmente, si comprendemos los espacios religiosos como marcos de construcción identitaria, entonces promover su pluralización es una tarea intrínsecamente política, ya que permite crear dinámicas de inclusión y reconocimiento de subjetividades y actores, lo que representa a su vez un elemento central para la radicalización del campo democrático como tal. (Panotto, 2015, pp. 39-40)

23 Entre estas nuevas formas de relacionamiento de la religión con lo público, en un contexto de resacralización del mundo, Blancarte (2012) señala cómo el resurgimiento de la religión en el mundo postmoderno, genera una instancia intermedia que él denomina el área de “lo social” como espacio de conexión entre lo privado y lo público: “Por otra parte, podríamos afirmar que hasta ahora buena parte de la literatura sobre secularización y el continuo, aunque relativo impacto de la religión en la esfera política se ha centrado en el binomio privado-público. Me parece que, más allá de las diferencias respecto a la tesis acerca del nuevo papel público de las religiones en la era moderna, habría que discutir si la dualidad público-privado no debe enriquecerse con la idea de lo social como un punto intermedio de participación de lo religioso. Lo social, que es la expresión grupal o colectiva (por ejemplo de la religión), no es necesariamente lo público, que es el espacio de todos (pensemos en un hospital público o en la escuela pública), y ciertamente no es ni lo privado ni lo individual. Creo que para entender el papel de la religión en la posmodernidad mucho se ganaría haciendo esta diferenciación y entendiendo que quizás el problema inicial ha consistido en asumir que en el mundo moderno la religión sólo podía tener una expresión individual o privada y que cualquier expresión colectiva significaba la intromisión de una doctrina específica en el espacio de todos, es decir en el espacio público” (pp. 78-79).

Asimismo, la religión en el mundo reencantado es parte de la construcción del *nomos*²⁴, del orden establecido; sin embargo, en momentos particulares de crisis de sentido, se puede generar una fractura o una disfunción entre los valores públicos de las personas creyentes y los nuevos valores que se van introduciendo en la cultura, sea por sectores no religiosos o por los propios sectores disidentes del grupo religioso. Estos cambios en los valores pueden ser producto del arribo de una nueva época o del surgimiento de una nueva sensibilidad o mentalidad dentro de los mismos sistemas religiosos, los cuales van produciendo una situación de tránsito que trae consigo desconcierto en el electorado²⁵.

De este modo, el elector no es capaz de distinguir quiénes son los sectores que representan su propio sistema de valores en las propuestas políticas de una candidatura²⁶. Cuando esto ocurre, algunos sectores tienden a priorizar las respuestas ‘religiosas’ a los problemas políticos. De esta manera, apuntan al planteamiento de soluciones más radicales que pueden exacerbar algunos elementos de la cosmovisión religiosa y pretenden postular una respuesta más fundamentalista. Estos liderazgos político-religiosos procuran defender los valores religiosos respecto

24 Respecto de la relación entre *nomos* y religión, en la teoría sociológica de Peter Berger, Felipe Martín Huete (2010) señala que “tras el fracaso de las anteriores cosmovisiones en su intento de dotar de sentido a la realidad y la vida ordinaria de las personas, Berger recurre a una nueva instauración del ‘*nomos* religioso’. Este ‘*nomos* religioso’ va a desempeñar las mismas funciones que ya desempeñó dentro de las sociedades pre-modernas y pre-secularizadas, esto es: 1) dar sentido, 2) evitar el caos anómico, 3) dominar la contingencia (situaciones marginales). Desde esta perspectiva, la religión se presenta como una nueva interpretación del mundo y como una construcción de creencias sobre las relaciones entre las fuerzas sobrenaturales y naturales, así como del entramado que da sentido al mundo, a la vida, al ser de los individuos. La religión volvería así, a desempeñar el papel estratégico de la ‘construcción de mundos humanamente significativos’. Berger vuelve su mirada al modelo tradicional de sentido, a la concepción substantiva de la religión” (p. 212).

25 Según Eduardo Weisz (2017, pp. 119-120), “los individuos siguen atados a la búsqueda de la legitimación última para sus actividades, algo que merezca su compromiso apasionado. El problema, trágico, es que ya no hay una tradición única, unificadora, ni una autoridad última que pueda garantizarle la rectitud de sus decisiones. El único oráculo que puede consultar es su propio daimon: la modernidad obliga a decidir. [...] Desde esta perspectiva existencial, la falta de sentido en el mundo moderno puede asociarse, entonces, al hecho de que no desaparezcan las religiones, aun cuando esto implique, como apunta Weber, el sacrificio del intelecto. Como lo han expresado Beriain y Sánchez de la Yncera, las heridas del existir alimentan la persistencia del discurso religioso (2010, p. 28)”.

26 Según Hugo Neira (1987), “hay unos prerequisites en el punto de partida de los procesos de acumulación y despegue histórico, según sabemos después de la contribución de Max Weber, prerequisites que son éticos y de conducta: es preciso una ascesis, una organización metódica de vida, un cierto puritanismo. Una ética. No importa cual. [...] Pero en la proximidad del 2000, no veo de dónde surja en el Perú de este fin de siglo, de qué clase o grupo dirigente, esa religión secular, esa moral de hierro sin la cual no hay acumulación ni progreso posible. En todo caso lo que es terriblemente previsible, es el avance de lo anómico a diversos grados y circunstancias en la conducta generalizada en el Perú de este fin de siglo” (p. 3).

de las supuestas amenazas que provienen de los valores planteados por los grupos no religiosos, planteando un discurso de oposiciones dramáticas que solo pueden resolverse mediante la defensa de lo propio y la descalificación del contrincante:

En la década de los ochenta, la Iglesia enfrenta la violencia, es víctima de ella. Defiende los derechos humanos desde la sociedad civil y con otras religiones. Pero en esta época la jerarquía se diferencia internamente; surgen los movimientos religiosos conservadores, modernos, carismáticos, neotradicionales y se vuelve a dar una presión por recuperar posiciones de privilegio que le permitan a la Iglesia recobrar su relación con las clases dominantes, su antigua relación con el Estado, es decir, el poder de la Iglesia desde posiciones de poder. Estado e Iglesia buscan utilizarse mutuamente, en un contexto de debilidad de la política y del Estado, en cierta manera por la debilidad de sus instituciones, y del orden democrático. (Romero, 2006, p. 90)

Bajo estas circunstancias, aumentan las posibilidades de enfrentar situaciones de crisis, que se convierten en una amenaza contra la democracia, como forma de convivencia política y de participación ciudadana. Por ejemplo, de la Cuadra y Paredes (2017) señalan que “la victoria de Trump representa el avance de las formas más retrógradas y fascistas de hacer política, con su discurso cargado de odio, supremacía racial blanca, furia xenofóbica, misoginia y anti-humanismo [...] lo cual constituye un grave peligro para la garantía de los derechos básicos de las personas y el inicio de un proceso de franca decadencia de los valores democráticos que hasta ahora sostenían la convivencia en esas naciones” (p. 9). Por su parte, Cunha (2020) afirma que ante la existencia de una crisis “los fundamentalismos debilitan la democracia y los derechos humanos” (p. 51).

La lógica de la inclusión de las minorías queda desplazada por la imposición del criterio de las mayorías, con lo cual el fundamento religioso podría convertirse en América Latina en un caldo de cultivo o en un elemento movilizador para la producción de salidas autoritarias²⁷, populistas²⁸ y polarizadas bajo un pensa-

27 Según Mansilla (2011). “la combinación de autoritarismo estatal, centralismo administrativo y dogmatismo religioso, junto con la existencia de la Inquisición, generó un orden social proclive al integrista religioso, al infantilismo político y al antipluralismo político. Algunos residuos importantes de esta mentalidad han perdurado hasta hoy, y el populismo autoritario del presente se basa parcialmente en ellos” (p. 9).

28 Loris Zanatta (2008) se refiere a este fenómeno en los siguientes términos: “El populismo es moderno al postular la centralidad del pueblo sobre cualquier linaje o aristocracia. Como se dijo, es un producto de la sociedad de masas y vive en el ámbito democrático, aunque la democracia a la cual tiende suele limitarse a la esfera de las relaciones sociales y expresarse a través de categorías éticas que reflejan una clara inspiración religiosa; por el contrario, la esfera de los derechos civiles y políticos de los individuos

miento dual, que fomente la resolución de las diferencias políticas mediante la exacerbación del conflicto cultural. Como lo señala Juan María Cuevas (2014),

los latinoamericanos le apostaron a la utopía de la democracia, pero con un aspecto original y propio de la región, que para ser democráticos lo mejor era llevar a cabo acciones autoritarias para mantener el orden establecido. En medio de todos estos avatares políticos, los Estados emergentes latinoamericanos optan por matricularse dentro del proceso de democratización, entendido éste también como un proceso inmerso dentro del sistema capitalista. No fue fácil asumir la responsabilidad de constituir un Estado democrático, sobre todo por los sistemas de dependencia y los miedos de los criollos de perder sus beneficios y bienes económicos, fenómeno que los llevó a construir una democracia divorciada de los procesos sociales, de la cultura y de la política. (p. 127)

no entra en el campo de sus prioridades, o lo hace sólo en forma accesoria. Al mismo tiempo, el pueblo invocado por el populismo, que como toda idea de pueblo es una construcción intelectual, mítica, selectiva, está edificado con los materiales existentes y disponibles en abundancia en la historia, es decir, con símbolos, palabras, valores que muchas personas y grupos comprenden y comparten porque, justamente, evocan un imaginario social antiguo, familiar. Aquel pueblo, en efecto, suele ser entendido como una 'comunidad' homogénea y primigenia, basada en una comunión de historia, identidad y destino, cimentada por vínculos de solidaridad mecánica, por decirlo con Durkheim, y por la aversión común a una amenaza que pondría en peligro su integridad. Una amenaza externa, que en América Latina ha asumido, ante los ojos del populismo, las semblanzas del imperialismo estadounidense o del comunismo, del protestantismo y de la masonería o de la globalización y del Fondo Monetario Internacional, según los casos y las épocas" (pp. 33-34).

CONCLUSIONES

1. Las nuevas formas de hacer política de los evangélicos son parte del proceso de involucramiento que diversos sectores de la sociedad civil están realizando en las últimas décadas en América Latina, desde una plataforma de exigencia del reconocimiento y de la valoración pública de sus identidades culturales. En este caso, específicamente, la participación política de los evangélicos no se trataría solo de un asunto de oportunidad aprovechada, sino de la nueva identidad eclesial misionera de un sector importante del evangelismo latinoamericano.
2. Al mismo tiempo, en esta incursión política de los evangélicos, podemos ver reflejados a los nuevos actores sociales emergentes de nuestras sociedades latinoamericanas, pero también las tareas pendientes que quedan por resolver frente a la construcción de ciudadanías, y los riesgos de nuestras frágiles democracias. Esto se puede percibir en aquellos sectores de la población que apoyan alternativas autoritarias o totalitarias de ciertos sectores políticos, en los intentos de desmovilización social o criminalización de la protesta, y en la priorización de la eficacia y la firmeza de los gobiernos, muchas veces a costa de los derechos civiles y políticos de las personas.
3. Desde inicios del siglo XX, con el fenómeno de la expansión pentecostal en América Latina, el componente que ha primado en el imaginario evangélico ha sido el principio pentecostal de la 'negación del mundo'. Para la mayoría del pentecostalismo (y también de otras denominaciones evangélicas), dicho principio debe ser interpretado como una huida o un escape del 'mundo', ya que si el fin de los tiempos está cerca, ¿para qué dedicarse a la solución de los problemas de las realidades temporales?

4. Esta negación del 'mundo' implicaba también la proscripción del involucramiento político de los evangélicos y su vinculación con la sociedad que pudieran distraer sus fuerzas, su tiempo o su dinero de la causa principal del buen creyente: la búsqueda de la salvación de nuevas 'almas' y su incorporación a la iglesia local. En este sentido, la 'iglesia' termina sustituyendo al 'mundo' para los nuevos creyentes y se convierte en lugar de refugio, en donde estos deben continuar su proceso de resocialización a través de los programas de discipulado personal, reforzando las prácticas y el estilo de vida conservador de la comunidad de fe evangélica.
5. El giro neopentecostal significó la clausura del principio de la 'negación del mundo', así como la transformación de la perspectiva escatológica premilenarista (que priorizaba el discurso sobre el fin del mundo y el inminente regreso de Cristo a la tierra), para empezar a diluirse en una tímida y progresiva postura posmilenarista, que enfatiza la importancia de la acción humana en el mejoramiento de las realidades temporales. Este factor de índole teológico estuvo entrecruzado con otro cambio sociológico importante en la composición de la nueva feligresía evangélica: el neopentecostalismo, como fenómeno urbano y de clases medias y medias altas en el protestantismo latinoamericano.
6. A diferencia de la influencia pentecostal que popularizó el mensaje evangélico entre los sectores rurales y pobres urbanos de los países latinoamericanos, el neopentecostalismo inició sus actividades con un cambio en la composición social de su liderazgo. Bajo el influjo de la 'teología de la prosperidad', ya no se trataba de ocultar los signos externos de riqueza con sentimiento de culpa, como podría haber ocurrido en épocas anteriores, sino que ahora estos eran un signo de la bendición de Dios y, en algunos casos, un requisito para quienes pretendían detentar un sitio en el liderazgo eclesial.
7. De esta manera, el crecimiento numérico debía traducirse en capacidad de incidencia y, a partir de ello, ejercer influencia social y lograr posicionamiento, prestigio y reconocimiento ante las naciones. Es decir, buscaban que las fuerzas de la luz, representadas por los creyentes en Cristo, lleguen a ocupar cargos de gobierno a fin de alcanzar una auténtica reforma y una transformación radical de las sociedades contemporáneas.
8. Los estudios más recientes sobre evangélicos y política constatan que, a fines de los años 90, se acabó la época en la que el discurso teológico-político

evangélico se articulaba en torno a los ideales del bien común, los derechos sociales de los trabajadores y la búsqueda de la justicia social, como las grandes consignas políticas de la época. En el nuevo imaginario político de los evangélicos, la teología profética, como reflejo de un discurso social progresista, cedió el paso a nuevos enfoques, nuevos símbolos religiosos y nuevos referentes bíblicos para justificar la presencia evangélica en la política. En otras palabras, la agenda política de los evangélicos fue pasando progresivamente de una 'agenda social' a una 'agenda moral'.

9. En el Perú, la presencia del pastor Humberto Lay en la 'Comisión de la Verdad y Reconciliación' (2002) y su posterior candidatura a la presidencia por el partido 'Restauración Nacional' (2006) fueron los primeros hitos en la derrota política del sector progresista evangélico, y el inicio del cambio de mentalidad de los futuros 'evangélicos políticos'.
10. La llegada del pastor Julio Rosas al Congreso de la República (2011) marcó un nuevo paso en la historia política contemporánea de los evangélicos. Con la presencia del congresista Rosas y su hijo Christian, se produjo la consolidación de una nueva manera de hacer política entre los evangélicos que ya no buscaban proponer políticas públicas orientadas a la protección de los más pobres en el país, sino justificar la defensa de intereses de grupos particulares, mediante el lobby congresal. Bajo esta lógica, aparecen en este momento los 'grupos de presión' como formas alternativas de organización a los movimientos sociales progresistas de décadas anteriores.
11. La aparición de la 'agenda moral', provida y profamilia en la esfera pública, de la mano del colectivo 'Con mis hijos No Te Metas' (CMHNTM), en defensa de los valores tradicionales de la familia convencional y en abierta oposición al aborto, el matrimonio homosexual y la llamada 'ideología de género', ha logrado trascender confesionalidades, y ahora atrae hacia sus filas tanto a evangélicos como a católicos.
12. De esta manera, se produce un tipo de alianza entre sectores conservadores del mundo católico y sectores fundamentalistas del movimiento evangélico, quienes articulan sus intereses a través de colectivos, movimientos en red, organismos paraeclesiales y otras formas de asociación político-religiosa (que cumplen una función parecida a la de los partidos políticos), y coordinan esfuerzos en torno de objetivos políticos. Estrictamente, no se trataría de nuevas formas de ecumenismo religioso, sino más bien de novedosos me-

canismos de articulación político-religiosa, en la lógica de la conformación de un “ecumenismo político”.

13. El acercamiento de los evangélicos más conservadores a sectores seculares de la sociedad civil ha sido el más reciente eslabón de las nuevas formas de hacer política. En este caso, el criterio que permitiría el acercamiento con ellos no se fundamentaría en la necesidad de una moral religiosa común, mucho menos en la exigencia de la conversión personal, sino en afirmarse como líderes políticos con una clara posición provida y profamilia.
14. Sin embargo, el movimiento evangélico vinculado al sector de CMHNTM y los llamados ‘grupos anti-derechos’ no han alcanzado el respaldo electoral de la ciudadanía ni en las elecciones congresales del 2020 ni en las elecciones generales del 2021. Uno de los factores que ha contribuido a dicha situación ha sido las asociaciones realizadas por el electorado entre los partidos ‘provida y profamilia’ con aquellos que estuvieron involucrados en la protección de personajes vinculados a actos de corrupción y otros supuestos delitos. Esto, sumado a los comportamientos erráticos que provocaron la inestabilidad política del país durante el período 2016-2021, habrían llevado a un importante sector del electorado a tomar distancia de estos candidatos en las elecciones.
15. El otro movimiento político-religioso, el FREPAP (que no tiene trasfondo evangélico), de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (Aeminpu), obtuvo una considerable votación en las elecciones del 2020, pero en las del 2021 este partido presentó solo lista congresal (sin plancha presidencial), obtuvo una votación insuficiente (4,57 %) para pasar la valla electoral y, por consiguiente, no pudo colocar ningún congresista y perdió el registro electoral. Lo interesante de la participación electoral del FREPAP es que, a pesar de ser un partido con una concepción teocrática de la política, no hicieron de la ‘agenda moral’ una propuesta programática para alcanzar el favor del electorado.
16. Por otro lado, se pueden apreciar cuatro factores que estarían relacionados con el relativo éxito electoral de los movimientos político religiosos en los últimos años en el Perú: a) los cambios en la dinámica interna del protestantismo evangélico y las nuevas articulaciones con sectores afines en el catolicismo tradicional; b) los cambios en la cultura política del electorado, orientados a una simplificación del interés en la vida pública, y el aumento del

distanciamiento de la ciudadanía respecto de la democracia y los derechos humanos; c) la búsqueda de nuevas figuras públicas provenientes de organizaciones que enfatizan la seguridad, la eficiencia funcional, el pragmatismo y la defensa de los valores del conservadurismo, debido a la crisis generalizada de los partidos políticos y a la asociación entre corrupción y cargos públicos; y d) la coincidencia de intereses entre el neopentecostalismo y parte del catolicismo tradicional con los sectores políticos conservadores, en torno de una agenda programática mínima, provida y profamilia; todo ello dentro de una falta de respuesta orgánica del llamado progresismo cristiano (y político) frente a los avances del conservadurismo político religioso.

17. En los últimos contextos electorales en el Perú, de manera particular desde la participación de los evangélicos en Cambio 90, la presencia de la religión como fundamento de las preferencias electorales y su función en las campañas de los candidatos, se ha institucionalizado en la cultura política peruana. En el presente siglo, se ha vuelto común que en las contiendas electorales las instituciones religiosas se pronuncien y tomen partido por algún candidato, y que los operadores políticos de los diferentes grupos religiosos interactúen en el mercado electoral canjeando votos, especulando con la suscripción de alianzas públicas o procurando defender sus espacios de poder.
18. Otra característica de la presencia de la religión en la vida pública en los últimos años en el Perú es que el discurso religioso contemporáneo ha abandonado sus referentes axiológicos de los años 60 o 70 del siglo pasado (inicialmente orientados al cuestionamiento de los valores del mundo secular, la búsqueda de la justicia y el bien común o la promoción de la dignidad y los derechos humanos), para adaptarse a una perspectiva más funcional en defensa del orden y del sistema económico, justificar las desigualdades sociales, y encandilar a su feligresía y a la opinión pública con discursos religiosos que vinculan el éxito, la prosperidad y el disfrute de los bienes de este mundo, con la voluntad de Dios.
19. El discurso ético público de la inclusión de las minorías ha sido desplazado por la imposición del criterio de las mayorías, con lo cual el fundamento religioso podría convertirse en América Latina en un caldo de cultivo para la producción de salidas autoritarias, populistas y polarizadas bajo un pensamiento dual, que fomenta la resolución de las diferencias políticas mediante la exacerbación del conflicto cultural. Lo más paradójico de esta tendencia

es que el sector más radical del neopentecostalismo ha pasado de ser discriminado (por ser una minoría numérica religiosa) a ser ahora discriminador (por ser parte, supuestamente, de una 'mayoría moral').

20. Actualmente, parece que ambas feligresías (católica y evangélica) se acercan cada vez más, dejando atrás sus diferencias doctrinales para anteponer sus ideales religiosos comunes en defensa de los valores cristianos que ellos propugnan. Por eso, ahora podemos hablar de una nueva forma de 'ecumenismo práctico', con una visión confesional más amplia y con una nueva forma de participación pública de un sector importante de cristianos latinoamericanos.
21. Esta unión fáctica se presenta, sobre todo, en aquellos cristianos que están en contra de lo que ellos llaman 'ideología de género', que suelen ser los sectores más conservadores de cada una de las iglesias, y que, al parecer, serían sectores significativos dentro de los evangélicos (sobre todo pentecostales y neopentecostales), y un sector menor, comparativamente, dentro de los católicos. De igual forma, esta 'unidad moral' se manifiesta actualmente en movimientos políticos y apoyos electorales, pero no necesariamente en un diálogo ecuménico doctrinal, pastoral o espiritual. A esta nueva forma de unión, diálogo o alianza política (más que espiritual o teológica) entre cristianos de diferentes iglesias, es lo que nosotros hemos denominado 'ecumenismo político'.
22. Este 'ecumenismo político' no sería otra cosa que la prolongación, desarrollo y empoderamiento de la 'agenda moral' como 'agenda política' de los partidos, frentes o facciones evangélicos surgidos a partir de los años 80 en toda América Latina. La gran diferencia con lo que ya se venía dando en el ámbito evangélico desde fines del siglo pasado es que ya no se trataría solamente de una opción confesional o interconfesional (solo entre las distintas denominaciones evangélicas), sino una opción religiosa cristiana, valorativa-moral, de evangélicos y católicos juntos de manera inédita; es decir, una opción 'ecuménica' propiamente dicha.
23. Dentro de este contexto, el caso peruano en las elecciones generales del 2021 toma especial interés, porque fue la primera vez que un candidato confesionalmente católico, un agregado célibe del Opus Dei, de comunión diaria y mortificación del cuerpo con cilicio desde hacía 40 años (según propia manifestación), Rafael López Aliaga, logra liderar esta 'agenda moral'

como agenda política y electoral, y atrajo a sus filas a muchos evangélicos que veían en él al único líder político que enarbolaba sus principios cristianos, sobre todo en la defensa de la vida y en contra de la llamada ‘ideología de género’.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, S. (2012). ¿Es el Perú un estado laico? Análisis jurídico desde los derechos sexuales y derechos reproductivos. Lima, Católicas por el derecho a decidir – Perú.
- Adrianzén, A. (2017). “El deterioro de la democracia y el fracaso de la transición”. En: DESCO, Perú Hoy. N° 31. *El arte del desgobierno*. Lima, DESCO, pp. 41-60.
- Albán, A. (2005). “El desencanto o la modernidad hecha trizas. Una mirada a las racionalidades en tensión”. En: Catherine Walsh (Ed). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.
- Agencia La Voz (2010) “Intentan amordazar a evangélicos en Perú por predicar contra la homosexualidad.” <http://agencialavoz.blogspot.com/2010/09/intentan-amordazar-evangelicos-en-peru.html>
- . (2010a) “CIPROFAM: Victoria histórica para la Iglesia Evangélica en el Perú ‘Crímenes de Odio’ de vuelta a Comisión del Congreso”. <http://agencialavoz.blogspot.com/2010/11/ciprofamvictoria-historica-para-la.html>
- Aguilar, H. (2019). “Contra la ‘ideología de género’: dirigentes de megaiglesias evangélicas en Perú y México”. En: Boris Briones *et al.* (eds). *Breviario Multidisciplinario sobre el fenómeno religioso*. Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Estudios de la Religión, pp. 202-235.
- Aguilar, H. (2019a). “Dominionismo: la corriente evangélica que compite por el poder político y económico en América Latina.” En: *Religiones Latinoamericanas*. Nueva Época N° 3, La perspectiva del creyente, enero-junio, pp. 39-64.
- Alayo, F. (2019). “Marchas y contramarchas: la actual situación de Con mis Hijos no te Metas”. Publicado en El Comercio el 24.05.19. <https://elcomercio.pe/peru/marchas-contramarchas-actual-situacion-mis-hijos-metas-noticia-ecpm-636380-noticia/?ref=e-cr>
- Alcántara, E. (2015). “Ritualización y demonización durante el proceso de revocatoria de la alcaldesa de Lima Susana Villarán (2012-2013)”. En: *YUYAYKUSUN*. N°8, pp. 15-30. Universidad Ricardo Palma.

Alemán, L. (2018). “Activismo conservador evangélico contra la unión civil no matrimonial: estrategias y enlaces.” En: *Revista Argumentos*. Instituto de Estudios Peruanos, Edición N° 1, Año 12, pp. 42-48.

Amat y León, O. & Campos, B. (1997). *Poder para reinar: modos y motivaciones de la participación política de los evangélicos durante el primer gobierno de Fujimori 1990- 1995*. Lima, Instituto Peruano de Estudios de la Religión.

Amat y León, O. (2004). *Presencia evangélica en la sociedad peruana*. Lima, Amanecer Perú. <http://bit.ly/3aivr2R>

Amat y León, O. & Motta, A. (2018). “Perú: “Ideología de género”: fundamentalismos y retóricas de miedo”. En: Amat y León *et al.* *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La Campaña “Con Mis Hijos No Te Metas” en Colombia, Ecuador y Perú*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Amat y León, O. (2019). “Las nuevas formas de hacer política de los sectores religiosos anti derechos en el Perú”. Recuperado de: <https://bit.ly/2JK12RQ>

Amat y León, O. & Pérez Guadalupe, J. L. (2019). “Perú: los ‘evangélicos políticos’ y la conquista del poder” pp. 461-483. En: Pérez Guadalupe, J. L. & Grundberger, S. (Eds.) (2019) (2018¹). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 534 pp.

Amat y León, O. & Córdor, B. (2020). *Propuestas y Estrategias Políticas de los Principales Nuevos Movimientos Religiosos en el Perú*. Lima, Pan para el Mundo y Diakonía.

América Noticias (2013). “Evangélicos por el ‘No’ a la revocatoria aclararon que pastor Linares no los representa”. Recuperado de: <https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/evangelicos-por-el-no-la-revocatoria-aclararon-que-pastor-linares-no-los-representa-n100270>

———. (2014) “Congresista invitó a activista homofóbico a dar conferencia en el Parlamento.” Recuperado de: <https://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/congresista-invito-activista-antihomosexuales-dar-conferencia-parlamento-n130591>

Andina, Agencia Peruana de Noticias (2013) “Grupo de pastores evangélicos se pronuncia contra la revocatoria en Lima”. Recuperado de: <https://andina.pe/agencia/noticia-grupo-pastores-evangelicos-se-pronuncia-contrarevocatoria-lima-444424.aspx>

Andina (2020) “Somos Perú critica falta de planificación en emergencia por covid-19”. <https://andina.pe/agencia/noticia-somos-peru-critica-falta-planificacion-emergencia-covid19-799306.aspx>

Arantes, M. (2020). “Brasil: una política exterior contra el «marxismo cultural»”. En: *Revista Nueva Sociedad* N° 289, setiembre-octubre 2020.

Ardito, W. (2011). “RP 363: ¿Una Ordenanza para Todos?”. <https://bit.ly/3mEmbeo>

Armas, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa*. Perú siglo XIX, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Armas, F. *et al.* (2008). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.
- Arroyo, V. & Paredes, T. (1991). “Perú: los evangélicos y el ‘fenómeno Fujimori’”. En: C. René Padilla (comp.). *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires, FTL.
- Arroyo, P. (2020). *Los resultados electorales*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas. <http://bcasas.org.pe/wp-content/uploads/2020/02/IBC-Coyuntura-Febrero2020.docx.pdf>
- Asociación Ministerio Diaconal Paz y Esperanza (1999). *Memoria del Encuentro Latinoamericano de Evangélicos y Derechos Humanos. América Latina celebra la justicia de Dios*. Lima, Asociación Ministerio Diaconal Paz y Esperanza
- Bahamondes, L. (2013). “El hecho religioso en clave postmoderna”. En: Bahamondes, L. (ed.). *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*. Santiago de Chile, Universidad de Chile, pp. 41-55.
- Balbi, M. (2011) “Fujimori debe salir de prisión. Entrevista: Julio Rosas Huaranga”. Publicado en el diario El Comercio, 28 de marzo del 2011, p. A10.
- Barranco, B. & Blancarte, R. (2019). *AMLO y la religión. El estado laico bajo amenaza*. México, Editorial Grijalbo.
- Barrera, B. (2018). “Ovejas descarriadas: la irrupción de los jóvenes evangélicos en política”. <https://palabrapublica.uchile.cl/2018/12/28/ovejas-descarriadas-la-irrupcion-de-los-jovenes-evangelicos-en-politica/>
- Barrera, S. (1993). *Orígenes y desarrollo de la Iglesia Evangélica Peruana*. Lima, CEDEPP.
- Barrera, P. (2020). “Religión y COVID 19 en el Perú del Bicentenario. Laicidad de colaboración y reacciones evangélicas a la pandemia”. En: *Estudos de Religião*, vol. 34, N° 2, pp. 431-462.
- Barrenechea, M. (2020). “¿Qué hizo el FREPAP para captar al electorado y volver a la escena política luego de 20 años?”. <https://rpp.pe/politica/elecciones/frepap-que-hizo-el-partido-para-captar-al-electorado-y-volver-al-congreso-luego-de-20-anos-analisis-noticia-1242096>
- Bastian, J.-P. (2004). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bazo, A. (2019) “Julio Rosas, el congresista reelecto que no presenta ningún proyecto de ley desde 2013.” <https://rpp.pe/politica/congreso/julio-rosas-el-congresista-reelecto-que-no-presenta-ningun-proyecto-de-ley-desde-2013-noticia-1210614?ref=rpp>
- . (2020). “El Congreso de Perú se sacude de políticos tradicionales y recibe a adventistas y ‘antisistema””. <https://www.france24.com/es/20200130-peru-elecciones-congreso-frepap-upp-religion-politica>

- BBC News (2018) “Indulto a Fujimori: la Corte Suprema de Perú anula la liberación del expresidente y ordena su captura”. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45740135>
- Berger, E. (2020). “From Technocracy and Populism to Technopopulism”. En: *American Affairs*, Volumen IV, N° 2, pp.78–89.
- Berger, P. (1969) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu.
- . (1997). “Epistemological Modesty. An Interview with Peter Berger”. En: *Christian Century* 114, N° 30, pp. 972-975.
- Bell, A. & Taj, M. (2014). “Evangélicos de EEUU apoyan a conservadores de América Latina en lucha contra matrimonio gay”. <https://www.reuters.com/article/latinoamerica-religion-latinoamerica-ecu-idLTAKBN0GA0JL20140810>
- Blancarte, R. (2012). “Religión y sociología; cuatro décadas alrededor del concepto de secularización”. En: *Estudios Sociológicos xxx*, Número Extraordinario, pp. 59-81.
- Blog del Pastor José Linares (2009) “La Ley del Odio Amenaza enjuiciar y perseguir a los Pro-vida, pastores por llamar a la homosexualidad pecaminosa”. <http://pastorjoselinares.blogspot.com/2009/04/la-ley-del-odio-amenaza-enjuiciar-y.html>
- Boettner, L. (1968). *La predestinación*. Grand Rapids, Literatura Cristiana.
- Bravo, J. (2015). *Presencia Metodista en el Perú*. <http://www.iglesiametodista.org.pe/iglesiametodista/nosotros/nuestra-historia/inicios-del-metodismo-en-el-peru/>
- Bruno-Jofré, R. (1988). *Methodist Education in Peru. Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press for the Canadian.
- Cabral, E. (2014). “Congreso peruano condecora a líder mundial de la homofobia”. En: *Utero.pe*. <http://utero.pe/2014/03/19/congreso-peruano-condecora-a-lider-mundial-de-la-homofobia/>
- Campoy, A. (2017). “La extrema derecha quiere venderte una teoría sobre el sexo y el género que no existe”. <https://qz.com/1012941/la-extrema-derecha-quiere-venderte-una-teoria-sobre-el-sexo-y-el-genero-que-no-existe/>
- Cantón, M. (1999). “Ética protestante del trabajo y contextos de conversión. Max Weber en América Latina”. En: Rodríguez, S. (coord.). *Religión y Cultura*. Volumen 2, Andalucía, Fundación Machado, pp. 433-477.
- Carrillo, J. C. & Sulmont, D. (1991). “¿Teoría de la anomia o anomia de la teoría?”. En: *Debates en sociología*. PUCP, N° 16, setiembre, pp. 209-221.
- Carta de Marcos Morón. Secretario general de Restauración Nacional a las bases del partido (s/f). <https://bit.ly/3m0nTp7>

- Carta notarial del CEN de Restauración Nacional a Humberto Lay (2007). <https://www.scribd.com/document/484563773/Carta-Notarial-a-Humberto-Lay>
- Castañeda, G. (2014). “Aliados gringos de Julio Rosas quieren prohibir la homosexualidad en el mundo. Perú es su punto de partida”. En: Utero.pe. <http://utero.pe/2014/08/11/evangelicos-estadounidenses-antigay-ingresan-a-america-latina-y-peru-es-el-objetivo/>
- Castorina, J. A. (2004) “Las creencias del sentido común de alumnos y profesores. Sus implicaciones para la enseñanza de la filosofía”. En: *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*. N° 9, enero-diciembre, pp. 169-188.
- Castro, J. (2017). “El poderoso reino de los evangélicos y sus prósperos operadores en la tierra.” En: Ojo Público. <https://ojo-publico.com/384/el-reino-de-los-evangelicos-y-sus-prosperos-operadores-en-la-tierra>
- _____. (2018) “Religión o Estado: los congresistas del evangelio y su alianza católica en el Perú”. En: Ojo Público. <https://ojo-publico.com/730/religion-o-estado-los-congresistas-del-evangelio-en-el-peru>
- Castro-Mendivil, E. (2014) “U.S. Evangelicals cheer on Latin American culture wars”. <https://www.reuters.com/news/picture/us-evangelicals-cheer-on-latin-american-idUSKBN0GA0H320140810>
- Católicas por el Derecho a Decidir (2015). *Laicidad y políticas públicas. Influencia de los discursos pastorales en la protección y garantía de los derechos sexuales y reproductivos*. Lima, CDD.
- Cavero, O. (2013). “¿Cómo explicar la campaña para revocar a la alcaldesa de Lima Metropolitana, Susana Villarán? Una hipótesis sobre el poder y la política en la capital”. En: *Debates en Sociología* N° 38, pp. 109-128
- Cervantes-Ortiz, L. (2011). “En los 50 años de ISAL: Entrevista a Julio de Santa Ana”. Recuperado de: <http://bit.ly/3r7rghJ>.
- Cervantes-Ortiz, L. (2020). “Coronavirus, fe y teología: Esbozo de un planteamiento coyuntural”. En: *Revista de Reflexión Teológica y Capacitación Pastoral. OIKODOMEIN. Relecturas de la Teología Latinoamericana*. Año 24, Número 19, junio 2020, pp. 7-11.
- Cháves, R. (2004). *La guerra profética estratégica por la ventana 40/70*. San José, Producciones Avance Misionero Mundial.
- Chávez, R. (2021). “Guillermo Flores: ha habido una sobreutilización del discurso cristiano en la política desde el ‘90”. <http://bit.ly/3vTuqXY>
- CiudadaniasX.org (2011). “Perú: Acciones a favor de la ordenanza contra la discriminación de la Municipalidad de Lima”. <http://ciudadaniasx.org/12-peru-acciones-a-favor-de-la-ordenanza-contrala-discriminacion-de-la-municipalidad-de-lima/>
- Codina, V. SJ. (2020). “¿Por qué Dios permite la pandemia y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle milagros? ¿Dónde está Dios?”. En: Alarcón Álvarez, M. (Ed). *Covid19 N°1*. Santiago de Chile, MA-Editores, pp. 9-12.

- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima, CVR.
- Con Mis Hijos No Te Metas (2017). “Foto de portada de Con Mis Hijos No Te Metas”. <https://bit.ly/2KmprwM>
- Con nuestro Perú (2010). “Prensa católica advierte sobre agenda de libertinaje de Villarán”. <https://www.connuestroperu.com/actualidad/12988-prensa-catolica-advierete-sobre-agenda-de-libertinaje-de-villaran>
- Conapfam (2016). “Desde Perú: Saavedra, No te metas con mis hijos”. <https://conapfam.pe/profamilia/peru-saavedra-no-te-metas-con-mis-hijos/>
- Conferencias Nacional Hispana de Liderazgo Cristiano (2020). <https://nhclc.org/revsamuel-rodriguez-y-nhclc-responden-a-la-decision-de-la-daca>
- Congreso de la República (2010). “Dictamen de la Comisión de Justicia y Derechos Humanos recaído en el Proyecto de Ley N° 3584/2009-CR que propone la incorporación de los Crímenes de Odio en el Código Penal”. <https://bit.ly/37rB4dE>
- _____. (2014) “Comunicado”. <https://bit.ly/3qgdUiO>
- Congreso Hemisférico de Parlamentarios (2017). “Declaración de México. Declaración Americana sobre la Independencia y Autodeterminación de los Pueblos en Asuntos Relacionados a la Vida, la Familia y la Libertad Religiosa”. <https://www.declaraciondemexico.com/espanol/>
- Consejo Mundial de Iglesias & Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. (2020). *Serving a Wounded World in Interreligious Solidarity. A Christian Call to Reflection and Action During COVID-19 and Beyond*. WCC Publications/PCID.
- Córdova, J. (2014). “Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político”. En: *Nueva Sociedad*, N° 254, noviembre-diciembre, pp. 112-123.
- Corrales, J. (2018). “Un matrimonio perfecto: evangélicos y conservadores en América Latina”. En: *The New York Times*, 19 de enero. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/es/2018/01/19/espanol/opinion/opinion-evangelicos-conservadores-america-latina-corrales.html>
- Coya, H. (2021). “La diferencia entre dos gotas”. En: *El Comercio*, 16.03.21. <https://elcomercio.pe/opinion/columnistas/la-diferencia-entre-dos-gotas-por-hugo-coya-jair-bolsonaro-rafael-lopez-aliaga-elecciones-2021-noticia/?ref=ecr>
- Cuervo, J. (2015). “El activismo institucional”. <https://www.elespectador.com/opinion/el-activismo-institucional-columna-588470/>
- Cuevas, J. M. (2014). “Autoritarismo y democracia en América Latina: dos polos de racionalidades hegemónicas sociales, políticas y culturales”. En: *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*. Vol. 9, núm. 1, enero-junio, pp. 111-129.

- Cunha, M. (2020). *Fundamentalismos, crisis de la democracia y amenaza a los derechos humanos en América del Sur: tendencias y desafíos para la acción*. Bahía, Koinonia.
- Daigle, R. (2013). "God's Magnet Over Peru". En: *Revista Carisma*. Recuperado de: <https://www.charismamag.com/spirit/evangelism-missions/19159-god-s-magnet-over-peru>
- De Blasio, E. & Sorice, M. (2018). "Populisms among technology, e-democracy and the depoliticisation process". En: *Revista Internacional de Sociología* N° 76(4), pp. 1-14
- De Carvalho Santos, L. (2019). "Del Meme al Mito: la trayectoria mediática de Bolsonaro". www.academia.edu/38573671/Del_meme_al_mito_la_trayectoria_medi%C3%A1tica_de_Bolsonaro
- De La Cuadra, F. y Paredes, J. P. (2017). "Las amenazas y desafíos de la democracia". En: *Polis, Revista Latinoamericana*. Volumen 16, N° 46, pp. 5-16..
- De La Torre, C. (2013). "El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia?". En: *Latin American Research Review*. Vol. 48, No. 1, pp. 24-43
- De La Torre, R. (2018). "Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México". http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662019000100151
- De Lima, J. (2012). "Perú: la homofobia, motor de la campaña para revocar a la alcaldesa de Lima". <https://www.dosmanzanas.com/2012/11/peru-la-homofobia-motor-de-la-campana-para-revocar-a-la-alcaldesa-de-lima.html>
- De Sousa, B. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- _____. (2014a). *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos*. Madrid, Editorial Trotta.
- DeJusticia (2017). "¿Con mis hijos no te metas: no a la ideología de género!". <https://www.dejusticia.org/con-mis-hijos-no-te-metas-no-a-la-ideologia-de-genero/>
- Del Campo, M. & Resina, J. (2020). "¿De movimientos religiosos a organizaciones políticas? La relevancia política del evangelismo en América Latina". https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2020/06/DT_FC_35.pdf
- Del Pino, P. (1996). "Tiempos de guerra y de dioses: ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac". En: Degregori, Carlos Iván y otros. *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima, IEP, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Delgado-Molina, C. (2019). "La «irrupción evangélica» en México. Entre las iglesias y la política". En: *Revista Nueva Sociedad* N° 280, marzo-abril 2019.
- Diario Gestión (2018). "¿Por qué renunció el presidente Pedro Pablo Kuczynski?". <https://gestion.pe/peru/politica/renuncio-presidente-pedro-pablo-kuczynski-229931-noticia/?ref=gesr>

- Diario La República (2011). “Ordenanza gay’ se debatirá en agosto”. <https://larepublica.pe/sociedad/556757-ordenanza-gay-se-debatira-en-agosto/>
- Díaz, C. & Tiburcio, G. (2018). “Extremista Guschov financió campaña de pastor Julio Rosas”. En: Diario La República. <https://larepublica.pe/politica/1214231-extremista-guschov-financio-campana-de-pastor-julio-rosas/>
- _____. (2018a) “Supremacista Stephen Guschov financió campaña electoral del pastor Julio Rosas”. En: Wayka.pe. <https://wayka.pe/stephen-guschov-financio-campana-julio-rosas/>
- El Heraldo - Oficina de Comunicaciones del Congreso de la República. (2012). “Padres de familia buscarán revocar a alcaldesa. Villarán debe dedicarse a hacer obras y no a privilegiar minorías gay”. <https://bit.ly/2JTK973>
- _____. (2018) “Rechazan imposición de políticas de la OEA y CIDH que atentan contra el derecho a la vida”. <http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/Prensa/heraldo.nsf/03NoticiasVer?OpenForm&Db=&View=d14104d0177e37630525826b00692f6d&Col=1>
- Encinas, D. & Paredes, M. (2020). “Perú 2019: crisis política y salida institucional”. En: *Revista de Ciencia Política*. Volumen 40, N° 2, pp. 483-510.
- Enlow, J. (2008). *La profecía de los siete montes*. Florida, Casa Creación.
- _____. (2009) “Johnny 7 Mountains. SPANISH”. <https://www.youtube.com/watch?v=MTKpJ7-jSuU>
- Fernández Roldán, A. (2002). *Escatología. Una visión integral desde América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Fernández, C. (2019). “Keiko Fujimori: un intento de dictadura fallido”. En: *Ideele Revista*. N° 286. <https://revistaideele.com/ideele/content/keiko-fujimori-un-intento-de-dictadura-fallido>
- Fernández, S. (2019). “La nueva teología política en América Latina: el fenómeno Bolsonaro en Brasil y las claves históricas del evangelismo político”. En: *Cuadernos de Teología*. Universidad Católica del Norte, vol. 11, pp. 1-18.
- Fonseca, J. (2002). *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP.
- _____. (2003). “Los Protestantes, el Estado y la legislación modernizadora en el Perú (1889-1930)”. En: *Boletín del Instituto Riva Agüero*. N° 30, pp. 215-232.
- _____. (2016) “La variable religiosa en la política peruana ¿Por qué los conservadores tienen éxito?”. <https://www.gemrip.org/la-variable-religiosa-en-la-politica-peruana-por-que-los-conservadores-tienen-exito/>
- FUNDACIÓN COMUNIDAD PAULISTA INTERNACIONAL (2010) “Ley pone en peligro libertad religiosa en Perú”. <http://jesustedice.blogspot.com/2010/09/nueva-ley-pone-en-peligro-libertad.html>

- García Jordán, P. (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821-1919*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- García, L. & Ponce de León, Z. (2019). “Perú 2018: la precariedad política en tiempos de Lava Jato”. En: *Revista de Ciencia Política*. Volumen 39, N° 2, pp. 341-365.
- Garma, C. (2007). “Diversidad religiosa y políticas públicas en América Latina”. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2785589.pdf>
- _____. (2019). “Religión y política en las elecciones del 2018. Evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social”. En: ALTERIDADES, 2019, 29 (57), pp. 35-46.
- Garzón, I. & Rojas, C. (2015) “Modernidad, religión y discurso político en América Latina”. En: *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*. N°16(30), pp. 89-104.
- Gherzi, E. (2016). “La elección presidencial peruana de 1990”. https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183921/rev42_ghersi.pdf
- Goldstein, A. (2019). *Bolsonaro. La democracia de Brasil en peligro*. Buenos Aires, Editorial Marea.
- _____. (2020). “Trump, Armagedón y la Santa Alianza. Cómo se produjo el inédito acceso a los puestos de poder del gobierno estadounidense de los pastores evangélicos fundamentalistas”. <https://revistagallos.com/cronicas/trump-armagedon-y-la-santa-alianza/>
- _____. (2020a) *Poder evangélico: cómo los grupos religiosos están copando la política en América*. Buenos Aires, Marea.
- Guía Lésbica Perú (2010). “Perú: Las elecciones para la alcaldía de Lima y el matrimonio homosexual”. <http://guialesbicaperu.blogspot.com/2010/09/peru-las-elecciones-para-la-alcaldia-de.html>
- _____. (2011) “La Municipalidad de Lima y la Ordenanza contra la discriminación LGBT”. <http://guialesbicaperu.blogspot.com/2011/07/la-municipalidad-de-lima-y-la-ordenanza.html>
- Gutiérrez, T. (2000). *El “hermano Fujimori”. Evangélicos y poder político en el Perú del ’90*. Lima, Ediciones AHP.
- _____. (2008). “Evangélicos y política en el Perú: el pastor Humberto Lay y los inicios del movimiento político Restauración Nacional (2000-2001)”. En: Romero, C. (coord.). *Religión y espacio Público*. Lima, PUCP CISEPA.
- _____. (2014). *Protestantismo y política en la vida y obra de John A. Mackay (1917-1936)*. Lima, Ediciones Puma.
- _____. (2016). *Haya de la Torre. El factor protestante en su vida y obra 1920-1933*. Lima, Editorial Pankara.
- _____. (2019). *Protestantismo y Poder. Acción política de los evangélicos en América Latina*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Gutiérrez-Rubi, A. (2019). "ZL 88. Los ingenieros del caos". <https://www.gutierrez-rubi.es/2019/04/17/zl-88-los-ingenieros-del-caos/>
- Habermas, J. (2006). "La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el «uso público de la razón» de los ciudadanos religiosos y seculares", En: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós.
- Habermas, J., Taylor, C., Butler, J. & West, C. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid, Trotta.
- Hermoza, M. & Lázares, Y. (2012). "Concordato: Una visión histórica de los acontecimientos en el Perú, Iglesia y Estado (1980-2010)". [Tesis en Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco]. <http://repositorio.unsaac.edu.pe/bitstream/handle/UNSAAC/864/253T20120060.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Hernández, D. (2017). "700 congresistas de América exigen que la OEA abandone agenda gay y del aborto". <https://www.aciprensa.com/noticias/700-congresistas-de-america-exigen-que-la-oea-abandone-agenda-gay-y-abortista-23744>
- Hernández, J. (1994) "Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo". En: *Tópicos*. N° 7, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 7-17.
- Hernández-Carr, A. (2011). "¿La hora del populismo? Elementos para comprender el 'éxito' electoral de Plataforma Per Catalunya". En: *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). Núm. 153, Madrid, julio-septiembre, pp. 47-74
- Herrera, F. (2018). "¿Pactando con el Diablo?: Razones (y Contradicciones) detrás del 'Fujimorismo Evangélico'". <https://elprofeta.lamula.pe/2018/01/21/pactando-con-el-diablo-razones-y-contradicciones-detras-del-fujimorismo-evangelico/elprofeta/>
- Hidalgo, M. (2017). "La influencia evangélica en el Congreso". En: *El Comercio* el 12.11.17. <https://elcomercio.pe/politica/influencia-evangelica-congreso-noticia-473036-noticia/?ref=ecr>
- Hidalgo, M. E. (2011). "Evangélicos aclaran a pastor que lidera lista fujimorista: 'No nos representa'". Publicado en el Diario La República, el 12 de febrero de 2011". <https://larepublica.pe/politica/518927-evangelicos-aclaran-a-pastor-que-lidera-lista-fujimorista-no-nos-representa/>
- Hoyestado.com (2018). "AMLO niega pertenecer a la Iglesia Adventista del Séptimo Día". <https://www.hoyestado.com/2018/03/amlo-niega-pertenecer-a-la-iglesia-adventista-del-septimo-dia/>
- Huaco, M. (2004). "Perú: ¿confesionalidad o laicidad del Estado?". En: *Anuario de Ciencias de la Religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima, UNMSM, Fondo Editorial, CONCYTEC, pp. 319-361.

_____. (2011). “Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa”. En: *Revista del Centro de Investigaciones*. Vol. 9, Núm. 36, Jul. - Dic. 2011

Huete, F. (2010). “Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger. La teologización de la conciencia moderna”. En: *Veritas*. N° 22, marzo, pp. 205-225.

Idehpucp (2020): “Los derechos delimitados y el estado de emergencia”. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/los-derechos-delimitados-y-el-estado-de-emergencia/>

_____. (2020a): “País en emergencia”. <https://idehpucp.pucp.edu.pe/notas-informativas/pais-en-emergencia/>

Iglesia Alianza Cristiana y Misionero (2011). Comunicado del Consejo Directivo Nacional sobre la candidatura del pastor Julio Rosas al Congreso de la República.

Ihkre-Buchroth, U. (2013). *Religious mobility and social contexts within neopentecostal mega-churches in Lima, Peru*. [Tesis para optar el grado de doctora en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú].

_____. (2016). “Movilidad religiosa y aspiración social en iglesias neopentecostales de Lima”. En: Romero, C. (Ed). *Diversidad religiosa en el Perú: Miradas múltiples*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP-CEP.

Incio, J. (2020). “Partido religioso da la sorpresa en Perú: ¿es una amenaza para las reivindicaciones de género?”. <https://www.ciperchile.cl/2020/02/19/partido-religioso-da-la-sorpresa-en-peru-es-una-amenaza-para-las-reivindicaciones-de-genero/>

Jiménez, B. (2012). “Controvertido evangélico al frente de la revocatoria en Lima”. En: La República. <https://larepublica.pe/politica/676243-controvertido-evangelico-al-frente-de-la-revocatoria-en-lima/>

Julcarima, G. (2008). “Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006)”. En: Armas, F. *Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, PUCP, pp. 387-410.

Klaiber, J. (1988). *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*. Lima, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Salamanca: Anaya & Mario Muchnik.

LaMula.pe (2013). “Los delitos de José Linares, el pastor revocador”. <https://redaccion.lamula.pe/2013/01/31/los-delitos-de-jose-linares-el-pastor-revocador/lamula/>

Lecaros, V. (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP.

Levine, D. (2006). “Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión”. En: *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Vol. xviii, núm. 26-27, pp. 7-29

LibertadUSA (2014). “La NHCLC se fusiona con CONELA para convertirse en la mayor asociación evangélica hispana del mundo”. <https://libertadusa.com/2014/05/la-nhclc-se-fusiona-con-conela-para-convertirse-en-la-mayor-asociacion-evangelica-hispana-del-mundo/>

LimaGay.net (2011). “La Alcaldesa de Lima Susana Villarán inaugurará la Décima Marcha del Orgullo LGBT”. <https://blogdelimagay.blogspot.com/2011/06/la-alcaldesa-de-lima-susana-villaran.html>

Loayza, J. (2011). “La perversión política en el Perú: Un análisis intersubjetivo de la corrupción”. En: *Revista Temas Sociológicos*. N° 15, pp. 165-188.

López, D. (1998). *Los evangélicos y los Derechos Humanos. La experiencia social del Concilio Nacional Evangélico del Perú 1980-1992*. Lima, Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónico.

———. (2004). *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*. Lima, Ediciones Puma.

———. (2008). “Construyendo un nuevo rostro público. Evangélicos y violencia política, 1980-1995”. En: Armas, F. (1998). *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú siglo XIX*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 347-373.

———. (2008a). “Evangélicos, sociedad política y democracia”. En: López, D. & Arroyo, V. *Tejiendo un nuevo rostro público. Evangélicos, sociedad y política en el Perú contemporáneo*. Lima, Ediciones Puma, pp. 15-119.

López, J. (2018). “Movilización y contramovilización frente a los derechos LGBTI. Respuestas conservadoras al reconocimiento de los derechos humanos.” En: *Estudios Sociológicos xxxvi*: 106, pp. 161-187.

López, S. (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios: concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS - Instituto de Diálogo y Propuestas.

Lucidez (2017). Martens sobre colectivo “Con Mis Hijos No Te Metas”: “No sé cuál es su intención con malinformar a los padres”. <https://lucidez.pe/martens-sobre-colectivo-con-mis-hijos-no-te-metas-no-se-cual-es-su-intencion-con-malinformar-a-los-padres/>

Lugones, M. (2014). “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En: Mignolo, W. (Comp.) *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Maiztegui, C. et al. (2012) “El concepto de Pertenencia (Belonging) como marco analítico para la investigación sobre la juventud de origen inmigrante”. En: *Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto. Núm. 10/2012, Bilbao, pp. 101-112.

Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica.

- Mansilla, H. C. F. (2011). “Los regímenes populistas latinoamericanos como reproductores de tradiciones autoritarias. Una visión heterodoxa sobre una temática siempre actual”. En: *Cuadernos del CENDES*. Universidad Central de Venezuela. Vol. 28, núm. 78, septiembre-diciembre, pp. 1-33.
- Marciani, B. (2015). “Los dilemas de la laicidad positiva: un análisis a partir del caso peruano”. En: *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*. N° 38, pp. 237-262.
- Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martínez, P. (2020). “COVID-19: el ministro de Salud y la interrupción voluntaria del embarazo”. <https://www.politico.pe/covid19-el-ministro-de-salud-y-la-interrupcion-voluntaria-de-embarazo/>
- Marzal, M. (1979). “Religión católica e identidad nacional”. En: Arróspide, C. et al. *Perú: Identidad Nacional*. Lima, CEDEP, pp. 123-168.
- Mena, F. (2020). “‘The Hate Machine’ reveals digital technopopulism gear”. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/07/a-maquina-do-odio-revela-engrenagem-digital-do-tecnopopulismo.shtml>
- Meneses, D. (2019). “Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la «ideología de género»”. En: *ANTHROPOLOGICA*. Año xxxvii, N° 42, pp. 129-154.
- Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Minedu (2017). “Ministerio de Educación realiza precisiones al Currículo Nacional. Se aclaran conceptos para fortalecer la búsqueda de la igualdad y el respeto para todos”. <http://www.minedu.gob.pe/n/noticia.php?id=42020>
- Mondragón, C. (1990). “Los evangélicos y el presidente electo Alberto Fujimori en el Perú. Entrevista a Pedro Arana Quiroz”. En: *Boletín Teológico FTL*. Año 22, N° 38, junio, pp. 131-139.
- Money, H. (1965). *La libertad religiosa en el Perú*. Lima, CONEP.
- Muñoz, Fanni & Laura, V. (2017). «Género» y la denominada «ideología de género» en educación: entre el diálogo y el rechazo a la diversidad. En: DESCO. *El arte del desgo-bierno*. Serie: Perú Hoy N° 31, Lima, DESCO.
- Murphy, E. (1994). *Manual de guerra espiritual*. Nashville, Editorial Caribe.
- Neira, H. (1987). “Violencia y Anomia. Reflexiones para intentar comprender”. En: *Socialismo y Participación*. N° 37, CEDEP, marzo, pp. 1-13.
- Niebuhr, R. (1968). *Cristo y la cultura*. Barcelona, Ediciones Península.
- No al Aborto Sí a la Vida (2010). Pedimos a la sociedad civil y religiosa a enviar e-mail a los congresistas, ante la posible legalización “Crímenes de Odio”. <https://bit.ly/2Jpaoaz>

- Noboa, P. (2005) “La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad”. En: Catherine Walsh (Ed). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.
- Nomberto, V. (2014) “Evangélicos se pronuncian”. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/victornomberto/2014/04/30/evangelicos-se-pronuncian/>
- Nugent, G. (2005). “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina”. En: *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia laica*. Lima, Editorial Línea Andina, pp. 6-35.
- Oficina de Comunicaciones del Congreso (2020) “Plantean libertad e igualdad religiosa en el país”. www2.congreso.gob.pe/Sicr/Prensa/heraldo.nsf/CNtitulares2/4B3E8EF-9D83CFCB1052575D000730771/
- Oficina Nacional de Procesos Electorales (2021). Presentación de resultados. Elecciones Generales y Parlamento Andino 2021 <https://www.resultados.eleccionesgenerales2021.pe/EG2021/EleccionesPresidenciales/RePres/P>
- Ortmann, D. (2018). “Cambios en el panorama religioso: Breve recorrido por sus teorías explicativas”. En: *Revista Argumentos*. Edición N° 1, Año 12, pp. 49-57. Instituto de Estudios Peruanos.
- Oualalou, L. (2019). “Los evangélicos y el hermano Bolsonaro”. En: *Revista Nueva Sociedad*. N° 280, marzo-abril de 2019, pp. 68-77.
- Padres en Acción (2017). “Nota de Prensa”. <https://www.facebook.com/Padresaccionpe/photos/a.1754917061495371/1759957707657973/>
- Panotto, N. (2015). *Teología y espacio público*. Buenos Aires, GEMRIP ediciones.
- . (2020). “Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minoritización y el desplazamiento de matrices analíticas”. En: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 40(1): 19-42.
- . (2020a). “Laicidad en disputa en tiempos de pandemia: una mirada transfronteriza”. En: Observatorio N°5, agosto 2020. *Religiosidad Transfronteriza*. Instituto de Estudios Internacionales (INTE).
- Paz, S. (2021). “El poder de seducción de un Trump peruano”. En: *Radicales Libres. Revista de Derecho y Crítica*, el 10.03.21. <http://radicaleslibres.pe/2021/03/10/el-poder-de-seducion-de-un-trump-peruano/>
- Pedraglio, S. (2018). “Siguiendo la coyuntura 1990-1992: “y la violencia y el desorden crearon a Fujimori...” En: *Discursos Del Sur*. N° 2, julio/diciembre, pp. 117-143
- Pérez Guadalupe, J. L. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto Social de Estudios Cristianos.

_____. (2019). “¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos en América Latina”, pp. 13-192. En: Pérez Guadalupe, J.L. y Grundberger, S. (Eds.) (2018¹). *Evangélicos y Poder en América Latina*. Lima: Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 534 pp.

_____. (2019a). “Las nuevas formas políticas de representación religiosa”. En: Portocarrero, F. & Vergara, A. (Eds.). *Aproximaciones al Perú de hoy desde las Ciencias Sociales*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico, pp. 219-240.

_____. (2020). “El hermano no vota al hermano: la inexistencia del voto confesional y la subrepresentación política de los evangélicos en América Latina”. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.22, e020016, 2020, pp. 1-39.

_____. (2021). “López Aliaga: ¿El Bolsonaro peruano?”. En: *Revista Testimonio*. N° 133, enero-abril, pp. 9-11.

_____. (Ed.) (2022). *Pastores y Políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 447 pp.

Pérez Guadalupe, J. L. & Grundberger, S. (Eds.) (2019) (2018¹). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 534 pp.

Pérez Guadalupe, J. L. & Amat y León, O. (2022). “Los nuevos ecumenismos en el Perú”, pp. 375-408. En: Pérez Guadalupe, J. L. (Ed.). *Pastores y Políticos. El protagonismo evangélico en la política latinoamericana*. Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Social Cristianos, 447 pp.

Pérez Vela, R. (2017). “Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú”. En: Romero, C. (Ed.) (2017). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones, pp. 195-217.

_____. (2017). “El escenario evangélico en la era Francisco. Lecturas y miradas desde el campo religioso peruano. En: Roldán, V. & Frigerio, A. *Francisco: el impacto de su pontificado en América Latina*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Pérez, T. (1995). “Concilio Nacional Evangélico está herido de muerte”. En: Periódico La Verdad N° 015, 1996. <https://es.slideshare.net/HermanoTito/conepcrisis1995>

Perez-Agote, A. (2016). “La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad”. En: *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*. N° 2, 2016, pp. 1-29.

Perú21 (2013). “Restauración Nacional apoya revocatoria de Susana Villarán”. <https://peru21.pe/politica/restauracion-nacional-apoya-revocatoria-susana-villaran-93963-noticia/?ref=p21r>

- _____. (2014). “Congreso de la República invita y condecora a líderes homofóbicos”. https://peru21.pe/politica/congreso-republica-invita-condecora-lideres-homofobicos-149761-noticia/?ref=p21r&tmp_ad=30seg
- _____. (2017). Ministra de Educación sobre ‘Con mis hijos no te metas’: “Es un sector que tiene temor”. <https://peru21.pe/politica/ministra-educacion-mis-hijos-metas-sector-temor-67169-noticia/?ref=p21r>
- Peticinchio, D. (2012). “Institutional Activism: Reconsidering the Insider/Outsider Dichotomy.” En: *Sociology Compass* 6/6, pp. 499–510
- Picazo, M. (2014). “El discurso religioso como ideología y su reflejo en los medios de comunicación social”. [Tesis Doctoral del Programa de Doctorado en Comunicación e interculturalidad. Universidad de Valencia].
- Pleyers, G. (2020). “El ascenso político de los actores religiosos conservadores. Cuatro lecciones del caso brasileño”. En: *Encartes*. Vol. 3, núm. 6, pp. 65-84
- POLILAT.COM (2006). Índice de desarrollo democrático de América Latina IDD-LAT 2006. Buenos Aires, Fundación Konrad Adenauer & Polilat.com.
- Portocarrero, F. (ed.) (2005). *El pacto infame. Estudios sobre la corrupción en el Perú*. Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- Promsex (2019). *Sistematización del ataque al Currículo Nacional de Educación Básica. Seguimiento a la Campaña ‘Con Mis Hijos No Te Metas’ en el Perú (2016 - 2017)*. Lima, PROMSEX.
- Protestante Digital (2014). “Samuel Rodríguez, el rostro evangélico de la lucha por la reforma migratoria en EEUU”. En: *Revista Protestante Digital* 28.04.2014. https://protestantedigital.com/internacional/30966/Samuel_Rodriguez_el_rostro_evangelico_de_la_lucha_por_la_reforma_migratoria_en EEUU
- PUCP – Vicerrectorado Académico (2016). “Ministro de Educación en la mira... nuevamente”. <https://vicerrectorado.pucp.edu.pe/academico/noticias/ministro-de-educacion-en-la-mira-nuevamente/>.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Mignolo Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*. Barcelona, Paidós.
- Reátegui, F. (coord.) (2009). *Las organizaciones sociales durante el proceso de violencia*. Colección Cuadernos para la Memoria Histórica N°3, Lima, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP).
- Ricci, R. (2018). “Brasil en la era del populismo de la derecha”. En: *El arranque de la 4T*. Guadalajara, ITESO, pp. 101-112.

- Riva, R. (2018). “Andrés el cristiano”. <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/ray-mundo-riva-palacio/andres-el-cristiano>
- Roa, J. (2016). Las Iglesias y el Desarrollo Humano en América Latina. <http://www.iecon.ccee.edu.uy/download.php?len=es&id=342&nbre=Roa.pdf&ti=application/pdf&tc=Contenidos>.
- Rodríguez, J. (2018). *El Estado peruano, ni confesional ni laico*. Lima, KAS, IESC.
- Rodríguez, J. C. (2020). “El Evangelio, según san Andrés”. <https://www.ejecentral.com.mx/el-evangelio-segun-san-andres/>
- Rojas, A. (2019). “AMLO da demasiada entrada a los principios religiosos en política y muchos nos preguntamos si es la mejor solución para México”. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48196305>
- Romero, C. (2006). “Iglesias, Estado y sociedad civil”. En: Da Costa, N. (Org.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo xxi*. Montevideo, Programa Alfa, CLAEH, Instituto Universitario, pp. 86-91.
- . (2014) “Rituales religiosos y políticos en el Perú. Una secularización encantada”. En: De la Torre, R. et al. *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 137-154.
- . (Ed.) (2017). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones.
- RPP Noticias (2017). “Miles de personas asistieron a la marcha ‘Con mis hijos no te metas’”. <https://rpp.pe/peru/actualidad/marcha-con-mis-hijos-no-te-metas-hora-y-lugares-de-reunion-noticia-1034760?ref=rpp>
- . (2019) “Humberto Lay renunció a la presidencia de Restauración Nacional”. <https://rpp.pe/politica/actualidad/humberto-lay-renuncio-a-la-presidencia-de-restauracion-nacional-noticia-1196854>
- Salazar, R. (2018). “Libertad de cultos o tolerancia religiosa: anticlericalismo en el Perú (1900-1915)”. En: Desde el Sur, volumen 10, número 1, pp. 157-175.
- Sánchez, J. (2005) “El pentecostalismo en el Perú. Prácticas individuales y colectivas en la perspectiva de Max Weber”. En: *Debates en Sociología*. N° 30 pp. 83-106
- . (2008). “Religión y espacio público en el Perú: algunas reflexiones desde la antropología”. En: Romero, C. (Coord.) *Religión y espacio público*. Lima, Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA), Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sánchez, V. (2020). “Seis razones del éxito electoral del FREPAP”. <http://blog.pucp.edu.pe/blog/vicentesanchez/2020/02/12/seis-razones-del-exito-electoral-del-frepap/>

- Santander, C. (2021). "Rafael López Aliaga y Jair Bolsonaro: dos caras de una misma moneda". En: Revista Ideele N°297, abril 2021. <https://www.revistaideele.com/2021/04/22/rafael-lopez-aliaga-y-jair-bolsonaro-dos-caras-de-una-misma-moneda/>
- Schäfer, H. (2019). "Laicismo, ética y poder religioso-político: comparación de condiciones y estrategias". Conferencia presentada en la "Plataforma de diálogo: Religión y espacio público en América Latina." En Guadalajara, Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Simbaña, R. (2016). "La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión". En: RELIGACION. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Num. 1, Quito, marzo 2016, pp. 66-81.
- Suazo, D. (2020). "¿Estamos viviendo los últimos tiempos?" En: Chamorro, G. & Estrada, J. (eds.). *Diálogos en tiempos de crisis. Reflexiones a partir de la pandemia*. Guatemala, Instituto Crux, pp. 111-118.
- Tamayo, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid, Editorial Trotta.
- Tardáguila, C. (2020). "La máquina del odio creada por políticos busca controlar narrativas en ocho países". Recuperado de: <https://www.univision.com/noticias/opinion/la-maquina-del-odio-creada-por-politicos-busca-controlar-narrativas-en-ocho-paises>
- Tello, K. (2019). "Causas de la politización reactiva del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo." En: *Politai: Revista de Ciencia Política*. Año 10, segundo semestre, N° 19, pp. 13-33.
- . (2019a). *La cruzada contra la ideología de género: Causas de la politización del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo*. [Tesis para optar el Título de Licenciado en Ciencia Política y Gobierno]. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vaggione, J. (2005). "Entre reactivos y disidentes: Desandando las fronteras entre lo religioso y lo secular." En: *La Trampa de la Moral Única, argumentos para una democracia laica*. Lima: Fundación Ford, International Women's Health Coalition, Global Found for Women y UNIFEM, pp. 56-65.
- Velásquez, E. (2017). "En defensa de la familia". <https://sucesos.pe/en-defensa-familia/>
- Vélez, C. (2020). "Esta situación nos confronta con la limitación humana, con nuestra vulnerabilidad". En: Marcelo Alarcón Álvarez (Ed.). *Covid19 N°2*. Santiago de Chile, MA-Editores, pp. 16-20.
- Viguria, C. (2020). "Congreso: UPP, Podemos y FP sabotean reforma y protegen corruptos". En: Perú21 – 15/07/2020. <https://peru21.pe/politica/congreso-upp-podemos-y-fp-sabotean-reforma-y-protegen-corruptos-noticia/?ref=p21r>

Villaroel, A. (2020). “Martín Vizcarra y la cronología de una crisis: cómo se llegó a la discusión sobre la vacancia”. En: *Gestión*, 18/09/2020. <https://gestion.pe/peru/politica/martin-vizcarra-y-la-cronologia-de-una-tesis-como-se-llego-a-la-discusion-sobre-la-vacancia-nczg-noticial/>.

Wagner, P. (1993). *Oración de guerra. Cómo buscar el poder y la protección de Dios en la lucha por edificar su reino*. Nashville, Editorial Caribe.

Walsh, C. (editora). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.

Wayka.pe (2018). “Wayka responde la carta notarial enviada por el congresista Julio Rosas”. <https://wayka.pe/wayka-responde-congresista-julio-rosas/>

Weisz, E. (2017). “Los procesos de secularización y pos-secularización a la luz de la sociología weberiana de la racionalización”. En: *Política E Sociedade. Revista de Sociología Política*. Vo. 16, N° 36, mayo-agosto, pp. 97-127.

Youngers, C. & Peacock, S. C. (2002). *La Coordinadora Nacional de Derechos Humanos del Perú: Un Estudio de Caso de Construcción de una Coalición*. https://www.wola.org/sites/default/files/downloadable/Andes/Peru/past/peru_coordinadora_span.pdf

Youngers, C. (2003). *Violencia política y sociedad civil en el Perú: Historia de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Zanatta, L. (2008). “El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina”. En: *ELAL: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Volumen 19, N° 2, pp. 29-44.

Zilla, C. (2020). *Evangelicals and Politics in Brazil. The Relevance of Religious Change in Latin America*. Berlin, German Institute for International and Security Affairs.

Žižek, S. (2020). “Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo”. En: Agamben, G. et al. *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. La Plata, Editorial: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).

Zúñiga, M. (2017). “¿Qué significa la demanda en contra del MINEDU por incluir la igualdad de género en el nuevo currículo nacional?”. <https://tarea.org.pe/que-significa-la-demanda-en-contra-del-minedu-por-incluir-la-igualdad-de-genero-en-el-nuevo-curriculo-nacional/>

Zurbriggen, C. (2011). “La utilidad del análisis de redes de políticas públicas”. En: *Argumentos* (nueva época). Año 24, N° 66, mayo-agosto, pp. 181-209.

Videos:

Beatriz Mejía en ATV: polémica por enfoque de género en currículo escolar - Perú https://www.youtube.com/watch?v=LcJgzMp_9D8

Con Mis Hijos No Te Metas (CMHNTM) – Cortometraje ‘Sin Libertad’ <https://www.facebook.com/watch/?v=2318138785092897>

Debate: Susana Chávez y Beatriz Mejía - Radio Capital, programa de Mónica Cabrejos <https://www.youtube.com/watch?v=br6spolr3DQ>

Ideología de género - Debate entre la Doctora Beatriz Mejía y la vocera de Promsex - Canal N <https://www.youtube.com/watch?v=3pgWX565Oh8>

Los estudios más recientes sobre evangélicos y política constatan que, a fines de los años 90, se acabó la época en la que el discurso teológico-político evangélico se articulaba en torno a los ideales del bien común, los derechos sociales de los trabajadores y la búsqueda de la justicia social, como las grandes consignas políticas de la época. En el nuevo imaginario político de los evangélicos (sobre todo, neopentecostales), la teología profética cedió el paso a nuevos enfoques, nuevos símbolos religiosos y nuevos referentes bíblicos para justificar la presencia evangélica en la política. En otras palabras, la agenda política de los evangélicos fue pasando progresivamente de una 'agenda social' a una 'agenda moral'.

