

## Lo evangélico en la protesta. El movimientismo religioso contestatario en el espacio público

Por Rolando Pérez-Vela \*

### *Apuntes sobre la pluralización religiosa en América Latina*

Las expresiones públicas de la religión desbordan cada vez más el marco de interpretación del modelo racionalizado de la religión burocrática. Observamos hoy una variedad de modalidades y formas de representación de los discursos, prácticas y configuración de identidades. A la incidencia de los grupos fundamentalistas o neo conservadores se suman las redes que se inspiran en el esoterismo o aquellas que trabajan por construir puentes entre la ciencia y la religión, o aquellas iniciativas que se alimentan de las militancias políticas que se inspiran en las denominadas espiritualidades proféticas (De la Torre, 2013).

Este contexto sigue poniendo en cuestión las teorías esencialistas y lineales de la secularización y confirma que el quehacer religioso,

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

En el caso de los evangélicos, los estudios (Levine, 2006; Wynarczyk, 2009; Levine, 2009; Freston, 2008, Burity, 2009; Panotto, 2020) hacen referencia a una variedad de grupos, redes y movimientos que se insertan cada vez más en diversas instancias de la esfera pública. Muchos de los movimientos emergentes están pasando de las lógicas tradicionales del proselitismo y el adoctrinamiento a las estrategias de interacción y participación política más abiertas y con un fuerte énfasis en la incidencia social y política, acompañado de una clara resignificación del lenguaje religioso, la relocalización de los rituales y una estrategia intencionada de interacciones diversas con actores sociales que se mueven en instancias de la sociedad civil y política.

Estas lecturas tienen correspondencia con aquello que los teóricos clásicos de la religión pública (Casanova, 2012; Taylor, 2015; Berger, 2016) han venido argumentando en relación a las repercusiones de las transformaciones religiosas en los procesos de democratización, ciudadanía y laicidad de las sociedades modernas. Casanova planteaba que las religiones se apropian del espacio público “no sólo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas

\* Profesor del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).  
E-Mail de contacto: [rperez@pucp.edu.pe](mailto:rperez@pucp.edu.pe)



por definir y establecer los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil.

Siguiendo la línea de las miradas críticas, varios investigadores latinoamericanos (Mallimaci, 2009; Parker, 2008; Da Costa, 2008; De la Torre, 2013 Algranti 2013, Burity, 2015; Giménez, 2008) plantean que no es posible explicar las transformaciones socio-religiosas en nuestro contexto desde marcos dualistas o lineales respecto a la interacción entre lo sagrado y lo secular. Se trata de un proceso dinámico de articulación de las diversas esferas –lo político, lo religioso, lo simbólico, lo social–, que en la práctica se entrecruzan y se corresponden, dentro de un intenso proceso de pluralización.

Este escenario, caracterizado por el pluralismo religioso, posibilita la emergencia de más actores, voces y puntos de encuentro para la interacción y la cooperación. Al mismo tiempo retroalimenta a la religión, facilitando un mayor nivel de participación en la construcción de la ciudadanía (Parker, 2008).

Daniel Levine (2005) plantea que, además de la pluralidad y el pluralismo religioso, hay otros dos elementos que contribuyen a darle forma y contenido a la presencia religiosa en el espacio público y político. Uno de ellos tiene que ver con el desarrollo de un pluralismo social y político en democracia; y, el otro se refiere a la generación de condiciones para construir discursos que afirmen y defiendan los derechos humanos. En este sentido, “el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos” (Giménez, 2008: 52).

En ese sentido, la sociedad civil “es tal vez la instancia en la que los grupos religiosos despliegan sus actividades con mayor comodidad y solvencia. Es, definitivamente, otro de los ámbitos privilegiados en los que se desarrollan las disputas por la visibilidad y los recursos” (Giménez, 2008: 55).

Desde esta perspectiva, las esferas públicas que determinados agentes religiosos contribuyen a su construcción, en el marco de los procesos de la acción colectiva, nos permiten ver no solo el modo en que se ponen en escena las tensiones respecto a las formas de abordar los problemas públicos, sino también cómo se estructuran y desestructuran las relaciones de poder, “transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas... [De este modo, estos agentes religiosos pueden contribuir] tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder” (De la Torre, 2013: 129).

En esa misma línea, Fortunato Mallimaci (2017) observa que, en un contexto de una acentuada tendencia hacia la politización de las demandas de diversos sectores de la sociedad y de luchas por la monopolización de lo político, el capital religioso constituye uno de los factores cada vez más presentes no solo en el discurso social y político, sino también en las representaciones políticas.

La utopía de la fraternidad universal aquí y ahora y lo escatológico como promesa de liberación aparecen dando sentido a numerosos actores en momentos de movilización, agitación y efervescencia social. Es un imaginario social popular difuso que sobrevuela América Latina y queda disponible para aquellos y aquellas que deseen hacerlo suyo sin que haya posibilidad de monopolizarlo ni por el Estado ni por las instituciones religiosas. De allí la importancia de comprender ese vínculo y disputa de largo plazo para comprender la sociedad y el Estado en América Latina (Mallimaci, 2017: 22-23).



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

De este modo, lo que observamos es un fenómeno de revitalización de lo religioso que nos coloca frente a una sociedad que no ha abandonado la búsqueda y la interacción con la trascendencia. Lo que ocurre es una suerte de “desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe hacia la hibridación de las creencias; [...] del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta” (De la Torre, 2011: 35).

Respecto a la participación de sectores católicos y evangélicos en los procesos políticos, varios autores (Burity, 2009; Algranti, 2010; Beltrán, 2013; Carbonelli, 2016; Panotto, 2020) ponen el acento sobre el hecho de que la relación entre religión y política ya no se reduce a la participación de grupos religiosos en los eventos políticos coyunturales, como es el caso de los procesos electorales o las incidencias políticas que se generan no solo desde el Estado, sino también desde instancias cotidianas y no institucionalizadas de la vida pública y política. La mayoría de estos estudios revelan un intenso proceso de relocalización de la actuación pública religiosa y la resignificación de los discursos y narrativas de lo sagrado. Lo interesante es que este proceso habla ya no solo de esfuerzos que despliegan los grupos religiosos minoritarios para construir una mayor visibilidad pública, sino de variadas interlocuciones que los agentes de fe establecen con las actorías sociales y políticas que se mueven en las esferas del poder.

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

### ***El factor religioso en la movilización social***

Sabina Alkire (2004) sostiene que las instituciones y personas religiosas pueden ser agentes de incidencia política, de empoderamiento y activadores de movimientos sociales. Pero, al mismo tiempo pueden constituirse en incitadores de la violencia, legitimadores de liderazgos autoritarios, contrarios al empoderamiento de los sectores excluidos, etc.

Analizando aquellos actores religiosos que se ubican en la lógica de la protesta social y la movilización contestataria<sup>1</sup>, estudiosos del contexto latinoamericano (Levine,

<sup>1</sup> Usamos la noción de lo contestatario desde la misma perspectiva que se usa para definir aquellos movimientos sociales que manifiestan algún descontento o disconformidad con el sistema imperante, especialmente cuando este genera atropello de derechos. “El concepto contestatario debe ser situado históricamente y solo tiene sentido en una sociedad donde impere una cultura o un sistema dominante. Por lo tanto, lo contestatario está íntimamente ligado a un estado de ánimo cercano al desencanto y a la inquietud por generar cambios en el entorno inmediato” (Osorio, 2003:8). En esta misma línea, en el marco de la teoría de la Movilización de Recursos, Sidney Tarrow (1997) y Charles Tilly (2008) acuñaron el concepto de *Repertorios de contestación* para referirse a las acciones y los recursos que despliegan



2012; Parker, 2008; Giménez, Burity, 2009, Carbonelli, 2020; Panotto, 2020; Barrera, 2023) ponen atención en el valor del factor religioso en el abordaje de los problemas y la activación de la protesta social. Estos estudios dan cuenta que los grupos religiosos que participan en iniciativas de movilización y protesta desde la sociedad civil asumen una comprensión de un tipo de espiritualidad que se convierte en un capital importante para animar la participación activa y contestataria de actores religiosos que participan o son convocados para ser parte de iniciativas de protesta social y política que se construyen desde la sociedad civil.

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

Una mirada al campo evangélico nos plantea la necesidad de observar el modo en que se ha ido reconfigurando una serie de prácticas ligadas a la acción política más amplia. Marco Carbonelli (2020), desde sus estudios en Argentina, abre una arista interesante para repensar las transiciones en el modo en que se construye la politicidad evangélica contemporánea, que no se reduce a la participación política electoral, sino que da cuenta de su capacidad de movilización pública para generar procesos de participación en otras esferas de la vida social y política, ingresando al debate público y la incidencia política en relación a determinados problemas sociales y asuntos públicos controversiales.

Esto nos lleva a la discusión sobre el lugar de la religión en el contexto de las prácticas y las representaciones políticas más amplias, lo cual supone repensar la conexión entre religión y ciudadanía<sup>2</sup> y la construcción de un tipo de agencia religiosa que contribuye a la pluralización de la esfera pública.

---

los agentes de los movimientos sociales para hacer públicas sus demandas, construyendo un determinado desempeño público en el contexto de la acción política. Siguiendo las ideas de Tilly, Camille Goirand, quien define al movimiento social como una oposición durable a los detentores del poder. En este sentido, un movimiento social encarna una interacción de contestación (Goirand, 2015).

2 “Chantal Mouffe (1999) considera que la ciudadanía “debe estudiarse como una posición de sujeto en una sociedad donde los individuos no estén atados por un solo lazo de solidaridad. En última instancia, lo que une a los individuos es su reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos que deben respetarse, para asegurar la continuidad del contrato social. Una condición necesaria para que tenga lugar este tipo de vínculo es que la comunidad política debe carecer de una definición sustantiva del Bien Común. Así se garantiza que el cumplimiento de las responsabilidades ciudadanas esté menos asociado a la subordinación a un proyecto impuesto, que al acuerdo con normas consensadas. De este modo puede asegurar las libertades individuales y permitir, a la vez, un compromiso activo con las reglas del juego. Mirándola desde esta perspectiva, la ciudadanía ya no es una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante, como en el republicanismo cívico, sino un principio articulador de las diferentes posiciones subjetivas” (Monsiváis, 2002, p.165).



A este respecto, Adela Cortina plantea que las concepciones religiosas pueden ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia que componen la ética cívica de una sociedad plural (Cortina, 2011). Ella sostiene que “la perspectiva de la política deliberativa y la democracia comunicativa considera que las voces religiosas tienen que poder estar presentes porque pueden ofrecer bienes a la vida compartida que no se deben desperdiciar” (Cortina, 2011: 44).

Cortina añade que, si tomamos en cuenta que la esfera pública es polifonía, en ella deberían expresarse las propuestas religiosas y las seculares. “Es, pues, desafortunado distinguir entre ética pública y éticas privadas... No existen éticas privadas, todas tienen vocación de publicidad, de darse a conocer en ese espacio público que es un lugar para todos” (Cortina, 2011: 50).

Discutiendo sobre el proceso de pluralización en América Latina, Cristian Parker (2008) sostiene que

el hombre latinoamericano religiosamente inspirado es un ciudadano activo, construye tejido social y ciudadanía, aun cuando ello no garantiza, necesariamente, una mayor institucionalización del sistema de partidos, dada su distancia de los mismos... Se trata de sujetos de movilizaciones múltiples, pero más centrados en esferas vinculadas a redes sociales inmediatas o locales (familia, vecindario, comunidades) y no tanto en asociaciones funcionales (sindicatos y partidos). Se trata quizás de una “nueva ciudadanía” legitimada en opciones de origen religioso, pero secularizada (Parker, 2008: 345).

Hilario Wyrnaczyk (1999) planteaba que ciertos grupos o movimientos religiosos pueden convertirse “en potencialmente agentes disruptivos para el orden social y, consecuentemente, suscitan acciones de regulación o control” (Wyrnaczyk, 1999: 23). En esta misma línea, estudiosos de otros contextos (Loseke, 1999; Beckford, 2003; McVeigh & Sikkink, 2001) han observado que, en determinados momentos de la historia social y política, los grupos religiosos han incorporado en su agenda el abordaje de los problemas sociales y han ingresado al debate de los mismos en el espacio público, constituyéndose en nuevos agentes de una manera particular de animar iniciativas de protesta social.

Al respecto, Joanildo Burity (2006) plantea que determinados grupos religiosos que ingresan a la esfera pública desde la movilización social, como es el caso de determinados grupos evangélicos en América Latina, construyen su identidad desde marcos de renegociación y tensión en relación con las narrativas religiosas y políticas establecidas. Precisamente, los grupos religiosos que se apropian de la esfera pública desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía se vuelven disruptivos no solo para las instancias de poder a nivel político, sino también a nivel de las propias esferas religiosas tradicionalmente institucionalizadas.

En esa misma línea, observamos la resignificación de ritualidades religiosas en las que se incorporan mensajes e imágenes simbólicas para la defensa de determinadas causas sociales, convirtiéndose en un factor visibilizador de una apuesta ética de la acción política. De este modo, la religión configura un tipo de actuación religiosa basada en el sacrificio militante en pos del bien común (Mallimaci, 2014: 209), generando la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. “Esta laicidad contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración” (Mallimaci, 2014: 209).

De este modo, los grupos religiosos muestran su capacidad para situar cotidianamente eventos en contextos de máxima significación, y para reforzar ideas religiosas con





recursos materiales y redes de continua interacción humana. “Este poder creativo para moldear el discurso público, poner las ideas sobre la mesa, nutrir y sostener movimientos, no depende solamente de los recursos institucionales, aunque —como hemos visto— éstos pueden empujar el proceso en la principal dirección (Levine, 2014: 291).

### *La incidencia pública en el proceso de apropiación evangélica de lo público*

La incidencia pública se ha convertido no solo en un lenguaje común en diversos sectores del campo evangélico, sino también en una estrategia frecuente construida para visibilizarse e incidir en espacios de discusión, así como adoptar una postura determinados sobre los problemas públicos. Aquí identifico por lo menos cuatro tendencias (Pérez-Vela, 2022).

**Primero: la incidencia desde la acción social**, a partir de la cual muchas iglesia, organizaciones y grupos evangélicos construyen un nivel de influencia y empoderamiento en diversas instancias de la sociedad. A diferencia del pasado, muchos de ellos se encuentran en un proceso de redimensionamiento y resignificación de la tradicional modalidad de la acción social asistencialista. De este modo, se pueden observar actorías evangélicas participando en iniciativas comunitarias de apoyo a personas y familias que se encuentran en situación de necesidad económica y precariedad social. Esta presencia les permite no solo visibilizarse y ganar una determinada reputación pública, sino también generar un espacio para influir desde sus valores y cosmovisiones religiosas en las agendas y políticas públicas. En muchas zonas urbano-marginales, varias congregaciones evangélicas participan en mesas de trabajo municipal sobre los problemas cruciales de la circunscripción. Aquí se puede observar un claro replanteamiento de la territorialidad donde se practica la diaconía, que se desplaza de los territorios de la sociedad eclesial y sus entornos cercanos hacia espacios de la sociedad política. El concepto del “mundo” como lugar de tentaciones y contaminaciones es puesto en paréntesis o se reconceptualiza porque el objetivo superior es hoy no solo la incidencia social, sino también la demostración de sus capacidades para entrar al juego de la disputa de las narrativas en el campo de la moralidad pública.

**Segundo: la incidencia institucional burocrática**, por la cual varias de las instituciones y confederaciones evangélicas desarrollan niveles de cooperación y participación —asumiendo su representatividad en nombre del “pueblo evangélico”— en instancias del Estado y movimientos y redes de la sociedad civil. A partir de su intervención en estos espacios, los líderes de estas organizaciones eclesiales desarrollan un nivel del abordaje de los problemas sociales y visibilizan sus capacidades y recursos para intervenir e incidir en el quehacer público. Otra manera de hacer incidencia desde esta modalidad lo constituye la emisión de pronunciamientos públicos que en los últimos años han tenido como contenido la adopción de una posición a favor o en contra de determinados asuntos de la coyuntura social y política. En este caso, las instituciones que se pronuncian sobre los problemas públicos no necesariamente tienen que ver con el interés de involucrarse en iniciativas que coadyuven a la solución de determinados problemas sociales o acciones de solidaridad con los afectados. En general se trata de poner en juego la necesidad de legitimarse y empoderarse públicamente, lo cual se convierte aquí en una estrategia de búsqueda de reconocimiento, tomando en cuenta que estas actorías despliegan sus esfuerzos para construir una presentación pública en el contexto haber nacido con el estigma de ser el «otro» religioso en una sociedad que ha sido siempre reacia a integrar la diversidad como un aspecto constitutivo en la construcción de su identidad como nación (Giménez, 2008).



**Tercero: la incidencia político-partidaria**, a partir de la cual determinados colectivos o líderes evangélicos ingresan en la arena política para intervenir en las políticas públicas, en base a sus creencias, desde instancias decisoras del Estado. Aquí encontramos a aquellos evangélicos que adscriben a determinados partidos políticos instituidos y que ingresan a la política sobre la base de sus creencias evangélicas y aquellos que ingresan a la arena política con la intencionalidad de “rentabilizar su liderazgo religioso en el ámbito electoral” (Pérez-Guadalupe & Amat y León, 2022). Según José Luis Pérez-Guadalupe y Oscar Amat y León (2022), 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’ (p. 25).

En el pasado registramos varios intentos de conformación de partidos políticos evangélicos, pero en los últimos procesos se observa la presencia de candidaturas individuales en diversos frentes y coaliciones políticas.

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

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

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

En el marco de la cuarta tipología identificamos dos sectores que expresan al mismo tiempo dos modalidades de apropiación del espacio público por parte de los grupos evangélicos que se mueven desde la lógica del movimientismo social y político.

La primera la impulsan aquellos actores que construyen su presencia y militancia profética en lo público desde el caminar y el acompañamiento a aquellos que sufren injusticias o violación de sus derechos. La construcción de su marco de comprensión teológica para la actuación pública ciudadana se construye en este caminar y no necesariamente desde una formación pastoral previa. Se trata de agentes evangélicos que pueden seguir congregando en iglesias conservadoras, han encontrado en colectivos para-eclésiásticos el lugar para vincular su fe con la acción y la denuncia profética en el espacio público.

En este proceso, estos grupos o agentes han empezado a interactuar y cooperar con otros actores de la sociedad civil en el abordaje de determinados problemas sociales y defensa de determinados derechos (Levine, 2013). Si bien muchos de estos grupos no han desarrollado una práctica ecuménica sostenida y una teología política liberacionista, se apropian de lo público, por un lado, a partir de su acercamiento y convivencia con los



sujetos excluidos y afectados por la violación de los derechos. Por otro lado, debido a su interacción con movimientos y redes ciudadanas, muchos de ellos han empezado a incorporar en su agenda de discusión el tema de los derechos y la justicia social. Aquí podemos ubicar a organizaciones, ONG, redes y colectivos que tradicionalmente han trabajado en el campo de la acción social, sensibilizando y generando conciencia dentro de la comunidad evangélica. Sin embargo, adicionalmente hoy se movilizan junto con otros actores de la sociedad civil alrededor del abordaje de problemáticas contemporáneas, como la migración, los derechos de la mujer, derechos de las minorías, derechos ambientales, etc.

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

Al igual que lo que ocurre en otros contextos, el sentido de acción de este sector evangélico no es necesariamente la disputa electoral directa, sino el acompañamiento a los afectados de los atropellos y la incidencia pública en instancias del Estado y la sociedad civil en favor de sectores sociales excluidos.

La segunda modalidad la impulsan aquellos actores que se apropiación de lo público desde la lógica del ecumenismo ciudadano pro-derechos, en la que ubicamos a los grupos que históricamente han construido procesos de acompañamiento pastoral e incidencia política desde iniciativas ecuménicas y ciudadanas, inspiradas en las perspectivas liberacionistas de la teología y la pastoral. Estos grupos construyen su actoría religiosa desde el punto de vista de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos, y desde la lógica de la inserción en los procesos construidos en y desde la sociedad civil. Esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas evangélicos se involucren en iniciativas de incidencia pública orientadas no solo hacia la transformación estructural de la realidad, sino también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

En ambos casos, es importante notar que los agentes evangélicos que construyen su actoría pública desde estas modalidades despliegan sus estrategias en un contexto en el que el conservadurismo ha adoptado cada vez más un perfil movimientista y contencioso. A este respecto, analizándolo desde el marco de los estudios de la acción colectiva y la movilización social (McCarthy y Zald, 1977; McAdam, Tarrow y Tilly, 2001; Tarrow, 1997), Omar Coronel (2020) pone atención sobre los recursos organizativos que han desplegado las nuevas organizaciones de la “sociedad civil conservadora”, convirtiéndose en lo que Coronel llama “contramovimiento religioso conservador”<sup>3</sup>.

---

3 En esta misma línea, Juan Fonseca sostiene que desde que el activismo conservador empezó a fortalecerse, sus impulsores han buscado afirmarse como un movimiento cívico, evitando ser calificados como un movimiento religioso. En ese sentido, al mantenerse dentro de una lógica movimientista, ha evitado que el entusiasmo de las masas conservadoras se atenúe, fenómeno que suele ocurrir cuando un movimiento se institucionaliza demasiado pronto. No obstante, aunque el movimiento conservador no se ha institucionalizado de manera orgánica, sí ha propiciado la formación de un conjunto de micro-organizaciones que, de manera coordinada, son las que estimulan la movilización (Fonseca, 2018:42).





Este escenario es importante considerarlo al momento de estudiar los casos de la actuación de los agentes evangélicos ligados al movimientismo progresista, porque no podemos dejar de estudiar las narrativas de los actores evangélicos ubicados en este sector sin considerar que su actuación ocurre en un contexto caracterizado por la pública disputa de estas dos narrativas religiosas en el campo evangélico, que en realidad no es nuevo. Lo que difiere del pasado es que estos actores se han desplazado de manera más estratégica e intencionada a la esfera pública. Dicha competencia revela no solo las distintas lógicas teológicas que se construyen desde lo público, sino también las diversas motivaciones políticas que están alrededor de los procesos de la interlocución pública, las diversas modalidades respecto al abordaje de los problemas sociales, así como las resignificaciones teológicas que traen consigo las acciones de protesta que despliegan estos actores en lo público (Young, 2002).

### ***El factor evangélico en los procesos de acción colectiva y la movilización social***

Desde la perspectiva de teoría de la acción colectiva, observamos en el campo evangélico contemporáneo el modo como el activismo social se ha convertido en una de las estrategias comunicacionales y políticas en base a la cual determinados grupos de tradición evangélica ecuménica construyen un tipo de representación pública marcada por la inserción en las dinámicas de los movimientos y redes de la sociedad civil.

Aquí es interesante observar que los agentes evangélicos que se apropian de la esfera pública desde la lógica del movimientismo profético<sup>4</sup> han empezado no solo a interesarse por el debate público en torno a determinados problemas sociales sino también a recrear sus iniciativas de protesta alrededor de los mismos, generando nuevas maneras de levantar su voz públicamente e incorporando en sus ritos y celebraciones religiosas el tratamiento de los temas y problemas que aparecen en la agenda pública. La reinención de sus estrategias y tácticas políticas trae consigo nuevas modalidades de posicionamiento, relacionamiento y empoderamiento de lo evangélico en el espacio público.

Como hemos mencionado antes, a diferencia de los grupos ligados al neoconservadurismo evangélico, aquellos que se mueven desde el ala progresista contestataria desarrollan una práctica movimientista de carácter profético y ecuménico. Sobre lo profético, desde el marco de la teoría de los movimientos sociales, Albero Melucci (1999) acuña la noción de la *función profética* para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política<sup>5</sup>.

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

5 Albero Melucci sostiene que determinados actores “tienen una creciente función simbólica, tal vez podría incluso hablarse de función profética. Son na especie de nuevos medios de comunicación social. No luchan



Para Melucci, la acción profética de estos grupos contestatarios se sostiene en la configuración de un tipo de utopismo moral. El autor sostiene que determinados proyectos colectivos de movilización social ofrecen un canal para expresar este utopismo moral, que de otro modo sobreviviría en enclaves marginales” (Melucci, 1999: 96).

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

Para Gamio, “la preocupación por la práctica de la justicia y la compasión adquieren una resonancia básicamente ética en un mundo circundante no confesional. El compromiso con la rememoración es expresión de esta preocupación, y el lenguaje profético adquiere una nueva forma ético-espiritual en el contexto de la cultura moderna” (Gamio, 2015: 618).

En este caso, la indignación rompe con aquellas concepciones y prácticas instrumentalistas de lo ético, construyendo lo que Juan José Tamayo denomina la ética de la alteridad, que implica no solo la afirmación de los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente la creación de condiciones para que el otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública (Tamayo, 2011). En este sentido, esta modalidad de actuación configura un tipo de actor que se apropia de lo público con la conciencia de abrazar una propuesta religiosa disruptiva (Smith, 1996)

A diferencia de aquellos grupos evangélicos que conciben la incidencia pública como una estrategia para conquistar el espacio público y apropiarse del poder político desde la perspectiva de la construcción exclusiva de una determinada agenda moral religiosa y la acción política desde la perspectiva de la protesta confesional (Young, 2002), estos actores que forman parte de una vertiente del progresismo religioso asumen lo público como el espacio no solo de construcción y legitimación de una lógica profética de actoría ciudadana, sino también como el lugar de construcción de un tipo de acción colectiva contestataria, en la que la actuación pública religiosa tiene un componente ecuménico, en el sentido de la interacción que se construye tanto a nivel de la comunidad intereclesial o interreligiosa como de la sociedad civil más amplia.

Este ecumenismo se construye desde la perspectiva de la búsqueda del bien común, el acompañamiento y defensa de las víctimas de las violencias y la lucha contra el atropello de los derechos. En este sentido, estos actores participan en las iniciativas ciudadanas desde las instancias de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de creencia religiosa que se conecta con la defensa de los derechos y que asume, como sostiene Boaventura de Sousa Santos (2014), que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven y co-gestionan.

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácti-

---

meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social. Tratan de cambiar la vida de las, creen que la agente debe cambiar nuestra vida cotidiana cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad (Melucci, 1999: 70).



cas que se construyen desde la lógica teocrática del poder y la colonización religiosa del espacio público.

Puntualicemos algunos aspectos importantes de esta lógica de la actuación política desde el campo evangélico (Pérez, 2022).

Primero, varios de estos grupos —que aparecen en el escenario público con un discurso que tiende a contrarrestar o confrontar las lógicas teológicas y políticas del conservadurismo evangélico institucional— construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las relaciones de poder, no solo en la esfera pública y política, sino también a nivel de la propia sociedad eclesial. Esto se puede observar en el modo en que estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta y en el espacio mediático, lo cual refleja que estos agentes religiosos contestatarios surgen de sociedad es eclesiales que en la actualidad se encuentran en intensos procesos de pluralización, que revelan recomposiciones permanentes de los roles de poder, reposiciones en cuanto a los sentidos de pertenencia a la institución religiosa y disputas por los modos y sentidos de representación de lo evangélico en el espacio público.

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

Tercero, la identidad contestataria de estos grupos religiosos se construye desde la lógica de la convivencia ecuménica no solo desde los interreligioso, sino en la interacción con los otros actores de la sociedad civil. Así, en el proceso de construir alianzas con otros grupos religiosos y seculares estos activistas aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública que no se construye desde la imposición de una determinada agenda religiosa, sino desde la lógica de la búsqueda de consensos con otras actorías no necesariamente religiosas. En este proceso, estos grupos ecuménicos construyen un tipo de narrativa religiosa que asume la pluralidad como legítima y como una condición fundamental de la ciudadanía (Burity, 2009).

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

Por otro lado, el activo papel que juegan estos actores religiosos en las iniciativas ciudadanas de la sociedad civil evidencia las capacidades que tienen para aportar, no solo desde la línea del tradicional acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y



organización tan necesarios para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad para enfrentar las injusticias y el atropello de derechos. De este modo, estos actores se mueven desde la construcción de un tipo de ciudadanía ecuménica que abona a la configuración de la comunidad política, en contraste con aquellos grupos religiosos vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su representación desde la lógica teocrática del poder.

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

Lo que observamos en las prácticas de este sector de evangélicos progresistas es la configuración de un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica un tipo de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica (Mallimaci, 2014). De este modo, lo religioso se instituye como una instancia de construcción de ciudadanía, que tienen repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad.

Para el análisis de casos específicos, planteo cinco aspectos para considerar las repercusiones del factor religioso en los procesos de acción colectiva y movilización social.

#### **a) Movilización de micro-recursos**

En varios de los casos se puede observar que los grupos y agentes de fe proveen un capital humano importante, facilitando micro-recursos claves para la movilización, que puede incluir: la sensibilización a la gente, la creación de puentes y redes de solidaridad, la organización de actos simbólicos de protesta, como las jornadas de oración en favor de los afectados de atropellos a los derechos. Precisamente, los teóricos de la acción colectiva y la protesta social (McAdam, McCarthy & Zald, 1997; Tarrow, 1997; Arce, 2015; Paredes, 2013; Jenkins, 1983) observan que la movilización de este tipo de recursos es un factor clave para la sostenibilidad y legitimidad de las iniciativas políticas que se construyen en la esfera pública.

#### **b) Movilización de macro-recursos**

Desde la teoría de la acción colectiva se plantea que determinados grupos e instituciones proveen una serie de “repertorios de movilización” que corresponden a los recursos macro (Paredes, 2014). En este caso, es posible observar que los grupos religiosos hacen una contribución importante al movimiento de protesta a través de acciones como los lobbies políticos para la incidencia, la creación de puentes con actores influyentes (decisores), y la gestación de solidaridades de incidencia política a nivel internacional.

Precisamente, los estudiosos de la movilización social sostienen que el papel de las redes internacionales es importante porque generan acceso a otras instancias de influencia, proveen información de primera mano y posibilitan el impacto en los medios (Keck, Sikkink & Morillo, 1999).

De este modo, logran construir un tipo de transnacionalización de la protesta (Burity, 2015), haciendo uso de las redes preexistentes (Arce, 2015) observadas comúnmente en las acciones de movilización, y que en este caso aparecen activadas desde las iglesias. Es importante mencionar que estas redes han sido utilizadas tradicionalmente en la dinámica de las prácticas de misión y el quehacer evangelizador de las iglesias, pero hoy se convierten en un capital importante para la protesta y la movilización ciudadana.



La acción de estos grupos contribuye a potenciar el proceso de “glocalización” de la protesta (Paredes, 2014; Burity, 2015), posibilitando solidaridades y alianzas más amplias, información oportuna para la toma de decisiones, y alimentando la presión política sobre los decisores que tenían la responsabilidad de resolver el problema.

En este caso, es interesante observar el modo cómo la estructura religiosa transnacionalizada, que tradicionalmente ha sido usada para fines evangelísticos o propósitos misioneros, es capitalizada para activar estrategias de movilización e incidencia ciudadana que tiene repercusiones importantes no solo en relación a la visibilidad de la problemática ambiental en sí misma, sino también en términos de colocar en la agenda pública la propia realidad de las personas afectadas.

### **c) Apropiación e incidencia mediática**

Los estudiosos de los conflictos sociales sostienen que la generación de corrientes de opinión pública a través de los medios es una de las claves para el éxito de las iniciativas de protesta a este nivel, porque los tomadores de decisión suelen actuar o responder a las demandas cuando la presión de los medios es alta (Macassi, 2013). Sandro Macassi sostiene que “los conflictos al hacerse ‘públicos’ por medio de su inclusión en la agenda mediática generan procesos de apropiación por parte de la ciudadanía y atrae la atención de los decisores y encamina a una solución que sin la existencia mediática a veces puede dormir el sueño de los justos” (Macassi, 2013: 91).

En esa misma línea, varios expertos de la movilización social (Melucci, 1994; Della Porta, 2008; Gamson, 1992a) sostienen que los medios de comunicación se convierten en un soporte importante para la legitimidad que requieren especialmente aquellos líderes sociales que construyen su competencia política y adquieren poder público en el proceso de la protesta, como fue el caso de los actores religiosos.

Los expertos sostienen que los medios de comunicación se convierten en el espacio desde el cual los actores de la protesta construyen un discurso amigable y digerible –respecto a la motivación de la acción contestataria– en la esfera pública (Melucci, 1994; Della Porta, 2008, Gamson, 1992). Como sostiene Gamson, “el espacio de los medios de comunicación se constituye en el principal sitio desde el cual el discurso de los actores de la protesta adquiere un determinado significado que puede ser influyente para hacer cambios en los espacios de la política” (citado en Della Porta & Diani, 2006: 220).

Estos grupos construyen hoy estrategias comunicacionales que contrastan con el proselitismo mediático, movilizándose en otras plazas, opinando desde los medios seculares, interactuando con actores no religiosos y abordando públicamente los problemas sociales (Pérez, 2015). Estratégicamente, se puede observar que muchos de ellos están desarrollando diversas tácticas y estrategias para construir relaciones e interacciones cercanas con actores políticos y sociales influyentes. Para el caso de los grupos evangélicos, la estrategia mediática construida más allá de las cuatro paredes está basada en la idea aquella por la cual se asume que la interacción con los “legitimadores públicos” es el mejor camino para obtener legitimidad en la esfera pública y no quedarse en la marginalidad.

### **d) Enmarcamiento ético de la protesta**

Los grupos religiosos aportan a la construcción de un tipo de marco interpretativo de la protesta social que se sostiene en un conjunto de valores y principios, que se traduce, entre otros aspectos, en el hecho de poner en relevancia el respeto de la dignidad de las personas frente a las propuestas economicistas del desarrollo que traen consigo la gestión y operación de las industrias extractivas.





Sobre el particular, Adela Cortina plantea que las concepciones religiosas pueden ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia, que hacen parte de la ética cívica en este contexto, constituyéndose, de este modo, en agencias de significación colectiva que difunden nuevos sentidos en la sociedad (Cortina 2011).

En ese mismo sentido, los estudiosos de los marcos interpretativos han subrayado que la función de determinados actores de los movimientos sociales “tiene que ver con llamar la atención sobre una injusticia social o definir como impropio o inmoral, lo que antes se veía como natural” (Torres, 2009, p. 60). En esta línea, estos grupos religiosos contribuyeron a construir una suerte de proceso de alineamiento de los marcos, “por medio del cual se establecen nexos de congruencia entre los motivos, intereses y creencias de los individuos con las intenciones, actividades e ideologías de los movimientos sociales (Torres, 2009).

En la línea del enmarcamiento ético de la protesta, la teoría señala que los activistas pueden desarrollar dos tipos de actos: Concientización y contextualización (Gamson, 1992). Es en este campo que observo la contribución de los agentes el progresismo evangélico en tanto que pueden aportar en el fortalecimiento de la cohesión y la fidelización de los miembros locales del movimiento local, posibilitando su continuidad en el tiempo y una cierta cohesión interna, especialmente a partir de tres aspectos: la conciencia colectiva respecto a la necesidad de la acción de protesta, los sentimientos de pertenencia al colectivo movilizador y las alianzas de solidaridad con la iniciativa. Respecto a los sentimientos de pertenencia, estos agentes religiosos tienen la oportunidad de construir un tipo de acción y compromiso político que se afirme sobre la base de los “afectos comunes” (Mouffe (2020), y el contagio de las pasiones por una utopía moral profética (Melucci, 1999). En esta línea, los grupos religiosos que entran a la arena política movimientista pueden contribuir a desesencializar la acción política de los movimientos sociales, que implica no solo conectar la razón con los afectos en el proceso de identificación, sino también desplegar esfuerzos para lograr que los afectos movilicen para la construcción de una voluntad colectiva (Mouffe, 2020: 52).

### *Apuntes finales*

Los grupos ligados al protestantismo evangélico contemporáneo que ingresan a la esfera pública desde la movilización social construyen su identidad y representación mientras despliegan esfuerzos para adquirir reconocimiento y desarrollan estrategias para la disputa de las narrativas religioso-políticas que se construyen desde la propia comunidad evangélica, en el proceso de apropiación de lo público.

La discusión planteada invita a repensar no solo el papel político de las actorías religiosas en los procesos de movilización y protesta social, sino también el modo como determinados grupos, como es el caso de los actores evangélicos ligados al progresismo contestario, han encontrado un lugar de intervención en la esfera pública más allá de las instancias de participación política electoral. Así, observamos que determinados colectivos y movimientos religiosos han empezado a jugar roles importantes en diversas direcciones políticas y desde varias plataformas comunicacionales, buscando no solo conseguir legitimidad pública sino también incidir –desde sus cosmovisiones religiosas– en las políticas públicas.

En contraste con una presencia y participación cada vez más activa de aquellos movimientos vinculados al neoconservadurismo evangélico, que se movilizan en reacción y oposición a las políticas públicas vinculadas con la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, observamos una presencia también activa de grupos que se



mueven desde el ecumenismo ciudadano pro derechos, sobre los cuales podemos concluir con lo siguiente:

Primero, estos rostros del activismo evangélico platean pistas para repensar las investigaciones sobre el rol de aquellos actores religiosos que entran a la arena política desde esferas que no corresponden necesariamente a las instancias religiosas institucionalizadas, sino a movimientos que provienen desde el laicado eclesiástico o religioso. Por un lado, nos plantea nuevas preguntas sobre las lógicas de legitimidad de las actorías religiosas en el espacio público, que a diferencia del pasado no necesariamente pasa por la anuencia de la autoridad religiosa institucional sino por otras legitimidades y mediaciones comunicacionales y políticas. Por otro lado, nos plantea la necesidad de pensar en sentido de mayor pluralidad la actuación de los agentes evangélicos en la esfera pública.

Segundo, las estrategias de inserción y apropiación de lo público desde el campo evangelio no conservador plantea un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad, en donde los sectores democráticos religiosos reclaman un lugar ciudadano. Para el campo académico, este fenómeno nos demanda una revisión de nuestros presupuestos epistémicos sobre el factor religioso, las actorías y las racionalidades religiosas. Pero, también, nos plantea un desafío metodológico, en el sentido de la necesidad de repensar nuestras categorías para analizar la relación entre la religión y la política, las creencias y el poder político. Va a ser muy interesante analizar no solo las nuevas dimensiones políticas de lo religioso, sino también las resignificaciones de las racionalidades religiosas de la política.

Finalmente, la discusión planteada abre una línea de investigación en el campo del fenómeno religioso, especialmente en relación a los discursos y prácticas disruptivas de la religión pública, que nos invita a estudiar el modo cómo se resignifica el sentido de las representaciones políticas de lo religioso, y cómo se reestructuran las relaciones de poder dentro y fuera del ámbito de las instituciones religiosas. Como consecuencia de este proceso, se abre un campo fértil para la investigación desde la sociología de la religión que nos debería llevar a indagar aspectos, como las nuevas reconfiguraciones de las identidades religiosas en el espacio público, las modalidades contemporáneas de la militancia política desde la religión, las lógicas de la racionalidad religiosa sobre la apropiación del poder político, así como el impacto de los movimientos religiosos disruptivos en los procesos de construcción de ciudadanía y desarrollo, en particular, y el fortalecimiento de la democracia, en general.

### **Referencias**

- Algranti, J. (2010). Política y Religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina, Buenos Aires, Ediciones Ciccus.
- Algranti, J. (ed.) (2013). las industrias del creer: sociología de las mercancías religiosas. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Alkire, S. (2004). Dimensions of Human Development. World Development, February. 30:2 pp. 181-205.
- Arce, M. (2015). La extracción de recursos naturales y la protesta social en el Perú. Lima: Fondo editorial de la PUCP.
- Barrera, P. (2023). Evangélicos y Pentecostales del Siglo XX en Anomérica Latina: En-



- sayos de Sociología. MG: Editora UFJF/Selo Estudos de Religião.
- Berger, P. (2016). Los numerosos altares de la modernidad. En un busca de un paradigma para la religión en una época pluralista, Salamanca, Ediciones sígueme.
- Beckford, J. A. (2003). *Social Theory and Religion*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Beltrán, W. M. (2013). “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, 63(175), enero-junio, pp. 57-85.
- Burity, J. (2006). “Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal”, En *Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 73-124.
- \_\_\_\_\_ (2009). “Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina”, *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3, pp. 183-195, doi.org/10.4013/4898
- \_\_\_\_\_ (2015). “Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa”, *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, 30(2), pp. 31-73, julio/diciembre.
- \_\_\_\_\_ (2020). “El pueblo evangélico: construcción hegemónica, disputas minoritarias y reacción conservadora”, *Encartes*, 3(6), septiembre, pp. 1-35.
- Carbonelli, M. (2016). “Los evangélicos y la arena partidaria en la Argentina contemporánea”, *Estudios Políticos*, novena época, 37, enero-abril, pp. 193-219.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos y Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC.
- Coronel, O. (2020). “El contramovimiento conservador en el Perú: la emergencia de una nueva sociedad civil”, Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), 13 de mayo.
- Cortina, A. (2011). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política* N.º 44, enero-junio, 2011, pp. 13-55.
- De la Torre, R. (2011) *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Guadalajara: Publicaciones de la casa chata.
- \_\_\_\_\_ (2013). “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”, en Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (eds.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Editorial Biblos-ACSRM, pp. 109-136.
- Della Porta, D. y Diani, M. (2006). *Social movements: an introduction*, Oxford, UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Delgado, R. (2007). “Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía”, *Universitas Humanística*, núm. 64, julio-diciembre, pp. 41-66.
- Fraser, N. (1990). “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of Actually Existing Democracy”, *Social Text*, 25/26, pp. 56-80.
- Freston, P. (2008). *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.
- Frigerio, A. (2002). “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos so-



- ciales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, XXVI encuentro Anual da ANPOCS, Caxambu.
- Fonseca, J. (2018). Actores y estrategias del conservadurismo religioso. Mapeo del terreno, Lima, Perú, católicas por el Derecho a Decidir.
- Gamson, W. (1992) Talking politics. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Gamio, G. (2015). “Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia”, en Salomón Lerner y Miguel Giusti (eds.), La verdad nos hace libres, Lima, PUCP, pp. 609-620.
- Giménez, V. (2008). “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública en Argentina, en Catalina Romero (ed.), Religión y espacio público, Lima, CISEPA-PUCP, pp. 49-60.
- Goirand, C. (2015). Pensar las movilizaciones y la participación: Continuidad de perspectivas e imbricaciones de posiciones. En Combes, Helene et. al. Pensar y mirar la protesta. México; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Jenkins, J. (1983). Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. Annual Review of Sociology.
- Keck, M., Sikkink, K. y Murillo, L. (1999). Redes transnacionales de cabildeo e influencia. Foro Internacional, Vol. 39, No. 4 (158) (Oct. - Dec., 1999), pp. 404-428.
- Levine, D. (2005). Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos, América Latina Hoy, 41, pp. 17-34.
- \_\_\_\_\_ (2006) Religión y Política en América Latina. La Nueva Cara Pública de la Religión. Sociedad y Religión (Buenos Aires), 26/27 Vol. XVIII, pp. 7-29.
- \_\_\_\_\_ (2009) Pluralism as Challenge and Opportunity, In: Hagopian, Frances (Ed.), Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America, Indiana: University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_ (2012) Politics, Religion y Society in Latin America. Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher, Inc.
- \_\_\_\_\_ (2013) Religión, democracia, violencia y derechos humanos, en: Giménez, Verónica y Emerson Giumbelli (editores), Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI. Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM.
- Loseke, D. R. (1999). Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives, New York: Aldine De Gruyter.
- Macassi, S. (2013) Agenda, frames y tratamiento de los conflictos en las noticias de medios regionales y de la capital. Tesis de para optar el grado de Magíster en comunicaciones, Escuela de posgrado-PUCP.
- McVeigh, Rory & David Sikkink (2001) “God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics,” Social Forces Vol. 79, No. 4.
- Mallimaci, F. (2009) Hermenéutica y ciencias sociales: religión y secularización en debate. Ponencia en: I Jornadas Internacionales de Hermenéutica. Mayo, 2009. UBA/CONICET.
- \_\_\_\_\_ (2014). “La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas”, en Aldo Ameigeiras (ed.), Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Lati-



- noamérica, Buenos Aires, CLACSO.
- \_\_\_\_\_ (2017). Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual. Caravelle 108, Université Fédérale Toulouse Midi-Pyrénées.
- Mouffe, Ch. (1999). El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. España: paidós.
- Melucci, A. (1994) A Strange Kind of Newness: What's "New" in New Social Movements? in Enrique Laraña; Joseph Gusfield (Ed.), *New Social Movements: From ideology to identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- \_\_\_\_\_ (1999). Acción colectiva, vida cotidiana y democracia, México, El Colegio de México.
- McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, Ch. (2001). *Dynamics of Contention*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McCarthy, J. y Zald, M. (1977). "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, 82( 6).
- Monsiváis, A. (2002) Ciudadanía y juventud: elementos para una articulación conceptual *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 20, junio, 2002, pp. 157-176, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Distrito Federal, México
- Osorio, C. (2003). Las nuevas formas de acción colectiva: nuevos movimientos contestatarios juveniles, Santiago de Chile, CLACSO.
- Paredes, J. (2013). Movilizarse tiene sentido. Análisis cultural en el estudio de movilizaciones sociales. *Psicoperspectivas*, 12(2), 16-27.
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, Brasilia, v. 23, n. 2, p. 281-353, maio/ago.
- Pérez-Guadalupe, JL & Amat y León, O. (2021). Políticas religiosas en el Perú contemporáneo, Lima, Fundación Konrad Adenauer e Instituto Social de Estudios Cristianos.
- Panotto, N. (2013). Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación. *Revista Religión e incidencia pública*. N° 1 (2013): pp. 27-59.
- \_\_\_\_\_ (2015). "Religión, ciudadanía y espacio público: un acercamiento socio-antropológico y teológico", *Perspectivas internacionales*, 11(1), febrero-julio, pp. 63-87.
- \_\_\_\_\_ (2020). "Campo evangélico y sociedad civil: sobre los procesos de minorización y el desplazamiento de matrices analíticas", *Religião e Sociedade*, 40(1): pp. 19-42.
- Pérez, R. (2016). "Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú", en Catalina Romero (ed.), *Diversidad religiosa en el Perú*. Miradas múltiples, Lima, Fondo editorial de la PUCP/ CEP, pp. 195-217.
- Pérez-Vela, R. (2022). Activismos religiosos neo-progresistas: la narrativa contestataria evangélica en el espacio público peruano. *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* núm. 92 · año 43 · enero-junio de 2022, pp. 73-110.





- Smith, Ch. (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Londres, Routledge.
- de Souza Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- Tamayo, J. J. (2011). *Otra Teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Biblioteca Herder.
- Taylor, Ch. (2015). *La era secular. Tomo II*, Barcelona: Gedisa.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Torres, A. (2009.) *Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales*. Folios No 30. Segundo semestre. pp. 51-74.
- Semán, P. (2021). *Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad de San Martín.
- Young, M. (2002). "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements", *American Sociological Review* 67(5), pp. 660-668.

