



Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión

Rolando Pérez

Pontificia Universidad Católica del Perú



Resumen

Este ensayo busca comprender las prácticas públicas de los sectores religiosos vinculados especialmente al conservadurismo evangélico. En ese sentido, analizamos cuestiones, como: De que manera la participación pública está incidiendo y resignificando la identidad religiosa de los evangélicos, especialmente en relación con los cambios a nivel de la religión institucionalizada. En esa línea, discutimos que tipo de negociaciones o resistencias están ocurriendo en la relación entre empoderamiento público y la autoridad religiosa institucional, así como las relaciones entre lo público y lo privado. Finalmente, Este ensayo aborda el modo como la mediatización religiosa está generando nuevos significados, lógicas y comprensiones de la actuación pública de estos actores.

Palabras claves: mediatización, esfera pública, empoderamiento, conservadurismo

Abstract

This article investigates on the contemporary public practices of evangelicals, mainly conservative groups. I analyze how public participation shapes and resignifies the religious identity of evangelicals, especially with regards to the changes in institutionalized religion. In this sense, I discuss what kind of negotiations or resistance are taking place in the relationship between the public empowerment of religion and institutional religious authority. I observe the relationship between sacrality and secularity as well as the relationship between the public and the private. Finally, I discuss how mediated religion facilitates the creation of new meanings, forms, and approaches of public engagement.

Keywords: mass media, public arena, empowerment, conservatism



Introducción

El rostro religioso contemporáneo en América Latina da cuenta no sólo de un creciente pluralismo interreligioso sino también de expresiones de la diversidad religiosa al interior de las propias confesiones o denominaciones eclesiásticas. Este «pluralismo interno» actualmente genera la emergencia de actores y voces «no oficiales» tales como movimientos laicos y grupos para-eclesiásticos. Estos actores reclaman espacios para el diálogo y el debate público. Por otro lado, exigen otra manera de concebir la participación de los fieles en la vida de las iglesias así como también nuevas formas de relacionarse en la sociedad civil (Romero, 2009).

Por otro lado, la pluralidad y el pluralismo religioso están marcados por la diversidad de expresiones religiosas que actúan más allá del territorio eclesiástico tradicional. En ese sentido, lo que hoy observamos, como bien señala Daniel Levine (2009), es que:

[...] donde antes hubo monopolio, hoy existe pluralismo; donde un número limitado de espacios fueron reservados para las prácticas religiosas oficiales hoy existe una vasta riqueza de iglesias, parroquias, cruzadas [evangelísticas] y programas religiosos mediáticos; en vez de un limitado número de voces “autorizadas” para hablar en nombre de la religión, hoy existe una pluralidad de voces, actores y opciones (2009: 54).

La lectura de Levine pone atención no sólo en la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente, sino también en las estrategias de empoderamiento de sectores vinculados al protestantismo, quienes 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.



Las apropiaciones y re-significaciones religiosas de la esfera pública

En este contexto, los estudios recientes (Wynarczyk, 2009; López Rodríguez, 2008; Levine, 2009; Freston, 2008) dan cuenta que una variedad de grupos, movimientos y redes de trasfondo evangélico están cada vez más insertados e incidiendo en la esfera pública. Como bien señala José Casanova (1994b), los grupos religiosos:

[...] van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo, la sociedad y el Estado [...] (1994b: 18–19).

El reposicionamiento cultural y político de este sector religioso da cuenta que muchos de movimientos emergentes están experimentando un proceso de re-significación de sus concepciones bíblico-teológicas sobre la actoría social y la participación política. Hilario Wynarczyk (2009) observa que varios sectores vinculados al conservadurismo evangélico han evolucionado desde la lógica de la construcción de movimientos sociales de tipo religioso hacia formas de movilización colectiva de protesta cívica.

En el pasado, muchos líderes evangélicos conservadores criticaron negativamente el involucramiento político de los actores eclesiásticos porque lo consideraron incompatible con los «quehaceres espirituales». Sin embargo, en la actualidad la esfera pública es considerada como un campo desde el cual es posible ganar poder e influencia social y cultural, así como un espacio estratégico para transformar la sociedad –desde la lógica de sus cosmovisiones teológicas e ideológicas.

En este contexto, es posible observar por lo menos dos maneras de entender y asumir las prácticas ciudadanas desde los proyectos religiosos. Primero, aquellos que entran a la esfera pública e incorporan las demandas ciudadanas en su agenda «pastoral» o de



misión desde la lógica de la conquista o re-conquista del poder, cuyo presupuesto descansa en aquella concepción por medio de la cual se asume la actoría social, basada en la idea de constituirse en «instrumentos privilegiados de Dios para cambiar al mundo».

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

En ambos sectores, con todas sus obvias variantes, es posible observar estrategias diversas para visibilizarse en la esfera pública, intervenir en las políticas públicas, entrar al debate mediático ciudadano, y tener una voz menos marginal en las agendas públicas. Alrededor de estas dos tendencias se puede notar que, en el caso de América Latina, los esfuerzos por sacralizar lo ciudadano están marcados por fuertes procesos de laicidad, que dan cuenta, como sostiene Gerardo Caetano (2006), de la emergencia de un conjunto variable de sustitutos laicos de la religión, orientados a desempeñar la función ideológica y social, anteriormente desarrollada por la religión institucionalizada.

Pero, al mismo tiempo, este proceso, como sostiene Fortunato Mallimaci (2006), da cuenta de cómo la pérdida de credibilidad de los sectores políticos tradicionalmente empoderados en la esfera pública está siendo aprovechada por ciertos grupos religiosos emergentes conservadores, que desarrollan diversas estrategias de empoderamiento público para legitimarse en tanto «dadores de sentido moral y ético».

Esto se da en un escenario en el que la desprivatización del campo religioso es cada vez más creciente, en el sentido de que los grupos o movimientos religiosos se niegan, cada vez más, a aceptar el papel marginal y privatizado que les habían reservado ciertas teorías clásicas de la modernidad y de la secularización (Casanova, 1994a). Por otro lado, se puede notar un proceso de re-significación de los discursos y prácticas religiosas en la interacción entre lo sagrado y lo secular, «lo espiritual» y «lo mundano», la sacralidad privada y la espiritualidad pública, la conversión individual y la transformación social ocurre de manera más fluida y negociada.



Este proceso da cuenta de otro aspecto importante. La emergencia pública de los sectores (para) eclesíásticos en el campo evangélico ha develado que esta intensa «batalla» para ganar legitimidad y construir poder en el espacio público está replanteando las relaciones de poder entre las instituciones tradicionales y los grupos emergentes que se mediatizan con facilidad y construyen relaciones fluidas con los actores sociales y políticos del mundo secular.

Los primeros demandan su legitimidad sobre la base de su herencia y trayectoria tradicional; mientras que los movimientos emergentes demandan su autenticidad, con base en su capacidad para movilizar a vastos seguidores y desarrollar estrategias creativas y efectistas de empoderamiento público.

La convergencia político-religiosa en la esfera pública

Los escenarios electorales recientes han dado cuenta nuevamente del modo como los reguladores políticos y religiosos de la moral pública vuelven a converger alrededor de proyectos de incidencia en las agendas y política públicas. En el caso de los sectores conservadores evangélicos, se puede observar una reactualización y re-significación de su antigua cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se asume que «[...] los gestores de la fe tienen un imperativo moral o un mandato cultural [mesiánico] para extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad» (Pottenger, 2007).

Lo que observamos es una suerte de reactivación del rol político de ciertos líderes del conservadurismo religioso en el espacio público, cuya legitimidad ha sido afirmada por la capacidad estratégica de insertarse en la esfera pública e interactuar fácilmente con los líderes de opinión legitimados por los medios.

Esta convergencia, por un lado, está marcada por el común interés que ambos tienen respecto a la batalla por la regulación de determinadas cosmovisiones y prácticas morales en el ámbito público. Por otro lado, esta convergencia se afirma en la lógica de una suerte de solidaridad selectiva —en ciertos temas y no en otros



— a cambio de ciertos privilegios políticos, que muy bien ha sido calificado por Guillermo Nugent (2010) como «la factura moral», por el cual asumiéndose defensores (y reguladores) de la moral renuncian a la responsabilidad ciudadana (profética) en favor de la instauración de un determinado y único orden regulador (religioso) de la moral pública.

Hay, adicionalmente, una coincidencia no menos importante relacionada con su particular concepción sobre el rol de las comunidades de fe, a nivel de la estructura estatal y la construcción del orden social. Ambos sectores, como lo ha señalado el historiador Juan Fonseca (2010), coinciden en aquella visión que legitima el modelo del tutelaje religioso del Estado y la sociedad para influir en las políticas públicas o en las demandas sociales.

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

Precisamente, en el último proceso electoral peruano fue interesante apreciar a líderes representativos de influyentes denominaciones evangélicas jugando una suerte de rol de «legitimadores espirituales» de determinados actores o corrientes políticas coincidentes con sus proyectos teocráticos del poder. Confluyeron en esta ocasión no sólo los líderes que entraron a competir por una curul en la contienda electoral, sino también otros actores que asumieron el rol de consejeros pastorales de autoridades y funcionarios públicos, asesores políticos, animadores mediáticos.

Ha sido interesante observar un inusual despliegue de recursos, estrategias comunicacionales y movilización de los fieles en favor de candidaturas políticas afines a sus cosmovisiones teológicas



sobre la acción política. Es particularmente relevante aquí observar las coincidencias entre actores del conservadurismo evangélico y católico. Este es el caso de la cruzada emprendida, desde sus espacios religiosos, el pastor Rodolfo Gonzales, principal líder de la denominación evangélica Movimiento Misionero Mundial, y el controvertido arzobispo de Lima y conspicuo miembro del Opus Dei, Juan Luis Cipriani.

Ambos han hecho uso estratégico no sólo de su influencia eclesiástica, sino también de su poder mediático, para reactivar el soporte religioso que ciertos movimientos o partidos políticos requieren para aminorar las desconfianzas y re-encantar la oferta populista que generan sus proyectos en un amplio sector del electorado.

Gonzales cuenta con una extensa red radial y televisiva en Lima y el interior del país. A través de su cadena «Bethel televisión», se ha constituido –en los últimos años– en un referente religioso importante, especialmente para aquellos actores que se mueven desde el poder político de turno. Por su lado, Cipriani, ha convertido su sabatino púlpito radial desde los estudios de Radio Programas del Perú –la cadena radial más influyente en el país– para deslegitimar todo aquello que no concuerde con su particular forma de entender la acción pastoral y el rol público de las iglesias en la sociedad.

Es importante notar que la opción política que han adoptado ambos líderes, constituidos en gestores modernos de la religión mediatizada, responde no necesariamente a una estrategia coyuntural, porque en los últimos años el colectivo (para) eclesiástico que ambos lideran ha jugado un rol significativo, legitimando con sus silencios o sus prédicas morales aquellas políticas que desde el Estado han acentuado la corrupción, la exclusión, la discriminación, la violación de los derechos humanos y el quiebre de la institucionalidad democrática.

Desde sus púlpitos mediáticos, Cipriani y Gonzales no han dudado en «bendecir» abiertamente –en plena contienda electoral– un proyecto político cuya cosmovisión coincide perfectamente con el imaginario de una religiosidad autoritaria, mesiánica y «etnocéntrica» que ambos abrazan y promueven.



Así se puede observar en el discurso de Rodolfo Gonzales en un masivo culto para respaldar la candidatura de Keiko Fujimori, en el que implora a Dios de este modo:

Tu puedes agradarte de ella y llevarla a la presidencia, yo no puedo, pero tú si puedes Señor. Sabemos que hay en ella un deseo grande de hacer tu voluntad [...]. En el nombre de Jesús pido tu bendición para Keiko [...] Dale las fuerzas que ella necesita para llegar al poder con la bendición tuya.

En el mismo tono pero con un énfasis más escatológico, Gonzales, en presencia de Keiko Fujimori durante la emisión de su programa televisivo, advierte a su público respecto a lo que Dios haría en el Perú si el fujimorismo no obtendría el respaldo mayoritario en las próximas elecciones:

[Keiko] yo tengo fe que tú vas a gobernar el país [...]. Fíjense bien por quien va a votar porque después que hagan una mala elección y Dios se indigne por las cosas malas que haga un gobernante, los juicios de Dios que están cayendo sobre las naciones caerán también sobre el Perú.

Por su parte, desde su sabatino programa radial, Cipriani interviene en la campaña electoral no sólo imponiendo su particular prédica fundamentalista sobre los valores morales sino también demonizando aquellas voces críticas respecto a su postura político-religiosa.

Este escenario permite observar que los sectores religiosos, especialmente aquellos que buscan apropiarse de la esfera pública con un fuerte énfasis mesiánico –desde la perspectiva de la «protesta religiosa confesional» (Young, 2002)–, están cada vez más insertados en los espacios públicos y en los círculos y pasillos del poder político, con estrategias renovadas, pero con el mismo discurso fundamentalista (reactualizado). Pero, es importante observar en este caso que de tras de la gestación de estas nuevas alianzas político-religiosas subyace no sólo las coincidencias respecto a las opciones morales y cosmovisiones teocráticas, sino la posibilidad de ejercer poder y otorgarse legitimidad mutua (política y religiosamente).



La re-significación de la protesta social

La emergencia pública de los grupos y movimientos religiosos revela que los temas y demandas vinculados al ámbito de los problemas social son parte de la agenda ya no solo de los grupos religiosos ecuménicos o progresistas, sino también de aquellos que en el pasado asumían que el contacto con el «mundo» y la aproximación al mundo secular colisionaba con su espiritualidad, contaminaba su práctica religiosa y distorsionaba en sentido de su misión.

Un reciente estudio (Pérez, 2009) respecto a la emergencia pública de liderazgos religiosos en la arena pública en el Perú, da cuenta precisamente que los sectores evangélicos conservadores han empezado a construir un abordaje particular de los problemas sociales.

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

Por otro lado, a diferencia del pasado, su estrategia ya no se reduce sólo a la prédica del cambio personal o individual. Hay una tendencia no sólo a apropiarse del discurso de lo social, sino también a intervenir cada vez más en esfuerzos que promueven o procuran el cambio y la «trasformación social».

En este camino, el propio concepto individualista de la conversión empieza a ser re-significado y relegado –pero sólo circunstancialmente– por el discurso de la «influencia social». Esto no implica una renuncia a la tradición conversionista que siempre ha abrazado el movimiento evangélico conservador. Se trata, más bien, de una suerte de re-significación de este concepto. En ese sentido, observamos una serie de estrategias cuyo énfasis está



puesto en la conversión religiosa de las estructuras, así como de las mentalidades y espacios culturales.

Paul Freston sostiene que esta perspectiva de la presencia pública evangélica está basada en la lógica de la denominada «territorialización espiritual», por el cual se asume que tan importante como influir en la mentalidad de líderes políticos es «[...] luchar contra los espíritus que contribuyen a la desmoralización de la sociedad y la obstrucción de la prosperidad y el progreso de la sociedad» (Freston, 2001: 315).

Esto coincide con lo que los estudiosos de los movimientos y problemas sociales (Loseke, 1999; Beckford, 2003; McVeigh y Sikkink, 2001) han observado, en el sentido de que los grupos religiosos han entrado cada vez más al abordaje de los problemas sociales en la esfera pública y pueden constituirse en nuevos agentes de una forma particular de hacer uso de la protesta social para visibilizar sus demandas y visiones del mundo. Muchos de ellos están trabajando no sólo para afirmarse como actores sociales, sino también en tanto agentes del cambio social. En ese sentido, es interesante empezar a mirar a ciertos grupos o movimientos religiosos como un tipo de movimientos sociales (Wynarczyk, 2009). En ese sentido, Hilario Wynarczyk sostiene que:

[E]n un panorama de desregulación religiosa [...]. los movimientos religiosos o movimientos sociales en lato sensu son más análogos a los movimientos sociales en la medida en que ambos fenómenos de movilización colectiva son vistos como potencialmente disruptivos para el orden social y, consecuentemente, suscitan acciones de regulación o control (2009: 23).

Nuestra indagación respecto a la comprensión de la protesta social desde el imaginario evangélico, revela dos tendencias.

Primero, la protesta social como batalla moral, por la cual muchos grupos evangélicos asumen que ellos han acumulado un capital moral que les da autoridad suficiente para participar activamente en los procesos de cambio social. Desde esta perspectiva, muchos líderes evangélicos perciben a la iglesia como «la reserva moral de la nación», por la cual se asume que su campo



de acción se da en una sociedad que no se sostiene en los valores morales que ellos creen y predicán.

En el marco de esta tendencia se pueden ubicar las movilizaciones de diversos sectores evangélicos en el que se pone de manifiesto el abordaje de particulares problemas sociales, como el aborto, la homosexualidad, la libertad –más que igualdad– religiosa, etc. Precisamente, el hecho de que esta agenda no considera en la misma dimensión otros problemas sociales que tienen dimensiones estructurales, revela una particular manera de concebir la reivindicación de los derechos.

Estos esfuerzos, que revelan una intención por apropiarse de lo público para incidir en la agenda política y social desde las agendas morales religiosas, están basados en la perspectiva de lo que Michael P. Young (2002) denomina la protesta confesional, cuya estrategia, por un lado, asume el abordaje de los problemas sociales como un pretexto para legitimar públicamente su discurso confesional sobre la moralidad. Por otro lado, esta lógica de construcción de la protesta social se afirma sobre la base de una estrategia defensiva, porque se plantea la incidencia asumiendo un contexto en el que los valores morales, predicados por el grupo religioso impulsor, están siendo amenazados y deslegitimados.

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

Sobre los sectores evangélicos que se adscriben a esta tendencia, Wynarczyk (2009), en su estudio sobre el caso argentino, observa, por un lado, que este proceso de apropiación de lo público y abordaje de los problemas sociales «[...] puede variar desde una posición de aversión al involucramiento en objetivos mundanos hacia un profundo involucramiento en cuestiones de reclamo



social» (Wynarczyk, 2009: 23). Por otro lado, Wynarczyk observa que:

[...] la protesta y la búsqueda de modificación de circunstancias contextuales (discriminación religiosa, difamación, amenazas jurídicas, limitaciones en el ejercicio de derechos concedidos a otros grupos religiosos) constituye un factor importante [para este tipo de] movilización colectiva (2009: 24).

Segundo y en contraste, observamos a otros grupos evangélicos que han asumido la protesta social como lucha por la transformación estructural de la sociedad. En esta tendencia encontramos a grupos, redes y movimientos cuyo discurso ha logrado conciliar los valores de fe con la promoción y defensa de la justicia, los derechos, la inclusión social, etc. Sobre esta base, se asume que los actores religiosos o agentes de la fe deberían desarrollar un nivel de involucramiento y participación activa en la vida política y los esfuerzos ciudadanos, constituyéndose en actores sociales y agentes ciudadanos activos.

Al respecto, Clarence Y. H. Lo (1992) sostiene que aquellos grupos religiosos que desarrollan una activa participación en movimientos o esfuerzos ciudadanos que procuran cambios estructurales de la sociedad se constituyen en una «comunidad de desafiantes» en tanto que pueden jugar el rol de desafiar, alentar o (re)animar a los movilizados sociales y activistas ciudadanos para lograr aquellos cambios sociales que no necesariamente se consiguen a corto plazo. Clarence Lo considera que los grupos religiosos adquieren la condición de desafiantes porque su motivación trasciende los intereses que están marcados por las contingencias políticas coyunturales.

En ese sentido, la motivación espiritual o la conexión con las dimensiones trascendentes pueden ser factores claves para sostener determinadas causas sociales. Precisamente, nuestra investigación sobre el caso peruano da cuenta de organizaciones de trasfondo para-eclesiástico, que se constituyeron en actores claves para impulsar campañas emblemáticas en el campo de los derechos humanos, la lucha contra la pobreza y la contaminación ambiental. Igualmente, otros estudios e informes dan cuenta de un creciente involucramiento de grupos y redes de trasfondo evangélico y



ecuménico que están haciendo un aporte significativo en proyectos de desarrollo e iniciativas de incidencia público-política a favor de los sectores excluidos.

James Jasper (1997) ubica a este sector en la perspectiva de aquellos que se involucran en la lógica de la resistencia ética (*ethical resisters*), en contraste con aquellos que se ubican en la línea de la protesta moralista (*moralist protestors*). Los primeros, expresan, por un lado, su disconformidad no sólo con las demandas éticas no sólo de la agenda eclesiástica, sino también con las preocupaciones de los otros sectores ciudadanos que actúan con frecuencia desde la lógica de la resistencia política, la búsqueda de justicia y la inclusión social.

En ambos sectores, con todas sus obvias variantes, es posible observar estrategias diversas para visibilizarse en la esfera pública, intervenir en los proyectos educativos, entrar al debate mediático ciudadano, tener una voz menos marginal en las agendas que promueven la ciudadanía y movilizar a los «creyentes» a fin de responder a las demandas sociales, controversias morales, proyectos políticos y necesidades específicas no solo de la comunidad de creyentes sino de otros sectores de la sociedad.

La mediatización de la emergencia pública religiosa

La emergencia pública de los actores y movimientos religiosos contemporáneos pasa por un particular proceso de mediatización.

Stewart Hoover (2006) sostiene que cada vez más se observa una suerte de convergencia entre «el mundo de los medios de comunicación y el mundo de lo religioso». Desde esta perspectiva, tanto los medios como la religión se constituyen en campos de construcción social de realidad, los cuales permiten que lo sagrado y lo secular se encuentren sin tensiones ni conflictividades (White, 1997; Hoover, 2006; De Feijter, 2007).

Esta convergencia supone, por el lado del campo mediático, que «los medios configuran un lugar donde las identidades culturales son creadas, las comunidades son reconfiguradas y los actores



sociales son constituidos» (De Feijter, 2007: 88). Por otro lado, los medios «constituyen una suerte de ventana de la cultura o un foro cultural, a través del cual las relaciones sociales son articuladas y negociadas» (Hoover, 2006: 10).

Esta convergencia entre los medios y la religión es posible observarla hoy, en el hecho de que la cultura de los medios ha sido incorporada al rito religioso, así como también la ritualidad religiosa emerge en la escena pública, a través de los medios. A este respecto, Jesús Martín Barbero (1995) sostiene que:

[S]i bien lo sagrado ha sufrido una trivialización muy fuerte, a su vez está llegando a penetrar cualquiera de las esferas de la vida cotidiana. Uno de estos campos desde el cual es posible percibir la importancia que ha cobrado el fenómeno religioso son los medios masivos de comunicación, que se han convertido en catalizadores de los símbolos integradores de la sociedad, como el fútbol, y también la religión [...]. Por mas triviales que sean esos símbolos, la televisión tiene una honda resonancia en la capacidad y en la necesidad de que la gente se sienta alguien, y la gente se siente alguien en la medida en que se identifica con alguien, alguien en quien proyectar sus miedos, alguien capaz de asumirlos y quitárselos (1995: XX).

Heidi Campbell (2010) sostiene que el Internet está creando nuevos líderes religiosos y nuevas comunidades de fe, el cual incide no sólo en la reconfiguración de los roles sino también las estructuras de autoridad y los patrones de organización, sobre los cuales tradicionalmente se han afirmado las iglesias y grupos religiosos. Observa ella que más que un simple rechazo o aceptación sobre el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, las comunidades religiosas están desarrollando estratégicas negociaciones con las nuevas formas que las redes sociales mediáticas están propiciando, respecto a la apropiación de las creencias.

En esta misma línea, Roxana Reguillo (2004) observa que los medios se han convertido en los nuevos espacios desde los cuales se organiza una suerte de gestión de las creencias. Reguillo sostiene que:



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

En ese sentido, estamos asistiendo cada vez más al crecimiento de un mercado religioso mass-mediático que genera, para decirlo en términos de Bourdieu, nuevas formas de producción y consumo de los bienes (simbólicos) de salvación. Las iglesias, desde esta perspectiva, están pasando de la producción de programas o la aparición eventual en los medios a la apropiación comercial de los medios masivos, que implica la constitución y gestión de sus propias empresas de comunicación, e ingresando a la competencia en el mercado de los medios y de la propia industria cultural masiva.

Estos cambios y re-significaciones se dan no sólo a nivel de la reconstrucción de las ritualidades religiosas en lo público, sino también en cuanto a la manera como se se legitiman las representaciones de la autoridad religiosa en un contexto de intensa pluralización del mercado de las creencias (Hjarvard, 2008; Hoover, 2009; Livingstone, 2009; Martin-Barbero, 1999).

Un caso interesante es lo que ocurre alrededor de la organización de los denominados «Te Deums evangélicos». Los sectores conservadores han usado esta plataforma para mostrar su capacidad de movilización de los fieles, interacción con actores sociales que se mueven alrededor del poder político y apropiación de los espacios mediáticos. Las instituciones tradicionales han visto estos esfuerzos como una amenaza a su legitimidad adquirida, en tantos reguladores de las prácticas eclesíásticas históricas.

En ese escenario actual, el proceso de mediatización de la religión contemporánea está produciendo, por un lado, una suerte de ruptura de los monopolios religiosos que se traduce no necesariamente en la ausencia de un único referente en el mercado religioso sino, más bien, en la multiplicación de las instancias [y espacios] de regulación de las creencias.



Por otro lado, la construcción de diversas estrategias de comunicación pública en el que la apropiación de los medios es un factor fundamental, da cuenta que la gestión contemporánea de las creencias se mueve con mucho más fluidez en el mundo secular, pero que al mismo tiempo revela que ciertos actores religiosos han entendido que no se trata sólo de difundir la creencia o convertir a los profanos en creyentes militantes, sino también de empoderarse en la gestión de lo público y la administración de la vida política.

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

Finalmente, la emergencia pública de los actores y movimientos religiosos no implica, necesariamente, que la religión esté abandonando su lugar en la esfera privada. Más bien, se observa un proceso de re-significación de los discursos y las prácticas religiosas en la esfera pública. Por otro lado, la estrategia de la influencia en las instancias de Estado y la sociedad civil, no significa un abandono del afán conversionista que tradicionalmente han abrazado los sectores conservadores. Para muchos de ellos, como diría Wynarczyk (2009), la descalificación del mundo como zona del mal sigue siendo un factor importante en el marco de sus nuevas conquistas de poder y empoderamiento público.



Referencias Bibliográficas

- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caetano, Gerardo (2006). «Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo». En: Néstor Da Acosta (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH.
- Campbell, Heidi (2010). *When Religion Meets New Media*. Nueva York: Routledge.
- Casanova, José. (1994a). *Public Religion in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1994b). *Religiones públicas en el Uruguay moderno*. Madrid: PPC.
- De Feijter, Ineke (2007). *The Art of Dialogue: Religion, Communication and Global Media Culture*. Berlin: Lit Verlag.
- Fonseca, Juan (2010). «La coyuntura electoral y las posibilidades del progresismo evangélico en el Perú». Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación, 4 de octubre. Disponible en internet en: <<http://www.alcnoticias.net/interior.php?codigo=18051&format=columna>> [consultado el 4 de abril de 2013].
- Freston, Paul (2001). *Evangelicals y Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Hjarvard, Stig (2008). «The Mediatization of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change». *Northern Lights* 6, N° 1: pp. 9–26.
- Hoover, Steward (2006). *Religion in the Media Age*. Londres: Routledge.
- Jasper, James M. (1997). *The Art of Moral Protest: Culture*. Chicago: University of Chicago Press.



- Levine, Daniel (2009). «Pluralism as Challenge and Opportunity». En: Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Livingstone, Sonia (2009). «On the Mediation of Everything». *Journal of Communication* 59: pp. 1–18.
- Lo, Clarence Y. H. (1992). «Community of Challengers in Social Movement Theory». En: Idon D. Morris y Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.
- López Rodríguez, Dario (2008). «Evangelicals and Politics in Fujimori's Peru». En: Paul Freston (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford: Oxford University Press, pp. 131–162.
- Loseke, Donileen R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*. Nueva York: Aldine De Gruyter.
- Nugent, Guillermo (2010). *El orden tutelar*. Lima: FLACSO-DESCO.
- Mallimaci, Fortunato (2006). «Religión, política y laicidad en Argentina del siglo XX». En: Néstor Da Acosta (ed.), *Laicidad en América Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH.
- McVeigh, Rory y David Sikkink (2001). «God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics». *Social Forces* 79, N° 4: pp. 1425–1458.
- Martin-Barbero, Jesus (1995). *Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático*. *Diálogos* 41: pp. 71–81.
- Pérez, Rolando (2009). «Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case». Tesis de maestría presentada en la School of Journalism and Mass Communication de la University of Colorado at Boulder.



- Pottenger, John R. (2007). *Reaping the Whirlwind: Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington: Georgetown University Press.
- Reguillo, Rossana (2004). «The Oracle in the City: Belief, Practices, and Symbolic Geographies». *Social Texts*, 22, N° 4, pp: 35–46.
- Romero, Catalina (2009). «Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru». En: Frances Hagopian (ed.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Smith, Christian (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*. Londres: Routledge.
- Steigenga, Timothy. (2004). «Listening to Resurgent Voices». En: Edward L. Cleary y Timothy J. Steigenga (eds.), *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- White, Robert A. (1997). «Religion and Media in the Construction of Culture». En: Stewart M. Hoover y Knut Lundby (eds.), *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Thousand Oaks: Sage, pp. 37–64.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980–2001*. Buenos Aires: USAM.
- Young, Michael P. (2002). «Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements». *American Sociological Review* 67, N° 5: pp. 660–668.



Rolando Pérez

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Director del Área de Comunicación e Incidencia Pública de «Paz y Esperanza Internacional». Investigador en el campo de los medios y la religión. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Lima. Magister en investigación de la Comunicación (con énfasis en Medios, Región y Cultura) por la Universidad de Colorado, Boulder, USA. Miembro de la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana- WACC y de la Fraternidad Teológica Latinoamericana-FTL.

Cita recomendada

Pérez, Rolando (2013). «Empoderamientos públicos e incidencias mediáticas de la religión». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 7–26. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported