

El conservadurismo evangélico en el Perú: identidades y proceso de hegemonización (1980-2020)

Recibido: 15/04/2022

Aprobado: 30/05/2022

JUAN FONSECA

Código ORCID: 0000-0002-9275-6029

pchejfon@upc.edu.pe

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas / Universidad del Pacífico

RESUMEN

Uno de los temas que está generando interés en las ciencias sociales en el Perú es el creciente poder político de los evangélicos, en particular de su ala ultraconservadora. En este artículo revisaremos los factores que propiciaron la progresiva hegemonización del fundamentalismo dentro del protestantismo peruano desde 1980 en adelante. Ello implicará revisar primero los conceptos fundamentales sobre los cuales se ha desarrollado el debate sobre la identidad evangélica, así como analizar las tensiones ideológicas internas dentro de dicha comunidad religiosa. De esa manera, podremos delinear el proceso histórico por el que el fundamentalismo pasó de ser una fuerza religiosa y cultural minoritaria a una fuerza política que aspira a hegemonizar en el escenario religioso y político peruano.

Palabras clave: conservadurismo, evangélicos, Perú, identidades

Evangelical conservatism in Peru: identities and process of hegemonization (1980-2020)

ABSTRACT

One of the issues gaining attention in the Peruvian social sciences is the growing political power harnessed by Evangelicals, especially on its ultra-conservative wing. This article will examine the factors that led to the progressive hegemonization of fundamentalism within the Peruvian Protestantism from 1980 onwards. This means, firstly, to review the key concepts of the discussion about the Evangelical identity, as well as to analyze the internal ideological tensions within said religious community. Thereby, delineating the historical process that has taken fundamentalism from a minority religious and cultural force into a political force aspiring to hegemonize the Peruvian religious and political stage.

Keywords: conservatism, Evangelicals, Peru, identities

Una de las ideas recurrentes en la opinión pública peruana es que el mundo evangélico siempre ha estado asociado a la agenda conservadora. En el discurso de los medios, las redes sociales y la clase política, se ha cimentado la asociación entre la fe evangélica y las causas conservadoras, al punto de que les resulta insólita la idea de que, en algún momento de su historia, los evangélicos estuvieron más bien asociados a causas progresistas o que existan actualmente sectores, aunque minoritarios, en las antípodas del conservadurismo religioso. Sin duda, la creciente influencia política de los evangélicos conservadores ha influido decisivamente en esta asociación.

No obstante, desde un enfoque diacrónico y sincrónico esta generalización es debatible. Primero, porque el poder conservador actual en los actores religiosos en la política obedece a un proceso histórico ocurrido en las últimas décadas que permitió la hegemonización conservadora en las filas evangélicas. Segundo, porque la hegemonía conservadora actual es parte de un conjunto de fenómenos que coexisten con él y lo explican, no solo dentro del universo religioso. Por otra parte, aún a pesar de que el conservadurismo ha logrado hegemonizar en el ámbito evangélico, los sectores progresistas mantienen todavía ciertos espacios de influencia y cuyas iniciativas, en ciertas coyunturas, han matizado la percepción pública de que ser evangélico es sinónimo de ser conservador.¹ A pesar de ello, es indudable que el conservadurismo se ha posicionado como la fuerza política e ideológica más potente en el mundo evangélico. En este artículo analizaremos los factores que permitieron dicho posicionamiento desde una perspectiva histórica. Para ello, nos basaremos en una metodología centrada en la investigación bibliográfica y hemerográfica, con herramientas cualitativas de análisis del discurso.

Para contextualizar dicho análisis, iniciaremos planteando algunas coordenadas conceptuales en relación con el debate identitario sobre lo evangélico.

1. Las coordenadas conceptuales sobre las identidades evangélicas²

Hace casi cuatro décadas, el teólogo Samuel Escobar³ (1982) se preguntaba en un artículo “¿Qué significa ser evangélico hoy?”. Es una pregunta persistente,

1 Por ejemplo, en el 2011, “durante la campaña por la revocatoria de la exalcaldesa de Lima Susana Villarán, promovida por sectores conservadores incluyendo a la ultraderecha evangélica, los progresistas evangélicos se posicionaron en el debate público a través de la formación del colectivo Evangélicos por Lima, opuesto a la revocatoria de la alcaldesa” (Fonseca, 2016).

2 Esta sección se basa en un artículo mío ya publicado (Fonseca 2018).

3 Uno de los fundadores de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) y una de las grandes voces de la teología evangélica latinoamericana.

no solo para los evangélicos sino también para quienes no lo son en una coyuntura en la que la presencia pública de lo evangélico en Latinoamérica se torna cada vez más vigorosa como problemática. En su artículo, Escobar reflexionaba sobre varios de los aspectos que problematizan hasta hoy la presencia evangélica desde una perspectiva intraconfesional: el crecimiento numérico, las disputas institucionales sobre su representatividad pública, las tensiones ideológicas conservadores vs. Ecuménicos, y la naciente influencia carismática. Lo que en ese entonces no se avizoraba todavía era cómo la potente incursión evangélica en la política latinoamericana, así como los fenómenos culturales asociados con la diversificación de su práctica religiosa, iban a complejizar el debate sobre lo identitario, no solo dentro de la confesionalidad evangélica sino también fuera de ella.

Es que en un espacio donde lo evangélico converge con otros fenómenos religiosos, políticos y culturales en el proceso de transformación de lo público, ya no compete solo a los evangélicos debatir sobre lo que son o no son, sino también a los actores que conviven con ellos en el cambiante escenario social latinoamericano. Es decir, definir qué es lo evangélico ya no es solo un debate confesional, pues se configura desde las representaciones que se construyen sobre él desde distintos ángulos, que van desde los discursos académicos y políticos hasta las representaciones que emergen en la prensa o el cine.⁴ Aunque las identidades religiosas no se definen exclusivamente desde las jerarquías eclesiales, es indudable que ellas contribuyen decisivamente en la producción de las categorías y discursos que las configuran. Es inevitable, entonces, partir desde lo confesional.

Bajo la mirada teológica de Samuel Escobar, lo evangélico se definía desde la matriz histórica y teológica del protestantismo. “Ser evangélico es una forma especial de ser protestante”, afirmaba entonces, reconociendo que el protestantismo es una categoría que va mucho más allá que lo evangélico. En la misma línea, José Míguez Bonino⁵ (1995) formuló su propuesta de los “rostros” del protestantismo latinoamericano: liberal, evangélico y pentecostal.⁶ Sobre esa base, se desarrollaron otras propuestas de tipologización (Marzal,

4 En los últimos años se han incrementado notoriamente los estudios sobre lo evangélico en Latinoamérica, usualmente relacionados con lo político. En el caso peruano, ver los recientes trabajos de Lecaros (2016) y Pérez Guadalupe (2017 y 2018). Para una síntesis resumen sobre la situación en Latinoamérica, ver Jungblut (2015).

5 Míguez Bonino fue uno de los grandes teólogos protestantes de la liberación protestantes.

6 También incluyó el “rostro étnico” como una categoría tentativa para referirse al protestantismo de inmigración, significativo en países como Argentina, Chile o Brasil.

Steigenga, Schäffer) que sintetice en un artículo previo (Fonseca 2018), en el que, además, propuse mi propia categorización. No obstante, ahí mismo reconocí que “en el Perú y Latinoamérica el término evangélico se impuso como el término identitario para todos los cristianos, cuyo origen histórico se remonta a los tiempos de la Reforma” (Fonseca 2018, 36). Es decir, aunque es claro que desde una mirada teológico-histórica lo evangélico es solo una categoría de lo protestante, desde las ciencias sociales es un concepto que identifica al conjunto de identidades religiosas de origen protestante en Latinoamérica. Así, la categoría “evangélico” ha terminado hegemonizando de tal manera en nuestros países, que hasta los protestantes no evangélicos suelen ser incluidos bajo esa categoría. La mejor evidencia de ello está en los censos nacionales, en los que se suele usar el término evangélico para todos los cristianismos que de alguna manera reconocen su origen histórico en la Reforma del siglo XVI. Sobre esa base, Escobar planteó que los elementos que definían lo evangélico en Latinoamérica —y por ende al Perú— eran los siguientes: la herencia teológica de la Reforma, la pasión evangelizadora, la piedad personal, la postura anabautista, la ética puritana y la dimensión social del evangelio. Una caracterización articulada desde lo teológico e histórico y que correspondería principalmente al sector conservador del protestantismo.

Desde la perspectiva sociohistórica, para comprender la configuración identitaria evangélica es necesario remitirnos a la matriz estadounidense del evangelicalismo peruano.⁷ En el protestantismo de los Estados Unidos, se distinguen dos alas: las iglesias históricas (*Mainline churches*)⁸ y las iglesias evangélicas (*Evangelicals*). Las *evangelicales* suelen identificarse con las posturas teológicas y políticas más conservadoras, mientras que las iglesias históricas suelen asumir posturas más progresistas. David Stoll (2002, 16) describe la identidad *evangelical* con los siguientes rasgos doctrinarios:

- (i) la completa confiabilidad y autoridad final de la Biblia, (ii) la necesidad de salvación a través de una relación personal con Jesucristo, con frecuencia experimentada en términos de “renacer” y (iii) la importancia de propagar este mensaje

7 “La enorme mayoría de denominaciones evangélicas que se formaron en el Perú antes de 1980 tuvo sus orígenes en los Estados Unidos. Hay pocas excepciones, como la Iglesia presbiteriana (origen escocés) o la Iglesia Evangélica Peruana (fundada por misioneros británicos, pero nacionalizada desde 1922). La situación ha cambiado en las últimas décadas, pues la mayoría de iglesias de corriente carismática son de origen nacional (Camino de Vida, Emanuel, Fuente de Vida, Agua Viva, etc.)” (Fonseca 2018, 35).

8 “Entre ellas sobresalen las iglesias episcopal (anglicana), luterana, presbiteriana y metodista. También se suele incluir entre las *mainline churches* a las iglesias afroamericanas (*black churches*), que confesionalmente se identifican como metodistas o bautistas, al menos en su mayoría” (Fonseca 2018, 35-36).

de salvación a toda nación y persona, un deber al que se refiere con frecuencia como la Gran Comisión.

Es decir, que el bibliocentrismo (o el fundamentalismo, su derivación extrema), el pietismo y el conversionismo (proselitismo religioso) fueron las características básicas de la identidad evangélica peruana. Tales rasgos han tenido su propio desarrollo histórico:

Los evangélicos están presentes en el Perú desde fines del siglo XIX. Al menos hasta 1930 se dio una convivencia entre *históricos* y *evangélicos*, con creciente predominancia de estos últimos. Cuando se formó el Concilio Nacional Evangélico (CONEP), en 1940, no hubo duda en usar el término *evangélico* como categoría identitaria. En ese sentido, mientras que en Estados Unidos permaneció la diferencia entre los protestantes históricos y los evangélicos, en el Perú y Latinoamérica el término evangélico se impuso como el término identitario para todos los cristianos cuyas iglesias remiten su origen histórico a los tiempos de la Reforma (Fonseca 2018, 35).

Teniendo en cuenta este contexto histórico, así como las diversas tipologías sobre el mundo evangélico en Latinoamérica, propuse (Fonseca 2018) una basada en tres criterios: orígenes históricos, características intrarreligiosas (estructuras institucionales, práctica ecuménica y tipo de religiosidad practicada por sus fieles) y tendencias sociopolíticas (formas de articulación en la esfera pública, posturas políticas, actitudes hacia temas sociales). Para trabajar este último punto, he desarrollado una propuesta de clasificación basada en la que hizo Ameigeiras (2008, 68) para el catolicismo argentino (“conservadora-integrista, socialcristiana moderada y radical progresista”). Con base en esto, planteo la siguiente clasificación de tendencias: los progresistas (“acciones políticas desde los paradigmas de la justicia, la equidad, la laicidad y la diversidad”), los conservadores moderados (“pocas acciones políticas y/o en el sentido restringido de ser solamente ‘un buen ciudadano’ que obedece a sus autoridades”) y los conservadores fundamentalistas o reconstruccionistas (“activismo político que busca confesionalizar las políticas públicas y/o teocratizar el Estado”). Es importante precisar estos conceptos.

El conservadurismo evangélico se define a partir de una noción de continuidad con los elementos constitutivos de la tradición evangélica, tanto en su doctrina como en su praxis: la noción de la Biblia como palabra de Dios,

la “conversión” como experiencia religiosa fundante, la urgencia evangelizadora expresada a través del proselitismo religioso, el modelo eclesial denominacional, el puritanismo ético-individual, una ética social centrada en el humanitarismo y una fuerte identificación con el sentido de ciudadanía en el marco de la democracia liberal, aunque sin que ello implique interés en la participación política partidaria. A la continuidad de este modelo identitario desde la década de 1960 lo denomino como conservadurismo moderado, básicamente para distinguirlo tanto del progresismo como del conservadurismo fundamentalista. Mientras que el progresismo reinterpreta la tradición evangélica a partir de los aportes de la teología liberal (primera mitad del siglo XX), la teología de la liberación (segunda mitad del siglo XX) y las teologías contextuales (siglo XXI), el conservadurismo fundamentalista radicaliza el dogmatismo de la tradición evangélica clásica, a la que indudablemente también aportó en su proceso formativo. Pero desde mediados del siglo XX, el fundamentalismo va a radicalizarse y buscar eliminar todo rasgo divergente dentro del marco institucional evangélico, al punto de poner en duda o incluso negar vigorosamente la “evangelicalidad” del ala progresista.

El fundamentalismo es una tendencia dentro de una religión que construye su identidad confesional sobre la base de una interpretación “literal, ahistórica y acrítica del texto sagrado” (Fonseca 2002). Como lo señala Tamayo (2009), el fundamentalismo es una categoría aplicable a personas de cualquier religión que se basen en un sistema de creencias rígido. No obstante, precisa que no es un fenómeno consubstancial a ellas, sino más bien “una de sus más graves patologías” (Tamayo 2009, 74). El integrismo, por su parte, “es aquella tendencia que surge dentro de los conservadurismos religiosos y que busca reconstruir una concepción mítica de sociedad, basada en preceptos religiosos que surgen de la interpretación fundamentalista” (Fonseca, 2002). No obstante, en muchos estudios se les utiliza como sinónimos, aunque prefiriendo fundamentalismo para el campo evangélico e integrismo para el campo católico (CDD, 2018).⁹ Por su parte, el reconstruccionismo es una teología política surgida en la derecha cristiana norteamericana y que plantea que los cristianos están destinados a ocupar los más altos puesto de poder con el fin

9 Autores como Horacio Sívori (2019) cuestionan el uso de concepto de fundamentalismo para analizar los discursos conservadores emitidos contra los recientes avances en derechos y políticas seculares sobre educación, salud y sexualidad. Más bien propone el término “reaccionarismo”, el cual, entre otros, abarcaría y ampliaría el marco de referencia de posturas conservadoras que no siempre proceden de actores religiosos (autoridades religiosas o creyentes).

de promover que las normas que regulan la convivencia estén basadas en los preceptos de la Biblia (Pérez 2016).

A partir de estos criterios mencionados más arriba, planteé que el evangelicalismo en el Perú se podría clasificar de la siguiente manera: protestantismo (histórico y evangélico) y pentecostalismo (clásico y carismático).¹⁰

El mundo evangélico peruano					
Categoría	Subcategorías	Orígenes históricos	Rasgos internos	Énfasis externos	Iglesias tipo
Protestantismo	Histórico	Siglos XVI-XVIII (mundo anglosajón) Siglos XIX e inicios del XX (Latinoamérica)	<ul style="list-style-type: none"> Estructuras denominacionales Teología liberal Ecumenismo activo Religiosidad social 	<ul style="list-style-type: none"> Centro – izquierda política Progresismo social Actividad política bajo los parámetros del laicismo. 	<ul style="list-style-type: none"> Iglesia Anglicana Iglesia Luterana Iglesia Metodista Iglesia Presbiteriana
	Evangélico	Siglo XIX (mundo anglosajón) Primera mitad del siglo XX (Latinoamérica)	<ul style="list-style-type: none"> Estructuras denominacionales Teología conservadora y/o fundamentalista Ecumenismo moderado y/o anticumenismo Religiosidad pietista 	<ul style="list-style-type: none"> Centro - derecha política Conservadurismo social Actividad política moderada bajo los parámetros de una convivencia Estado – Iglesia. 	<ul style="list-style-type: none"> Alianza Cristiana Iglesia Evangélica Peruana Iglesia del Nazareno Iglesias bautistas Iglesia Adventista
Pentecostalismo	Clásico	Siglo XX (mundo) Primera mitad del siglo XX (Latinoamérica)	<ul style="list-style-type: none"> Estructuras denominacionales Teología conservadora y/o fundamentalista Ecumenismo moderado y/o anticumenismo Religiosidad pietista entusiástica. 	<ul style="list-style-type: none"> Centro – derecha política Conservadurismo y/o ultraconservadurismo social Actividad política moderada bajo los parámetros de una convivencia Estado – Iglesia. 	<ul style="list-style-type: none"> Asambleas de Dios Iglesia de Dios del Perú Iglesia de Dios de la Profecía Iglesia Pentecostal del Perú Iglesia Pentecostal de Jesucristo.
	Carismático	Último tercio del siglo XX (mundo y Latinoamérica)	<ul style="list-style-type: none"> Postdenominacionalismo (“redes apostólicas”) Teología empírica conservadora Ecumenismo ambiguo Religiosidad entusiástica Resignificación simbólica 	<ul style="list-style-type: none"> Derecha política Conservadurismo social posmoderno Actividad política reconstruccionista (integrista cristiano) 	<ul style="list-style-type: none"> CC Agua Viva CC Camino de vida Iglesia Bíblica Emanuel Calvary Chapel Iglesia Aposento Alto

Elaboración propia

Un último aspecto en relación a lo identitario, y para conectarlo con lo histórico, tiene que ver con la manera cómo se ha construido. Para ello, me voy a basar en el análisis de Gerson Julcarima sobre el “ciudadano evangélico”. Julcarima (2006) utiliza la propuesta tipológica de Manuel Castells sobre la construcción de identidades colectivas, que podría resumirse de la siguiente manera:

Identidad legitimadora. Introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales.

¹⁰ Para una explicación más detallada de cada una de las categorías propuestas en mi tipologización, ver Fonseca (2018).

Identidad de resistencia. Generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas, o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad.

Identidad proyecto. Ocurre cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social (Castells; en Julcarima 2006, 151).

Sobre esta base, Julcarima plantea que, durante gran parte de su historia en el país, los evangélicos transitaron por estas categorías según su procedencia y de acuerdo con las interacciones que establecieron con el entorno social y político peruano. Así, por ejemplo, durante la era de la hegemonía misionera, los metodistas y presbiterianos tuvieron que acomodar su construcción identitaria ante la condición concreta de intolerancia religiosa de la sociedad de la época. Ellos venían de sociedades (anglosajonas) en las que eran parte del *establishment*; en ese sentido, su identidad sería del tipo “legitimadora”. Pero en el Perú, al conformar una minoría religiosa que carecía de reconocimiento jurídico, su lógica identitaria pasó a la de tipo identidad-proyecto, al menos entre la elite misionera ¿Por qué no una identidad de resistencia? Porque los misioneros, salvo el asunto religioso, en realidad estaban más cerca de las elites liberales del país que de la gran mayoría popular, mucho más conservadora en lo religioso y lo social (Fonseca 2021). Esa identidad proyecto del protestantismo misionero estaba basada en el elemento pietista propio de la fe evangélica y en un sentido de misión civilizadora para la sociedad peruana. Dicho proyecto civilizador se basaba en la educación como factor redentor de las sociedades, la democracia liberal como modelo político ideal y los valores culturales occidentales como canon civilizatorio (Fonseca 2002). Esta perspectiva civilizatoria continuó vigente, al menos entre la elite misionera, y desde la década de 1960 empezó a transformarse en el proyecto ecuménico protestante. Si analizamos bien la línea de continuidad, encontraremos que fueron los metodistas, justamente los herederos del protestantismo misionero liberal, quienes construyeron el proyecto ecuménico-progresista, que de alguna manera persiste hasta la actualidad, aunque reducido a un pequeño sector de la elite dirigente protestante.

Paralelamente al desarrollo del protestantismo misionero liberal, también llegaron otras agencias misioneras: nazarenos, ACM, bautistas y, principalmente, los primeros misioneros pentecostales. Esta fuerza misionera, aunque también era parte del *establishment* religioso de sus países de origen, no lo era necesariamente de la elite cultural o social. Las diferencias en la procedencia social de estos misioneros con los metodistas, la UESA o los presbiterianos eran notorias.¹¹ A partir de esta nueva fuerza misionera se empezaron a construir las bases de las dos tendencias predominantes del mundo evangélico: los evangélicos moderados y los ultraconservadores.

Los evangélicos moderados pasaron de ser parte, primero, de la identidad proyecto de los protestantes liberales, con quienes formaron el CONEP en 1940, a desarrollar una identidad resistencia basada en su propio crecimiento entre los sectores populares del país. Durante décadas (de 1930 a 1980, aproximadamente) los evangélicos moderados fueron la expresión más visible del mundo protestante y construyeron una identidad de resistencia basada en la piedad evangélica tradicional: evangelización entendida como proselitismo, la idea del “buen ciudadano” y un fuerte componente ético circunscrito a lo individual. Dentro de la elite evangélica, desde la década de 1970, empieza a surgir la propuesta del evangelio de la misión integral, promovido por la FTL y que predominó en la dirigencia evangélica hasta al menos la década de 1990. Es entre ellos entre quienes surge el inicio de una participación política electoral. José Ferreira y Pedro Arana, los pioneros evangélicos en la política nacional, estuvieron relacionados con esta tendencia. No obstante, a partir de la incursión evangélica junto al fujimorismo en 1990, las pugnas de poder en las elites evangélicas reconfiguraron las hegemonías. Para entender dicho proceso histórico, es necesario considerar también el factor demográfico en las filas evangélicas.

2. El factor demográfico

Uno de los factores para comprender las transformaciones en el mundo evangélico es el demográfico. No solo para comprender su relevancia en el esce-

11 Para el caso mexicano, Rubén Ruiz Guerra (1992, 18) sostiene lo siguiente: “Todos los misioneros [metodistas] eran universitarios que pudieron haber vivido con relativa facilidad y sin preocupaciones en su país natal”.

nario nacional, sino también su instrumentalización discursiva en el marco de las batallas por la hegemonía identitaria evangélica.

En las primeras décadas de presencia protestante en el Perú, el predominio demográfico intraconfesional estuvo disputado entre las misiones que representaban al protestantismo liberal (metodistas, presbiterianos) y al evangélico moderado (UESA, nazarenos).¹² Esa situación empezó a cambiar desde la década de 1940, con el progresivo avance de las denominaciones evangélicas conservadoras, y desde la década de 1960 con la explosión pentecostal. En las últimas décadas del siglo XX, el crecimiento persistió. Este avance fue particularmente importante entre las décadas de 1980 y 2000. Los estudios recientes confirman que el crecimiento continúa, aunque con menor velocidad que antes (Romero 2020).

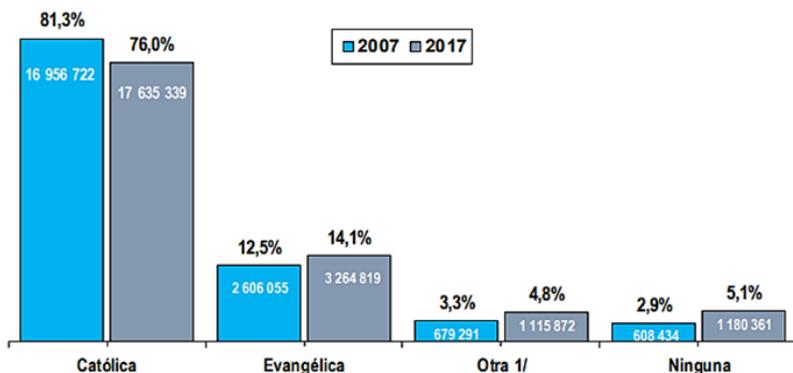
Según el censo del 2017, un 14.1 % de la población peruana profesa la religión evangélica. Ello implica alrededor de 4 millones de peruanos.¹³ El INEI calcula que la población evangélica crece a un ritmo de 2.3 % anual. Eso implica que, aunque su crecimiento sigue siendo importante —mucho mayor que el del catolicismo—, se ha ralentizado en comparación a las décadas previas y es más bajo que el que muestran otras confesiones religiosas (5.1 % anual), así como la increencia (6.8 % anual).

A nivel geográfico, se mantiene la tendencia que el evangelicalismo ya había mostrado en censos anteriores: sus bastiones son la selva (Ucayali, Loreto, Amazonas, San Martín), la sierra central (Huánuco y Pasco) y el denominado trapecio andino (Huancavelica, Ayacucho y Apurímac). Las macrorregiones del país con menor presencia evangélica son la costa y sierra sur (Arequipa, Moquegua, Puno, Tacna e Ica). Según las proyecciones, las comunidades evangélicas continuarán creciendo en los próximos años, aunque con un ritmo más moderado que hasta ahora:

12 “Según Kessler (2010), en 1913 solo los metodistas contaban con una feligresía de 827 miembros, lo que permite calcular que la comunidad protestante en todo el Perú debía oscilar entre 3 mil a 4 mil fieles. Luego del reconocimiento de la tolerancia de cultos, las misiones protestantes experimentaron un gran impulso. En 1930, según los cálculos más optimistas, las comunidades protestantes agrupaban a 14 933 adherentes” (Bruno-Jofré 1988, 74).

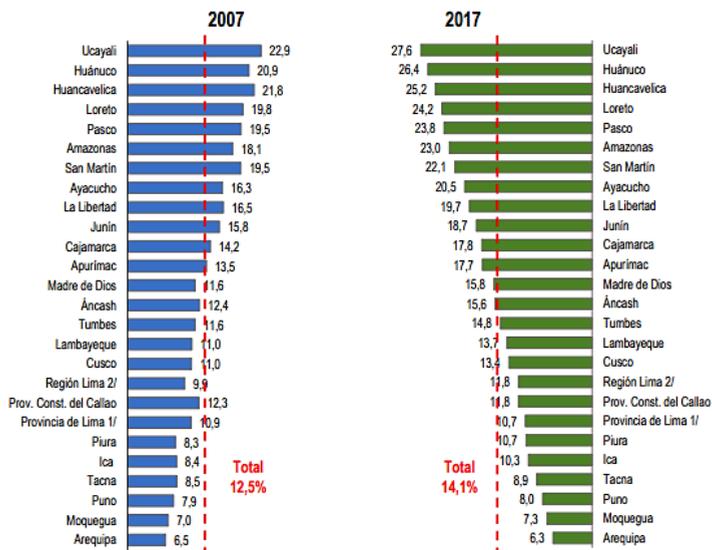
13 Los datos del INEI (2018) calculan la población evangélica en 3 264 819. No obstante, dicha cifra se calcula aplicando el porcentaje sobre la base de la población mayor de 12 años. No incluye a los niños ni a un importante porcentaje de población no censada. Además, la categoría “otra” planteada en el censo también podría incluir creyentes evangélicos, pues muchos de ellos prefieren identificarse simplemente como “cristianos”.

PERÚ: POBLACIÓN CENSADA DE 12 Y MÁS AÑOS DE EDAD, SEGÚN TIPO DE RELIGIÓN QUE PROFESA, 2007 Y 2017
(Absoluto y porcentaje)



1/ Incluye: Cristiano, Adventista, Testigo de Jehová, Mormón, Israelita, Budismo, Judaísmo y Musulmán, entre otras.
Fuente: INEI - Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017.

PERÚ: POBLACIÓN CENSADA QUE PROFESA LA RELIGIÓN EVANGÉLICA, SEGÚN DEPARTAMENTO, 2007 Y 2017
(Porcentaje)



1/ Comprende los 43 distritos de la Provincia de Lima.
Fuente: INEI - Censos Nacionales de Población y Vivienda 2007 y 2017*

El volumen demográfico es un factor fundamental, tanto para el posicionamiento público de los actores evangélicos, como para su autocomprensión identitaria colectiva. Los líderes evangélicos no solo son conscientes de que representan a la comunidad religiosa más dinámica y expansiva del país, sino que también tienen claro que este hecho les ha servido para construir entre sus fieles, en particular entre los más conservadores, una narrativa que plantea la idea de que, aunque son un segmento significativo de la sociedad peruana, no están suficientemente reconocidos ni representados en ella. Ello tiene, por supuesto, una importante capacidad movilizadora que puede ser instrumentalizada políticamente (Fonseca 2018, 40).

3. El empoderamiento del conservadurismo en el mundo evangélico

Desde la década de 1980 hasta la actualidad, en el mundo evangélico se ha pasado de la hegemonía del conservadurismo moderado a la hegemonía conservadora fundamentalista. Hasta entonces, la masa evangélica básicamente desarrollaba una práctica religiosa pietista y una hermenéutica fundamentalista, aunque alejada de la actividad política. El evangelicalismo moderado había logrado que su discurso hegemonizara, principalmente en el CONEP. Desde inicios de la década de 1990, esa hegemonía empezó a ser cuestionada por una creciente y muy bien organizada fuerza fundamentalista, que provocó una profunda crisis en el CONEP.

Esta corriente, representada por varios líderes del movimiento carismático marcaba diferencias con el evangelicalismo moderado en la visión sobre las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. En lugar del tradicional apoliticismo evangélico, el nuevo fundamentalismo planteaba un fuerte activismo político asociado con un discurso de derecha. Una avanzada de este grupo, entre 1993 y 1995, decidió tomar el control del CONEP. Estas pugnas produjeron un fuerte daño en la principal institución evangélica. Después los moderados pudieron retomar el control de la institución, pero los fundamentalistas se empoderaron y empezaron a construir espacios alternos de institucionalidad colectiva para promover su agenda. Así se desarrolló primero la Fraternidad Internacional de Pastores Cristianos (FIPAC) y luego la Confraternidad Peruana de Pastores Evangélicos (CONPPE).

Para este nuevo siglo, la fuerza del fundamentalismo continuó creciendo. El campo de batalla entre estos grupos ultraconservadores y la minoría mo-

derada que aún mantiene su presencia allí ha sido el CONEP. La formación de la Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú (UNICEP) el 2004 significó un nuevo intento de la derecha evangélica para hegemonizar con un discurso cada vez más reaccionario. Durante una década, ambas federaciones mantuvieron cierta rivalidad. En los últimos años se ha acercado bastante. Paradójicamente, la UNICEP ha moderado bastante su conservadurismo, mientras que en las denominaciones que siguen en el CONEP se ha empoderado el fundamentalismo.

Además de estas pugnas en la jerarquía de la institucionalidad evangélica, en las bases ha ocurrido un proceso caracterizado por el avance de las comunidades cristianas no denominacionales (sector neopentecostal). Este fenómeno ha debilitado la capacidad que tenían las elites teológicas y las jerarquías denominacionales para influir sobre las masas evangélicas. Frente a ellas, han surgido una serie de iglesias y comunidades dirigidas por pastores, “apóstoles” o “profetas” que cuentan con una enorme capacidad de uso discrecional del poder simbólico. A diferencia del sistema denominacional, que introdujo elementos del sistema democrático y racionalizó el ejercicio de la autoridad, en el neopentecostalismo las relaciones clero-laicado son verticales, la pastoral caudillista y el ejercicio de la autoridad carismática en el sentido weberiano. Esta clericalización del carisma está fuertemente ligada con el discurso moralista de la derecha religiosa y también con el autoritarismo populista latinoamericano que justamente empezó a florecer en la década de 1990:

Un factor adicional en esta breve historia es el influjo de la agenda neoconservadora norteamericana. Desde la década de 1980, la derecha religiosa se ha fortalecido notablemente en Estados Unidos y se ha globalizado en la última década. Los objetivos de su cruzada son las demandas de las minorías sexuales, del feminismo y del secularismo en general. Desde hace una década, sus acciones se han globalizado (Fonseca, 2015).

Un elemento central en el empoderamiento conservador ha sido la actividad política. Ello se inicia en 1990 con la irrupción evangélica en la arena política a partir de la elección de Alberto Fujimori como presidente. No obstante, como Julcarima (2008) lo señala, la votación de 1990 no solo fue obra de los votos evangélicos. Sin embargo, fue significativo el posicionamiento de los evangélicos en la política nacional. A lo largo de la década de 1990, las actividades políticas de los actores políticos evangélicos empezaron a intensificar-

se. Surgió una especie de fujimorismo evangélico, que sirvió de enlace entre el régimen y un sector de las iglesias evangélicas, aunque sin el énfasis moralista que asumió el evangelicalismo ligado al fujimorismo años después.¹⁴

En la década del 2000, la acción política de personajes como Humberto Lay,¹⁵ Alda Lazo¹⁶ y Julio Rosas¹⁷ consolidó el ascenso del conservadurismo fundamentalista. La política se convirtió, así, no solo en un medio para posicionarse en la esfera pública, sino también para robustecer su ascendencia al interior del mundo evangélico. El inicio del 2006, con las celebraciones de los servicios de Acción de Gracias en el contexto de las Fiestas Patrias (el denominado *tedeum* evangélico), constituyó una gran victoria simbólica del conservadurismo evangélico. Hacia afuera se posicionó ante el Estado y la opinión pública como la voz autorizada de los evangélicos, y hacia adentro afianzó su hegemonía representativa entre las iglesias. Fue significativo que el rostro más conocido de la ceremonia, el pastor Miguel Bardales, fuera además muy cercano al entonces presidente Alan García, quien entusiastamente apoyó al sector conservador evangélico.

Así, desde inicios de la década del 2010, la hegemonía fundamentalista empezó su plena consolidación. Para ello, se articularon los siguientes factores: la formación de una “sociedad eclesial” conservadora, la formación de un bloque político conservador, la consolidación del discurso de “ideología de

14 Durante el régimen fujimorista, los congresistas evangélicos más conocidos fueron Pedro Vilchez (bautista) y Siura, quien se convirtió en uno de los rostros de la denominada “bancada montesinista” y que defendió los actos más criminales del fujimorato, como el accionar del Grupo Colina, a veces apelando a un bastante retorcido discurso de fe, como cuando dijo que “el Ejército era un monstruo más grande que Dios” (López 2008, 137). En ese sentido, era un conservadurismo más de corte político autoritario. Por otra parte, un casi desconocido parlamentario evangélico, Alejandro Abanto (Asambleas de Dios), logró súbita y momentánea notoriedad cuando, en 1998, propuso una ley para prohibir el uso de las minifaldas en las instituciones públicas. Una primera clarinada del tipo de incidencia pública del que gustan hasta ahora los fundamentalistas evangélicos.

15 Lay fundó el partido Restauración Nacional el 2005, obtuvo un interesante sexto lugar en las elecciones del 2006 y su partido logró que dos de sus candidatos al Parlamento obtuvieran una curul: la pastora Alda Lazo de Hornung (Comunidad Cristiana Agua Viva) y el pastor Juan David Perry (Iglesia Evangélica Maranatha). Ambos tuvieron una performance bastante modesta en el período parlamentario 2006-2011. Además de ellos, hubo otros tres evangélicos en el Congreso, uno de los cuales también era de Agua Viva (CCAV): Michael Urtecho, ubicado en la lista de Unidad Nacional (UN).

16 Lazo, pastora de la Comunidad Cristiana Agua Viva, ingresó al Congreso el 2006 como parte de la lista de Restauración Nacional. Luego se afilió al Partido Solidaridad Nacional, con el que intentó la reelección el 2011, sin éxito.

17 Rosas, un expastor y líder nacional de la Alianza Cristiana y Misionera (ACM), se ha convertido en uno de los referentes políticos del conservadurismo evangélico. Fue elegido congresista de la república en el 2011 como parte de la lista de Fuerza 2011, la marca política con la que el fujimorismo compitió en las elecciones de ese año. El 2016 fue reelegido, pero como parte de la lista parlamentaria de Alianza para el Progreso (APP).

género” y la articulación de un ecumenismo conservador. Profundicemos en cada uno de estos factores.

3.1. La formación de una “sociedad eclesial” conservadora

La socióloga Catalina Romero (2008) utiliza el concepto de “sociedad eclesial” como categoría analógica que aplica el concepto de sociedad civil para referirse al conjunto de iniciativas organizadas desde el laicado católico dentro del margen de autonomía del que gozan dentro de la comunidad eclesial. Bajo esta perspectiva, la Iglesia, en tanto jerarquía, sería equivalente al Estado dentro de lo que ahora denomina la comunidad eclesial. Si aplicamos esta propuesta conceptual al mundo evangélico, la sociedad eclesial estaría conformada por el conjunto de movimientos e iniciativas surgidas fuera del control de las jerarquías denominacionales, a veces dirigidas por laicos, aunque también por pastores. Dado que la institucionalidad evangélica es mucho más dispersa y laxa que la católica, su sociedad eclesial es muy diversa y usualmente transdenominacional. Aunque la sociedad eclesial evangélica podría rastrearse desde décadas atrás, es interesante cómo desde el conservadurismo se aprovechó este espacio para el empoderamiento de su agenda.

Esto se manifestó, por un lado, con la formación de una serie de ONG o movimientos asociados a la agenda “provida” o “profamilia”. Algunos casos emblemáticos son los de Salvemos a la Familia, fundada el 2005 por Guillermo y Milagros Aguayo, una pareja de pastores carismáticos¹⁸ y la Coordinadora Nacional Pro Familia (CONAPFAM), fundada el 2011 por Christian Rosas en el contexto de la movilización conservadora contra la denominada “ordenanza gay” propuesta por la administración municipal de Susana Villarán. Al igual que en el catolicismo, el rostro conservador de la sociedad eclesial se fortaleció gracias al apoyo de personajes claves de la jerarquía. Mientras que el lado conservador de la sociedad eclesial católica contaba con el apoyo de la potente ala conservadora de la jerarquía,¹⁹ en el mundo evangélico algunas jerarquías denominacionales se convirtieron en aliadas fieles de la movilización conservadora. El caso más notorio fue el del Movimiento Misionero Mundial (MMM), una denominación pentecostal clásica (ver anexo 1) liderada por el

18 Ambos son también pastores de la iglesia Casa del Padre.

19 Hasta el 2018, la jerarquía católica peruana contaba con cinco obispos del Opus Dei (incluyendo a Cipriani), dos del Sodalicio de la Vida Cristiana (entre ellos monseñor José Antonio Eguren, arzobispo de Piura) y dos del Camino Neocatecumenal (entre ellos monseñor Javier del Río, arzobispo de Arequipa).

reverendo Rodolfo Gonzáles Cruz, cuyo estilo autoritario y sectario ha configurado la identidad religiosa de su feligresía, casi totalmente entregada a la voluntad de su liderazgo.²⁰

Por otro lado, la emergencia del conservadurismo en la sociedad eclesial evangélica se manifestó en su capacidad de movilización. La primera ocasión en que hicieron una demostración de fuerza fue en julio del 2011, justamente para oponerse a la ordenanza municipal mencionada más arriba.²¹ Luego de algunos años de relativa calma, las movilizaciones retomaron su auge en el 2016 a raíz de la inclusión del enfoque de igualdad de género en el Currículo Nacional de Educación Básica y el nacimiento del movimiento Con mis Hijos no te Metas (CMHNTM). En su formación, además de Christian Rosas y su padre, el congresista Julio Rosas, participaron varios líderes del ala carismática evangélica como los pastores Luis Mesa Bocanegra y Rodolfo Gonzales (MMM), el pastor Daniel Vega (Confraternidad de Pastores Evangélicos), los pastores Milagros y Guillermo Aguayo (La Casa del Padre) y Mirtha Lazo de Hornung (Agua Viva) (CDD, 2018).²² En la articulación que se formó alrededor de CMHNTM participaron organizaciones ya formadas como CONAPFAM y Salvemos a la Familia, y a la vez se formaron nuevas, como la Red Nacional de Abogados por la Defensa de la Familia (RENAPFAM). Las movilizaciones de CMHNTM, aunque finalmente nunca lograron los objetivos políticos a los que apuntaban, sirvieron como catalizador del movimiento fundamentalista, no solo en el campo evangélico, sino también en el católico.

3.2. La formación de un bloque político conservador

La activación de la sociedad eclesial conservadora se articuló también con un conjunto de actores políticos, principalmente agrupados en los distintos partidos asociados con el fujimorismo. Tanto Keiko Fujimori como su padre entendieron que el evangelicalismo conservador podía servir como una de las bases en la construcción de un poderoso populismo de derecha que reivindicara a ese sector popular peruano marginado por el Perú oficial, no a partir de transformaciones profundas del sistema político y económico para crear equidad e inclusión, sino sobre la base del clientelismo político, la corrupción

20 La socióloga Alondra Oviedo (2018) describe al MMM como una "institución voraz".

21 La marcha movilizó a unas cinco mil personas en Lima (Pacori, 2011).

22 Sobre el movimiento CMHNTM también ver Barrera (2017) y Meneses (2019).

sistémica, el autoritarismo y el conservadurismo moral. Los evangélicos fundamentalistas les han servido como soporte ideológico para esto último.

En el 2011, el mundo evangélico había cambiado con relación a 1990. Por un lado, su institucionalidad estaba mucho más atomizada y débil. El CONEP carecía del poder representativo de antes y el modelo denominacional en la eclesialidad evangélica cedía cada vez más a la ola de iglesias independientes principalmente ligadas a la corriente carismática. La creciente fortaleza de la UNICEP y el encumbramiento político de Agua Viva lo evidenciaban. Las pocas denominaciones que mantenían su fortaleza institucional también se acercaron, de diferente manera, al nuevo fujimorismo: la ACM a través de Julio Rosas y el MMM encabezado por Rodolfo Gonzales. Como ya mencionamos, Rosas ingresó al Parlamento encabezando la lista fujimorista, aunque el liderazgo de la ACM negó estar detrás de su candidatura:

[...] el deslinde hecho por la dirección de la iglesia en cuestión fue más una necesidad de proteger su imagen pública distanciándola del fujimorismo. [...] El “apoyo espiritual” se manifestaba desde los púlpitos de la denominación y también en articulaciones y reuniones de los líderes de esa iglesia, como lo testimoniaron diversos fieles (Barrera y Pérez 2013, 249).

En el caso del MMM y Rodolfo Gonzales, su filofujimorismo no era nuevo. En los 90, ya había expresado su cercanía con el dictador. Un hecho concreto lo ejemplifica. En enero del 2000, en el contexto de las protestas democráticas contra la reelección ilegítima de Fujimori, el CONEP publicó un pronunciamiento titulado “¿Por qué los cristianos deberían rechazar la segunda reelección del Sr. Fujimori?”. Esto fue inmediatamente respondido por Gonzales y el pastor Robert Barriguer (Iglesia Camino de Vida), quienes en sendas entrevistas en el diario *Expresso* declararon su respaldo a Fujimori (López 2008, 157-158). En el 2011, Gonzales volvió a mostrar su adhesión fujimorista cuando en un encuentro televisado en el canal Bethel, propiedad del MMM, impuso las manos sobre Keiko y pronunció la siguiente oración:

Tú puedes agradarte de ella y llevarla a la presidencia, yo no puedo, pero tú sí puedes, Señor. Sabemos que hay en ella un deseo grande de hacer tu voluntad [...]. En el nombre de Jesús pido tu bendición para Keiko [...]. Dale las fuerzas que ella necesita para llegar al poder con la bendición tuya (en Barrera y Pérez 2013, 253).

Durante el período parlamentario 2011-2016, Julio Rosas adquirió progresivamente notoriedad como el vocero del fundamentalismo cristiano, por ejemplo, cuando se opuso al proyecto de ley para aprobar la unión civil no matrimonial propuesta por el congresista Carlos Bruce. Junto con el pastor Rosas, su hijo Christian empezó a hacerse conocido como operador político conservador. Fue el punto de inicio del nuevo activismo conservador en el Perú, a la vez influenciado por la ola conservadora internacional promovida desde los círculos fundamentalistas del evangelicalismo norteamericano asociado al Partido Republicano.²³ El avance en el reconocimiento de los derechos de las mujeres y las minorías sexuales en Latinoamérica fue un factor coadyuvante en el surgimiento de esta ola.

En la campaña del 2016, Keiko Fujimori reforzó sus lazos con el conservadurismo evangélico, aun a pesar del alejamiento de Julio Rosas de su partido. Así, en mayo de ese año, antes de la segunda vuelta, la candidata fujimorista acudió a una masiva concentración evangélica en el coliseo Amauta, propiedad de la Comunidad Cristiana Agua Viva. Allí, rodeada de un grupo de jerarcas del ala ultraconservadora del evangelicalismo, firmó un “compromiso de honor” con la autodenominada Coordinadora Cívica Cristiana Pro-valores. A la cabeza de este grupo de presión político-religioso estaba el pastor carismático Alberto Santana, conocido después por varios escándalos de tipo moral. En dicho compromiso, Keiko garantizó que, en un eventual Gobierno suyo, no iba a implementar ninguna medida favorable al reconocimiento de los derechos de las mujeres ni de la comunidad LGTBI, así como promover la libertad e igualdad religiosa. Fue el culmen de la progresiva conservadurización de la agenda político-moral del fujimorismo, y de la fujimorización del conservadurismo evangélico. Según Barrera y Pérez (2013, 252):

En el caso de los sectores evangélicos conservadores, se puede observar una reactualización y resignificación de su antigua cosmovisión teocrática del poder político, desde el cual se asume como parte de la fe una perspectiva mesiánica cuyo objetivo central es extender su dominio religioso sobre todas las estructuras de la sociedad en general.

23 Durante el proceso de revocatoria promovido contra la alcaldesa Susana Villarán, en el 2013, también se hizo conocido otro rostro del conservadurismo antiderechos: el pastor José Linares.

Bajo esta lógica, es más importante la conquista del poder para imponer una agenda moralista al Estado y la sociedad que la construcción de ciudadanía o el fortalecimiento de la ética pública. Sin embargo, la derrota de Keiko Fujimori trastocó los planes de la alianza fujimorismo-fundamentalismo. El mismo año apareció CMHNTM y la “minibancada” fundamentalista en el Congreso, encabezada por Rosas (ahora en APP) y los congresistas fujimoristas Tamar Arimburgo, Juan Carlos Gonzales (el vocero político de Agua Viva) y Nelly Cuadros, entre otros, la cual se dedicó a promover la lucha contra la “ideología de género” en el Estado y en las calles. No obstante, a pesar de su tenaz resistencia a las políticas de equidad de género del Ejecutivo, el “fujifundamentalismo” no logró eliminar ninguna de dichas políticas, a lo mucho obstaculizar algunas. Bajo el Gobierno de Vizcarra incluso se profundizó el enfoque de género en las políticas públicas, provocando la ira conservadora. Por otra parte, dado que el Ejecutivo fortaleció su posición ante la población a partir de la narrativa de la lucha contra la corrupción, el “fujifundamentalismo” quedó asociado en el imaginario general como la fuerza política de los corruptos.

3.3. La consolidación del discurso de “ideología de género”

Una de las razones del “éxito” en la estrategia conservadora ha sido su capacidad para centralizar su discurso en una única categoría: “ideología de género”:

Con la etiqueta “ideología de género”, el sector conservador busca demostrar a la opinión pública la existencia de un “enemigo progresista” que destruye los valores tradicionales, la vida y la “familia natural”, con su agenda política que promueve la despenalización del aborto, la educación sexual, el matrimonio igualitario y la punición de los crímenes de odio hacia las personas LGTBI. [...] La eficacia comunicacional del concepto “ideología de género” ha sido vital para la movilización conservadora. No solo dentro del ámbito publicitario, sino —principalmente— en el espacio formativo. En los últimos años se han multiplicado las capacitaciones, congresos, libros, conferencias, etc., realizados en iglesias o centros educativos sobre los “alcances” de la “ideología de género”. Para la mayoría de fieles cristianos conservadores, la “ideología de género” resume todo lo negativo en la sociedad e identifica a la supuesta conspiración global izquierdista que está amenazando las entrañas de la civilización. Esto, conjugado con el déficit educativo y el desencanto con la democracia en grandes sectores de nuestra población, en particular

entre los más pobres, explica el éxito de la centralización discursiva conservadora. No obstante, la fiebre de la “ideología de género” ya ha empezado a penetrar incluso entre los gremios profesionales y hasta en la academia, dando validez científica a una categoría pseudocientífica (CDD 2018, 47).

3.4. La articulación de un “ecumenismo conservador”

Además de contar con fuerza política, el conservadurismo evangélico logró consolidar una plataforma interconfesional conservadora y políticamente muy activa. Para ello, en la última década contaron con el respaldo estratégico del cardenal Juan Luis Cipriani, arzobispo de Lima hasta el 2018, así como de otros jerarcas conservadores de la Iglesia católica. Una evidencia de ello, fue la articulación que construyeron alrededor de eventos como la Marcha por la Vida,²⁴ que desde el 2013 empezó a ser organizada directamente por el arzobispado de Lima, y que se convirtió en el evento emblemático del conservadurismo católico. En los años siguientes, la marcha dejó de ser exclusivamente católica, pues las huestes del fundamentalismo evangélico se unieron a ella, en particular los miembros del MMM.

La articulación del ecumenismo conservador se formalizó y visibilizó el 17 de julio del 2014, “cuando los jerarcas de las distintas iglesias y comunidades religiosas en el Perú se reunieron para firmar un documento denominado Compromiso por el Perú. Ciertamente, la firma de este pacto no fue una acción aislada. Por el contrario, fue el punto culminante de un largo proceso de consolidación y reagrupamiento de los sectores religiosos ideológicamente más conservadores” (Fonseca 2015). Así, en una inédita expresión del “ecumenismo del odio”,²⁵ las jerarquías religiosas conservadoras se pusieron de acuerdo en cuatro puntos claves: “el derecho y respeto a la vida, la libertad religiosa, la defensa y promoción del matrimonio, y la familia y el derecho

24 La primera Marcha por la Vida se realizó el 16 de agosto del 2004, en protesta por la distribución de la píldora del día siguiente. Durante varios años fue un evento menor promovido básicamente por los líderes del Centro de Promoción Familiar y Reconocimiento Natural de la Fertilidad (CEPROFARENA), ONG peruana de corte católico conservador fundada en 1981. Desde el 2013, su impacto creció notablemente, “aunque sus organizadores suelen hacer cálculos exagerados sobre su concurrencia (500 mil en el 2015 y 750 mil en el 2016), los cuales han sido cuestionados por fuentes independientes, que calculan que lograron reunir entre 50 mil a 80 mil participantes” (CDD, 2018).

25 Concepto utilizado por Marcelo Figueroa y Antonio Spadaro (2017), en un artículo en la revista jesuita *La Civiltà Cattolica*, para referirse a la articulación global entre conservadores católicos y protestantes como parte del reforzamiento político de los populismos de derecha.

a la educación” (Fonseca, 2015).²⁶ En realidad, cada punto representa una dimensión de la lucha conservadora contra los derechos: la ideología provida contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, el debilitamiento de la laicidad, la oposición a los derechos de la diversidad sexual y la confesionalización de la educación.

A pesar de su aparente fortaleza, la sólida coalición conservadora católico-evangélica ha sufrido un golpe importante con los reacomodos en los altos círculos de poder de la Iglesia católica. El nombramiento de monseñor Carlos Castillo como arzobispo de Lima desubicó al conservadurismo católico. Previamente, el papa Francisco había mostrado evidencias de su línea política hacia la Iglesia peruana con el nombramiento de monseñor Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo, como cardenal. Dado que la Iglesia católica es altamente vertical, las líneas ideológicas de la cumbre de la jerarquía inciden decisivamente en sus bases. Como evidencia de los nuevos tiempos, el arzobispo Castillo decidió el 2019 postergar indefinidamente la Marcha por la Vida. Cuando se le consultó sobre la razón de su decisión, afirmó lo siguiente: “Si tenemos que marchar, tenemos que hacerlo por todas las vidas y por la vida de todos [...] por la igualdad por las personas de sexos distintos y situaciones distintas” (El Comercio, 2019). Una silenciosa desazón recorrió las filas conservadoras.

4. El reacomodo reciente del conservadurismo evangélico

A mediados del 2019, con el ascenso de Pedro Olaechea a la presidencia del Congreso, el fujifundamentalismo pareció fortalecerse. La gran coalición conservadora arremetió vigorosamente contra el Gobierno contando en ello incluso con el apoyo de políticos conocidos por sus posturas liberales, como Mercedes Aráoz y Carlos Bruce. Pero la decisión del presidente de disolver el Congreso desarticuló a la envalentonada coalición fujifundamentalista. En los días posteriores al cierre del Congreso, Christian Rosas lideró una exi-

26 Entre los firmantes estuvieron, “entre otros, el cardenal Juan Luis Cipriani, Salvador Piñeiro (presidente de la Conferencia Episcopal Peruana), Enrique Alva (presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú), William Godfrey (obispo de la Iglesia Anglicana del Perú), Daniel Vallejos (director de Comunicación de la Iglesia Adventista del Séptimo Día), Manuel Gutiérrez (Unión de Iglesias Cristianas Evangélicas del Perú), Iosif Bosch (Iglesia ortodoxa), además de representantes de las comunidades judía, bahai y budista. Desde el lado político, estuvieron Jorge del Castillo (APRA), Luis Bedoya Reyes (PPC), Jorge Morelli y Julio Rosas (Fuerza Popular), Fabiola Morales (Solidaridad Nacional), Humberto Lay (Restauración Nacional), Ántero Flores Aráoz (Orden) y José Vega (Unión por el Perú)” (CDD, 2018).

gua marcha de opositores al Gobierno, manifestándose contra el “dictador” Vizcarra. Tal como en el 2000, la caída del fujimorismo arrastró consigo a los evangélicos conservadores que lo respaldaron. Sin embargo, no significó el fin de su acción política.

En las elecciones parlamentarias de enero del 2020, los operadores políticos del fundamentalismo cristiano buscaron rearticularse alrededor de algunos partidos o personajes de línea conservadora. Sin embargo, los resultados que obtuvieron fueron catastróficos. El único congresista electo claramente alineado con el conservadurismo cristiano fue Orestes Sánchez, pastor de las Asambleas de Dios e integrante de la bancada de Podemos Perú. Más bien la sorpresa desde lo religioso fue la irrupción del FREPAP, un partido confesional vinculado con la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, una religión de tipo mesiánico que participa en la política nacional desde la década de 1990.²⁷ Aunque su ideología religiosa es conservadora en aspectos morales y aspira al establecimiento de una teocracia, no se han adscrito a la agenda política del conservadurismo cristiano.

Como efecto de sus magros resultados electorales, los actores políticos fundamentalistas entraron a un proceso de recomposición cuyos efectos aún son imprevisibles, más aún teniendo en cuenta el contexto de la pandemia. Por lo pronto, la institucionalidad evangélica pareció sufrir un nuevo golpe luego del anuncio, en mayo del 2020, de la formación de una federación evangélica además del CONEP y la UNICEP. Se autodenominó Federación de Iglesias Evangélicas del Perú (FIEP) y estuvo inicialmente conformada por las Asambleas de Dios del Perú (AADD), la ACM, el MMM y la Iglesia Evangélica Pentecostal del Perú (IEPP).²⁸ Con el paso de los meses, este nuevo proyecto de federación se ha diluido. Entre las dos federaciones vigentes, es cada vez más notorio el fortalecimiento de la presencia de la UNICEP en espacios de la sociedad civil y ante el Estado. En el CONEP, mientras tanto, el ala conservadora logró un triunfo importante con la elección el 2021 del pastor Eduardo Concha (Agua Viva) como presidente en reemplazo del obispo metodista Samuel Aguilar. Con su elección, las cabezas representativas

27 El AEMINPU es tal vez el movimiento religioso más interesante que ha producido el Perú en el último siglo, pues aunque adoptó algunos elementos simbólicos del cristianismo —como la Biblia—, ha desarrollado una doctrina y práctica religiosa muy particular, que incluye influencias de diversas confesiones (adventismo, pentecostalismo, catolicismo popular, religiosidad andina), así como creaciones simbólicas muy propias. Especialistas como Juan Ossio o Carlos Ráez (2016) lo tipifican como un “mesianismo andino”.

28 Inicialmente se anunció que la Iglesia Evangélica Peruana (IEP) también sería parte de esta nueva federación, pero días después su dirigencia anunció su fidelidad al CONEP.

de las dos federaciones evangélicas pertenecen a iglesias carismáticas que se han posicionado como actoras de procesos políticos, en particular Agua Viva, cuyo aporte a la movilización conservadora ha sido importante.

La conservadurización también se ha dado en las jerarquías de las grandes denominaciones evangélicas. El caso más notorio es el de las AADD, la mayor denominación pentecostal del país, y que durante décadas fue una de las columnas del CONEP. Aunque su liderazgo siempre fue conservador, mantuvo usualmente una postura equilibrada e institucional en relación con el trabajo intereclesial. Eso cambió desde que la jerarquía asambleísta se involucró de lleno con el movimiento CMHNTM. La elección de Carlos Jara, un pastor fundamentalista, como superintendente nacional precipitó la deriva de la denominación hacia el conservadurismo más radical y a la instrumentalización política de la iglesia.

5. Conclusiones

Una de las consecuencias de la hegemonía conservadora ha sido su posicionamiento político. Así, los agentes religiosos conservadores desarrollaron una “metodología eficiente” con el fin de lograr posicionarse con éxito en el campo político en los últimos años. Por ello, ahora no es novedad encontrar candidatos evangélicos reconstruccionistas en diferentes organizaciones políticas. Se ha convertido prácticamente en una necesidad contar con un candidato de esa línea ideológico-religiosa para confirmar las listas congresales. Los conservadores se acomodaron en estas demostrando su éxito para insertarse en las intrincadas redes del poder, construyendo con las jerarquías de los movimientos políticos relaciones de afinidad. De hecho, los líderes fundamentalistas invitan a los líderes de los partidos políticos a que visiten sus templos y con ello mostrar la acogida masiva que pueden tener. Y no solo eso, sino que tienen un trabajo arduo para posicionar su agenda ideológica. Con todo esto, se puede decir que se ha creado la necesidad de que haya un agente religioso en las “esferas de decisión” de los partidos políticos de centroderecha o derecha.

Asimismo, estos políticos religiosos conservadores se han adaptado muy bien a las prácticas y estilos del ejercicio del poder de la clase política nacional. Se manejan con eficiencia en la rueda de negociaciones, en el manejo político de los discursos (en su caso incluyendo el discurso religioso) y en sus estrategias de

supervivencia en un entorno político tan precario y desinstitucionalizado como el peruano. Los políticos evangélicos conservadores, por ejemplo, practican el transfuguismo con la misma impavidez que sus colegas no evangélicos; hasta encuentran justificaciones ideológico-religiosas para ello (Fonseca, 2016).

Los agentes religiosos conservadores cuentan, además, con el poder de las instituciones religiosas y de los movimientos conservadores dentro de ellas. A pesar de los cambios en la línea ideológica de la jerarquía católica, no se puede decir que el conservadurismo se haya debilitado, aunque es notorio su repliegue. Las organizaciones conservadoras en la sociedad eclesial católica siguen activas, aunque más controladas por el poder jerárquico. En el campo evangélico, en cambio, un importante sector de sus jerarquías no solo persiste en su alineamiento con la agenda política conservadora, sino que incluso se está reagrupando alrededor de la nueva federación.

Debemos reconocer que el discurso conservador ha tenido más éxito que el progresista en las masas católicas y evangélicas. Es más, la arremetida fundamentalista de las últimas décadas, ha logrado naturalizar la autocomprensión identitaria de muchos católicos y evangélicos con lo conservador, al punto que muchos de ellos no logran concebir que un cristiano pueda denominarse legítimamente como tal y a la vez enarbolar las causas progresistas. Curiosamente, esta naturalización también se ha establecido en los sectores laicistas y secularistas, para los cuales la religión solo puede tener una expresión conservadora. En el ámbito de la lucha por los derechos sexuales y reproductivos, por ejemplo, para muchos activistas proelección es extraña la existencia de cristianos y cristianas que coincidan con ellos. Más aun en el ámbito de la diversidad sexual, pues para muchos activistas LGBTI, la posibilidad de que haya iglesias o grupos cristianos que se unan a su causa es vista con sorpresa o sospecha (Fonseca, 2016).

Así, con frecuencia, desde el Estado, la prensa y la sociedad civil se suelen legitimar los liderazgos que se autoatribuyen la representación evangélica, en particular cuando coinciden con sus respectivas agendas. Esto, a su vez, se sostiene en la idea de que las comunidades evangélicas son un cuerpo religioso monolítico y uniforme.

Como efecto de estos procesos, el declive del proyecto evangélico moderado y la consolidación hegemónica del proyecto conservador reconstruccionista es evidente. Este proyecto, se ha construido de la mano con el entorno

político y social en el que vivimos: democracia frágil, caudillismo político, desinstitucionalización de la sociedad civil, etc. Pero también en medio de un entorno internacional en el que arrecian los populismos de derecha y los integristas religiosos. A diferencia del proyecto liberal de inicios del siglo XX, anclado en una fuerte convicción democrática liberal, el proyecto integrista instrumentaliza la democracia para construir un Estado cada vez más confesionalizado. Es un proyecto que también ha logrado consolidar, al menos dentro de un sector mayoritario del pueblo evangélico, un sentido de reconocimiento, una militancia alrededor de una utopía de sociedad que es altamente movilizadora. No obstante, a pesar de esta hegemonía, persisten en el mundo evangélico enclaves críticos al proyecto conservador, entre los evangélicos moderados y la minoría progresista.

Entonces, repensando la noción de identidad evangélica, podríamos más bien concebirla como una categoría que aglutina identidades que se han construido a partir de un substrato común. Ello podría permitirnos comprender las complejidades del mundo evangélico y, a la vez, facilitar el análisis de la acción de sus actores colectivos en la esfera pública.

Referencias bibliográficas

- Ameigeiras, A. 2008. Catolicismo y pluralidad religiosa o pluralidad de catolicismos. En Mallimaci, F. (Comp.). *Modernidad, religión y memoria* (pp. 59-74). Buenos Aires: Colihue.
- Barrera, P. 2017. “Don’t You Mess with my Children”. Conservative Inter-religious Cooperation in Peru in the XXI Century. *International Journal of Latin American Religions* 1(2),1-13.
- Barrera, P. y Pérez, R. 2013. Evangélicos y política electoral en el Perú. Del “fujimorato” al “fujimorismo” en las elecciones nacionales del 2011. *Estudos de Religião*, 27(1), 237-256.
- Bruno-Jofré, R. 1988. *Methodist Education in Peru: Social Gospel, Politics, and American Ideological and Economic Penetration, 1888-1930*. Ontario: Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Castillo, C. 2019 (15 de abril). Arzobispo Castillo sobre Marcha por la Vida: “Tenemos que marchar por todas las vidas”. *El Comercio*. <https://bit.ly/31F2rxV>.
- Católicas por el Derecho a Decidir. 2018. *Actores y estrategias del conservadurismo religioso: mapeo del terreno*. Lima: Sinco Industria Gráfica.
- Escobar, S. 1982 (marzo). ¿Qué significa ser evangélico hoy? *Iglesia y Misión*, 1. <https://bit.ly/3BLEOpb>
- Fonseca, J. 2002. *Misioneros y civilizadores. Protestantismo y modernización en el Perú (1915-1930)*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fonseca, J. 2015. Iglesias y diversidad sexual en el Perú contemporáneo. *Argumentos*, 9(2), 25-32.
- Fonseca, J. 2018. Conceptos básicos para comprender el mundo evangélico en el Perú. *Argumentos*, 12(1), 34-41.
- Fonseca, J. 2021. *Las representaciones sobre el mundo andino en las crónicas misioneras protestantes (1890-1935)* (tesis de maestría). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fonseca, J. 2016. La variable religiosa en la política peruana ¿Por qué los conservadores tienen éxito? Otros Cruces shorturl.at/deIOZ
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018. *Perú. Perfil sociodemográfico. Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. Lima: INEI.
- Julcarima, G. 2006. Principio del formulario
Final del formulario

- El ciudadano evangélico. Un esbozo histórico-interpretativo sobre la construcción de la identidad social de los protestantes en el Perú. *Socialismo y Participación*, 100, 149-172.
- Julcarima, G. 2008. Evangélicos y elecciones en el Perú (1979-2006). En F. Armas, J. Fonseca, C. Aburto, J. Ragas (Eds.). *Políticas divinas: religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo* (pp. 97-122). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jungblut, A. 2015 (noviembre-diciembre). Ser evangélico en América Latina. Elementos para un análisis. *Nueva Sociedad*. <https://bit.ly/3v1AxMP>
- Kessler, J. 2010. *Historia de la evangelización en el Perú*. Lima: Ediciones Puma.
- Lecaros, V. *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López, D. 2008. Evangelicals and Politics in Fujimori's Peru. En P. Freston (Ed.). *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (pp. 131-161). Nueva York: Oxford University Press.
- Meneses, D. 2020. Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la "ideología de género". *Anthropologica*, 37(42): 129-154.
- Míguez, J. 1995. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Oviedo, A. 2018. *Entre la pureza y el peligro: el individuo dentro del Movimiento Misionero Mundial* (tesis de pregrado). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Pacori, Y. 2011 (13 de julio). Hacen marcha contra la "ordenanza gay". *Correo*. <https://bit.ly/30IFly3>
- Pérez, J. 2017. *Entre Dios y el César: el impacto de los evangélicos en Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer.
- Pérez, J. 2018 ¿Políticos evangélicos o evangélicos políticos?: Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina. En J. Pérez Guadalupe y S. Grundberger (Eds.). *Evangélicos y poder en América Latina* (pp. 11-106). Lima: IESC, Konrad Adenauer Stiftung.
- Pérez, R. 2016. Las apropiaciones religiosas de lo público: el caso de los evangélicos en el Perú. En C. Romero (Ed.). *Diversidad religiosa en el Perú: miradas múltiples* (pp. 195-218). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, CEP.
- Pew Research Center. 2014 (13 de noviembre). Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region. *Pew Research Center*. <https://pewrsr.ch/3PjmitT>

- Ráez, C. 2016. *Liderazgos y legitimación: la organización y la congregación israelitas (2001-2014)* (tesis de pregrado). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Romero, C. 2008. *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA, PUCP.
- Romero, E. 2020. *La religión en los censos peruanos: el Estado, la medición y la diversidad religiosa entre 1862 y 2017* (tesis de maestría). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ruiz, R. 1992. *Hombres nuevos: metodismo y modernización en México (1873-1930)*. Ciudad de México: CUPSA.
- Sívori, H. 2019. ¿Conservadurismo religioso? La reacción a las políticas de género y diversidad sexual en el Brasil contemporáneo. En M. Maher (Coord.). *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia* (pp. 26-48). Quito: FLACSO.
- Spadaro, A. y Figueroa, M. 2017 (13 de julio). Evangelical Fundamentalism and Catholic Integralism in the USA: A surprising ecumenism. *La Civiltà Cattolica*. <https://bit.ly/3irNF4h>
- Stoll, D. 1993. ¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico. Quito: Abya-Yala.
- Tamayo, J. 2009. *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.