

Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo

Fernando Armas Asín
Carlos Aburto Cotrina
Juan Fonseca Ariza
José Ragas Rojas
Editores



INSTITUTO
RIVA-AGÜERO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Primera edición. Lima, diciembre de 2008
 I.S.B.N.: 978-9972-832-34-5
 Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú
 N° 2008-16110

Diagramación: Ada Arrieta Álvarez

Tarea Asociación Gráfica Educativa
 RUC 20125831410
 Pasaje María Auxiliadora 156, Breña

© PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
 Instituto Riva-Agüero
 Camaná 459, Lima 1
 teléfono: 6266600 - 6266602
 fax: 6266618
 e-mail: ira@pucp.edu.pe
 página web: www.pucp.edu.pe



Publicación del Instituto Riva-Agüero N° 249

Impreso en el Perú

Printed in Perú

Arquitectura y modernidad en las iglesias urbanas y periurbanas de Lima en el siglo XX <i>Miguel Ángel Vidal</i>	191
Religión, sociedad e ideologías	223
Catolicismo y movimiento obrero en el Perú: El caso de los Círculos de Obreros Católicos (1890-1930) <i>Ricardo Cubas</i>	229
Protestantismo y movimientos sociales en el Perú: 1910-1940 <i>Juan Fonseca Ariza</i>	251
Aprismo y religiones. Apuntes sobre una relación compleja <i>Imelda Vega-Centeno</i>	275
Carisma, mesianismo político y religiosidad popular en la década de 1930: del sancherrismo al liderazgo fascista de Luis A. Flores <i>Tirso Molinari</i>	309
José Luis Bustamante y Rivero, Ernesto Alayza Grundy y los inicios de la Democracia Cristiana en el Perú <i>Jorge Paredes</i>	329
Religión, violencia y participación política	343
Construyendo un nuevo rostro público. Evangélicos y violencia política, 1980-1995 <i>Darío López</i>	347
¡Somos Iglesia!: La Iglesia del surandino, 1960-2005 <i>Jeffrey Klaiter S.J.</i>	375
Evangélicos y elecciones en el Perú 1979-2006 <i>Gerson Julcarima A.</i>	387

Índice

Presentación	9
Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual <i>Fernando Armas Asín</i>	11
Religión, cambios y diversidad cultural	51
La reconfiguración del rol de la Iglesia Católica en la Amazonia peruana: Los cambios producidos en relación al Estado y los indígenas amazónicos a lo largo del siglo XX <i>Oscar Espinoza</i>	55
Reflexiones sobre la presencia misionera adventista entre los asháninka de la selva central peruana <i>Juan Carlos La Serna</i>	67
La utopía viva. Asentamientos israelitas en el oriente peruano. <i>Arturo de La Torre</i>	97
La captación de la Fe de los inmigrantes chinos y sus hijos por las Iglesias Católica y Evangélica en el Perú <i>Isabelle Lausent-Herrera</i>	123
Roles religiosos de varones y mujeres en las comunidades de Catacaos y Sechura: una mirada comparativa <i>Alejandro Diez-Hurtado</i>	153
El Señor de la Ascensión de Cachuy: devoción elusiva y poder manifiesto en una peregrinación andina <i>Harold Hernández Lefranc</i>	169

Libertad religiosa y relaciones Estado-minorías religiosas <i>Marco Huaco</i>	411
Sobre los autores	431

Evangélicos y Elecciones en el Perú (1979-2006)*

Gerson Julcarima Álvarez**

A inicios de la década de los noventa Stoll y Garrard-Burnett¹ editaron un conjunto de ensayos que nos invitaban a replantear algunas interpretaciones que habíamos construido acerca del protestantismo en América Latina. El tenor de los mismos, así como su propósito central, era advertirnos acerca de las nuevas tendencias y giros que iban definiendo el rostro público del protestantismo latinoamericano a fines del siglo XX.

Una las tendencias verificables del movimiento protestante en la región, contenida en el ensayo de Freston², era su activismo político, el cual contravenía abiertamente con aquella imagen apolítica o reaccionaria que casi habíamos asumido como rasgo distintivo del protestantismo latinoamericano.

Desde otra perspectiva, pero basado en la misma realidad, Bastian aportaba señalando que durante la época de la Guerra Fría (1960-1990) las aproximaciones y análisis sobre el protestantismo latinoamericano se habían hecho en su mayoría desde marcos interpretativos ideologizados, esto es basados en la denominada *teoría de la conspiración*. De esa manera, argumentaba Bastian que los análisis sobre las misiones y los misioneros protestantes deberían superar aquella premisa interpretativa que

*En el presente artículo, salvo cuando sigo la propuesta de Bonino sobre la posibilidad de distinguir – con fines analíticos – tres rostros protestantes (liberal, evangélico y pentecostal), uso indistintamente la palabra *evangélico* como sinónimo de *protestante*. La razón es que en casi toda América Latina la vertiente *evangelical* del protestantismo estadounidense junto con la pentecostal han delineado preponderantemente el movimiento protestante latinoamericano. Debido a esto, tanto en el uso común como en algunos medios académicos no es usual señalar – como, por ejemplo se hace en Estados Unidos o el Reino Unido – al protestantismo como un movimiento religioso mayor bajo el cual se han desarrollado posteriormente ciertas tendencias como la evangélica, la pentecostal o la ecuménica.

** Lic. Sociología (U. Nacional Mayor de San Marcos) con estudios de maestría en *Ciencia Política* (U. Católica del Perú) y *Ciencias Sociales y Religión* (U. Metodista de San Pablo).

¹ Garrard-Burnett, V. y Stoll, D. (eds.) (1993), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia: Temple University, pp. 234

² Freston, P. (1993), «Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil», en: *Ibib.*, pp. 66-110.

los catalogaba como parte de una infiltración política y/o ideológica de los Estados Unidos de América³.

Sea como fuere, lo cierto es que a inicios de los noventa la relevancia que venía adquiriendo el movimiento al interior de la comunidad académica se basaba en por lo menos dos axiomas: (a) la tasa de crecimiento sostenida del movimiento protestante en la región latinoamericana y (2) el interés explícito de su liderazgo por trasladar su creciente presencia numérica al campo político.

El impacto electoral de la feligresía protestante (especialmente en su vertiente pentecostal y evangélica) no era para nada despreciable. Su fuerza electoral se había puesto de manifiesto al convertir al Brasil en el primer país tradicionalmente católico de la región en tener una significativa *bancada evangélica*. En efecto, como lo señalara Pierucci, luego de casi veinte años de dictadura militar, en las elecciones brasileñas para la Asamblea Constituyente de 1986 fueron elegidos 33 ciudadanos identificados con alguna denominación evangélica⁴. Luego, a fines de los ochenta y en el transcurso de los noventa, experiencias similares se repetirían en Centro (Guatemala y Nicaragua) y Sur (principalmente en Colombia y Perú) América⁵.

En el Perú, a pesar de que la elección de ciudadanos de confesión evangélica se había iniciado en 1958 no es sino hasta 1990 que su participación política registra una cantidad relativamente significativa de

³ Bastian, J. P. (1994), *Protestantismo y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 279-316.

⁴ Pierucci, A. F. (1996), «Representantes de Deus em Brasília: A bancada evangélica na Constituinte», en: Pierucci, A. F. y Prandi, R., *A realidade social das religiões no Brasil. Religião, sociedade e política*, San Pablo: Hucitec, pp. 163-191.

⁵ Paul Freston es quien mejor ha analizado el impacto del movimiento evangélico en el campo político electoral desde una perspectiva comparada. Aún cuando su visión es global las secciones dedicadas a América Latina contienen abundante información pertinente. Véase: Freston, P. (2001), *Evangelicals and Politics in Africa, Asia and Latin America*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University, pp. 197-280 y Freston, P. (2004), *Protestant Political Parties. A Global Survey*. Hampshire (Reino Unido): Ashgate, pp. 102-147.

hermanos elegidos. Ese año resultaron elegidos 19 ciudadanos evangélicos entre senadores y diputados⁶.

Asimismo, su presencia casi constante en la prensa escrita entre la primera y la segunda vuelta electoral de 1990 los instaló en el imaginario de la sociedad peruana como un *nuevo actor* social con cierta relevancia⁷. De esa manera, las *sectas evangelistas* pasaron a ser llamadas *nuevas iglesias*, cuyo impacto sobre los diferentes escenarios sociales ameritaba ser analizado⁸.

Luego de la experiencia del año 1990, aunque su participación electoral prosiguió, su presencia disminuyó notoriamente al punto de que en las elecciones del año 2000 sólo un candidato evangélico fue elegido. Pero, en las elecciones generales del 2006 – después de 16 años de la denominada *irrupción evangélica de los noventa* – nuevamente la comunidad evangélica mereció la atención de los *mass media*. Esta vez, el partido Restauración Nacional, liderado por el pastor Humberto Lay, era considerado la *sorpresa* de las elecciones de ese año por el hecho de haber superado la valla electoral del 4% y por consiguiente participar en la distribución de los escaños del Congreso Nacional.

⁶ Por Cambio 90 fueron elegidos 14 diputados y cuatro senadores, mientras que por el APRA fue elegido un diputado, véase López, D. (2004), *La seducción del poder. Los evangélicos y la política en el Perú de los noventa*, Lima: Puma, p. 28. Aunque cabe señalar que existen diferentes versiones sobre el número de evangélicos elegidos por Cambio 90, para Gutiérrez y Armas fueron 17, en tanto que para Smith fueron 20. A este respecto revisar Gutiérrez, T. (2002), *Desafíos a la fe cristiana. Una perspectiva evangélica*, Lima: Archivo Histórico del Protestantismo, p. 69; Armas, F. (2000), «Libertad religiosa, violencia y derechos humanos en el Perú de fines del siglo XX», en Marzal, M., Romero, C. y Sánchez, J. Romero (2000), *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima: Pontificia Universidad Católica, p. 126; y Smith, B. (1998), *Religious Politics in Latin America. Pentecostal vs. Catholic*, Notre Dame: University of Notre Dame, p. 43

⁷ Tomás Gutiérrez ha registrado la atención que le dedicó la prensa escrita al hecho de que *Cambio 90* tuviera estrecha relación con la comunidad evangélica. Véase: «La Guerra Santa. La contienda electoral entre la primera y la segunda vuelta», en Gutiérrez, T. (2000), *El Hermano Fujimori. Evangélicos y poder político en el Perú del 90*. Lima: Archivo Histórico del Protestantismo, pp. 139-165.

⁸ Sánchez Paredes, J. (2001) «Nuevos movimientos religiosos: apoyo y sobrevivencia cultural en sectores populares», en: Plaza, O. *Perú. Actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*, Lima, PUCP, p. 575.

A pesar de que el *pastor* había señalado que el novel partido político no era confesional sino tan sólo de *inspiración evangélica*, la mayoritaria presencia de ciudadanos de dicha confesión en la lista de candidatos al Congreso así como en la organización del partido dejaba entrever que Restauración Nacional lo que buscaba realmente era el apoyo de gran parte de los aproximadamente 1 800,000 potenciales electores evangélicos⁹.

Entonces, aceptando el hecho de que los evangélicos forman parte ya de la esfera pública y política del país es válido preguntarnos acerca de las consecuencias o el impacto que tendría sobre el proceso de consolidación democrática la incursión en la esfera pública de un actor esencialmente religioso. Una respuesta preliminar debería indagar sobre la lógica de su acción política y preguntarse sobre los factores que determinan o han determinado su participación política, igualmente debería también analizar los sectores o grupos evangélicos más interesados en participar en la esfera pública.

Aunque nuestra pretensión no es responder directamente a la pregunta planteada, tanto el breve itinerario histórico de la participación electoral de ciudadanos evangélicos así como la caracterización de la misma que expondremos a continuación servirán para mostrarnos algunos trazos del rostro político de los evangélicos, pretendiendo abrir de esa manera un debate más amplio sobre *protestantismo y democracia en el Perú*.

Entre la participación individual (y no confesional) y la búsqueda del apoyo trans-denominacional (1956-1985)

Si analizamos internamente el movimiento religioso protestante debemos aceptar que su participación o por lo menos su interés por participar en las elecciones nunca ha sido estrictamente *corporativo*. Una de las razones que explicarían la dispersión de su acción colectiva en la esfera pública es que aquello que denominamos *protestantismo* es más bien la suma de diversas *denominaciones* (diferentes iglesias) que difieren entre

⁹ Dicha estimación ha sido realizada por el sociólogo y teólogo católico José Luis Pérez Guadalupe. Véase Batalla, C. (2006), «Entrevista a José Luis Pérez Guadalupe: Humberto Lay: ¿éxito o fracaso?», en: *Testimonio*, Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos, Número 85.

si debido a su identificación con determinadas doctrinas y tradiciones teológicas.

Como señale en un artículo anterior es posible, siguiendo a Bonino, identificar por lo menos tres rostros protestantes (evangélico, pentecostal y liberal) en el escenario religioso peruano cada uno de los cuales representaría una singular forma de entender la relación *feligrés-sociedad*. De esa manera, sus motivaciones para la acción pública estarían marcadas por la tradición teológica con la cual se identifican o enarbolan¹⁰. Planteado así el asunto, es bastante discutible hablar de una participación política rigurosamente *corporativa* y de un apoyo electoral *disciplinado*, por lo menos hasta antes de la consolidación del liderazgo carismático – en términos weberianos – al interior del movimiento protestante, como veremos más adelante.

Entonces, lo que tenemos en las elecciones de los años 1956 y 1963 es la experiencia individual de un ciudadano de confesión evangélica: José Ferreira, quién habría construido su carrera política sobre la base de un reconocimiento social y partidario y no basada exclusivamente en su *confesión religiosa*. El APRA en las elecciones de los años 1963, como partido político de masas, habría servido como el canal ideal para satisfacer las aspiraciones políticas de un ciudadano más que evangélico José Ferreira¹¹.

En ese sentido, aún cuando Ferreira gozaba de cierto prestigio entre un sector del protestantismo no se hizo evidente una articulación de apoyo electoral entre las diferentes iglesias evangélicas en torno a su candidatura. Lo más probable es pensar que la carrera política de Ferreira se sostenía en redes más amplias y extra-evangélicas. En suma, Ferreira representa una participación electoral donde la identificación religiosa no fungía un rol clave en el desarrollo de su propaganda proselitista.

¹⁰ Véase: Julcarima Álvarez, G. (2006), «El Ciudadano Evangélico», en: *Socialismo y Participación*, Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, Número 100 (Enero), pp. 149-172.

¹¹ En 1956 José Ferreira se convierte en diputado por Cerro de Pasco al postular por el Frente Parlamentario Democrático, el APRA no participó en dicha contienda. Luego, en el año de 1962 Ferreira se hace miembro del APRA. Véase Gutiérrez, T. (2002), *Op. Cit.*, pp. 62-63.

La llegada del Gral. Juan Velasco Alvarado al poder (1968) provocó una acelerada *nacionalización* del liderazgo de las diferentes iglesias y misiones protestantes (mayormente de origen estadounidense) asentadas en el Perú. Dicho cambio se reflejó en la elección por primera vez de un pastor peruano como cabeza visible del Concilio Nacional Evangélico del Perú (Conep)¹². Asimismo, debido al tipo de régimen que promovió Velasco (1968-1975), las iglesias evangélicas – a través del Conep – desarrollaron una vinculación directa con el Estado. De esa manera, abierta una vía unidireccional de presentación y satisfacción de demandas no quedaba espacio alguno para ensayar vías de participación política alternativas¹³.

Como parte de la transición a la democracia el Gral. Morales Bermúdez (1975-1980) decidió convocar a una contienda electoral para formar una Asamblea, la cual redactó posteriormente la Constitución de 1979. La elección fue celebrada en junio de 1978, en ella dos candidatos de confesión evangélica fueron elegidos: Pedro Arana y el famoso corredor de autos Arnaldo Mora. La diferencia entre ambos es reveladora. El último de ellos se había *convertido* hace poco, por lo que su ascendencia e identificación con la comunidad evangélica era débil, en cambio Pedro Arana sí gozaba de toda una trayectoria y prestigio al interior de dicha comunidad religiosa. Así, su inclusión en la lista de candidatos por el APRA – en calidad de invitado – reveló tímidamente el interés de algunos sectores políticos por atraer el *voto evangélico*.

¹² El cargo de secretario general del Conep fue desempeñado desde su formación (1940) hasta 1968 por el misionero Herbert Money (Nueva Zelanda), su sucesor fue el Rvdo. Robert Anderson (Estados Unidos), quien permaneció en el cargo hasta su salida del país (1970), quedando interinamente el misionero Richard Trout. Posteriormente, en 1972 es elegido el misionero Stuart Harrison, pero al año siguiente la Asamblea del Conep decide nombrar a un líder nacional: Rvdo. Pedro Merino Boyd. Véase: Cuadragésima Novena Asamblea Anual del Conep (1988), «*Informe del secretario general del Conep*», 19 Febrero, Lima, p.1.

¹³ Por ejemplo, en 1973 el Conep quedó inscrito en el registro de Instituciones Privadas Nacionales e Internacionales de Carácter de Asistencial y de Auxilio (Resolución del Ministerio de Salud N° 0045-73 del 12-07-73), luego dicha inscripción fue ratificada en 1976. Asimismo, en 1972, a solicitud del Conep, se incorporó un representante de dicho ente religioso a la comisión ministerial encargada de la elaboración del Reglamento de Educación Religiosa. Posteriormente, el gobierno creó un organismo denominado *Consejo Nacional de Educación Religiosa*, formada por la iglesia Católica, la iglesia Adventista del séptimo día, la comunidad judía y el Conep, el cual llegó a elaborar una guía inter-confesional de educación religiosa. Por otro lado, en 1979 el Conep consiguió la exoneración del Impuesto a la Renta para los ingresos que percibían los misioneros. A este respecto revisar: *Ibid.*, pp. 1-2.

En efecto, José Ferreira respondiendo a una solicitud expresa de la dirigencia aprista – que buscaba formar una lista de candidatos que representara los diversos sectores de la sociedad peruana – buscó a un miembro prominente de las iglesias evangélicas para ser parte de dicha lista partidaria. Luego de la declinación de Samuel Escobar (bautista), el encargo fue asumido por Pedro Arana (presbiteriano).

La experiencia electoral no fue mala. Pedro Arana resultó elegido con la cuarta votación más alta al interior de la lista del Partido Aprista (8,807 votos preferenciales), ubicándose después de tres históricos líderes del partido: Víctor Raúl Haya de La Torre, Luís Alberto Sánchez y Ramiro Príale. Su elección causó cierto revuelo en el escenario político peruano al punto que *El Comercio* decidió hacerle una entrevista para conocer las posiciones políticas de ese *joven evangelista* que había alcanzado una votación importante¹⁴.

La razón determinante del éxito electoral de Pedro Arana fue el apoyo que recibió de los diversos líderes evangélicos. Su campaña electoral, como no podía ser de otra manera, buscó activar las redes de su base social natural: las iglesias evangélicas. Como él mismo lo reconoce, sus actividades proselitistas consistieron en el envío de trescientas cartas personales a líderes y amigos evangélicos y un almuerzo de camaradería organizado entre otros líderes por el pastor Carlos García y García (Primera Iglesia Bautista) y el pastor Pedro Merino Boyd, en ese entonces secretario general del Conep¹⁵.

Pero, ¿por qué la candidatura de Arana despertó un consenso significativo entre el diverso liderazgo protestante? Como bien lo ha señalado Delgado, en la retórica de la campaña proselitista de Arana es posible ubicar ciertas *demandas* que terminaron por cohesionar a su favor el apoyo de los diversos sectores del protestantismo peruano: *la igualdad religiosa y la separación entre Iglesia y Estado*. En efecto, Arana en la carta personal que envió a diversos líderes explicaba la necesidad de tener una voz evangélica en la *Asamblea* que se pronunciara sobre los diversos

¹⁴ *El Comercio* (1978), «Entrevista a Pedro Arana Quiroz: La Constitución debe ser principista, clara y breve. Joven evangelista del PAP logró alta votación en comicios», Agosto 10, p. 4.

¹⁵ Arana, P. (1987) *Testimonio Político*, Lima: Presencia, pp. 20-22.

temas vitales de nuestro país, pero que también abrogara por conseguir una *relación más justa entre el Estado y las iglesias evangélicas*¹⁶.

Entonces, a pesar que su *denominación* (Iglesia Presbiteriana) no era la más numerosa, el prestigio que él había construido entre el emergente sector educado de un protestantismo básicamente marginal y rural junto a la novedad de una candidatura evangélica dispuesta a defender sus intereses, fue suficiente para desplegar una red de apoyo *transdenominacional*, que explicaría en gran medida su éxito electoral¹⁷.

Pedro Arana sólo intervino tres veces en los debates de la Asamblea. Su intervención clave se efectuó en la discusión sobre la relación Iglesia-Estado. El discurso de Pedro Arana, quien recibiera su formación teológica en Escocia y fuera encargado por el APRA para expresar la posición partidaria a este respecto, reflejó la característica visión protestante anglosajona sobre la separación entre *Iglesia y Estado*.

De esa manera, la Constitución de 1979 introdujo ligeros cambios en esta materia. Así, mientras la Constitución de 1933 señalaba en su artículo 232° «*Respetando los sentimientos de la mayoría nacional, el Estado protege la Religión Católica, Apostólica y Romana. Las demás religiones gozan de libertad para el ejercicio de sus respectivos cultos [énfasis mío]*»; la Constitución de 1979 opto por mencionar en su artículo 86°:

¹⁶ Delgado, D. (2006), *¿Pluralismo y secularización? Siguiendo la participación política de los evangélicos en el Perú*, Tesis Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 80-81.

¹⁷ Desde la década de los sesenta debido a los procesos de modernización que sufre el país las instituciones de educación superior extienden su oferta educativa. De esa manera, varios jóvenes, básicamente de estrato urbano, consiguen acceder a las universidades. En ese contexto, Pedro Arana junto con Samuel Escobar organizan la *Asociación de Grupos Evangélicos Universitarios del Perú* (1963), filial de la *Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (CIES)*. Pedro Arana se convierte en uno de sus primeros secretarios generales y desde ese cargo se vincula con jóvenes universitarios y líderes evangélicos de todo el país. Posteriormente, en un contexto de politización de la vida pública debido al avance del socialismo, la publicación de su tesis de teología *Providencia y revolución* (1970), consolida su liderazgo entre los líderes de las iglesias evangélicas. Finalmente, cabe señalar que hasta antes de postular a la *Asamblea Constituyente* Pedro Arana trabajaba como secretario regional para América Latina de la CIES, cargo que lo mantenía permanentemente vinculado con el liderazgo evangélico. Luego de resultar elegido Pedro Arana decide renunciar a dicha responsabilidad. Véase Freston, P. (2001), *Op. Cit.*, pp. 242-243 y Arana, P. (1987), *Op. Cit.*, pp. 10-11 y 30.

Dentro de un régimen de independencia y autonomía el Estado reconoce a la iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones [énfasis mío].

En suma, Pedro Arana como representante de la heterogénea comunidad protestante respondió satisfactoriamente las aspiraciones máximas de las iglesias evangélicas: (a) una afirmación de la separación entre Iglesia y Estado, y (b) un avance en el trato igualitario entre el Estado y las confesiones religiosas no católicas.

Por otro lado, la participación política de Pedro Arana tuvo también un impacto directo sobre la dirigencia de las diversas denominaciones protestantes asentadas en el país. Muchos de ellos, al entender como exitosa – en términos de votación electoral – la participación de Pedro Arana, buscaron repetir su experiencia y canalizar el apoyo electoral de la creciente feligresía protestante. Pero, aprobado el artículo 86° de la Constitución, carecían de uno de los pocos temas con capacidad de correlacionar – en una coyuntura electoral – las dispersas fuerzas evangélicas: *la no confesionalidad del Estado*¹⁸.

¹⁸ En general, la relación entre el Estado y las confesiones religiosas se ha convertido en un tema recurrente de uso político de parte de las minorías religiosas, pero no siempre la correlación de fuerzas entre éstas se ha producido. En la coyuntura de 1978 la separación Iglesia-Estado demostró ser un tema eficaz para articular las redes evangélicas, por ejemplo, el secretario general del Conep, Rvdo. Pedro Merino Boyd, informó a los miembros de dicha entidad religiosa – como parte de sus actividades – que gran parte del año 1978 estuvo «organizando reuniones para la conformación de un frente...con la finalidad de profundizar la libertad religiosa en el Perú y propugnar la separación Iglesia-Estado...organizando una marcha pública en la Plaza Manco Cápac el 11 de noviembre de 1978». Pero, en la coyuntura de marzo del 2003, donde el pleno del Congreso debatió el artículo 71° de la reforma constitucional que sustituiría al artículo 50° de la Constitución de 1993, referida a la relación entre el Estado y las confesiones religiosas, las fuerzas evangélicas aparecieron dispersas. Por un lado, el Conep como miembro del *Comité Interconfesional del Perú* (que reúne además a la Iglesia Anglicana, la Iglesia Ortodoxa, la Comunidad Judía, la Conferencia Episcopal, entre otras) y por otro el *Comité Pro Igualdad Religiosa*, conformada por un sector de iglesias evangélicas no identificadas con el Conep. Respecto a la coyuntura de 1978 véase Cuadragésima Novena Asamblea Anual del Conep (1988), *Op. Cit.*, p.3.

Aún con todo, la experiencia de Arana animó a toda una generación de líderes evangélicos, cuyo paso por las universidades públicas les había despertado ciertas inquietudes sociales y políticas. Pero, las plataformas políticas que ellos ensayaron para convocar a la comunidad protestante no tuvieron ningún éxito. Entre estos intentos tenemos al movimiento político *FE* (Frente Evangélico) que no consiguió presentar candidato alguno para las elecciones de 1985. El otro movimiento político fue *Asociación Movimiento Cristiano de Acción Renovadora*, el cual consiguió inscribir cinco candidatos en el partido *Convergencia Democrática* pero ninguno fue elegido. En las elecciones de 1985 sólo José Ferreira – quien postuló nuevamente por el APRA – llegó al Senado¹⁹.

Fujimori y la década de los noventa: La oportunidad inesperada y la atomización del apoyo electoral evangélico

En el año de 1990 de seis candidatos al parlamento en el año de 1985 se pasó a la inimaginable suma de 52 en el año de 1990. Es decir el número de candidatos evangélicos entre dichas elecciones creció en 766.7%. De ellos, 50 postularon en el novel movimiento Cambio 90 y dos en la lista del Partido Aprista Peruano. Asimismo, de tener – basados en los Congresos anteriores – un representante evangélico (ya sea como senador o diputado), se pasó abruptamente a tener 16 diputados y 4 senadores (ver cuadros 1 y 2).

¿Qué factores pueden explicar tales cambios? El crecimiento de los candidatos evangélicos se podría explicar a partir en la dinámica interna del movimiento protestante. En efecto, tanto la experiencia exitosa de Pedro Arana así como la emergencia de toda una generación de líderes evangélicos que iban marginando el discurso que priorizaba la expectativa escatológica y el fin de los tiempos – y por lo tanto más interesados en asuntos terrenos²⁰ – motivaron la incursión de varios líderes evangélicos al campo político. Pero, ante la poca flexibilidad de los partidos políticos establecidos (el APRA siempre había acogido entre uno y dos candidatos

¹⁹ López, D. (2004), *Op. Cit.*, pp. 22-23.

²⁰ López ha señalado que durante la década de los ochenta los líderes evangélicos identificados con el Conep construyeron una perspectiva teológica que justificaba su participación en asuntos públicos. Véase: López, D. (1998), *Los evangélicos y los derechos humanos. La experiencia social del Conep 1989-1992*, Lima: CEMAA, pp. 99-190.

solamente) no vacilaron en sumar sus esfuerzos para consolidar al naciente movimiento *Cambio 90*.

Los candidatos evangélicos en *Cambio 90* representaron aproximadamente el 21.6% de la lista para diputados y el 18,3% de la lista para senadores²¹. Dichas cifras reflejan el peso relativo (no mayoritario) que tuvieron los evangélicos en la organización del movimiento en cuestión. De esa manera, el *tejido social evangélico* (iglesias, organizaciones y personalidades evangélicas) soportó labores como la recolección de firmas o la formación de comités locales, viabilizando de esa manera la consolidación de una estructura organizativa básica a escala nacional²². Esta situación, y no otra garantizó, un volumen nunca antes visto de candidatos evangélicos en una lista parlamentaria.

Pero, obviamente las redes evangélicas no fueron las únicas que participaron en la organización de *Cambio 90* y posibilitaron así la vinculación de Fujimori con las masas marginadas²³. No se debe dejar de lado que la red de microempresarios (reflejada en la inclusión de Máximo San Román en la plancha presidencial) también jugó a favor de la conexión del movimiento con ese vasto sector electoral que sufría los efectos de la hiperinflación, la violencia terrorista y se sentían alejados del *Perú formal*²⁴.

²¹ El cálculo es referencial pues supone que Cambio 90 presentó una lista parlamentaria conformada por 180 diputados y 60 senadores. Pero, se sabe que en algunos departamentos como Cerro de Pasco o Moquegua, Cambio 90 no presentó candidatos a la Cámara de Diputados.

²² Véase: Gutiérrez, T. (2000), *Op. Cit.*, pp. 62-78; y Delgado, D. (2006), *Op. Cit.*, pp. 91-95.

²³ Aunque no existen datos exactos es presumible que un importante número de iglesias evangélicas se encuentren en comunidades alejadas donde la presencia del Estado es casi inexistente. Por ejemplo, Minaya ha señalado: «The official religion is absent in many of the country's highland and jungle towns. You can travel to any Andean Village, and you won't find a priest, a nun, or a pastoral worker. But you will find an IEP pastor. We have more than 1,500 congregations in the Andean region alone [la información sólo se refiere a la Iglesia Evangélica Peruana (IEP) una de las denominaciones evangélicas más numerosas del país]». Véase: Minaya, L. (2001) «Is Peru turning protestant?», en Starn, O., Degregori, C. y Kirk, R. (1995), *The Peru reader. History, culture and politics*, Durham: Duke University, pp. 471-476.

²⁴ Máximo San Román era presidente de la Federación de la Pequeña Industria (FEDAPI) la cual agrupaba todas las asociaciones provinciales de microempresarios. Un sugerente análisis sobre el apoyo e identificación de *los informales* con Cambio 90 puede encontrarse en: Degregori, C. y Grompone, R. (1991), *Demonios y redentores en el nuevo Perú. Una tragedia en dos vueltas*, Lima: IEP, pp. 42-51.

En suma, *Cambio 90* representó más bien un conglomerado bastante heterogéneo de fuerzas sociales, donde los evangélicos era tan sólo una minoría, que habían sido marginadas del *campo político* – pues no se sentían representadas –, pero que a su vez se hallaban enraizadas profundamente en los vastos sectores periféricos de la sociedad peruana, desde donde buscaban una opción política con la cual sentirse identificados. Como bien lo ha señalado Tanaka la elección del *independiente* Ricardo Belmont (1989) como alcalde de Lima ya había revelado que la «insatisfacción ciudadana podía expresarse en la arena electoral por encima de la capacidad de encuadramiento de los partidos»²⁵.

En las elecciones de 1990 Alberto Fujimori obtuvo el 29.1%, pero su lista de candidatos al Senado obtuvo 21.7%, mientras que su lista de candidatos a la Cámara de Diputados sólo alcanzó el 16.5%. Tanto el APRA como el Fredemo se adjudicaron del mayor número de representantes en ambas cámaras, muy por encima del movimiento de Fujimori. En efecto, Cambio 90 sólo obtuvo 32 de los 180 escaños en la Cámara de Diputados y 14 de las 60 curules de la Cámara de Senadores, mientras que el Fredemo conquistó 63 y 21, y el APRA ganó 53 y 32 respectivamente.

Entonces, los evangélicos elegidos significaron el 43.8% de la presencia de Cambio 90 en la Cámara de Diputados, pero sólo el 28.6% de la representación de dicho movimiento en el Senado. Su volumen significativo en la bancada de diputados de Cambio 90 refuerza la idea de su presencia importante en las bases provinciales del movimiento, por ejemplo por Junín fueron elegidos cuatro diputados evangélicos, mientras que por Puno lo fueron tres. Pero, habría un rasgo constante que compartirían la mayor parte de los candidatos evangélicos con las más altas votaciones al interior de Cambio 90: *un cierto prestigio al interior de las iglesias evangélicas sumado a un reconocimiento extra-evangélico*.

En efecto, el candidato evangélico con la más alta votación al Senado fue Julián Bustamante (56,718 votos), empresario reconocido y dueño de la

²⁵ Véase Tanaka, M. (1998), *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú 1980-1995, en perspectiva comparada*, Lima: IEP, p. 169. Según Tanaka «capacidad de encuadramiento» alude a la capacidad de los principales partidos del sistema en concentrar los votos de los electores.

conocida marca de cocinas «Surge», el segundo mejor votado fue Víctor Arroyo (23,200 votos), sociólogo de profesión, quien había trabajado en la ONG protestante internacional: Visión Mundial y había llegado a ser Presidente del Comité Ejecutivo Nacional de la Iglesia Evangélica Peruana (una de las denominaciones más numerosas del país).

Por el lado de los diputados evangélicos elegidos, el candidato evangélico con la más alta votación fue Guillermo Yoshikawa (Arequipa), quien alcanzó 16,980 votos, Yoshikawa era miembro de la Iglesia Metodista – una de las iglesias evangélicas menos numerosas del país – pero había sido director del conocido Colegio Internacional y dirigente del Rotary Club de Arequipa. El segundo mejor votado fue Gilberto Siura (14,878), también elegido diputado por Arequipa y conocido gerente de la tienda de cocinas «Surge». La cuarta votación más alta la alcanzó Oswaldo García (12,216 votos), reconocido periodista, quien dirigía un programa de radio propio en una emisora local de Junín. Finalmente la quinta votación más alta la obtuvo Mario Soto (9,239), quien además de pertenecer a la Iglesia Bautista era profesor de la Universidad Nacional Técnica del Altiplano de Puno. Quizá, el único candidato con un prestigio exclusivamente evangélico fue el predicador y cantante de música religiosa Cesar Vargas, quien obtuvo la tercera más alta votación (13,302), gracias a la cual se convirtió en diputado por Lima²⁶.

La interpretación más certera es señalar que únicamente los votos evangélicos no explicarían la llegada de los candidatos evangélicos al Congreso. Pues, no es visible una articulación de la mayor parte de líderes evangélicos en favor de un candidato (como ocurrió con Pedro Arana en 1978), sino más bien la configuración de diversas redes de apoyo evangélicas basadas en el carisma del candidato sumada a un prestigio profesional extra-evangélico²⁷.

²⁶ López, D. (2002) «Evangélicos y política en el Perú de Fujimori», Informe de investigación del proyecto *Evangelical Christianity and Democracy in the Developing World-Pew Charitable Trusts* (Philadelphia, Estados Unidos), p. 10. Una versión final y en el idioma inglés de este informe será publicado en la compilación que prepara Paul Freston: *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America* (Oxford University, Reino Unido).

²⁷ Inclusive en el año de 1990 al interior del Conep se produjeron ciertas tensiones sobre el apoyo que debería brindar a Cambio 90. Finalmente, a pesar que habían elegido como miembros de la Junta Directiva del Conep (Asamblea de Trujillo, Febrero de 1990) a dos integrantes del Comité Ejecutivo Nacional de Cambio 90 (el pastor Carlos García y García y

López ha señalado que los candidatos evangélicos al Congreso habrían recibido aproximadamente 100,000 votos (suponiendo que los que votaron por un candidato a diputado evangélico lo hicieron también por un candidato a senador evangélico). Es decir, habrían representado el 12.2% de la votación que obtuvo Cambio 90 en su lista de candidatos para la Cámara de Diputados (819,527 votos) y el 8.3% que alcanzó su lista para el Senado (1 204,132 votos). Asimismo, López ha calculado que aproximadamente el 8% de los 1 932,208 votos que obtuvo la Fórmula Presidencial de Cambio 90 habrían provenído del mundo evangélico. Esto significa, que de los 500,000 potenciales votantes evangélicos calculados para ese año, aproximadamente 160,000 votaron por Fujimori²⁸.

En suma, aún cuando la participación dinámica de varios líderes evangélicos en la formación y expansión del movimiento *Cambio 90* explique el número de candidatos evangélicos en dicho movimiento, el volumen del *voto evangélico* que habrían cosechado débilmente explicaría la llegada de sus *hermanos* al Congreso y – lógicamente – para nada explicaría la llegada de Fujimori al poder.

Tanaka acertadamente ha señalado que la victoria de Fujimori fue la expresión del agotamiento de una lógica *electoral-movimientista* en el terreno de la representación política provocada por procesos estructurales diversos: la reducción del empleo industrial, la extensión de la economía informal y la crisis de la vida asociativa institucionalizada. Para él erróneamente los partidos políticos (APRA y Fredemo – AP y PPC –) priorizaron su conexión con interlocutores formales (dirigentes) de los gremios y organizaciones constituidas, cuando:

...ni las organizaciones empresariales expresaban en rigor la actividad empresarial ni las «organizaciones populares» representaban en sentido estricto a los sectores populares...Más aún, dichas organizaciones empezaron a ser percibidas como expresivas de intereses de pequeños

Pablo Correa), el 2 de abril de 1990 el Conep en un Pronunciamiento Público terminó señalando «su independencia institucional con respecto a todo movimiento y partido político». Véase: López, D. (1998), *Op. Cit.*, pp. 201-203.

²⁸ López, D. (2002), *Op. Cit.*, pp. 10-11.

grupos privilegiados en defensa de intereses particulares, sin vínculos reales con categorías o segmentos amplios²⁹.

A su vez, siguiendo a Tanaka, los actores políticos no se percataron que la *opinión pública* venía independizándose tanto del sistema de partidos como de los grupos de interés y movimientos sociales, y tornándose – junto con la arena electoral – en la esfera donde se definían los triunfos electorales. Por el contrario, en el terreno de la *opinión pública*, los partidos políticos – desde fines de la década del ochenta – con sus mediatizadas intrigas y divisiones internas habían erosionado su credibilidad y perfilado la figura del *independiente* como una alternativa legítima. De esa manera, el electorado – que a pesar de haber expresado altos niveles de volatilidad siempre había optado por una de las opciones encuadradas dentro del sistema de partidos – comenzó a preferir a los llamados *outsiders* (primero Ricardo Belmont y luego Alberto Fujimori)³⁰.

Entonces, la preponderancia que venía adquiriendo esta dinámica *electoral-mediática*, como Tanaka la denomina, en conjunción con la decadencia de la lógica *electoral-movimientista* y la intervención activa de actores partidarios en la campaña³¹, produjeron el inesperado crecimiento de la candidatura de Fujimori, quien llevaba como segundo vice-presidente a un pastor bautista y una lista al parlamento formada por ciudadanos sin ningún pasado político – incluidos los evangélicos –. En términos de Freston «El hecho de que un pastor sin ninguna experiencia política consiguiera convertirse en segundo vice-presidente revela la desintegración de la vida pública en el Perú»³².

Una vez instalado en el poder Fujimori aplicó un programa de ajuste estructural de corte neoliberal para sanear la economía peruana y reinsertarla en la comunidad financiera internacional. Paradójicamente, la reacción ciudadana ante esta medida no fue crítica. Luego, Fujimori –

²⁹ Tanaka, M. (1998), *Op. Cit.*, p.175.

³⁰ Para una explicación detallada sobre las transformaciones de nuestro campo electoral-político y el triunfo de Fujimori puede revisarse las ideas de Tanaka a este respecto que apretadamente he resumido. Véase: *Ibid.*, pp. 167-200.

³¹ Tanaka ha registrado la injerencia directa que jugó Alan García en la campaña de 1990. Véase *Ibid.*, pp. 191-193.

³² «The fact that a pastor with no political experience could become second vice-president testifies to the disintegration of public life in Peru». Véase Freston, Paul (2001), *Op. Cit.*, p. 237.

debido al poco control que tenía sobre el poder legislativo – decidió pactar con las fuerzas armadas y cerrar el Congreso (autogolpe de Estado). Así, el cinco de abril de 1992 se inaugura un periodo dictatorial donde se terminan de implementar las reformas neo-liberales y se aplica una política radicalmente represiva contra los grupos terroristas que venían actuando en el país (Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru).

Pero, transcurridos no más de ocho meses del *autogolpe*, y debido a la presión internacional que exigía la vuelta del país a las formas democráticas, Fujimori convoca en noviembre de ese año a elecciones para formar el Congreso Constituyente Democrático (CCD). Nueva Mayoría-Cambio 90, grupo político fujimorista, obtuvo alrededor del 49% de los votos y se adjudicó 44 de los 80 escaños en disputa. Aunque se presentaron no menos de 11 candidatos evangélicos (seis en Nueva Mayoría-Cambio 90 y cinco en el Partido Solidaridad y Democracia), sólo cinco evangélicos – todos ellos del *grupo político fujimorista* – fueron elegidos³³.

En las elecciones generales de 1995 se registra la inscripción de 57 candidatos evangélicos, número que representa un incremento de 9.62% con respecto al año 1990. La novedad en estas elecciones es que la dispersión ligeramente insinuada en las elecciones de 1985 y 1990 se torna exagerada. En efecto, en dicho año se observan candidatos evangélicos en no menos de 10 movimientos políticos diferentes (Cambio 90-Nueva Mayoría, Unión por el Perú, Frenatraca, APRA, Apertura para el Desarrollo, Code-País Posible, Obras, Nuevo Perú, Partido Popular Cristiano y Partido Reformista)³⁴. Si no todos ellos, la mayoría de ellos, apelando a la comunidad evangélica como bolsón electoral. Los resultados fueron desalentadores del todo pues sólo fueron elegidos cinco de ellos y todos en Nueva Mayoría-Cambio 90.

En las elecciones del año 2000 la tasa de crecimiento del número de candidatos evangélicos al Congreso fue negativa, en valores absolutos los candidatos evangélicos caen de 57 a 35. Pero, la dispersión de candidaturas se mantiene: los 35 candidatos esta vez se distribuyen en nueve movimientos políticos diferentes (Perú 2000, Perú Posible, Somos Perú,

³³ López, D. (2002), *Op. Cit.*, p. 15. Aunque según Gutiérrez los congresistas evangélicos elegidos para el CCD sólo fueron cuatro. Véase: Gutiérrez, T. (2000), *Op. Cit.*, p. 70.

³⁴ Véase: *Ibid.*, p.70 y *La Verdad. Periódico evangélico de opinión* (1995), Lima, N° 9, p. 3

APRA, Frente Independiente Moralizador, Solidaridad Nacional, Unión por el Perú, Avancemos y Frente Popular Agrícola del Perú). De todos ellos sólo un candidato de confesión evangélica es elegido: el pastor Pedro Vilchez en las filas del movimiento fujimorista Perú 2000³⁵.

Entonces, desde el *autogolpe* del año de 1992 hasta las elecciones del año 2000 la presencia evangélica en el Congreso se restringió a los movimientos políticos afines al fujimorismo. Si el APRA antes de los 90s había abrigado a los *evangélicos elegidos*, en la década de los noventa los movimientos políticos del fujimorismo monopolizaron la presencia evangélica en el Congreso.

Dicha situación podría explicarse a partir de la hegemonía que tuvo el fujimorismo durante la década de los noventa. En efecto, en medio de un precario espacio público y la crisis de los partidos políticos, Fujimori basado en el uso electoral del Estado y la implementación de una política mediática consiguió un volumen importante de apoyo electoral en las elecciones de los años 1995 y 2000³⁶. Este contexto permitió que uno de los rasgos preponderantes del campo político de los noventa sea una marcada *personalización* de la política.

Los candidatos evangélicos no estuvieron ajenos a la lógica político-electoral predominante y también priorizaron la formación de redes absolutamente personales de apoyo electoral basadas en una *lógica clientelística*. La máxima expresión de esta nueva forma de reclutar el apoyo evangélico fueron los carnés de «asesores honorarios» que los pastores evangélicos obtenían luego de haber contribuido a la campaña de algún candidato. Pedro Vilchez (elegido en 1992, 1995 y 2000) y Gilberto Siura (elegido en 1990, 1992 y 1995) fueron dos de los candidatos evangélicos que mejor explotaron esta nueva lógica electoral intra-evangélica³⁷.

Por otro lado, junto con esta nueva forma preponderante de reclutar el voto evangélico también son verificables por lo menos dos tendencias

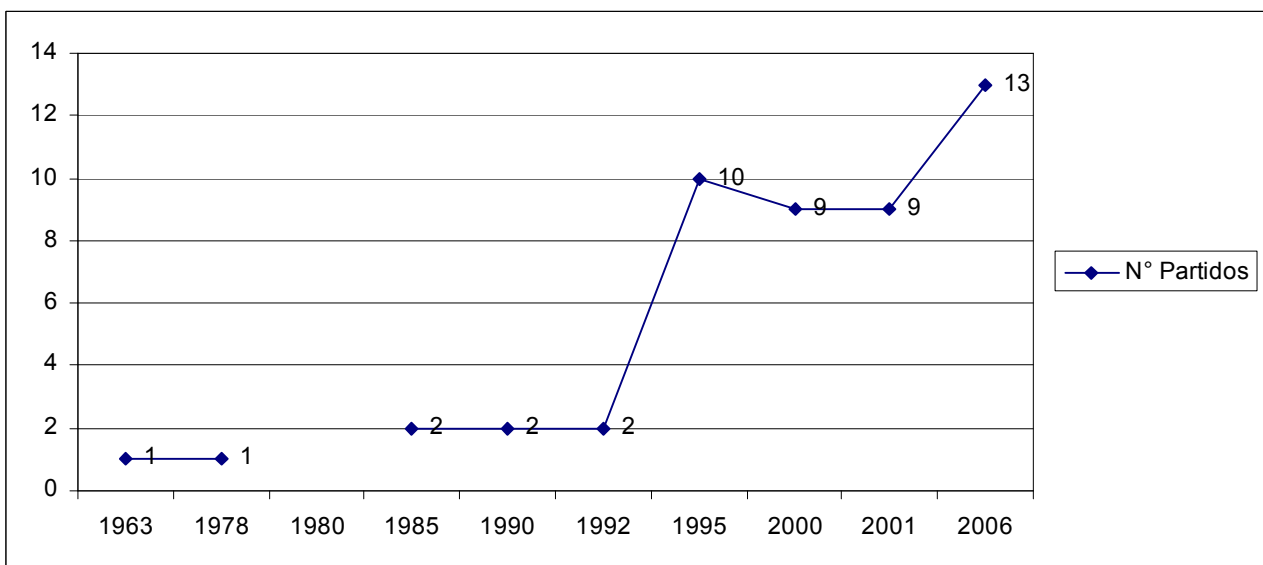
³⁵ Gutiérrez, T. (2000), *Op. Cit.*, p. 85.

³⁶ Tanaka, M. (1999), *Los partidos políticos en el Perú 1992-1999. Estatividad, sobrevivencia y política mediática*, Lima: IEP (Documento de Trabajo N° 108), pp. 31-32.

³⁷ López, D. (2002), *Op. Cit.*, p. 18.

que caracterizaron la participación electoral de los protestantes durante la década de los noventa: (a) una creciente dispersión política, expresada en la participación paralela de candidatos evangélicos en diferentes movimientos o partidos políticos, y (b) como consecuencia de lo primero un aumento creciente en el número de dichos candidatos (Ver Gráfico 1 y 2).

Gráfico N° 1
 Número de partidos con candidatos evangélicos
 Elecciones Legislativas (1956-2006) y Asambleas Constituyentes (1978 y 1992)



Fuente: Elaborado a partir de Gutiérrez (2002: 71, 86 y 90), López (2004: 22-23 y 30), y *La Verdad. Periódico evangélico de opinión* (2001), Lima, N° 34, p. 2.

La participación evangélica post-Fujimori y la incipiente gesta corporativa denominacional

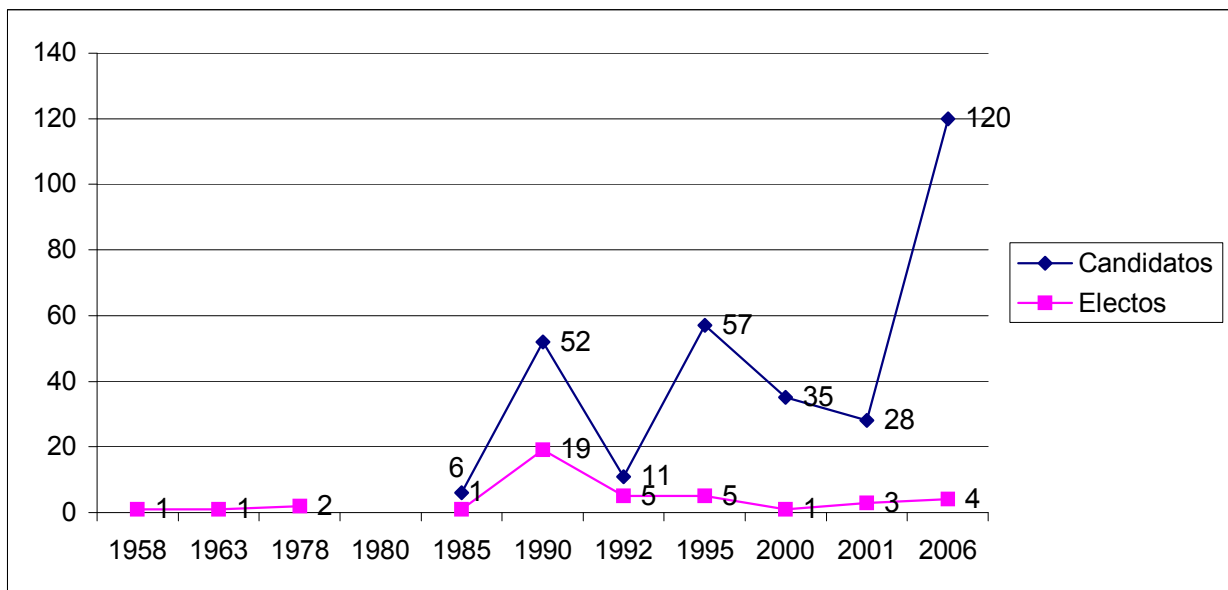
En el año 2001, luego de la debacle del gobierno fujimorista, el número de candidatos evangélicos cae de 35 a 28 y se distribuyen en nueve movimientos políticos diferentes (Perú Posible, Unidad Nacional, Frente Independiente Moralizador, Proyecto País, Todos por La Victoria, Somos Perú-Causa Democrática, Cambio 90, Renacimiento Andino y Unión por el Perú). Pero, sólo resultan elegidos tres de ellos³⁸.

Luego, en el año 2006 se registra un aumento exponencial del número de candidatos evangélicos, según Batalla habrían postulado

³⁸ *Ibid.*, p. 90.

alrededor de 120 candidatos evangélicos, distribuidos en no menos de 13 movimientos o partidos políticos diferente (Restauración Nacional, Reconstrucción Democrática, APRA, Alianza para el Futuro, Renacimiento Andino, Unidad Nacional, Concertación Descentralista, Unión por el Perú, Justicia Nacional, Fuerza Democrática, Perú Ahora, Avanza País y Progreseemos Perú).

Gráfico N° 2
Candidatos evangélicos y ciudadanos evangélicos elegidos
Elecciones Legislativas (1956-2006) y Asambleas Constituyentes (1978 y 1992)



Fuente: Elaborado a partir de Gutiérrez (2002: 62, 72, 85 y 90), López (2002: 7-8 y 10-11) y (2004: 23 y 30-31), Batalla (2006) y *Ágora para la incidencia pública* (2006), Lima: Instituto de Estudios de la Comunicación, Año 2, N° 7, Septiembre, pp. 2-3.

Nota: El dato sobre los candidatos evangélicos elegidos en el año 2006 no incluye a Mercedes Cabanillas pues su carrera política estuvo consolidada mucho antes que su *conversión*.

El aumento de candidatos evangélicos se explica básicamente por la entrada en escena de dos movimientos políticos de inspiración evangélica *Restauración Nacional* y *Reconstrucción Democrática*, los cuales se convirtieron en la vía natural para llegar al Congreso de los pastores y/o líderes pentecostales (y neo-pentecostales) interesados en trasladar su influencia religiosa al campo político.

A partir de estas dos últimas experiencias electorales de los evangélicos y tomando en cuenta el breve itinerario que hemos descrito

podemos señalar que en una primera etapa, como respuesta a determinadas coyunturas políticas externas pero también a determinadas transformaciones internas a nivel ideológico (o teológico) en los líderes de las denominaciones evangélicas, se configuró una suerte de apoyo electoral *trans-denominacional* basado en la simpatía o prestigio que despertaba el o los candidatos entre el heterogéneo liderazgo evangélico. En los casos de Pedro Arana (1978) y Carlos García y García (1990) dicha situación es perceptible. En estos casos no podemos hablar de una base social evangélica que sostiene la candidatura sino más bien de una red heterogénea de líderes que prestan su colaboración, pero que no siempre consiguen canalizar disciplinadamente el apoyo electoral de la feligresía evangélica.

Luego, posterior a la victoria de Fujimori, vendría la fragmentación del apoyo electoral evangélico y la preponderancia de una lógica personalista y clientelística para reclutar el apoyo de los pastores, este rasgo junto con el aumento y dispersión de las candidaturas evangélicas caracterizaron parte importante del rostro político-electoral evangélico durante las elecciones de 1992, 1995 y 2000.

Pero, a fines de la década de los noventa, se aprecia un fenómeno diferente. La preponderancia de la vertiente pentecostal (y neo-pentecostal) en el campo religioso protestante habría producido por un lado la consolidación de un liderazgo carismático – en el sentido weberiano – y por otro la emergencia de mega-iglesias urbanas, estos dos elementos vuelven viable una participación electoral de tipo corporativa, donde los pastores – que promueven un liderazgo vertical –mantienen como «base social» de apoyo directo su propia feligresía (léase sus propias iglesias no me refiero a todo el electorado o las iglesias evangélicas) e intentan desde ahí tejer un *apoyo trans-denominacional*.

Obviamente, si hablamos de iglesias con menos de cien miembros el impacto sería mínimo pero cuando son iglesias con miles de miembros, que es justamente el tipo de iglesias que este liderazgo promueve, entonces el éxito electoral *corporativo denominacional* podría ser alcanzado. La viabilidad de esta opción se ha visto reflejada en el buen desempeño del pastor Humberto Lay como candidato presidencial y los escaños alcanzados por el pastor David Perry (Madre de Dios) y Mirtha Lazo –

pastora de una de las iglesias evangélicas más numerosas de Lima –. En suma, el grupo de líderes y pastores evangélicos alrededor de *Restauración Nacional* basados mayormente en su liderazgo religioso han gestado un proyecto político basado en una lógica corporativa todavía incipiente³⁹.

Por otro lado, otra respuesta de la comunidad evangélica ante la fragmentación del apoyo electoral evangélico y desde otro tipo de liderazgo forjado básicamente alrededor del Conep ha sido la consolidación institucional de dicho organismo y la búsqueda de un reconocimiento más civil que político. Esta opción intenta articular los esfuerzos de varios líderes evangélicos que durante las década de los ochenta inspiraron la comisión *Paz y Esperanza* (que en la practica se convirtió en una ONG preocupada por la promoción y fortalecimiento de los derechos humanos), luego en la década de los noventa ubicaron al Conep en una posición crítica frente al gobierno de Fujimori⁴⁰ y finalmente a fines de dicha década generaron el movimiento «*evangélicos por la democracia*», el cual junto con otras organizaciones de la sociedad civil, buscó la restitución de un sistema democrático en el Perú.

Entonces, desde el Conep, como parte de la sociedad civil, han canalizado ciertas demandas de la comunidad evangélica hacia el Estado. Al parecer, la experiencia política de la década de los noventa, esto es la fragmentación del liderazgo frente a las coyunturas electorales y el peso

³⁹ Un caso rotundo de éxito electoral de alguna iglesia evangélica basado en una lógica corporativa ha sido el caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios (neo pentecostal) en Brasil. En efecto, dicha iglesia consiguió en el año 2002 tener 16 representantes federales en la Cámara de Diputados de Brasil, los cuales prácticamente han defendido los intereses eclesiales generando múltiples alianzas con diferentes grupos políticos y en concordancia con su propia agenda política. Leonildo Silveira Campos ha realizado un sugerente análisis sociológico sobre el comportamiento político de la vertiente neo-pentecostal del protestantismo brasileño, basado exclusivamente en la Iglesia Universal del Reino de Dios. Véase «De “políticos evangélicos” a ‘políticos de cristo’. La trayectoria de las acciones y la mentalidad política de los evangélicos brasileños en el paso del siglo XX al siglo XXI» (2005), en *Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, Año 6, N° 7, pp.157-186.

⁴⁰ La muestra más evidente de la posición crítica del Conep respecto del gobierno de Fujimori se reflejó en el pronunciamiento público que dicho ente religioso difundió en enero del año 2000 (a menos de tres meses de las elecciones generales del 2000) intitulado “¿Por qué los cristianos debemos rechazar la segunda reelección del señor Fujimori?”.

relativo del voto evangélico, les ha dejado saber que este camino es menos arduo y más fructífero.

Su presencia en el «Acuerdo Nacional» y su participación gravitante en otros espacios públicos (Mesas de Concertación y Comité Interconfesional) es una muestra de ello. Ellos preferirían en todo momento la participación de ciudadanos evangélicos sobre la base de otras fuerzas sociales y no tanto sobre la base de las iglesias evangélicas. La llegada al Congreso de evangélicos como María Sumire, abogada de la Federación Departamental Campesina del Cuzco, o Wilson Urtecho, fundador de la organización no gubernamental «Pan de cada día» dedicada a promover oportunidades laborales para personas discapacitadas, muestran la viabilidad de esta forma de participar en la arena electoral.

En suma, estas dos vertientes y formas de entender la participación política – una que buscaría forjar a la comunidad evangélica como un actor relevante al interior de la sociedad civil y otra que más bien perseguiría la emergencia de un partido político confesional alentado por una lógica corporativa – revelan en el fondo dos maneras distintas de ver la acción pública de las iglesias evangélicas en el país.

El desafío mayor para el fortalecimiento de nuestro sistema democrático viene de la vertiente neo-pentecostal. Es indispensable preguntarse si acaso el liderazgo de estas iglesias, donde predominan las relaciones verticales entre feligreses y autoridades religiosas, tengan la capacidad, o, en todo caso toleren, el manejo democrático de los asuntos públicos. Asimismo, cabe preguntarse si estarían dispuestos a defender demandas sociales más amplias – o de otras minorías religiosas – que vayan más allá de sus legítimos intereses particulares. En todo caso, tarde o temprano, pienso que este sector junto con aquel otro van a tener que acercarse y entablar puentes de diálogo y apoyo, para por lo menos sostener la todavía precaria y frágil influencia política que han gestado los evangélicos en el Perú.
