

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**LA RELIGIÓN ANTE LOS
PROBLEMAS SOCIALES**

**ESPIRITUALIDAD, PODER Y
SOCIABILIDAD EN AMÉRICA LATINA**

Verónica Giménez Béliveau
(Comp.)

Grupo de Trabajo
Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karin Batthyány - Secretaría Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Tomás Bontempo, Natalia Gianatelli y Cecilia Gofman



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina
(Buenos Aires: CLACSO, junio de 2020).

ISBN 978-987-722-424-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



EL CAPITAL RELIGIOSO EN LA PROTESTA SOCIAL

EL ROL DE LOS ACTORES RELIGIOSOS EN LOS CONFLICTOS SOCIO-AMBIENTALES EN PERÚ

Rolando Pérez

ESTE TRABAJO ES FRUTO de la lectura de los resultados de una investigación sobre la participación de los actores religiosos en los contextos de conflictividad socio-ambiental en dos provincias rurales del Perú (Cajamarca y Junín) en donde las industrias extractivas han generado altos niveles de contaminación y atropello de los derechos ambientales de las comunidades afectadas.

Al igual que en muchos países de América Latina, el contexto de la conflictividad socio-ambiental reactiva nuevas prácticas de acción política, propicia el surgimiento de iniciativas diversas de protesta social e incidencia desde la sociedad civil. Al mismo tiempo, genera la participación de diversos actores sociales —entre los que se encuentran los agentes religiosos— que ponen en juego sus recursos, despliegan diversas estrategias de protesta y recrean la participación en la vida política desde lo local.

Este ensayo aborda y analiza los roles que juegan los actores vinculados a los grupos religiosos, el modo en que reconstruyen su participación y representación en el espacio público, así como sus estrategias de inserción en la sociedad civil, a partir de su involucramiento en las iniciativas de protesta social en el marco de la reivindicación y defensa de determinados derechos.

A partir del estudio de este caso, nos interesa analizar el modo en que el capital religioso aporta en estos procesos de acción colectiva y movilización social, pero al mismo tiempo el modo como el discurso y la práctica pública religiosa es moldeada, resinificada o relocalizada en estos procesos.

EL ROSTRO PÚBLICO DE LA RELIGIÓN

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, observamos una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública.

En esa línea, el nuevo escenario —marcado no solo por la pluralidad sino también por el pluralismo religioso¹— revela una intensa competencia de los agentes religiosos por ganar poder simbólico, reconocimiento social y político, autoridad y legitimidad en el espacio público.

Este proceso de pluralización religiosa ocasiona ya no solo la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente, sino también —como observa Daniel Levine (2009)— la creación de estrategias de empoderamiento público por parte de otros actores no católicos, como es el caso de los grupos evangélicos emergentes, quienes han empezado a elaborar innovadoras estrategias de presencia pública para reclamar un nuevo estatus de poder; el cual implica, además, tener una voz reconocida en la esfera pública.

Levine sostiene que

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

En esa línea, varios investigadores latinoamericanos (Levine, 2009; Casanova, 2012; Romero, 2009; López, 2004) observan que esta creciente pluralización religiosa trae consigo la emergencia de una suerte de pluralismo interno, generado especialmente por aquellos actores y voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, grupos para-eclesásticos,

1 La pluralidad se refiere al creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros. El concepto de pluralismo es distinto, ya que apunta a la construcción de reglas del juego, las que incorporan a múltiples actores y voces como elementos legítimos del proceso. La pluralidad es necesaria, pero no basta en sí para que el pluralismo se afiance como proceso legítimo (Levine, 2005: 20).

activistas religiosos involucrados en iniciativas de Derechos Humanos que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público al interior de sus iglesias o confesiones, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en el espacio público (Romero, 2009).

De este modo, se construye lo que Catalina Romero llama una suerte de espacio público eclesial,

que puede tener consecuencias en la sociedad civil nacional y en la política. En primer lugar, la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos buscados en conjunto. En segundo lugar, espacios de encuentro entre diferentes, de intercambio de experiencias, abriendo la participación al otro, tejiendo redes entre regiones geográficas, grupos étnicos, hombres y mujeres, clases sociales. En tercer lugar, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, a la luz de las creencias, y de otras formas de conocimiento; y finalmente la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religioso a través de publicaciones, medios de comunicación y movilización. (Romero, 2009: 23)

En este sentido, muchos de estos grupos hacen contribuciones significativas en los procesos de desarrollo y reivindicación de determinados derechos.

Daniel Levine (2005) sostiene que el sector de las iglesias latinoamericanas que se mueven en la línea de la promoción de derechos ha ocupado un papel significativo en diversos países del continente formando parte importante del auge del movimiento de Derechos Humanos y protesta civil. En ese mismo sentido, Catalina Romero (2008) señala que estos grupos o movimientos de fe han llenado el vacío generado por la debilidad y la ausencia de actores políticos e instituciones del Estado.

La mayoría de estas organizaciones han jugado roles clave para fortalecer procesos emblemáticos, como la afirmación de la democracia, la lucha contra la pobreza, la defensa de los Derechos Humanos y otras incidencias en las políticas públicas en favor de sectores excluidos de la sociedad. Desde hace muchos años el caso peruano da cuenta de la participación activa de sectores vinculados a las confesiones religiosas, especialmente católicas y evangélicas, en instancias de la sociedad civil y el Estado.

Desde esta perspectiva, como sostenía José casanova, estos grupos religiosos

van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como lo hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada,

entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo, la sociedad y el Estado. (Casanova, 1994: 16)

Analizando lo que ocurre en otros países latinoamericanos, Daniel Levine observa el importante papel que han jugado aquellos sectores vinculados a las iglesias desarrollando contribuciones significativas al desarrollo social y político en la región. Esta presencia múltiple y diversa —desde la lectura de Levine— no deberían ser pensadas en términos de un supuesto resurgimiento religioso, por la simple razón de que la religión nunca dejó de ser pública en América Latina. En ese sentido, “lo que cambia no es la presencia o el rol activo de la religión en tanto tal, sino más bien quiénes actúan, con qué objeto y en qué dirección específica” (Levine, 2013: 263).

De este modo, “el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos” (Giménez, 2008: 52).

Este es el escenario desde el que nos proponemos leer y analizar los roles e implicancias de la participación de agentes religiosos que desde las iniciativas de la sociedad civil intervienen en el debate, las resistencias e incidencias políticas que genera la conflictividad socio-ambiental producto de la operación de las industrias extractivas en el Perú.

LA ACCIÓN COLECTIVA Y LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL

Los estudios sobre conflictividad socioambiental dan cuenta que “en la dinámica de las protestas son fundamentales los procesos organizativos, la existencia o no de experiencias organizativas previas, la presencia de gremios y organizaciones de diverso tipo, la intervención de agentes externos como ONG, iglesias y partidos políticos. Uno podría ensayar una lectura de los conflictos considerando solamente los intereses y cálculos estratégicos de los actores involucrados, y subestimar la importancia de las identidades en juego” (De Echave y otros, 2009: 180).

La literatura sobre los movimientos sociales (Gamson, 1992; McAdam, McCarthy y Zald, 1996; McAdam y Tilly, 2001) plantea tres grandes áreas de análisis para comprender los movimientos y las protestas alrededor de los conflictos sociales: la estructura de oportunidades políticas, las estructuras de movilización y la construcción de marcos interpretativos culturales.

La primera hace referencia al contexto en el que operan los movimientos sociales y las acciones colectivas en general; nos remite a cuán favorable o adverso es ese contexto para la movilización, hasta qué punto se enfrenta un sistema permeable o no a las demandas sociales y hasta qué punto se cuenta con apoyos de actores relevantes (De Echave y otros, 2009).

A este respecto, Sidney Tarrow (1997: 49) sostiene:

Al hablar de estructura de las oportunidades políticas, me refiero a dimensiones consistentes —aunque no necesariamente formales, permanentes o nacionales— del entorno político, que fomentan o desincentivan la acción colectiva entre la gente. El concepto de oportunidad política pone el énfasis en los recursos exteriores al grupo, que pueden ser explotados incluso por luchadores débiles o desorganizados. Los movimientos sociales se forman cuando los ciudadanos corrientes, a veces animados por líderes, responden a cambios en las oportunidades que reducen los costes de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las élites y las autoridades.

La segunda se refiere a los vehículos colectivos, informales, así como formales, a través de los cuales las personas se movilizan y comprometen en acciones colectivas. Este enfoque se centra en los grupos de nivel intermedio, organizaciones y redes informales que comprenden las piezas colectivas de los movimientos sociales.

Finalmente, la construcción de marcos interpretativos culturales, que funcionan como filtros para interpretar la realidad. Estos filtros ayudan al individuo para seleccionar elementos de su ambiente tanto presente como pasado (Arce, 2009).

En el contexto de los movimientos sociales,

los marcos de referencia para la acción colectiva contribuyen no solo a develar determinados aspectos de la realidad, sino también a articular los significados, por ello pueden distinguirse de acuerdo con sus funciones: atribuir identidades, definir un problema y ofrecer soluciones. (Chihu, 2007: 58)

A este respecto, las investigaciones sostienen que los contextos de injusticia desempeñan un papel fundamental para movilizar a los potenciales seguidores de aquellos movimientos o iniciativas ligadas a la defensa de los derechos o la lucha contra determinadas injusticias. Aquí es interesante observar el modo como la dimensión emocional actúa como plataforma importante para activar la “indignación moral”² ligada a la conciencia política, que contiene tanto elementos cognitivos como emocionales (Gamson, 1992).

2 Gamson define la acción colectiva como compuesto de tres partes: 1) injusticia, es decir la indignación moral, la así llamada indignación caliente, cargada de emoción; 2) actividad o la toma de conciencia de que es posible alterar las condiciones o las políticas por media de la acción colectiva; y 3) identidad con lo que hace referencia a la construcción de un nosotros como opuesto a ellos que tendrían intereses diferentes o defenderían valores distintos (Gamson, 1992).

Estos marcos cognitivos se constituyen a partir de los sentidos que los propios protagonistas otorgan a sus acciones colectivas, pero también a partir de la relación con sus interlocutores. Los componentes de dichos marcos se pueden sintetizar en:

- a) el sentimiento de indignación, no solo el conocimiento de la injusticia sino las emociones que movilizan, b) la agencia, la conciencia de que se puede hacer algo, c) la identidad, la construcción de nosotros. (Henríquez y Arnillas, 2014: 73)

En este marco, los estudiosos del fenómeno ambientalista y extractivista en el Perú (Arellano, 2013; Huamani, 2012; Bebbington, 2012; Scurrah, 2013) coinciden en sostener que el abordaje de los conflictos socioambientales —que representan aproximadamente el 50% de los conflictos sociales— han adquirido significativa relevancia durante la última década³, convirtiéndose en escenarios desde los cuales se visibilizan las tensiones en las relaciones de poder y los intereses políticos de los actores en juego.

Moisés Arce pone énfasis en las oportunidades políticas que genera la acción colectiva alrededor de los conflictos socio-ambientales, creando una suerte de acción política contenciosa (Arce, 2015).

Otros estudiosos (Bebbington, 2007; Bedoya, 2014; Ormachea, 2014; Arellano, 2014, Henríquez, 2015) sostienen que los conflictos socioambientales son una manifestación de las contradicciones entre distintas maneras de entender el desarrollo y la democracia. “Estas disputas son mucho menos negociables y traen distintas implicaciones institucionales que giran alrededor de zonificación, autonomías, Derechos Humanos y hasta derechos de la naturaleza misma” (Bebbington y Humphreys, 2009: 65). En esta línea, César Bedoya (2014) sostiene que los conflictos socioambientales revelan las históricas tensiones entre los modos de vida y cosmovisiones sobre lo que implica el desarrollo.

Esta situación de desencuentro está además marcada y alimentada por el ritmo y las características de la dinámica con la que se han venido dando los procesos, lo cual dificulta la posibilidad de profundizar el diálogo intercultural desde el cual integrar y armonizar estas visiones: una expansión de la actividad minera que se da a una gran

3 Según la Defensoría del Pueblo, en el 2009 se registraron 267 conflictos sociales. 46% de ellos correspondieron a conflictos socio-ambientales. En el 2014, el 66% de los conflictos se relacionaron con los problemas derivados de la extracción minera. En enero de 2015 se registraron 210 conflictos de los cuales 67% correspondieron a socioambientales (Defensoría del Pueblo: Reporte de conflictos sociales, N° 70, 2009; N° 30, 2013; N° 131, 2015).

velocidad, abarcando espacios territoriales amplios y necesidades en juego en todos los grupos de interés involucrados.

A esta dinámica es importante añadir los efectos históricos de la actividad minera, la cual da cuenta de enormes secuelas que afectan los derechos ambientales, “lo cual ha calado hondamente en la psique colectiva de las comunidades como factor de desconfianza frente a la presencia de nuevas empresas” (Bedoya, 2014: 43).

Por otro lado, estos estudiosos dan cuenta de la emergencia de un movimiento contestatario creciente en diversas regiones del Perú que se puede notar en las acciones de protesta e iniciativas de incidencia política impulsadas por grupos políticos, activistas medioambientales, redes de Derechos Humanos, grupos religiosos, comunidades y rondas campesinas.

La historia de estos conflictos socio-ambientales revela la presencia de tres factores cruciales para la generación y el desarrollo de las protestas: 1) la existencia de un núcleo de personas y organizaciones capaz de formar alianzas; 2) un discurso atractivo y flexible; 3) la adaptación del repertorio de protesta (Arellano, 2011: 147).

LOS CASOS INVESTIGADOS

Para nuestro análisis, estudiamos dos casos emblemáticos de conflictividad socio-ambiental en el Perú. El primero de ellos está relacionado con un proyecto ligado al extractivismo minero ubicado en la región de Cajamarca, en la zona norte del Perú. El proyecto Conga de la minera Yanacocha pretendía convertir una laguna en un gran tajo minero y otra en un lugar de acopio de desmonte. El conflicto ocurrió en el 2012, a raíz de que la población se opusiera a la implementación del proyecto.

Una de las principales causas del conflicto lo constituyó la preocupación de la comunidad afectada por los impactos ambientales que generaba la planta minera. A esto se sumó el hecho de que el estudio de impacto ambiental para la operación de la referida empresa fue aprobado siguiendo procedimientos cuestionables.

A raíz de esto, se generaron una serie de actos de protestas de los sectores sociales y políticos de la región. Las movilizaciones se radicalizaron y devinieron en largos procesos de confrontaciones e intentos de negociación. Como señalan los analistas, este conflicto puso de relieve varios problemas derivados de la minería a tajo abierto, pero también la debilidad del Estado para articular proyectos de desarrollo y ejercer funciones de regulación.

El segundo caso está relacionado con el conflicto ocurrido en la localidad de La Oroya, una ciudad situada en la cordillera central de Perú, en el departamento de Junín. La ciudad se construyó y creció alrededor de un complejo metalúrgico establecido en 1922. Doe Run

Company, filial del estadounidense Grupo Renco, es la empresa que opera en la actualidad, Precisamente, la actuación de esta empresa ha generado los hechos de protesta e iniciativas de resistencia frente al atropello de los derechos ambientales de la comunidad.

En la época de las protestas intensas de las organizaciones de la sociedad civil, varios estudios revelaban que en esta ciudad el 97% de los niños y niñas de entre 6 meses y 6 años presentaban niveles elevados de plomo en la sangre, al igual que el 98% de los infantes de 7 a 12 años de edad. El porcentaje llegaba al 100% de infantes en La Oroya Antigua, la zona de la ciudad más próxima al complejo metalúrgico.

La influyente revista *IDEELE* resume así los hechos que generaron el conflicto social en esta localidad.

Desde que se instaló en La Oroya, Doe Run ha tratado de evadir sus compromisos ambientales, solicitando en reiteradas ocasiones la extensión del plazo del cumplimiento del Programa Gubernamental de Adecuación al Manejo Ambiental (PAMA). Su única oposición ha sido un grupo de ONG agrupadas en el Consorcio Unión para el Desarrollo Sustentable de la Provincia de Yauli, La Oroya (UNES), que fundaría el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO) [integrada por varias organizaciones de la sociedad civil, incluyendo grupos vinculados a las iglesias]. Los gobiernos que sucedieron al ex presidente Alberto Fujimori le permitieron a Doe Run seguir funcionando a pesar de que la contaminación que producía sobrepasaba los límites máximos permisibles. Pese a la oposición de las ONG y el MOSAO, en el 2006 la empresa logró que el gobierno de Alejandro Toledo le concediera la ampliación del PAMA hasta el 2009. Esto desencadenó una serie de acciones de protesta e incidencia desde varios sectores de la sociedad civil en La Oroya, otras localidades de la provincia de Yauli y Lima. (*Revista IDEELE*, 2015)

ROLES Y SENTIDOS DE LA ACTUACIÓN PÚBLICA DE LOS ACTORES RELIGIOSOS

Los casos que estudiamos dan cuenta de una activa participación de agentes religiosos, especialmente católicos y evangélicos, en las acciones de protesta promovidas por organizaciones y redes de la sociedad civil. En ambos casos se pudo observar una variedad de actores religiosos que participaron en diferentes instancias alrededor del conflicto, desde miembros de la jerarquía eclesiástica regional hasta párrocos y pastores locales, pasando por laicos comprometidos con la pastoral social o la “misión profética” de las iglesias en el ámbito local.

Dichos actores jugaron diversos roles a la vez, desde el acompañamiento pastoral a los sectores afectados, el apoyo en la generación

y obtención de recursos para sostener la campaña de incidencia política, hasta la participación activa en las movilizaciones de protesta, pasando por la organización de actos religiosos simbólicos que visibilizaron las demandas de las víctimas afectadas en medio del conflicto.

Respecto a las instancias desde donde se accede a lo público, es interesante encontrar, sobre todo en el caso de La Oroya, una activa participación de agentes religiosos no solo en los espacios desde los que se generaron las movilizaciones de protesta, sino también en las instancias más políticas constituidas por la coalición ambientalista de la sociedad civil, integrada por grupos que incentivaron la campaña de incidencia en favor de la población afectada por la contaminación ambiental.

Sobre este último, es interesante observar la activa participación de estos grupos religiosos en las denominadas “mesas técnicas” que se constituyeron para acompañar a las acciones de incidencia de las organizaciones sociales de base. En el proceso se observa que tanto los agentes religiosos y los no religiosos ganan mutua confianza en el proceso de la acción política y la gestación de las iniciativas de protesta.

En ese sentido, es interesante ver el modo como los agentes religiosos aprenden el lenguaje y las tácticas políticas de las organizaciones seculares y estos últimos incorporan en su práctica política comportamientos y acciones propias de los actores vinculados a las iglesias, como el acompañamiento a las víctimas, el sentido pacífico de la movilización y la protesta, el valor de la trascendencia en las luchas de reivindicación. Sobre este último, fue interesante ver a los activistas ambientalistas no religiosos participando de los rezos interesados conducido por los religiosos durante las reuniones de evaluación u organización de la estrategia política.

Es importante mencionar que la participación de los líderes religiosos en las reuniones de planeación de las campañas de incidencia, en las movilizaciones públicas, en las acciones de presión con las autoridades, revela que estos activistas sociales de trasfondo religioso no se quedan solo en el acompañamiento pastoral a las víctimas, sino que asumen un papel político activo en las iniciativas interinstitucionales de protesta alrededor del conflicto, insertándose en las instancias de la sociedad civil junto a otros agentes que se mueven en los territorios de la secularidad y los espacios de la política cotidiana y contingente.

En este proceso, las organizaciones religiosas construyen un discurso en el que el lenguaje religioso-político se re-significa. Esto se puede notar en sus pronunciamientos:

Si permanecen fieles a mi palabra... conocerán la Verdad y la Verdad los hará libres” (Jn. 8, 31). La Iglesia Arquidiocesana de Huancayo,

en fidelidad a las palabras de Jesús manifiesta al Gobierno Central, Congreso de la República, Gobierno Regional de Junín y a la opinión pública, lo siguiente: a) La empresa Doe Run Perú (DRP), por segunda vez obtuvo una ampliación de 30 meses para cumplir con el Programa de Adecuación al Manejo ambiental (PAMA), sin embargo, de manera reiterada, no ha cumplido con sus obligaciones ante el país. Por eso nos indigna que, con estos antecedentes, solicite nuevamente al Estado Peruano una nueva ampliación de 30 meses más, que volvería a afectar gravemente la vida y la salud de la población... En este tiempo de conversión y solidaridad que es la Cuaresma, el Papa Benedicto XVI nos recuerda que: “Frente al mal no hay que callar. (Pronunciamiento de la Arquidiócesis de Huancayo, 29 de febrero de 2012)

En esta misma línea, en el caso de La Oroya, es importante notar que los representantes de la parroquia local participaron activamente en la fundación del Movimiento por la Salud de la Oroya (MOSAO), el mismo que se constituyó en la iniciativa más importante de la sociedad civil durante el conflicto social. El propio arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo, Monseñor Pedro Barreto, fue nombrado coordinador de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín, circunscripción a la que pertenece la localidad de La Oroya.

Este reporte periodístico revela la activa participación del referido líder religioso:

Pobladores de La Oroya y la región Junín, Perú, entregaron al Presidente Alan García más de nueve mil cartas por el respeto a la salud, el trabajo digno y el ambiente. En un acontecimiento histórico, 30 representantes de organizaciones de La Oroya y la región Junín presentaron 9 mil 548 cartas al presidente de la República, Dr. Alan García Pérez exigiendo el respeto a la dignidad, la vida y la salud de su población. La entrega se realizó en la Mesa de Partes de Palacio de Gobierno el 21 de abril y estuvo encabezada por Monseñor Pedro Barreto Jimeno, SJ, Arzobispo de Huancayo... “Estamos aquí con el pueblo de La Oroya, Huancayo y de otras ciudades para hacer sentir nuestra voz, una voz que busca la continuidad de la actividad minera, pero siempre y cuando haya respeto a la vida y a la salud de la población”, enfatizó monseñor Barreto. (Diario *La República*, 28-04-2009)

Es interesante notar que el referido sacerdote coloca el mismo discurso político en la propia agenda litúrgica eclesial. Este es el caso lo ocurrido en la homilía del 22 de febrero de 2012, que reporta un diario regional:

Monseñor Pedro Barreto critica a Doe Run en homilía de Cuaresma” En el inicio de la Cuaresma, el arzobispo de la arquidiócesis de Huancayo, monseñor Pedro Ricardo Barreto Jimeno, no se calló ante la si-

tuación de La Oroya, donde la empresa Doe Run está pidiendo una ampliación de 30 meses para su Programa de Adecuación de Manejo Ambiental (PAMA).”Lamentablemente hay personas que apoyan a una empresa que lo único que hace es solicitar ampliación para el cumplimiento de su PAMA. Esto es lo que me motiva a no callar”, agregó, al indicar que tal como lo propone el Papa Benedicto XVI en su mensaje para esta Cuaresma, los cristianos no pueden callar ante el mal. Enérgicamente se refirió a los deseos de un congresista de Junín de favorecer abiertamente a la empresa pidiendo que se le otorgue otros 30 meses para seguir afectando con los tóxicos la vida de nuestros hermanos de La Oroya. (Diario *El Correo de Huancayo*, 22-02-2012)

En ambos casos, es importante notar que el actor religioso en este contexto no solo asume su rol en términos del acompañamiento pastoral tradicional, sino que además se convierte en un referente social influyente, en un líder religioso ciudadano, constituyéndose no solo en generador de corriente de opinión, sino en canalizador de la disconformidad, de la indignación de la población y co-activador de las demandas de la población.

Asimismo, es interesante observar el modo como la dinámica local genera una activa participación no solo de actores religiosos que se mueven a nivel de las jerarquías legitimadas tradicionalmente, sino también de sacerdotes, pastores y laicos. En medio de la conflictividad social estos actores reclaman, por un lado, un lugar en la mesa de discusión sobre los problemas y demandas derivados de la situación del extractivismo en la localidad y la región; por otro lado, desafían y demandan a sus propias iglesias o denominaciones tener un papel más activo y contestatario —o profético, para decirlo en términos teológicos— frente a los atropellos, las situaciones de injusticia y la afectación de los derechos.

VOCES Y POSTURAS DISCORDANTES AL INTERIOR DE LAS IGLESIAS: ROLES DE MEDIACIÓN

Tanto en el caso de la participación de actores religiosos en las protestas en la región Junín como en Cajamarca, se observan voces tanto desde la jerarquía como desde el laicado que no solo muestran su discrepancia pública frente a este sector de religiosos contestatarios, sino que además construyen un discurso cercano a los intereses de las empresas mineras o grupos que satanizan a las organizaciones de la sociedad civil que plantean la defensa de los derechos ambientales como factor central para la gestión de las industrias extractivas.

En el caso del conflicto en Cajamarca, el propio arzobispo de la arquidiócesis de la región se oponía públicamente a la participación de los sacerdotes y laicos católicos en las acciones de protesta.

Todavía estamos a tiempo de revisar y corregir lo andado, para lo cual es necesario que los actores depongan las actitudes de fuerza, poniendo por delante un proyecto nacional, regional y local que apunte al desarrollo y bienestar de todos en especial de los más pobres, que respete los derechos de las comunidades, permita las iniciativas empresariales necesarias para la generación de trabajo y conserve las maravillas que Dios nos ha donado. (Comunicado de monseñor José Carmelo Martínez Lázaro O.A.R., obispo de la Diócesis de Cajamarca, 30 de noviembre de 2011)

Precisamente, este discurso contrastaba con la posición de otros sacerdotes de la región que decidieron involucrarse en las acciones de protesta junto a otros actores de la sociedad civil.

Los que suscribimos el presente documento, sacerdotes, religiosas y laicos, que trabajamos en diversas parroquias de la Diócesis de Cajamarca, ante los acontecimientos del conflicto social suscitados por el Proyecto Minero Conga, y con una mirada desde la fe y desde la ética cristiana, manifestamos lo siguiente: Con la firmeza de Cristo que dijo: “No se puede servir al mismo tiempo a Dios y al dinero” (Mt 6, 24), reafirmamos la palabra del Magisterio de la Iglesia que con claridad hace un deslinde entre el afán de riqueza y el respeto a la vida... “En todo este proceso, tiene una enorme responsabilidad el actual modelo económico que privilegia el desmedido afán por la riqueza, por encima de la vida de las personas y los pueblos y del respeto racional de la naturaleza” (Aparecida N° 473) [...] Que nuestra Patrona, la Virgen de los Dolores y San Francisco de Asís, Patrón de la Ecología, nos ayuden e iluminen a convivir como verdaderos hermanos, construyendo un Perú con justicia y amor, especialmente para los más pobres de nuestra Región que defienden el agua, la Madre Tierra y la dignidad que Dios nos dio. (Carta pastoral suscrita por 17 religiosas y 23 sacerdotes de la región de Cajamarca, 6 de enero de 2012)

En el caso de la región Junín, algunos sacerdotes de la localidad no acompañaron al arzobispo que si se sumó a la protesta junto con otros religiosos y laicos. Así como el arzobispo criticaba desde la homilía la pasividad del Gobierno y la insensibilidad de la empresa minera, otros pastores y sacerdotes planteaban desde el púlpito la necesidad de evitar el involucramiento en las acciones públicas de protesta.

Los pastores evangélicos de ambas regiones contrarios a la protesta coincidían en sostener que la iglesia no puede ser parte de acciones políticas de esta naturaleza. “Lo que nos toca a nosotros es solo orar para que Dios intervenga y haga justicia. Nosotros no podemos participar en acciones que generan más conflicto”, sostiene el pastor principal de la iglesia Alianza Cristiana y Misionera de la ciudad de Cajamarca.

En esta misma línea, los activistas narraban que, así como recibieron el respaldo de varios sacerdotes y líderes eclesiásticos, otros representantes de la iglesia no solo se negaron a acompañarlos en sus acciones de protesta, sino que participaron en algunas de las marchas de los trabajadores que apoyaban la causa de la empresa minera.

Estas diversas formas de abordajes del conflicto por parte de los líderes eclesiásticos, permite observar no una, sino diversas lógicas desde las cuales se construye la representación y la mediación pública religiosa en el contexto del conflicto social.

En relación al rol mediador de los actores religiosos, encontramos por lo menos dos lógicas desde los cuales se asume esta función. Primero, aquellos que plantean la mediación desde la perspectiva de evitar la confrontación. En este caso, muchos líderes religiosos buscan convencer a los afectados en el sentido de que el mejor camino no es la protesta ni la movilización pública, sino el diálogo. Sin embargo, este sector religioso con frecuencia ejerce su trabajo pastoral en concordancia implícita con aquellos que desde el Estado y la empresa anteponen la justificación del modelo extractivista a la solución integral del problema. Muchos de estos líderes justifican esta opción sobre la particular comprensión de que los creyentes están llamados solo a interceder a Dios por la solución de los problemas, pero no a inmiscuirse en las contingencias sociales o políticas.

Segundo, aquellos que plantean la mediación desde la lógica de la construcción de puentes entre las autoridades, la empresa y la comunidad afectada, sobre la base del cumplimiento de la ley, el respeto de los derechos y la atención integral a la salud de la población. Este es el sector de actores religiosos que asumen su rol colocándose en el lugar de los afectados, de las víctimas del atropello ambiental.

Estas diversas lógicas y modalidades desde los cuales los líderes religiosos entran al abordaje de la problemática y la conflictividad socioambiental da cuenta del modo como se entiende y se comprende el rol que los actores religiosos deberían jugar en la esfera pública.

La controversia pública entre los diversos agentes religiosos que se genera en el proceso de aproximación al activismo político a este nivel, sea que se ubiquen al lado de los que protestan o de los que legitiman los intereses de las empresas extractivas, da cuenta de las esferas públicas que también se construyen al interior de las organizaciones o instituciones religiosas.

Al respecto, Catalina Romero (2009) observa que la creciente pluralización religiosa trae consigo la emergencia de una suerte de pluralismo interno, generado especialmente por aquellos actores y voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, grupos para-eclesiásticos, activistas religiosos involucrados en iniciativas de Derechos Humanos

que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público al interior de sus iglesias o confesiones, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en el espacio público.

En este proceso, es interesante observar el modo como aquellos agentes religiosos que se adscriben a las movilizaciones contestatarias construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las relaciones de poder. Esto es interesante observar especialmente cuando estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta. Estos actos se convierten en espacios donde

se escenifica la tensión, pero también donde se reinventa el significado, se desestructuran las relaciones de poder dominantes, transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas. En ese sentido, los símbolos dominantes, dependiendo de su engranaje con los dominios rituales, pueden contribuir tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder. (De la Torre, 2014: 129)

Del mismo modo, este escenario —que muestra las distintas formas de actuación e inserción de los actores religiosos frente al conflicto— permite ver el modo como se resignifican los múltiples modos de asumir, concebir y practicar esta suerte de espiritualidad pública contestataria en el contexto de la conflictividad socioambiental; lo que en buena cuenta implica la afirmación y legitimación de diversos enfoques y prácticas de la laicidad. En esta misma línea, se producen aquí diversas formas de sacralización de los espacios seculares y al mismo tiempo la desacralización de ciertas prácticas religiosas (Parker, 1993).

Esto confirma lo que algunos estudiosos señalan, respecto a que la mayoría de creyentes cristianos en América Latina viven —a su manera— tanto la cultura cristiana como la cultura secularizada en procesos culturales múltiples de recomposición de creencias y en esferas diferenciadas. En esta línea, Fortunato Mallimaci sostiene que

las diferentes individuaciones cristianas en América Latina producen diferentes tipos de secularizaciones y que dichas diferentes secularizaciones producen no la desaparición de lo cristiano sino las recomposiciones múltiples de espiritualidades, sagradas y religiones. Al mismo tiempo los procesos institucionales y legales de vínculos legales y sociales entre Estado, sociedad política, sociedad civil y los

grupos y movimientos religiosos producen distintos tipos de laicidad. (Mallimaci, 2014: 201)

Las distintas posturas de los actores religiosos en este escenario del conflicto revelan un aspecto importante del debate sobre los procesos de secularización en nuestro contexto, asociado con la importancia de “atender los procesos internos [y cotidianos] de transformación, resistencia y conquista de las iglesias y de las prácticas religiosas sobre lo que se veía como su exterioridad: el mundo secular” (De la Torre, 2013: 119).

RITUALIDADES RELIGIOSO-POLÍTICAS EN EL ESPACIO PÚBLICO: NUEVAS LAICIDADES

En los dos casos estudiados, se observa el modo como los agentes religiosos recrearon sus rituales, insertando lo político no solo en el discurso, sino también en las modalidades de aproximación a lo trascendente para invocar a la divinidad por la solución del problema social por el que se protesta.

Entre las actividades públicas realizadas en el marco de la campaña de incidencia política en favor de la comunidad de La Oroya se puede apreciar dos emblemáticos actos religiosos: las denominadas “vigilias de oración inter-religiosas por la salud de La Oroya” —llevadas a cabo tanto en la misma localidad y en la ciudad de Lima frente a instituciones del Estado, como el Ministerio de Energía y Minas— y los actos litúrgicos ecuménicos realizados en los recintos eclesiales en apoyo a las acciones en defensa de los derechos de la comunidad afectada.

En el caso del conflicto socio-ambiental ocurrido en Cajamarca también se registran actos litúrgicos y “jornadas de oración” pública en favor de las comunidades afectadas y por una solución justa al problema que genera el conflicto.

Estas liturgias cívicas o rituales religioso-políticas se constituyen en espacios de mediación en los que el discurso y las prácticas religiosas proféticas se conectan con los imaginarios políticos y las apuestas ciudadanas vinculadas a la reivindicación de los derechos.

Las ritualidades religioso-políticas constituyen un espacio de mediación comunicacional en el que lo religioso y lo político se nutren mutuamente en los espacios públicos no tradicionales. Este proceso genera una suerte de re-sacralización de lo político más allá de los pasillos de la política formal, pero también de politización o ciudadanización de lo sagrado más allá de los espacios e instancias eclesiales tradicionales.

Esto abona a las lecturas que sostienen que lo sagrado está experimentando una suerte de migración a “otros santuarios”, en el que “sus prácticas rituales, sus espacios y símbolos, son hoy en día contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y por el otro, son los espacios estratégicos en la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 116).

Por otro lado, el rito religioso construido en el marco de la emergencia del conflicto social, recrea y re-significa la protesta social de un modo tal que termina convirtiéndose en un acto practicado no solo por los actores religiosos, sino también por aquellos que incluso en otras circunstancias conciben los actos religiosos o las ritualidades eclesíásticas como ajenos a las contingencias políticas y sociales.

En otro sentido, este tipo de ritualidades genera un reencantamiento de un sector de los fieles que se apartaron de la iglesia institucional porque la perciben distanciada de la vida cotidiana y ajena a los problemas sociales. Es aquí donde los grupos y liderazgos religiosos involucrados en el activismo social o político adquieren nuevas legitimidades públicas, construyen nuevos puentes de confianza con la gente y afirman la imagen de una iglesia menos ensimismada en su mundo interno y abierta a la sociedad.

Aquí una ilustración sobre esto. Luego de asistir a uno de los actos litúrgicos por la salud de La Oroya, Rosa Amaro, presidenta del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), manifestó: “No estamos abandonados, pienso que los hermanos de las diferentes iglesias están con nosotros, luchando por nuestra causa y caminando con nosotros. Desde el principio de nuestra lucha ellos siempre han estado con nosotros”.

En este sentido, es posible apreciar que la comunidad de fe — afirmada desde una perspectiva ecuménica— construida desde la experiencia religiosa ritualizada públicamente, hace que los fieles, y especialmente aquellos que están comprometidos desde su fe con causas de resistencia cívica, alimenten

un sentimiento de pertenencia [renovado] a la iglesia y permite interactuar con otras comunidades eclesiales y con la organización eclesíástica en sus distintos niveles jerárquicos. De esta manera, la membresía e identidad religiosa adquieren otro sentido en el que interviene la razón y el diálogo junto a la relación con la trascendencia. Los rituales tienen sentido fuerte, pero su eficacia transformadora se manifiesta en la persona, en el florecimiento humano y en la transformación del mundo y del nosotros que ya no se disocia de la noción de trascendencia. (Romero, 2014: 149)

Por un lado, este tipo de rituales públicos se convierte en un factor de mediación comunicacional, que posibilita la representación pública de una particular expresión pastoral contestataria y profética desde el que estos sectores religiosos impregnan su sello teológico-político al ingresar a la arena pública.

El espacio público se convierte, así, en un campo de mediación en el que los actores religiosos se vuelven visibles, interactúan con actores religiosos y políticos, y construyen nuevos sentidos de poder y estrategias de empoderamiento tanto internamente —al interior de sus instituciones eclesíásticas— como en los ámbitos públicos que se construyen desde el Estado y la sociedad civil.

Por otro lado, se observa en este caso el modo como el rito religioso y la participación de los agentes religiosos en estos espacios públicos de protesta y reivindicación de los derechos, actualiza una determinada memoria colectiva que da cuenta de una trayectoria que se conecta con discursos, actores y movimientos que en épocas anteriores animaron o alentaron una lógica de acción pastoral y perfil público de las iglesias concordantes con aquello que estos agentes religioso contestatarios intentan construir.

Resulta interesante, por ejemplo, escuchar los relatos de los sacerdotes y laicos católicos entrevistados, quienes recuerdan con cierta nostalgia la participación de agentes católicos en la década de los setenta en la lucha por los derechos de los trabajadores mineros.

Esta misma perspectiva se puede notar en el discurso del líder católico principal de la campaña, el Arzobispo de la región, Monseñor Pedro Barreto. Así se aprecia en esta nota periodística:

[...] nadie acallará la voz de la Iglesia en la defensa de los intereses de los pueblos, aunque existan algunos sectores interesados en ello. Recordó que la Iglesia expresó, durante el Concilio Vaticano II que se realizó hace más de 45 años, que es la servidora del mundo. “Hay grupos de interés que quieren acallar la voz de la Iglesia en defensa de la vida, de la dignidad de la persona y del medio ambiente. Pero jamás, nada, ni nadie, nos va acallar esa voz profética que Jesús quiere que realicemos hoy, porque es sin duda alguna el mejor camino para buscar la felicidad de todos especialmente de aquellos que nos acusan, como Iglesia, de meternos en un asunto que no nos corresponde [...] Por tanto, seguiremos luchando, pero siempre con la cabeza erguida porque sabemos que estamos defendiendo la vida y esa es la orientación que la Iglesia quiere que realicemos”, concluyó. (*Revista IDEELE*, 2010)

La activación de esta memoria religiosa y política, para el caso católico, reactualiza las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales católicos que decidieron hacer una opción pre-

ferencial por los pobres, inspirada en los postulados de la Teología de la Liberación.

Justamente, el teólogo Gustavo Gutiérrez subrayaba en su obra fundacional el valor de la acción profética de la iglesia en el espacio público-político.

No hablar es constituirse en otro tipo de iglesia del silencio; silencio frente al despojo y la explotación de los débiles por los poderosos. De otro lado, ¿la mejor manera para la iglesia de romper sus lazos con el orden presente —y perder así ese ambiguo prestigio social— no sería, precisamente, denunciar la injusticia fundamental en que está basado? Con frecuencia solo ella está en condiciones de elevar públicamente su voz y su protesta. Cuando algunas iglesias lo han comenzado a hacer son hostilizadas por los grupos dominantes y reprimidas por el poder político. Para reflexionar sobre lo que corresponde hacer a la iglesia latinoamericana, y actuar en consecuencia, es necesario tener en cuenta sus coordenadas históricas y sociales, su aquí y ahora. No hacerlo así es permanecer al nivel de una teología y un compromiso abstractos y a-históricos; o quizá más sutilmente, de una teología más cuidadosa de no repetir errores pasados que de ver la originalidad de la situación presente y de comprometerse con el mañana. (Gutiérrez, 1975: 182)

Al respecto, Renée de la Torre nos recuerda que,

a diferencia de la Teología europea, la Teología de la Liberación no surge de una preocupación intelectual abstracta, sino que es el resultado de un programa de acción católica de cambio social, cuya reflexión y sistematización se manifiesta en la Teología. Mientras que los europeos se preocupaban como enfrentar los efectos secularistas de la modernidad, para los obispos latinoamericanos el problema era cómo enfrentar la “modernidad” aquella que por ausencia crea al sujeto negado de la historia y del progreso: los pobres (individuos, pueblos y países) de América Latina. (De la Torre, 2014: 127)

En el caso de los sectores católicos que provienen de la frontera de la pastoral social, la (re) apropiación de lo público y la interacción con otros actores contestatarios de la sociedad civil no solo los reafirma en su opción liberadora, sino que los legitima como actores políticos y referentes de la resistencia en el espacio público.

De este modo, la activación de la memoria religioso-política se convierte en un elemento cohesionador y animador de la acción ciudadana, en activador de la capacidad organizativa de los actores en favor de una causa. Pero, por otro lado, re-activa una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como

injusta. El rito religioso —desde esta perspectiva— da cuenta del modo como en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (De la Torre, 2014).

Por otro lado, los actos públicos, como las ritualidades religiosas animadas en el contexto de la lucha por la salud ambiental de la población, se convierte en un factor visibilizador de un modelo ético de la acción política, que es aquella la de la lógica “movimientista” (Mallimaci, 2014), que genera la representación de un tipo de laicidad en medios de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. Esta laicidad desde abajo es más abierta e inclusiva y contrasta con la separatista y la autoritaria, y se manifiesta desde la de la fe cívica, el reconocimiento y la de la colaboración (Mallimaci, 2014; Baubero-Milot, 2011).

Estos actores religiosos actúan en lo público desde apuestas teológicas y pastorales que sostienen o promueven la reivindicación de derechos y acompañan iniciativas de participación ciudadana, junto a sectores sociales de la sociedad civil que no tienen acceso regular a las instituciones de mediación política estatal. Justamente, es por eso que se mueven desde la lógica de la acción colectiva contenciosa⁴ (Panfichi y Coronel, 2014).

Es importante, además, notar el papel pedagógico que juegan los rituales cívico-religiosos desde la perspectiva de la protesta social. Muchos de los actores laicos que fueron formados en la catequesis parroquial católica o participaron en las escuelas de discipulado evangélico empiezan a releer la biblia desde el contexto que los interpela el discurso y la práctica ciudadana legitimada por el ritual.

Por otro lado, el papel pedagógico de estos rituales permite que los creyentes involucrados en el activismo social reconozcan que su involucramiento y participación en estos espacios les permite entrar en un proceso de aprendizaje de los asuntos legales y políticos, necesarios para entrar a este tipo de resistencias cívicas.

EL CAPITAL RELIGIOSO EN LAS PRÁCTICAS Y LAS DINÁMICAS DE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL

4 Sidney Tarrow (1997: 19-20) sostiene que, desde la perspectiva de *la acción colectiva contenciosa*, los movimientos sociales adoptan variadas formas de actuación en el espacio público: “Puede ser breve o mantenida, institucionalizada o disruptiva, monótona o dramáticas. [...] La acción colectiva contenciosa es la base de los movimientos sociales. Esto no obedece a que los movimientos sean siempre violentos o extremistas, sino que la acción colectiva es el principal recurso, y con frecuencia el único, del que dispone la mayoría de la gente Para enfrentarse a adversarios mejor equipados”.

Una primera lectura en relación a la participación de las organizaciones basadas en la fe en este caso, está asociada al modo como el capital religioso puede constituirse en un factor movilizador de la lucha en favor de los derechos de los afectados por las situaciones de injusticia, la restricción de las libertades y el abuso de poder.

En los casos que analizamos, observamos una activa participación de los actores religiosos en acciones concretas de las acciones de incidencia organizadas por los grupos de la sociedad civil en cada zona. Por ejemplo, en Cajamarca, las parroquias de la localidad de Celendín y Bambamarca albergaron a los manifestantes que llegaban desde distintos distritos rurales para participar en las acciones de protesta. Asimismo, algunos de los párrocos y religiosas acompañaban a los líderes del comité cívico y las rondas campesinas en la organización de las acciones de incidencia.

En el mismo sentido, en el caso de La Oroya, los líderes evangélicos y católicos tuvieron una participación activamente en la Mesa técnica y el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), no solo a nivel del acompañamiento pastoral, sino también en la generación de opinión en los medios y otros espacios de decisión política.

Estos casos dan cuenta del papel relevante de la religión en las acciones de protesta y la movilización social en favor de acciones de justicia. Aquí quisiera señalar cinco maneras como el capital religioso ha incidido en la movilización social a este nivel:

1. Los grupos religiosos juegan un rol clave en los procesos de empoderamiento de los movimientos sociales en la agenda pública.
2. Los actores religiosos proveen un capital humano importante combinando recursos micro clave para la movilización (sensibilizando a la gente, creando puentes de solidaridad y desarrollando gestos simbólicos de protesta, como las “Jornadas de ayuno y oración por la salud de La Oroya”, y acogiendo a los afectados durante la movilización⁵.

5 Al respecto, recogimos un interesante testimonio del Padre Antonio Sáenz, de la parroquia del distrito de Celendín, en Cajamarca. Nos relata sobre el modo como la parroquia participo en una de las movilizaciones de las comunidades afectadas: “No pudimos dejar de estar presentes. Digamos que esa presencia se ha visto en la asamblea, en la vigilia, la homilía. En la acogida del templo el día balacera cuando acogió a la gente ahí. Las llamadas a la calma que hemos hecho. La acogida de la casa parroquial aquella noche. Aquí se quedaron los líderes porque se tenía miedo de que la policía los llevara presos”.

3. Los actores religiosos en ambos casos acompañaron pastoralmente (espiritualmente) a los activistas de la protesta ambiental para reanimarlos, dado que este tipo de luchas se desarrollan a largo plazo y se enfrentan a otros actores y estrategias que buscan contrarrestar la iniciativa contestataria.
4. Los grupos e instituciones religiosas proveen una serie de “repertorios de movilización” que corresponden a los recursos macros como, la provisión de locales para las reuniones de los activistas, los lobbies políticos para la incidencia, la creación de puentes con actores influyentes (decisores) y activistas internacionales (Levine, 2012), así como redes transnacionales de comunicación. En el caso de La Oroya, los grupos presbiterianos y jesuitas movilizaron a religiosos en la sede de la empresa que administraba el complejo metalúrgico en la localidad de la Oroya. Esto ayudó, como en otros casos, a diversificar los “repertorios de movilización e incidencia” (Paredes, 2014). La conexión con estas redes fortaleció a la coalición de organizaciones ambientalistas que lideraron la campaña de incidencia en favor de La Oroya.
5. Estos grupos proveen una perspectiva ética de la acción política que proviene de la cosmovisión religiosa profética, logrando que la protesta política se humanice.

Lo que se observa es que estos grupos religiosos participaron en esta iniciativa de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de espiritualidad que se conecta —como sostiene Boaventura de Sousa Santos— con la defensa de los derechos y que asume que el Dios que sostiene dicha espiritualidad se indigna ante las opresiones, la violación de los derechos y las restricción de las libertades que impiden a los ciudadanos convertirse en sujetos y experimentar el mundo como cosa propia (De Sousa Santos, 2014).

Fortunato Mallimaci califica a este tipo de actuación religiosa como la del sacrificio militante en pos del bien común,

que genera la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. Esta laicidad contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración. (Mallimaci, 2014)

Estos grupos, inspirados en las teologías católicas de la liberación o las teologías evangélicas holísticas se ubican en el lado de lo que

Boaventura de Sousa Santos (2014) denomina teologías pluralistas en contraste con las fundamentalistas⁶.

En ese contexto, el discurso y la práctica política de estos actores corresponde, como diría Martha Nussbaum, a una apuesta porque el ejercicio político responde a la comprensión de lo ético como manifestación de un compromiso con lo humano. Esto implica, que el ejercicio político sea comprendido como acción dirigida a la realización de lo humano como meta superior (Nussbaum, 2008: 54).

En esta misma línea, la opción teológica de los actores religiosos comprometidos con la causa de los derechos en este caso da cuenta que la experiencia de la indignación rompe con aquellas concepciones y prácticas instrumentalistas de lo ético. Se trata, más bien, de lo que Juan José Tamayo denomina la ética de la alteridad, que implica no solo la afirmación de los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente crear las condiciones para que el Otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública (Tamayo, 2011).

Precisamente, la apropiación de esta lógica teológica de la acción política otorga a los actores religiosos una suerte de capacidad no solo para generar iniciativas de incidencia orientadas a cambiar una situación de injusticia, sino para crear nuevas estrategias de solidaridad a su causa desde la población y de otros sectores, más allá del ámbito local.

Aquí es posible notar el modo como la experiencia de la indignación política se articula con una lógica de la espiritualidad, que permite que los agentes religiosos se involucren en el activismo social respondiendo desde su fe a las demandas que generan las situaciones de injusticia o atropello de los derechos.

6 Tomando la distinción que hace Boaventura de Sousa Santos, utilizaremos la noción del fundamentalismo para referirnos a aquellas teologías según las cuales, "la revelación es concebida como el principio estructurante de la organización de la sociedad en todas sus dimensiones. En ambos casos, la revelación suele estar ligada al escrituralismo, lo cual significa que la organización de la vida social y política sigue una interpretación literal de los libros sagrados. Según las teologías fundamentalistas, la revelación es un discurso divino eterno, increado, y toda interpretación humana no puede ser, en consecuencia, más que una reducción sacrílega. Las teologías pluralistas conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia" (De Sousa Santos, 2014: 33).

En este caso, la fe religiosa opera como un conjunto de sistemas simbólicos que hace que los actores religiosos puedan conectar su indignación frente al atropello y el reconocimiento de su exclusión, con una comprensión de la fe que asume que el Dios en quien creen quiere transformar la situación de injusticia que reconocen (De Sousa Santos, 2014).

Esta comprensión política de la fe se nutre a partir de tres pilares fundamentales:

Los relatos históricos vitales de los individuos como elemento cohesionador y animador de la acción política, lo común como nueva forma subjetivada de acción en el campo de lo público y la esperanza como núcleo de una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. (Mosquera, 2014: 35)

Esta cosmovisión religiosa provee un capital significativo que permite que los activistas religiosos puedan re-significar su discurso y su propio rol en el espacio público a partir de su involucramiento en las acciones de protesta junto con los otros.

En el caso evangélico, los agentes involucrados en el activismo social pasan de ser los intercesores espirituales que rezan desde su santuario tradicional frente al atropello a convertirse en animadores activos de la protesta, sensibilizando a aquellos que se mueven en el territorio eclesiástico y sumándose a aquellos que protestan desde los pasillos de la sociedad civil.

Estos referentes o marcos teológicos pluralistas y progresistas, provenientes tanto del catolicismo como del protestantismo evangélico, constituyen fuentes clave que sostienen el activismo social y político de estos grupos religiosos insertados en instancias contestatarias de la sociedad civil, que contrasta con las teologías fundamentalistas, cuya lógica religiosa alimenta una particular forma de entender la práctica política, mediante la cual se remplace la búsqueda del bien común por la sociedad de privilegios y el consenso ciudadano por el orden social predestinado (Nugent, 2010).

Desde esta perspectiva, estos actores sociales, como sostiene Alberto Mellucci,

cumplen una función profética, en tanto que su función es revelar los problemas, anunciar a la sociedad que existe un problema fundamental en un área dada. [...] No luchan meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social. Tratan de cambiar la vida de las personas, creen que la gente puede cambiar nuestra vida cotidiana

cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad. (Melucci, 1999: 12)

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

Estas prácticas de religión pública y laicidad cívica nos revelan que

la Teología y las cosmovisiones religiosas de este tipo no acontecen ni adquieren impacto político y social solo a través de las actividades de las instituciones religiosas formales, sino que son creadas y llevadas adelante por personas y grupos en medio de debates, y conflictos muy específicos, y muchas veces con altos riesgos. (Levine, 2013: 290)

APUNTES FINALES

La emergencia y el empoderamiento público de los actores religiosos tienen una particular relevancia en un escenario en el cual el papel de actores nuevos en la política es cada vez más demandante frente a la crisis de la institucionalidad.

En ese sentido, es interesante observar la contribución que están realizando determinados sectores religiosos —especialmente aquellos que se mueven más allá de la protesta confesional— en espacios ciudadanos, desde los que no solo se promueven y se afirman pedagógicamente los derechos, sino que al mismo tiempo se construyen prácticas de resistencia frente a la injusticia y el atropello. La lógica desde el cual estos sectores juegan un rol activo en la esfera pública, dan prueba —como sostiene Roberto Cipriani (2008)— de una nueva laicidad, no comprometida con el poder político, y afirmada en una lógica ética de la participación ciudadana, animada por valores como: la justicia, los Derechos Humanos y la solidaridad.

El modo como este sector religioso se aproxima hoy a lo público plantea nuevas aristas para pensar no solo en las implicancias del factor religioso o el papel de las iglesias y de las organizaciones basadas en la fe en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil (Fraser, 1992), sino también en las repercusiones que trae consigo la legitimidad que adquieren determinadas racionalidades religiosas sobre aspectos de la vida pública contemporánea, como la promoción y defensa de derechos, la vigilancia y

protesta ciudadana, así como la relación entre democracia y laicidad.

Finalmente, es importante observar que estas prácticas ciudadanas, que provienen de las fronteras de la religión pública, dan cuenta de las nuevas dinámicas religiosas contemporáneas, que “generan una suerte de reorganización de las relaciones entre la religión (ideas, prácticas, instituciones) y las estructuras cotidianas de poder e identidad” (Levine, 2005).

De este modo, como sostienen varios estudiosos sobre los movimientos sociales y la religión pública (Loseke, 1999; Beckford, 2003; Frigerio, 1993; Wyrnaczcyc, 1999), por un lado, los grupos religiosos que han entrado al abordaje de los problemas sociales en la esfera pública pueden constituirse en nuevos agentes que activan una particular manera de abordar los problemas sociales y jugar un determinado rol en diversos espacios de la sociedad civil.

BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, S. 2006 “Religion and Development” en Clark, D. A. (ed.) *The Elgar Companion to Development Studies* (Cheltenham: Edward Elgar) pp. 502-510.
- Arellano, J. 2005 *La Oroya: responsabilidad socioambiental de Doe Run Perú. Estudio analítico del PAMA* (Lima: Andes).
- Arellano, J. 2011 *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú* (Lima: PUCP, IEP, Universidad Ruiz de Montoya).
- Aste, J.; De Echave, J. y Glave, M. 2003 *Procesos multi-actores para la cogestión de impactos mineros. Informe Final* (Lima: CooperAcción).
- Bebbington, A. (ed.) 2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas* (Lima: IEP, CEPES).
- Bebbington, A. y Humphreys, D. 2009 “Actores y ambientalismos: conflictos socioambientales en el Perú” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 35, pp. 117-128.
- Casanova, J. 2009 *Public religion in Modern World* (Chicago: University of Chicago Press).
- Casanova, J. 2012 *Genealogías de la secularización* (Barcelona: Anthropos).
- Cipriani, R. 2008 “Religión, espacio público y laicidad” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA).
- De Echave, J. et al. 2009 *Minería y conflicto social* (Lima: IEP-CIPCA-CBC).

- De la Torre, R. 2013 “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina” en Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. (eds.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (Buenos Aires: Biblos-ACSRM).
- De Sousa Santos, B. 2014 *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos* (Madrid: Trotta).
- Deneuline, S. 2009 *An Introduction to the Human Development and Capability Approach* (Nueva York: Earthscan Publishers).
- Fraser, N. 1990 “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy” en *Social Text*, N° 25/26, pp. 56-80.
- Fraser, N. 2002 “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, presentado en el XXVI Encuentro Anual da ANPOCS Caxambu, grupo de trabajo “Religião e Sociedade”, 22-26 de octubre.
- Gamson, W. 1992 “The Social Psychology of Collective Action” en Morris, A. y McClurg, C. (eds.) *Frontiers in Social Movements Theory* (New Haven/Londres: Yale University Press).
- Garma, C. 2011 “Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada” en *Revista del Centro de Investigación* (México: Universidad La Salle) Vol. 9, N° 36, julio-diciembre, pp. 79-92.
- Gil, F. 2011 “Encuadre de la justicia y la esfera pública transnacional. Una aproximación a la teoría crítica de Nancy Fraser” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Año V, N° 39.
- Giménez Béliveau, V. 2008 “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA-PUCP).
- Henríquez, N. 2015 “La política de las protestas sociales, movilizaciones y negociaciones en torno a los recursos naturales” en Henríquez, N.; Braig, M. y Gabel, B. (eds.) *Desigualdades en un mundo globalizado* (Lima: CISEPA-PUCP/Desigualdades.net).
- Huamaní, G. et al. 2012 *Hacia una mejor gestión de los conflictos socio-ambientales en el Perú* (Lima: CIES).

- Levine, D. 2005 “Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos” en *América Latina Hoy* (Salamanca: Universidad de Salamanca) N° 41.
- Levine, D. 2009 “Pluralism as Challenge and Opportunity” en Hagopian, F. (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press).
- Levine, D. 2012 *Politics, Religion y Society in Latin America* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher).
- Levine, D. 2013 “Religión, democracia, violencia y Derechos Humanos” en Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. (eds.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (Buenos Aires: Biblos/ACSRM).
- López, D. 1998 “La misión liberadora de Jesús según Lucas” en Padilla, R. (ed.) *Bases bíblicas de la Misión: Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Nueva Creación).
- Lora, C. 2012 “La Iglesia en medio de los conflictos. Presencia cercana, compasiva, vigilante y propositiva” en *Páginas* (Lima) N° 227, pp. 88-101.
- Mallimaci, F. 2009 “Hermenéutica y Ciencias Sociales: religión y secularización en debate” en *Actas de las I Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (Buenos Aires: UBA/CONICET).
- Mallimaci, F.; Donatello, L. M. y Lucchetti, H. 2006 “Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx” en *Estudios Sociológicos*, Vol. 24, N° 71, pp. 423-449.
- McAdam, D.; McCarthy, J. y Zald, M. (eds.) 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McAdam, D.; Tarrow, S. y Tilly, C. 2001 *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McCarthy, J. y Zald, M. 1977 “Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory” en *American Journal of Sociology*, Vol. 82, N° 6, pp. 1212-1241.
- McVeigh, R. y Sikkink, D. 2001 “God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics” en *Social Forces*, Vol. 79, N° 4, pp. 1425-1458.
- Melucci, A. 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (México: El Colegio de México).
- Mosquera, J. S. 2014 “La emocionalidad en lo público: los dilemas de la indignación como origen de una nueva ética-política”, tesis

- doctoral presentada a la Facultad de Ciencia Política y Gobierno, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.
- Nugent, G. 2010 *El orden tutelar* (Lima: FLACSO-DESCO).
- Ormachea, I. et al. 2014 *Minería, conflicto social y diálogo* (Lima: ProDiálogo/Norwegian Ministry of Foreign Affairs).
- Panfichi, A. y Coronel, O. 2014 “Régimen político y conflicto social en el Perú” en Henríquez, N. (ed.) *Conflicto social en los andes: Propuestas en el Perú y Bolivia* (Lima: PUCP).
- Panotto, N. 2013 “Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación” en *Revista Religión e incidencia Pública*, N° 1, pp. 27-59.
- Parker, C. 1993 *Otra lógica en América Latina* (Santiago: FCE).
- Pérez, R. 2015 “Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case” en James, J. D. (ed.) *A Moving Faith: Mega Churches Go South* (Nueva Delhi: SAGE Publications).
- Revista IDEELE* 2010 (Lima: Instituto de Defensa Legal) 19 de julio.
- Revista IDEELE* 2015 (Lima: Instituto de Defensa Legal) N° 247, febrero.
- Romero, C. 2006 “Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú” en Da Costa, N. (ed.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (Montevideo: ALFA-CLAEH).
- Romero, C. 2008 “Religión y espacio público: Catolicismo y sociedad civil en el Perú” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA-PUCP).
- Romero, C. 2009 “Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru” en Hagopian, F. (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (Indiana: University of Notre Dame Press).
- Scurrah, M. 2007 *Conflictos Mineros e Incidencia Política en el Perú* (Tarapoto: SEPIA XII). Disponible en <http://joseordinolaboyer.files.wordpress.com/2011/01/conflictos_mineros_e_incidencia_politica_m-scurrah.pdf> acceso 15-03-2011.
- Tamayo, J. J. 2011 *Otra Teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Barcelona: Biblioteca Herder).

- Tarrow, S. 1977 *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno* (Madrid: Alianza).
- Vaggione, J. M. 2005 “Entre reactivos y disidentes: Desandando las fronteras entre los religiosos y lo secular” en Gugent, G. (ed.) *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia laica* (Lima: Fundación Ford-UNIFEM).